

Promotio Iustitiae

100 numeri di *Promotio Iustitiae*:

**Francisco Ivern, Michael Campbell-Johnston,
Henry Volken, Michael Czerny**

Cultura e fede in un mondo postmoderno

Amaladoss, Lo Biondo - Bisson, Mossa, Orobator, Polanco

Raduno annuale dei Coordinatori di Assistenza 2008

Sievers, Arancibia, Franco

Comunità di inserzione

**Riggio, Barthe-Dejean, D'Lima, Herwartz, Hipskind,
L. Michaelraj, Quintal**

Documenti

**Cattolicesimo sociale in Cile, CG 35^a e riconciliazione,
Un esempio di network gesuita: il JRS, La crisi alimentare**

Esperienze



**Lo Spirito del Signore è sopra di me;
per questo mi ha consacrato con l'unzione,
e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio,
per proclamare ai prigionieri la liberazione
e ai ciechi la vista;
per rimettere in libertà gli oppressi,
e predicare un anno di grazia del Signore.**

Lc 4, 18-19

***Buon Natale e
Felice 2009***

I primi quattro segretari del SJS



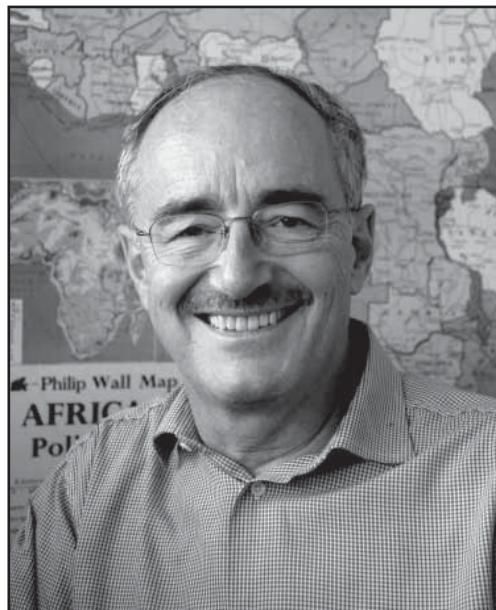
P. Francisco Ivern SJ
(1969 -1975)
Editore del Bollettino JESEDES



P. Michael Campbell-Johnston SJ
(1975 - 1984)
Primo editore di PJ (nn. 1-30)



P. Henry Volken SJ
(1984 - 1992)
Secondo editore di PJ (nn. 31-48)



P. Michael Czerny SJ
(1992 - 2002)
Terzo editore di PJ (nn. 49-76)

Editore: **Fernando Franco SJ**
Editore associato: **Simonetta Russo**
Redattore: **Uta Sievers**
Coordinamento: **Liliana Carvajal**
Produzione: **Stefano Maero**

Promotio Iustitiae viene pubblicata dal Segretariato per la Giustizia Sociale della Curia Generalizia della Compagnia di Gesù (Roma) in italiano, inglese, francese e spagnolo, utilizzando carta senza cloro (TCF). *Promotio Iustitiae* è disponibile anche su Internet, all'indirizzo: www.sjweb.info/sjs, da cui si possono scaricare i singoli articoli o l'intera pubblicazione.

Per ricevere *Promotio Iustitiae*, basta inviare il proprio indirizzo postale alla redazione, indicando in che lingua si desidera riceverla.

Se qualche articolo vi ha colpito e volete mandarci un breve commento, lo prenderemo volentieri in considerazione. Chi desideri inviare una lettera a *Promotio Iustitiae*, perché sia pubblicata in uno dei prossimi numeri, è pregato di farla pervenire via posta, e-mail o fax al recapito indicato sul retro della copertina.

Se desiderate utilizzare gli articoli pubblicati nella nostra rivista, vi preghiamo di indicare *Promotio Iustitiae* come fonte, precisandone l'indirizzo e inviandoci una copia della pubblicazione. Grazie!

EDITORIALE	7
Fernando Franco SJ	
100 NUMERI DI <i>PROMOTIO IUSTITIAE</i>	
Ricordando la nostra storia	9
La nascita del Segretariato Sociale	10
Francisco Ivern SJ	
I primi trenta numeri	14
Michael Campbell-Johnston SJ	
Un periodo di transizione (1985-1991). Henry Volken SJ	20
Fernando Franco SJ	
<i>Promotio Iustitiae</i> 49-76	28
Michael Czerny SJ	
CULTURA E FEDE IN UN MONDO POSTMODERNO	
Fede e giustizia in un mondo postmoderno	36
Michael Amaladoss SJ	
CG 35^a: una missione postmoderna di fede e giustizia?	42
Gaspar Lo Biondo SJ e Peter Bisson SJ	
L'impegno alle frontiere della cultura giovanile, dell'indifferenza religiosa e di una Chiesa divisa	50
Mark Mossa SJ	
Fede che fa giustizia nel contesto del postmodernismo	57
Agbonkhianmeghe E. Orobator SJ	
Fede e giustizia in un mondo individualizzato	63
Fernando Polanco SJ	

RADUNO ANNUALE DEI COORDINATORI DI ASSISTENZA 2008

Alcune impressioni sul discorso informale del Padre Generale con i Coordinatori di Assistenza dell'apostolato sociale	69
Uta Sievers	
Spiritualità ignaziana e advocacy: avanzando come un corpo universale	70
Luis Arancibia	
Riflessioni sulla Congregazione Generale 35^a	75
Spinte strategiche per l'apostolato sociale	81
Uta Sievers	
La missione apostolica della Compagnia di Gesù: La fede che fa giustizia	84
Conclusioni del raduno dei Coordinatori di Assistenza	
 COMUNITÀ DI INSERZIONE	
Comunità di inserzione: una breve introduzione	88
Giuseppe Riggio SJ	
Una comunità di inserzione in Francia: vivere in un quartiere popolare	91
Michel Barthe-Dejean SJ	
I gesuiti nella missione del Nandurbar	96
Godfrey D'Lima SJ	
Una comunità ai margini del cammino	100
Christian Herwartz SJ	
Sperimentare diversi approcci alla solidarietà	105
J. Timothy Hipskind SJ	
Dalla parte dei poveri. Un'esperienza di comunità di inserzione nella Provincia del Madurai	110
Michaelraj Lourdu Ratinam SJ	

La danza come espressione di vita.	
La mia esperienza con il mondo rarámuri	117
Eduardo Quintal SJ	

DOCUMENTI

Cosa ne è stato del cattolicesimo sociale di padre Hurtado?	121
Jorge Costadoat SJ	
La CG 35^a e la riconciliazione. Il perdono dimenticato?	124
Michael Hurley SJ	
La via gesuitica alla globalizzazione	130
Daniel Villanueva SJ	
Dichiarazione di organizzazioni d'ispirazione cristiana e di organizzazioni basate su altre fedi	135
Il diritto al cibo	139
Silvano M. Tomasi	
Zambia: è crisi alimentare?	140
Peter Henriot SJ	
La crisi alimentare mondiale e l'UE	144
Frank Turner SJ	
Investire tutto il vostro denaro nell'agricoltura?	146
Uta Sievers	

ESPERIENZE

L'Università Indigena del Venezuela	148
Rodrigo Aguayo SJ	
Arginare la marea	151
Jörg Alt SJ	

La mia esperienza di magistero in Ciad	157
Renato Colizzi SJ	
“Sette giorni - brevi e dolci”	159
Anthony Mifsud SJ	
La bambina che non ha potuto sorridere	165
Pa’i Oliva SJ	
IN MEMORIAM	
P. Claudio Perani SJ	166

Scrivere l'editoriale del numero 100 di *Promotio Iustitiae* è un dono davvero immeritato. Un dono, perché nel realizzare questo numero commemorativo si entra a far parte della storia lunghissima e ben definita dell'apostolato sociale, di cui la rivista ha tenuto registro negli ultimi quarant'anni. Immeritato, perché non ho scelto io di essere qui in questo momento: è successo per grazia di Dio.

La prima sezione di questo numero racconta la storia di *Promotio* attraverso gli occhi e le penne dei precedenti editori, che sono stati anche direttori del Segretariato per la Giustizia Sociale. Non sembra esserci modo migliore per celebrare i 100 numeri che quello di ripercorre scientemente la lunga storia della rivista, con i suoi momenti di gioia e di dolore, di consolazione e di desolazione, che hanno segnato questa impresa ignaziana. Vorrei ringraziare tutti gli editori che si sono succeduti, per aver contribuito a questo numero con le loro riflessioni.

Gli echi della CG 35^a non si sono ancora spenti. Nel numero precedente abbiamo presentato una breve analisi di tre decreti e raccolto per temi le impressioni di molti partecipanti. Uno dei temi significativi, e forse non svolto appieno, che la Congregazione e il Santo Padre hanno affrontato è quello della cultura postmoderna, o piuttosto del nuovo *ethos* culturale diffusi tra i giovani di tutto il mondo. Abbiamo chiesto ad alcuni gesuiti di scrivere sull'argomento e abbiamo posto loro alcune domande. Quali valori fondamentali e quali atteggiamenti sono alla base della cultura postmoderna? Qual è la natura del rapporto tra le caratteristiche della cultura postmoderna e la "cultura" promossa da una concezione neoliberalista del mercato? Come identificherebbe le "frontiere culturali" in cui la Compagnia di Gesù deve essere presente oggi? In che modo la cultura postmoderna influenza il nostro impegno per una fede che fa giustizia? E in che modo i giovani gesuiti sono influenzati da questi cambiamenti culturali postmoderni? Tali cambiamenti influenzano anche il loro atteggiamento nei confronti delle questioni inerenti all'apostolato sociale e alla giustizia? Personalmente credo che gli eccellenti contributi che abbiamo raccolto in questo numero abbiano dato avvio a un dibattito serio e importante per il futuro del nostro impegno apostolico.

Quasi a ridosso della CG 35^a, il Segretariato per la Giustizia Sociale ha ospitato a Roma il raduno dei Coordinatori di Assistenza dell'Apustolato Sociale. L'incontro constava di due parti distinte. Nel corso dei primi due giorni abbiamo analizzato e discusso vari aspetti del Workshop internazionale dei gesuiti sull'advocacy che si terrà a El Escorial vicino a Madrid il prossimo novembre. Nei quattro giorni successivi abbiamo riflettuto in preghiera sui decreti della CG 35^a e sul possibile impatto che avranno sull'apostolato sociale. Gli articoli di questa sezione riflettono i due temi più importanti

dell'incontro. Di grande significato è il documento intitolato "Conclusioni", che rappresenta una dichiarazione semplice ma concorde della visione strategica dell'apostolato sociale negli anni a venire. Raccomandiamo questo documento ai nostri lettori e aspettiamo con trepidazione i vostri commenti e suggerimenti.

In una sessione preliminare di scambio di idee avevamo previsto di dedicare un numero intero di *Promotio* al tema delle "comunità di inserzione". Abbiamo invitato molti gesuiti a mettere sulla carta le loro esperienze e la loro comprensione delle comunità di questo tipo. La risposta è stata tuttavia piuttosto contenuta. Un possibile motivo può essere il fatto che il termine di "comunità di inserzione" ha avuto sorti alterne e non viene compreso da tutti allo stesso modo. Viviamo i nostri apostolati in contesti molto diversi. Per alcuni vivere in una parrocchia povera è esemplificativo di una comunità d'inserzione. Ad altri, l'espressione può ricordare le piccole comunità istituite nelle periferie urbane povere. Sta di fatto che alcuni coordinatori non sapevano bene a chi chiedere un contributo. È anche possibile che al giorno d'oggi questo tipo di comunità sia purtroppo diventata un cimelio del passato. Ad ogni modo, i contributi che qui presentiamo possono ispirare altri a inviarc i propri.

La sezione "Documenti" comprende numerosi articoli di grande interesse e si occupa specificatamente di una questione che turba i pensieri di molti: le recenti minacce alla sicurezza alimentare nel mondo. Abbiamo affrontato il problema da diversi punti di vista: la voce della Chiesa e l'esperienza di quanti lavorano sul campo.

L'anniversario che celebriamo è una buona occasione per ricordare tutti gli scrittori e i molti le cui esperienze di lotta per la giustizia del Regno hanno dato vita alle pagine di *Promotio*. Ricordiamo con gratitudine anche tutti coloro che hanno lavorato dietro le quinte per far sì che fosse compilato, formattato, tradotto e spedito. E infine i lettori che hanno risposto con calore a questa rivista e l'hanno tenuta in vita.

A rischio di essere parziale in favore della generazione presente, vorrei ricordare Liliana Carvajal, gli editori rispettivamente nelle quattro lingue (Suguna Ramanathan, Maria Rodriguez, Simonetta Russo ed Elisabeth Frollet), Uta Sievers, Giuseppe Riggio, Stefano Maero e Felipe Carvajal. Il loro lavoro scrupoloso e il loro impegno hanno consentito a *Promotio* di arrivare a questo 100esimo numero.

Fernando Franco SJ

*Originale in inglese
Traduzione di Simonetta Russo*

Ricordando la nostra storia

Nella storia della Compagnia di Gesù, quella del Segretariato per la Giustizia Sociale abbraccia quasi 40 anni lunghi e movimentati (vedi riquadro sottostante). P. Arrupe fu eletto Generale della Compagnia nel 1965, quattro anni prima di istituire il Segretariato Gesuita per lo Sviluppo Economico e Sociale (JESEDES). Come il Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati, il JESEDES è stato un esempio dell'intuito di Arrupe e della sua capacità di rafforzare la dimensione apostolica internazionale della Compagnia.

Promotio Iustitiae: momenti storici fondamentali

- | | |
|-----------|---|
| 1969-1975 | P. Francisco Ivern (Brasile Centro-Orientale) fonda JESEDES (Segretariato gesuita per lo sviluppo economico e sociale). |
| 1975-1984 | P. Michael Campbell-Johnston (Britannica), che trasforma il bollettino del JESEDES in <i>Promotio Iustitiae</i> , svolge il suo incarico durante il periodo della CG 32 ^a (dicembre 1974 - marzo 1975). Pubblica i primi 30 numeri di <i>Promotio</i> nell'arco di nove anni; la 29 ^a edizione, del marzo 1983, saluta p. Peter-Hans Kolvenbach come nuovo Generale della Compagnia eletto dalla CG 33 ^a . |
| 1985-1991 | P. Henry Volken (Pune) cura il 31 ^o numero di <i>Promotio</i> (febbraio 1985) e continua la conduzione fino alla 48 ^a edizione (ottobre 1991) - quindi 18 numeri in sei anni. Ricopre il suo incarico durante i primi otto anni del generalato di p. Kolvenbach, lascia il Segretariato nel 1991 e muore a Ginevra nel 2000. |
| 1992-2002 | P. Michael Czerny (Canada Superiore) dirige <i>Promotio</i> dalla 49 ^a edizione (marzo 1992) alla 76 ^a (2002/1) - cioè 27 numeri in dieci anni. Prepara le pubblicazioni, in modo particolare sul tema della giustizia, in vista della CG 34 ^a , è impegnato attivamente nella stessa Congregazione, e lancia l'"Iniziativa Apostolato Sociale" 1995-2005. |
| 2002... | P. Fernando Franco dirige <i>Promotio</i> dalla 77 ^a edizione (2003/1) fino a questo 100 ^o numero (2008/3) - ovvero 23 edizioni fino ad oggi. |

Il primo numero di *Promotio*, un bollettino ciclostilato di pagine che si occupava di scambi e comunicazione tra i gesuiti che lavoravano nell'apostolato sociale, è stato pubblicato nel 1977. P. Michael Campbell-Johnston riconosce che lanciare un nuovo bollettino è stato il risultato dell'impegno di una persona coraggiosa "in questo periodo ed epoca di saturazione da parte della parola scritta e parlata" (*Promotio Iustitiae* 1, gennaio 1977, p. 2). Oggi esprimiamo lo stesso disappunto per la saturazione causata dai media elettronici!

Il nome *Promotio Justitiae*¹, espressione ripresa direttamente dalla CG 32^a (d. 4, n. 2), è stato scelto per indicare che il bollettino si sarebbe occupato di “temi collegati alla giustizia, come recepito in tale decreto, e con sforzi concreti per promuoverla” (*Ivi*, p. 2). Questo primo numero comunica anche ai suoi lettori un altro cambiamento di nome: l’“ufficio” cambia da JESEDES a “Segretariato Sociale S.J.”. La ragione è indicata chiaramente:

Oggi sentiamo che [JESEDES] non corrisponde più a quello che dovrebbe essere il nostro interesse primario. Questo è un segno di quanto velocemente le cose si muovano in questo campo... l'attuale lavoro del Segretariato continua ed è destinato ad essere un servizio di assistenza e la prova della sua utilità sarà l'aiuto che saprà dare agli individui e alle istituzioni coinvolte nel lavoro sociale di qualsiasi tipo (*Ivi*, p. 3).

Il generalato di p. Arrupe, che va dal 1965 al 1983, fornisce il contesto per la nascita del Segretariato e del bollettino, comprendendo praticamente per intero i mandati di p. Ivern e di p. Campbell-Johnston.

Il mandato di p. Volken inizia un anno dopo il generalato di p. Kolvenbach. L'unico Segretario che non è più con noi è anche quello che ha avuto l'incarico più breve. È stato sostituito da p. Czerny che ha condotto il Segretariato attraverso le vicende della CG 34^a, dalla preparazione all'attuazione.

Sono lieto che tutti i Segretari abbiano accettato l'invito a scrivere degli articoli sul periodo in cui hanno diretto questa pubblicazione e sulle sfide che hanno dovuto affrontare. In assenza di p. Volken ho tentato umilmente di colmare il vuoto raccontando la sua vita e riportando citazioni tratte da alcuni degli editoriali che egli ha scritto in quel periodo. Gli ultimi anni che corrispondono al mio incarico sono stati lasciati in bianco. Le storie si scrivono meglio quando gli attori sono scomparsi dalla scena.

*Originale in inglese
Traduzione di Valeria Maltese*

La nascita del Segretariato Sociale

Francisco Ivern SJ

Alla fine del 1948, ancora molto giovane, all'età di 19 anni, i miei superiori decisero di inviarmi in India per intraprendere i miei studi di filosofia. Nel 1952 lasciai l'India e vi tornai solo 10 anni più tardi, nel 1962, dopo aver conseguito la laurea in Scienze Sociali all'Uni-

¹ A partire dal n. 66, il titolo della rivista è stato cambiato da *Promotio Justitiae* in *Promotio Iustitiae*. L'acronimo della rivista, invece, è sempre rimasto PJ.

versità Gregoriana di Roma, il master ed il dottorato in Scienze Politiche e Sociali all'Università di Lovanio, in Belgio, e dopo aver terminato i miei studi teologici a Toronto, in Canada. Nel 1962, al mio rientro in India, entrai all'Indian Social Institute di Nuova Delhi, il Centro sociale interprovinciale della Compagnia in quel paese. Dal 1966 al 1968, portai a termine uno studio sulle attività della Chiesa in campo sociale e sanitario, nella regione di Chotanagpur, nel Bihar, e nel 1968 ricevemmo, a Ranchi, nel centro del Chotanagpur, la visita di p. Arrupe. Ho usato il termine 'ricevemmo', perché venne a visitarci nell'ufficio dove lavoravo, insieme ad un gruppo di altri 10 ricercatori. In quell'occasione, p. Arrupe, che già conoscevo personalmente per averlo incontrato a Roma nel 1965, poco tempo dopo la sua elezione, mi invitò a trasferirmi a Roma e a fondare nella nostra Curia Generalizia, un Segretariato per promuovere l'apostolato sociale in tutta la Compagnia. Nell'anno seguente, il 1969, andai a Roma. Si stavano ancora costruendo gli uffici di Via dei Penitenzieri. Avviai il Segretariato in due sale vuote del primo piano dell'edificio principale di Borgo Santo Spirito, vicino alla Biblioteca, praticamente sopra il Jesuit Guest Bureau. Parlo di sale letteralmente vuote, perché non vi erano mobili, né alcun tipo di attrezzatura. Dovetti comprare tutto con una donazione che avevo ricevuto di 10 000 dollari americani. Più tardi ci trasferimmo nei nuovi uffici di Via dei Penitenzieri dove il Segretariato ha tutt'oggi la sua sede.

Gli anni '60 sono stati il decennio dello "sviluppo". Già si iniziava a parlare, sebbene in seno alla Chiesa e soprattutto alla Compagnia, in termini di promozione della giustizia come esigenza della fede. Questo linguaggio non era tuttavia ancora molto comune. Per questi motivi il Segretariato nacque con il nome di JESEDES, acronimo che in inglese designa il Segretariato Gesuita per lo Sviluppo Economico e Sociale. Anche il bollettino che pubblicavamo in quel tempo portava questo stesso nome. Si faceva naturalmente riferimento ad uno sviluppo che desse priorità ai più bisognosi e che fosse integrale, tanto a livello individuale come a livello collettivo, vale a dire che sviluppasse "tutto l'uomo e tutti gli uomini", come proponeva Paolo VI nella sua Enciclica *Populorum Progressio*, pubblicata nel marzo del 1967. Questo concetto di sviluppo integrale, al quale più tardi si sarebbe dato il nome di sviluppo sostenibile o durevole, iniziava a svilupparsi e a prendere corpo.

Alla fine degli anni '60, tuttavia, soprattutto in America Latina sotto l'influenza della teologia della liberazione in piena auge in quel periodo, e del nascente movimento dei "Cristiani per il Socialismo", al quale si unirono molti gesuiti, già si parlava apertamente della necessità di cambiamenti strutturali volte a sopprimere le vaste e profonde disuguaglianze ed ingiustizie che colpivano la maggior parte delle popolazioni di quel subcontinente. Alcuni difendevano l'uso, almeno in parte, dell'analisi marxista della realtà. Qualche anno più tardi, p. Arrupe avrebbe inviato uno scritto su questo tema a tutti i gesuiti. Altri parlavano della necessità di una rivoluzione, ma di una rivoluzione "in libertà". Queste parole apparvero sulla copertina di una delle

nostre riviste, e nonostante si trattasse di una rivoluzione “in libertà”, espressioni come questa non smettevano di provocare forti reazioni da parte degli ambienti più conservatori della Chiesa ed anche, seppur in misura minore, della stessa Compagnia. Sono stati periodi difficili, con molte tensioni.

Immediatamente prima della CG 32^a, nel 1975, vi erano una dozzina di centri sociali in America Latina – conosciuti come CIAS (Centros de Investigación y Acción Social) – tutti attivi e fiorenti, nei quali lavoravano più di cento persone tra gesuiti e laici. Per rafforzare questi centri, si stavano formando altri cento gesuiti nel campo delle scienze economiche, politiche e sociali. La pubblicazione del ben noto Decreto 4, da parte di quella Congregazione su “La nostra missione oggi”, definita in termini di un “servizio della fede di cui la promozione della giustizia costituisce un’esigenza assoluta”, aprì nuovi orizzonti, rafforzando la speranza e l’impegno di molti gesuiti nella lotta per un mondo migliore, e allo stesso tempo alimentò anche tensioni già esistenti, tanto dentro come fuori della Compagnia. In alcuni paesi queste tensioni dettero luogo ad aperti conflitti tra gesuiti ed istituzioni internamente alla Compagnia, in particolare nel settore sociale e nel settore dell’educazione.

Il Decreto 4 aveva solide basi teologiche e poteva anche citare a suo favore il magistero della Chiesa degli anni che avevano preceduto la CG 32^a; non solo il magistero del Concilio Vaticano II (1962-1965), ma anche i Sinodi Episcopali del 1971, sulla giustizia nel mondo, e del 1975, sull’evangelizzazione del mondo contemporaneo. Il suo linguaggio, tuttavia, era ancora poco sfumato, e, per alcuni aspetti, perfino un po’ unilaterale. Mancò una “traduzione” od una “applicazione” pastorale e progressiva del Decreto, che incarnasse i suoi insegnamenti nella realtà concreta ed eterogenea della Compagnia nei diversi continenti. Avremmo dovuto aspettare le Congregazioni Generali 33^a e 34^a perché fossero chiariti alcuni dei malintesi e venissero corrette alcune interpretazioni errate che il Decreto, senza volerlo, aveva prodotto.

Gli anni che seguirono la CG 32^a furono al tempo stesso pieni di dinamismo e di speranza, ma anche molto dolorosi. Perdemmo molti fratelli, in particolare dei nostri CIAS dell’America Latina. Un buon numero di questi gesuiti si scoraggiarono constatando che, tanto all’interno come all’esterno della Compagnia, i cambiamenti sociali per i quali lottavano non arrivavano con la rapidità e la velocità sperate. Ci furono numerosi conflitti con la gerarchia, provocati a volte dalla nostra impetuosità e dalla nostra imprudenza, ma anche, spesso, dall’incomprensione dei membri della gerarchia, che non avevano ancora assimilato né lo spirito né la lettera del Concilio Vaticano II, né dei successivi Sinodi.

In ogni modo, il nome del Segretariato, JESEDES, che gli demmo nel 1969, già non corrispondeva più alla nascente realtà. Realtà che non si esprimeva adesso in termini di puro sviluppo, sebbene fosse definito come integrale, ma di giustizia sociale e dei cambiamenti strutturali necessari perché questa giustizia potesse essere ogni volta di più una realtà. Il Segretariato iniziò ad essere conosciuto semplicemente come Segretariato Sociale della Compagnia, ed il suo

bollettino, non più come il bollettino del JESEDES ma come *Promotio Justitiae*.

Questo cambiamento di nome e di orientamento fu realizzato di fatto al termine della CG 32^a, e con p. Michael Campbell-Johnston alla guida del Segretariato. Pochi mesi dopo la CG 32^a, venni nominato da p. Arrupe uno dei suoi sei Consiglieri Generali. Sebbene come Consigliere Generale continuassi ad essere responsabile del Segretariato Sociale, non potevo far fronte come dovevo al crescente numero di richieste di aiuto che ci arrivavano. Era necessario che qualcuno assumesse la responsabilità dell'amministrazione del Segretariato. Nel luglio del 1975 mi recai nella Guyana per intervistare p. Michael, per conoscerlo meglio e vedere se fosse disposto a venire a Roma e assumere questa responsabilità. Mi sembrò la persona ideale per questo incarico. Alcuni anni prima, aveva fondato a Georgetown un centro sociale chiamato GISRA (Guyana Institute for Social Research and Action). Non fu facile per p. Michael lasciare la Guyana e trasferirsi a Roma, ma la sua partenza per Roma fu una benedizione per l'apostolato sociale della Compagnia.

In qualità di Consigliere Generale, oltre ad altre responsabilità, continuavo a lavorare come consulente del Padre Generale per le questioni sociali ed avevo inoltre la responsabilità ultima del Segretariato Sociale. In pratica, il mio ufficio e quello di p. Michael erano sostanzialmente attigui, separati solo dall'ufficio della nostra segretaria. Ma chi, di fatto, portava avanti il lavoro del Segretariato era lui. P. Michael era un gran comunicatore e fu lui che diede vita al bollettino *Promotio Justitiae* e che contribuì ad imprimere un maggior dinamismo all'apostolato sociale nella Compagnia durante gli anni in cui sono stato alla guida del Segretariato.

Ho passato nella nostra Curia di Roma undici anni, sei dei quali dirigendo il Segretariato Sociale che p. Arrupe mi aveva chiesto di fondare. Sono stati anni molti proficui, pieni di sfide. Erano anni di cambiamento, dentro e fuori della Chiesa. Nonostante inevitabili incomprensioni e tensioni, nella Compagnia la dimensione sociale andava poco a poco permeando i nostri apostolati, le nostre opere e le nostre istituzioni. Il Segretariato Sociale costituiva un punto di riferimento e di scambio di idee e di esperienze per tutti i gesuiti che lavoravano nell'area sociale. In quegli anni demmo vita ad una commissione internazionale che si riuniva periodicamente, composta da gesuiti di tutti i continenti, ed il cui obiettivo era consigliare il P. Generale nel campo dell'apostolato sociale e fornirci linee guida che potessero orientare il nostro lavoro nel Segretariato.

Come Direttore del Segretariato e come Consigliere Generale ho avuto l'opportunità di conoscere le attività della Compagnia nei diversi continenti e soprattutto tanti gesuiti meravigliosi che si davano anima e corpo per l'apostolato sociale. Ad alcuni di questi, l'essere dediti alla causa sociale è costato la vita. Durante tutti questi anni è stato Pedro Arrupe ad ispirare tutti noi, e a me personalmente ispirò e diede la forza per continuare ad andare avanti. Anch'egli, tuttavia, finì per pagare un prezzo per la sua audacia e la sua visione del futuro, per le quali molti non erano ancora pronti. Come ogni

uomo, come ognuno di noi, Arrupe non poteva non continuare ad avere dei limiti. Noi che abbiamo lavorato a stretto contatto con lui, non smettevamo di sperimentarli. Ma pensando a quegli anni, questi limiti scompaiono. Oggi Pedro Arrupe appare come la figura profetica che è sempre stato e che ha ispirato tante persone, dentro e fuori della Compagnia di Gesù. L'idea del Segretariato Sociale nacque con lui, come anche alcuni anni più tardi fu lui a decidere di dar vita al Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati, meglio noto come Jesuit Refugee Service. È impossibile concepire l'apostolato sociale della Compagnia senza pensare a Pedro Arrupe.

Francisco Ivern SJ
Pontificia Universidade Católica
Rua Marquês de S. Vicente, 225
22453-900 Rio de Janeiro, RJ – BRASILE
<fivern@puc-rio.br>

*Originale in spagnolo
Traduzione di Filippo Duranti*

I primi trenta numeri Michael Campbell-Johnston SJ

Congratulazioni agli editori, passati e presenti, di *Promotio Iustitiae* (*PJ*) per aver raggiunto la pubblicazione numero 100. Quale responsabile dei primi trenta numeri, sono particolarmente lieto ed onorato di dare il benvenuto al numero "cento".

Il primo numero di *PJ* è apparso nel gennaio del 1977. Il nome della rivista era tratto dalla versione latina del decreto 4, n. 2 della CG 32^a, e così compariva sulla copertina:

hodierna
missio
societatis
jesu
est
fidei
servitium
cui

promotio iustitiae

ut
exigentia
absoluta
pertinet

exchanges * échanges * intercambios

che, tradotto, intendeva dire: “La missione della Compagnia di Gesù, oggi, è il servizio della fede, di cui la **promozione della giustizia** costituisce una esigenza assoluta”. Il sottotitolo era “**scambi**”, a sottolineare il fatto che, nonostante venissero pubblicati articoli, documenti ed elenchi di libri, il maggior interesse della pubblicazione è stato, fin dall’inizio, quello di promuovere uno scambio di idee e di esperienze fra i gesuiti che lavorano nel campo del sociale.

La decisione di dar vita alla rivista è stata fortemente influenzata dal “Tempo forte” di Villa Cavalletti del giugno 1976, sotto la presidenza di p. Pedro Arrupe. Il suo obiettivo era quello di predisporre piani di lavoro per la Curia negli anni a venire. Per quanto riguardava il Segretariato per la Giustizia Sociale, oltre a incoraggiare uno scambio di idee e di esperienze relative alla promozione della giustizia in tutta la Compagnia, speciale enfasi veniva posta su tre punti:

- (1) Cosa significa promuovere la giustizia in un contesto di fede? Come qualifica e condiziona il nostro impegno nella promozione della giustizia, la fede vissuta e acquisita nel quadro della nostra specifica vocazione religiosa, per quanto riguarda la motivazione, i mezzi e la strategia utilizzati, e gli obiettivi perseguiti?
- (2) Quali sono le esigenze spirituali o le richieste che ci si pongono, sia a livello individuale che a livello comunitario, dal nostro impegno per la promozione della giustizia? Per esempio, quali aspetti della nostra spiritualità dovrebbero essere messi in rilievo o sviluppati?
- (3) Oggi, in diverse parti del mondo, alcuni gesuiti hanno optato per un modello “socialista” di società; altri si dichiarano “socialisti” o persino “marxisti”; altri ancora adottano metodi marxisti di analisi o di prassi sociali. In che senso, e in che misura, ci è lecito farlo? Quali sono le condizioni, dal punto di vista della nostra fede e della nostra spiritualità, per un dialogo e una collaborazione con sistemi o partiti di ispirazione marxista?

Non è corretto affermare che *PJ* fosse inteso a sostituire il Bollettino JESEDES, che non è mai stato una pubblicazione regolare e aveva cessato di uscire diversi anni prima. È nato come un nuovo progetto, e quando è stato proposto la prima volta, è stato osteggiato dall’allora Segretario della Compagnia, p. Louis Laurendeau, il quale mi aveva confidato che, a suo parere, la Curia aveva già sufficienti pubblicazioni. Per rendergli giustizia, tuttavia, devo dire che ha ben presto cambiato opinione, non appena ha visto quanto le persone sul campo lo avessero accolto positivamente e quanto avesse promosso il dibattito su molte delle questioni cruciali che queste stesse persone si trovavano ad affrontare.

Tra il primo numero e il decimo, uscito nel dicembre 1979, *PJ* pubblicò un'indagine da cui emergeva che da circa 48 paesi, dove era attivo quasi il 90% dei 27 639 gesuiti presenti nel mondo, erano giunte 355 reazioni scritte. Bisogna riconoscere che in molti casi si trattava di semplici richieste di inserimento nell'elenco abbonati – sebbene anche queste costituissero un indicatore dell'interesse suscitato. Alcune volte, però, si trattava di veri contributi al tipo di riflessione che *PJ* cercava di stimolare: cosa significa promuovere la giustizia nel contesto della fede? Il lavoro di un gesuita doveva, in qualche modo, essere diverso da quello di un non gesuita, di un cristiano laico o di un ateo? Quale influenza doveva avere la nostra chiamata ad essere apostoli, sacerdoti e religiosi sulle nostre motivazioni, sugli obiettivi a lungo termine, sulle strategie e le tattiche che utilizziamo?

Tra i temi affrontati in questi primi numeri vi erano il dialogo cristiano-marxista; lo sviluppo e/o la liberazione; lo Stato fondato sulla dottrina della Sicurezza Nazionale; l'insegnamento sociale cristiano. E sono stati pubblicati due numeri speciali: il primo cercava di valutare le esperienze concrete dei cattolici operanti con i gruppi di estrema sinistra nelle Filippine meridionali; il secondo guardava all'invito espresso dalla CG 32^a a mostrare "solidarietà con i poveri" e a cosa si stesse facendo per realizzare questo invito.

I miei anni al Segretariato per la Giustizia Sociale hanno coinciso con diverse crisi in molte parti del mondo nel cui contesto gesuiti di impostazione "sociale" erano in aperto disaccordo e talvolta perfino in contrasto con gesuiti di impostazione "non sociale". Un esempio piuttosto tipico era la situazione di stallo tra il CINEP e l'Università Xaveriana in Colombia, che richiedeva una gestione delicata, più che una visita e un aiuto esterno. Una situazione molto tesa e perfino pericolosa nei paesi governati da dittature, ed in particolare negli Stati della Sicurezza Nazionale del Cono Sud dell'America Latina, nel Sudafrica, con il regime di apartheid, o nei paesi della Cortina di Ferro dell'Est europeo, dove un apostolato sociale autentico era spesso fuori discussione.

Due numeri speciali di *PJ* furono dedicati a quelli che sono forse stati i due più importanti raduni che il Segretariato abbia organizzato nella Curia durante il mio periodo trascorso lì. Nel 1980 ebbe luogo a Roma il primo raduno del movimento dei preti operai, che riunì 16 gesuiti in rappresentanza dei 150 appartenenti ai sei paesi che vi presero parte. P. Arrupe fu presente per tutto il tempo e, alla fine, fece un discorso commovente, spiegando le ragioni speciali del perché fosse così felice di avervi partecipato.

Il secondo raduno, anche questo tenutosi nel 1980, era un seminario di quattro giorni, scrupolosamente preparato, sull'apostolato sociale nella Compagnia di quel tempo, cui presero parte 23 coordinatori regionali e direttori di istituti sociali, provenienti da 17 paesi. Il seminario affrontò quattro temi principali: Cos'è l'apostolato sociale oggi? Qual è il ruolo di un istituto sociale? Come devono essere migliorati l'integrazione ed il coordinamento dell'apostolato sociale con le altre attività e gli altri settori: come deve essere

promossa la cooperazione internazionale e su quali questioni? Forse il suo contributo più rilevante è stato il tentativo di descrivere le caratteristiche essenziali di un istituto sociale gesuita. Queste caratteristiche sono state rilevate in ogni gruppo di gesuiti che:

1. siano radicalmente impegnati nella promozione della giustizia in solidarietà con i poveri;
2. perseguano un cambiamento strutturale della società e non solo la conversione a livello individuale;
3. mirino a contribuire alla costruzione di una nuova e più giusta società basata sulla partecipazione;
4. siano chiari nel determinare le priorità e nel decidere come agire attraverso l'uso di un'analisi scientifica della realtà, un'analisi non solo delle strutture ma anche dei fenomeni e degli andamenti attuali; e il tutto in una prospettiva di fede cristiana;
5. siano pronti ad associarsi in vari modi con quanti condividono lo stesso ideale di società in trasformazione;
6. siano impegnati in un dialogo critico con gruppi che ricercano il cambiamento in modo diverso dal nostro;
7. e che perseguano l'obiettivo della comunicazione con la Chiesa e con tutta la Compagnia.

Nel suo importante discorso alla fine del seminario, p. Arrupe ha sottolineato il fatto che un autentico apostolato sociale deve contemperare fede e giustizia, e che tale integrazione troverà la sua espressione più profonda nell'amore di Cristo. "In questo modo, il nostro apostolato sociale, la nostra lotta per la giustizia sono qualcosa di completamente diverso, e di molto superiore, a qualsiasi tipo di promozione meramente umana o di lavoro politico o sociale puramente filantropico. Cosa ci muove è l'amore di Dio in sé e l'amore di Dio verso gli uomini. Quindi il nostro lavoro è apostolico in tutti i sensi e, come tale, pienamente gesuita e rispondente al nostro carisma".

Chiaramente, molte delle questioni sopra riportate costituiscono ancora delle preoccupazioni per il Segretariato per la Giustizia Sociale dei nostri giorni e continueranno a riempire le pagine di *PJ*. Rappresentano problemi tuttora attuali che difficilmente troveranno una soluzione definitiva proprio per le mutevoli condizioni e situazioni. E a queste devono aggiungersi questioni nuove, spesso non meno impegnative. Tra esse rientrano certamente le crisi che alcuni istituti sociali stanno attraversando, per non parlare di quelli che sono scomparsi; la carenza di giovani gesuiti che desiderino essere partecipanti del settore sociale, forse per la riluttanza ad intraprendere gli studi professionali richiesti per essere efficaci in campo sociale. Recenti numeri di *PJ* hanno non solo affrontato alcune di queste preoccupazioni, ma hanno compiuto anche sforzi coraggiosi per aggiornare la visione che la Compagnia ha

del proprio apostolato sociale chiamato ad affrontare problemi attuali quali la globalizzazione, la collaborazione fra laici e gesuiti nell'apostolato sociale e le sfide poste dalla nostra 35ª Congregazione Generale.

Comunque sia, nel tentativo di determinare il ruolo futuro di *PJ* e di discernere dove lo spirito ci stia guidando, propongo di dedicare il resto di questi appunti ad una sfida specifica che ritengo il settore sociale si trovi ad affrontare congiuntamente ad altri settori, se non addirittura alla Compagnia nel suo insieme. In breve, ciò può essere descritto nel senso di rendere il nostro lavoro più disponibile e rilevante per milioni di non-cattolici o perfino di non-cristiani, e di chi spesso non professa religione alcuna.

L'urgenza di questo impegno nasce da due considerazioni. La prima considerazione è la crisi che la Chiesa cattolica affronta in molte parti del mondo, ma in particolare in Europa e nelle Americhe. Questa viene descritta nell'ultimo numero dell'opuscolo di *Cristianisme i Justícia* (Cristianismo e Giustizia) di Barcellona: *What is happening in the Church?* ("Cosa sta succedendo nella Chiesa") n. 129. Gli autori iniziano dicendo: "Da anni ormai la nostra società sta prendendo sempre più consapevolezza della profonda crisi della Chiesa cattolica. Per alcuni, questo rappresenta una conferma della fine della cristianità. Per altri, rappresenta qualcosa che potrebbe venir descritto come una regressione o come un 'inverno' della Chiesa" (K. Rahner).

Citando un famoso lavoro di Rosmini che Pio IX aveva posto all'Indice, gli autori indicano "Cinque Ferite" della Chiesa, invitando a farvi immediatamente attenzione. Sono: (1) l'aver scordato l'importanza dei poveri, (2) il concentrarsi sulla gerarchia, (3) l'"ecclesiocentrismo", (4) la divisione tra i cristiani, (5) l'Ellenizzazione della cristianità.

Se le attuali tendenze riserveranno a questi punti un'attenzione efficace è questione aperta, ma è indubbio che molti, specialmente tra i giovani, non si identificano più, e meno ancora frequentano, una particolare Chiesa. Secondo un recente studio condotto nel Regno Unito, la frequentazione della chiesa sta diminuendo così rapidamente che entro il 2050 la maggior parte di quelle presenti nel paese, comprese le cattoliche, non si potranno più sostenere finanziariamente e andranno perciò incontro alla chiusura. Allo stesso tempo però si registra un diffuso crescente interesse, anche tra i giovani, per le questioni religiose e perfino per la preghiera. Un indicatore di questo fenomeno è lo straordinario successo dell'iniziativa, avviata dai gesuiti inglesi, del "*pray as you go*", che in breve tempo ha già toccato la soglia dei cinque milioni di contatti, raggiungendo masse con cui nessuna Chiesa ufficiale potrebbe mai sperare di entrare in contatto.

La seconda considerazione è che il centro di gravità della Chiesa cattolica, e anche di altre denominazioni, è cambiato in modo considerevole negli ultimi anni ed è probabile che cambierà ancora di più negli anni a venire. In un recente discorso, p. Thomas Ryan, rettore dell'ex Missionary Institute di Londra, ha detto: "Quando parliamo di una crisi della fede nel mondo di

oggi, molto dipende da dove ci troviamo". E ha spiegato il punto con le seguenti cifre: "Nel 1900, nel mondo c'erano 495 milioni di cattolici, 392 milioni dei quali vivevano in Europa e nel Nord America. Un centinaio di anni fa, la cristianità era un fenomeno del mondo industrializzato, a maggioranza bianca. Nel 2000, c'erano 1,1 miliardi di cattolici, con solo 380 milioni in Europa e nel Nord America, e i restanti 720 milioni nel sud del mondo".

P. Ryan ha proseguito fornendo i dettagli di questa straordinaria crescita: "L'Africa sola è passata da 1,9 milioni di cattolici del 1900 ai 130 milioni del 2000. Si tratta dunque di un tasso di crescita del 7000 per cento. Rappresenta la trasformazione più rapida e radicale del cattolicesimo nei suoi duemila anni di storia. San Paolo, Giacarta e Nairobi diventeranno ciò che Lovanio, Milano e Parigi sono state nel periodo della Controriforma, ovvero i maggiori centri di energia pastorale e intellettuale. Esperienze e priorità diverse condizioneranno l'agenda della Chiesa non appena i suoi capi in Africa, Asia ed America Latina avvanzeranno lungo la scala gerarchica all'interno del sistema".

Strettamente legata a questo aspetto è la crescita demografica mondiale nel suo insieme. Si stima che nel 2050 ben oltre la metà della popolazione del mondo vivrà in Asia. India e Cina non sono solo i giganti dell'economia del futuro, bensì anche giganti demografici. L'interrogativo così spesso posto da p. Arrupe, specialmente rispetto al problema dei rifugiati, è d'obbligo: cosa farebbe Ignazio di fronte ad una simile situazione?

Non v'è ombra di dubbio che lui risponderebbe immediatamente individuando ciò che noi ancora chiamiamo il "Terzo Mondo", in particolare l'Est, come una priorità per l'apostolato di noi gesuiti. In passato, a partire da san Francesco Saverio, la Compagnia ha risposto generosamente a questa sfida. Ma dobbiamo ora chiederci in che misura questa risposta raggiunge i milioni di non-cristiani o quanti non hanno religione alcuna. Quindi, la maggior parte della nostra predicazione è rivolta ai già convertiti!

Non sembra esserci a priori alcuna ragione perché la spiritualità ignaziana, e in particolare gli Esercizi Spirituali, non debbano essere adattati per i non-cristiani, così come non debbano essere resi loro facilmente disponibili. P. Arrupe ha descritto gli Esercizi come uno "strumento fondamentale per portare il cuore umano a Dio". Non vi è nulla in questa descrizione o in quella più nota di Ignazio di uno strumento per "superare se stessi e per mettere ordine nella propria vita sulla base di una decisione presa senza alcun tipo di attaccamento disordinato", che escluderebbe, per forza di cose, il loro utilizzo da parte dei non-cristiani. Se sono generalmente concepiti e dati in un contesto cattolico, o quantomeno cristiano, è perché è stato in questo modo che Ignazio stesso li ha sperimentati e vissuti.

Ma ciò non significa che andrebbero limitati a tale contesto, come se vi fossero imprigionati all'interno. Le verità di base che espongono e la metodologia usata sono applicabili a qualsiasi credo religioso e anche al di fuori di essi. Ritengo che la sfida che si trova ad affrontare la Compagnia oggi sia

di sfruttare tutto questo appieno, a beneficio dei molti milioni di persone che altrimenti non avrebbero alcun contatto o alcuna conoscenza della spiritualità ignaziana. E ciò richiederà una sperimentazione coraggiosa, l'impiego di uomini e risorse e grande determinazione.

Credo inoltre che ciò che è vero per gli Esercizi Spirituali si applichi anche, in particolar modo, al lavoro del Segretariato per la Giustizia Sociale e alla sua pubblicazione *Promotio Iustitiae*. Né gli uni né l'altra sono da intendersi limitati a un contesto prettamente cristiano. La promozione della giustizia è una necessità universale, e andrebbe perseguita in ogni cultura e fede. La mia speranza, nonché la mia preghiera, è che questa sfida venga raccolta dal Segretariato e sia rispecchiata in tutte le centinaia di numeri a venire di *Promotio Iustitiae*.

Michael Campbell-Johnston SJ
St. Francis of Assisi
Mount Standfast
St James - BARBADOS
<sjbar@caribsurf.com>

*Originale in inglese
Traduzione di Filippo Duranti*

Un periodo di transizione (1985-1991)

Henry Volken SJ

Fernando Franco SJ

Non sono la persona più indicata a scrivere di p. Henry e dei sette anni che ha trascorso in Curia in qualità di Segretario del Segretariato per la Giustizia Sociale ed editore di *Promotio Iustitiae*. Vivevo all'estero in quegli anni, molto lontano da Roma e dalle occupazioni del Segretariato. E poi mi sembra di non possedere la credenziale più importante: non ero un lettore assiduo del bollettino!

Nonostante questi evidenti risvolti negativi, ho preso la decisione di scrivere questo articolo su Henry poiché sento nel profondo di avere una certa affinità con lui. Ha passato alcuni degli anni più attivi del sua vita nell'India rurale e ha lavorato all'Indian Social Institute a Nuova Dehli. Condivido quindi con lui questi due aspetti, e il pensiero che possa essere andato, come spesso ho fatto anch'io, a fare una passeggiata ai Lodhi Gardens per alleggerire la mente e ravvivare la fiamma del cuore, è stata una motivazione suffi-

cientemente forte a farmi mettere seduto e scrivere queste righe! Le ho stilate con affetto per qualcuno che non ho mai incontrato ma che non è difficile comprendere attraverso lo spazio e il tempo; mi sia concesso riconoscere che leggere i 18 numeri di *Promotio* di cui è stato l'editore è stato per me motivo di enorme quanto inatteso appagamento.

Non ho intenzione di tracciare un'analisi elaborata del suo lavoro, e ancor meno di valutare il suo contributo. Cercherò solo di raffigurarvi un quadro ampio degli interessi che lo hanno spinto, giacché è possibile coglierli negli articoli che ha selezionato e nei temi cui ha scelto di dare rilievo. Nel leggere questi vecchi numeri sono stato spinto dalla persistenza di alcuni temi e dalla sua perspicacia nel prevedere il futuro. Spero di invogliare il lettore a tornare indietro nel tempo, leggere gli articoli originali, e pensare al passato come a qualcosa che continua a disvelarsi nel presente.

Un periodo di transizione

Vorrei cominciare con il suo primo editoriale. Nel suo stile semplice e diretto avverto la diffidenza della persona appena giunta alla Curia. Con un po' di senno del poi posso immaginare gli scarsi mezzi di cui disponeva la spartanità del suo ufficio e l'umiltà con cui ha assunto il compito di curare l'editing di *PJ*, come spesso chiamava il bollettino.

I lettori di Promotio Iustitiae dovranno essere particolarmente indulgenti con questo numero, e comprendere la "situazione limite", in cui si trova un nuovo editore. Questo numero di PJ, oltre a essere di dimensioni ridotte rispetto a quelli del passato, è eccessivamente selettivo e parziale. Ho dovuto purtroppo cominciare a muovermi su un terreno più familiare, utilizzando il materiale a mia disposizione. Con la vostra collaborazione spero di fare meglio in futuro. (Promotio Iustitiae 31, febbraio 1985, p. 22)

Non sorprende che nel medesimo editoriale (*Ivi*, pp. 2-3), e poco prima di cominciare il suo lavoro, descriva con qualche esitazione la difficile posizione che il bollettino si trovava ad affrontare. Riconosce la contraddittorietà delle relazioni ricevute in merito all'opportunità di proseguire con *Promotio Iustitiae* - preoccupazione, suppongo, non ignota ad alcuno degli editori che si sono trovati a dover affrontare transizioni e cambiamenti epocali. Possiamo forse ricordare che p. Henry aveva ereditato la responsabilità del Segretariato dopo che p. Kolvenbach era stato nominato Generale della Compagnia. Un'era, quella di p. Arrupe, se ne era andata, e una nuova stava avendo inizio.

Sebbene alcuni si riferissero a *Promotio Iustitiae* come al "bollettino più letto della Curia", altri dubitavano che potesse esercitare un certo impatto,

¹ Non essendo il bollettino in quegli anni ancora tradotto in italiano, i numeri delle pagine sono quelli dell'edizione in lingua inglese [N.d.T.].

pensavano che i lettori fossero circoscritti ai già “convertiti”, e mettevano in discussione le sue aperture culturali e politiche rivolte ai nuovi paesi, come ad esempio, l’Africa. Alla fine p. Henry si lasciò convincere dalle motivazioni che volevano il proseguimento della pubblicazione.

Nel suo primo editoriale mise in evidenza le sue convinzioni più profonde e le linee guida che avrebbero fatto da cornice al futuro sviluppo di *Promotio*. Nel contesto della dolorosa transizione prima descritta, p. Henry trasse l’attenzione su tre questioni interconnesse: una carenza di solidarietà corporativa e di unione tra gesuiti, l’apertura della Compagnia a questioni globali e un approccio più conciliante mostrato dai nuovi attivisti sociali.

Tra noi gesuiti l’aspetto più evidente di questo periodo di transizione sembra essere la nuova ricerca di una testimonianza corporativa che integri i discernimenti di fondo delle ultime tre Congregazioni. Si va facendo evidente che la solidarietà con i poveri, se dovrà essere congrua nel senso del Vangelo, richiede anche solidarietà e unità tra noi nel nostro condividere un senso di direzione.

Un altro cambiamento positivo nella vita della Compagnia è il veloce crescere dell’impegno di gruppi gesuiti, istituzioni e Province verso le questioni di giustizia globale e la pace. Il carattere internazionale della Compagnia rende possibili nuove iniziative significative di collaborazione con altre organizzazioni e conferenze episcopali.

C’è un nuovo sviluppo anche tra i gesuiti nel ministero della giustizia. In passato, PJ ha giustamente cercato di sostenere in modo particolare questi uomini in prima linea che avevano aiutato altri gesuiti ad accrescere la consapevolezza a livello personale riguardo alla massiccia violazione dei diritti umani fondamentali e la profondità della sofferenza umana che ne deriva. Tra di essi di colgono segni di traboccanti sentimenti di rabbia e aggressività, normali in queste situazioni, ma che bloccano al contempo la comunicazione con altri gesuiti, in modo particolare con coloro che sono impegnati in apostolati che fanno capo a istituzioni. (Ivi, p. 3)

In questo stesso editoriale, Volken solleva l’interrogativo che fa da titolo a questo articolo “siamo in un periodo di transizione?” – un chiaro riferimento ai cambiamenti che stavano avendo luogo nel mondo esterno e alla nostra maniera di comprenderli. La sua percezione dei cambiamenti fondamentali in seno alla Compagnia coglie di sicuro elementi che caratterizzano l’apostolato sociale in questo periodo di transizione: ricerca di maggiore unità tra gesuiti e un esempio di unità corporativa.

L’opzione preferenziale per i poveri

Tra le questioni affrontate nelle pagine di *Promotio*, l’opzione preferenziale per i poveri promossa dalla CG 32^a è stata, e probabilmente resta, una que-

stione critica nella comprensione della propria missione da parte della Compagnia. Il tema ha richiamato un dibattito molto vigoroso ed è stato messo a fuoco da una riunione dei Moderatori delle Conferenze Provinciali tenutosi a Roma dal 30 settembre al 4 ottobre 1985. Molti di coloro che hanno preso parte alla CG 35^a riconosceranno le righe che seguono. Ricordiamo che sono state scritte 23 anni prima dell'ultima Congregazione. Per alcuni partecipanti,

il linguaggio del decreto 4 e dell'opzione preferenziale per i poveri è scaturito dall'esperienza dell'America Latina e non ha molto significato nella nostra situazione ... I gesuiti in Europa e in alcune Province dell'Europa Orientale percepiscono il problema chiave in termini di "malnutrizione spirituale", e degli ostacoli che una cultura secolarizzata crea per l'evangelizzazione...

Si è fatto riferimento a una tendenza, presente in alcuni, di accontentarsi di un approccio meramente caritativo alla povertà nel "Quarto Mondo", e nel Terzo Mondo ... Alcuni gesuiti prendono decisioni sulla base di analisi senza discernimento, altri praticano il discernimento senza analisi...

Che l'analisi sociale sia condizione necessaria per un discernimento valido non è cosa ovunque accettata... (Promotio Justitiae 32, dicembre 1985, pp. 9-12)

Alcune voci presenti a quella riunione chiesero che le Province analizzassero la propria situazione utilizzando un approccio più professionale e scientifico. Una lunga sezione del documento chiese che gli Esercizi Spiritualis fossero usati per raggiungere una conversione personale e per prendere parte alle lotte dei nostri tempi. L'articolo termina con un richiamo all'unità precisando che, riferendosi alla sua Provincia, uno dei Moderatori aveva detto:

Fede e giustizia e l'opzione preferenziale hanno causato grande travaglio negli sforzi da noi compiuti per tener fede a questo ideale. Adesso c'è maggiore accettazione nei cuori dei gesuiti, ma ancora non sappiamo cosa fare per rendere veramente servizio in un paese pieno di ingiustizie. (Ivi, p. 12)

Coscientizzare coloro che non sono poveri

Molti replicarono che l'opzione preferenziale per i poveri veniva interpretata come se intendesse dire che i gesuiti dovevano lavorare esclusivamente con i poveri. I gesuiti, continua la replica, sono chiamati anche a coscientizzare coloro che non sono poveri, e a influenzare i centri decisionali. Quanti proponevano questo punto di vista sostennero che l'insistenza degli attivisti sociali sull'opzione preferenziale avrebbe potuto contribuire a promuovere un'interpretazione unilaterale della nostra missione. La questione fu portata avanti con decisione da Johnny Müller SJ, allora direttore dell'Istituto di Scienze Sociali della Facoltà gesuita di Filosofia di Monaco.

Penso sia molto importante per noi riflettere sulla questione della “coscientizzazione di coloro che non sono poveri”. Prima di tutto, questo ci impone di acquisire le conoscenze necessarie a entrare realmente in un dialogo con esperti che vada oltre il mero appello morale. In secondo luogo, sono molte le ‘persone di buona volontà’ che possiamo guadagnare all’opzione per i poveri semplicemente andando loro incontro con atteggiamento positivo anziché giudicandoli.

Sarebbe davvero molto discutibile se noi come gesuiti scegliessimo di rinunciare del tutto ad affrontare questioni di rilevanza intellettuale e politica importanti e controverse. È tanto più importante che noi come gesuiti si renda questo servizio specifico in questo momento in cui osserviamo orientamenti nella Chiesa che insistono su richieste morali senza fornire argomenti appropriati e motivazioni illuminanti. Ritengo ci sia anche la tentazione di evitare questa sfida trovando significato solo nell’azione sociale diretta alle radici che dà spesso maggiore soddisfazione emotiva, anche se con noi in Germania la tentazione più grande è probabilmente nella direzione opposta.

Per quanto concerne l’educazione superiore a livello universitario, i gesuiti nei paesi di lingua tedesca, e forse in tutta Europa, stanno ancora avendo molte difficoltà nell’integrare le questioni sociali nel loro lavoro accademico. (Promotio Iustitiae 47, gennaio 1991, p. 3)

Leggendo oggi il decreto della CG 35^a sulla Missione alla luce di questa citazione, provo due forti moti dell’animo: il primo è rendermi conto gioiosamente che siamo avanzati nel perseguimento di un’integrazione tra ricerca e azione sociale; il secondo è dover ammettere che la risposta proveniente dalle istituzioni gesuite di educazione superiore continua a essere cauta e tiepida.

Non-violenza e giustizia sociale

Gli anni post-Arrupe sembrano peraltro consolidare l’opinione che la lotta per la giustizia e la pace vanno a braccetto. In un’interessante intervista al vescovo delle Filippine Francisco Claver SJ sull’accusa mossa secondo cui la Chiesa locale teneva una posizione troppo “cauta” nei confronti della sinistra marxista, questi ebbe a dire:

Nelle Filippine la tradizione gesuita di impegno per la giustizia è fuori discussione. Né si può negare che si tratti di una tradizione di reale discernimento. Di conseguenza, i gesuiti non sono stati toccati dalla profonda polarizzazione che contraddistingue molti ordini religiosi nelle Filippine ... Giusti o in errore, che si abbia successo oppure no, già da diversi anni siamo consapevoli che nel lavoro per la giustizia non si è in gara per guadagnare popolarità ... L’approccio non-violento alla lotta per la giustizia – immagino per la semplice ragione che non lo si può sposare senza una gran dose di fede – ci rende ben consapevoli dello spazio che dobbiamo dare all’azione di Dio. (Promotio Iustitiae 33, giugno 1986, p. 5)

Negli ultimi vent'anni, il movimento che unisce la giustizia e la pace è proseguito con ferma costanza. La separazione della violenza dalle lotte per la giustizia mi sembra uno dei risultati più fondamentali della nostra comprensione della giustizia evangelica. E si colloca al centro del Decreto sulla Missione della CG 35^a.

Questioni emergenti o ricorrenti

Gli articoli raccolti in *Promotio* da p. Henry nel corso di questi anni coprono molti settori. Meritano menzione la sua illuminante relazione sulla visita da lui compiuta negli Stati Uniti (*Promotio Justitiae* 34, ottobre 1986, pp. 9-14), l'analisi e le riflessioni sulla pubblicazione della nuova enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* (*Promotio Justitiae* 37, aprile 1988, pp. 3-4; *Promotio Justitiae* 41, giugno 1989, pp. 2-5), una relazione toccante sulla visita di p. Peter-Hans Kolvenbach in San Salvador dopo la morte dei nostri martiri (*Promotio Justitiae* 43, febbraio 1990, pp. 2-5), e le brevi righe tracciate in occasione del decesso di p. Arrupe (*Promotio Justitiae* 46, febbraio 1991, pp. 2-4). Tenendo a mente gli interessi e le preoccupazioni attuali in tema di apostolato sociale, ho scelto di citare in maggior dettaglio qualcuno dei temi che compaiono nelle pagine di *Promotio*.

L'articolo sull'AIDS di p. E. W. Rogers è probabilmente il primo del suo genere in *Promotio*. Rogers scrive dallo Zimbabwe di un incontro del Pontificio Consiglio per l'Assistenza Pastorale sul tema dell'AIDS, svoltosi a Roma (13-15 novembre 1989), cui hanno preso parte sei gesuiti. È interessante notare le parole di un esperto: "il problema dell'AIDS è il fatto che sta raggiungendo proporzioni pandemiche negli Stati Uniti, nei Caraibi e in Africa" (*Promotio Justitiae* 43, febbraio 1990, pp. 12-14).

La questione della giustizia ambientale trova spazio in un articolo di Peter W. Walpole SJ sul tema di "Un impegno di base per la giustizia ambientale" (*Ivi*, pp. 6-8). Trovo illuminanti queste parole profetiche che già gettano le basi per un collegamento tra deterioramento ecologico e i suoi effetti sui poveri.

Dal momento che mi muovo nel paese [le Filippine], mi concentro di volta in volta su un qualche luogo e qualche questione ... Diverte i miei compagni gesuiti il fatto che trascorra tanto tempo in cerca di montagne per trovarvi dei boschi, e trovi solo vallate spoglie che digradano verso la costa. Quando parlo con le comunità che incontro lungo il cammino, il problema è generalmente quello della deforestazione, dell'erosione del terreno o della sedimentazione; comunque la preoccupazione è sempre quella di un ambiente meno variato, meno fertile, instabile. (Ivi, p. 6)

La questione del rapporto tra giustizia e cultura emerge con forza nel corso di un incontro di 35 gesuiti in rappresentanza dei Centri sociali gesuiti, svol-

tosì a Roma dal 12 al 16 maggio 1987. La controversia nasce da un documento introduttivo letto alla conferenza da p. Francisco Ivern, allora direttore del Centro João XXIII di Rio de Janeiro. L'errata interpretazione, come dice p. Ivern, è provocata da un comunicato spedito ai centri sociali dell'America Latina da p. Juan Hernandez Pico, a quel tempo direttore di CIASCA a Managua. A difesa della propria posizione, Ivern scrive:

Riferendosi al mio scritto, Juan sembra pensare che io avessi affermato che i problemi del mondo d'oggi sono più di natura culturale che socioeconomica e sociopolitica, e che quindi la nostra analisi dovrebbe incentrarsi più sul culturale che sull'economico e il politico. In realtà avevo semplicemente detto che la crisi mondiale attuale richiede che le analisi socioeconomica e sociopolitica siano integrate da un'analisi di natura culturale.

Alle strutture socioeconomiche e sociopolitiche sottendono valori che possono essere adeguatamente analizzati e spiegati solo da uno studio o un'analisi di natura storica, filosofica, religiosa e culturale ... Volevo solo sottolineare che è imperativo per i Centri sociali dare spazio nella loro analisi alla dimensione socioculturale della realtà. (Promotio Iustitiae 36, aprile 1988, p. 10)

È interessante notare che la cultura, questione così importante nella CG 34^a, è stata già oggetto di dibattito in un incontro dei Centri sociali del 1988! Siamo consapevoli che il tema della "cultura", inteso soprattutto come inculturazione, diverrà una dimensione importante del nostro carisma gesuita.

La tiepida risposta al decreto 4 proveniente dalle Province dell'Europa Orientale è stata un punto di discussione importante. Sono stato toccato in modo particolare da un articolo scritto nel 1991 da Adam Žak SJ e comparso nell'ultimo numero pubblicato da p. Henry. La questione era emersa sia nella CG 34^a, sia nella 35^a. Consiglio a tutti coloro che sono interessati a questo argomento, giovani e vecchi, di rileggere questo breve passo e soprattutto la sezione intitolata "Rinnovamento attraverso la fede e rinnovamento della fede", che inizia con un'affermazione solenne:

Non penso che esistano oggi nella Compagnia dubbi seri riguardo l'importanza del decreto 4. Ciò non vuol dire che lo abbiamo accettato per intero. Infatti, molto di esso suggerisce che siamo solo all'inizio. Ciò si applica in modo particolare alle Province dell'Europa Orientale. (Promotio Iustitiae 48, ottobre 1991, pp. 6-9).

Henry Volken: l'uomo

Henry Volken è l'unico Segretario dell'Apostolato Sociale ad aver lasciato questo mondo. Sembra appropriato quindi terminare questo articolo con una breve nota sulla sua vita. Nel tracciarla mi sono liberamente ispirato

all'eccellente "Dedica" scritta da p. Michael Czerny (*Promotio Iustitiae* 73, maggio 2000, pp. 3-5).

Henry era nato nel 1925 a Zermatt, in Svizzera, dove era entrato in noviziato nel 1946. Desiderando cominciare il proprio processo di inculturazione in India quanto prima possibile, partì verso questa destinazione alla fine del noviziato. Dopo aver studiato il Marathi (la lingua parlata a Maharashtra e Mumbai) e filosofia e teologia a Pune, fu ordinato in quella stessa città nel 1956.

Dopo aver completato gli studi in sociologia a Parigi, nel 1962 lo troviamo all'Indian Social Institute di Delhi. È stato pioniere nel dar vita a un'istituzione gemella, l'Indian Social Institute di Bangalore. Dopo 13 anni all'Institute di Bangalore, ha istituito un Team mobile di formazione (conosciuto ovunque come MOTT - MOBILE Training Team) presente sul luogo di molte situazioni di emergenza. Mi ricordo di aver sentito di questo team, soprattutto durante le inondazioni del 1978 nell'Orissa. Questo tipo di lavoro gli dava grande soddisfazione perché lo portava più vicino ai poveri.

Durante gli anni trascorsi al Segretariato, p. Henry mostrò la medesima disposizione a raggiungere con generosità tutti coloro che si trovavano in difficoltà. Come ricorda Liliana Carvajal, entrata come segretaria al Segretariato per la Giustizia Sociale al tempo di p. Henry, questi era una persona che aveva superato ogni tipo di discriminazione, e che mai metteva in subordine gli interessi dei poveri ad altri interessi.

Dopo aver completato il suo periodo di permanenza presso il Segretariato nel 1992, p. Henry tornò nella sua nativa Svizzera per servire in qualità di parroco di San Bonifacio, la parrocchia di lingua tedesca di Ginevra. Era fortemente impegnato nell'attività di advocacy, prefigurando l'importanza che questo apostolato avrebbe preso molto più tardi. A Ginevra ricoprì un ruolo importante presso le Nazioni Unite come Presidente del comitato delle ONG e in qualità di rappresentante delle Comunità di Vita Cristiana.

Venni a conoscenza delle cattive condizioni di salute in cui versava dai messaggi che inviava Stan D'Souza SJ da Bruxelles, mentre mi trovavo all'Indian Social Institute di Delhi. Il 3 maggio 2000, prima di pranzo, ricevetti un messaggio che ne annunciava la scomparsa. Prima di sedermi a tavola, andai nella cappella vicina alla sala da pranzo e rivolsi una preghiera per il grande missionario e dedito attivista sociale che mai avevo incontrato, ma di cui avevo sentito tanto parlare.

Henry pensava che l'incontro internazionale di Loyola con il Padre Generale nel 1990 fosse stato l'evento più importante dei suoi anni trascorsi come Segretario dell'Apostolato Sociale. Vi fu un'interazione diretta tra provinciali e membri della Curia sulle scottanti questioni dell'apostolato sociale. P. Henry scrisse le seguenti memorabili righe relativamente alle questioni rimaste irrisolte a quell'incontro:

Si esprime frustrazione perché pare si abbia così scarso impatto sulla situazione globale di ingiustizia. Dinanzi alle strutture resistenti e alla mentalità dominante, il peso posto su di noi dal decreto 4 sembra soverchiante. Come cambiare questa chiamata da fardello a qualcosa che noi si faccia in modo gioioso e pacifico? Come affrontare con competenza e serenità i difficili interrogativi che emergono dall'analisi globale? Come può la Compagnia di Gesù sviluppare il suo potenziale internazionale nel contesto di una globalizzazione dell'economia mondiale, di una crescente interconnessione culturale e continuare a eliminare la povertà mondiale in aumento e la vittimizzazione di coloro che non hanno potere? (Promotio Iustitiae 45, ottobre 1990, p. 8)

Concluse il suo lavoro di editore di *Promotio* con la medesima umiltà e con lo spirito con cui aveva iniziato.

Con questo numero di Promotio Iustitiae mi accomiato da voi lettori. Ringrazio tutti coloro che in questo sette anni mi hanno dato sostegno e anche molto del loro tempo per scrivere per il bollettino. (Promotio Iustitiae 48, ottobre 1991, p. 2)

Un uomo umile, generoso, devoto, con senso del futuro – p. Henry Volken, per un tempo segretario del Segretariato per la Giustizia Sociale.

Fernando Franco SJ
 Segretariato per la Giustizia Sociale
 Roma – ITALIA
 <sjs@sjcuria.org>

*Originale in inglese
 Traduzione di Simonetta Russo*

Promotio Iustitiae 49-76

Michael Czerny SJ

Nel 1992 arrivai a Roma proveniente da El Salvador dove, nei due anni successivi al massacro dei gesuiti avvenuto presso l'Università del Centro America, avevo lavorato come direttore dell'Istituto per i Diritti Umani di tale università. P. Henry Volken mi consegnò un ufficio molto ben organizzato, con Liliana Carvajal come segretaria. La denominazione ufficiale era JESEDES, ma io la modificai in *Segretariato per la Giustizia Sociale*: sembrava descrivere meglio le sua finalità, e l'acronimo

SJS (Social Justice Secretariat) funzionava in inglese, francese e spagnolo.

Dal 1984, anno in cui Volken subentrò, la rivista *PJ* sembrava concepita essenzialmente per incoraggiare i gesuiti impegnati nel campo del quarto decreto. Volken era francamente demoralizzato per l'assenza di feedback e la mancanza di partecipazione, e si domandava se *PJ* valeva veramente tutto l'impegno e la spesa che comportava. Nel corso dei miei undici anni di direzione, diversi importanti sviluppi mi hanno convinto del valore profondo di questa pubblicazione.

Dimensione

Poche settimane dopo essere giunto a Roma entrai a far parte del gruppo di lavoro di p. John O'Callaghan dedito alla preparazione della CG 34^a; per tre anni dedicai tutte le mie energie alla pianificazione, agli incontri e ai *Tabloid* del 1993 – due pubblicazioni da 8 pagine ciascuna, in formato giornalistico, incentrate sulle sfide della nostra missione e su come la *minima Societas* le fronteggiava.

Era chiaro all'epoca il futuro del "servizio della fede e la promozione della giustizia"? Io non credo. Tuttavia quelle riviste, abbozzando la visione, la missione, le opere e la vita gesuita, fornivano – forse per la prima volta dal Concilio Vaticano II e dalla CG 32^a – una rappresentazione organica e completa di quello che facciamo e del perché, e quindi di chi siamo (missione, vocazione, identità).

I *Tabloid* offrirono ai gesuiti l'opportunità di considerare tutti questi aspetti e prepararono ognuno di noi – più di quanto all'epoca riuscimmo a capire – alla CG del 1995. La formula chiave si perfezionò e si radicò più profondamente: *il servizio della fede e la promozione nella società di quella giustizia del Vangelo che si incarna nell'amore di Dio e nella sua pietà salvifica*. Come poi si è visto negli anni successivi alla CG 34^a, la promozione della giustizia è stata di fatto assimilata come una dimensione che definisce l'identità e la missione gesuita. L'insegnamento profetico del Sinodo del 1971 sulla Giustizia nel mondo, gli appelli e le promesse della CG 32^a, le speranze visionarie di p. Arrupe, si sono infine compiute, ed è giusto dire che SJS e *PJ* sono stati d'aiuto.

Questo indubbio risultato, tuttavia, è accompagnato anche da alcuni sviluppi meno piacevoli. Voglio raccontare un breve aneddoto: "Dopo il Concilio Vaticano II, il cosiddetto apostolato del ritiro – un settore apostolico – ha subito un profondo rinnovamento. Così facendo, ha enormemente contribuito al rinnovamento dell'intera Compagnia di Gesù, divenendo una dimensione della vita e delle opere di ogni gesuita. È un grande risultato! Oggi è difficile trovare un gesuita che affermi: 'Non sono interessato agli Esercizi' oppure 'No, non pratico ritiri e non ho direttori spirituali'. Infondere la spiritualità ignaziana in tutto ciò che i gesuiti sono e fanno non ha mai causato crisi alcuna nel settore degli Esercizi."

Questa parabola illumina un'enigmatica oscurità della nostra storia: mentre finalmente la dimensione della giustizia si integrava nell'identità e nella missione dei gesuiti, il settore sociale non prosperava, come invece la parabola suggerisce che avrebbe dovuto fare. Veniva spesso considerato un apostolato forte, profetico e perfino rivoluzionario, quando invece iniziava a mostrare segni di sgretolamento. Cito la lettera del Padre Generale sull'*Apostolato Sociale* (2000):

Al tempo stesso e paradossalmente, la consapevolezza della dimensione sociale della nostra missione non trova sempre espressione concreta in un apostolato sociale vitale. Anzi, quest'ultimo manifesta preoccupanti debolezze ... Di conseguenza, l'apostolato sociale rischia di perdere forza e slancio, direzione e incisività. (Promotio Iustitiae 73, maggio 2000, p. 21)

Ai gesuiti leader dell'apostolato sociale si chiedeva di assumersi importanti responsabilità nelle rispettive Province, ma altri compagni della stessa levatura erano a malapena coinvolti nella missione di questo settore. Perché la disponibilità era in così larga misura a senso unico? In che modo poteva l'efficace assimilazione della dimensione della giustizia andare di pari passo con la crisi del settore sociale? Non c'era motivo di ritenere che una fosse causa dell'altra, e probabilmente vi erano ragioni molto più grandi di noi e totalmente al di fuori del nostro controllo.

Vi era tuttavia qualche possibilità che invece l'apostolato sociale stesse contribuendo esso stesso inavvertitamente alla crisi? Partendo da questa intuizione il Segretariato propose un esame rigoroso, i cui risultati si fecero strada in *PJ* e cambiarono la pubblicazione.

Forma

L'examen venne lanciato e delineato nell'*Iniziativa per l'apostolato sociale 1995-2005* (*Promotio Iustitiae* 64 e 67). Le pietre miliari furono il Congresso di Napoli del giugno del 1997 (*Promotio Iustitiae* 68) e il video *Apostolato sociale - Perché?* in 6 lingue, che va considerato come un numero speciale di *PJ*.

Fonte di grande ispirazione fu il settore dell'educazione. *Le caratteristiche dell'attività educativa della Compagnia di Gesù* (1986) rappresentano delle efficaci linee guida per le scuole della Compagnia, ne indicano la pedagogia ignaziana più adatta e assicurano che siano autenticamente gesuite. Non avrebbe potuto anche l'apostolato sociale delineare alcune sue caratteristiche proprie, atte a sostenerne il rinnovamento?

Certo c'era una differenza sostanziale che rappresentava un enorme problema: lo stesso sant'Ignazio inventò simultaneamente l'apostolato educativo e la struttura corrispondente, che chiamò "scuola gesuita". Al contrario, il

relativamente giovane apostolato sociale (un solo secolo di vita dalla *Rerum Novarum*) nacque *senza struttura* e resta così anche oggi, con ogni ministro sociale che inventa la propria struttura. Affrontando in parte anche questo problema della *manca di struttura*, l'*Iniziativa* avrebbe cercato, al modo tomista, la struttura e la *ratio* più adeguata per l'apostolato sociale.

Uno degli approcci con cui affrontare il problema è quello di pensare in modo funzionale. Qualsiasi autentico apostolato gesuita deve avere una *praxis* riccamente elaborata, ovvero combinare e integrare sfere analitiche e sperimentali, intellettuali e pratiche, riflessive e attive, grandi parole che possono essere riassunte in una semplice immagine: **sia testa sia piedi**. Così, tensioni e disfunzioni appaiono chiaramente quando:

- la testa domina a svantaggio dei piedi (ricerca senza realtà), o si verifica il contrario (attivismo senza riflessione);
- ci si scollega dalla missione reale della Provincia, ovvero quando ogni apostolo sociale sembra agire per proprio conto;
- la teologia è depauperata, con pochi contatti evidenti tra l'impegno sociale e la salvezza di Cristo (lasciando da parte la missione della Chiesa).

Così, accettammo l'enorme pluralismo dell'apostolato sociale e rifiutammo di canonizzare alcune forme; allora questo fondamento logico flessibile si combinò con una spiritualità comune (*mistica*) e venne promosso, con la convinzione che insieme avrebbero sostenuto il rinnovamento del settore. Nel 1998, PJ pubblicò le *Caratteristiche*.

Altra componente dell'*Iniziativa* fu la scrittura della nostra storia: *L'Apostolato Sociale nel XX Secolo (Promotio Iustitiae 73, maggio 2000, pp. 7-17)*. Il non sapere da dove si proviene provoca un indebolimento dell'identità e impedisce di passare l'eredità alla generazione successiva. Proprio a tal proposito, nel 1996 iniziò a lavorare presso il Segretariato Sociale il primo di tre eccellenti scolastici italiani - Giacomo Costa, Paolo Foglizzo e Sergio Sala. Il loro aiuto è stato essenziale per colmare una divisione generazionale che stava esacerbando la crisi dell'apostolato sociale.

La ricerca della *ratio* da parte del Segretariato culminò nel 2000, con il 50esimo anniversario delle *Istruzioni sull'apostolato sociale* del Padre Generale Janssens, quando il Padre Generale Kolvenbach sottolineò che l'obiettivo dell'apostolato sociale "deve tendere con ogni sforzo a far sì che le strutture della convivenza umana siano impregnate da un'espressione più piena di giustizia e carità. L'apostolato sociale incarna la dimensione sociale della nostra missione, le dà concretamente corpo, traducendola in impegni reali, e la rende visibile." (*Promotio Iustitiae 73, maggio 2000, p. 20*)

Governo

Il sottotitolo di *PJ* era *EXCHANGES ÉCHANGES INTERCAMBIOS SCAMBI*. P. Volken tuttavia aveva già intuito che non ci interessava molto. L'ambizione del titolo era più spesso invece comunicazione dal Segretariato al settore, all'intera Compagnia e, sempre più, a colleghi e amici.

Nel corso dei miei anni di mandato, *PJ* ha davvero svolto la funzione di assistenza del Segretariato nel suo tentativo di ravvivare il settore. *PJ* ha dato piena copertura all'*Iniziativa* e a tutti i suoi saggi, incontri e gruppi di lavoro. Al contempo, tale copertura ha acquisito altri spazi: prima, gli articoli dall'Europa Occidentale e dall'America Latina erano prevalenti (ed erano la *mission ouvrière* e la teologia della liberazione a stabilire il tono), mentre ora c'è un interesse crescente verso l'Europa orientale e molti più articoli su Africa e Asia.

Un esempio di iniziativa che si dirama dal centro è il decreto 20 della CG 34^a, che richiama alle modalità con cui affrontare la crisi ecologica. *Noi viviamo in un mondo frantumato* (1999) sembra oggi quasi un testo profetico. Presenta infatti con chiarezza l'ecologia come un movimento di fede, spiritualità e giustizia cristiana, oltre che pubblico e scientifico. Con coerenza, dal quel numero di *Promotio Iustitiae* 70 siamo passati a una più ecologica carta non sbiancata con cloro.

PJ mostra perciò che il Segretariato per la Giustizia Sociale è per l'apostolato sociale. Tanto il Segretariato per la Giustizia Sociale quanto *PJ* si assumono il compito di sostenerlo. Cionondimeno, il Segretariato per la Giustizia Sociale non è un centro sociale, e ancora meno è il Centro Sociale globale. L'apostolato sociale della Compagnia è totalmente diverso da quello del Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati (JRS, i cui uffici sono proprio in fondo al corridoio) la cui sede della Curia ha un ruolo di leadership per il tema dei rifugiati, ed è esso stesso il cuore di un'operazione di portata mondiale. Mi chiedo se ci avrebbe aiutato strutturare l'apostolato sociale allo stesso modo.

Comunque si risponda a questa domanda, i gesuiti e molti altri cercheranno ancora delle linee guida sulle tematiche emergenti relative alla giustizia sociale, spesso accorpate sotto l'ambigua classificazione di "globalizzazione". Per rispondere, la Curia e il Segretariato per la Giustizia Sociale dovranno mettersi in luce come coordinatori, facilitatori, leader, portavoce.

Web

Durante gli anni Novanta abbiamo osservato l'avvento esplosivo di un potente mezzo elettronico, il quale, già con la CG 34^a, diffondeva notizie e promuoveva la discussione, anche se su una scala che oggi ci appare modesta. Nel 2000, il Segretariato per la Giustizia Sociale presentò due nuovi giornali elettronici, il cui redattore era Francesco Pistocchini: *POINTS – Bollettino per i coordinatori dell'apostolato sociale gesuita* e *HEADLINES per tutti: per lo scambio*

di notizie, la promozione dei contatti, la condivisione della spiritualità e la promozione del lavoro in rete... Forse Volken aveva cercato di fare su carta ciò che poteva funzionare bene solo con la posta elettronica? Il mensile *HEADLINES* è oggi al suo nono volume.

Utilizzare i nuovi supporti elettronici (ed essere trasformati da questi) non significa necessariamente abbandonare i vecchi formati cartacei (sebbene questi debbano inevitabilmente cambiare, e non tutti possono sopravvivere). Leggere da schermo non sarà mai come leggere un testo cartaceo. Tuttavia, un mezzo interamente nuovo porta con sé una logica differente e apre nuove interessanti possibilità. Perciò *PJ* ha dovuto reinventarsi.

A supporto del lavoro di rete, il Segretariato per la Giustizia Sociale raccolse i dati e pubblicò il primo Catalogo dell'apostolato sociale in quattro fascicoli: America, Africa e Asia, Europa e Centri sociali (1997). *PJ* continuava a insistere sulla necessità di una rete – sul web si trovano anche delle linee guida, mai pubblicate, sul lavoro di rete gesuita nell'ambito sociale (2002) – perché crede che si tratti di qualcosa che deve essere nutrito e promosso, invece di lasciare semplicemente che faccia il suo corso.

Le comunicazioni con i sistemi elettronici continuano a rappresentare una sfida: il sito web del Segretariato per la Giustizia Sociale, la cui realizzazione risale a ormai quasi dieci anni fa, è ancora in fase di completamento. Una volta reso dinamico, il suo contributo sarà integrato con le pubblicazioni cartacee quali *PJ*, quelle elettroniche quali *HL* e con le molte riviste e siti web dell'ambito sociale dei gesuiti.

Fede sociale

La pubblicazione di *PJ* si è perciò rivelata estremamente valida e utile; quale direzione ci indicherà ora lo Spirito Santo?

Uno dei grandi risultati ottenuti dalla CG 34^a è di aver completato l'espressione "servizio della fede e promozione della giustizia". Guardando all'indietro, oggi vediamo che quella formulazione non qualificata che ha avuto così tanto successo nel galvanizzare e ispirare una generazione di gesuiti sociali, ha anche inavvertitamente postulato una contrapposizione di due epistemologie che hanno portato divisioni e polemiche. Per dirla con parole semplici, non aveva risolto un'enorme incomprensione, ovvero che il concetto di "giustizia" potesse essere inteso in termini puramente secolari. Fino alla caduta del Muro di Berlino molto spesso tale contenuto veniva costruito in un senso "progressivo" o "socialista". La CG 34^a ha evidenziato questa incomprensione e l'ha definitivamente chiarita. Forse una crescente consapevolezza post-moderna della pervasività dell'ideologia e una concomitante sfiducia delle mode che passano e della "correttezza" hanno consentito alla Congregazione di qualificare meglio quella giustizia per la quale i gesuiti si battono come radicata nel Vangelo di Gesù Cristo.

Ma anche adesso, ben 13 anni dopo, siamo davvero in grado di dire meglio cosa questa giustizia significhi e comporti e come sia legata alle nostre vite religiose? Ritengo ci sia ancora del lavoro da fare in questo ambito. I presupposti certi e secolari dell'epoca della Guerra Fredda sono ormai messi da parte, eppure non sono pochi quelli che tra noi ancora ritengono che praticamente ogni cosa dichiaratamente cattolica sia un anatema. Io credo che la secolarizzazione, sia implicita che esplicita, abbia reso l'apostolato sociale meno efficace e continui oggi a consumare la sostanza e la fede evangelica della nostra pratica; ci lascia un ottimismo atrofizzato, troppo umano, che si presuppone sia il motivo della lotta per la giustizia sociale, ma è senza Cristo, e di certo è senza Chiesa.

Possiamo ritrovare una nuova articolazione dal punto di vista teologico, morale, spirituale ed ecclesiologicalo? La spiritualità ignaziana è la fede cristiana al lavoro nel mondo, che spinge alcuni gesuiti a capofitto nell'educazione, altri al lavoro pastorale e alla spiritualità, e porta noi apostoli sociali fuori, nell'agorà, nei mercati e nelle pubbliche piazze (virtuali). La fede cristiana al lavoro nel mondo è infinitamente più carica di valore, per non dire più potente, dell'attivismo sociale senza fede. La promozione della giustizia può prosperare solo sull'autentico nutrimento religioso: fede, comunità, venerazione e moralità, sia sociale che personale – essendo quest'ultima contro-culturale in modo particolare. E quindi, dopo la CG 35^a, quali possono essere gli orientamenti chiave per un *PJ* cartaceo?

- *PJ* è il luogo dove si può costruire una più forte struttura cristiano-ignaziana, sulle basi più solide possibili: fede in Cristo, lealtà alla Chiesa, orientamento dato dall'insegnamento cattolico personale e sociale.
- La stimolante intuizione della CG 34^a è che il nostro lavoro per la giustizia può trovare la sua strada solo nel dialogo con le altre tradizioni religiose. Non abbiamo affatto intenzione di rimettere a nuovo la Cristianità occidentale, né di prepararci a combattere la tendenza ai settarismi. *PJ* dovrebbe contribuire a spiegare più concretamente i risultati a cui può portarci il dialogo, senza luoghi comuni, ma restando radicati nella realtà concreta.
- *PJ* dovrebbe promuovere la profonda fraternità spirituale tra gli apostoli sociali di tutto il mondo gesuita. Non è un lusso extra, è cruciale, perché senza questo l'apostolato sociale non sopravvive. La fede, sia articolata che condivisa, è molto più urgente di ulteriori analisi sociali, molte delle quali vengono già pubblicate altrove e rispetto alle quali non dobbiamo (contrariamente alle idee dell'ultimo secolo) necessariamente concordare.

Una provocazione finale: rileggendo l'articolo, vedrete che ho nominato tutti i Segretariati della Curia: Comunicazione, Educazione, Spiritualità ignaziana, Dialogo interreligioso, Rifugiati (JRS) e Giustizia sociale (SJS). Qui sulla

carta si trovano insieme, ma nella realtà la collaborazione tra i sei Segretariati è stata quasi impossibile. Ora, non è lo Spirito Santo che gentilmente li incoraggia a stare insieme? E se così fosse, davvero ognuno ha bisogno della sua rivista dedicata? Non potrebbero forse immaginare la coabitazione in una singola pubblicazione? Nel caso, questo potrebbe essere il nocciolo del contributo del Segretariato per la Giustizia Sociale:

Il grido del popolo di Dio esprime le sue sofferenze e i suoi bisogni più dolorosi. In risposta a tutto questo, la missione del nostro apostolato sociale è di lavorare instancabilmente ed in collaborazione per trasformare strutture terribilmente ingiuste e peccaminose – economiche, politiche, sociali, culturali e religiose – in un'espressione più piena di giustizia e carità e condividere con tutti la vera speranza che abbiamo in Cristo per ogni essere umano e per tutta la creazione. (Promotio Iustitiae 73, maggio 2000, p. 31)

Promotio Iustitiae 100 si pone come un segnale che intende stimolare il pensiero sulla durevole fedeltà di Dio a un apostolato coraggioso, che ancora cerca la sua strada per essere fedele, rappresentare un momento fondante, ed essere un'occasione meravigliosa di ringraziamento.

Michael Czerny SJ
African Jesuit AIDS Network (AJAN)
P.O. Box 571 Sarit
00606 Nairobi – KENYA
<aids@jesuits.ca>

*Originale in inglese
Traduzione di Elisabetta Luchetti*

Fede e giustizia in un mondo postmoderno

Michael Amaladoss SJ

La CG 32^a della Compagnia di Gesù si è resa conto che la promozione della giustizia è una dimensione integrante della professione di fede. La fede non è soltanto credere, bensì impegno ad amare Dio nell'Altro, vale a dire, tutti gli altri. In un contesto di ingiustizia e ineguaglianza, amare gli altri, e in modo particolare i poveri, richiede che ci si assicuri che ricevano quanto è loro dovuto in quanto esseri umani nel mondo. Ciò esige una trasformazione delle strutture politico-economiche che rendono le persone povere. La fede è perciò non soltanto fedeltà a un rituale religioso o a una spiritualità ultraterrena; essa deve fare giustizia attraverso la trasformazione delle strutture socioeconomiche (cfr. decreto 4).

La CG 34^a si è resa conto che la trasformazione delle strutture socioeconomiche non è possibile senza una trasformazione culturale e religiosa. In una situazione di pluralismo culturale e religioso, ciò può avere luogo solo attraverso il dialogo tra culture e religioni nel contesto di una consapevolezza della presenza e dell'azione di Dio in quello stesso dialogo. La Congregazione ha fatto anche menzione ad aree prossime alla povertà che necessitano attenzione: diritti umani, globalizzazione, difesa della vita umana, ambiente, solidarietà, i Dalit e le popolazioni indigene, gli esclusi, i rifugiati e gli sfollati. Ha parlato inoltre della necessità di una nostra conversione personale (cfr. decreto 3).

La CG 35^a, nell'impegnare nuovamente la Compagnia in questa missione, pone in evidenza due elementi del mondo contemporaneo che necessitano di particolare attenzione, vale a dire la globalizzazione e il postmodernismo. Consentitemi di osservarli da una prospettiva indiana.

Globalizzazione

La GC 34^a aveva già parlato della globalizzazione nel contesto di "una crescente coscienza della interdipendenza di tutti i popoli all'interno di una comune eredità".

Benché tale fatto possa apportare molti benefici, può comportare però anche un massiccio accrescimento di ingiustizie. Per esempio: programmi di aggiustamenti economici e forze di mercato che non si curano affatto delle loro ripercussioni sociali, soprattutto sui più poveri; la "modernizzazione" omogenea di culture in modi che distruggono queste e i valori tradizionali;

una disuguaglianza crescente tra nazioni e, nelle stesse nazioni, tra ricchi e poveri, tra potenti e marginalizzati. (d. 3, 7)

È un peccato che il documento non spieghi in dettaglio i “molti benefici”, incentrandosi solo sui fattori negativi. La CG 35^a fa in effetti un’osservazione positiva sulla globalizzazione della rete di comunicazioni e su come questa possa essere usata vantaggiosamente. È questa un’indicazione del fatto che la globalizzazione in sé è un fenomeno neutro, e che se ne può fare cattivo uso per ragioni di egemonia economica, politica e culturale. Ma può essere anche usata per costituire solidarietà globale tra persone, in particolare tra coloro che si stanno battendo in modi diversi per la promozione della giustizia. Il mio timore è che, parlando di globalizzazione, la CG 35^a stia “globalizzando” una particolare inclinazione di tipo occidentale nei confronti del fenomeno. Il capitalismo coloniale è stato la forza dominante nel mondo dal XVI secolo in poi. La rivoluzione comunista ha creato un modello alternativo di capitalismo statocentrico “socialista”, per quanto contraddittorio ciò possa apparire. Con il collasso dell’Unione Sovietica, questa alternativa è scomparsa ed è il capitalismo liberista che cerca di dominare il mondo. Ma per chi viva in un paese del Terzo Mondo come l’India, non c’è nulla di veramente nuovo in tutto ciò. I paesi colonizzatori hanno dominato e sfruttato il resto del mondo per quasi quattro secoli. Sebbene il colonialismo politico sia scomparso a metà del XX secolo, la dominazione e lo sfruttamento economico, commerciale e militare proseguono. La dominazione globale dell’Euro-America, per quanto possa assumere nuove forme, non è assolutamente una novità per il Terzo Mondo.

In questo quadro contemporaneo, c’è tuttavia un elemento di novità. A livello politico (nonché a livello culturale e religioso), i paesi del Terzo Mondo che sono ora politicamente indipendenti, stanno opponendo resistenza a questa globalizzazione. L’India e la Cina si stanno modernizzando senza peraltro “occidentalizzarsi”. Non si vanno secolarizzando allo stesso modo in cui ciò è successo in Europa. I musulmani stanno addirittura facendo ricorso alla violenza per difendere la propria identità cultural-religiosa, nonostante possano per questo essere etichettati come fondamentalisti. Oggi i paesi del Terzo Mondo stanno mantenendo le proprie posizioni in organismi internazionali come le Nazioni Unite e la Organizzazione Mondiale per il Commercio (WTO), nonostante siano in una posizione di svantaggio in altri organismi internazionali come il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale, entrambi sotto il controllo dei paesi più ricchi. Istruttivo è il quadro risultante dal round di Doha dei negoziati del WTO. Gli Stati Uniti, l’Unione Europea e i paesi del Terzo Mondo, guidati da Brasile, India e Sudafrica, hanno tirato in direzioni diverse, rendendo di fatto impossibile un accordo. È ovvio che i paesi BRIC (Brasile, Russia, India e Cina) contrappongono ad America ed Europa una forza di controbilanciamento. Da parte

loro, i paesi dell'OPEC sfruttano gli altri a modo proprio. La globalizzazione non è quindi in processo così fluido come si potrebbe far credere. Viviamo in un mondo multipolare. Sono molte attualmente le ONG internazionali che costituiscono reti per opporre resistenza alle tendenze globalizzatrici. La situazione post-coloniale ha rafforzato politicamente i paesi più poveri, e molti di questi stanno facendo esperienze con le economie miste.

In India, per esempio, c'è un Sistema pubblico di distribuzione che fornisce generi di prima necessità alle fasce più povere a prezzi agevolati. Esistono programmi per assistere le vittime di pregiudizi tra i Dalit e i Tribali, come anche per minoranze religiose e culturali. Sono stati altresì lanciati programmi occupazionali. Le industrie indiane sono protette contro le acquisizioni di controllo globali, e sono contrastati i monopoli globali. Se è pur vero che corruzione e cattiva gestione viziano tali programmi, altrettanto vero è che essi ci sono e si dimostrano utili a molti. In un paese democratico come l'India, anche i poveri hanno diritto di voto e non possono essere ignorati. Nel corso delle tornate elettorali, i governi locali e persino quelli nazionali sono stati scelti o estromessi per ragioni di ordine economico. D'altro canto, una certa globalizzazione dei settori della conoscenza e dei servizi sta portando lavoro e progresso economico all'emergente classe media indiana. Ci sono ancora molti poveri, ma la soluzione non risiede nella condivisione della povertà per mezzo di una giustizia distributiva di risorse disponibili. Dobbiamo creare ricchezze che possono essere condivise, e oggi queste non possono essere create senza integrazione nei processi produttivi globali e nel mercato. L'India ha avuto un'economia mista e protetta per decenni dopo l'indipendenza, che però non ci ha portato da nessuna parte: il progresso si sta realizzando solo ora che il paese si è aperto al mondo, seppure in modo controllato. È vero che l'India deve prestare attenzione a non cadere nelle mani delle multinazionali, ma l'esperienza della Cina, e successivamente dell'India, per non parlare delle altre economie asiatiche come la thailandese e la coreana, ha dimostrato che aprirsi al globale con la dovuta attenzione non è necessariamente sempre dannoso. È significativo che Europa ed America, dopo aver predicato al resto del mondo le virtù delle economie aperte, stiano per esempio facendo ora del protezionismo in contesto WTO riguardo ai sussidi agricoli.

Penso che il fenomeno della globalizzazione debba perciò essere affrontato non con un approccio ideologico e astratto, bensì in chiave pratica e sensibile. Grazie alla facilità delle comunicazioni, la globalizzazione è un dato di fatto. I paesi più poveri non dovrebbero chiudersi in sé, né tagliarsi fuori, ma organizzarsi e lottare per occupare il posto che spetta loro nel mondo da un punto di vista sia economico che politico, difendendo al contempo le proprie identità culturali. È peraltro sorprendente che, mentre si parla di forze astratte come la globalizzazione, nessuno osi sfidare profeticamente i ricchi e i potenti, e le multinazionali del mondo che sono là pronte a sfruttare i poveri. Il problema è che i nostri testi ufficiali sono spesso forti sul piano

ideologico, ma deboli su quello pratico; e il fatto che siano essi stessi documenti "globali" non può essere addotto come scusa.

Se mi permettete una digressione, oserei dire che la Chiesa stessa sembra perseguire un dominio globale senza rispettare l'identità e l'autonomia delle differenti Chiese locali e delle loro culture. A volte sembra si avanzi la pretesa che non si possa essere cristiani senza essere culturalmente greco-romani.

Postmodernità

La postmodernità è un altro fenomeno globale che la gente ama evocare. L'Europa era "religiosa"; con l'Illuminismo e il progresso scientifico è diventata però "razionale" (moderna). Ora che le tesi della "ragione" hanno perso forza, la si vuole divenuta postmoderna. Ci sono sociologi che preferiscono parlare di tarda modernità piuttosto che di postmodernità. Si potrebbe discutere se l'America sia postmoderna come l'Europa. Scienza e tecnologia non sembrano aver avuto la medesima influenza secolarizzatrice in America come in Europa. L'esperienza asiatica ha altresì dimostrato che si può divenire scientifici e "moderni" senza diventare secolari. Dubito quindi che la postmodernità sia realmente un fenomeno globale come qualcuno afferma. Molti paesi del Terzo Mondo, infatti, potrebbero essere tuttora impegnati a superare le tensioni tra tradizione e modernità. In questi paesi, alcune élite della classe media con radici pre-moderne nei villaggi d'origine, ma con funzioni tecniche o dipendenti dei servizi pubblici in città, potrebbero passare direttamente dalla pre-modernità a una situazione che alcuni definirebbero postmoderna. Persone come queste integrano questo passaggio in modi molto diversi da quelli utilizzati dai giovani in Europa. Forse è prematuro analizzare questo fenomeno, perché è in atto proprio ora e non sappiamo come si svilupperà.

La postmodernità viene spesso connessa al relativismo. I pre-moderni avevano assoluti fondati sulla fede; i moderni hanno assoluti fondati sulla ragione. Si dice che i postmoderni rifiutino entrambi i tipi di assoluto e credano unicamente nelle esperienze, nelle percezioni e nelle affermazioni personali, ed è per ciò che li si ritiene relativisti. Ovviamente, se la verità è ciò che dico senza riferimento alcuno a un ordine oggettivo, allora siamo in presenza di relativismo. Questo discorso non riconosce però un pluralismo legittimo, che etichetta come relativo. Ciò può essere vero in una società monoculturale e monoreligiosa; ma in India, con il suo ricco pluralismo di culture e religioni, le affermazioni assolute non sono possibili e il pluralismo non è necessariamente relativo.

Dio solo è assoluto. Ma Dio è al di là di qualsiasi cosa di lui si possa dire. Come affermavano gli Scolastici, possiamo dire che Dio è, ma non cosa sia Dio. Dio, in quanto assoluto, è percepito e affermato da ognuno di noi in modi diversi condizionati dalla nostra personalità, cultura, storia e condizioni di percezione oltre che dal linguaggio dell'affermazione. Il Dio che affermo è

assoluto, non la mia affermazione di Dio. Oggi i giovani non sono interessati alle mie affermazioni astratte e assolute su Dio; sono piuttosto interessati a ciò che posso condividere della mia esperienza di Dio. Questa è però sempre condizionata da una molteplicità di fattori. L'esperienza di ognuno (anche la propria in momenti diversi) non può che essere diversa. Fintantoché la mia è esperienza di Dio, è vera. Ma non è l'intera verità su Dio. È limitata, connessa a Dio da una parte, e ai miei diversi condizionamenti dall'altra. In quel senso è relativa e pluralistica, e al contempo vera. È nelle e attraverso le molte limitate affermazioni che raggiungo il Dio assoluto senza peraltro mai afferrarlo del tutto. San Tommaso d'Aquino affermava che anche la manifestazione incarnata del Dio infinito è limitata (cfr. ST III,3,7). Un tale pluralismo di affermazioni è perciò legittimo e non è relativistico in senso postmoderno. I principi morali appaiono assoluti in astratto: "Non uccidere". Ma ciò che costituisce l'uccidere in concreto è soggetto a molti fattori condizionanti.

Oggi i giovani affermano la propria libertà e rifiutano una totale fedeltà a qualsiasi sistema o istituzione. Non vedo niente di male in questo; mi sembra un elemento di crescita umana. È questa la tensione tra "legge" e "libertà" che Paolo ha esplorato nelle sue lettere ai Romani e ai Galati. La libertà personale deve essere educata e guidata, non subordinata a un gruppo o a un'istituzione. La nostra sola opzione, allora, è il dialogo, la persuasione dei singoli individui. Si dice a volte che oggi i giovani preferiscono la spiritualità alla religione. Ciò che mettono in discussione non è Dio o l'esperienza di Dio, ma le istituzioni che ritengono di catturare Dio nelle loro formule e nei loro rituali. Nel nome di Dio, le istituzioni e coloro che le rappresentano, tendono ad assolutizzare se stesse. Questo è fondamentalismo. La tradizione indiana afferma che l'Assoluto è "Uno-senza-un-secondo". Ma fa anche esperienza di questo manifestarsi a noi dell'Assoluto in mille modi diversi. Queste manifestazioni non sono "relative" in alcun senso peggiorativo, semmai sono legittime e pluralistiche.

Non sto dicendo che oggi nel mondo non ci sia relativismo. Ci sono gruppi "New Age" che traggono e scelgono elementi da religioni diverse per costruirsi la propria, senza alcuna base nell'autentica esperienza religiosa. D'altra parte, ci sono molte religioni e hanno modi diversi di vivere e condividere la propria esperienza di Dio. Non possiamo assolutizzare la nostra di esperienza, e relativizzare quella degli altri. Siamo di fronte a un pluralismo che esige il dialogo. Tra l'assolutismo e il relativismo c'è un pluralismo autentico e legittimo. È possibile che alcuni "postmoderni" lo stiano scoprendo, e non ci trovo nulla di sbagliato. Anche il loro tentativo di personalizzare la pratica della fede è benvenuto, anche se non dovrebbe essere privatizzato.

Trasformazione personale

Nel promuovere la giustizia, parliamo di trasformare le strutture sociali, economiche, politiche, religiose e culturali. Ma di rado sentiamo parlare di con-

versione degli agenti – le persone – che creano e mantengono queste strutture e che soli possono cambiarle. La CG 34^a parla di convertire noi stessi. La CG 35^a parla di usare gli Esercizi Spirituali per convertire gli altri. Ritengo si debba essere più pratici di così. Illustrerò il mio punto di vista citando p. Arrupe:

Chiaramente il nuovo ordine mondiale non è fondato né sulla giustizia né sull'amore, bensì quasi sempre sull'interesse personale e nazionale. Gli equilibri di potere sono equilibri di terrore ... Si sente apertamente che esistono solo due alternative: una sorprendente conversione personale di coloro che hanno il massimo potere per determinare i cambiamenti necessari, o il violento abbattimento delle strutture di ingiustizia. La mia personale convinzione è che la violenza non è la giusta via per conseguire risultati positivi. Se ciò è vero, l'unica alternativa possibile è l'altra, ovvero la conversione personale di coloro che hanno potere e influenza. (P. Arrupe, A Planet to Heal, Centro Ignaziano di Spiritualità, 1975, pp. 25-26)

Sant'Ignazio dice che bisogna preferire le persone e i luoghi il cui progresso permetterà al frutto di estendersi a molti altri, e dà i seguenti esempi: "... i principi, i signori, i magistrati o amministratori della giustizia ... o gli uomini segnalati per giustizia e autorità" (Cost. 622). Mi domando: chi sono oggi questi diffusori, queste persone influenti, questi "principi e magistrati"? Potrebbe trattarsi, per esempio, dei dirigenti politici, dei leader sindacali, dei giovani pieni di promesse, dei grandi pensatori, degli scienziati che segnano la storia, di coloro che controllano i mezzi di comunicazione sociale. Bisognerebbe ancora aggiungervi le ideologie, le strutture, l'opinione pubblica, che esercitano nel nostro mondo un'influenza estesa e profonda. Perciò si può riconoscere l'importanza di agire in tutti questi campi, sia per giungere alla maggiore influenza apostolica, sia per togliere gli ostacoli che si oppongono all'evangelizzazione. (Discorso di chiusura della Congregazione dei Procuratori, 5 ottobre 1978, n. 12)

Questa visione di p. Arrupe ci lancia una sfida importante. La nostra opzione per i poveri ci porta a servire i poveri nel loro percorso di organizzazione, rafforzamento e lotta per la promozione della giustizia. Ma dovrebbe anche condurci a lavorare con quanti poveri non sono – non i ricchi, ma coloro che hanno potere e influenza e che possono determinare un cambiamento sociale. Le persone che dobbiamo convertire si trovano più probabilmente nel Primo Mondo (cristiano?) che non nel Terzo. È a questo livello che le nostre università, le nostre pubblicazioni, l'apostolato intellettuale e spirituale, sono oggi importanti.

Conclusione

Il nostro compito in India si incentrerà sul nostro servizio per la liberazione dei Dalit, dei Tribali, delle donne e della natura. Essendo una piccola mino-

ranza (solo il 2,3 percento), noi cristiani non possiamo portare alcuna trasformazione sociale fintantoché non collaboriamo con persone di buona volontà di tutte le religioni e le ideologie. La nostra esperienza contemporanea è infatti un'esperienza di conflitto interreligioso. Il fondamentalismo e l'autonomismo religiosi stanno viziando i rapporti tra le persone e conducendo alla violenza. Per questa ragione, ancor prima di promuovere la giustizia, dovremo impegnarci nella risoluzione del conflitto e nella riconciliazione.

Michael Amaladoss SJ
Institute of Dialogue with Cultures and Religions
Loyola College, Nungambakkam
Chennai - 600 034 - INDIA
<mamaladoss@hotmail.com>

*Originale in inglese
Traduzione di Simonetta Russo*

CG 35^a: una missione postmoderna di fede e giustizia?

Gasper Lo Biondo SJ¹ e Peter Bisson SJ²

Introduzione

L' enfasi che la postmodernità pone sul soggetto umano, una delle frontiere culturali dove la presenza della Compagnia di Gesù è oggi necessaria, offre alla promozione della giustizia nel servizio della fede un'opportunità migliore di avvicinare il mondo con la presenza di Dio di quanto non fosse possibile nell'era della modernità. Per lo stesso motivo, la postmodernità offre alla fede religiosa anche nuovi tipi di presenza pubblica e di possibilità di azione nel mondo. Nella modernità, la religione rivestiva un'indifferenziata presenza pubblica di controllo, del tipo prevalente nelle epoche pre-moderne e pre-secolari; al contrario, la postmodernità lascia spazio a una forma nuova di presenza pubblica post-secolare, quella che Paul Ricœur, famoso filosofo delle religioni, potrebbe definire "seconde naïveté".

Tenuto conto di molte delle critiche di stampo religioso mosse alla postmodernità, questa ipotesi può apparire controintuitiva. Riconosciamo e approviamo molte delle critiche teologiche fatte alla postmodernità, come le questioni sollevate in questa stessa rivista da Etienne Grieu SJ, e altrove dal cardinale

¹ Direttore del Woodstock Theological Center, Washington DC, USA.

² Direttore del Jesuit Forum for Social Faith and Justice, Toronto, ON, Canada.

Carlo Maria Martini SJ. Ciò nondimeno, intravediamo nell'epoca postmoderna nuove e interessanti possibilità per la fede e la giustizia. Qual è il significato di questa ipotesi e su quali basi poggia? Che forma dovrebbe assumere l'impegno per la fede e la giustizia in un contesto culturale postmoderno?

Iniziamo con una rapida panoramica di ciò cui la postmodernità controbatte, ovvero il suo partner dialettico e "contrapposto", la modernità.

Modernità

La modernità³ aveva relegato la fede religiosa e i valori morali alla sfera privata della vita familiare, della coscienza personale e ad altri ambiti che non partecipavano direttamente alla vita pubblica. In tal modo, la sfera della vita condivisa e pubblica poteva essere governata da forme di ragione più "oggettive". Fondata su una visione limitata della scienza empirica e dei suoi successi, la modernità modellò con successo la ragione sulla strumentalità; implicando, tra le altre cose, che la ragione "oggettiva" era tale in quanto "tecnica" e apparentemente esente da valori. Una ragione senza valori, però, riduce anche le persone a oggetti da manipolare e fare oggetto di calcolo, o a strumenti a sostegno di questo tipo di oggettivazione. Se l'oggettività è intesa in tal senso, la fede è soggettiva, così come lo sono tutti i valori, inclusa la giustizia, perché appartengono "al soggetto". Le concezioni e gli usi moderni della ragione cercano un'oggettività che non sa come affrontare e giudicare gli ambiti di pertinenza dell'umana soggettività. Perciò, se la modernità non riesce a eliminare elementi della soggettività quali la fede e i valori, allora preferisce renderli marginali o, più educatamente, confinarli alla vita privata. La resistenza della mentalità mercantile liberista e neoliberista alle considerazioni sulla giustizia è un esempio di tale emarginazione.

La modernità non ha rappresentato un male assoluto per la religione. Ha di fatto contribuito sotto almeno due aspetti: la differenziazione della religione da altri ambiti della vita, e una maggiore e più sistematica competenza nell'uso della ragione nella religione. L'esigenza di varie forme di cristianesimo per imparare a convivere in pace con il prossimo ha condotto non solo alla privatizzazione della religione, ma innanzitutto alla differenziazione della religione da altri ambiti della vita. Questa differenziazione ha stimolato la religione a scoprire quale sia lo specifico contributo che essa dà a una buona vita, e l'ha portata ad apprendere quanto il proprio contributo si distingua da quello di altre discipline quali la politica, l'economia o la scienza. La differenziazione ha inoltre liberato la religione dal presupposto di dover dominare tutti gli aspetti dell'esistenza. Tutto ciò ha rappresentato

³ Il periodo culturale definito moderno è per gli studiosi quello che inizia, nelle culture europee, con l'Illuminismo o con la rivoluzione scientifica. Una delle sue principali caratteristiche è la fiducia nella capacità della ragione di assicurare il progresso umano. L'inizio del periodo culturale postmoderno viene fissato dopo la Prima o la Seconda Guerra Mondiale, quando viene meno tale fiducia.

senz'altro una sfida, ma si è rivelato anche un'esperienza di maturazione. Anche la maggiore competenza nell'uso della ragione, ispirata dai risultati della scienza moderna, ha aiutato la religione a maturare. Vedere come le cose si relazionino una all'altra e non solo all'uomo, ha contribuito a fornirci un approccio più critico, intelligente e responsabile alla religione, e ci ha aiutato a rafforzare la fiducia nel fatto che la fede non è irrazionale, ma intelligibile e intelligente.

Alla luce della sfida postmoderna agli usi riduzionistici della ragione da parte della modernità, le persone religiose che riconoscono e accettano i risultati della modernità e degli approcci scientifici iniziano a riconoscere che la differenziazione della religione dalle altre dimensioni della vita sociale non sottintende la privatizzazione e la marginalizzazione. Differenziazione e marginalizzazione non vanno necessariamente insieme. La religione post-secolare, come suggerisce il filosofo cattolico contemporaneo Charles Taylor⁴, accetta la differenziazione, ma non la marginalizzazione della religione.

La privatizzazione della religione indotta dalla modernità non è stata d'aiuto alla religione stessa, soprattutto quando gli individui presuppongono che la razionalità e la privatizzazione della religione siano connesse. La filosofia postmoderna spesso critica l'uso moderno della ragione per la sua tendenza al riduzionismo e all'oggettivazione. Ma se la postmodernità critica la modernità per questi motivi, significa forse che essa è amica della religione? Non necessariamente. Il nemico del mio nemico non è per forza di cose mio amico.

Postmodernità e globalizzazione come minaccia

Forse le caratteristiche che meglio definiscono la postmodernità sono la perdita della fiducia nella capacità della ragione di garantire il progresso dell'umanità, insieme alla critica di tutto ciò che sembra sostenere tale fiducia. Inoltre, le forme limitate di ragione asserite dalla modernità sono state criticate dalla postmodernità per aver ridotto le persone a oggetti, rivelandosi pertanto inique. La critica postmoderna alla centralità modernista della ragione ha avuto le sue conseguenze: una perdita di fiducia nelle "grandi narrazioni", ovvero storie o teorie che sembrano illustrare o dare significato alla vita nel suo complesso; il presupposto che la verità sia in relazione a chi la percepisce; e la frammentazione della vita culturale, sociale e personale che può derivare da tali cambiamenti. Se da un lato la perdita di fiducia nella ragione è stata determinata principalmente dal trauma provocato dalle sanguinose guerre del ventesimo secolo, pur nel costante progresso della scienza, il più recente fenomeno della globalizzazione ha amplificato mol-

⁴ Vedi: James L. Heft (Ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University press, 1999; Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

te caratteristiche culturali della postmodernità. La globalizzazione rafforza l'idea che la cultura dominante sia prescrittiva, che esista una sola cultura universale e permanente. Tuttavia, crea al tempo stesso le condizioni che consentono alle culture locali di fare esperienza di sé e di altre culture in chiave empirica, ovvero come un insieme di significati e valori che definiscono un *modus vivendi* legittimo.

Mano a mano che il mondo diviene sempre più interconnesso in un'unica unità, le culture - con le rispettive identità, valori e verità - interagiscono anch'esse più intensamente rispetto a prima. Ciò le mette tutte nuovamente in discussione, rendendole apparentemente in relazione l'una all'altra. Identità, significato e valori non sono più "dati di fatto" da vivere inconsapevolmente; al contrario, diventano scelte umane sempre più intenzionali. Che significato ha questo per l'identità e la verità? Il giudizio condiviso di verità e identità è quindi arbitrario e "soggettivo"? La cultura postmoderna non lo dice esplicitamente, ma il suggerimento è implicito. Anche se la ragione è parte della struttura del soggetto umano - non importa in che misura essa sia intesa - la postmodernità sembra spesso sostituire la fiducia nella ragione con l'enfasi sulla soggettività. In un mondo postmoderno le comunità di persone si frammentano. Una soggettività umana frammentata, e la perdita di fiducia nella ragione, nella verità, nel valore e nel significato minacciano la capacità della religione e della giustizia di contribuire alla vita umana.

Eppure in tutto questo c'è un'opportunità per la Compagnia di Gesù di svolgere la propria missione di fede e giustizia. La postmodernità e la globalizzazione aprono nuovi scenari per la presenza di Dio in questo nostro mondo post-secolare.

Postmodernità e globalizzazione come opportunità

Come era troppo limitata la ragione sostenuta dalla modernità e giustamente criticata dalla postmodernità, altrettanto vale per la soggettività abbracciata dalla postmodernità. Tuttavia, la postmodernità ha richiamato l'attenzione sul soggetto umano, e riconosce valore a ciò che avviene nella sua interiorità. Un'enfasi limitata sulle forme strumentali della ragione governata da criteri apparentemente esterni o oggettivi, offriva scarso terreno per la fede o per i valori, e allo stesso tempo non consentiva di prendere seriamente in considerazione il soggetto umano come tale. L'attenzione all'esperienza e a tutto ciò che si svolge nel soggetto umano offre invece una base per considerare profondamente la fede e i valori, e quindi una base per collegare fede e giustizia. Inoltre, l'attenzione all'interiorità umana rappresenta una nuova base per un uso della ragione più ampio rispetto a quello inteso dalla modernità. Per fare un esempio: come può esserci giustizia se non si considera seriamente il soggetto umano come soggetto? Come può esserci fede se non si considerano le consolazioni e le desolazioni elementi essenziali di qualsiasi

decisione, insieme agli elementi che giungono dal resto del mondo e che nel loro complesso devono essere valutati e giudicati in modo critico e responsabile? Infine, come può esserci giustizia senza cercare e prestare attenzione agli elementi delle consolazioni e desolazioni, ovvero senza considerare seriamente l'interiorità del soggetto umano?

Il passaggio postmoderno al soggetto non deve necessariamente sostituire il focus della modernità sulla ragione. Può, invece, ampliarne e contestualizzarne l'uso. Negli *Esercizi spirituali* trattiamo la soggettività umana criticamente ma seriamente, e sono gli *Esercizi* stessi a fornircene le linee guida. Perché non possiamo fare lo stesso in tutte le altre discipline? Se escludiamo dalle nostre profonde considerazioni gli elementi dell'interiorità umana, allo stesso modo escludiamo sia la fede che la giustizia, secolarizzando la ragione.

Come possiamo trarre vantaggio da queste opportunità postmoderne, per servire al meglio la fede e promuovere la giustizia? La CG 35^a ce ne indica la via.

La CG 35^a e la missione di fede e giustizia

Tutte le Congregazioni Generali, a partire dalla 32^a del 1975, hanno posto l'accento sul fatto che la promozione della giustizia non è semplicemente un ministero tra i tanti, ma piuttosto una dimensione essenziale della missione gesuita. Allo stesso tempo, hanno anche precisato con cura che, in quel collegamento inscindibile che deve sempre unire il servizio della fede e la promozione della giustizia in un'unica missione integrata, il servizio della fede ha la priorità rispetto alla promozione della giustizia. Per fare un esempio, nel decreto 4 della CG 32^a, "La nostra missione oggi", si parla chiaramente del "...servizio della fede, di cui la promozione della giustizia costituisce un'esigenza assoluta"⁵. Questa dichiarazione evidenzia il collegamento inscindibile tra i due elementi, che fu la conquista della CG 32^a, ma all'interno di questo collegamento definisce anche un ordine. Come la CG 34^a in "Servitori della missione di Cristo"⁶ e la CG 35^a in "Sfide per la nostra missione oggi"⁷ asseriscono con precisione ancora maggiore, il servizio della fede è la finalità della nostra missione, e il collegamento tra fede e giustizia integra i nostri ministeri in un'unica missione. L'ordine stabilito nella relazione tra fede e giustizia non indebolisce la relazione stessa. Mentre l'una non può e non dovrebbe esistere senza l'altra, la promozione della giustizia andrebbe intesa come fondata sul servizio della fede. È come se ci fosse una scala di valori, con in cima il servizio della fede ovvero la finalità ultima della nostra missione, e al livello immediatamente sotto la promozione della giustizia, della fedeltà ai rapporti pattuiti con Dio, con il nostro prossimo in un rapporto di

⁵ CG 32^a, d. 2, n. 2.

⁶ CG 34^a, d. 2, n. 14.

⁷ CG 35^a, d. 3, n. 2.

reciprocità, e con la creazione, in cui la promozione della giustizia è componente essenziale del servizio della fede posto al vertice, ma dove il servizio della fede dipende da e completa la promozione della giustizia del livello subalterno, e aiuta a risolvere i problemi che potrebbero essere sollevati dalla promozione stessa, ma che non possono essere risolti solo a tale livello.

Nel decreto 3, “Sfide per la nostra missione oggi”, la CG 35^a reitera esplicitamente che l’obiettivo della nostra missione è il servizio della fede⁸. Ma la stessa CG 35^a precisa questo punto anche in un modo diverso, postmoderno. Ne *modella* il significato posizionando il decreto sull’identità, “Un fuoco che origina altri fuochi”, prima del decreto sulla missione, suggerendo forse che quest’ultimo debba essere letto alla luce del precedente. Di fatto, entrambi i decreti trattano della missione, ma il decreto 2 lo fa da un punto di vista ispirazionale e spirituale, mentre il decreto 3 affronta il tema da un punto di vista più tipico ed esplicativo, cui ci siamo abituati leggendo i decreti sulla missione delle Congregazioni Generali postconciliari. Inoltre, il decreto 2 è scritto con un linguaggio spirituale, quello dell’interiorità, e non è inteso per una lettura discorsiva, bensì per accompagnarsi alla preghiera. “Un fuoco che origina altri fuochi” indirizza i gesuiti alla loro esperienza di Cristo, e a quanto c’è di ignaziano e di gesuita in tale esperienza. Il contenuto del decreto, la sua forma e la sua posizione rispetto agli altri decreti ricorda ai gesuiti che ogni cosa noi facciamo, tutti gli elementi del nostro servizio della fede e di promozione della giustizia, sono motivati dal nostro incontro con Cristo, e sono diretti ad aiutare gli altri ad avere e ad interpretare la propria esperienza di Cristo, che questa esperienza abbia caratteristiche di ignazianità o no. In questo modo, facendo sì che i gesuiti si concentrino e utilizzino la loro esperienza di fede, il decreto 2 della CG 35^a cerca di indurre i gesuiti a guardare alla nostra missione in generale e a ognuna delle nostre specifiche attività dal punto di vista della finalità della missione gesuita, ovvero quella del servizio della fede. Questa è la prima volta che una Congregazione Generale elabora un intero decreto che cerca di far in modo che i gesuiti si concentrino sulla loro esperienza religiosa e la impegnino esplicitamente. Benché questa attenzione alla soggettività gesuita non sia completamente nuova a una Congregazione Generale⁹, è la prima volta che un intero decreto è dedicato a tale proposito. Questa attenzione è davvero postmoderna, e influenza profondamente il modo in cui esplichiamo la nostra missione nel mondo postmoderno.

⁸ CG 35^a, d. 3, nn. 2-3.

⁹ Il decreto 1 della CG 33^a comprendeva una sezione dedicata alla nostra esperienza religiosa. Nella CG 34^a ciascuno dei decreti sulla missione (decreti 2, 3, 4 e 5) iniziavano con un riepilogo dell’esperienza religiosa d’insieme della Compagnia in relazione alla nostra intera missione (Decreto 2, “Servi della missione di Cristo”), alla dimensione di giustizia della nostra missione (Decreto 3, “La nostra missione e la giustizia”), alla dimensione culturale della nostra missione (Decreto 4, “La nostra missione e la cultura”), o alla dimensione interreligiosa della nostra missione (Decreto 5, “La nostra missione e il dialogo interreligioso”). In ciascun caso, la trattazione principale del decreto era basata sul significato della nostra esperienza di Cristo attivo nel mondo.

L'attenzione all'interiorità gesuita non è solo presente nel decreto "Un fuoco che origina altri fuochi" della CG 35^a. Il primo decreto, "Con rinnovato fervore e dinamismo", benché pienamente esplicativo, è anche scritto con il linguaggio del cuore. Poiché è concepito per rispondere al Santo Padre affettuosamente e in chiave intellettuale al tempo stesso, nonché per suscitare fervore e dinamismo nel lettore gesuita, si appella all'esperienza religiosa. In altre parole, si appella al gesuita come soggetto. Infine, il terzo livello, "Sfide per la nostra missione oggi", struttura la trattazione del servizio della fede e della promozione della giustizia in termini di relazioni: vale a dire, dei rapporti pattuiti con Dio, con il nostro prossimo in un rapporto di reciprocità, con la creazione. Quindi, le relazioni con la creazione e con gli altri in rapporto di reciprocità sono presentate come aspetti della nostra relazione con Dio. Se questo decreto non è scritto con un linguaggio emotivo o esperienziale, pur tuttavia è scritto per stimolare la riflessione dei gesuiti sulla missione in termini di relazioni. La CG 35^a cerca in più maniere di riportare i gesuiti alle proprie esperienze religiose e di utilizzarle; per fare ciò, dobbiamo volgerci verso le nostre vite interiori (o soggettività) e impiegarle.

Se la nostra esperienza religiosa va trasformata in pratica in maniera più esplicita e deliberata di quanto non si sia fatto in precedenza, non solo la nostra giustizia, ma anche la nostra fede deve, in qualche modo, divenire pubblica. A tal fine, dobbiamo divenire intenzionalmente consapevoli della nostra interiorità o soggettività, del suo autentico funzionamento, e quindi dobbiamo utilizzarla deliberatamente come una serie di elementi da considerare in modo serio e critico come facciamo con altri elementi che possiamo valutare più quantitativamente. Come ci hanno insegnato i nostri teologi e filosofi femministi, "il personale è politico". Per dirla con i termini più filosofici del filosofo e teologo gesuita del ventesimo secolo, Bernard Lonergan: "L'oggettività è il frutto dell'autentica soggettività". L'oggettività rende le cose pubbliche affinché queste possano essere condivise. Gli *Esercizi* cercano di rendere autentica la nostra soggettività liberandoci da desideri disordinati, vale a dire da condizionamenti, pregiudizi e altri tipi di "non-libertà". Sviluppi di questo tipo ci aiuteranno ad appropriarci più profondamente del carattere distintivo della spiritualità ignaziana, che deve essere trattata e impegnata in maniera intenzionale, non solo attraverso il nostro impegno nell'attività divina nel mondo, ma anche con la qualità di tale impegno.

La promozione della giustizia nel servizio della fede ha già reso pubblica la nostra fede, e lo ha fatto in una modalità aperta alla differenza, al dialogo e alla collaborazione con persone di buona volontà che appartengono a fedi e a ideologie diverse. L'intenzionalità nei confronti dell'esperienza religiosa cui sembra invitarci la CG 35^a va un passo oltre. Potrebbe trattarsi della "seconde naïveté" della religione nel mondo di cui parlava Paul Ricœur. Tale intenzionalità consentirà una presenza e a un'azione post-secolare delle persone religiose nel mondo, in una forma che accetta la differenziazione della

religione da altri ambiti dell'esistenza, che è consapevole di ciò che la fede può offrire al mondo, aperta alle differenze, ma che rifiuta di essere emarginata o privatizzata, perché ritiene che la fede sia necessaria per la vita del mondo. Quando la religione acquisisce una tale nuova presenza pubblica, il senso della presenza attiva e amorosa di Dio nel mondo può tornare ad essere di nuovo vivido e consolare le persone con la speranza.

Conclusioni

Quali competenze o pratiche possono aiutarci a utilizzare la nostra esperienza religiosa più esplicitamente nel servizio della fede e nella promozione della giustizia? Tre cose vengono alla mente. Innanzitutto, dobbiamo semplicemente divenire consapevoli della nostra esperienza, inclusa l'esperienza religiosa di Dio, degli altri, soprattutto degli emarginati, e della creazione; e utilizzare quegli elementi nelle nostre riflessioni teologiche. Ad esempio, da qualche anno a questa parte *Promotio Iustitiae* comprende narrative esperienziali nella propria trattazione teologica e nell'analisi delle principali questioni sociali. Tuttavia, è bene andare un passo oltre ed essere presenti nelle esperienze degli altri in modi alternativi. Tra gli elementi su cui riflettere non ci dovranno essere solo le nostre consolazioni e desolazioni, ma anche quelle degli altri attori delle narrative. Da queste nuove informazioni desumeremo in quale modo Dio ci invita a partecipare all'opera dello Spirito nel mondo, e quindi cosa in questo stesso mondo Dio sta cercando di fare. *L'Esame* rappresenta un esercizio spirituale fondamentale a questo fine. In secondo luogo, dobbiamo appropriarci delle nostre identità ignaziane e gesuite in maniera coscientemente consapevole. Nell'odierno mondo globalizzato e postmoderno, non è più sufficiente ricevere passivamente e inconsciamente una cultura e un'identità se dobbiamo rispondere alle "Sfide per la nostra missione oggi". Il decreto della CG 35ª su "Il Governo a servizio della missione universale", indica come uno dei tre principi basilari la necessità di divenire più espliciti a proposito dei nostri valori ignaziani: "Le circostanze in costante evoluzione richiedono una migliore articolazione dei valori ignaziani e dei modi di procedere nella nostra vita e lavoro contemporanei"¹⁰. In terzo luogo, il discernimento apostolico comune offre un modo per acquisire consapevolezza della nostra personale esperienza religiosa, per renderla pubblica almeno tra di noi, e per discuterla e decidere da una posizione di fede. Con una pratica regolare di discernimento apostolico comune, o quantomeno di conversazione spirituale in gruppi, non saremo più a chiedere come prima cosa "Qual è il problema e cosa dobbiamo fare?", ma piuttosto "Cosa sta facendo lo Spirito di Cristo nel nostro mondo, e come siamo invitati a partecipare a questa attività?" Solo a questo punto potremo sollevare interrogativi sui problemi.

¹⁰ CG 35ª, d. 5, n. 1c

La postmodernità, insieme all'incontro e alla sfida alle identità determinati dalla globalizzazione, rende più evidente il fatto che viviamo in un mondo umano di significati e valori. In questo mondo, è oggi più importante che mai essere in grado di utilizzare significati e valori in modo critico, mentre riflettiamo su noi stessi e su tutti gli altri partecipanti alla narrativa delle nostre vite. Fare questo richiede la consapevolezza della nostra interiorità e l'utilizzo delle operazioni e del contenuto della nostra soggettività con intenzione e competenza. Gli *Esercizi* lo richiedono per la nostra vita personale e interiore, cosicché noi possiamo discernere la volontà di Dio. Il contesto postmoderno e globalizzato lo esige per le nostre vite comunitarie, sociali e pubbliche.

Gasper F. Lo Biondo SJ
Woodstock Theological Center
Georgetown University
Box 571137
Washington, D.C. 20057-1137 - USA
<lobiondg@georgetown.edu>

Peter Bisson SJ
Jesuit Forum for Social Faith and Justice
70 St. Mary St.
Toronto, ON M5S 1J3 - CANADA
<pbisson@jesuits.ca>

*Originale in inglese
Traduzione di Elisabetta Luchetti*

L'impegno alle frontiere della cultura giovanile, dell'indifferenza religiosa e di una Chiesa divisa

Mark Mossa SJ

Ho tenuto un corso, una volta, che comprendeva lezioni di letteratura postmoderna. Nonostante avessimo un lettore "postmoderno", una delle maggiori sfide che ci si è posta è stata quella di stabilire il significato di "postmoderno". Come quando si cerca di definire la natura di Dio, ci siamo resi conto che era assai più facile dire cosa *non* è il postmodernismo piuttosto che *cos'è*. Come non ricordarmi di quel corso quando ho letto il decreto "Sfide per la nostra Missione oggi: inviati alle frontiere" della CG 35^a, che sembra presupporre noi si sappia cosa si intende quando dice "al cuore di questo sovvertimento, il postmodernismo, di cui ha parlato anche la CG 34^a, ha continuato a conformare il modo in cui il mondo contemporaneo e noi gesuiti pensiamo e ci comportiamo"¹. Cosa esattamente si intende per conformare il nostro pensiero e il nostro comportamento, e cosa c'è di tanto postmoderno a questo proposito?

¹ CG 35^a, d. 3, n. 10.

In quanto religiosi, non rientra forse nella nostra missione respingere il condizionamento di certi modi più contemporanei di pensare e comportarsi, per essere invece in un certo senso perennemente "indietro sui tempi"? Eppure, forse è proprio qui che si trova la natura "postmoderna" della nostra missione. Noi siamo al contempo testimonianza di valori di lunga tradizione e di fedeltà a Dio, e attenti e attivamente partecipi dei rapidi cambiamenti che avvengono nel mondo, in altre parole dei "segni dei tempi".

Nel rivolgersi alla CG 35^a, sia il cardinale Rodé sia papa Benedetto hanno insistito sulla necessità che i gesuiti continuino a lavorare alle frontiere della fede e della cultura. Nel riaffermare la fondamentale relazione tra fede e giustizia, dobbiamo riflettere su quel lavoro; e nel farlo, come dice Etienne Grieu, si rende necessaria "un'esplicitazione del rapporto con quanto c'è di più profondo tra fede e giustizia", andando al di là di una semplice lettura del concetto di giustizia "spontaneamente interpretato in termini di obbligo morale"². Quel rapporto profondo risiede nell'"unità nella molteplicità" di cui si parla nel Decreto sull'Identità, vale a dire in Gesù Cristo con cui noi tutti, al pari di Ignazio, siamo stati "posti".³ Come Francesco Saverio, così spesso raffigurato con un crocifisso in mano, Gesù va visto chiaramente insieme a noi alle frontiere. Ma cosa sono queste "frontiere"?

Non v'è dubbio che ce ne siano molte. Accennerò ad alcune che considero tra le più urgenti. Innanzitutto devo però riconoscere, come già Marcos Recolons ha fatto nelle sue riflessioni sul Decreto sulla Missione, che anch'io scrivo sulla base di una serie limitata di esperienze. Sono un gesuita americano ordinato di recente, che al tempo della CG 34^a non era ancora entrato nella Compagnia di Gesù. Il tempo da me trascorso in altri paesi durante la mia formazione mi ha soltanto confermato quanto particolari possono essere le mie concezioni a proposito della Chiesa. Comunque, l'articolazione di Recolons di una nuova interpretazione del concetto di "frontiera" (postmoderna?) sembra confermare che tali particolarità non costituiscono una barriera al dialogo reciproco, come avveniva un tempo: "In un mondo globalizzato, le idee, le informazioni, le merci, la tecnologia, i capitali circolano liberamente, e anche le persone, seppure con maggiori restrizioni. Le frontiere si sono fatte permeabili e in molti casi sono scomparse. Il mondo è diventato multiconfessionale e multiculturale"⁴. Ciò non vuol dire che le nostre esperienze abbiano perso la loro differenziazione; semmai è più verosimile ora che creino una base comune a dispetto proprio di quelle differenziazioni. Vedere le cose in questa luce è una grande grazia, in quanto ci consente di riconsiderare ciò che un tempo ritenevamo fossero ostacoli a un ministero efficace sia sul piano individuale che su quello collettivo.

² E. Grieu SJ, "L'esperienza della Congregazione Generale 35^a", *Promotio Iustitiae* 98-99 (2008/1), p. 40.

³ CG 35^a, d. 2, nn. 2-3.

⁴ M. Recolons SJ, "Gli elementi di novità del Decreto sulla Missione", *Promotio Iustitiae* 98-99 (2008/1), p. 18.

La frontiera della cultura giovanile

Sia il Decreto sulla Missione, sia il Decreto sull'Identità manifestano esplicitamente una preoccupazione per la popolazione giovanile. In effetti, non c'è frontiera più urgente di quella dell'evangelizzazione dei giovani. La Compagnia di Gesù, così com'è ora, è costituita in larga parte da anziani; e persino quelli che tra noi sono i "giovani" sono in buona parte un tantino avanti con gli anni (quarantenne, vengo definito un "giovane" sacerdote gesuita). Ne consegue che facilmente trascuriamo i nostri obblighi nei confronti dei giovani, pensando in errore che questo ministero spetti a quelli che sono più giovani di noi. Questo poteva essere vero in una Chiesa più "moderna", la Chiesa forse di una cinquantina di anni fa. Allora abbondavano i giovani sacerdoti che potevano farsi carico di questo aspetto; ma in questi tempi postmoderni le cose non stanno più così. Siamo di fronte a una crisi "vocazionale" più profonda del mero calo numerico di quanti rispondono alla chiamata al sacerdozio o alla vita religiosa. Sono sempre più i giovani che non realizzano nemmeno la propria vocazione a una vita di fede in Cristo e di partecipazione attiva alla Chiesa. Nessuno di noi può permettersi il lusso di ignorare la chiamata a questa frontiera.

Lungo questa specifica frontiera sono molte le linee di demarcazione sulle quali possiamo impegnare i giovani, invitandoli a condividere la nostra vita con Cristo. Alcuni di noi si sono specializzati nel parlare ai giovani in un linguaggio comprensibile a molti: quello della cultura popolare. Questo può comportare alcuni rischi, in quanto la cultura popolare a volte promuove cose che sono contrarie a ciò in cui crediamo. Quando però utilizziamo la musica popolare, la televisione, il cinema e internet come mezzi per comunicare Cristo, sono gli stessi giovani a rendersi pian piano conto della tensione che c'è tra ciò che Cristo ha predicato e quello che la cultura popolare spesso trasmette. Ci sono poi altri gesuiti che esplorano le possibilità offerte dalla quasi ventennale frontiera del Web, che sebbene non sia esclusiva dei giovani, pur tuttavia per alcuni - per la maggior parte non è così - è divenuta una componente imprescindibile. I gesuiti irlandesi e britannici hanno istituito con successo i ministeri di preghiera online "*Sacred Space*"⁵ e "*Pray-as-you-go*"⁶. Gesuiti di ogni età esplorano le potenzialità di questo mezzo ai fini dell'evangelizzazione. In questa dimensione, l'età, l'aspetto piacevole o l'esperienza di chi parla perdono importanza rispetto alla possibilità che il discorso, il messaggio proposto sia interessante o avvincente.

Questo non vale soltanto per internet. Gesuiti di ogni età possono essere di aiuto e ispirazione per i giovani offrendo liturgie adatte a loro, dirigendoli in occasione di ritiri, o accompagnandoli in missioni di lavoro tra i poveri.

⁵ <http://www.sacredspace.ie/>

⁶ <http://www.pray-as-you-go.org/>

Sebbene ciascuno di noi abbia una sua personale "capacità di lettura" quando si tratta di cultura giovanile, ognuno è anche capace di guidare i giovani verso la fede in Cristo, perché per quanto talvolta sia male indirizzata, la passione è una grossa componente della loro vita; e noi stessi abbiamo fatto della nostra passione, Gesù Cristo, la nostra vita. Con il nostro amore e la nostra passione possiamo far sì che essi dirottino la passione che provano per così tante altre cose verso una vita con Cristo e una partecipazione alla Chiesa. Le recenti Giornate Mondiali della Gioventù hanno fatto ben sperare in questo senso. Grazie alla nostra rete mondiale di istituzioni educative, a differenza degli altri godiamo di una posizione privilegiata su questa frontiera.

La frontiera dell'indifferenza

Ai tempi del noviziato ho imparato che papa Paolo VI aveva affidato ai gesuiti una missione speciale, quella di combattere l'ateismo. Non sono sicuro di essermi mai imbattuto, nei miei anni da gesuita, in una situazione che vedesse i gesuiti esplicitamente impegnati su questo fronte. Tenuto conto della recente comparsa sulla scena dei cosiddetti "neo-atei", la questione andrebbe forse ripresa in considerazione. Secondo la mia personale esperienza, ciò che più preoccupa è il grado di indifferenza nei confronti della religione che riscontro al di fuori dei tipici confini della nostra vita gesuita. Per la seconda estate di fila mi ritrovo a trascorrere buona parte del mio tempo in un contesto non cattolico e non gesuita, e sono colpito dal numero di persone che incontro che non sono ostili nei confronti della fede religiosa, ma semplicemente non ne sanno nulla, sono indifferenti. Credere o meno in Dio non è una questione che turbi la loro quotidianità. Capita che pongano domande del tipo "Sono cristiani, i gesuiti?", che dimostrano come siano all'oscuro di fatti che noi prendiamo per scontati. Domande, comunque, cui è facile rispondere. Più grave è che non sembrano porsi l'interrogativo più importante: "Dovrebbe Dio far parte della mia vita?".

Molti, in effetti, sono indotti a porre questi interrogativi dopo aver conosciuto i gesuiti. Vedono che in qualche modo siamo diversi dalle persone con cui solitamente vengono a contatto, e in un primo momento ciò li sconcerta. Durante un corso di lingua, alcuni miei compagni erano stupiti dalle risposte che davvo durante le esercitazioni pratiche: possibile che preferissi non avere tanti soldi? Ecco una frontiera dove può essere particolarmente importante il modo in cui siamo "indietro sui tempi": suscita l'attenzione di chi ci sta di fronte. Al contempo, particolarmente importante è il nostro impegno nei riguardi della cultura contemporanea. Per quel profondo legame che c'è tra fede e giustizia, siamo consapevoli e partecipi delle gioie e speranze, dei dolori e preoccupazioni del mondo. Ecco quindi che non ci si può tacciare di arretratezza, né indicare come curiosità, perché abbiamo anche noi preoccupazioni simili e simili passioni, dato che molti di noi sono impegnati sul fronte della giustizia.

Ad ogni modo, non lo possiamo fare se non siamo presenti. Per molti di noi la necessità di essere concretamente su questa frontiera potrebbe non farsi così evidente. C'è tanto da fare nelle parrocchie, nelle case per ritiri e in altre istituzioni gesuite dove operiamo. In questi contesti le persone non sono indifferenti alla fede religiosa; e noi spesso stiamo semplicemente in attesa che le persone si accostino per avere una risposta ai propri interrogativi. Muoversi al di là delle nostre istituzioni per suscitare rispondenza negli indifferenti ha i suoi rischi. Il gesuita che ama bere potrebbe essere tentato di recarsi al bar per evangelizzarne i frequentatori, ma questo non vuol dire impegnarsi alla frontiera. Meglio sarebbe se cercasse di vincere l'indifferenza religiosa lavorando part-time come cappellano presso un centro di riabilitazione per alcolisti o tossicodipendenti.

Altra questione sono le nostre scuole, che ormai rispecchiano in larga misura la natura multireligiosa e multiculturale della nostra nuova frontiera. Anche lì aprire un varco nell'indifferenza ha i suoi rischi. Si potrebbe essere tentati di limitarsi a un ministero più comodo, rivolgendosi a coloro che frequentano la messa o scelgono di partecipare a un ritiro. Quelli però sono solo una parte del nostro corpo studenti; ci sono molti altri che, nonostante frequentino una scuola gesuita, soffrono di quell'indifferenza di cui parlo. Dobbiamo trovare forme per essere presenti presso tutta la gamma di studenti, in modo da poter scalfire la loro indifferenza e aiutarli a vedere un'alternativa in Cristo.

Dobbiamo essere creativi anche nel superare i confini delle nostre istituzioni tipiche e dei nostri ministeri, per incontrare quelle persone che molto probabilmente non verrebbero a noi. Come uomini le cui vite sono state formate e modellate dagli Esercizi Spirituali, abbiamo una preparazione del tutto unica. Gli Esercizi, introspezioni profonde di un giovane che cerca di giungere a comprendere il proprio passaggio dall'indifferenza religiosa a un nuovo tipo di indifferenza, ci guidano nel nostro tentativo di trovare modi che aiutino gli altri a chiedere, come Ignazio: "potrei diventare santo anch'io?". Quale potrebbe essere per noi l'equivalente postmoderno del viaggio attraverso la città e la campagna del pellegrino Ignazio che intrattiene le persone in conversazioni spirituali e le guida attraverso gli Esercizi? Potrebbe essere semplicemente questo: moltitudini di gesuiti che viaggiano di luogo in luogo, predicano in spazi pubblici, aiutano a riportare riconciliazione dove ce n'è bisogno, visitano gli ammalati e si impegnano in altre opere di carità. I primi gesuiti spesso facevano altrettanto. Sarebbe un'idea così folle, farlo oggi?

La frontiera di una Chiesa divisa

Le prime due frontiere di cui ho parlato ci hanno portato al di fuori dei confini della Chiesa. Questa, invece è più vicina a "casa". Recolons vede come "nuova" alla CG 35^a una maggiore enfasi posta sul tema della riconciliazione.

Non che non ne facessero parola i decreti delle precedenti Congregazioni, ma come lui stesso fa presente "... in quel momento nel nostro immaginario collettivo il tema della riconciliazione restò come offuscato dalla forza con cui si andava affermando la lotta per la giustizia"⁷. In effetti, la nostra lotta per la giustizia non è stata forse sempre sufficientemente attenta al tema della riconciliazione. Nella nostra certezza riguardo alla nostra missione, talvolta abbiamo messo inutilmente sulle difensive il prossimo per scarsa attenzione ai suoi interrogativi e alle sue preoccupazioni. Le parole di Recolons possono esserci di ispirazione mentre riaffermiamo il nostro impegno per una fede che fa giustizia, impegno a dare più peso agli interrogativi e alle cautele dell'altro, in particolare di chi non concorda con le nostre idee.

In un certo modo questo rispecchia divisioni meno ovvie in altre parti del mondo: la Chiesa cattolica negli Stati Uniti è divisa lungo una serie di linee diverse. Basta dedicare un po' di tempo all'esame della "blogosfera" cattolica, vale a dire il mondo dei cattolici che prendono parte al fenomeno del "weblog", per saperne di più di quelle stesse linee. Una di esse viene di norma descritta come lo spartiacque tra l'impostazione liberal-progressista e quella tradizional-conservatrice.⁸ I cattolici che si identificano decisamente in una o l'altra corrente sono pronti a indicare quale sacerdote, quale vescovo o ordine religioso sta dalla medesima parte o no. Non è un mistero che i gesuiti sono tendenzialmente ritenuti saldamente radicati in campo "liberale". A ciò corrisponde, almeno nel pensiero di molti "conservatori" (e purtroppo anche di numerosi "liberali"), il convincimento che noi si sia in disaccordo con la Chiesa sui temi dell'insegnamento, della morale, ecc. Il nostro impegno nella lotta per la giustizia fin dagli anni '70 di certo ha contribuito a questo convincimento. Il breve intervento di papa Giovanni Paolo II sul nostro governo evidenzia come ci fosse chi riteneva con preoccupazione che i gesuiti avessero perduto la retta via. Ciò che però contribuisce ad alimentare questa impressione è che la maggior parte dei gesuiti, in quanto tali, ha fatto esperienza concreta dei cambiamenti ispirati dal Concilio Vaticano II. Essi hanno investito emotivamente molto in quel futuro che credono il Concilio promettesse per la Chiesa. E questo a volte non ha coinciso con le prospettive di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI. Pur tuttavia ci sono molti altri gesuiti - alcuni più giovani, ma non sempre - che si interrogano su alcuni dei cambiamenti conseguenti al Concilio; e che sono tra quanti vanno riscoprendo alcuni aspetti che in seguito ad esso erano stati accantonati, come la promozione di determinate forme devozionali e l'adorazione del Santissimo Sacramento.

Qualsiasi caratterizzazione assoluta in termini di "liberale" è ovviamente miope e imprecisa. La verità è che l'"unità nella diversità" di cui parla il Decreto sull'Identità è molto reale. In effetti, personalmente ero stato attrat-

⁷ M. Recolons SJ, *Op. cit.*, p. 18.

⁸ Classificazioni di massima in cui nella realtà potrebbero rientrare molteplici altre divisioni.

to dalla Compagnia di Gesù non perché la ritenessi una eroica combriccola di liberali, bensì perché vi riconoscevo le molteplici diverse “frontiere” su cui erano impegnati gesuiti dai più svariati talenti e opinioni. Ed è proprio per questo che i gesuiti hanno tanto da offrire sul piano della capacità di riconciliare le divisioni esistenti in seno alla Chiesa. Non perché siamo dalla parte giusta o abbiamo la giusta risposta, ma perché siamo capaci di vivere insieme (noi stessi in mezzo e nonostante quelle stesse divisioni) come compagni di Cristo. Se riusciamo ad evitare di perpetuare quelle divisioni – una grave tentazione, in quanto da ambo gli schieramenti si vorrà appoggiare i “propri” gesuiti –, possiamo far sì che la nostra esperienza di vita in comune, e la riconciliazione che essa a volte richiede, ci aiuti a essere agenti di riconciliazione nella più ampia vita della Chiesa. Un modo per iniziare è quello di riflettere, alla luce della CG 35^a, sulla riconciliazione che dobbiamo cercare presso coloro che forse in passato abbiamo messo inutilmente sulle difensive nello zelo della nostra missione.

Conclusioni

Con tutta probabilità questo mio scritto non ci avrà dato alcun elemento di certezza circa il senso della cultura postmoderna; penso tuttavia che esso possa individuarsi nel “crogiuolo” del nostro impegno alle “frontiere” che ho voluto descrivere. Quanto alla maniera in cui questo impegno conformi il nostro pensiero e il nostro comportamento, ho dato qualche indicazione sia sul modo, sia come esso possa continuare a farlo nella nostra vita e nel nostro lavoro di gesuiti. In questo contesto postmoderno, la fede che fa giustizia ci sollecita ad essere là dove altri potrebbero perdersi, e a contribuire a portare guarigione e riconciliazione in seno a quella vita di fede in Cristo e nella Chiesa cui li invitiamo. La chiamata non è nuova – nuovo è il contesto. In questo nuovo contesto confidiamo nello Spirito Santo perché ci aiuti ad essere testimoni creativi della lotta per la fede e per la giustizia che in essa è insita.

Mark Mossa SJ
42 Kirkland St.
Cambridge, MA 02138 – USA
<mossam@bc.edu>

*Originale in inglese
Traduzione di Simonetta Russo*

Fede che fa giustizia nel contesto del postmodernismo

Agbonkhianmeghe E. Orobator SJ

Consentitemi innanzitutto di chiarire la mia posizione. Scrivo questo saggio nella mia veste di teologo gesuita che guarda con favore le istanze e le prospettive del postmodernismo. Condivido la posizione che vede l'approccio postmodernista espandere la nostra capacità di comprensione e stimolare un'interpretazione fresca e radicale del servizio della fede e della promozione della giustizia, il duplice fondamento dell'edificio apostolico contemporaneo della Compagnia di Gesù.

I tentativi di definire gli elementi costitutivi del postmodernismo rischiano di suscitare un'indignata critica decostruzionista. Il postmodernismo contesta e si fa beffe dell'"essenza", rendendo per forza di cose pretenzioso il tentativo filosofico di definire i suoi valori di fondo. All'uomo o alla donna medi, il linguaggio del postmodernismo può dare l'impressione di un discorso arcano tra pensatori eccentrici, che si svolga all'interno di una nebulosa sfera di neologismi, decostruzione e impenetrabilità. Se lo si "intende" come tale, è meglio lasciare la ricerca di ciò che costituisce la cultura postmoderna a quanti se ne interessano davvero o hanno tempo per dedicarsi a questo tipo di attività. Il decreto 2 della CG 35^a, "Un fuoco che origina altri fuochi: riscoperta del nostro carisma", e il decreto 3, "Sfide per la nostra Missione oggi: inviati alle frontiere", non consentono ai gesuiti un'opzione in tal senso. Richiamandoci al decreto 26 della CG 34^a, si direbbe che il postmodernismo esprima manifestamente una insoddisfazione critica "dello status quo, del noto, del provato, di ciò che già esiste", delle ortodossie universali della morale, della società, della storia, della religione e della politica.

La difficoltà nel definire il postmodernismo non toglie del tutto la possibilità di delinearne i contorni tipici; un tracciato che aiuterebbe a collocare in un chiaro contesto questa riflessione sulla sua attinenza alla missione di fede e giustizia. Scrivendo ai Corinzi, Paolo afferma in brevi parole che la scena di questo mondo, così come la conosciamo, passa (1Cor 7,31). Questa affermazione è musica per le orecchie dei postmoderni per i quali, all'analisi di un'ermeneutica decostruzionista, il mondo del sapere così come lo abbiamo conosciuto si va sgretolando. Le categorie fondamentali della verità, della bontà, della conoscenza... sono in costante divenire e soggette a un esercizio illimitato di decostruzione. Il postmodernismo si ribella all'ereditato criterio cartesiano del pensiero e dell'essere - *cogito ergo sum*. L'immutabilità e universalità delle categorie tradizionali, che costituiscono il caposaldo di quella metafisica essenzialista che risale alla scienza aristotelica, poggiano ora pericolosamente sulle sabbie mobili dei vari sentimenti, emozioni, condizioni, differenze, particolarità, vicende, contesti, discontinuità e circostanze. Nulla è fisso o assoluto; non c'è cosa o persona che sia uguale a un'altra. Al salutare

ammonimento del cardinale Carlo Maria Martini per cui "insegnare la fede in questo mondo [postmoderno] rappresenta nondimeno una sfida"¹, aggiungerei che promuovere la giustizia in un mondo postmoderno costituisce una sfida di pari portata.

La lettura ortodossa della fede cristiana sembra propendere verso una posizione opposta rispetto a quella adottata dal postmodernismo. Mentre quest'ultima celebra la concretezza e limitatezza del sapere nonché il crollo delle certezze del passato, le affermazioni dottrinali e magisteriali insistono sulla fede come rivelazione definitiva e universale in grado di redimere l'umanità dal suo stato di caduta. Allo stesso modo, la Compagnia di Gesù continua a insistere sull'imperativo della giustizia intesa come sua espressione privilegiata di fede. In breve: i gesuiti professano una fede che fa giustizia. La parola chiave è "fa": essa si oppone a ogni tentativo di intendere la fede al di fuori di un particolare contesto che esiga un impegno concreto svolto in maniera personale e assoluta. A rischio di apparire indebitamente polemico, ritengo che la fede che fa giustizia si presti a una interpretazione postmodernista. Si tratta di una tesi difficile da avvalorare a fronte di quella che è la storia della missione della Compagnia. In passato, in risposta a specifiche e pressanti problematiche del momento, ai gesuiti sono state affidate dal Supremo Pontefice missioni specifiche. L'esempio della missione di contrastare l'avanzata dell'ateismo appartiene alla storia recente. In tempi più vicini, papa Benedetto XVI ha invitato i gesuiti a combattere, tra le altre cose, il relativismo inteso come minaccia specifica al messaggio cristiano (vedi "Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai padri della Congregazione Generale 35^a della Compagnia di Gesù", n. 6). Alcuni commentatori intenderebbero inserire la questione postmodernista negli interstizi tra ateismo e relativismo. Questa interpretazione del postmodernismo, tuttavia, benché parziale, pone quest'ultimo come nuova frontiera, esercitando un richiamo su quanti tra i gesuiti sono tenaci assertori dell'inseparabilità del servizio della fede e della promozione della giustizia da intendersi come missione centrale della Compagnia di Gesù.

Nel trattare le questioni poste dal postmodernismo alla nostra missione, è importante non estrapolarle dall'ambito della finalità apostolica della Compagnia di Gesù. I gesuiti sono uomini del loro tempo e prodotti di diverse culture, postmodernismo compreso. Anziché soffermarci sull'apparente incompatibilità dei fini, potremmo riconoscere che le ottiche postmoderniste meritano una maggiore considerazione in quanto ci prospettano tutta una serie di nuove condizioni e possibilità per predicare una fede che fa giustizia.

L'evolversi della missione gesuita dalla CG 32^a alla CG 35^a dimostra con chiarezza che il contesto del servizio della fede e della promozione della giu-

¹ "Quale cristianesimo nel mondo postmoderno", discorso fatto dal presule al 44° Capitolo generale dell'Istituto dei Fratelli delle Scuole Cristiane a Roma il 3 maggio 2007 [N.d.E.].

stizia è tutt'altro che fisso (vedi CG 35^a, d. 2, n. 24). Né traccia una traiettoria lineare. Negli oltre cinque secoli di storia gesuita, sia individuale che collettiva, si sono registrati profondi mutamenti e discontinuità (CG 35^a, d. 3, n. 8); e all'interno di questa storia, il tema della promozione della giustizia come parte integrante del nostro servizio di fede costituisce argomento di sempre nuova interpretazione. Sono i contesti che, variando, determinano via via la centralità, la natura e i mezzi di questa missione. Ed è cosa buona, proprio perché conferma l'inscindibilità del discernimento dalla missione di fede e giustizia, a patto che noi si intenda il discernimento come sguardo contemplativo e critico sui segni del nostro tempo. Nel contesto della CG 35^a, questa forma di discernimento è il dono del "comprendere che il mondo potrebbe essere visto in un altro modo" alla luce di "un ordinato amore di Dio e di tutte le cose in Dio" (CG 35^a, d. 2, n. 4; vedi anche n. 6); come già per sant'Ignazio, significa sapere come guardare, apprezzare e abbracciare "differenza e nuovi orizzonti" (vedi CG 35^a, d. 2, nn. 10 e 12).

La missione di una fede che fa giustizia si adatta a una varietà di situazioni particolari e di carattere locale. Il suo significato non è né fisso né immutabile. Dovunque l'umanità è minacciata da mali socioeconomici, politici e religiosi, le esperienze dei gesuiti rappresentano il servizio della fede e la promozione della giustizia come una storia senza fine. L'adattabilità - e forse l'imprevedibilità - di questa missione sono indicazione delle molteplici concezioni ed esperienze di ciò che costituisce una fede che fa giustizia. Le diverse iniziative di natura apostolica incarnano la molteplicità di significati insiti in una fede che fa giustizia. La pluralità delle opzioni significa che la portata delle nostre azioni apostoliche non è più confinata entro modelli familiari. Alludo qui a una certa decentralizzazione del significato di fede che fa giustizia, una decentralizzazione documentata dalle esperienze di gesuiti in varie parti del mondo. Il punto chiave è che, essendo noi gesuiti, è la diversità a caratterizzare i nostri modi di credere e di vivere in concreto le conseguenze di questo nostro credo nei nostri rispettivi apostolati.

L'ulteriore sviluppo, nella CG 34^a, della missione di fede e giustizia fornisce un utile esempio del variare dei contesti e della decentralizzazione del significato insito in questa stessa missione. La CG 34^a ha effettuato una "svolta" apostolica verso l'altro, inteso come le altre culture, le altre religioni. Nel contesto di questa svolta, la fede non solo fa giustizia, ma dialoga anche con le diverse tradizioni religiose e culture del mondo contemporaneo (CG 34^a, d. 2, nn. 19 - 21). Il dialogo con l'altro, individuale o collettivo, rappresentato in una pluralità di culture e religioni, è parte integrante della nostra comune prassi di fede che fa giustizia. La "differenza" incarnata nell'"altro" diviene la condizione che consente la reciprocità, la comunicazione e l'interazione. Nella missione di fede che fa giustizia le altre religioni e le altre culture vengono riconosciute e rispettate nella loro unicità, anziché essere ignorate o escluse. Questa "svolta" apostolica si discosta in maniera significativa dalle

metanarrative missionarie eurocentriche che hanno propagato e giustificato la violenta conversione e assimilazione di altre religioni e altre culture sulla base di una concezione ristretta dell'universalità del messaggio cristiano. Oggi la più ampia missione di fede che fa giustizia e il dialogo ci consentono di percepire le genuine eco e storie di fede che provengono da contesti africani, asiatici e altri ancora. Questa interpretazione della missione gesuita di fede che fa giustizia esige che a queste storie non vengano imposti vincoli derivanti da imposizioni colonialiste della cosiddetta cultura cristiana universale.

Parlando di fede che fa giustizia, del postmodernismo si fa spesso caricatura quasi fosse una relativizzazione o perdita di fede. Con ciò, forse, non si rappresenta adeguatamente l'intento che il pensiero postmoderno si pone. Personalmente sostengo che la cultura postmoderna rappresenta non tanto una relativizzazione della fede, quanto una sua ricollocazione. Laddove parlo di ricollocazione, i pensatori postmoderni potrebbero preferire il termine "decostruzione". La loro posizione manifesta un'intenzione di liberare la fede dalla sfera delle ortodossie dominanti e dalle dissertazioni fatte in chiave dogmatica, per "situarla" in mezzo alle realtà dei nostri giorni disseminate di molteplici forme di ingiustizia. Prima, tuttavia, di licenziare il postmodernismo come semplicemente iconoclastico e nihilista, varrebbe forse la pena vederlo come un indefinito desiderio di pervenire a qualcosa di più di ciò che ci soddisfa in questi nostri sistemi sociali e regimi politici fallibili, limitati e imperfetti. Il desiderio di una frontiera, per quanto rischiosa, incerta e indefinita (perché questa è la natura di una frontiera!) – il desiderio di "diversità e nuovi orizzonti".

La perdita della fede, che spesso viene attribuita al pensiero postmodernista, va imputata principalmente a forme totalizzanti e assolutiste del sapere e del potere. Un fondamento cardine della cultura postmoderna è costituito dal rifiuto di includere la fede nelle metanarrative. La mancanza di fiducia nelle impostazioni totalitarie genera una svolta sul piano del locale e del contestualizzato. Visto da un'ottica di fede che fa giustizia, questo approccio reindirizza la nostra attenzione apostolica verso i mondi marginalizzati e instabili dei poveri, dei deboli e dei vulnerabili. La perdita di fede della cultura postmoderna delinea i contorni della "fede" espressa nelle periferie e nelle marginalità abitate da chi è ignorato dalle comuni narrative di sapere, potere, religione e politica. Personalmente, percepisco qui qualche eco, qualche risonanza dell'opzione della Compagnia per i poveri; opzione che incoraggia noi gesuiti ad addentrarci negli spazi concreti, localizzati e frammentati dei poveri, nelle "zone aride e prive di vita del mondo" (CG 35^a, d. 2, n. 8) e ci sfida ad essere "consapevoli dell'agire di Dio in luoghi e persone... [che siamo] portati ad evitare" (CG 35^a, d. 2, n. 12). Farsi amici dei poveri, nel senso di quella che è l'opzione preferenziale della Compagnia, significa offrire una "narrativa vivente" capace di dare non soltanto "pane e acqua", bensì di

dare significato e di incentrarsi sugli esclusi a motivo delle loro condizioni di marginalità, delle loro esistenze frammentate, delle loro scomode differenze (CG 35^a, d. 2, n. 1). In un mondo postmoderno, una fede che fa giustizia significa una ricollocazione personale e collettiva in spazi o “nazioni di cui oggi fanno parte i poveri e i profughi, coloro che sono profondamente soli, quelli che ignorano l’esistenza di Dio e quelli che usano Dio come strumento per fini politici” (GC 35^a, d. 2, n. 22; d. 3, nn. 27 - 28).

Alla luce di quanto detto, ho qualche remora a sottoscrivere la posizione secondo cui “il contesto postmoderno rende particolarmente fragile la prospettiva”² che insiste sull’inscindibile nesso tra fede e giustizia. Semmai potrebbe essere vero il contrario. Questo timore nei confronti del postmodernismo forse deriva da un’interpretazione particolare della fede che nel pensiero postmodernista non soddisfa i criteri di verità. In un ambito postmoderno, lungi dal costituire una forma di assenso nei confronti di una serie di verità rivelate, atemporali e immutabili, la fede si evolve come una costante ricerca, carica di rischi e di sorprese, ma mai distaccata da impegni concreti. In base a questa interpretazione, una lettura postmodernista della fede confermerebbe un fondamento centrale dell’impegno gesuita di fede che fa giustizia. L’uomo o la donna postmoderni possono ritrarsi di fronte alle opzioni offerte dalle religioni istituzionali, ma non vedono con sfavore forme di illuminazione spirituale adattate alle loro specifiche situazioni esistenziali. Si tratta di un disposizione che apre una porta al nostro più antico ministero apostolico: gli Esercizi Spirituali. I diversi modi di esercitare questo ministero oggi dimostrano concretamente come la fede continui ad avere peso e valore in una cultura postmoderna. In questo contesto, piuttosto che praticare questo ministero come approvvigionatori di una spiritualità istituzionalizzata, serviamo meglio la cultura postmoderna come mediatori di una spiritualità contestualizzata che, parafrasando sant’Ignazio, consentono un incontro libero e liberatorio tra Dio, in quanto creatore, e l’uomo o la donna postmoderni che aspirano a un’esperienza spirituale incarnata, di realizzazione personale. Vedere il nostro ministero degli Esercizi Spirituali in questa chiave implica un grado di fiducia che dovrebbe consentire ai gesuiti di accettare una piccola verità [nel senso] che non programiamo più i risultati del nostro servizio di fede e della promozione della giustizia. Gli Esercizi Spirituali offrono strumenti e mezzi per perseguire uno scopo la cui natura possiamo soltanto sperare rappresenti in parte il desiderio di fede e giustizia (CG 35^a, d. 3, n. 21). Ne consegue che altri ministeri gesuiti beneficino ben poco dall’erigere barricate contro un postmodernismo percepito come un nemico esterno. In particolare, bisogna che i nostri apostolati intellettuali affrontino le sfide poste dalla cultura postmoderna attraverso una ricerca approfondita e la pratica di un dialogo aperto. Non possiamo fingere

² E. Grieu SJ, “L’esperienza della Congregazione Generale 35^a”, *Promotio Iustitiae*, 98-99 (2008/1), p. 40.

di possedere tutte le risposte agli interrogativi posti dall'uomo o dalla donna moderni; l'illusione dell'indisturbato possesso di verità eterne non potrà che creare un solco tra ciò che rappresentiamo come gesuiti e ciò che ricercano i postmodernisti.

Da ultimo, il postmodernismo si oppone con risolutezza alle concezioni di giustizia che hanno consentito alla dittatura, come tale, di prendere piede e prosperare: un'opposizione che trova eco nella missione gesuita di fede che fa giustizia. Lungi dal cercare di soddisfare meramente i dettati di una ragione disincarnata e disinteressata, in un mondo postmoderno giustizia significa opposizione e sistemi e organizzazioni sociali che si appellano a principi universali immutabili per imporre "legalità e ordine" ai deboli e ai vulnerabili della terra. Un'opposizione, peraltro, rispecchiata dalla testimonianza offerta dai tanti martiri gesuiti fin dalla CG 32^a.

Ho iniziato questo saggio dichiarando che, in quanto gesuita del XXI secolo, ero interessato al postmodernismo inteso non soltanto come interlocutore, bensì anche come condizione che incide sul mio modo di "pensare e agire" (CG 35^a, d. 3, n. 10). Non serve che i gesuiti si accontentino di una visione pessimistica della cultura postmoderna. Questa cultura funge da contesto all'impegno gesuita di fede e giustizia in un mondo frammentato e instabile. Personalmente, vi percepisco un'incoraggiante affinità di interessi. La mia lettura della CG 35^a mi ispira a comprendere come il pensiero postmodernista possa essere di utilità al progetto apostolico fondamentale della Compagnia di una fede che fa giustizia. Si tratta di un'opinione che non trascura, come si potrebbe temere, di considerare le differenze. In un mondo postmoderno il sapere, come la fede, non è argomento teorico, disincarnato: esso è incarnato nel contesto. Secondo la "narrativa vivente" dei gesuiti, la fede è incarnata; incarnata nella giustizia e nel dialogo con l'altro, qui ed ora. E i postmodernisti comprendono questo linguaggio.

Agbonkhianmeghe E. Orobator, SJ

Hekima College

School of Theology and Institute of Peace Studies and International Relations

P. O. Box 21215 Ngong Road

00505 Nairobi – KENYA

<wadoghe@yahoo.co.uk>

Originale in inglese

Traduzione di Simonetta Russo

Fede e giustizia in un mondo individualizzato

Fernando Polanco SJ

Esiste una passione, nella cultura odierna, che animi i nostri cuori in modo decisivo? Esiste, culturalmente parlando, un fuoco che competa oggi con quella fede che un giorno ha infiammato la nostra passione per la giustizia? Secondo un gruppo di analisti della cultura,¹ al giorno d'oggi cresce una passione che attraversa tutta la nostra realtà. Si presenta con una forza sufficiente per affrontare e competere con tutto ciò che fino ad ora ha motivato le nostre vite. Si tratta di qualcosa che mette in dubbio i valori propri della nostra comunità, e che, precisamente, può mettere in dubbio una vita votata alla giustizia e all'impegno generoso. Si tratta di una passione che "mette nel caos" quanto è istituzionalizzato o fissato. Parlando delle crisi matrimoniali, Ulrich Beck si esprime così nel suo scritto, *Il normale caos dell'amore*:

*Quando viene meno l'entusiasmo giovanile, quando non si vedono mete né obiettivi, sorge nuovamente la vecchia domanda: "Chi sono?". E allora entra in scena un'altra passione: la passione per l'autonomia, per l'autoaffermazione, per la propria vita... e questo genera il caos assolutamente normale e quotidiano dell'amore.*²

Non possiamo negare la mancanza di obiettivi comuni nel nostro mondo, né possiamo negare che tutto ciò appare strettamente collegato all'inquietudine *del proprio io*, alla passione di vivere la propria vita, alla ricerca della propria identità. I sociologi parlano di un cambiamento di modelli.³ Il mondo ha vissuto fino a questo momento altre grandi passioni, e la cultura dell'occidente è passata attraverso grandi modelli passionali: la passione per il cosmo, la passione per la storia, la passione per il sociale, ed oggi stiamo assistendo alla passione per l'individualità.⁴ Dal "soggetto storico-sociale" siamo passati ultimamente al "soggetto personale". Dalle utopie sociali siamo passati ad un'enfasi posta sull'individualità. Più che in altre epoche, l'individuo oggi, nell'esercizio della sua autonomia, definisce i suoi propri valori e prende le

¹ Tra questi bisogna citare soprattutto U. ed E. Beck, *La società del rischio. Verso una nuova modernità*, Carocci, 2000; *Europa felix. Il vecchio continente e il nuovo mercato del lavoro*, Carocci, 2000; *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, 1996; *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage, 2002; A. Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità*, 1998; *La ricerca di sé. Dialogo sul soggetto*, Il Saggiatore, 2003; A. Giddens, *Identità e società moderna*, Ipermedium, 2001; M. Castells, *L'età dell'informazione: economia, società e cultura*, Università Bocconi, 2004. Per quanto riguarda l'aspetto psicologico, si vedano, tra gli altri: T. Anatrella, *Non à la société dépressive*, Flammarion, 1997; C. Domínguez Morano, *Los registros del deseo*, Desclée de Brouwer, 2004.

² U. Beck ed E. Beck-Gernshein, *Il normale caos dell'amore*, op. cit.

³ A. Touraine, *Un nouveau paradigme: Pour comprendre le monde aujourd'hui*, Fayard, 2005.

⁴ A. Touraine, F. Khosrokhavar, *La ricerca di sé. Dialogo sul soggetto*, op.cit.

proprie decisioni. La tradizione e l'opinione degli altri perdono il loro peso, mentre predomina l'esercizio della libertà personale.⁵ In un certo senso, è il momento della convinzione personale, più che dei costumi sociali. Il soggetto cerca, sceglie, seleziona ed organizza il proprio orizzonte di significati per dare un orientamento alla propria biografia.⁶ È il processo definito "individualizzazione".

Per quanto riguarda le forze globalizzanti, prima dell'insicurezza del mondo di oggi, prima del rischio, prima dell'esclusione, prima del mondo plurale retto dal mercato, prima del lavoro retto dalla competitività, oggi siamo come "forzati"⁷ dalla preoccupazione per noi stessi. Non è che siamo più egoisti rispetto al passato, è che i puntelli che prima favorivano la nostra identità e assicuravano la costruzione del proprio "io", oggi assumono forme "liquide", secondo la metafora utilizzata da Zygmunt Bauman.⁸ I comuni, i villaggi, le nazionalità, insieme con le istituzioni politiche, sociali, economiche e culturali, passano da forme "stabili" a forme "liquide", vale a dire, altamente malleabili. Sembra non esserci nessuna istituzione solida sulla quale appoggiarsi o alla quale aggrapparsi.

In un mondo plurale e globale, i nostri orizzonti e le nostre possibilità risultano ampliate, ed aumenta anche la necessità di operare delle scelte, si fa sempre più necessaria una maggior quantità di azioni portate avanti individualmente. La vita, la morte, il genere, la corporeità, l'identità, la religione, il matrimonio, il parentado, i vincoli sociali, tutto si sta trasformando in oggetto di decisione; una volta frammentato tutto, tutto deve essere deciso, tutto viene individualizzato. Per non fallire, i singoli individui lottano costantemente con la pianificazione, devono adattarsi ai frequenti cambiamenti, riconoscere gli ostacoli, accettare le sconfitte, e tentare nuove strade. Le opportunità, i pericoli, gli errori ed i successi che prima venivano vissuti più a livello sociale o in modo comunitario, adesso vengono metabolizzati a livello individuale. Le conseguenze, tanto le opportunità come gli oneri, passano ora ai singoli individui, che naturalmente, di fronte alla complessità della vita, ne sperimentano l'angoscia.⁹

È curioso. La passione per l'individualità non poche volte si vede frustata perché allo stesso tempo, nella quotidianità, proprio per le esigenze personali, aumentano ogni giorno le ferite, l'amarezza e lo sconcerto. E quando i bambini ed i giovani riescono ad adattarsi alle nuove forme dell'ambiente "individualizzato" è perché hanno dovuto imparare a spostarsi costante-

⁵ PNUD 2002, p. 189. Citato da J. Costadoat SJ, "El Catolicismo frente a la individualización", *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), pp. 605-610.

⁶ T. Mifsud SJ, *La gran ciudad: interrogantes y propuestas éticas*. Disponibile sul sito internet: <http://www.iglesia.cl/iglesiachile/especiales/megapolis/mifsud.html>

⁷ U. Beck, *La società globale del rischio*, Asterios, 2001.

⁸ Z. Bauman, *Vita liquida*, Laterza, 2006.

⁹ U. Beck ed E. Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, op. cit.

mente, a tagliare relazioni, a conoscere la lontananza del padre o della madre, hanno visto che l'amore non dura in eterno, e che tutto ciò è "piuttosto normale". I "figli della libertà" praticano il rifiuto di quanto è organizzato ed istituzionalizzato, aborriscono tutto ciò che è formalismo, vengono guidati dalla sensibilità come parametro di riferimento, è la c.d. "generazione dell'io".¹⁰ Praticano una morale di ricerca, di sperimentazione, che tenta di unire cose che sembrano escludersi reciprocamente: la preoccupazione per sé e per l'altro, la realizzazione personale e la compassione attiva.¹¹

A sua volta, l'individualizzazione ha il volto dell'ingiustizia sociale, l'esclusione si individualizza profondamente, ed ogni volta ci sono più persone colpite "individualmente". A livello individuale le persone si vedono colpite dalla disoccupazione nella stessa misura in cui cresce l'accumulazione di ricchezze private. Inoltre gli psicologi sociali hanno già iniziato a scrivere su una conseguenza decisiva dell'individualizzazione. La società dell'individualizzazione si trova ad essere anche la società della depressione. L'ultimo decennio è stato testimone della comparsa di una società "depressa", minacciata dall'implosione, nella quale il singolo individuo, per l'assoluta mancanza di un progetto o di una dimensione esterna a sé stesso, si vede ridotto alla sua sola soggettività e costretto a considerare questa come l'inizio e la fine di qualsiasi ideale di vita.¹² Non possiamo che essere individui dotati di senso etico e comunitario. Ma tuttavia, se l'individuo non cura "la costruzione della propria persona", è destinato a vivere dipendendo da ciò che offrono la società dei consumi e la cultura del benessere.

Allora, come educare questa passione che ci esalta o ci deprime e relazionarla a valori etici e comunitari? Come imparare a lottare evangelicamente con la passione per l'individualizzazione?

Il Vangelo della Pasqua in un mondo individualizzato

La cultura occidentale, che si è diffusa in molti angoli del pianeta con diversa intensità, ha man mano trasformato la passione per il cosmo nella passione per la storia, e la passione per la storia nella passione per il sociale. Oggi stiamo assistendo al desiderio intenso di condurre una vita propria, di individualità, di identità.¹³ Riprendendo questa rapida immagine dei cambiamenti registrati dai modelli, risulta evidente che noi cristiani abbiamo accolto le sfide nel metterle in dialogo con la nostra fede. E mi sembra che sia sempre stato un aspetto della nostra fede quello che ha agito come "modello interlocutore" del modello culturale emergente. Per questo, seguendo la rotta dello

¹⁰ U. Beck, *Los hijos de la libertad*, Fonudo de Cultura Económica, 1997.

¹¹ U. Beck ed E. Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, op. cit.

¹² T. Anatrella, *Non à la société dépressive*, op.cit.

¹³ A. Touraine, *Un nouveau paradigme: Pour comprendre le monde aujourd'hui*, op. cit.

Spirito attraverso i secoli, nel suo impegno a condurci sulla strada del Figlio, possiamo individuare alcuni segnali di un "modello interlocutore" della nostra fede rispetto all'individualità.

Nell'antichità, la Chiesa ha saputo mettere in relazione la passione per il Cosmo con la dottrina della Creazione in Gesù Cristo. *Ci hai fatti per te*, arrivò ad affermare sant'Agostino; e con san Tommaso abbiamo potuto vedere la creazione umana come presupposto della grazia increata del Figlio incarnato. Abbiamo riconosciuto che "siamo fattura di Dio, essendo stati creati in Gesù Cristo per le realizzare le buone opere" (Ef 2, 10).

Sappiamo che con i tempi moderni si è fatta strada la passione per la storia. Questa storia che il pensiero di Hegel fece intendere come una *dialettica passionale* capace di far progredire la realtà umana verso la propria realizzazione essenziale. Abbiamo messo in relazione questa passione soprattutto con la dottrina dell'incarnazione del Verbo. L'incarnazione del Verbo come "antropologia pienamente realizzata" ha agito come interlocutore centrale del valore della storia. Abbiamo imparato a parlare della "storia della salvezza" e della "rivelazione di Dio nella storia", ed abbiamo chiarito che non è una *dialettica* la responsabile della pienezza della storia, ma che "... l'incarnazione di Dio è il caso supremo ed unico della realizzazione essenziale della realtà umana".¹⁴ Poi, le nuove concezioni sociali hanno svelato nella storia le "lotte di classe". Si diffuse ovunque la passione per la liberazione sociale e anche la Chiesa venne invitata al dialogo. E così, come un giorno il Figlio incarnato rese pubblica la sua grande passione per la libertà dei prigionieri ed annunciò ai poveri la liberazione, così nella Chiesa fiorì la passione per una fede unita alla giustizia. Nel secolo scorso, gli anni '60, '70 ed '80 sono stati per molti cristiani tre decenni piuttosto simili a quei tre anni di vita pubblica di Gesù Cristo che annunciava ovunque l'avvento del Regno tra i poveri. Questa passione generò un dialogo estremamente proficuo tra la fede e la politica, tra la fede e la società e tra la fede e la giustizia, risultando da tutto ciò le cosiddette Teologie Politiche e della Liberazione.

Oggi la Chiesa teme di arrivare al termine della propria vita pubblica. Abbiamo molta paura di perdere rilevanza, di perdere il nostro fuoco. Ma contemplando il passo dello Spirito che ci unisce alla creazione, all'incarnazione, all'annuncio del Regno, possiamo ora sentirci invitati a dialogare con il passo successivo della vita di Gesù: la Pasqua. Il sentimento pasquale del nostro cristianesimo si presta come modello per dialogare con le grandi sfide del desiderio dell'autorealizzazione personale. Dobbiamo parlare e ritrovare "l'esistenza pasquale" per porci nuovamente con coerenza davanti a tante esclusioni e possibilità che ci presenta il mondo di oggi. In questo scenario, l'individualità non deve essere necessariamente considerata come un nemico. La Pasqua consente di trasformare la domanda di individualizzazione in un

¹⁴ K. Rahner, *Scritti teologici IV*.

cammino sulle orme di Cristo. Se non “prestiamo attenzione” alla nostra individualità, dedicando del tempo a ciò che in essa geme, i nostri desideri più santi per la giustizia possono essere facilmente ridirezionati verso le proposte del mondo. L'allegria ed il coraggio di preoccuparci per un mondo giusto, richiedono oggi più che mai, di riconoscere che siamo portatori di un desiderio individuale di sentire e di pienezza che deve comunicare con la Pasqua per essere nuovamente diretti verso il bene del creato, della storia e della società.

Gesù, con la sua vita, morte e resurrezione, ha fatto nascere una individualità strettamente legata al proprio mistero, agli altri, alla comunità di fratelli, unita a tutto il creato lungo i sentieri della storia e nell'attesa della rivelazione definitiva. Da tantissimo tempo, il desiderio individuale di sentire e di pienezza è stato “educato” da tradizioni e da ambienti che hanno favorito il suo legame con tutto il creato, con la storia e con la società. Però oggi restiamo “sciolti”, non vi è una corrente che ci spinga con forza. E se oggi individualmente non scommettiamo su questi valori comunitari, con l'aiuto della preghiera, del discernimento, del dialogo e delle reti di servizi, il mondo non lo farà. Farlo richiede di ricreare nuovamente il sentire pasquale, il sentire da cui ha avuto avvio il cristianesimo.

La Pasqua è stato un tempo nel quale Gesù ha sperimentato che le condizioni del Regno passavano, più che mai prima, per il mistero della sua stessa persona, “per il suo modo di procedere”, che sentiva la sua profonda identità unita al Padre, dalla quale germoglia lo Spirito come forza del Regno. È stato questo il cammino che lo ha condotto all'assoluta pienezza con sé stesso e per questo “tutta la sua vita è stata una chenosi ed ha affrontato la vita dimenticandosi di sé stesso, cercando non di essere servito ma di servire e di offrire la propria vita in riscatto per molti”¹⁵. Grazie a questa chenosi, Dio impiantò definitivamente il suo Regno. Gesù seppe che quanto di più individuale di Sé è pane che si condivide, si riconobbe come eucarestia, come mistero di donazione. Oggi l'individualità deve necessariamente sperimentarsi come mistero di donazione. Siamo portati ad una individualizzazione, la cui direzione è una ricerca disperata di sé stessi e non arriviamo a ciò che siamo senza passare attraverso una morte ed una resurrezione che inevitabilmente arriva attraverso i sentieri della preghiera, della vita comunitaria, dell'impegno etico ed evangelico per un mondo migliore.

Gesù risuscita scomparendo ed unendoci a questo Mistero di Dio che ci porta ad essere sensibili verso tutto questo mondo che ci circonda. Se il mondo ci rende indifferenti, la Pasqua regala una nuova sensibilità. Oggi Cristo ci mette in relazione con i suoi sentimenti e con la sua sensibilità pasquale. Desiderare i sentimenti¹⁶ del Crocifisso-Risuscitato, ci dà la sensibilità che ci rende possibile essere umani. In forza di ciò possiamo essere pienamente e

¹⁵ CG 35^a, d. 2, n. 14.

¹⁶ *Esercizi Spirituali*, nn. 193 e 221.

completamente noi stessi, e al tempo stesso, e per questo stesso motivo, aperti e pieni nella rete di relazioni che ci rende persone. Questo è un nuovo modo di porci, pieni di speranze dinanzi alle forze dell'individualizzazione, delle loro infatuazioni e dei loro patimenti. Se il mondo ha la forza di preoccuparsi di se stesso, la Pasqua di Dio ci abbraccia affinché dall'incontro con noi stessi risulti un'uscita verso l'esterno, verso la società, verso la storia, verso tutto il creato. Dio ci conduce dandoci una speranza capace di fare della nostra propria vita un dono per gli altri. Il Buon Pastore viene a cercare in ciascuno di noi qualcosa che ha scelto dall'Eternità, poiché ciascun essere umano ha il valore eterno del suo Corpo e del suo Sangue. Il Signore ha la forza di amarci personalmente, così da farci sentire orgogliosi di essere qualcosa di unico ai suoi occhi. Questo amore quindi non stimola il nostro narcisismo, ma ci rende esseri appassionati, votati all'amore con Dio, per la sua giustizia nel mondo. Oggi Dio ci dona la sua passione di amare.

Fernando Polanco SJ
Correa y Cidrón, 28
Zona Universitaria
Apartado 76
Santo Domingo – REPUBBLICA DOMINICANA
<nano@jesuits.net>

*Originale in spagnolo
Traduzione di Filippo Duranti*

Alcune impressioni sul discorso informale del P. Generale con i Coordinatori di Assistenza dell'apostolato sociale

Uta Sievers

Nella mattina della giornata conclusiva dell'incontro annuale dei Coordinatori di Assistenza, il Padre Generale Adolfo Nicolás si è unito al gruppo per un'ora. Il suo desiderio non era quello di parlare, bensì quello di ascoltare come l'apostolato sociale si stava sviluppando nelle differenti aree di assistenza, e quali fossero le sue sfide ed opportunità. Dopo la presentazione di ciascuna area di Assistenza, piuttosto che commentare quanto ascoltato, il Padre Generale ha posto delle domande. In questa sede cercherò di illustrare le mie impressioni personali in relazione ad alcune di esse, nella maniera in cui le ho ascoltate e intese.

La prima domanda, e come si sarebbe portati ad immaginare la più importante, ha riguardato la comunicazione. In che modo oggi comunichiamo come Gesù vorrebbe facessimo, al fine di commuoverci, affinché tutto il nostro essere si commuova per ciò che affermiamo e ciò che gli altri ci dicono? Come possiamo presentare la realtà dell'apostolato sociale, di chi vive ai margini, commuovendoci nel profondo, spingendo gli altri al cambiamento? La comunicazione è complessa, ma quando viene dal cuore, piuttosto che dalle teorie, riesce a raggiungere altri cuori e allora la gente non potrà non rispondere. La questione principale che l'apostolato sociale deve affrontare è dunque la seguente: come assicurarsi che la realtà di quelle persone alle quali si evita di guardare, sia comunicata sinceramente, al fine di suscitare emozione nei cuori. Tutto il resto è secondario.

P. Nicolás ha proseguito riconoscendo che il lavoro svolto dall'apostolato sociale è per definizione mentalmente, spiritualmente e spesso anche fisicamente estenuante. Molti dei problemi di chi vive ai margini non hanno soluzione. Coloro i quali si occupano di tali realtà devono necessariamente affrontare grandi fatiche. La domanda è stata quindi: come è possibile essere colmi di gioia, energia, speranza, col cuore e la mente aperta e profondamente umani in tali contesti? Forse riconoscendo che le persone, più che di soluzioni, hanno bisogno di accompagnamento, di un volto umano e fraterno in una situazione disperata.

Molto più importante per l'apostolato sociale è tuttavia la questione relativa a come pregare e rilassarsi al fine di rivitalizzare continuamente le fonti di energia. A ciò si ricollega la questione delle risorse esterne che ci danno

la forza necessaria al nostro lavoro. Una delle risorse esterne a cui ricorrere è la celebrazione. Qui possiamo imparare da migranti e indigenti di tutto il mondo: essi spesso celebrano, e con grande gioia, anche quando si trovano in situazioni disperate. Li mantiene vivi e umani, nello stesso modo in cui possiamo esserlo anche noi, all'interno delle comunità di cui ci occupiamo. Come può quindi, l'apostolato sociale, migliorare concretamente nella celebrazione e nella comunicazione di gioia e speranza?

L'ultima questione sollevata dal Padre Generale ha riguardato la dimensione pastorale-religiosa del lavoro dell'apostolato. Il "servizio di fede" costituisce il fulcro del carisma gesuita, ma cosa si intende per "servizio"? Già in molti servono la "fede cattolica", ma ai gesuiti il Papa ha chiesto di recarsi nelle zone di confine, dove per fede si intende semplicemente l'essere umani dinnanzi a Dio. Come si può condividere la tradizione ignaziana con non cristiani, musulmani, buddhisti ed altre persone che conoscono la speranza e considerano la vita degna di essere vissuta? La fede può essere condivisa con tutti loro, ed anche la sfida, per questo dobbiamo dirigerci verso tali confini.

Uta Sievers
Segretariato per la Giustizia Sociale
Roma - ITALIA
<uta@sjcuria.org>

*Originale in inglese
Traduzione di Sara Pettinella*

Spiritualità ignaziana e advocacy: avanzando come un corpo universale

Luis Arancibia¹

La promozione della giustizia che nasce dalla fede ci porta da un lato ad accompagnare e servire le persone vittime di esclusione, e dall'altro a cercare di influire, trasformandole, sulle complesse cause che determinano questa esclusione. Quando ci addentriamo in questo sforzo riconosciamo, in ultima analisi e semplificando molto, due grandi ambiti all'interno dei quali albergano le ragioni dell'ingiustizia del nostro mondo: la cultura, l'insieme di valori e comportamenti personali e sociali (in questo momento storico soprattutto la cultura postmoderna che la glo-

¹ Vicedirettore di Entreculturas, Madrid.

balizzazione tende ad universalizzare) e le strutture economiche, politiche e sociali del mondo in cui viviamo e dei nostri singoli paesi. In definitiva, le cause dell'ingiustizia si radicano nell'indifferenza e nella mancanza di solidarietà delle persone (i nostri cuori di pietra) e nelle "strutture del peccato", secondo la precisa denominazione della Dottrina Sociale della Chiesa. In quest'ultimo campo il lavoro, vale a dire il tentativo di influire sulle politiche che colpiscono le persone che soffrono, con il fine ultimo di promuovere lo sviluppo umano e vincere la povertà, è ciò che chiamiamo "advocacy"².

L'advocacy non è una linea di lavoro nuova, se si tiene conto che molte istituzioni sociali, comprese le opere della Compagnia di Gesù, da tempo lavorano in questa direzione. Tuttavia, il contesto e il modo in cui viene realizzata si è andato modificando notevolmente negli ultimi anni, in particolare per quanto riguarda due aspetti. Da un lato, l'accelerato processo della globalizzazione ha determinato un'aumentata importanza della sfera internazionale, dal momento che molte delle decisioni più significative afferenti alle persone con cui lavoriamo vengono prese al di fuori dei confini dei nostri paesi. Anche negli ambiti decisionali e di attuazione politica relativi alle istanze locali o nazionali, risulta decisiva l'influenza di un pensiero politico ed economico unico che si genera e si diffonde a livello universale. Dall'altro lato, questo nuovo scenario internazionale sta favorendo l'irruzione di nuovi attori che agiscono seguendo quella logica globale che l'attuale realtà esige. Emergono nuovi movimenti sociali globali, reti internazionali più o meno informali, grandi organizzazioni non governative internazionali; e tutti questi si relazionano con i vecchi e nuovi organismi intergovernativi, le grandi società transnazionali e gli spazi informali al cui interno si trovano i centri di potere di questo mondo globale.

In questo contesto, negli ultimi anni si sono sviluppate diverse iniziative che hanno cercato di sostenere e rafforzare la capacità della Compagnia di incidere politicamente in questo nuovo scenario internazionale, sfruttando le potenzialità esistenti e sviluppando un modo tutto proprio di realizzare questa forma di pressione partendo dagli elementi della spiritualità ignaziana. Attraverso queste iniziative³, si è reso manifesto l'interesse per un cammino condiviso in questa direzione e si è andato identificando un desiderio comune. La CG 35^a ha dato un nuovo senso e un nuovo impulso a queste iniziative, invitandoci ad approfondire la collaborazione internazionale e interprovinciale al fine di rafforzare la nostra opera di advocacy a livello pubblico in questo nuovo contesto globale, e in tal modo ottemperare fedelmente alla missione del servizio della fede e della promozione della giustizia.

² Per questo campo di azione è prassi comune ricorrere al termine inglese "advocacy".

³ Tra esse ricordiamo gli incontri animati dal settore sociale in occasione della partecipazione ai Forum Sociali Mondiali degli ultimi anni, e specialmente quello del 2007, tenutosi a Nairobi; l'incontro sul discernimento apostolico in comune che si è tenuto a Drongen su iniziativa di un gruppo di gesuiti; e varie iniziative sorte all'interno di organizzazioni e reti, in particolare il Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati (JRS) e Fe y Alegría.

Come conseguenza di queste dinamiche, insieme a gruppo di organizzazioni sociali⁴, con l'afflato e l'impulso decisivo del Segretariato per la Giustizia Sociale, abbiamo deciso di prendere l'iniziativa. È nata così l'idea di promuovere un processo che permetta di dare impulso all'attività di advocacy della Compagnia sul piano internazionale. Nell'ultima riunione dei coordinatori dell'apostolato sociale, è stato riservato uno spazio per la riflessione sul tema dell'advocacy all'interno del settore sociale e si sono definiti gli elementi centrali di questo processo.

Il suo momento centrale sarà un workshop che si svolgerà in novembre in Spagna, che prevedrà un lavoro collettivo sia precedentemente che in fase successiva. Si tratta di un processo piuttosto lungo in cui, inizialmente, si cercherà di gettare alcune solide basi che ci consentano di muovere i primi passi.

Il punto di partenza è la nostra realtà, con le sue debolezze e con quanto di meglio essa può offrire. Pur non potendo contare su una diagnosi esaustiva, nel corso della riunione dei coordinatori si è potuto tastare il polso dell'attuale opera di advocacy nei diversi campi in cui la Compagnia è presente. In modo molto sintetico, possiamo individuare i seguenti tratti comuni:

- Disponiamo di un'enorme ricchezza e di una varietà di esperienze in questo ambito. Non si tratta di approntare una nuova linea, quanto probabilmente di impostare in modo nuovo qualcosa che già si è venuto realizzando in passato.
- Esiste un sempre maggiore interesse generale sulla questione dell'advocacy e un'ansia crescente di incorporare la sua dimensione nel lavoro svolto dal settore sociale.
- Possiamo fare affidamento su una certa esperienza in tema di advocacy a livello locale, che peraltro è quello in cui la maggior parte dei centri sociali svolgono la propria azione. Si hanno poi alcune esperienze significative, per quanto minori, in ambito nazionale; e sono relativamente poche, rappresentando ancora una novità, le iniziative svolte a livello internazionale o interprovinciale.
- Il rapporto con gli altri settori apostolici, e in particolare con l'educazione superiore e l'apostolato intellettuale, è ritenuto centrale per un lavoro di advocacy svolto "nello stile ignaziano"; tuttavia, nella pratica si constata l'esistenza di barriere che rendono difficile la collaborazione intersettoriale.
- In generale, all'interno della Compagnia e delle sue opere, si dispone di molte delle risorse necessarie per compiere un lavoro di advocacy secondo crismi di qualità: la presenza ed il rapporto con i gruppi di persone su

⁴ Le organizzazioni che hanno dato il via a questa iniziativa sono state: il Segretariato per la Giustizia Sociale, il JRS, l'OCIPE (Ufficio Cattolico di Informazione e d'Iniziativa per l'Europa), il Coordinamento per l'apostolato sociale delle Province degli Stati Uniti, il Centro per le teologie della liberazione (Lovanio), Alboan e Entreculturas - Fe y Alegría España.

cui ricadono le conseguenze delle varie realtà che vogliamo trasformare; la capacità di analisi e di riflessione sulle cause di queste stesse realtà; le reti di relazioni in grado di articolare proposte con altri; un certo prestigio, ecc. Tuttavia, vi è la chiara consapevolezza che un maggiore sviluppo dell'advocacy dovrebbe essere accompagnato da un miglioramento delle specifiche capacità che questo compito richiede e, in particolare, da un rinnovamento e da una rigenerazione dei nostri modi di collaborare a livello intersettoriale ed interprovinciale.

Partendo da questo punto, i coordinatori, insieme con le istituzioni promotrici, hanno concretizzato e definito gli obiettivi che si vogliono raggiungere in questo momento. Ciò che si cerca di realizzare è un processo che dia impulso all'advocacy ignaziana in un duplice senso: da un lato, contribuendo a generare una concezione comune e condivisa su cosa sia quest'opera di advocacy e come poterla svolgere in conformità con la spiritualità ignaziana; e dall'altro, favorendo l'identificazione degli elementi centrali di un piano di azione che ci consenta di procedere in modo valido e concreto nell'azione di advocacy a livello internazionale.

Il workshop e il relativo processo hanno preso le mosse partendo da questi due obiettivi. Per quanto riguarda il raggiungimento di una concezione condivisa del concetto, delle caratteristiche, della metodologia e dei criteri dell'advocacy ignaziana, è stato proposto un percorso lavorativo che parta tanto dalla riflessione teorica, quanto dalla pratica ponderata. Da questo dialogo tra la riflessione e la prassi si vuole sviluppare un linguaggio comune, la cornice concettuale condivisa che ci consenta di avanzare successivamente in modo armonico. Si farà affidamento su due contributi significativi:

- una riflessione sul “modello di advocacy ignaziano” elaborata da Frank Turner⁵, in cui si realizza una prima identificazione delle caratteristiche dell'advocacy, partendo dalla spiritualità ignaziana: una relazione critica e costruttiva con i centri di potere; portata avanti prendendo le mosse dalla prospettiva dei poveri e degli oppressi, in uno spirito aperto; intesa come un processo comunitario; che richiede contemplazione, presa di coscienza, studio, indagine e analisi; integrata nel quadro della spiritualità e della tradizione ignaziana; e che implica discernimento. Partendo da questi elementi, si cerca di elaborare un concetto condiviso e di disporre di un quadro teorico comune che ci renda più agevole la pratica.
- una selezione di quattro esperienze significative in rapporto all'advocacy sul piano internazionale: la campagna a favore della messa al bando delle

⁵ Frank Turner SJ, è il direttore dell'OCIPE, l'ufficio di rappresentanza presso gli organismi dell'Unione Europea che la Compagnia ha a Bruxelles. Una prima versione di detta riflessione fu predisposta in occasione dell'incontro della famiglia ignaziana tenutosi a Nairobi nel gennaio del 2007, nel quadro del Forum Sociale Mondiale. Successivamente, la riflessione si è andata arricchendo e ha inglobato nuovi elementi.

mine antiuomo che ha ottenuto un notevole risultato e il riconoscimento internazionale, compreso il Premio Nobel per la Pace, e cui il Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati ha preso parte in modo decisamente attivo; l'iniziativa promossa da varie province dell'Asia Meridionale, denominata SAPI (South Asian People's Initiative), valida soprattutto come esempio di partecipazione e mobilitazione popolare; l'RPAN (Relational Peace and Advocacy Network) gestito congiuntamente da CEPAS (Repubblica Democratica del Congo), OCIPE (Bruxelles) e dal Jesuit Ministry for International Affairs (Washington) sulla responsabilità delle compagnie minerarie nella guerra combattuta nella regione orientale del Congo; e infine, il lavoro portato avanti dal CINEP (Centro di Ricerche e di Educazione Popolare) sulla riconciliazione, la pace ed il rispetto dei diritti umani in Colombia, e in particolare la collaborazione realizzata con i gesuiti degli Stati Uniti. Partendo dall'esperienza riflettuta e sistematizzata di queste quattro iniziative (e da quella di tutte le persone e istituzioni che prenderanno parte a questo processo di riflessione) si spera di poter estrapolare alcuni elementi significativi che caratterizzino l'advocacy ignaziana.

Questo processo, tuttavia, non vuole limitarsi a essere un'esperienza di scambio e di riflessione condivisa, anche se probabilmente rappresenta già di per sé un'esperienza alquanto positiva. Nella riunione dei coordinatori dell'apostolato sociale si è vista l'opportunità di tentare un ulteriore passo avanti e procedere nella definizione di un piano di advocacy a livello internazionale. Non si tratta tanto di fare un esercizio di pianificazione tecnica; vogliamo che questo processo sia in sé un esercizio di discernimento, di ascolto attento alla chiamata dello Spirito, partendo da uno sguardo profondo, capace di penetrare la realtà, riconoscere i sentieri lungo i quali procedere insieme, i percorsi inediti che desideriamo rendere possibili, i sogni condivisi che vorremmo pian piano trasformare in modeste realtà. Desideriamo avanzare non tanto poggiando sulle nostre forze e capacità, quanto animati e sostenuti dal Signore che è Colui che ci invita a muoverci nella direzione dell'advocacy. In questo spirito, il processo (prima, durante e dopo il workshop) vuole essere occasione per condividere, pregare e riflettere su questo tema nelle nostre opere, province e centri di assistenza, ponendoci alcuni interrogativi: qual è l'agenda dei temi sui quali sarebbe più significativo ed opportuno che la Compagnia avesse voce in ambito pubblico? quali strutture dobbiamo sviluppare? qual è la maniera migliore di articolare lo sviluppo di tutto il nostro potenziale come rete universale e intersettoriale? di quali mezzi abbiamo bisogno per portare avanti questo lavoro con qualità?

Nella seconda settimana di novembre, una quarantina di persone provenienti da tutto il mondo⁶ si incontreranno nella piccola località di El Escorial, a una cinquantina di chilometri da Madrid. Saremo una piccola rappresentanza degli uomini e delle donne che, animati dall'esperienza di Dio, cercano

di impegnarsi nella giustizia che sgorga dalla fede nei centri e nelle opere sociali. Tutti noi ci sentiamo chiamati a contribuire alla trasformazione delle cause di ingiustizia e di sofferenza di tante persone nel nostro mondo globale. In particolare, ci sentiamo chiamati e spinti a camminare insieme per porre in atto un'azione di advocacy presso i potenti del nostro mondo, come un corpo universale al servizio dei poveri e degli esclusi. Siamo invitati a percorrere un cammino che sarà lungo e non privo di complicazioni e difficoltà. Vogliamo che ci orientino le persone con cui e per cui lavoriamo; possa darci un sostegno il fatto di percorrere questo cammino insieme, formando un corpo, costruendo una comunità di solidarietà. E ci sostenga il Dio della vita.

Luis Arancibia
Entreculturas - Fe y Alegría
C/ Pablo Aranda 3
28006 Madrid - SPAGNA
<l.arancibia@entreculturas.org>

*Originale in spagnolo
Traduzione di Filippo Duranti*

Riflessioni sulla Congregazione Generale 35^a¹

Il gruppo internazionale dei Coordinatori di Assistenza dell'Apostolato Sociale ha trascorso tre giorni riflettendo sui decreti della CG 35^a, condividendo i moti di pensiero e le emozioni provati durante i lavori. Lo sfondo a questo incontro era costituito dall'apostolato sociale e dalla nostra vita con i poveri. I decreti sono stati prima presentati al gruppo da uno dei Coordinatori, dopo di che due o tre membri del gruppo hanno condiviso le loro repliche sia al contenuto del decreto, sia alla presentazione fatta da uno dei Coordinatori. Queste repliche miravano a collocare la reazione al decreto in un contesto regionale, prendendo in considerazione tanto le sfide e gli ostacoli, quanto quei passi strategici che si sarebbe potuto suggerire. In seguito ci siamo divisi in due gruppi linguistici per condividere le nostre intuizioni in maggior profondità. Alla fine, le riflessioni dei gruppi sono state presentate all'intero gruppo.

⁶ Al workshop parteciperanno persone provenienti da diverse Assistenze su proposta dei rispettivi coordinatori dell'apostolato sociale, di alcune delle reti internazionali della Compagnia (JRS e Fe y Alegría), della Curia Generalizia e alcuni altri invitati.

¹ Questo articolo è stato redatto dall'Editore utilizzando le presentazioni dei partecipanti e le note degli interventi fatti durante la sessione plenaria. Il testo è stato letto e rivisto dai partecipanti.

Questo documento tenta di presentare in modo congiunto alcuni dei temi che hanno dominato la nostra riflessione. Le osservazioni presenti non vanno lette come commenti ai decreti della Congregazione, ma come un resoconto dei moti comuni che abbiamo sperimentato, moti che potrebbero ispirare ulteriori riflessioni. Allora questo testo va inteso come una sintesi dell'impatto che hanno avuto su di noi i decreti su cui abbiamo riflettuto: identità, missione e governo. Per una parte dei nostri lavori abbiamo anche preso in considerazione il decreto che tratta i temi del governo ordinario.

La nostra identità

Presentando il Decreto sull'Identità, Higinio PJ SJ ha osservato che ci stavamo confrontando con un nuovo modo di scrivere un decreto della Compagnia, un modo che riflette il mutamento culturale che si è verificato. Infatti, la Compagnia ha sentito il bisogno di parlare prima dell'identità e di completare questo discorso con un successivo Decreto sulla Missione. Noi sentiamo - ha aggiunto - l'importanza della comprensione dell'ambiente sociale in cui viviamo se vogliamo parlare della scoperta della nostra identità. Viviamo in una società liquida, spezzata, frammentata. Ogni frammento è individualmente autonomo e genera vari tipi di cambiamento, e ciò determina una notevole instabilità sociale. Le immagini occupano il posto centrale: i nostri desideri sono suscitati dalle immagini, le nostre interazioni e relazioni sono espresse in immagini istantanee. Il decreto ci invita a continuare a tornare a queste immagini, e così connetterci con la fonte della nostra vocazione e identità.

Brendan MacPartlin SJ ha sottolineato che il decreto collega la missione e la comunità, e perciò abbiamo bisogno di comprenderle in relazione l'una con l'altra. I nostri desideri e le decisioni sono impregnate delle immagini della frammentata cultura contemporanea. Abbiamo bisogno di comunità felici per nutrire la nostra passione per la nostra missione e per dare testimonianza di questa passione. Denis Kim SJ ha iniziato la sua risposta citando l'iniziale commento al decreto di alcuni gesuiti coreani: "Abbiamo bisogno di un altro documento poetico sull'identità come questo?". Nella chiamata a vivere le ignaziane tensioni e polarità, Denis ha visto una chiamata ai gesuiti ad essere mistici. Il suo commento finale, citando un membro dell'ONU che era stato in precedenza un gesuita, sottolinea il fatto che la Compagnia è una delle istituzioni globali più antiche e meglio radicate, pertanto noi gesuiti dobbiamo far ricorso in modo più attivo alle nostre tradizioni, reti e risorse.

Dalla prospettiva dell'America Latina e dei Caraibi, Luis Herrera SJ ha formulato la seguente visione. Per il 2015 la Compagnia di Gesù dovrebbe aver risposto alla chiamata "Voglio che mi servi in America Latina", seguendo Gesù che porta la sua croce, in fedeltà alla Chiesa e vivendo come amici nel Signore (CG 35^a, d. 2, n. 11). Luis ha sottolineato che il contesto ecclesiale

è favorevole dopo l'incontro della Conferenza Episcopale a Aparecida (Brasile), pur riconoscendo che la Compagnia è piuttosto indebolita, ha ridotto capacità e una mancanza di flessibilità e creatività. È favorevole alla presenza della Compagnia alle frontiere prodotte dalla globalizzazione: le frontiere sociali della marginalizzazione e della esclusione, così come le frontiere culturali dove le nuove identità sono configurate e plasmate.

La condivisione nei gruppi è stata ricca. Ci sono stati commenti sul significato della scelta finale di redarre due decreti. È sembrato interessante che in questo nuovo modo di descrivere chi siamo, troviamo difficile spiegare che cosa **facciamo** e la natura della nostra missione; da qui il bisogno di un altro documento e di un altro tipo di discorso! Alcuni hanno sostenuto che questo stile pieno di immagini attrae il nostro moderno senso della contemplazione, ma potrebbe favorire miriadi di interpretazioni, e ci lascia incerti su come affrontare le differenze reali che ci separano. Altri hanno anche richiamato le parole di un capitano dell'esercito che, vedendo il nemico essersi già introdotto all'interno del forte che stava difendendo, esclamò: "Sparate all'interno perché il nemico è già in mezzo a noi!". Le metafore e le immagini usate nei decreti sono simili alla "narrativa" del re temporale usata da Ignazio (*Esercizi Spirituali* 91-100)? Perché, essendo onesti, Ignazio conclude la narrativa chiedendo a ciascuno di fare un'offerta di se stesso, di accettare povertà e umiliazioni!

C'era accordo sul fatto che i tre momenti (si tratta di immagini?) di Ignazio a Manresa, al Cardoner e a La Storta costituiscono il trittico che descrive l'identità di Ignazio; e la nostra. Manresa, una città vicina a Barcellona, riflette la lotta di Ignazio con il suo io (una tematica "buddhista" che resterà costante nella sua vita). La visione che Ignazio ha al Cardoner, un piccolo villaggio sempre nei pressi di Barcellona, lo apre a un nuovo modo di guardare al mondo e di essere nel mondo. La visione de La Storta, una piccola cappella alle porte di Roma, rappresenta la chiamata apostolica del Re eterno, la chiamata a seguire Gesù portando la sua croce e le croci delle innumerevoli vittime dell'ingiustizia e della violenza.

Non ci siamo soffermati sulle tensioni di cui parla il decreto: essere e fare; contemplazione e azione; preghiera e vita profetica (CG 35^a, d. 2, n. 9). Siamo stati, tuttavia, toccati dall'enfasi sull'essere un corpo universale, sul radicarsi nel mondo, sul guardare il mondo dalla prospettiva dei poveri, da un punto di vista che porta speranza. Siamo stati contenti del fatto che il decreto chiarisca la connessione tra l'identità, la comunità e la missione. Dobbiamo essere coerenti e conseguenti: la nostra predicazione della fede e della giustizia deve essere vissuta anche personalmente e nelle nostre comunità. Non siamo sicuri se siamo appassionati della nostra identità e trasmettiamo fuoco o piuttosto un senso di confusione e incertezza. Per trasmettere fuoco una persona deve lasciare che sia egli stesso consumato dal fuoco. Abbiamo constatato i pericoli che abbiamo di fronte: l'enfasi sull'identità potrebbe condurci

ad essere autocentrati, ad un più grande individualismo, a dimenticare la nostra missione. Un membro nel gruppo ha espresso i suoi dubbi attraverso una domanda ben formulata: la nostra identità si rafforza nella misura in cui diveniamo più coscienti di essa?

La nostra missione

Alla fine della sua presentazione, Xavier Jeyaraj SJ ha evidenziato alcuni temi che indicano la prospettiva dominante del Decreto sulla Missione.

Primo, il decreto non solo riafferma in modo chiaro il nostro impegno nei confronti dell'inseparabile binomio fede e giustizia all'interno delle dimensioni della cultura e del dialogo interreligioso, ma anche radica il centro della nostra missione nelle rassicuranti parole del Papa: seguite il vostro carisma "la Chiesa ha bisogno di voi, conta su di voi ... e si rivolge a voi" (CG 35^a, d. 3, n. 6). Secondo, viviamo questa missione nel nuovo contesto della globalizzazione, in una nuova realtà culturale (postmoderna) del mondo che fornisce enormi opportunità, ma che genera anche esclusioni e profonde tensioni. Terzo, il decreto fornisce una nuova comprensione della nostra missione nei termini di una triplice riconciliazione con Dio, con le persone e con l'ambiente. Quarto, il documento ci chiama con forza a un nuovo modo di procedere: guardare il mondo dalla prospettiva dei poveri; costruire ponti tra i poveri e i potenti e tra i nostri settori apostolici; andare alle frontiere. Quinto, il fondamento spirituale della nostra missione è la persona di Gesù, crocifisso e risorto, che conduce il mondo al Padre. Infine, il decreto termina con un invito ad essere autentici sia come singoli sia come corpo apostolico, a comprendere che le nostre comunità apostoliche di gesuiti non sono solo per la missione, ma bisogna che siano considerate come parte della nostra missione.

Le risposte a questa presentazione hanno esaminato criticamente il documento dalle varie prospettive regionali. Elias Omondi SJ ha rimarcato la profonda soddisfazione provata da lui e da altri in Africa nel trovare la riconciliazione posta al centro del cuore della nostra missione. Il continente africano - come sostiene Omondi - ha bisogno di essere riconciliato, e questa enfasi sulla riconciliazione ci prepara a giocare un ruolo importante nel prossimo Sinodo dell'Africa che sarà dedicato al tema "Riconciliazione, Giustizia e Pace". Omondi è stato anche felice per la chiara affermazione nel decreto della preferenza apostolica per l'Africa e il Madagascar, ma ha aggiunto che maggiore chiarezza è necessaria per articolare il rapporto fra le due priorità dell'Africa e della Cina e per dissolvere alcune ambiguità.

Nella sua risposta Andreas Gösele SJ ha sollevato alcune domande critiche che ci hanno spinto a collegare il decreto a molti aspetti della nostra vita. Prendiamo in considerazione sufficientemente il nuovo contesto della missione (CG 35^a, d. 3, nn. 8-11, 25, 26)? È di aiuto intendere la nostra missio-

ne nell'apostolato sociale come uno degli aspetti della più ampia missione di riconciliazione, così come fa il documento sulla missione (*Ivi*, nn. 12-36)? Dove siamo chiamati a costruire ponti (*Ivi*, nn. 17, 22, 28)? Dove stiamo svolgendo opera di advocacy per "quanti trovano difficile dare voce ai loro interessi" (*Ivi*, n. 28)? Quale ruolo potremmo ricoprire in reti internazionali di advocacy (*Ivi*, nn. 28, 29, 35)? Siamo in grado "di vedere il mondo dalla prospettiva di chi è povero e ai margini, imparando da loro, agendo con e per loro" (*Ivi*, nn. 25, 27)?

James Stormes SJ ha fatto varie, brevi e incisive osservazioni sul decreto: di queste ne sottolineiamo alcune. Ha apprezzato la riaffermazione della nostra missione – e ciò potrebbe dissipare qualsiasi erroneo ideale di evoluzione dei gesuiti in un nuovo ordine di frati scalzi; si è meravigliato che la cultura sia ancora un problema per noi; si è detto dispiaciuto per l'enfasi negativa del decreto nella descrizione che fa del mondo, e ha infine sottolineato l'opportunità che si apre per la Conferenza dei gesuiti degli USA di porre l'accento sulla riflessione relativa alle sfide apostoliche esterne nel nuovo processo di pianificazione.

La condivisione della riflessione dei due gruppi linguistici ha fatto emergere alcuni aspetti critici. Alcuni hanno avvertito che la sezione sulle preferenze apostoliche sembrava un'aggiunta artificiosa, dato che non seguiva in modo logico il contenuto delle sezioni che la precedevano. Altri hanno notato che il decreto sostituisce il termine "liberazione" con "riconciliazione". Sembra pertanto abbandonare atteggiamenti più radicali e ammorbidire la nostra critica delle strutture. È stato anche rimarcato che si coglie nel decreto la forte differenza di opinione tra chi alla Congregazione potrebbe aver sentito che la reale sfida che dobbiamo fronteggiare è la perdita di Dio come riferimento dotato di significato, e chi ha identificato la sfida con l'esclusione, intesa come una nuova forma di ingiustizia e povertà.

È stato apprezzato il modo in cui il decreto insiste sulla solidarietà con "gli altri", intesa come instaurazione di una giusta relazione. Questa riconciliazione è lontana da una versione minimale intesa come un rimediare a tutti i costi alle cose che non vanno. I rappresentanti dell'Asia e dell'Africa concordano che le loro culture tradizionali non devono essere viste in modo romantico. Alcuni partecipanti hanno con forza sottolineato il bisogno di dare al mondo una visione dell'Africa più umana. Il pericolo, pervasivo e radicato, è di enfatizzare i problemi, le ingiustizie e i conflitti senza menzionare la ricchezza e l'umanità e senza sostenere la gioia e la speranza dei popoli in Africa. Alcune comuni rappresentazioni dell'Africa alienano l'Africa e gli africani dal resto del mondo. Frank Turner SJ ha fatto notare che l'Europa, piuttosto che l'Africa, potrebbe essere descritta in modo appropriato come il continente "nero", dato che tra il 1900 e il 1950 sono 60 milioni le persone morte a causa della violenza.

Governo

Terminando la sua ampia presentazione del Decreto sul Governo, Alfredo Ferro SJ ha sottolineato alcune significative conclusioni. Il decreto evidenzia in modo molto chiaro che la struttura di governo nella Compagnia è sempre una funzione della nostra missione apostolica. Concreti passi sono stati fatti per rendere il governo ad ogni livello (locale, provinciale e internazionale) indirizzato verso la nostra missione **universale**. Infine, importanti cambiamenti sono stati previsti sia a livello "ordinario", sia a livello "straordinario" di governo (congregazioni provinciali e generali). Inoltre, Ferro SJ ha enfatizzato il modo deciso con cui la Congregazione chiede che vi sia pianificazione e responsabilità ai diversi livelli, riafferma la diretta relazione tra Generale e Provinciali, e infine definisce le Conferenze come "strutture orientate alla missione" (CG 35^a, d. 5, n. 18) e non "strumenti" per coordinare le attività.

Rispondendo alla presentazione, Frank Turner SJ condivide la sua sensazione che il decreto è forte e incoraggiante. Di fronte alla globalizzazione e alle strutture internazionali di ingiustizia, l'apostolato sociale è un luogo privilegiato per elaborare la dinamica della missione universale. Nel contesto dell'Europa, la nozione di "lavori comuni" richiede di essere considerata nella complessiva prospettiva della condivisione di missione e risorse. Per questo i "lavori comuni" diventano strategicamente importanti (CG 35^a, d. 5, n. 20a), ma il loro rafforzamento potrebbe anche richiedere la loro riorganizzazione.

Il Decreto sul Governo solleva alcune sfide per l'Assistenza dell'Europa dell'Est. Robin Schweiger SJ sostiene che le Province di questa regione si trovano di fronte a varie sfide. Una di queste è una certa riluttanza a confrontarsi con la realtà, in rapida evoluzione, di una crescente secolarizzazione con il suo devastante impatto sulla vocazione dei giovani gesuiti. La pesante eredità della vecchia mentalità (la "paura del regime") e una concezione della Chiesa focalizzata in primo luogo sulla vita sacramentale, è un'altra sfida. A queste si potrebbero aggiungere la paura di entrare in dialogo con la società civile e la mancanza di risorse umane e finanziarie. La formazione dei gesuiti e dei laici deve essere considerata una priorità. La futura collaborazione tra le Assistenze dell'Europa Centrale e dell'Est potrebbe dimostrarsi cruciale.

La discussione ha fatto emergere in modo vivo una varietà di prospettive regionali. Ancora una volta è stato enfatizzato che nessuna "Missione europea" può essere portata avanti in modo indipendente dal resto del mondo. La nostra preoccupazione sociale all'interno dell'Unione Europea (UE) ci condurrà necessariamente a esaminare in modo critico le relazioni dei Paesi della UE, nonché le relazioni delle società internazionali con sede nella UE, con i Paesi dell'Africa e dell'America Latina. Nell'Asia Orientale e in Oceania la decolonizzazione e altri fattori hanno fatto sorgere forti identità nazionali. Il carattere internazionale del governo dei gesuiti aggiunge una dimensione necessaria al nostro modo di programmare la nostra missione.

Argomenti per il governo ordinario

Dato che il documento finale non era disponibile per i partecipanti, la presentazione di Mariano Kujur SJ delle raccomandazioni finali della Congregazione su Africa e Madagascar, ecologia, immigrazione e popoli indigeni, e la successiva discussione all'interno del gruppo non sono state facili da assimilare. Alfredo Ferro SJ ha proposto di articolare queste realtà in modo integrato e di evitare di rispondere ad esse in modo frammentario. Ha anche sottolineato il bisogno di sviluppare una forte critica etica del modello globale che sembra essere imposto e l'importanza di sviluppare una solida strategia di advocacy in risposta ad esso. Denis Kim SJ ha sollevato la questione del potenziale conflitto tra le cinque preferenze apostoliche e i temi del governo ordinario. Dopo aver riflettuto sul diverso significato di missione e strategia, ha propugnato una via che eviti il potenziale "paternalismo" passando progressivamente nuove missioni ai gesuiti indigeni.

*Originale in inglese
Traduzione di Giuseppe Riggio SJ*

Spinte strategiche per l'apostolato sociale

Uta Sievers

Dopo aver ascoltato e pregato sulle idee introdotte dai decreti della CG 35^a, alcuni Coordinatori di Assistenza dell'Apostolato Sociale presenti a Roma nel maggio 2008 hanno ricevuto il seguente compito: "Ogni Coordinatore di Assistenza/Conferenza elabori una presentazione di aree, programmi ed interventi che considera strategicamente importanti per la Compagnia tutta". Queste "spinte strategiche" per l'apostolato sociale sono quindi poi confluite in una più ampia dichiarazione di visione, poi tradottasi nelle "Conclusioni" dell'incontro (vedi pag. 84).

Alfredo Ferro, rappresentante della Conferenza dei Provinciali gesuiti di America Latina e Caraibi (CPAL) ha identificato le sfide comuni in **America Latina**. Tra di esse: la necessità di rispondere alle preferenze apostoliche della Compagnia in generale; i contenuti del documento pubblicato dalla CELAM (Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano) a seguito dell'incontro di Aparecida, in Brasile (maggio 2007); la necessità di un migliore coordinamento con i paesi caraibici non ispanofoni (Guyana, Haiti, Giamaica); l'impegno ad un'attenzione speciale per la regione amazzonica e Cuba e l'incremento degli scambi con le Province di Stati Uniti, Spagna e

Portogallo. Il desiderio principale per il futuro (espresso dal titolo “Cercando una risposta migliore nei tempi della globalizzazione”) e quello di un piano apostolico comune per tutte le Province dell’America Latina da intraprendere congiuntamente ed efficientemente e l’identificazione di priorità comuni e risorse disponibili. Altri obiettivi riguardano le responsabilità comuni in relazione a missione e governance, e la riconfigurazione delle strutture provinciali dinnanzi alle nuove sfide derivate dalla globalizzazione.

La situazione delle Province gesuite in **Africa e Madagascar** è particolarmente importante per la Compagnia poiché l’Africa costituisce una delle sue priorità, e tutti i gesuiti nel mondo sono chiamati a sostenere questo continente nell’affrontare le sue sfide. Pace e riconciliazione (soprattutto in paesi colpiti da conflitti o che ne soffrono le conseguenze), advocacy e reti sociali, formazione e training hanno rappresentato le tre principali spinte strategiche per l’Africa definite da Elias Omondi nella sua presentazione. La collaborazione internazionale interna della Compagnia è particolarmente auspicabile al fine di

- rafforzare l’impegno apostolico di pace e riconciliazione in Africa, includendo una spiritualità ignaziana incentrata su tali questioni;
- prendere parte all’advocacy nazionale ed internazionale;
- misurare l’impatto della globalizzazione, soprattutto in relazione alla sovranità alimentare.

Elias Omondi ha inoltre incoraggiato reti sociali su tematiche specifiche coinvolgendo l’apostolato intellettuale gesuita.

L’insieme di sfide in **Europa** è definito dal nuovo panorama determinatosi a seguito dell’unificazione delle due Assistenze e dell’evoluzione delle strutture di governance. Nell’ambito di tale ristrutturazione Brendan Mac Partlin è stato appena nominato Coordinatore dell’Apostolato Sociale per la Conferenza dei Provinciali europei (CEP). Egli ha presentato le spinte strategiche per l’apostolato sociale: politiche pubbliche dell’UE, solidarietà con l’Africa, advocacy, ONG gesuite, Rom/Sinti (“gitani”), Islam, ecologia e riconciliazione. I gesuiti sono già coinvolti in tali realtà, ma in modo non coordinato, occasionale; una maggiore collaborazione tra Province risulterebbe senza dubbio benefica. Secondo p. Mac Partlin, in quanto organizzazione globale la Compagnia dovrebbe concentrarsi su globalizzazione e movimenti di persone, e i gesuiti dovrebbero far confluire le proprie energie su coloro che soffrono maggiormente.

Xavier Jeyaraj ha presentato le spinte strategiche per l’Assistenza dell’Asia Meridionale. Ha menzionato alcune delle sfide specifiche dell’**Asia meridionale**, come ad esempio il passaggio da un approccio basato sullo

sviluppo ad uno basato sui diritti umani, nelle organizzazioni legate all'apostolato sociale, ed il coinvolgimento di più laici soprattutto in iniziative come le South Asian Peoples' Initiatives (SAPI). Le sfide interne alla Compagnia comprendono inoltre una limitata collaborazione con altri settori, soprattutto con l'apostolato educativo, e risorse e personale limitati messi a disposizione dalle Province. Delineando le spinte strategiche che interessano la Compagnia tutta, egli ha sottolineato la necessità di maggiori connessioni soprattutto nelle aree di sfollamento, migrazione e cultura. Ha inoltre posto l'accento sull'importanza della spiritualità ignaziana nell'azione sociale, alla luce dell'impatto della globalizzazione sui gesuiti; la collaborazione interministeriale focalizzata sulla opzione per gli indigenti, e la fondazione di una rete sociale di advocacy.

Il nuovo coordinatore dell'apostolato sociale per l'Asia Orientale e l'Oceania, Denis Kim, ha presentato la sua Assistenza come una delle più diversificate e dinamiche della Compagnia. Ha dichiarato che una visione comune, pur lasciando fuori strategia e pianificazione, sarebbe quasi impossibile a causa delle immense differenze tra le tre aree di Assistenza: **Asia orientale, Asia sudorientale e Oceania**. Le aree d'interesse comune per l'apostolato sociale, condivise da diverse Province, sono: spiritualità ignaziana, migrazione transnazionale, reti sociali e Cina. In molte aree dell'Assistenza la capacità dell'apostolato sociale e la collaborazione intersettoriale/provinciale hanno bisogno di essere rafforzate prima di intraprendere una qualsiasi ulteriore iniziativa. La Chiesa in generale può fare molto, soprattutto nelle aree di migrazione e integrazione sociale, in quanto presente tanto nei paesi "che inviano" quanto in quelli "che ricevono" della regione. Al fine di sfruttare interamente il proprio potenziale, sarebbe auspicabile che i gesuiti collaborassero strettamente con altri ordini religiosi (ad esempio gli scalabriniani). Per quanto riguarda la Cina, p. Kim ha proposto l'invio di più giovani gesuiti provenienti da altre parti del mondo, affinché familiarizzino con tematiche specifiche come ad esempio la rapida urbanizzazione e industrializzazione, che lasciano molto indietro le fasce più povere della popolazione, sia nelle aree urbane che in quelle rurali. Secondo p. Kim le attività sociali e pastorali dei gesuiti dovrebbero occuparsi sia delle classi medie urbane e lavoratrici che di quelle indigenti.

Jim Stormes, della Conferenza dei gesuiti americani, si è mostrato preoccupato per il fatto che recentemente negli **Stati Uniti** la Compagnia si è concentrata molto su questioni "ad intra". L'attenzione dovrebbe invece spostarsi su di un piano apostolico "ad extra" che preveda ad esempio la riaffermazione dell'impegno per l'Africa di tutti gli apostolati. Per la Compagnia di Gesù a livello internazionale ha raccomandato le seguenti priorità. Per cominciare, un processo di advocacy internazionale come attività di solidarietà che la

Compagnia è particolarmente ben strutturata ad affrontare. In secondo luogo uno studio più approfondito della cultura. Il significato e il potere della cultura e delle culture, che comprendano, senza limitarsi, la “cultura del mondo dominante”, dovrebbero essere studiati in maniera più approfondita per rendere più chiaro ai gesuiti il concetto di “evangelizzazione della cultura”. Come terza priorità ha invitato a guardare il mondo attraverso gli occhi dei più bisognosi. A questo punto p. Stormes ha sottolineato che, in quanto ministri sociali compassionevoli, la nostra tentazione può a volte essere troppo concentrata su sofferenza ed ingiustizia. Potremmo dimenticare di chiedere ai nostri fratelli: “Cosa vorresti che io facessi per te?” ed ascoltare attentamente le loro risposte senza avanzare ipotesi. La nostra tendenza è ad esempio quella di vedere l’Africa nei suoi aspetti più problematici e nelle sue sofferenze, mentre la maggior parte dei gesuiti africani vorrebbe piuttosto che noi guardassimo alle attività positive che qui i nostri fratelli ed i loro compagni stanno realizzando.

Uta Sievers
 Segretariato per la Giustizia Sociale
 Roma - ITALIA
 <uta@sjcuria.org>

*Originale in inglese
 Traduzione di Sara Pettinella*

La missione apostolica della Compagnia di Gesù: La fede che fa giustizia

Conclusioni del raduno dei Coordinatori di Assistenza

1. Elementi di una visione condivisa

Sulla base della fondamentale riconferma da parte della CG 35^a della missione gesuita come servizio della fede e promozione della giustizia, noi coordinatori dell’Apostolato Sociale e altri gesuiti riuniti a Roma,

- desideriamo lavorare per la riconciliazione nel suo significato pieno e autentico di ristabilimento o restaurazione di rapporti giusti: con Dio, con gli altri e con l’ordine creato. Spesso questa “restaurazione” necessita di “restituzione”;

- dedicarci al discernimento comune apostolico, al fine di approfondire l'elemento ignaziano della nostra missione, e trovare modalità concrete per integrare la nostra analisi socioeconomica, politica e culturale con un discernimento spirituale e profetico della chiamata di Dio oggi. Siamo chiamati a vivere la nostra fede e il nostro essere radicati nel carisma e nella spiritualità della Compagnia di Gesù in modo più esplicito e visibile;
- desideriamo "raggiungere i luoghi geografici e spirituali che gli altri non raggiungono o trovano difficile raggiungere". Soprattutto, sperimentiamo la chiamata a muovere verso coloro che sono poveri ed esclusi; il termine "frontiere" si riferisce anche a luoghi in cui vengono prese le decisioni politiche ed economiche;
- desideriamo continuare a stare fermamente con la gente, non consentendo al contempo a noi stessi di isolarci dal contesto; vale a dire che riconosciamo l'importanza di essere ricettivi e reattivi rispetto alle questioni internazionali (a livello di ricerca e di analisi) e alle strutture di potere (a livello di dialogo serio e impegnato, che non esclude il duro confronto). Desideriamo esprimere in questo modo sia l'universalità della missione della Compagnia, sia il nostro modo di procedere, aspetti sottolineati dalla CG 35^a.
- crediamo che, a livello della Compagnia di Gesù universale, permanga la necessità di chiarire la "priorità Africa" perché quest'ultima possa davvero diventare una priorità a livello operativo per tutte le Province e le Conferenze.

2. Elementi di strategia comune

(Questa strategia è emergente e sperimentale, più che interamente pianificata)

Focus

- Desideriamo mantenere l'impegno della Compagnia a vedere il mondo con gli occhi di Dio che sente il "grido dei poveri". Nel rispondere alle richieste e alle necessità dei poveri e degli esclusi, cerchiamo di dare una risposta anche alle necessità più profonde di ogni persona e della comunità. Come afferma la CG 35^a:

Nella sequela di Gesù, ci sentiamo chiamati non solo a portare aiuto direttamente alle persone in difficoltà, bensì anche a restaurare interamente le persone nella loro integrità, reintegrandole nella comunità e riconciliandole con Dio.¹

¹ CG 35^a, d. 2, n. 13.

Notiamo tuttavia che una tale risposta alle necessità dei poveri non è identica all'enfasi esclusivamente incentrata sulla sofferenza delle persone. Un ministero sociale deve anche cercare quanto c'è di buono (i momenti che danno gioia e speranza) con cui possiamo essere solidali.

- Desideriamo rispondere criticamente al modello neoliberista di globalizzazione dominante e imposto, soprattutto al suo impatto minaccioso sulle azioni e sulle decisioni politiche, sulla vitalità e la diversità culturale. Se dobbiamo dare una risposta critica adeguata, è importante rafforzare la società civile e lavorare per la promozione e la difesa dei diritti umani.
- Desideriamo far convergere la nostra attenzione sulla distruzione dell'ambiente e sul suo impatto sociale. Nel corso di questo raduno non siamo giunti a una definizione specifica di questo centro di interesse.
- Relativamente alla Cina, pensiamo sia di fondamentale importanza trovare un accordo circa i parametri dell'apostolato sociale gesuita. Sugeriamo che, seguendo il modello del JRS, si possa continuare ad accompagnare e servire, e anche considerare quando e come fare attività di advocacy.
- Tenendo presente quanto sia ampia la realtà della "migrazione", riteniamo sia importante concentrarci strategicamente su coloro che soffrono di più - p. es. i migranti forzati e gli sfollati (IDP).
- Diamo risalto all'impegno della Compagnia nei confronti delle popolazioni indigene, ivi compresi i Rom e i Sinti ("gitani") e i nomadi.
- Riconosciamo la necessità di sviluppare un'attenzione preferenziale per alcune aree: non solo la Cina e l'Africa, bensì anche, tra le altre regioni, l'Afghanistan e l'Amazzonia,

Riflessione / Analisi

- Ci sforzeremo con lealtà di riconoscere le ingiustizie del passato, soprattutto le loro manifestazioni che perdurano nel presente, scoprendo così le nostre attuali responsabilità per rettificarle.
- Riaffermiamo la necessità di analisi politica ed economica per sfidare i fondamentalismi (economici, politici, religiosi) e proporre alternative più umane.
- Sottolineiamo l'importanza dell'analisi culturale, cercando di penetrare i valori e le motivazioni che hanno oggi maggiore forza, soprattutto tra i giovani.

- In questi giorni abbiamo affermato la natura cruciale dell'advocacy internazionale e del suo sviluppo. Riteniamo che sia la chiave per un apostolato sociale più efficace.

Strumenti

- Desideriamo accrescere il nostro sistema di collegamenti: definendo i nostri network, attribuendo loro delle priorità e potenziando sia quelli interni alla Compagnia, sia quelli esterni. Tra i network fondamentali dell'apostolato sociale ci sono quelli che ci pongono in collegamento con altri settori apostolici gesuiti.
- Riconosciamo quanto sia necessaria per l'apostolato sociale un'attività di raccolta fondi coordinata - uno degli elementi chiave di una necessità **più ampia** per l'apostolato sociale, ovvero di una migliore gestione di stampo ignaziano.
- Affermiamo la continua necessità di creazione di nuove competenze, formazione e addestramento: dobbiamo attrarre e ispirare tanto i "gesuiti più giovani" quanto i laici.
- Sosteniamo con forza e cerchiamo di prendere parte ai diversi sforzi intrapresi ovunque nella Compagnia per approfondire l'origine spirituale da cui noi e i nostri collaboratori possiamo trarre la forza e l'ispirazione per sostenere il nostro impegno apostolico alle frontiere.

*Originale in inglese
Traduzione di Simonetta Russo*

Comunità di inserzione: una breve introduzione

Giuseppe Riggio SJ¹

“**T**utti i gesuiti devono lavorare per i poveri; alcuni (e non dovrebbero essere un gruppo piccolo) devono lavorare con i poveri e alcuni devono essere inseriti e vivere come i poveri”.²

La scelta di introdurre questa sezione di *Promotio Iustitiae* citando un breve passaggio di un più ampio intervento tenuto nel 2003 dal p. Kolvenbach non è casuale. Con la sua usuale precisione e sinteticità l'allora Padre Generale della Compagnia di Gesù non solo richiamava l'attenzione dei suoi interlocutori sul fatto che l'essere per i poveri è un aspetto essenziale della vocazione del gesuita, ma, andando oltre, evidenziava i diversi gradi di coinvolgimento con i poveri che un gesuita può trovarsi a vivere nel suo servizio, citando per ultimo il “vivere come i poveri”. Una dimensione quest'ultima che può risultare ardua ed esigente da realizzare, ma che ritengo non sia possibile trascurare o accantonare per il valore di annuncio evangelico che possiede. E proprio su quest'ultima dimensione ci soffermiamo in queste pagine e in quelle successive che sono dedicate in particolare alle comunità di inserzione.

È utile, prima di tutto, premettere un'osservazione: l'invito rivolto ai gesuiti da p. Kolvenbach a vivere come i poveri, condividendo la loro quotidianità, non costituisce certo una novità dell'ultima ora. Infatti, all'indomani della CG 32^a e sull'onda di rinnovamento della vita religiosa a seguito del Concilio Vaticano II, i gesuiti aprirono diverse comunità nei quartieri più disagiati e difficili delle grandi città o nelle aree rurali dimenticate. Ben presto queste comunità furono chiamate comunità di inserzione, un'espressione affermatasi perché ne sottolineava la dimensione di vita condivisa con i più poveri. Allo stesso tempo l'invito di p. Kolvenbach non è né vecchio né superato. La conferma la troviamo sia nell'interesse che continua ad essere manifestato dai gesuiti verso questo modo di vita comunitaria sia in alcuni riferimenti dei decreti dell'ultima Congregazione Generale. Quest'ultima, pur non trattando espressamente delle comunità di inserzione, in più occasioni lega la vita comunitaria allo svolgimento della missione della Compagnia, sottolineando anzi che una comunità gesuita non è per la missione ma è essa stessa realizzazione della missione.³ Pertanto, in questa prospettiva, il

¹ L'autore, scolastico della Provincia d'Italia, sta svolgendo la tappa di formazione del magistero presso il Segretariato per la Giustizia Sociale [N.d.E.].

² P.H. Kolvenbach, “Incontro del Padre Generale con i Coordinatori di Assistenza dell'Apostolato sociale”, in *Promotio Iustitiae* 80 (2003/4), p. 7.

³ CG 35^a, d. 3, n. 41.

legame tra la dimensione comunitaria e la missione dei gesuiti trova una sua espressione particolarmente forte proprio nelle comunità di inserzione.

Questi brevi cenni ci aiutano a intuire che le comunità di inserzione hanno una storia abbastanza lunga e consolidata che giunge fino ai nostri giorni. Nonostante ciò resta però ancora non del tutto esplorato il senso e la portata evangelica di questa esperienza comunitaria, soprattutto se si prende in considerazione la realtà odierna. Infatti, le veloci evoluzioni sociali e politiche di questi ultimi anni se da un lato hanno reso in parte superate le motivazioni che avevano mosso i primi gesuiti a compiere questa scelta (penso in particolare alla presenza nei quartieri operai), dall'altro lato hanno fatto emergere nuove ragioni e bisogni da cui una comunità di inserzione può essere interpellata e a cui può dare un proprio contributo. Perché ciò sia possibile, però, sembra opportuno che vi sia una rinnovata riflessione su questo modello di vita comunitaria e sugli elementi che la caratterizzano.

La riflessione su questi aspetti all'interno del gruppo di lavoro del Segretariato per la Giustizia Sociale ha fatto emergere alcune domande di fondo relativamente alle comunità di inserzione. In particolare, ci siamo chiesti: ha ancora senso parlare di comunità di inserzione? In che modo una comunità gesuita, che gode in ogni caso di una stabilità e sicurezza maggiore di una famiglia comune, condivide la vita dei poveri? Quali sono i contesti sociali che oggi richiedono una presenza di questo tipo? In che senso questa presenza rappresenta un movimento verso le frontiere? Quale tipo di servizio evangelico viene reso dai gesuiti che vi sono impegnati?⁴

Sono queste domande che ci hanno guidato nella preparazione di queste pagine. Con gli scritti presentati in questa sezione di *Promotio Iustitiae* non pretendiamo di dare risposte, ma speriamo di fornire ai nostri lettori alcuni spunti di riflessione, che possono essere tratti dall'ascolto delle testimonianze di quanti stanno vivendo questa esperienza. Pensiamo che questi contributi possano essere di aiuto per una più profonda comprensione di questa esperienza apostolica e speriamo che possano essere uno stimolo a condividere opinioni ed esperienze al riguardo, così da giungere ad una comprensione più ampia e condivisa. E al fine di ampliare questa base di conoscenza sono benvenute ulteriori informazioni su altre comunità di inserzione che conoscete.

Qualche cenno al modo in cui si è proceduto. Per la selezione delle esperienze di comunità di inserzione a cui chiedere un contributo ci siamo rivolti agli Assistenti regionali del Padre Generale e ai Coordinatori di Assistenza dell'Apostolato Sociale. Si tratta di gesuiti che per il servizio svolto possiedono la conoscenza più ampia e approfondita della realtà presenti in ciascuna Assistenza. Sulla base delle segnalazioni ricevute e grazie alla disponibilità degli autori contattati è stato possibile presentare questi articoli che danno

⁴ Si tratta solo di alcuni possibili interrogativi. Siamo ben consci che vi possono essere molte altre questioni che meritano di essere esaminate, così come siamo convinti che sarebbe estremamente utile uno studio più approfondito di quella che fino a questo momento è stata l'esperienza delle comunità di inserzione.

un primo quadro non del tutto completo delle esperienze vissute. Infatti, gli articoli pubblicati presentano alcune delle esperienze realizzate in Europa, India, Stati Uniti e America Latina. È evidente che mancano dei contributi da alcune aree geografiche che sono molto importanti per la Compagnia, ossia l’Africa e il Sud-Est asiatico. Questa assenza non è certo conseguenza di una nostra dimenticanza, ma possiamo considerarla un indice significativo della peculiarità di certi contesti. Infatti, mentre in alcune realtà, in particolare l’Europa e l’America Latina, le esperienze di comunità di inserzione sono abbastanza numerose e presenti in modo uniforme nei vari paesi⁵, in altri continenti la situazione è ben diversa. Uno dei gesuiti africani che abbiamo interpellato, con molta spontaneità ci raccontava che l’espressione “comunità di inserzione” non viene usata in Africa né viene fatta una distinzione tra le comunità in base al luogo dove si trovano. Questo non significa che in Africa non ci siano delle comunità che vivono ed operano nelle zone più povere offrendo quanto possono per migliorare la vita dei loro vicini (parrocchie, scuole, ospedali ...), ma queste comunità non percepiscono se stesse e il loro ministero come inserzione. E non molto diversa è la visione dei gesuiti che nel Sud-Est dell’Asia operano nei paesi di prima evangelizzazione, come Timor Est, Vietnam o Malesia. Già questa prima e sommaria considerazione sui luoghi di provenienza delle risposte ai nostri inviti e sulle reazioni all’utilizzo dell’espressione “comunità di inserzione” ci lascia intuire quanto ci sia da ricercare e capire per dare un senso a questa dimensione oggi.

Passando a considerare le testimonianze ricevute, sottolineo alcuni aspetti che mi hanno colpito e tento una prima possibile lettura del ruolo delle comunità di inserzione oggi, che offro come un primo spunto per la riflessione comune, senza avere, ovviamente, alcuna pretesa di definitività.

Un primo aspetto evidente è quello della grande varietà di luoghi e culture che vengono presentate dai gesuiti che vivono a fianco degli ultimi. Questi ultimi sono di volta in volta gli immigrati, soprattutto maghrebrini o africani, nelle città europee, gli afroamericani o i *latinos* negli Stati Uniti, i fuori casta in India, o le popolazioni indigene in America Latina. Ciascuno di questi gruppi vive in contesti sociali, esprime culture e ha bisogni molto diversi tra loro. Una grande varietà di situazioni che richiede ogni volta una risposta specifica, una risposta che tenga conto della situazione concreta. Però ad una considerazione più attenta del modo di operare e dello stile di vita adottato dai gesuiti presenti in queste realtà tra loro così diverse, mi sembra di poter cogliere alcuni elementi ricorrenti, che si ritrovano al di là delle particolarità legate alla situazione locale.

Sono due soprattutto i tratti che mi colpiscono. In primo luogo una comunità dei gesuiti si pone come una presenza discreta e in ascolto della realtà

⁵ Per quanto riguarda il continente europeo fa eccezione l’Europa dell’Est dove non vi sono delle comunità di inserzione. Questo dipende anche dalle recenti vicende storiche dei paesi dell’ex blocco comunista. Una volta caduto il comunismo, in un primo tempo i gesuiti si sono dedicati soprattutto all’apostolato educativo e a quello spirituale, e successivamente sono state intraprese anche opere legate all’apostolato sociale.

circostante. Il primo passo è sempre quello di mettersi in sintonia con il vicino, di assumere un atteggiamento di disponibilità e accoglienza. Ciò significa fare su se stessi un lavoro di inculturazione per crescere nella comprensione dei bisogni e desideri di chi ti circonda. Tutto questo mi sembra necessario per poter giungere gradualmente ad una condivisione non solo del luogo in cui si vive ma anche delle speranze e dei timori, delle gioie e dei dolori. Si impara a vivere a fianco l'un dell'altro camminando insieme e imparando l'un dall'altro. Penso che questo primo passo può essere efficacemente sintetizzato utilizzando il verbo accompagnare.

E il passo successivo – realizzabile in pieno solo dopo che questo primo processo di inculturazione è stato vissuto – è quello di mettersi a loro disposizione per aiutarli a scoprire e ad imparare ad usare quegli strumenti che possono migliorare la loro vita quotidiana così da vivere in modo più dignitoso.

Ed ora, buona lettura delle esperienze.

Giuseppe Riggio SJ
Segretariato per la Giustizia Sociale
Roma – ITALIA
<giuseppe@sjcuria.org>

Una comunità di inserzione in Francia: vivere in un quartiere popolare

Michel Barthe-Dejean SJ

Da Tolosa a Saint Étienne

Originario della città di Tolosa, sulle rive della Garonne, nel 1965 sono entrato nel noviziato dei gesuiti nei pressi di quella bella città residenziale della Francia meridionale che è Aix-en-Provence. La formazione universitaria che mi è stata richiesta mi ha portato a vivere gli avvenimenti francesi del maggio 1968 insieme agli studenti che stavano rifacendo il mondo!

Dopo gli studi al Centre Sèvres di Parigi e un ritorno nella città natale, nel 1978 sono stato ordinato sacerdote. La mia missione in quel periodo è stata quella di insegnare e di occuparmi della catechesi presso il Collegio gesuita. Sono stato mandato poi a Parigi come membro permanente dell'équipe nazionale del Movimento Eucaristico Giovanile (MEG). Ero interessato alle questioni sociali e al rapporto con il mondo islamico così presente in Francia; ma questo interesse non si era manifestato in una missione precisa.

Nel 1992, il P. Provinciale mi chiese di raggiungere un gruppo di gesuiti che vivevano nel quartiere popolare di Bordeaux. Dal quel momento in poi, ho scoperto il mondo dei quartieri popolari, delle associazioni nel campo del sociale e il rapporto tra cristiani e musulmani. È stata la mia prima esperienza di inserzione in un contesto popolare e vi sono rimasto fedele nelle missioni successive, a Tolosa prima, e poi a Saint Étienne. A ogni tappa, la mia missione principale è rimasta quella dell'educazione, ma il posto in cui abito mi consente di essere particolarmente attento alla quotidianità delle famiglie.

La comunità di Saint Étienne

I gesuiti hanno una lunga storia di presenza in questa città francese di medie dimensioni, molto caratterizzata dall'industria e dalle miniere di carbone, quindi dalla vita operaia. I gesuiti hanno vissuto le questioni sociali di questo posto fin dal secolo scorso in modi diversi:

- con l'istituzione di "giardini operai" che consentivano alle famiglie di coltivare un pezzetto di terra dopo il duro lavoro in miniera e nelle acciaierie;
- con la creazione di una scuola superiore tecnica e professionale: il Lycée Le Marais - Sainte Thérèse, con specializzazione nelle varie branche della meccanica;
- e con l'istituzione di un tipo di formazione originale: la Scuola di "Produzione" per giovani licenziati dal sistema scolastico tradizionale.

Negli anni '70, su una collina a nord della città è stata costruita una nuova città fatta di torri e colonne di cemento, destinate ad accogliere una nuova popolazione che veniva a lavorare nelle industrie della regione. È questo il momento della crisi dovuta al primo shock petrolifero. Gli abitanti scoprono lo sciopero e i limiti del progetto immobiliare: difficoltà di comunicazione con il centro cittadino, mancanza di centri commerciali e di luoghi di ritrovo. Si affaccia ben presto un fenomeno di "ghettizzazione" che riunisce famiglie con difficoltà di ordine sociale e immigrati provenienti soprattutto dal Maghreb: Marocco, Algeria, Tunisia. A questi si uniscono, in tempi più recenti, persone venute dall'Europa dell'Est: kosovari e rumeni, nonché gente proveniente dall'Africa subsahariana.

I gesuiti, che abitano in centro, decidono negli anni '90 di insediarsi anche in questo quartiere settentrionale della città, denominato "Montreynaud". Noi siamo quattro e abitiamo all'ottavo piano di una torre che ne conta dieci, posta su una collina che domina la città di Saint Étienne. Non siamo lontani dallo stadio di calcio dove la squadra dei "verdi" ha avuto i suoi momenti di gloria. Le sere in cui c'è la partita non occorre ascoltare la radio o guardare la televisione per sapere i risultati: le urla arrivano fino a noi senza ostacoli! Non mancherebbe nulla al quadro per essere idilliaco (vista panoramica, la natura e

le colline che ci circondano), se non regnasse un'atmosfera di insicurezza le cui cause risalgono a fattori diversi, tra cui alcune bande di giovani adulti più o meno vicini alla delinquenza ... In questo nostro quartiere le automobili vanno a fuoco con una certa regolarità, i nostri appartamenti sono stati "visitati" dai ladri cinque volte, le cassette della posta vengono danneggiate, e così via.

In seno al nostro piccolo gruppo di gesuiti, la situazione suscita sentimenti diversi, tra cui una certa "desolazione" spirituale, ovvero un sentimento di impotenza di fronte a questo stato di insicurezza. Ciò che ci consente di lottare contro questa desolazione è da un lato il fatto di scoprire le ricchezze culturali delle persone con cui viviamo, ma anche il poter agire insieme a loro.

Nessuno di noi quattro ha una missione che lo impegna interamente presso la popolazione locale; ci occupiamo di insegnamento, e di insegnamento tecnico. Tuttavia, uno di noi è inserito al cento per cento nel quartiere grazie all'associazione che ha istituito a servizio delle persone più in difficoltà. Si tratta dell'ASIM (Associazione di solidarietà e inserzione a Montreynaud) che fornisce un pasto a pranzo e la possibilità di eseguire piccoli lavori, il che aiuta le persone a uscire dall'inoperosità e dalla depressione. Accompagniamo anche un gruppo di Giovani volontari europei provenienti da diversi paesi europei (Germania, Ungheria, Slovacchia e Francia), che prestano la loro opera nelle varie associazioni di mutuo sostegno del quartiere, e li rendiamo partecipi dell'esperienza che i gesuiti hanno acquisito nel corso di questi anni passati sul posto. Quanto a me, partecipo personalmente all'animazione della "Maison de Quartier" e all'accompagnamento scolastico dei bambini.

Racconto di un vicino appassionato di bricolage

Abitare in un quartiere popolare significa anche lasciarci stupire dalle culture specifiche dei nostri vicini. Un mercoledì, rientro eccezionalmente a casa a mezzogiorno. Poco dopo suona il campanello della porta d'ingresso. Apro: un adolescente mi porge un piatto pieno di couscous fumante. Lo ringrazio e gli chiedo:

- Me lo offre per via di un matrimonio?
- No!
- Una nascita, una festa religiosa? (succede infatti di ricevere di tali regali in occasione di feste come l'Aïd El Kebir dei musulmani).
- No!

Non insisto, ringrazio e mi chiedo quale sia il motivo di quel dono. Sto per cominciare a mangiare quel couscous bell'e pronto per me, quando sento dei colpi sordi che vengono dal piano di sopra. "Che stanno mai facendo a quest'ora?" ... In quel momento mi rendo conto che si tratta degli stessi vicini che mi hanno offerto il pranzo ... un modo astuto e simpatico di quella famiglia per

farsi perdonare il disagio dei lavori che il padre stava per cominciare nell'appartamento – cibo in cambio del rumore! E anche luce su una cultura, quella mediterranea, che cerca di stabilire un legame molto concreto tra le perone (quale legame più importante del cibo?) per evitare risentimenti e critiche!

Tuttavia, di fronte alle violenze e all'insicurezza, questa convivialità permane fragile. Sono necessarie iniziative che consentano un'azione comune.

Mobilizzazione cittadina!

Dopo uno scambio comunitario tra gesuiti, e con l'appoggio di qualche padre di famiglia, preparo il testo di una petizione rivolta all'organismo che ci dà in locazione gli appartamenti in cui viviamo – l'HLM (Istituto case popolari) della città di Saint Étienne – per chiedere venga effettuata qualche riparazione urgente nel nostro immobile (porta d'ingresso danneggiata) e la necessità di una squadra di sorveglianza notturna che vigili contro possibili atti di vandalismo. Documento alla mano, comincio il giro di visite presso i diversi inquilini della nostra torre. Suono un campanello e mi apre un padre di famiglia:

– Sì, certo, la firmo la sua petizione e l'accompagno dal prossimo vicino.

Siamo quindi in due a interpellare il secondo affittuario:

– Vieni con noi a parlarne agli altri inquilini.

... L'avete capito: quando siamo arrivati all'ultimo piano dell'immobile eravamo circa in venti a discutere, argomentare, fare progetti sulle scale e sui pianerottoli! Mi sono detto: Sto imparando dal mondo del Maghreb – largamente maggioritario – l'arte della conversazione e del dibattito; la mia petizione aveva funto solo da "catalizzatore" per favorire l'incontro!

In seguito a questa mobilitazione, il responsabile dell'HLM ha invitato tutti gli inquilini della nostra torre a una riunione in cui discutere e scambiare opinioni per trovare soluzioni ai problemi che ponevamo.

Così, la nostra presenza come religiosi trova la sua ragione d'essere in primo luogo in una complementarietà umana: ci avviciniamo a un certo numero di famiglie del mondo dell'immigrazione, ricche di una cultura "mediterranea" fatta di convivialità e di condivisione, ma che manca di mezzi espressivi che consentano loro di inserirsi nell'ambiente francese, e la cui conoscenza della lingua, dei codici amministrativi, educativi, ecc. è insufficiente ... È a partire da questo scambio di "competenze", che diviene possibile sviluppare un dialogo di vita.

Emulazione nella fede!

La nostra presenza, però, nei quartieri popolari francesi non avrebbe una dimensione se non venisse evocato l'ambito religioso. Qualche anno fa, un

imam di un gruppo di scambio e riflessione tra cristiani e musulmani ci diceva: “Discutiamo dei problemi sociali da così lungo tempo, ci conosciamo da così lungo tempo, e non abbiamo mai evocato ciò che ci sta più a cuore: la nostra fede!”. Anche i nostri incontri che partono dal rapporto che abbiamo con Dio possono assumere aspetti diversi. Può essere semplicemente nel salutarci in occasione delle feste religiose. Oppure prendendo parte a un gruppo di condivisione che ha come fine una migliore conoscenza reciproca nell’ambito delle nostre rispettive fedi. Si organizzano riunioni tra cristiani e musulmani oltre i confini del quartiere. I temi affrontati sono: La persona di Abramo; Giustizia e misericordia – come trasmettere la nostra fede ai nostri figli; Quale rapporto abbiamo con i nostri testi religiosi fondanti?

Per quanto riguarda la comunità cristiana, partecipiamo alla vita parrocchiale locale senza averne la responsabilità diretta. Numerosi membri di questa comunità sono molto impegnati nell’accoglienza di coloro che vengono a chiedere asilo politico presso il governo francese – in particolare africani subsahariani. Questa presenza nel mondo dei richiedenti asilo ci ha portato a proporre durante l’estate un ritiro spirituale destinato in modo particolare a questo gruppo. In effetti, questi uomini e donne del Congo-Kinshasa o dell’Angola hanno una formazione cristiana e manifestano il desiderio di essere sostenuti nella fede.

“E venne ad abitare in mezzo a noi” (Gv 1, 14)

Attraverso le nostre comunità impiantate nei quartieri popolari, ovvero le “comunità di inserzione” di cui si è parlato, vogliamo avvicinarci a modo nostro alla vita delle famiglie meno favorite, famiglie francesi e altre che provengono dal mondo dell’immigrazione. Ciò presuppone per i gesuiti un minimo di disponibilità all’incontro e, meglio ancora, che sia affidata una missione concreta a un tale o tal altro compagno: possiamo essere “mediatori” di conoscenza – e di mutua ri-conoscenza – tra popolazioni che potrebbero altrimenti rimanere estranee le une alle altre. Le nostre comunità sono anche luoghi di sperimentazione privilegiata dell’incontro tra persone di culture e di religioni diverse: ci consentono infatti di vivere in piena “Galilea delle nazioni”.

Michel Barthe-Dejean SJ
11 Clément Janequin street
42000 Saint Étienne – FRANCIA
<michel.barthe-dejean@jesuites.com>

*Originale francese
Traduzione di Simonetta Russo*

I gesuiti nella missione del Nandurbar

Godfrey D'Lima SJ

Il mio pellegrinaggio personale

La mia vita da gesuita, se con ciò si intende una vita caratterizzata dall'interesse per Gesù, è iniziata molto presto, nella mia casa a Mumbai, in una famiglia modesta e cattolica che da Mumbai traeva le sue origini sin da prima dell'invasione commerciale. La nostra spiritualità non era per nulla pietista. Discutevamo animatamente della vita, della Chiesa, e dei tempi che stavamo vivendo. Di rado si sacrificava l'individualità per giungere a un compromesso. La religione e la Chiesa costituivano l'ambiente in cui conoscere Gesù, lasciarsi guidare e salvare da lui, per vivere così come immaginavamo la sua ispirazione ci suggerisse. Entrare in Compagnia sembrava paradossale e rischioso. Ma la Compagnia, che porta il nome di Gesù, poteva aiutarmi a vivere di più secondo l'ispirazione di Cristo: con una sicurezza religiosa e materiale, un ministero sacerdotale definito e le sue implicazioni a livello di status sociale, e una libertà dalle preoccupazioni del mondo. Tutto era parte del "contratto". È una lotta entrare in sintonia con il Gesù dei Vangeli. Accetto il fatto che le mie capacità umane e spirituali non possano sostenere uno stile di vita più radicale. La Compagnia sostiene questa mia lotta. Così sono trascorsi 26 anni di impegno in ambito rurale.

Il contesto socio-economico-culturale degli Adivasi

La nostra comunità di gesuiti nel Nandurbar si è concentrata sulla particolare comunità tribale Bhil adivasi che popola l'angolo a nord-ovest dello Stato indiano del Maharashtra. Questa è la regione in cui il "Save the Narmada Movement", un tempo di portata internazionale, era guidato da un'impavida attivista, Medha Patkar. Medha è stata ospite dei gesuiti a Nandurbar, ed è tuttora di ispirazione per il mio servizio missionario.

I Bhil adivasi hanno ereditato un territorio connotato da colline e foreste in via di estinzione, fiumi e torrenti, pianure e zone agricole su terreni ondulati. Insieme a un confratello gesuita, Sanjay, ho intrapreso l'avventura di addentrarmi a piedi fin nel profondo della catena del Satara, finché abbiamo raggiunto le sponde del Narmada. Su invito del movimento di Narmada ho percorso in barca il fiume in piena; fiume su cui lo Stato del Gujarat ha costruito una diga che ha sommerso ettari di foresta da cui sono stati cacciati con la forza centinaia di Adivasi.

Ho avuto modo di notare, a seconda della topografia dei luoghi, una gran varietà di stili di vita tra gli Adivasi. Quelli di pianura tendono a vivere raggruppati in grandi villaggi; i collinari in villaggi più piccoli, spesso costituiti

da capanne monofamiliari disposte in fila, ben distanziate l'una dall'altra. Gran parte dei villaggi sono popolati interamente dal medesimo gruppo tribale, sebbene ci siano occasionalmente villaggi con comunità miste.

Qui gli Adivasi vivono generalmente in armonia con la natura. La maggior parte delle abitazioni sono costruite con fango e paglia, il mobilio è scarso, e così gli utensili e le stoviglie. La cucina è frugale e si spreca veramente molto poco. È di fatto difficile trovare rifiuti nei loro villaggi: tutto sembra riassorbito dalla natura. Tuttavia, pian piano, i mattoni seccati al sole lasciano il posto ai mattoni cotti; i leganti e l'intonaco di fango vengono sostituiti dal cemento. Siccome il legno da costruzione inizia a scarseggiare, aumenta il numero dei tetti di amianto o di lamiera poggiati su travi e colonne di cemento. L'invasione delle TV e di stereo assordanti alimentati da bizzarri generatori elettrici o da batterie ricaricabili segna il declino dei tradizionali strumenti musicali a fiato e del suono dei tamburi che accompagnavano le danze indigene. Il pop hindi attrae i giovani molto più dei ritmi tradizionali. I moderni mezzi di trasporto e la necessità di un commercio più dinamico hanno come conseguenza che non si percorrono più lunghe distanze a piedi e viene gradualmente abbandonato l'uso dei carri tirati da buoi. In breve, vivere una vita ecologica non è più tanto una scelta, quanto una necessità.

La comunità adivasi è politicamente attiva. Gli Adivasi sono presenti in tutte le strutture politiche: i loro leader fanno parte di ministeri di governo e gestiscono servizi sociali su larga scala. Alcuni occupano posizioni di rilievo nell'amministrazione pubblica. Nelle chiese evangeliche si contano ministri del culto adivasi, e non mancano leader di movimenti religiosi indigeni.

Tutto questo richiede una collaborazione matura tra la comunità dei gesuiti e la popolazione di questa zona. La sfida per i gesuiti è di identificare i bisogni reali delle popolazioni adivasi e di sostenere le loro scelte per un futuro migliore. Ma ciò deve essere raggiunto senza utilizzare il vecchio metodo di lusingare la comunità con pacchetti di sviluppo ecologici e poi aspettarsi un'adesione alla propria fede, ideologia o strategia. Immaginare gli Adivasi umilmente soggetti ai gesuiti o ad altri organismi esterni è un'illusione. In una scuola della missione gesuitica che insieme ad altri ritenevo fosse la migliore della zona, abbiamo presto capito che i vicini Adivasi non restringevano la loro scelta alle istituzioni che noi offrivamo. La nostra comunità di gesuiti a Nandurbar dialoga con gli Adivasi attraverso tutto ciò che proponiamo per lo sviluppo umano e spirituale: formazione, agricoltura sostenibile, gruppi di risparmio autogestito, e un collegio per ragazzi. In passato la comunità dei gesuiti qui provò a entrare in stretto contatto con i movimenti popolari; questi movimenti di protesta si sono progressivamente concentrati sulle opere mirate allo sviluppo.

Accanto all'agricoltura, l'economia degli Adivasi è basata sul lavoro dipendente nel vicino Gujarat. Ho chiesto loro perché emigrano. Mi è stato risposto: l'agricoltura comporta dei rischi; i salari nel Gujarat sono più alti; il

lavoro dei campi non basta per tutti. I gesuiti di Nandurbar una volta cercavano di assicurare contratti di lavoro giusti per i salariati che lavoravano nel Gujarat. Oggi, gli Adivasi stringono da soli i contratti con i datori di lavoro, difficilmente prestano attenzione alla mediazione che viene dall'esterno. Gli Adivasi aspirano a impieghi professionali nei servizi governativi. Il tipo di istruzione che ricevono e il fatto che non parlano bene l'inglese rendono però difficile trovare un impiego competitivo sul mercato.

La religiosità adivasi è legata ai santuari tradizionali come Mata Devmo-gra o altri luoghi sacri minori. Non hanno grandi templi o chiese. La loro è una fede basata sulla natura e modellata dalla loro cultura. I cristiani evangelici e le sette indù cercano di far aderire gli Adivasi alla propria Chiesa o setta particolare. Le abitudini alimentari ne sono influenzate, e le pratiche religiose mutate. Tuttavia finora i movimenti religiosi che offrono agli Adivasi svariate opzioni di fede non hanno determinato divisioni radicali in seno alla comunità. Nessuno di questi movimenti tenta un dialogo basato su ciò di cui ha bisogno l'uomo o sulla convergenza per il bene comune. Lo sviluppo è lasciato ai leader politici e alle ONG, una delle quali è la missione dei gesuiti.

La risposta dei gesuiti al contesto

Noi gesuiti che ora viviamo a Janseva Mandal, nel Nandurbar, non abbiamo iniziato la missione: essa fu inaugurata 40 anni fa da uno spagnolo, Bernard Massot SJ. Questo ruvido missionario diede vita a un collegio per ragazzi, creò banche di semi e cereali, e organizzò l'allora diffusa strategia "cibo-per-lavoro" con il sostegno del surplus di grano e di petrolio degli Stati Uniti. Avrebbe voluto istituire una scuola con i crismi dell'ufficialità, ma finché visse non fu mai realizzata. Si dice, a suo vanto, che non tentò mai di corrompere gli Adivasi perché aderissero al suo credo.

I gesuiti indiani e i loro collaboratori, tra cui una dottoressa, che succedettero a Massot, introdussero programmi educativi informali, corsi di formazione legale, ricerca e informazione sulla medicina alternativa. Questi gesuiti proseguirono nel dialogo con gruppi di difesa dei diritti umani e la missione si affiancò a quanti si battevano o contribuivano allo sviluppo della società adivasi. Diedero espressione al Regno di Dio radicato in un giusto ordine, dove ogni essere umano può vivere dignitosamente, libero dalla paura e da qualsiasi tipo di discriminazione. La loro posizione influenzò, a mo' di simbolo, il modo in cui le missioni rurali della Provincia si sarebbero evolute in seguito.

Se da una parte l'approccio teologico ed ideologico della nostra comunità di gesuiti nel Nandurbar appariva progressista, quale fu di fatto il nostro impatto sulla comunità adivasi? Era un classico tema di dibattito tra i gesuiti della Provincia di Mumbai impegnati nel servizio rurale, se una ideologia progressista potesse avere un impatto positivo così come le scuole, i progetti

di sviluppo fortemente sostenuti dall'estero o l'assistenza a una comunità battezzata di Adivasi. Come valutare l'efficacia dei nostri sforzi?

Desistendo dal contrapporre strategie di sviluppo a quelle volte al risveglio sociale. Il prodotto degli sforzi di sviluppo e coscientizzazione guadagnò il rispetto sia degli Adivasi che di alcuni settori dell'amministrazione locale di Janseva Mandal. In un certo senso Janseva Mandal è stata un centro di risorse per altri gruppi di missioni. Il collegio per ragazzi di Janseva, la nostra rete di centri educativi nei villaggi, le campagne per un'agricoltura sostenibile svolte su piccola scala, il sostegno al movimento delle donne e alla medicina fitoterapica, l'animazione di gruppi di risparmio, sono tutti mezzi che contribuiscono a stabilire legami con la comunità adivasi. Questi legami costruiscono rapporti orizzontali piuttosto che verticali benefattore-beneficiario. La partecipazione responsabile e rispettosa di sé degli Adivasi ai nostri programmi è altamente apprezzata. Ciò non preclude l'inclusione di progetti finanziati più grandi o di iniziative formali di educazione, o la costruzione di una genuina comunità di fede, anche se non necessariamente una chiesa di battezzati.

La vicinanza alla gente adivasi è il nostro modo di vivere l'incarnazione. E a partire da tale vicinanza prendono forma programmi di sviluppo, nella speranza di accrescere la libertà degli Adivasi nel decidere il proprio destino.

La crescita istituzionale e un miglioramento dei nostri servizi alla gente adivasi nel Nardunbar e nelle regioni circostanti potrebbero avvenire più rapidamente. La carenza di "vocazioni", di gesuiti che optino per la missione rurale, per gli emarginati, per ministeri meno sicuri dei ritiri e dei sacramenti, la nostra incapacità di coinvolgere professionisti laici o la mancanza di fondi: possono essere tutti motivi. O è forse la volontà di Dio che rallenta il ritmo dei nostri sforzi?

Agonie ed estasi dell'apostolato

Le parole di questo sottotitolo, tratte da un libro su Michelangelo, corrispondono ai termini ignaziani desolazione e consolazione – descrizioni del dolore e della gioia, della disperazione e della speranza. Abbiamo fatto esperienze di tanti tipi. Sappiamo che non possiamo operare cambiamenti decisivi nella vita degli Adivasi. Cerchiamo di offrire una prospettiva, una strategia; ma le persone prendono decisioni mutevoli. Le opere acquisiscono rilevanza per un certo tempo, ma poi perdono la loro forza di richiamo. Siamo costantemente alla ricerca di idee e metodi per attuarle.

Il nostro lavoro d'équipe è spesso inconsistente. A volte noi gesuiti non siamo d'accordo sulle strategie della nostra comunità, della Provincia o dell'intera Compagnia. Abbiamo bisogno di portare avanti iniziative personali, accettando allo stesso tempo l'aiuto di gesuiti e degli altri, quando e come viene.

Collegare la propria esperienza personale con la storia di Gesù Cristo assicura al proprio servizio un ancoraggio intellettuale e di fede. Quella storia evangelica esprime lo stile di lavoro da adottare per gli emarginati. Gesù ci ammonisce a non prendere la strada facile; prevede la croce; dichiara che la vita deve essere persa, per essere guadagnata, e ci assicura: ciò che fate al più piccolo, lo fate a me – anche quando siamo all’oscuro del fatto che è Lui che serviamo, o a dispetto della nostra mancanza di devozione. Contemplare il crocifisso e seguire l’esempio di quella morte da abbandonato, aiuta. Mi sento anche sfidato ad essere aperto alla risurrezione: quando la solidarietà umana sostiene i nostri passi e provvede i mezzi per svolgere la missione.

I compiti da portare avanti per lo sviluppo degli Adivasi sono affascinanti, così come lo è tutto il lavoro per gli emarginati della terra. Amare battute d’arresto giungono insieme a preziosi passi avanti. Ogni energia, ogni strategia è posta in questa missione. Spesso ci si ritrova a pezzi. Poi, improvvisamente, sull’orizzonte esausto, aleggia lo Spirito, che dà ali ai sogni, nuove energie, per dare ancora nuova forma al Regno.

Godfrey D’Lima SJ
St. Xavier Social Centre and Boarding
Janaseva Mandal
Korit Road
Nandurbar 425 412 – INDIA
<dimagodfrey@gmail.com>

*Originale in inglese
Traduzione di Roberto Piani SJ*

Una comunità ai margini del cammino **Christian Herwartz SJ**

Le dichiarazioni della CG 32^a sul compromesso cui si è congiuntamente pervenuti in tema di fede e giustizia hanno aperto il cammino verso la fondazione della nostra comunità. Terminati i miei studi in Germania, nell’autunno del 1975 sono stato inviato a una comunità gesuita di preti operai in Francia. Ho lavorato presso varie società come autista, tecnico metallurgico e, dopo una formazione specifica, anche come tornitore. Più tardi ha seguito i miei passi Michael Waltz, un compagno di studi tedesco che è stato assunto da un magazzino di pellami. Con lui, tre anni dopo ho fondato a Berlino ovest la nostra piccola comunità; entrambi abbiamo trovato lavoro nell’industria elettrica.

Una duplice integrazione

Da operai, volevamo vivere il processo di inculturazione nel nostro contesto di lavoro; volevamo anche però essere aperti ai bisogni di persone con gravi necessità materiali. Per questo ci siamo trasferiti nel quartiere di Kreuzberg, all'interno di Berlino ovest: una zona in cui vivono molte persone di origine turca e numerosi disoccupati. Altri residenti del quartiere erano stati marginalizzati dalla società perché anziani o perché vittime di eventi sfortunati. A questo tipo di residenti si aggiungevano alcuni artisti e attivisti politici di sinistra e della democrazia di base.

La comunità crebbe. Il primo anno si unì a noi un gesuita ungherese, che per molti anni fece parte della nostra comunità per poi trasferirsi in Colombia e lavorare con i bambini di strada di quel paese. Più tardi vi confluirono persone del quartiere. Il terzo anno ci fu inviato Franz Keller, un gesuita svizzero che nonostante i suoi 55 anni riuscì a trovare lavoro in una fabbrica di materiali elettrici. Adesso ha 83 anni, e per molto tempo lui ed io siamo stati gli unici gesuiti della comunità. Michael Walzer morì nel 1987 di tumore cerebrale. A quell'epoca eravamo in cinque gesuiti, e stavamo aprendo le porte della comunità. Nei 30 anni che seguirono hanno vissuto qui, in uno spazio molto ridotto, circa 400 persone di 61 paesi diversi. Bussavano alla nostra porta provenendo da condizioni di vita diverse, e ogni volta noi tiravamo fuori un nuovo materasso perché vi fosse posto per tutti. Si trattava di persone che erano senz'altro per una serie di ragioni diverse: malati, rifugiati, avventurieri, disoccupati, ex carcerati o gente appena uscita dall'ospedale. Fu così che la comunità si trasformò poco a poco in un rifugio per pellegrini in cui alcuni sono rimasti per più di 10 anni, fino a quando non hanno avuto chiaro in mente il passo successivo da compiere nella vita. Altri invece se ne sono andati rapidamente. Il nostro appartamento in affitto si trasformò in un luogo dove offrire ospitalità in un contesto internazionale. Vivevamo in prossimità del muro che divideva la città in Est ed Ovest. I contatti con le persone dell'altro versante di questa frontiera erano molto importanti per noi.

La ricchezza interiore di ognuno

Nel 1987 mi invitarono ad un incontro internazionale di gesuiti in Francia sul tema "Convivere con i musulmani". In quel frangente avevo chiaro in mente quanto segue: non vivevo solamente con persone che soffrivano di una serie di carenze (una patria, la salute, la conoscenza della lingua, un posto di lavoro, o dei rapporti umani) bensì, e ciò era molto più importante, con gente che aveva in sé una ricchezza interiore. Potevo convivere con persone di diverse religioni, lingue e prospettive di vita. Così come nel lavoro, anche all'interno della comunità, l'aspetto assistenziale era passato in secondo piano rispetto alla scoperta della dignità di ciascuno. In generale, ho vissuto la mia vita sul

lavoro e nel quartiere come un cammino di incarnazione. La gioia che ciò ha suscitato in me, ha reso possibili molte trasformazioni.

La comunità mondiale

I contatti internazionali sono un aspetto importante della comunità, e tra essi anche i rapporti con altri gesuiti di altre parti del mondo. Per questo non è affatto strano che i testi della CG 34^a confermino frequentemente la nostra ricerca e stimolino ulteriori sviluppi. Qui entrano in gioco, per esempio, non solo gli orientamenti per la direzione da prendere nel contesto dell'inculturazione e nel dialogo interreligioso, ma anche il decreto sulla condizione femminile e la speciale attenzione alle persone di origine africana che vivono tra di noi. In mezzo al razzismo del nostro paese, si tratta di grandi doni.

Preghiere politiche

Con altre persone del gruppo "Religiosi contro l'esclusione", 14 anni fa iniziammo a condurre regolarmente una sessione di preghiera davanti al carcere in cui erano detenute persone senza alcuna imputazione o sospetto di reato: si trattava di detenuti in attesa di espulsione verso altri paesi. Come berlinesi abbiamo vissuto dolorose esperienze di separazione e di muri. Siamo indignati da questo tipo di privazione della libertà, e per questo ci riuniamo regolarmente davanti al muro del carcere; un muro che per noi rappresenta il muro che circonda l'Europa o altri paesi, come gli Stati Uniti. Durante la preghiera attraversiamo le frontiere, dando così alla nostra vita una prospettiva più ampia.

Sei anni fa, con musulmani, indù, buddhisti, laici, e di tanto in tanto con persone di altre fedi abbiamo iniziato una preghiera interreligiosa per la pace, che ci riunisce una volta al mese in una grande piazza nel cuore della città.

Esercizi in strada

La preghiera individuale sul posto di lavoro e la preghiera in comune davanti al carcere hanno segnato il cammino per poter percepire gli esercizi ignaziani in modo nuovo. Nell'anno 2000, con nostra sorpresa ci fu chiesto di offrire "esercizi in strada". Questa richiesta ha trasformato la nostra vita. Le esperienze tratte dal primo ciclo di esercizi sono state presentate nel rapporto annuale 2002 della Compagnia, con il titolo "Cercare luoghi di incontro con Dio". Altri cicli si sono svolti in altre città, dove abbiamo fatto esperienze probabilmente simili a quelle di Ignazio a Manresa. Questo tipo di esercizi, che si svolgono nel centro cittadino e non nel ritiro di una casa silenziosa, si sviluppano intorno a un unico spunto di preghiera centrale: raccontiamo la storia di Mosè che conduce il gregge affidatogli nei campi e scopre un rovetto che arde

senza consumarsi. Pieno di curiosità, Mosè si avvicina e capisce di trovarsi su di un suolo sacro, e che quindi deve togliersi i sandali. Il fuoco dell'amore che arde senza consumarsi gli permette di scoprire per la prima volta ciò che forse aveva intuito senza darvi un seguito: la miseria del suo popolo. La voce che proviene dal rovelo ardente si rivolge a Mosè chiamandolo per nome e lo sollecita al proprio servizio per liberare il popolo dalla schiavitù (Es 3).

Durante gli esercizi, i partecipanti permettono che si indichi loro il proprio "rovelo" e il proprio luogo sacro in cui togliersi nel modo più concreto possibile i sandali della saccenza, della fuga precipitosa o dell'autocritica impietosa. Luoghi modesti e trovati per caso; persone in cammino; punti ardenti per controversie storiche o sociali; il dolore della propria storia esistenziale... In molti di questi luoghi si fa sentire la voce di Dio. I partecipanti agli esercizi e i loro accompagnatori si sorprendono dei luoghi di meditazione che scoprono e dei dialoghi interiori e con l'esterno che ne nascono. La parola "cammino" del titolo vuole dirigere l'attenzione verso la ricerca aperta di un incontro personale. Cercare e trovare Dio in tutti i luoghi e in tutti gli incontri corrisponde all'esperienza fondamentale di Ignazio.

Questi incontri costituiscono gli impulsi centrali del processo interiore, che si tratti di un ciclo di 10 giorni o di poche ore di esercizi. È l'esperienza diretta del Cristo risuscitato attorno a noi e del rapporto con lo Spirito Santo dentro di noi. Questa esperienza esterna e interiore scatena processi di guarigione e rende possibile il prendere decisioni. I partecipanti raccontano, come testimoni a pieno diritto, le proprie storie bibliche del presente. Provengono da diversi ambiti di vita e di religione o persino da una vita senza rapporti con la Chiesa.

Alcuni partecipanti agli esercizi alloggiano nel nostro appartamento, ad altri proponiamo cicli di esercizi gratuiti in luoghi semplici. Informazioni sono disponibili in varie lingue sul sito <http://www.con-spiration.de/exerzitionen>

Il ritmo della vita in comune

Nel nostro appartamento alloggiano oggi in media 16 persone, di cui 4 gesuiti. Non saprei dire quanti di essi abbiano qui il proprio centro vitale, o per dirla con loro, "vivano con noi". Mi sorprende sempre vedere con quante altre persone riescono a convivere, e quanti si sentono in un modo o nell'altro parte della comunità.

Per tutti coloro che vivono con noi, ogni martedì c'è una cena e uno scambio di idee sugli avvenimenti dell'ultima settimana. Ciascuno racconta gli episodi che gli sembrano più importanti. Dopo esserci ascoltati vicendevolmente per un paio di ore, celebriamo la messa sulla tavola stessa. I testi biblici del giorno ci consentono di capire sotto una nuova luce gli avvenimenti della settimana. Oltre a questa "liturgia", che dura più o meno quattro ore tra cena, scambio di vedute ed eucaristia, tutti i sabati abbiamo anche una grande colazione che dura altrettanto e alla quale di volta in volta parte-

cipano fino a 40 persone. Ognuno porta tematiche che poi discutiamo. La comunità vive al ritmo di questi due pasti, in cammino con tutti i residenti che riesce a ospitare e attenta al loro mondo.

Una vita non pianificata

Non ci sono regole per la pulizia o per lavare i piatti, non esiste un orario per il ricevimento o per dare consigli; c'è per contro una grande fiducia nella guida di Dio e la speranza di saper cogliere le sue sollecitazioni finanche in situazioni dolorose. Facciamo esperienze di tipo anarchico, che si basano sul valore di ciascun individuo. Dopo la peregrinazione del popolo di Israele nel deserto, i profeti non vollero nominare un re (Gdc 9). Anche Gesù si oppose alle strutture di potere, che quotidianamente marginalizzano molte persone: "I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così!" (Lc 22, 25-26). Scopriamo ancora una volta la speranza comune di tutti gli esseri umani. Verso questa forma di libertà ci spingono in particolare le persone "irregolari" che vivono nella nostra società. Nella sola Berlino che ne saranno circa 100 000, e si calcola che siano un milione in tutta la Germania. Vivono tra di noi senza alcuna sicurezza; un fatto che per noi rappresenta una sfida. La fiducia di questa gente è una luce che va scoperta di volta in volta, sempre di nuovo. A volte andiamo a visitare questi inviati di Dio giunti da tutte le parti del mondo. Si tratta allora di un giorno di celebrazione nel cuore delle migrazioni globali che il nostro mondo provoca. Non disdegnare questa giornata di festa, e celebrarla in un modo o nell'altro, è un passo compiuto con tutte le persone della terra lungo il cammino della vita di cui esse nella propria miseria ci danno testimonianza. Rimanere radicati con queste persone e per mezzo di esse con il Dio fattosi uomo è la forza unificatrice della nostra comunità, spontanea e dalle porte aperte.

Nessun supporto professionale

La comunità vive in un contesto che ci mette alla prova sotto il profilo politico, interreligioso ed ecumenico. Non ci siamo specializzati in un tema su cui pretendere di avere una competenza particolare in ambito sociale. Il supporto professionale deve essere cercato altrove. Vi sono tra di noi persone con caratteristiche molto diverse, con cui scopriamo il senso di comunità e l'amicizia. Nel nostro modo di operare ci confrontiamo con molteplici forme e diversi tipi di dipendenza. Riuscire a non essere dipendenti dai rapporti di amicizia costituisce una sfida importante. Non vogliamo che i paraocchi della dipendenza ci impediscano di vedere la realtà; vogliamo invece che ciascuno di noi possa trovare il proprio "sì" o "no", o rendersi conto di ciò cui rinuncia o di ciò in cui crede, come nella liturgia battesimale. Noi stessi siamo vincolati a una serie di dipendenze: come tanti altri risentiamo del-

la dipendenza dal capitalismo che ci impone di rincorrere il denaro. Nelle comunità a carattere religioso c'è anche la dipendenza di tipo clericale – a prescindere da quale visione del mondo si tratti – perché le varie regole ci impediscono di vedere la realtà. Nel campo della morale sessuale i principi prevalgono sullo sguardo misericordioso rivolto alle persone in questione, per cui queste persone si trovano abbandonate in una situazione di angoscia. Siamo chiamati a fare un passo sulla via dell'unione con Dio e della libertà che ci ha donato. Incommensurabile è la gioia che nasce nel momento in cui gli spiriti maligni vengono fiaccati e si fa strada la riconciliazione.

Riassumendo

In conclusione, dovrei dare una definizione della nostra “comunità di inserzione” che porta il nome della nostra strada: Naunynstrasse 60. Per me, la comunità si è trasformata in un rifugio di pellegrini, affollatissimo e pur tuttavia tranquillo, in cui si pratica l'ospitalità nel cuore di una società che introduce continuamente nuove tecniche di controllo e di vigilanza, e in cui le comunità ecclesiastiche tradizionali perdono di significato. La nostra comunità affonda le sue radici nell'incontro con le persone in un spazio di vicinanza, in un contesto universale e nella realtà di Dio che ci vuole sorprendere in tutto e per tutto.

Christian Herwartz SJ
Naunynstr. 60
D-10997 Berlin – GERMANIA
<christian.herwartz@jesuiten.org>

*Originale in tedesco
Traduzione dallo spagnolo di Roberto Scarcia*

Sperimentare diversi approcci alla solidarietà

J. Timothy Hipskind SJ

Con una lettera datata 1° giugno 2000, Richard Baumann, all'epoca Padre Provinciale, definì formalmente la Comunità gesuita di Claver, presso Cincinnati nell'Ohio, come opera apostolica della Provincia di Chicago della Compagnia di Gesù. Nella lettera scriveva che i membri della comunità avrebbero dovuto “vivere in mezzo agli indigenti, ponendosi al loro servizio e condividendo la loro esperienza” richiamando la *Norma Complementare* 180. La frase “comunità di inserzione”

non era citata nella lettera, ma certo questo era l'intento. La lettera indicava anche che la Comunità di Claver avrebbe trovato il suo spazio in una comunità principalmente afroamericana, in conformità al "desiderio collettivo [della Provincia]... di valorizzare il nostro ministero con tale comunità".

Della comunità originale facevano parte cinque membri. Non avevamo parrocchie o altre sedi ufficiali, ma eravamo piuttosto impegnati in diverse opere di "ascolto e apprendimento". Dave DeMarco, medico, lavorava in un centro sanitario locale; Tim Hipskind in un'organizzazione comunitaria; Lou Lipps nel centro di detenzione giovanile; Jim Hasse era un artista che realizzava scene bibliche con i ritratti degli abitanti del quartiere; Mike O'Grady lavorava presso l'ufficio per il servizio alla comunità della scuola superiore gesuita locale. I sacerdoti della comunità operavano come ministri sacramentali nelle chiese dei cattolici neri di Cincinnati.

Oltre agli impegni propri del nostro lavoro, cercavamo di essere anche, come disse uno dei membri della comunità, "buoni vicini". Perciò, partecipavamo (e lo facciamo ancora) agli incontri del consiglio pastorale, alle feste e ai picnic della parrocchia che chiamavamo casa (anche se nessuno di noi faceva parte dello staff) e prendevamo parte agli incontri del consiglio della comunità e dei partecipanti attivi delle comunità nelle quali vivevamo e lavoravamo.

Quattro approcci alla solidarietà

Dalle riflessioni sulla nostra esperienza emerge, tra le altre cose, la nozione di essere una sorta di "laboratorio" dove si può, per conto della Provincia, "sperimentare" alcune delle teorie articolate dalle più recenti Congregazioni Generali. Uno dei temi che ricorre nei decreti della CG 34^a è stato di grande aiuto come guida alle nostre azioni: la solidarietà. Di fatto, abbiamo individuato diversi approcci alla solidarietà. Su quattro di questi si baserà la relazione sulla nostra esperienza.

1. Presenza

Il linguaggio della "solidarietà" non è stato utilizzato immediatamente; al contrario, nella lettera citata più sopra il Padre Provinciale ha articolato la filosofia fondante come filosofia di "presenza".

La nostra speranza generale è che questa piccola comunità apostolica possa, a poco a poco, fare la differenza nelle nostre vite e nelle vite dei nostri vicini – non perché abbia un piano grandioso, ma perché desidera essere presente, ascoltare e imparare, e quindi servire con integrità qualsiasi esigenza che venga alla luce.

Gli originali lavori citati furono perciò scelti perché consentivano opportunità privilegiate di “essere presenti...” e di lasciare che l’impegno apostolico che ne emergeva si evolvesse naturalmente a partire dalla nostra presenza.

La “presenza” è stata più naturale per alcuni membri della comunità che non per altri; così sollevammo una questione relativa all’importanza di questo elemento con alcuni abitanti locali, colleghi e membri afroamericani della nostra parrocchia, che ci offrirono dei feedback alla fine del terzo anno di attività. La loro risposta fu una chiara affermazione della nostra presenza. Per dirla con le parole dei partecipanti: “La vostra presenza non è solo un ‘periodo di presenza’. La vostra presenza è testimonianza. La vostra presenza è evangelizzazione”.

La presenza quindi continua a essere una delle caratteristiche che definiscono il nostro impegno apostolico. Come afferma Joe Folzenlogen, direttore del ministero gesuita di Claver, “La presenza non è qualcosa che c’è all’inizio e che serve per inserirci nella comunità, ma si rivela l’elemento costante e centrale di ogni nostra azione”. In questi termini, probabilmente il membro più attivo della comunità è Lou Lipps. I giovani del quartiere, e i molti che hanno problemi o sono emarginati, hanno imparato a capire quando “padre Louie” è in casa, e hanno letteralmente consumato il campanello con il loro flusso instancabile di visite. Questo contatto costante è di grande sostegno per l’intera comunità e ci aiuta a tenere il polso di ciò che ci accade intorno.

L’effetto cumulativo dei molti anni di presenza è davvero lampante nei lavori artistici di p. Jim Hasse, che ha lavorato con la comunità nera per oltre quarant’anni. L’arte di Jim ci ha permesso di guadagnare una credibilità quasi immediata: quando gli afroamericani guardano ai ritratti dei vicini e dei membri della chiesa realizzati da Jim, sembrano affermare: “Lui ci capisce”.

2. Operare per il cambiamento strutturale

All’inizio del progetto Claver, p. Tim Hipskind passò un po’ di tempo discutendo insieme a Jamie Phelps, ora direttore dell’Institute for Black Catholic Studies della Louisiana. Dopo aver ascoltato un po’, il dottor Phelps intervenne dichiarando: “Il vostro lavoro deve agire per la giustizia sociale”. E senza alcun dubbio, se la presenza non avesse portato a operare per il cambiamento strutturale di queste comunità, ci si sarebbe giustamente potuti chiedere cosa avessimo ascoltato e imparato.

Nel nostro caso, udimmo il grido forte e chiaro dell’ingiustizia poco dopo il nostro arrivo. Durante la Settimana Santa, nel corso del nostro primo anno di presenza a Cincinnati, Timothy Thomas, un giovane nero, fu ucciso dalla polizia in circostanze discutibili. Come risultato, Tim Hipskind e Mike O’Grady vennero coinvolti nel gruppo “Concerned Clergy”, che sosteneva le proteste della comunità nera e le azioni di boicottaggio in città, richiedendo azioni specifiche mirate contro l’ingiustizia razziale. Dall’attività nacque un “Accor-

do di collaborazione”, e successivamente Joe Folzenlogen operò per ottenere che alla sua scadenza, cinque anni più tardi, l’accordo venisse prorogato.

Tim ha contribuito anche all’organizzazione delle attività volte ad impedire che la Waste Management Inc. aprisse un centro per la movimentazione dei rifiuti nella nostra area. Questa azione ha portato a un intervento più completo per conto della locale giustizia ambientale. Tim e Joe hanno inoltre lavorato alla ristrutturazione delle “regioni pastorali” dell’arcidiocesi cattolica, per consentire alle parrocchie afroamericane di lavorare insieme acquisendo così una forza maggiore.

3. Rispettoso accompagnamento

Una delle più interessanti scoperte del “laboratorio” del progetto Claver è data dal constatare che anche gruppi che operano nella giustizia sociale possono, quando lavorano con la comunità afroamericana, riprodurre modelli di ingiustizia. Tim Hipskind lo notò durante le attività comunitarie precedentemente citate: i membri di un gruppo di avvocati che si occupavano di ambiente iniziarono poco alla volta ad allontanare i partecipanti afroamericani. Sembrò essere il risultato del fatto che i membri euroamericani del gruppo ambientalista prepararono video, presentazioni e argomentazioni legali di altissimo livello, cosicché la gente del posto sentì di non avere alcun altro contributo da dare. In molte altre interazioni tra bianchi e neri, allo stesso modo, i bianchi si prendono rapidamente carico delle attività comuni, non consapevoli del fatto che stanno emarginando i neri.

Le informazioni raccolte al di fuori del quartiere confermano che non si tratta di episodi isolati. Diverse organizzazioni nazionali hanno iniziato ad affrontare il fatto che l’emarginazione avviene all’interno delle organizzazioni stesse. Tra queste Pax Christi, School of the Americas Watch e Network. Tim e Mike hanno studiato questo processo, almeno a livello teorico, presso l’Institute for Black Catholic Studies. Hanno imparato che la “presunzione bianca di superiorità e dominio” tende ad emarginare i neri in molti contesti.

Come conseguenza, abbiamo iniziato a lavorare con maggiore consapevolezza per operare **con** il quartiere nelle sue iniziative, piuttosto che dar vita a un ministero gesuita che avrebbe fatto qualcosa **per** il quartiere. È in questo ambito che abbiamo acquisito la maggiore esperienza di apprendimento. Abbiamo imparato molto da queste diverse “sperimentazioni” nell’ampia gamma di sfaccettature in termini di leadership di quartiere. Alla fine della gamma ci sono i lavori nei quali agiamo come partecipanti, semplicemente seguendo la leadership dei capi di quartiere. Joe Folzenlogen e Lou Lipps partecipano alle iniziative del Consiglio della comunità, Joe partecipa al programma del doposcuola da quando è arrivato e Tim Hipskind partecipa a un programma di attività sul territorio che nasceva da un’iniziativa della chiesa di quartiere. Tutti gli impegni che implicano un po’ più di iniziativa propria costituiscono

un passaggio ulteriore. Joe lavora in un programma di lettura che ha contribuito ad avviare e Tim sta collaborando alla nascita di un progetto che intende creare una rete di contatto tra giovani e anziani. Fondamentalmente sono gli abitanti del quartiere che coordinano e organizzano i programmi, ma Tim e Joe hanno avuto voce in capitolo nel percorso evolutivo dei progetti.

Un altro interessante “esperimento” è il lavoro dedicato allo sviluppo di un laboratorio informatico. Per quel che riguarda il rispettoso accompagnamento, questo tipo di impegno si pone a metà tra gli altri due. Nasce evidentemente da un’iniziativa di quartiere, ma non c’era un numero sufficiente di leader locali che potessero collaborarvi volontariamente senza retribuzione. Poiché il consiglio di direzione è composto soprattutto dai residenti, le decisioni più importanti sono ancora prese dai leader di quartiere, ma l’intero staff di volontari del laboratorio proviene da fuori. È in corso una campagna di raccolta fondi che ci garantirà una nuova flessibilità.

Per Joe la sfida costante del rispettoso accompagnamento è come il camminare su una corda tesa tra, da un lato, il tentativo di apprendere dal punto di vista di coloro che hanno vissuto lì tutta la loro vita e conoscono la cultura dall’interno e, dall’altro, il contribuire con il proprio punto di vista. Il grande vantaggio del concepire il nostro operato come “esperimento” è che se anche dovessimo avere un “saldo negativo”, avremmo sempre imparato qualcosa.

4. Servizio

Infine, l’approccio alla solidarietà che ci siamo trovati a seguire è quello del servizio. Sia come risultato di giudizi sbagliati del singolo individuo o di ingiustizie strutturali, molte persone in questi quartieri si trovano con risorse inadeguate per far fronte ai problemi. Diverse volte alla settimana qualcuno bussa alla porta o chiama, chiedendo aiuto per una qualche crisi finanziaria, difficoltà, lettere, avvocati. Tecnicamente, potremmo mantenere la nostra “presenza” rispetto a queste esigenze senza offrire assistenza; francamente quando lo facciamo, avvertiamo una tensione reale. Ci toglie tempo ed energia che potremmo convogliare verso impegni più costruttivi, e solleva domande circa il fatto che stiamo “consentendo” comportamenti errati. Cerchiamo di risolvere queste tensioni al meglio delle nostre possibilità, discutendo i problemi all’interno della comunità, chiedendo ai vicini come loro li affrontano, con il discernimento della preghiera, e anche, in un modo autenticamente gesuita, agendo ognuno come meglio ritiene, a volte anche in tensione uno con l’altro. Il risultato è un numero sempre maggiore di elementi per il nostro laboratorio.

Definizione di comunità di inserzione

Una definizione di comunità di inserzione basata sulle nostre esperienze fluisce semplicemente dalla nostra esperienza di solidarietà: una comunità

di inserzione è una comunità presente in comunità emarginate, che si impegna in un rispettoso accompagnamento verso il cambiamento strutturale, e cerca di essere al servizio di coloro che ne hanno bisogno ascoltando la chiamata dello Spirito.

J. Timothy Hipskind SJ
Claver Jesuit Community
3731 Borden Street
Cincinnati, OH 45223 - USA
<hipsj@hotmail.com>

*Originale in inglese
Traduzione di Elisabetta Luchetti*

Dalla parte dei poveri. Un'esperienza di comunità di inserzione nella Provincia del Madurai

Michaelraj Lourdu Ratinam SJ

Breve biografia

Nel 1973 sono entrato a far parte dei gesuiti della Provincia di Madurai, India. La musica era la mia materia preferita, ma fui indirizzato dai miei superiori alla laurea in economia invece che in musica. Nel 1981 volontariamente mi unii a una comunità di inserzione, per due anni di magistero. Era la comunità PALMERA, la prima comunità gesuita di azione sociale della provincia di Madurai. Più tardi, nel 1987, tornai nella stessa comunità e vi lavorai fino al 1993. In quell'anno, insieme ad altri quattro gesuiti, creammo una nuova comunità di inserzione chiamata KARISAL, presso Alangulam, un villaggio remoto nel distretto di Virudhunagar, che doveva operare con i Dalit più bisognosi dell'area. Sono lì da allora. Nel frattempo, nel 1988 mi sono laureato in Scienze Politiche presso la Madurai Kamaraj University, e nel 2003 in Comunicazioni di Massa presso la Marquette University, Milwaukee, USA.

Contesto sociale, culturale ed economico

La gerarchia sociale indiana delle caste viene perpetuata e mantenuta in base a un'ideologia fondata sull'"inquinamento alla nascita"; le persone appartenenti ad alcune caste vengono considerate "intoccabili" dalle altre. Questi

“intoccabili” si autodefiniscono oggi Dalit (oppressi). Nello Stato del Tamil Nadu (dove si trova la provincia di Madurai), le caste principali che comprendono i cosiddetti “intoccabili” o Dalit sono tre (Pallan, Parayan e Sakki-lian), oltre a una serie di altri piccoli gruppi di caste. Per molti anni i gesuiti sono stati impegnati in attività mirate a rendere più consapevoli i Dalit in quelle aree dove i Pallan e i Parayan sono la maggioranza. Una di queste avventure gesuite è PALMERA (People’s Action and Liberation Movement in East Ramnad), una comunità di inserzione che opera tra i Dalit di quello che era allora il distretto di East Ramnad. Nel 1992, p. Mark Stephen SJ, coordinatore della Provincia per l’azione sociale, era alla ricerca di volontari per avviare una nuova missione tra gli Arunthathiyar, i più svantaggiati tra i Dalit. Nel 1993 io fui tra i quattro gesuiti che lavorarono come volontari per dar vita a tale missione, in una piccola città-villaggio chiamata Alangulam, nel distretto di Virudhunagar.

Le case e le strade di tutti i villaggi tradizionali dell’India sono costruite e disposte in funzione della struttura delle caste di quel particolare villaggio. Non è difficile riconoscere le strade o gli insediamenti degli Arunthathiyar, che saranno sempre lontani dalle abitazioni di coloro che appartengono alle cosiddette caste superiori, nella maggior parte dei casi sul lato orientale del villaggio, tradizionalmente utilizzato come spazio per bagni all’aperto o come discarica per i rifiuti. In genere nessuno entra in questi abitati, tranne gli uomini di casta superiore che cercano gli Arunthathiyar come lavoratori giornalieri, e quelli che prestano denaro, che vengono qui soprattutto di sabato, giorno di paga, per riscuotere i loro interessi, con tassi che raggiungono a volte il 200 per cento all’anno.

Grazie al fatto di passare del tempo con loro e di far loro spesso visita, ho avuto modo di capire che gli Arunthathiyar sono molto ospitali e, al contempo, molto poveri. Fanno un solo pasto completo al giorno, perché gli altri due pasti non sono propriamente definibili tali. Una ricerca effettuata nel 1998 mostra che il 95% di queste persone soffre di malnutrizione. Non hanno terreni di loro proprietà e lavorano soprattutto come rigattieri, braccianti presso aziende agricole e società edilizie, con impieghi giornalieri. Lo Stato proibisce i lavori obbligatori basati sulle caste, ma gli Arunthathiyar sono ancora richiesti per i lavori da sempre a loro destinati: l’eliminazione delle carcasse di animali, la realizzazione e la riparazione delle scarpe, la cremazione dei morti, la raccolta dei rifiuti per l’intero villaggio, la pulizia manuale dei bagni e tutti i lavori correlati agli animali morti, ai pellami e all’immondizia. Oggi molti Arunthathiyar lavorano nelle fabbriche di fiammiferi e di fuochi d’artificio. Si tratta di industrie che impiegano lavoratori bambini e che espongono gli operai a rischi mortali e a incidenti causati dal fuoco, che si verificano regolarmente. A livello sociale sono ancora considerati intoccabili, ed è loro proibito partecipare alle funzioni sociali e religiose celebrate da altre caste. Essendo stata vietata loro l’istruzione per migliaia di anni, il livello di alfabe-

tizzazione è davvero basso. La maggior parte degli studenti arunthathiyar di oggi rappresentano la prima generazione che va a scuola o al college.

Natura e tipo di attività intraprese

Quando entrai a far parte di PALMERA, i problemi a cui dovevano far fronte i Dalit del distretto di East Ramnad erano sostanzialmente correlati all'intoccabilità e alla discriminazione sociale. In alcune località c'era anche una questione legata all'iniqua distribuzione della ricchezza, sia pubblica che privata. All'inizio, il gruppo PALMERA si impegnò profondamente nell'incentivazione della consapevolezza politica e sociale e nell'organizzazione dei villaggi in strutture chiamate Sangam (Unione). Il più grande contributo dei gesuiti fu quello di agire adeguatamente e prontamente, insieme ai diretti interessati, in qualsiasi episodio di violazione dei diritti umani che potesse verificarsi. Nel 1989, a circa dieci anni dalla nascita di PALMERA, una grande maggioranza delle persone espressero la necessità di dare priorità alle condizioni di benessere sociale dei Dalit. Desideravano sostenere l'educazione formale, l'educazione tecnica degli analfabeti e i lavori istituzionali gestiti dallo Stato. La lotta quotidiana dei Dalit per la libertà e i diritti umani andò spesso a discapito dei loro tradizionali impieghi, perché molti proprietari terrieri si rifiutarono di assumerli, facendoli volontariamente morire di fame. Il gruppo cambiò di conseguenza direzione alle proprie attività. Senza compromettere la dimensione sociopolitica della propria opera, PALMERA iniziò a lavorare anche su attività di sviluppo e istruzione.

Nella comunità KARISAL i gesuiti decisero di agire come tutor pomeridiani degli studenti della scuola, per varie ragioni: l'insegnamento ai bambini sembrava essere un buon modo per avvicinarsi all'insediamento arunthathiyar; i bambini avevano un estremo bisogno di istruzione, e lo studio serale aiutava a ridurre l'abbandono scolastico e il lavoro minorile. I gesuiti di KARISAL decisero di pianificare le loro attività consultandosi con i diretti interessati. Nel 1997, dopo un buon numero di incontri e confronti con gli Arunthathiyar, KARISAL assunse un'identità legale come società registrata. Le attività consigliate dal comitato erano: sostegno all'istruzione formale degli studenti mediante lo studio pomeridiano e le strutture di accoglienza; formazione tecnica di base agli analfabeti o scarsamente istruiti e alle ragazze che abbandonano la scuola; creazione di strutture sanitarie di base e di formazione per superare la malnutrizione; coinvolgimento sociale e politico dei giovani e delle donne tramite laboratori e seminari.

Il gruppo KARISAL si è fatto carico delle esigenze espresse dal comitato e, con l'aiuto di alcuni donatori e dell'amministrazione della Provincia di Madurai, ha costruito due edifici: uno per fornire accoglienza e vitto agli studenti, e l'altro per dare uno spazio per la formazione tecnica delle ragazze, nonché un piccolo centro sanitario per fornire medicine e cure di base.

Le infrastrutture di sostegno sono state costruite presso il centro KARISAL, mentre la residenza dei gesuiti è rimasta nella stessa casa affittata e lo stile di vita semplice non è cambiato. Sono state pianificate regolari visite al villaggio e incontri organizzativi allo scopo di aiutare gli Arunthathiyar a formare la propria coscienza sociale e politica, e si sono intessute reti di contatti con altri gruppi sociali che sostengono la causa degli Arunthathiyar. Abbiamo inoltre introdotto altre attività quali l'uso delle arti popolari e del teatro di strada, la tecnologia audio-video, lo studio e l'acquisizione di competenze per l'apprendimento e la scrittura destinate a ristabilire la giustizia sociale, a sostegno del piano di base.

Riflessioni sull'esperienza della comunità di inserzione

Tutte le mie esperienze con le comunità di inserzione rientrano in modalità di vita semplici: cibo essenziale ma nutriente, stanze condivise, camminate o pedalate in bicicletta fino ai villaggi e insieme ai loro abitanti, condivisione del pasto serale in qualsiasi villaggio ci si trovi, abiti semplici così da non essere diversi dagli altri. Una volta, durante una visita al villaggio in cui vivevano i Masillamani e gli Arockiaraj, un ragazzo venne verso di me e mi disse, "Signore, gli altri signori che sono qui hanno quattro cucchiari per servire il cibo: uno per il riso, uno per il curry, uno per le verdure e un altro non so perché cosa. Dovete essere veramente ricchi". Gli chiesi quanti cucchiari avesse in casa, e mi rispose: "Nelle nostre case abbiamo un solo grande cucchiaio per servire qualsiasi pasto". Quel giorno ho compreso il significato di povertà.

Ritengo che la promozione della giustizia abbia inizio quando ci si mette dalla parte dei poveri, come ha fatto Gesù. *Mettersi dalla loro parte* significa per me una stretta vicinanza con i poveri, che si realizza solo nella disponibilità al povero. Noi abbiamo le nostre pianificazioni e le nostre tabelle di marcia. Il povero può avere bisogno di noi in qualsiasi momento, perché i suoi problemi saltano fuori in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo. Questa disponibilità è essenziale per creare rapporti di relazione, amicizia e fiducia, aspetti fondamentali di un ministero che vuole avere un significato profondo.

Una volta, quando visitavo il villaggio e insegnavo agli studenti solo da due mesi, mi fu offerto un pasto serale. Mentre mangiavamo, una giovane della famiglia mi chiese:

"A quale gruppo della nostra casta appartieni?"

(Ci sono due gruppi - Jaana e Thaasari - tra gli Arunthathiyar).

"Come sai che appartengo alla tua casta?"

"Devi esserlo per forza, perché nessun altro mangerebbe cibo, in special modo manzo, preparato nelle nostre case. Siccome lo mangi, devi far parte della nostra casta".

Continuò a credere che fossi un Arunthathiyar fino a quando non venne a conoscenza delle mie origini. Identificarsi con i poveri significa di fondo consumare insieme il cibo. Ecco perché nostro Signore scelse l'ultima cena. Mangiare insieme significa molto per gli Arunthathiyar. Non lasciano mai andar via un ospite senza cibo. Ho capito anche che non dovevo solo accoglierli nel posto in cui vivevo io, ma anche far loro visita, con attenzione e riguardo.

Durante il magistero ho compreso che dovevo ascoltarli piuttosto che pregare. So molto bene che l'educazione formale avrebbe aiutato gli Arunthathiyar nel lungo termine. Ma come comportarsi quando una persona mi convince, affermando che il vantaggio economico che deriva dal lavoro infantile è vitale per l'esistenza stessa dei bambini? Posso aspettare quel cambiamento del sistema politico o economico che si prenderà cura di questi bambini operai? O devo fare qualcosa per i bambini operai ora? Oppure dovrei far lavorare i genitori a una soluzione al problema? Realizzai che dovevo saperne di più rispetto a cosa fare in tali circostanze, e sospesi alcune delle mie convinzioni, conclusioni e certezze. Ho avuto bisogno di umiltà per accettare la voce di Dio che ascoltavo nelle persone e per aspettare che la Sua volontà agisse.

I processi decisionali di gruppo mi hanno aiutato a capire gli altri membri della comunità. Oltretutto, questo tipo di decisioni provocano in me una pressione morale data dal coinvolgimento nel ministero secondo il modo stabilito negli incontri di gruppo. Ci saranno certamente aree in cui un singolo può dare spazio alla sua originalità o soggettività senza alterare la visione e l'obiettivo della missione. Presi parte a molte accalorate discussioni sui processi decisionali del team, piene di sfide sulle strategie, sulle chiarificazioni delle metodologie, tese a evidenziare errori e omissioni, per arrivare finalmente a un piano d'azione.

Appena sette mesi dopo la nostra inserzione presso Alangulam, il nuovo Padre Provinciale visitò KARISAL e ci chiese schiettamente di abbandonare il processo di inserzione. La ragione era la mancanza di risposte convincenti alla domanda sollevata dai nuovi membri della Consulta della Provincia: Perché quattro preti dovevano sprecare il loro tempo in quel lavoro inutile e in quelle circostanze irreligiose? Quel giorno fu lo Spirito Santo a parlare al Padre Provinciale per il nostro tramite. Così, alla fine, disse che ci avrebbe lasciato andare avanti un altro anno, visto che eravamo tutti tanto convinti e uniti nell'inserzione. L'idea limitata di sacerdozio gesuita e della realtà sociale è la ragione celata dietro quelle domande. È chiaro che i risultati del ministero di trasformazione sociale non sono così evidenti come se fossero pagelle dei voti nelle università o nelle scuole. Il ministero dell'azione sociale è pieno di attività, tensioni, processi e azioni. Ma i cambiamenti avvengono molto lentamente e servono competenze sociali speciali per misurarli. Sia PALMERA che KARISAL stavano creando cambiamenti positivi. Il saldo politico e sociale di PALMERA è oggi completamente diverso da quello che c'era prima che PALMERA esistesse. Le persone che vi hanno partecipato,

cambiate anch'esse, testimoniano che PALMERA ha giocato un ruolo chiave nei cambiamenti. Due studi di ricerca compiuti sulle attività di KARISAL rivelano che c'è stato un aumento repentino del tasso di alfabetizzazione tra gli Arunthathiyar dell'area. Ero convinto che, dopo aver elaborato il fatto che stavo facendo la cosa giusta – grazie alle attività di discernimento di gruppo – sarei andato avanti senza tener conto del costo e senza aspettare riconoscimenti. Dopo quattro anni, lo stesso Padre Provinciale dichiarò in un incontro regionale dei gesuiti che la comunità gesuita KARISAL stava davvero compiendo qualcosa di molto vicino agli insegnamenti di Ignazio, più di qualsiasi altra delle nostre comunità.

Il futuro delle comunità di inserzione

Ragiono spesso su una domanda essenziale: le comunità di inserzione sono importanti oggi? Sono state abbandonate perché non c'erano volontari? O sono state abbandonate perché non erano pertinenti rispetto alla nostra epoca moderna? So che tali comunità non possono diventare strutture permanenti, perché devono cambiare in funzione delle esigenze dei poveri. Come ho osservato in KARISAL e PALMERA, nelle comunità ha avuto luogo un cambiamento totale in reazione alle attività intraprese. Allo stesso tempo, non è possibile sottovalutare il ruolo di PALMERA o KARISAL come comunità di inserzione nel processo di coinvolgimento dei poveri. Non c'è dubbio che ogni nuovo ministero per l'azione sociale sia stato iniziato, o supportato, da una comunità di inserzione. Ancora oggi ritengo che la comunità di inserzione abbia un ruolo fondamentale da giocare in un paese come l'India, a patto che rispetti le seguenti condizioni.

Per avviare una comunità, la scelta della popolazione e dell'area di destinazione è molto importante. Le persone a cui ci dedichiamo sono le più povere tra i poveri? L'area di operazione è una nostra scelta o è stata scelta dalla gente che soffre? È stato fatto uno studio per identificare i più poveri tra i poveri? Siamo interessati ai poveri che non hanno neanche la possibilità di raggiungerci o ai poveri che vengono da noi? Abbiamo mai cercato le persone che soffrono di più? Abbiamo mai visitato le persone che sono più oppresse? La risposta a queste domande ci guiderà a determinare il tipo di ministero per l'azione sociale che dobbiamo intraprendere. Raggiungere gli ultimi deve essere la linea guida per arrivare alle persone di destinazione e alla relativa area di operazione. Sebbene alcuni tra i più ricchi del mondo siano indiani, è un fatto altrettanto concreto che il divario tra i ricchi e i poveri sia sempre più ampio. Il numero di poveri emarginati e oppressi per casta, distribuzione diseguale della ricchezza, del potere, del denaro, e per la globalizzazione, è in costante aumento. Una comunità di inserzione in un luogo nel quale nessuno è ancora mai andato è il modo migliore per avviare il ministero per l'azione sociale in India.

Affinché abbia la massima efficacia, la comunità di inserzione dovrebbe essere costituita da volontari. I volontari dovrebbero credere in Gesù, nei poveri e in Dio che parla attraverso i poveri. Dovrebbero anche credere che siamo tutti uguali davanti a Dio, e che Egli prende posto solo tra i poveri oppressi e i malati. Questi volontari devono progettare e modificare le loro visioni, obiettivi, strategie molto tempo prima di iniziare a vivere in una comunità.

Il successo di una comunità di inserzione dipende principalmente dal ciclo "azione-valutazione critica-riflessione-pianificazione-azione". Ogni elemento del ciclo deve essere preso molto seriamente e tutte le nostre attività devono seguire questa procedura. È probabile che spesso si dimentichi questo esercizio con le persone a cui destiniamo il nostro intervento, perché è molto difficile da fare, anche fisicamente, e richiede una forte volontà. L'apertura alla costante evoluzione delle strategie da utilizzare con il gruppo di destinazione deve essere un criterio importante per dare inizio a qualsiasi missione di azione sociale.

Lo stile di vita di una comunità di inserzione dovrebbe supportare pienamente il ministero dell'azione sociale che si è intrapreso. È stata una rivelazione per me capire che molti consideravano lo stile di vita non solo come sistema di vita, ma anche come valore espressivo della nostra realtà sociale. Lo stile di vita di una comunità di inserzione dovrebbe pertanto essere tale da consentire al povero di venire da noi senza difficoltà alcuna.

Dopo tutti questi anni passati in comunità di inserzione, sono molto felice e pieno di pace nel più profondo dell'animo. Sono soddisfatto, perché ho avuto la possibilità di partecipare della vita di Gesù, grazie alla povertà, all'umiltà, al lavoro duro e al distacco. Ringrazio la Compagnia per avermi consentito una tale esperienza. Non una sola volta il fatto di trovarmi in una comunità di inserzione mi ha fatto sentire rifiutato o demoralizzato. Al contrario, ho trovato in questo una forza da condividere con gli altri e con cui riempire me stesso, nell'interesse dei poveri.

Michaelraj Lourdu Ratinam SJ
Karisal Centre
Vembakkottai Road
Alangulam 626144
Virudhunagar District
Thamizhnaadu - INDIA
<michelrajsj@jesuits.net>

*Originale in inglese
Traduzione di Elisabetta Luchetti*

La danza come espressione di vita La mia esperienza con il mondo rarámuri

Eduardo Quintal SJ¹

La danza nel mondo dei *Tarahumar-Rarámuri* è una esperienza di vitale importanza per la cultura e il rapporto con *Onorúame-Eyerúame* - il Dio Padre e Madre-. Gli indigeni praticano due cicli ben definiti di danza, durante la Pasqua e nel corso dell'inverno. Durante il primo ciclo ballano la danza dei *farisei* e dei *soldati*, nel secondo la danza dei *matachines*. In diversi momenti dell'anno danzano il *pascol*. Desiderando condividere ciò che ho provato danzando, e quanto ciò comporta in termini di inculturazione parlerò solo della danza dei *matachines*, quella a cui ho più assiduamente partecipato.

La prima volta che mi invitarono a ballare, poco più di dieci anni fa, la mia esperienza si limitò a tentare di capire quanto affermano gli studiosi della cultura *rarámuri*: per mezzo della danza gli indigeni sostengono il proprio mondo e ciò costituisce la loro forma di preghiera e il loro modo di chiedere perdono a Dio. Credo di non aver capito niente allora, malgrado la fatica provocata da tante ore di moto, giorno e notte, sopportando il freddo delle lunghe notti o il fatto di dormire con il ritornello monotono della chitarra e il violino che mi giravano nella mente: poco si muoveva nel mio cuore. Furono due cicli, due inverni, e adesso capisco che questo primo incontro ha preparato quanto ho sperimentato quando sono tornato a Tarahumara per la seconda volta, due anni e mezzo fa.

Ho di nuovo ballato *matachines* per tre inverni in due comunità. Il freddo e la fatica c'erano ancora, ma forse la comprensione del significato in senso stretto non ha fatto molti progressi. Dal punto di vista della esperienza della fede però, posso condividere il senso che si stava facendo strada in me di voler accompagnare dall'interno della sua cultura questo popolo indigeno, collocandomi come uno di loro e sentendomi parte della comunità, una cosa essenziale non solo per i *Rarámuri*, ma, credo, per tutte le etnie del paese.

La danza fa parte della festa. E la festa è il momento in cui la comunità si raduna per celebrare, per offrire un animale in sacrificio, per ballare e cantare le lodi di Dio nello Yúmari, per mangiare e bere in abbondanza. Spesso ho affermato che la festa è per me una esperienza autentica di eucaristia. In questo contesto, oltre ad assumermi la mia responsabilità e ad essere sacerdote, dato che mi spetta il compito di pregare e di battezzare, considero che, come la gente del villaggio, faccio parte della festa e della comunità perché sono

¹ Eduardo Quintal è il vice superiore della Tarahumara Misión nel Messico settentrionale e parroco della parrocchia gesuita di Samakachi.

matachín, per questo devo danzare e compiere il mio dovere di obbedire a coloro che animano la danza.

Mi sono chiesto spesso perché ballo, quali sono le mie motivazioni, visto che percepisco con sufficiente chiarezza che mai potrò toccare in profondità le fibre che muovono il loro corpo e i loro passi e molto meno ancora quello che passa per i loro cuori. Ho scoperto che ballando stabilisco una comunicazione molto profonda con il creatore, che mi sento vivo e parte di questo mondo e che riesco a capire che sostenere il mondo partendo da questa cosmovisione – noi diremmo salvarlo – non è altro che sostenere la vita stessa così come si esprime nella comunità, nei suoi volti, nelle sue tradizioni, nei suoi costumi, nella sua foresta, nella notte stellata, in attesa che sorga il sole per offrire da mangiare e da bere a Dio e alla gente.

Durante la danza, in silenzio e senza parole, si stabiliscono rapporti. La danza è gesto e simbolo, è l'unità armonica che si costruisce girando più volte fino a sentire il sudore che cola anche a temperature di molti gradi sotto lo zero. È la musica che martella il corpo e la mente fino a penetrare le ossa e il cuore per aprirci ad altri modi di vita dell'essere e dello stare al mondo in cui ci accompagniamo e siamo un popolo, in cui ci troviamo uniti e felici, ci stanchiamo e compiamo il dovere che da sempre Dio ci chiede. È il linguaggio del corpo, dello sguardo che filtra per scoprire l'altro che sta facendo la stessa cosa, dell'incontro che si genera incrociandosi tante volte con gli uni e con gli altri, degli odori che emanano e gridano che siamo un popolo del mais.

Per ballare i *matachines* bisogna avere un abito difficile da confezionare, che va oltre il senso materiale dato che tutto può essere improvvisato. Si deve essere disposti a sperimentare questo modo diverso di accompagnare la comunità dato che si entra in una atmosfera sconosciuta, e si deve avere il coraggio sufficiente per sopportare la fatica e godere più che soffrire. In altre parole, si deve essere aperti alla novità di una cultura differente e trovare il senso di quello che questi popoli hanno fatto per centinaia di anni, resistere.

Questo è il tratto che mi ha colpito in tutto questo tempo. Non sono le armi dell'esercito di ronda nella montagna, bensì la resistenza pacifica di un popolo che si convoca per condividere la vita e difenderla a modo suo, danzando, ricreando l'armonia della propria comunità. I *Rarámuri* sono forti ma pacifici, capaci di sopportare qualsiasi inclemenza del tempo. Si balla e non si perde l'allegria con il freddo, nella neve, sotto la pioggia, e lo si fa non per via di un ordine bensì perché è quanto piace a Dio, a cui per primo offrono tutto ciò che verrà in seguito condiviso. Resistono facendo partecipe il prossimo, essendo uguali, rispettando quelli che non sono come loro. Resistono con la loro povertà sulle spalle al ritmo di un violino, una chitarra, un tamburo o un flauto. Resistono ai cambiamenti climatici fiduciosi del fatto che la loro danza chiama il bosco, la pioggia e la vita. Resistono perché la

nostra cultura spesso invasiva sta distruggendo loro le radici.

Quando mi preparo alla danza, sono preso da timori e dubbi, penso alla fatica e al freddo, cerco di capire se devo mangiare qualcosa per reggere, mi spaventa che mi possano mettere a dirigere la danza, considero se effettivamente tanto sforzo avrà un senso, e prendo coraggio pensando che questa è la maniera di entrare nel loro mondo e nella loro vita. Mentre ballo mi guardo intorno, contemplo la natura, vedo la gente, faccio le mie offerte ad ogni giro davanti alla croce, mi riempio dell'armonia che la danza mi dà e scopro la presenza di Dio. Vi è chiaramente qualcosa che cambia, che si muove dentro, che si modifica e prende senso. L'altro me che finisce, diverso dal me che inizia, anche se in piccolo è più semplice, più umano e più fraterno.

Ballando, la mia fede si espande, mi sento invitato a ricreare la vita, a proteggere la natura, a essere comunità, a stabilire rapporti di eguaglianza, a prendere posizione dal basso, da dentro e dalla periferia. Imparo che la loro povertà può significare abbondanza per tutti, che la loro resistenza è un invito a un nuovo modo di essere e di procedere e che la loro spiritualità è ben radicata nella terra.

Continueranno a ballare nelle montagne, nonostante tutto e contro tutto. Dio rimarrà in queste terre vestito da *matachín*, da *fariseo* o da *pascolero* accompagnando il cammino di questo popolo. La voce fiera di Candelario mentre si occupa di suo figlio appena nato risuonerà in voci ed echeggerà in ogni angolo di questa sierra: "mio figlio imparerà il *tarahumar* puro, e quando sarà grande voglio che balli il *matachín* come me e i suoi nonni". Con il trascorrere del tempo, con l'espansione della globalizzazione e le comunicazioni, si perderanno altre tradizioni e altri costumi, il *Rarámuri* però non smetterà di ballare, ne sono certo, perché l'ho sperimentato, l'ho vissuto e ora sì, lo sento nel cuore.

Le sue parole nell'oscurità della notte, "non ti spezzare", le prendo in un doppio significato, di non rompere la mia esistenza come se la vita fosse una serie di momenti isolati e non un tutto, e di non tirarmi indietro perché balliamo per compiere il volere di Dio e della comunità.

Mi sento parte di questo insieme e condivido questi stessi sogni con i miei fratelli gesuiti, un sacerdote e due giovani scolastici, che danzano anche loro nei villaggi che accompagnano, che vivono anch'essi inseriti in questo mondo povero, che dedicano giorni interi delle proprie vite a condividere la fede di Dio che, vestito da *matachín* o *pascolero*, danza nelle montagne e si esprime nell'allegria della festa e nel condividere con solidarietà. La nostra vita e la nostra dedizione hanno voluto essere così da quando arrivammo tre anni fa, non per via di un ordine, ma per la convinzione e l'amore per questi popoli che giorno dopo giorno ci insegna ad essere più persona, più comunità e a dare qualcosa di più di noi stessi.

La nostra vita tra di loro è come la danza, cerchiamo di stabilire rapporti che ci aprano la possibilità di rispondere alle necessità vitali, vogliamo essere

parte delle loro lotte e battaglie per difendere la loro terra e i loro boschi, ci interessa vivere i valori della loro cultura senza perdere la nostra, costruire la vita comunitaria sentendoci parte della gente non come gente a parte. Che questo mondo si riconcili con se stesso, che la fraternità e l'allegria si vivano a fondo, che la natura possa continuare ad essere un focolare domestico per la gente; il tutto va incluso nell'esperienza di stare con loro non solo nella danza, ma nella vita.

Sono grato ai miei fratelli indigeni per il coraggio e i sorrisi, per il sangue dell'animale sacrificato all'alba, per il *teswino* – bevanda di mais fermentato – che beviamo durante la festa, per i loro scherzi, per il cibo che ci offrono mentre danziamo, per le loro storie cariche di dolore e allegria, per l'apertura del loro mondo e per la festa. Richiedo forza e fede di cui abbiamo bisogno per continuare ad imparare da questa cultura, per continuare a danzare, e detto per inciso, per non ferirci, per continuare fianco a fianco con i *Rarámuri*, proteggendo questo mondo che Dio ci ha dato.

Eduardo Quintal Pinelo SJ
Wawachike Community
Calle parroquia 5,
C.P. 33200 Creel, Chih. – MESSICO
<laloq@sjsocial.org>

Originale in spagnolo
Traduzione di Roberto Scarcia

Cosa ne è stato del cattolicesimo sociale di padre Hurtado? Jorge Costadoat SJ

Cosa è successo? Sembra che il mondo che p. Hurtado cercò di modificare, sia cambiato secondo modalità differenti da quelle che aveva ipotizzato. La società cilena del bicentenario è così diversa. I sociologi ci dicono che le trasformazioni del Cile non sono dovute all'azione cattolica, ai sindacati o alla politica, ma alla globalizzazione, al mercato o all'autoregolazione. Chi sente parlare oggi della "destinazione universale dei beni"? Qualcuno si oppone forse alla borghesia come ha fatto Hurtado? Il paese è diventato sensibile alla realtà dei poveri, in gran parte grazie all'influsso del nostro santo. Ma egli stesso ci ricorderebbe ancora che il povero è vittima di una società immorale e non solo persona degna di carità.

Il Centro Teológico Manuel Larraín¹ si è occupato recentemente del cattolicesimo sociale in Cile. Lo scorso aprile, diciotto esperti hanno esposto il loro punto di vista sulla storia di questo movimento, sulle sue espressioni e figure più rappresentative, sulla sua crisi e sul suo sviluppo futuro. Questo studio è servito in particolare a distinguere ciò che rimane di Hurtado, e ciò che può darsi ormai per superato di una società come quella sognata da lui e da uomini come Francisco de Borja Echeverría, Fernando Vives, Juan Francisco González, Jorge Fernández Pradel, Martin Rücker, Guillermo Viviani, Manuel Larraín e da altri ancora.

Una risposta alla "questione sociale"

Nel 1891 papa Leone XIII promulgò l'Enciclica *Rerum Novarum*, documento classico del Magistero ecclesiastico su temi sociali. Facendosi eco di un ampio e significativo movimento di cattolicesimo sociale diffusosi in vari paesi dell'Europa nel XIX secolo, papa Leone, in rappresentanza di tutta la Chiesa, si fece carico della drammatica "questione sociale" associata ai processi del capitalismo industriale e, soprattutto, alle dure condizioni di lavoro e di vita delle masse operaie. Insieme ad una profonda preoccupazione pastorale per la difficile situazione dei lavoratori, la nascente dottrina sociale della Chiesa riflette anche una presa di coscienza sulle conseguenze che stava avendo per la Chiesa e per la fede dei proletari, l'azione dei rappresentanti della "fanta-

¹ Il Centro Teológico Manuel Larraín fa parte della Facoltà di Teologia della P. Universidad Católica de Chile e della Facoltà di Filosofia e Scienze Umanistiche dell'Universidad Alberto Hurtado.

sia del socialismo" (*Rerum Novarum*, 11). Non si trattava semplicemente del timore di una diminuzione numerica all'interno delle fila del cattolicesimo, quanto piuttosto di una preoccupazione ben più profonda: la Chiesa doveva acquisire una sensibilità verso la questione sociale e contribuire, partendo dalla sua visione della fede, ad un tipo di convivenza più in linea con gli insegnamenti del Vangelo. La carità si doveva esprimere nella giustizia sociale e politica. Non erano più sufficienti le azioni di beneficenza nei confronti dei poveri. Doveva pensare a come restituire loro la propria dignità, quali figli di Dio, partendo dal riconoscimento dei loro diritti.

In America Latina si ebbe anche un cattolicesimo sociale precedente l'enciclica di Leone XIII, tradizionalmente più vicino ad un modello patriarcale ed agrario. Tuttavia, già all'inizio del XX secolo questo tratto sociale sarebbe mutato. In Cile, il cattolicesimo sociale rispondeva alle grandi migrazioni di origine rurale e, più tardi, a quelle provenienti dal crollo dell'industria dei nitrati. Al nostro interno, il cattolicesimo sociale passò per la rottura del Partito Conservatore, dalla quale si svilupparono diverse correnti, alcune più politiche, altre soprattutto sociali, alcune vincolate ad orientamenti ideologici, e altre a pratiche solidali e a diverse forme di associazionismo. Questa rottura è stata particolarmente significativa in quanto la comparsa del pluralismo cattolico nella politica ha rappresentato un ulteriore passo, anche se non l'ultimo, nel superamento della mentalità della cristianità.

Durante gli anni Sessanta, Settanta e Ottanta, tuttavia, il cattolicesimo sociale cileno fu criticato ed entrò in crisi. Tre fattori lo hanno profondamente messo in discussione. I cristiani, motivati dalla teologia della liberazione, trovarono in questa una via più radicale di cambiamento sociale. Il cattolicesimo riformato non era sufficiente. Si prospettò la necessità di un cristianesimo rivoluzionario. Come reazione alla via rivoluzionaria, si impose a sua volta con violenza la rivoluzione neoliberale che affossò gli ideali sociali cattolici. Infine, si è fatta strada, tra la nostra generazione, l'idea che non è possibile trasformare la realtà, poiché questa è enormemente complessa. Secondo le scienze sociali, la società attuale si organizza in sottosistemi di regolazione autonoma che rendono estremamente difficile pensare che la politica, o altre azioni umane, possano alterare il corso della storia.

Il lascito

Cosa resta dunque di Hurtado e di quella generazione di "cattolici sociali"? Rimane l'insistenza della Chiesa sull'opzione di Dio per i poveri. Dalla conferenza di Medellín (1968) a quella di Aparecida (2007), i vescovi hanno insistito sul fatto che non si possa essere cristiani senza optare per i prediletti di Dio. Ad Aparecida, il Papa stesso ha ricordato alla Chiesa latinoamericana l'indole cristologica di questa opzione. I documenti affermano che nel volto del povero incontriamo Cristo e nel volto di Cristo quello dei poveri. Quale

povero? Oggi il povero, ci ricorda l'ultima conferenza, è l'escluso: quello che è di troppo e che viene rifiutato. Tuttavia, il documento non si accontenta della mera carità verso i poveri, della beneficenza, del volontariato o di altre forme di misericordia. I vescovi latinoamericani invitano a contrastare gli aspetti più negativi della globalizzazione, della miseria che si ricicla in ogni parte del mondo.

Del cattolicesimo sociale di Hurtado resta ancora molto, almeno nei documenti. Non sappiamo esattamente se la scommessa del santo cileno, che è la stessa dei vescovi latinoamericani e di Benedetto XVI (*Spe Salvi e Deus Caritas Est*), sarà capace di indirizzare la storia. Ma, nell'immediato, non si è persa la speranza e, comunque, questa visione del cattolicesimo rafforza la solidarietà che si nutre della compassione (passione verso il povero) e della misericordia (azione verso il povero) che ispirano i cristiani dalle origini della Chiesa.

"Il povero è Cristo". Questa convinzione è il lascito di Alberto Hurtado. Questo lascito ha tre espressioni. Primo, il cattolicesimo sociale di Hurtado dà per scontato che la società sia riformabile da soggetti che si impegnano nella sua trasformazione; in altre parole, che non viene imposta alla libertà umana come un fatto necessario, naturale o fatale. Resta, poi, la rivendicazione cattolica del "sociale", della solidarietà nel corpo di Cristo, contro l'individualismo, in particolare l'individualismo capitalista, che divora i nostri contemporanei e le comunità che li accolgono e danno loro un'identità. Infine, rimane la pratica di un discernimento dei "segni dei tempi" che ha costretto la Chiesa a dialogare con la modernità per evangelizzare le nuove generazioni. In questo senso, "cattolici sociali" come Alberto Hurtado ci hanno lasciato niente meno che il compito che il Concilio Vaticano II ha assegnato alla Chiesa. Quello di obbedire a Dio che agisce nella storia e che si riconosce nelle azioni umane che anticipano il Regno di Dio.

Jorge Costadoat Carrasco SJ
Direttore Centro Teológico Manuel Larraín
Cienfuegos 17 Casilla 10445
Santiago 834-0578 - CILE

*Originale in spagnolo
Traduzione di Filippo Duranti*

La CG 35^a e la riconciliazione Il perdono dimenticato?

Michael Hurley SJ

“**P**er me sarebbe un obiettivo da desiderare con fervore che la CG 34^a ponesse enfasi sulla riconciliazione”. Avevo espresso questo mio desiderio nel numero di Natale 1993 di *Interfuse*, una rivista interna della Provincia irlandese. Non è stato realizzato dalla CG 34^a, bensì ora dalla CG 35^a. Una riflessione sembra conseguente.

Il 1993 è stato l'anno in cui sono tornato a Dublino. I dieci anni precedenti li avevo vissuti a Belfast nella Comunità di Riconciliazione “Columbanus”¹, una comunità residenziale ecumenica di cattolici e protestanti, uomini e donne, che avevo aiutato a costituire nel 1983, e che è andata avanti fino al 2002. Il nostro motto a Columbanus era di cercare di ridefinire la nostra visione della riconciliazione; consisteva in “unità nella chiesa, giustizia nella società, pace sulla terra, così che il mondo possa credere”. Riconciliazione per noi significava un apostolato ecumenico per l'unità dei cristiani, un apostolato di giustizia per la promozione dei diritti umani e un apostolato di pace per la fine della guerra e della violenza, inclusa la violenza contro la madre terra. Ma il fine principale della nostra preghiera e del nostro lavoro per la riconciliazione era di neutralizzare in qualche modo lo scandalo causato da mali come la divisione, l'ingiustizia e la violenza, e così rendere meno difficoltoso per la gente il credere.

Durante i miei ultimi due anni a Belfast ho guidato, per conto della Scuola di Ecumenismo, un progetto di ricerca sulla riconciliazione. I nove temi scelti comprendevano: giustizia e riconciliazione, ecologia e riconciliazione, differenze sessuali e riconciliazione, eucaristia e riconciliazione. I risultati del progetto sono stati presentati ad un seminario residenziale all'inizio dell'estate 1993 e pubblicati l'anno successivo dall'Istituto di Studi Irlandesi alla Queen's University di Belfast, con il titolo *Riconciliazione nella religione e nella società*.

Questo sfondo spiega, fino a un certo punto, il mio contributo a *Interfuse* del Natale 1993. L'articolo iniziava con un riferimento all'inclusione del “riconciliare i dissidenti” tra i nostri ministeri nella versione del 1550 della *Formula Istituti*, come pure al commentario di tale brano scritto da John O'Malley nel suo allora appena uscito *The First Jesuits*. Dovetti ammettere che fu una scoperta per me ed espressi lo stupore che, vista l'importanza del documento sia sul piano spirituale che su quello giuridico, la parola ‘riconciliazione’ non era stata integrata nel modo di parlare gesuitico, come invece

¹ Colombano era un monaco irlandese di Bangor, Co Down, che fondò monasteri in Francia a Luxeuil e in Italia a Bobbio; morì nel 615.

era avvenuto con buona parte del linguaggio teologico e secolare di quel tempo. Ho proseguito esaminando i materiali in preparazione alla CG 34ª, annotando l'uso del termine e l'idea stessa di riconciliazione nelle relazioni di quattro dei gruppi di lavoro previi; poi ho riassunto ciò che ritenevo fossero le debolezze e i punti di forza di una spiritualità di riconciliazione.

Quando dichiarava che la promozione della giustizia è un requisito assoluto del servizio della fede, il decreto 4 della CG 32ª aggiungeva come argomentazione: "in quanto fa parte di quella riconciliazione tra gli uomini, richiesta dalla loro riconciliazione con Dio". Ma dopo la CG 32ª, l'enfasi dei circoli gesuitici sulla promozione della giustizia è stata così straripante, da far sì che la riconciliazione tendesse a sparire nello sfondo. P. Marcos Recolons afferma la stessa cosa nel suo articolo pubblicato in *Promotio Iustitiae* 98-99 (2008/1): "Tuttavia ... nel nostro immaginario collettivo", scrive a pagina 18, "il tema della riconciliazione restò come offuscato dalla forza con cui si andava affermando la lotta per la giustizia".

Ma forse ciò che io ho individuato come le "debolezze di una spiritualità della riconciliazione" può costituire un ulteriore fattore nel cercare di spiegare perché la CG 34ª non aveva risposto alla mia richiesta di enfatizzare questo tema. La maggiore debolezza, avevo suggerito, era il marchio che tale spiritualità si portava dietro di un'eccessiva timidezza rispetto alle esigenze della giustizia. Una seconda debolezza era il suo essere aperta a equivoci di interpretazione in quanto, pur essendo preoccupata sia delle persone che dei problemi, tendeva ad anteporre le persone: un cambiamento del cuore prima di un cambiamento della testa e dell'impostazione. Una terza debolezza che notavo era il fatto che gli ebrei generalmente la ritenessero inaccettabile, perché nella loro visione perdonare chi ha offeso e non si pente equivale a condonare l'offesa.

Queste debolezze erano ben conosciute. Soprattutto in questa parte del mondo, dopo la pubblicazione, nel 1985, del documento *Kairos* da parte di un gruppo molto influente di teologi del Sudafrica che vivevano sotto il regime di *apartheid*. Negli anni '90 i movimenti per la "riconciliazione nazionale" nei paesi dell'America latina avevano fatto sorgere reazioni negative analoghe. La commissione salvadoregna per la verità, istituita "per assistere il passaggio verso la riconciliazione nazionale", aveva pubblicato il proprio rapporto nel 1993; ma pochi giorni dopo, il Governo, ignorando i suoi contenuti, aveva varato una legge di amnistia, trascurando così le richieste di giustizia. Nel 1995, riguardo al ruolo delle chiese nell'Irlanda del Nord, un commentatore irlandese scriveva in modo assai sprezzante del "progetto di riconciliazione più insignificante e meno tremendo".

Non sorprende, dunque, che queste debolezze trovassero un'eco in alcuni dei materiali preparatori per la CG 34ª. Secondo il gruppo di lavoro n. 4 su "Ecumenismo e dialogo interreligioso",

Il dialogo [tra religioni] è stato a volte utilizzato per nascondere i problemi basilari della povertà e dell'ingiustizia, e per rafforzare lo status quo – ciò prova come esso sia un lusso che distrae i cristiani da apostolati più pressanti ... dobbiamo cercare la riconciliazione per mezzo della preghiera e di vie volte a sanare la memoria collettiva.

La CG 34^a comunque non è rimasta del tutto silente riguardo al tema della riconciliazione. L'idea e il termine stesso sono ben presenti nel decreto 12 sull'ecumenismo e nel decreto 14 su "I gesuiti e la condizione della donna nella Chiesa e nella società civile". Il decreto 5 su "La nostra missione e il dialogo interreligioso" ha parlato anche in modo significativo di un dialogo e una riconciliazione "che [richiederanno] da noi la disponibilità a riconoscere i nostri passati atteggiamenti intolleranti e le nostre ingiustizie verso gli altri" (n. 16). Altrimenti, però, i riferimenti alla riconciliazione, sebbene abbastanza presenti, sono largamente secondari.

Che cosa è successo dunque nella Chiesa e nel mondo tra la CG 34^a e la CG 35^a, che possa spiegare i riferimenti di quest'ultima alla questione della riconciliazione? Da una parte, la Commissione sudafricana per la verità e la riconciliazione ha ricevuto un'accoglienza variegata, mentre nell'ex Jugoslavia e in Ruanda si è fatto ricorso ai tribunali di giustizia internazionali piuttosto che stabilire anche lì delle commissioni per la verità e la riconciliazione. D'altra parte, la celebrazione a metà degli anni '90 del 50° anniversario della fine della Seconda Guerra Mondiale, e soprattutto le numerose celebrazioni in occasione del nuovo Millennio e dell'Anno Giubilare, hanno dato una considerevole preminenza al tema del perdono.

Durante questi anni sono diventate comuni le apologie da parte di leader politici ed ecclesiali. L'opera *An Ethic for Enemies: Forgiveness in Politics* del prof. Donald W. Shriver, Jr. dello Union Theological Seminary di New York, pubblicata nel 1995 dalla Oxford University Press, ha esercitato un'influenza considerevole. Ma la figura guida in tutti questi anni è stato papa Giovanni Paolo II. Già nel 1997 un giornalista italiano aveva pubblicato un volume intitolato *Quando un Papa chiede perdono. Il Mea Culpa di Giovanni Paolo II*. La Lettera Apostolica di quest'ultimo, del 1994 in preparazione al Giubileo del 2000, sottolineava la necessità di "fare ammenda" per "i peccati del passato" e "chiedere il perdono di Cristo". La sua visita giubilare alla Terra Santa, in Grecia e in Ucraina e i suoi discorsi in tali occasioni hanno evidenziato in parole e opere il suo impegno per una teologia e una spiritualità della riconciliazione. Ma l'evento più evidente è stato certamente il giorno del perdono a Roma, il 12 marzo del 2000. Dopo l'omelia del Papa c'è stata, da parte di un eminente esponente della Curia, una confessione dei peccati in sette parti, seguita ogni volta da una preghiera per il perdono fatta dal Papa stesso. La quarta confessione era per "i peccati che hanno danneggiato l'unità del corpo di Cristo"; dopo di essa il Papa pregava così:

*Invochiamo con forza il tuo perdono e ti chiediamo il dono di un cuore penitente, perché tutti i cristiani, riconciliati con te e tra di loro in un solo corpo e in un solo spirito, possano rivivere l'esperienza gioiosa della piena comunione.*²

I lettori ricorderanno certamente come tutta l'attività del Papa durante il Giubileo avesse suscitato numerose controversie. Per prevenirle, il Papa aveva invitato la Commissione teologica internazionale a istituire una sotto-commissione che rispondeva alle obiezioni. Il suo rapporto è intitolato *Memoria e riconciliazione*. Si concludeva esprimendo la speranza che non solo i leader ecclesiali ma anche

*i responsabili politici e i popoli, soprattutto quelli coinvolti in drammatici conflitti, alimentati dall'odio e dal ricordo di ferite spesso antiche, si lascino guidare dallo spirito di perdono e di riconciliazione testimoniato dalla Chiesa e si sforzino di risolvere i contrasti mediante un dialogo leale ed aperto.*³

Purtroppo nessun "giorno del perdono" è stato organizzato dalla Chiesa cattolica irlandese: "un'altra occasione persa", commentava un giornalista cattolico. La Provincia d'Irlanda dei gesuiti aveva di fatto organizzato un servizio giubilare di riconciliazione, una celebrazione speciale di penitenza che si è tenuta a Milltown Park ma, *ni fallor*, la nostra Curia di Roma sembrava essersi lasciata sfuggire gli appelli del Papa. Deluso, mi sono preso la libertà di testimoniare in un articolo letto all'incontro del 2002 del Congresso internazionale dei gesuiti impegnati nell'ecumenismo a Velehrad: "i gesuiti non hanno ancora chiesto perdono", aggiungendo in una nota: "nemmeno per il nostro anti-semitismo, specialmente quello de *La Civiltà Cattolica* che, secondo il nostro annuario (2000, p. 56) 'era assai nota per i suoi sentimenti antisemiti' "⁴.

Forse il silenzio dei gesuiti al tempo del Giubileo può spiegare in una certa misura il silenzio della CG 35ª sul tema del perdono laddove viene trattato il tema della riconciliazione nel decreto 3. Se continuo a insistere su questo punto, lo faccio nella speranza che la nostra comprensione della riconciliazione possa evolvere, magari nello stesso modo in cui si è sviluppata la nostra comprensione della giustizia. Il Padre Generale ha fatto riferimento in modo assai positivo a tale evoluzione nell'intervista che ha rilasciato il 7 marzo ad alcuni giornalisti gesuiti.⁵ E, come ci hanno ricordato i partecipanti, una Congregazione Generale non intende mai dire tutto nei suoi documenti. È lasciato a noi suggerire ciò che troviamo mancante in essi. Questo è lo

² <http://tinyurl.com/39zv7d>

³ <http://tinyurl.com/4ho84c>

⁴ Questo articolo è stato pubblicato in *Jesuits in Dialogue*, edito dal Segretariato per il dialogo interreligioso presso la Curia di Roma, come parte degli Atti dell'incontro di Velehrad su "Il ruolo dei gesuiti nei rapporti tra cattolici e ortodossi in Europa: passato, presente e futuro".

⁵ Disponibile in inglese nella rivista online dei gesuiti britannici *Thinking Faith*. Mi riferisco in particolare alla sezione dell'intervista che è apparsa il 25 giugno 2008: <http://www.thinkingfaith.org/articles/20080625>

spirito con cui continuo nella mia critica al decreto 3.

Il decreto 3 sulla missione rappresenta una benvenuta aggiunta alla nostra spiritualità gesuita. È memorabile, tra le altre ragioni, per la sua dichiarazione nella conclusione: “la comunità gesuitica non è solo per la missione, ma è essa stessa missione”. È memorabile anche per l’enfasi posta, per la prima volta, sulla riconciliazione. Per me personalmente, a causa della mia richiesta del 1993, fa particolarmente piacere la concezione di riconciliazione espressa nel paragrafo 12 come ideale e scopo superiore: “stabilire giuste relazioni con Dio, con gli altri, con la creazione”. La fonte di questa divisione tripartita della riconciliazione mi interessa e mi sono chiesto di chi fosse l’intuizione e l’ispirazione.⁶

Nonostante tutto questo, la lettura del decreto rimane per me sconcertante. È un mondo diverso rispetto a quello del prefazio della seconda Preghiera eucaristica per la riconciliazione, risalente al 1975:

Il tuo Spirito cambi i nostri cuori... e le nazioni cerchino insieme la via della pace. Il tuo Spirito è al lavoro quando la comprensione pone fine al conflitto, quando l’odio è attenuato dalla misericordia e la vendetta lascia posto al perdono.

Il decreto di fatto dichiara che “ci sono potenti forze negative nel mondo”, che “il mondo dove lavoriamo è fatto di peccato e grazia” (n. 18), ma il cambiamento radicale che la riconciliazione implica, il passaggio dal peccato, sociale e personale, dall’alienazione da Dio e dal mondo di Dio, alla grazia dell’unità, della comunione, dello *shalom*, non è enfatizzata. Di fatto l’enfasi è sullo stabilire giuste relazioni (nn. 12, 13, 27, 30), sebbene i termini più usuali – ‘ristabilire’ (n. 24), ‘ripristinare’ (n. 16), ‘sistemare’ (n. 14) – siano pure utilizzati.

Soprattutto, il termine ‘perdono’ brilla per la propria assenza: la parola non appare da nessuna parte. Il decreto non fa nemmeno riferimento, seppure per mezzo di allusioni, al delicato processo che la riconciliazione implica: un dialogo tra chi è in conflitto, tra l’offeso e l’offensore; tra quelli che da una parte vogliono e hanno diritto alla giustizia per il male che hanno subito, ma che con magnanimità rinunciano al proprio diritto, e quelli che dall’altra parte dicono “scusa” e come penitenza fanno l’ammenda cui l’offeso ha rinunciato.⁷ Ma come ci potrebbe essere riconciliazione, sociale o personale, senza il coinvolgimento di entrambe le parti, senza pentimento e perdono? È certo possibile che ci sia perdono da una parte senza una risposta di pentimento

⁶ Il riferimento della nota 12 al paragrafo 575 del *Compendio per la Dottrina sociale della Chiesa* non è di aiuto, e sembra un errore. Le mie domande iniziali riguardo al decreto erano focalizzate su questa terza sezione, e sul paragrafo 12 in particolare. Le ho condivise con p. Jan van de Poll, uno dei direttori del Terz’anno europeo, qui a Dublino, e rappresentante della Provincia olandese alla Congregazione. Li ha riportati a Roma in aprile, e il Segretario della Compagnia ha risposto facendo notare due errori a questo punto del testo non ufficiale. Tuttavia solo uno di questi è stato corretto. L’altro è il riferimento al *Compendio* nella nota 12; esso dovrebbe riferirsi piuttosto al paragrafo 454, che è certamente più rilevante a tal riguardo.

dall'altra, e anche un fare ammenda di una parte senza una risposta in termini di perdono da parte dell'altra. La riconciliazione, tuttavia, ha bisogno di entrambe, ma probabilmente del perdono più di ogni altra cosa. Come scrisse Gerry O'Hanlon nel suo contributo al nostro seminario del 1993:

Nella necessaria lotta e conflitto per realizzare la giustizia, l'offerta incondizionata e amorevole del perdono, che sta al centro della riconciliazione cristiana, è precisamente la parte più vitale del processo che dona all'oppressore lo spazio per cambiare e convertirsi.⁸

Rimane il fatto che, sebbene l'ideale della riconciliazione richieda entrambe le componenti, anche l'uno senza l'altra è un dono e una benedizione. Così, stabilire giuste relazioni, lavorare ad esempio per riparare uno sbaglio, accompagnare le vittime nella loro ricerca di verità e giustizia, sarebbe comunque una benedizione; anche senza alcun tentativo di aiutarle a raggiungere l'ideale del perdono, a gestire ed esorcizzare i loro sentimenti di amarezza, rabbia e risentimento. Ma senza un tale tentativo, quest'opera di ristabilire le giuste relazioni può essere compresa come espressione del desiderio di riconciliare entrambe le parti, le vittime e i loro oppressori? Può essere compresa come tale, può significare ciò? Riflettendo, sarebbe ingiusto, se non triste, suggerire che molto del lavoro svolto per la giustizia – come ad esempio il lavoro con i rifugiati – sia tendenzialmente ispirato non tanto da una spiritualità di riconciliazione, quanto forse più da un qualcosa che si avvicini a una filosofia dei diritti umani?⁹ Se sì, il decreto 3 della CG 35ª con la sua enfasi sulla riconciliazione è un benvenuto arricchimento e una sfida per la nostra spiritualità gesuitica. La fede che fa giustizia sarà completata, se non già ispirata, da una fede che offre perdono.

Michael Hurley SJ
 Jesuit Community
 Milltown Park
 Dublin 6 – IRLANDA
 <mhurley@jesuit.ie>

*Originale in inglese
 Traduzione di Roberto Piani SJ*

⁷ Un certo tentativo di discutere tale processo si trova nel mio "Reconciliation and Forgiveness", *The Jurist* 56(1996), pp. 465-486, o anche in *Christian Unity: An Ecumenical Second Spring?*, Dublino, 1998, pp. 54-77, specialmente nella nota 24, p. 357. Questo articolo considera alcune delle difficoltà associate ad una teologia e spiritualità della riconciliazione, specificamente il rapporto tra perdono e penitenza e tra riconciliazione interpersonale e inter-gruppo.

⁸ "Justice and Reconciliation", *Reconciliation in Religion and Society*, a cura di Michael Hurley SJ (Belfast 1994), p. 56.

⁹ Vedi *The Mustard Seed*, JRS/USA Spring 1996, pp. 2, 16-17.

La via gesuitica alla globalizzazione¹

Daniel Villanueva SJ

La vocazione universale della Compagnia di Gesù oggi dovrebbe essere realizzata per mezzo di un rinnovamento del senso della missione globale e di un utilizzo della forza della sua struttura transnazionale. Il Servizio dei gesuiti per i rifugiati (JRS) è un esempio di nuovo organismo per una presenza pubblica della Compagnia in un mondo globalizzato. Queste pagine considerano il JRS come una sfida alle strutture apostoliche gesuitiche, così che esse possano includere la loro intrinseca vocazione universale, rendere attuale la loro missione pubblica e fare del loro meglio nel nostro contesto globale. Questa tesi enfatizza l'attuale potenzialità della Compagnia al fine di rendere realtà tutto questo. Ho iniziato la tesi raccontando l'impressione che ha suscitato in me l'esperienza nel JRS. Durante la stesura di queste pagine ho compreso alla fine che ciò che mi impressiona, e insieme a me molti altri, riguardo al JRS, è il suo orientamento radicale verso la missione. Come gesuita sono rimasto entusiasta di un'istituzione orientata alla missione con flessibilità, mobilità e un reale dinamismo apostolico. Nel JRS, la forza della "mistica" e la centralità della missione sono tradotte in vero discernimento apostolico e senso di corpo, vissuto come una comunità aperta alla missione.

Chiunque sia legato alla Compagnia di Gesù riconosce in queste caratteristiche del JRS il senso genuino della missione gesuitica. In ciò sta probabilmente la fonte del mio entusiasmo e il motivo per cui ho focalizzato l'attenzione sul JRS non solo come iniziativa in favore dei rifugiati, ma nel suo essere un nuovo modo di realizzare la Compagnia di Gesù. Questa tesi si è concentrata sulle dimensioni strutturali del JRS, un'istituzione che cerca di esprimere, in accordo con i segni dei tempi, ciò che io considero sia l'eredità di Arrupe a partire dalla visione universale e globale di Ignazio e dei primi compagni. L'originalità di questa ricerca risiede nel suo focalizzarsi sulle strutture. Intendo sostenere che la visione globale e lo scopo universale della missione della Compagnia rendono la dimensione strutturale un criterio chiave per discernere la missione apostolica.

Questa ricerca mi ha condotto a concentrarmi sulla dimensione istituzionale e di rottura dell'iniziativa JRS. Ho dimostrato che l'intuizione di Arrupe di dar vita al JRS non era motivata soltanto dalla crisi dei rifugiati ma, in

¹ Questo documento contiene la conclusione (pp. 120-125) di una tesi preparata a parziale completamento di una Licenza in Teologia presso la Weston Jesuit School of Theology nel maggio 2008 (supervisore David Hollenbach SJ). La tesi completa, *"The Jesuit Way of Going Global: Outlines for a Public Presence of the Society of Jesus in a Globalized World in the Light of Lessons Learned from the Jesuit Refugee Service"* (La via gesuitica alla globalizzazione: schema per una presenza pubblica della Compagnia di Gesù in un mondo globalizzato alla luce delle lezioni apprese dal Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati), in inglese può essere scaricata qui: <http://www.pastoralsj.org/goingglobal.pdf>

modo notevole, dalla complessità e dalle ampie dimensioni del problema e dall'adattabilità del modo di vedere e della struttura gesuitica ad offrire un responso globale e adeguato. La crisi dei rifugiati ha profondamente scosso il cuore di Arrupe e ha risvegliato la sua consapevolezza del bisogno di un nuovo livello di azione concertata per la quale la Compagnia di Gesù era particolarmente adatta.

Queste pagine hanno illustrato come la creazione del JRS sia parte di una più ampia struttura iniziata dalla CG 31^a e animata dalla carismatica leadership di Arrupe. Anche la formulazione delle priorità globali e l'istituzione dei segretariati apostolici sono parte dello stesso programma: il rinnovamento del dinamismo apostolico della Compagnia di Gesù attraverso la rivitalizzazione della dimensione universale della missione gesuitica. Il JRS è più di un'opera di carità: è una risposta apostolica innovativa e globale da parte dell'intera Compagnia.

In tal senso, ho strutturato lo studio di questo caso come parte di una tendenza più ampia verso nuove forme di intervento da parte dei gesuiti, in cui entrano in gioco tre variabili tra loro collegate: (a) le sfide e opportunità del contesto globale che stimolano l'innegabile potenziale delle istituzioni transnazionali; (b) l'evoluzione del concetto di missione nella Chiesa e nella Compagnia che ha condotto ad elaborare un nuovo concetto di missione pubblica fondata su un principio integrativo di giustizia; e (c) la vocazione originaria della Compagnia di Gesù che porta con sé intrinseche tendenze universalistiche.

Entro tale struttura, il JRS assume la fisionomia di un'iniziativa di frontiera che unisce il principio integrativo di giustizia proprio della moderna missione gesuitica e la progressiva consapevolezza della portata universale di tale missione. In questo contesto, lo studio dello sviluppo istituzionale del JRS rappresenta un esempio dell'evoluzione della capacità di adattamento strutturale di una Compagnia di Gesù che ha riscoperto la sua vocazione all'universalità. Alcune conseguenze della ricerca sono:

- (1) L'evidenziazione del legame intrinseco tra missione e strutture apostoliche, specialmente in una Compagnia di Gesù essenzialmente orientata alla missione. La studiata evoluzione delle strutture apostoliche oggetto di questo studio è un effetto dell'adattamento della Compagnia ad una nuova comprensione globale della missione.
- (2) Seppur già presente nei documenti fondazionali del JRS, il concetto di "adattabilità strutturale" della Compagnia è stato però largamente ignorato. Il mio studio dimostra invece come esso rappresentasse un'importante argomentazione usata da Arrupe per lanciare il JRS.
- (3) L'obiettivo e la portata della missione sono dimensioni chiave per definire le strutture apostoliche. L'evoluzione del JRS è un perfetto esempio di una focalizzazione che però abbisogna di un approccio globale, e di una

missione che ha bisogno di più ampie strutture. Ciò che io ho chiamato il dilemma del JRS evidenzia il bisogno, da parte delle strutture gesuitiche, di adattarsi alle missioni sovra-provinciali.

- (4) La frizione tra il JRS e le strutture regolari della Compagnia è una conseguenza del processo di adattamento dei gesuiti ad un senso rinnovato della missione globale. Lo studio del dilemma di governo ha sottolineato l'importanza dell'autorità del Padre Generale e delle strutture di governo intermedie che riguardano l'universalità della missione.

La mia intenzione era quella di mostrare che il JRS è solo un primo esempio di come i gesuiti stiano modernizzando e globalizzando la loro missione pubblica, cercando di dispiegare questo loro organismo attraverso reti globali di solidarietà. La convinzione, da parte del JRS, di essere un'opera apostolica globale chiamata ad agire per mezzo del corpo della Compagnia mi ha permesso di estrapolare alcune delle sue caratteristiche come modello per le strutture apostoliche universali. Comparando il JRS alla più giovane iniziativa in rete "Rete dei gesuiti africani per l'aids" (AJAN), l'esperienza dimostra come queste nuove strutture sono (1) istituzioni sovra-provinciali che rispondono a problemi globali con compiti ben definiti, (2) che utilizzano risorse esistenti e che costruiscono a partire da iniziative continuative, (3) fondate sulla struttura ufficiale della Compagnia e collegate al governo centrale, (4) utilizzano il corpo e l'esperienza interdisciplinare dei gesuiti, (5) fanno affidamento sulla missione della Compagnia di Gesù rispetto alla fede che fa giustizia, (6) lavorano entro una chiara struttura etica, (7) lavorano in rete con organizzazioni della società civile, e (8) lavorano con le strutture ecclesiali.

L'uso del modello delle istituzioni religiose transnazionali mi ha aiutato a sottolineare le tre maggiori potenzialità di queste nuove strutture transnazionali: (1) il forte orientamento verso una missione comune, (2) le enormi capacità strutturali in termini di ampia portata e di corpo interdisciplinare, e (3) le possibilità di queste strutture in relazione all'opera di advocacy e all'impatto pubblico. Queste sottolineature teoriche si armonizzano perfettamente con i punti di forza del JRS e confermano che essa è un'istituzione di successo perché (a) è costruita sulle potenzialità della sua struttura transnazionale, mentre (b) realizza le dimensioni più pure della genuina missione gesuitica. Tutto ciò per affermare che l'intuizione di Arrupe ha operato così bene non solo grazie all'orientamento gesuitico, ma anche perché la struttura del JRS lo rende un agente adatto al nostro mondo globalizzato e il suo modo di procedere si avvantaggia delle sue forze transnazionali.

Un rapido sguardo alla Compagnia è sufficiente per mostrare che ai gesuiti non mancano risorse o intuizioni, ma hanno probabilmente dei problemi nella messa in pratica di tali potenzialità. Data l'attuale rete mondiale di istituzioni che condividono vedute, missione e un'ampia competenza, la mia proposta è che i gesuiti facciano dei passi avanti nell'integrazione della

dimensione universale della loro vocazione, sviluppando soluzioni apostoliche globali come un corpo unito. Per questo essi devono (a) rinnovare il loro senso della missione globale e (b) massimizzare gli effetti delle loro strutture apostoliche utilizzando la forza delle loro reti transnazionali. La tesi mostra come entrambi gli obiettivi siano parte dello stesso movimento, rinnovando cioè la loro chiamata originaria, i gesuiti attiveranno il notevole potenziale del loro corpo apostolico con implicazioni incredibili nella loro capacità di agire in un contesto globale. Se i gesuiti vorranno rimanere fedeli alla loro vocazione, non dovranno soltanto organizzare e coordinare la loro ampia rete di istituzioni, ma anche generare nuove missioni a un livello più alto: rendere effettiva la vocazione universale nel nostro contesto significa necessariamente agire ad un livello di complessità raggiungibile solo attraverso sinergie globali. La *Rete transnazionale per la missione dei gesuiti* (che l'autore suggerisce a pagina 95 della tesi) è un approccio teorico al corpo apostolico universale della Compagnia che segue la prospettiva di una comune missione globale e le sue potenzialità transnazionali.

- (1) Questa via gesuitica alla globalizzazione dovrebbe essere attuata attraverso un lavoro in rete sinergico che vada al di là di una relazione simbiotica tra istituzioni. Dovrebbe proporre, convogliare e coordinare i suoi ampi obiettivi oltre l'usuale portata e influenza delle istituzioni esistenti. Ciò implica il coinvolgimento dell'autorità del Padre Generale e delle strutture intermedie di governo.
- (2) Questi obiettivi hanno bisogno dello sviluppo di reti radicalmente orientate verso la missione comune di Fede e Giustizia e collegate con le strutture di governo gesuitiche, sostenute dall'autorità del Padre Generale. Dovrebbero essere guidate da piccole istituzioni-perno che agiscano come "parassiti positivi"² e che utilizzino le molteplici e varie risorse esistenti entro il corpo apostolico della Compagnia.
- (3) Quanto più queste nuove reti saranno corpi apostolici snelli che permettono configurazioni fluide e temporanee e appartenenze molteplici delle presenti istituzioni, tanto più la Compagnia recupererà la sua dinamica interna di libertà e il suo radicale orientamento verso la missione senza cambiamenti irrealistici dei suoi pesi istituzionali tradizionali.
- (4) Attraverso queste azioni apostoliche concertate rivolte alla missione comune, i gesuiti saranno in grado di agire a livello globale – furono creati proprio per questo! –, entro ciò che le loro infrastrutture permettono e come le sfide dei tempi richiedono.

² Espressione usata da Mark Raper SJ in riferimento al fatto che il JRS non è tanto un'organizzazione separata quanto "una sorta di parassita positivo", *Everybody's Challenge: Essential Documents of Jesuit Refugee Service 1980-2000*, a cura di Danielle Vella, Roma, JRS, 2000, p. 117.

In sintesi, queste pagine cercano di incoraggiare la creazione di reti globali e regionali basate su un genuino lavoro in rete tra gesuiti, permettendo così alla Compagnia di Gesù di affrontare problemi globali che sono fuori dalla portata di opere individuali e di strutture provinciali. La Compagnia di Gesù può dare un contributo unico al panorama globale se cerca diversi punti di focalizzazione riguardo a problemi di giustizia sociale globale capaci di generare sinergie costruttive entro il suo corpo. Ho descritto gli sviluppi in corso entro la Compagnia in termini di cooperazione globale e lavoro in rete, così come ho dimostrato che dopo la CG 35^a la Compagnia è meglio equipaggiata a incorporare tali tipi di struttura. I gesuiti sono chiamati a “glocalizzare”³ la loro missione attraverso questo tipo di sfide organizzative. La direzione indicata da questi sviluppi permette alla vocazione globale dei gesuiti di incidere, trasformare, stimolare la pianificazione apostolica locale. La tensione tra inserimento e mobilità (particolarismi e universalismi), che è già intrinsecamente parte della vocazione gesuitica, è la tensione apostolica dell’odierna fedeltà creativa dei gesuiti. Ciò significa che attualmente la tradizionale audacia apostolica gesuitica dovrebbe essere rivolta alle attuali frontiere tra missione globale e lavoro locale. Questa tesi vuole ricordare l’importanza di non perdere di vista gli effetti strutturali di queste nuove formulazioni della missione gesuitica. Oggi, più che mai, ai gesuiti è richiesto di lavorare localmente tenendo però “sempre in mente il maggior servizio di Dio e il bene universale”⁴, agendo “come un corpo universale con una missione universale, comprendendo allo stesso tempo la radicale differenza delle loro situazioni concrete”⁵. La *Rete transnazionale per la missione dei gesuiti* è un esempio di come potrebbe essere tale orizzonte. Prende spunto dalle intuizioni di Arrupe e dall’esperienza del JRS come primo tentativo istituzionale di una moderna incorporazione della vocazione globale della Compagnia di Gesù.

Daniel Villanueva SJ
Mártires de la Ventilla, 103 - 1^o
28029 Madrid - SPAGNA
<danivillanueva@gmail.com>

Originale in inglese
Traduzione di Roberto Piani SJ

³ Questo termine viene usato in ambito commerciale per indicare come un prodotto globale venga adattato in modo da conformarsi alle particolarità di ciascuna regione. In ambito sociologico descrive un processo attivo di negoziazione tra il locale e il globale.

⁴ *Costituzioni*, nn. 623 e 650.

⁵ CG 35^a, d. 2, n. 20.

La crisi alimentare

Introduzione

I documenti di questa sezione sono il risultato dei dibattiti svolti in merito alla Dichiarazione rilasciata presso la Curia Generalizia della Compagnia di Gesù da organizzazioni di ispirazione cristiana o basate su altre fedi. Era nostra intenzione presentare ai lettori una serie di punti di vista sull'attuale crisi alimentare, nella speranza che lo scambio di idee prosegua nella sezione "Lettere" dei prossimi numeri di *Promotio*.

Il primo "punto di vista" è un discorso tenuto dall'arcivescovo Silvano M. Tomasi, Osservatore permanente della Santa Sede a Ginevra, che afferma con forza come il diritto al cibo sia un diritto umano, ed evidenzia alcune possibili soluzioni alla crisi. Peter Henriot SJ del Jesuit Centre for Theological Reflection nello Zambia offre una prospettiva locale sulla crisi, mentre Frank Turner SJ, direttore del Jesuit European Office di Bruxelles, esplora diversi punti di vista dell'Unione Europea e delle sue istituzioni. Per concludere, l'articolo di Uta Sievers esamina la questione delle banche che incoraggiano gli investimenti nel settore agricolo.

Dichiarazione di organizzazioni d'ispirazione cristiana e di organizzazioni basate su altre fedi¹

Questa è una versione editata di una dichiarazione sottoscritta da oltre 270 organizzazioni nell'arco di un solo mese dalla sua pubblicazione, e successivamente presentata alla conferenza FAO del giugno 2008. Il titolo particolareggiato rappresenta una precisa scelta intesa a non escludere all'atto della firma alcuna organizzazione a base religiosa. I firmatari sono, comunque, per la maggior parte ordini o istituti religiosi. Hanno sottoscritto il documento anche diverse opere gesuite e organizzazioni non governative. Il testo integrale del documento, così come l'elenco dei firmatari possono essere scaricati digitando <http://www.jpicipassionist.org>

Prefazione

1. Alla luce del cambiamento climatico, della preoccupazione circa la futura disponibilità di energia, di un rialzo senza precedenti del prezzo dei cereali e delle conseguenti sollevazioni per il cibo in parecchie parti del mondo, i "segni dei tempi" indicano la necessità che la Comunità internazionale agisca con urgenza.

¹ Alla conferenza ad alto livello sulla sicurezza alimentare mondiale e le sfide del cambiamento climatico e delle bioenergie (Roma, 3-5 Giugno 2008). La versione editata è di Uta Sievers [N.d.E.].

Ogni tradizione di fede ci invita sia ad alimentare l'affamato che a prenderci cura per il nostro ambiente e le relative innumerevoli forme di vita. Come uomini e donne credenti, riconosciamo senza eccezioni l'imperativo morale di cambiare il nostro stile di vita per mantenerci in armonia con la capacità di carico della terra e la protezione del suo clima. Inoltre riconosciamo la necessità di accertarci che le politiche promulgate dai rappresentanti eletti e dalle relative organizzazioni internazionali contribuiscano al miglioramento della qualità della vita di ogni persona umana, ciascuna fatta ad immagine e somiglianza di Dio, e alla sostenibilità degli ecosistemi da cui dipende ogni creatura vivente ...

I diritti dell'uomo

4. La Comunità Internazionale e, specialmente, le comunità sofferenti per le conseguenze della scarsità degli alimenti, desidereranno vedere non soltanto una maggiore solidarietà attraverso programmi per alleviare gli effetti immediati della fame, ma saranno ansiose affinché le cause di fondo (un ingiusto sistema commerciale mondiale, problemi ambientali e sociali causati dalla "rivoluzione verde", il cambiamento climatico, pratiche agricole insostenibili, politiche per gli agro-combustibili, speculazione, spreco, ecc.) siano affrontate efficacemente, assicurando così, in futuro, la disponibilità di un cibo coltivato in modo sostenibile per i bisogni di base di ciascuno - un futuro dove i continui effetti del cambiamento climatico sugli agro-ecosistemi presenteranno una sfida duratura senza precedenti e di lungo periodo. Noi condividiamo le preoccupazioni del Relatore Speciale nel suo appello per implementare il diritto dell'uomo al cibo e concordiamo sul fatto che soltanto un "metodo normativo" può gradualmente eliminare la fame.

Cambiamento climatico

5. I sottoscrittori sostengono con forza i risultati del IV Rapporto di Valutazione del Pannello Intergovernativo di esperti sui Cambiamenti Climatici (IPCC), che nota come il cambiamento climatico sia indotto in maniera predominante dall'uomo, causato principalmente dai modelli insostenibili di consumo dei paesi ricchi, oramai imitati più estesamente dai gruppi con reddito superiore dei paesi in via di sviluppo.

Transgenici

6. Le Comunità locali devono essere pienamente coinvolte nelle scelte e nelle decisioni che riguardano la pesca, le politiche per la terra e l'alimentazione. Noi sosteniamo la piena mobilitazione dei sistemi tradizionali di conoscenza, assieme alle opinioni della scienza moderna, e a un approccio comple-

tamente precauzionale tecniche transgeniche applicate al mondo vegetale e animale, per salvaguardare l'integrità della creazione ed il benessere delle generazioni presenti e future della famiglia umana. C'è un imperativo morale di sfamare l'affamato, ma non quello di usare le biotecnologie transgeniche quando alternative meno contestate e ben-collaudate possono darci risultati paragonabili nel medio e lungo termine. Tutto ciò che è tecnicamente possibile, non è necessariamente buono per la persona o la società.

In nessun caso i brevetti, così come sono stati indirizzati nell'accordo sugli Aspetti Commerciali dei Diritti della Proprietà Intellettuale che riguardano il Commercio (TRIPS), limitino il libero scambio dei semi da parte dei coltivatori ed ostacolino le loro innovazioni. Le piante, i semi ed i geni fanno parte della creazione che non può essere rivendicata dai diritti di proprietà intellettuale.

Diritto al cibo, rafforzamento delle comunità locali e delle donne

7. Noi sosteniamo metodi proattivi ispirati dalla "sovranià alimentare" e dal "primario diritto al cibo", una messa in discussione dell'agricoltura convenzionale o dell'agricoltura prevalente, un rafforzamento dei piccoli coltivatori dei paesi in via di sviluppo, incoraggiando i mercati locali e regionali, con una maggiore attenzione sulle bioregioni. La FAO può aumentare notevolmente il suo lavoro mettendo insieme la conoscenza tradizionale e quella scientifica di fronte alle nuove sfide proposte dal cambiamento climatico...

Noi ribadiamo la nostra più profonda convinzione che le politiche per vincere il cambiamento climatico e la fame devono rispettare e promuovere il benessere della famiglia rurale e in particolare delle donne e riconoscere il ruolo insostituibile delle popolazioni rurali nella conservazione del suolo e degli ecosistemi rurali, delle specie e della connessa conoscenza tradizionale.

Biocarburanti

8. Noi sosteniamo la revisione in corso d'opera del Segretariato-Generale delle Nazioni Unite sulla sostenibilità della produzione di biocarburanti. Piuttosto che cercare di sostituire a tutti i costi l'offerta energetica dei carburanti fossili, gli sforzi devono entrare nel merito della ristrutturazione della nostra società per usare meno energia e risorse, un approccio ugualmente applicabile alle tecniche di produzione degli alimenti.

Trasporto

9. Come alternativa allo sviluppo su grande scala dei biocarburanti, raccomandiamo politiche coraggiose per ridurre la richiesta di trasporto, come

pure spostare il traffico passeggeri su sistemi basati su combustibile non-fossile. La FAO deve continuare ad esaminare gli impatti economici, sociali e ambientali della 1° e 2° generazione di biocarburanti. Le negative implicazioni sulla sicurezza alimentare e la biodiversità di una produzione su larga scala dei biocarburanti, destano una profonda preoccupazione.

Agricoltura sostenibile e sviluppo rurale

10. Noi raccomandiamo attenzione contro le soluzioni di “breve-durata”. Una messa a fuoco chiara, rispettante l’integrità della creazione, deve essere mantenuta nell’eliminazione della povertà e delle strutture sociali ingiuste, delle cause alle radici della fame, attraverso un approccio con opzioni multiple. Noi incoraggiamo un modello di agricoltura sostenibile e di sviluppo rurale; una crescente consapevolezza pubblica dell’importanza della famiglia agricola; lo studio dell’impatto dei biocarburanti sull’ambiente; una preoccupazione crescente riguardo alle industrie estrattive e il loro indiscriminato ed inefficiente uso delle risorse con un impatto altamente negativo sull’ambiente e le condizioni locali...

Formazione

11. Da sole le informazioni non determineranno il necessario spostamento di paradigma, se la sfida del cambiamento climatico deve essere affrontata con successo. Sia i coltivatori che i consumatori devono essere istruiti per stimare il valore intrinseco di cui è degna la natura come dono di Dio, piuttosto che per considerarla una “risorsa da sfruttare”. Un’attenzione speciale dovrebbe essere prestata alle informazioni e alla formazione delle donne poiché esse non soltanto sono responsabili della nutrizione della famiglia, dell’amministrazione degli ecosistemi locali, ma, anche, degli insegnanti della generazione seguente. C’è bisogno che scelte informate del consumatore sull’agricoltura di scala ridotta e sulla produzione alimentare locale, facciano parte della soluzione.

I programmi educativi ad ogni livello, ma specialmente per la gioventù, devono includere gli insegnamenti sui valori che promuovono uno stile di vita semplice e sui principi della sostenibilità, specialmente su come l’economia umana dipende assolutamente dall’economia della natura...

Il diritto al cibo

Intervento di S.E. Mons. Silvano M. Tomasi alla settima sessione speciale del Consiglio dei Diritti dell'Uomo sul diritto al cibo, Ginevra, 22 maggio 2008.

Presidente

La Delegazione della Santa Sede approva completamente l'attenzione prioritaria accordata all'attuale crisi alimentare per mezzo di questa sessione speciale del Consiglio dei Diritti Umani. I compiti primari della comunità globale consistono nell'elaborazione di una risposta coerente nel contesto delle molteplici iniziative in atto e nell'inserire questa crisi nella cornice dei diritti umani. Ci troviamo di fronte alla sfida schiacciante di nutrire in modo adeguato la popolazione mondiale in un momento in cui c'è stato un aumento dei prezzi dei generi alimentari che minaccia la stabilità di molti Paesi in via di sviluppo. Ciò richiede un'urgente azione internazionale concertata. Questa crisi getta una luce rossa d'allarme sulle conseguenze negative che colpiscono il settore agricolo a lungo trascurato quando più della metà della popolazione mondiale cerca di sopravvivere mediante questa attività. Essa richiama l'attenzione sulla disfunzione del sistema commerciale mondiale per la quale quattro milioni di persone ogni anno entrano a far parte degli 854 milioni afflitti da fame cronica. È auspicabile che questa sessione renda l'opinione pubblica consapevole del costo mondiale della fame che tanto spesso causa mancanza di salute ed educazione, conflitti, migrazioni incontrollate, degrado ambientale, epidemie e anche terrorismo.

La comunità internazionale riconosce da tempo il diritto all'alimentazione nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 (art. 25) e nella Alleanza Internazionale sui diritti economici, sociali e culturali del 1966 (art. 25), per menzionare alcuni strumenti giuridici che proclamano il diritto fondamentale a essere liberi dalla fame e dalla malnutrizione. Le Conferenze e le Dichiarazioni delle agenzie intergovernative hanno giustamente concluso che la fame non è dovuta alla mancanza di cibo, ma alla mancanza di accesso, sia fisico sia economico, alle risorse agricole. Il primo dei Millennium Development Goal mira a dimezzare il numero di persone che vivono in estrema povertà e fame entro il 2015. La società deve affrontare il fatto che gli obiettivi prefissati molto spesso non sono affiancati da politiche coerenti. Di conseguenza, molti milioni di uomini, donne e bambini soffrono la fame ogni giorno. I prezzi più alti possono causare alcuni inconvenienti alle famiglie nei Paesi sviluppati che devono spendere il 20% del loro reddito per l'alimentazione. Questi prezzi minacciano la vita di un miliardo di persone che vivono nei paesi poveri e che sono costrette a spendere quasi tutta la loro entrata quotidiana di 1\$ al giorno per il cibo. Il nostro difficile compito consiste nel delineare e mettere in pratica politiche, strategie e azioni efficaci che garantiscano a tutti la sufficienza alimentare.

Il problema di un'adeguata produzione alimentare è più che una urgenza temporanea. La sua natura è strutturale e dovrebbe essere affrontato nel contesto di una crescita economica che sia giusta e sostenibile. Richiede misure relative non solo all'agricoltura e allo sviluppo rurale, ma anche alla salute, all'educazione, al buon governo, allo stato di diritto e al rispetto dei diritti umani. L'impatto del commercio internazionale sul diritto al cibo e la liberalizzazione del mercato alimentare tendono a favorire le imprese multinazionali e quindi a danneggiare la produzione di piccole aziende agricole locali che sono la base della sicurezza alimentare nei Paesi in via di sviluppo. Un rinnovato impegno per l'agricoltura, in particolare in Africa, è necessario. A questo fine, gli investimenti nell'agricoltura e lo sviluppo rurale sono importanti. Inoltre, va riconosciuto il dovere della solidarietà verso i membri più vulnerabili della società. Da questa prospettiva etica la tesaurizzazione e la speculazione sui prezzi sono inaccettabili e i diritti individuali di proprietà, inclusi quelli delle donne, vanno riconosciuti. La priorità della produzione alimentare dovrebbe essere un beneficio per le persone. Bisogna eliminare le iniquità nella concessione di sussidi all'agricoltura. Per rimediare ai limiti delle piccole aziende agricole bisogna organizzare strutture cooperative. L'utilizzo della terra per la produzione alimentare e per la produzione di altre risorse deve essere bilanciato non dal mercato, ma da meccanismi che soddisfino il bene comune.

In questo dibattito complesso e urgente sul diritto al cibo è necessaria una nuova mentalità che ponga la persona umana al centro e non si concentri soltanto sul profitto economico. A causa della mancanza di cibo, troppi poveri muoiono ogni giorno, mentre immense risorse vengono destinate agli armamenti. La comunità internazionale deve essere esortata all'azione. Il diritto al cibo riguarda il futuro della famiglia umana e la pace nella comunità globale.

Zambia: è crisi alimentare?¹

Peter Henriot SJ

Oggi si parla molto di una crisi alimentare mondiale. Il prezzo di alimenti di base come riso e grano sono raddoppiati, sono scoppiate insurrezioni in molti paesi, alcuni governi sono caduti e per il futuro si prevedono tempi ancora più difficili.

È giusto parlare di una crisi alimentare nello Zambia? Bene, diamo un rapido sguardo ad alcuni fatti e ad alcune analisi ai quali credo dovremmo prestare tutti maggiore attenzione in questi giorni.

¹ Già pubblicato su *The Post*, Lusaka, 3 giugno 2008.

L'aumento dei prezzi

Per prima cosa, per collocare la questione in un contesto di vita reale, riporterò una storia raccontatami da un mio collega la scorsa settimana. Gli si erano strappati malamente i pantaloni, e la moglie si era recata al vicino tuntemba (bancarella) per farli riparare da una sarta. "Quanto costa?" chiese. "15 pin!" fu la risposta. Quando la donna mostrò di essere sorpresa e chiese il perché di un prezzo tanto elevato per un lavoro così semplice, la risposta giunse rapidamente: "Un pacco di zucchero costa 15 pin!".

Sembra davvero che i prezzi siano aumentati un po' dappertutto, che si tratti di riparazioni sartoriali o semplicemente di dolcificare il tè! Lo stanno sperimentando tutti, le ripercussioni interessano ogni cosa. Nel mese di aprile, il Paniere delle necessità di base (BNB) del JCTR, il Centro di riflessione teologica dei gesuiti, ha mostrato che il costo degli alimenti di base per una famiglia composta da sei elementi a Lusaka è salito a K742.700, rispetto ai K654.750 di febbraio ed i K514.600 dello scorso anno (aprile 2007). Il BNB di maggio, che sta per essere reso noto, mostrerà sicuramente un ulteriore significativo rialzo.

L'aumento dei prezzi include gli alimenti di base delle famiglie zambesi: mealie meal², fagioli, kapenta³, pesce essiccato, carne, pomodori e cipolle.

Queste cifre del JCTR, che mostrano aumenti molto rilevanti, sono confermate dalla dichiarazione resa dall'Ufficio centrale per le statistiche (CSO) secondo cui l'indice di *inflazione a cifra singola* nello Zambia, di cui tanto si parla, potrebbe essere almeno temporaneamente un fenomeno di passaggio.

Perché questo aumento dei prezzi alimentari nello Zambia? Di sicuro le forti piogge e le conseguenti inondazioni hanno influito sulla produzione agricola. I considerevoli aumenti dei prezzi dei carburanti influiscono sul costo dei trasporti, il che ha effetti sul mercato locale. Inoltre i costi del grano a livello globale – fortemente modificati dal passaggio dalla coltivazione finalizzata all'alimentazione, alla coltivazione di biocarburanti destinati agli autoveicoli – spinge il prezzo del pane sempre più alle stelle.

Uno sguardo al futuro

Come sarà il futuro nello Zambia? Secondo un rapporto specialistico reso noto oggi a Roma, nel corso di un summit di leader mondiali (non sono sicuro che lo Zambia vi sia rappresentato), non così favorevole. Il rapporto dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'alimentazione e l'agricoltura (FAO) enumera lo Zambia tra le ventidue nazioni che sono particolarmente minacciate da questa crisi alimentare globale che ha visto il forte aumento dei prezzi.

² Una specie di polenta.

³ Piccoli pesci di lago.

Secondo un comunicato stampa sul rapporto FAO, “gli alti prezzi del petrolio, l’aumento della domanda, politiche commerciali errate, acquisti provocati da allarmismi e speculazione hanno fatto aumentare i prezzi alimentari in tutto il mondo”. Il direttore generale della FAO, Jacques Diouf, ha dichiarato che tale crisi sottolinea “la fragilità dell’equilibrio tra prezzi alimentari globali e necessità effettive degli abitanti del pianeta”.

Quando ho letto questo rapporto, ho pensato ad un commento espresso alcune settimane fa nel corso di una conferenza serale sponsorizzata dall’Associazione economica dello Zambia (EAZ). Un membro piuttosto radicale del pubblico ha sostenuto che la situazione socioeconomica dello Zambia produce “l’obesità della minoranza e la malnutrizione della maggioranza”. Certo un linguaggio non molto appropriato, ma si tratta di una descrizione aderente alla realtà?

Un economista non così radicale, Amartya Sen (vincitore alcuni anni fa del Premio Nobel per l’Economia), ha pubblicato la scorsa settimana un articolo sul *The New York Times* che a mio parere fornisce una descrizione che, quando applicata allo Zambia, potrebbe apparire forse più appropriata, ma pur sempre decisamente vera! Secondo Sen:

È il racconto di due popoli. In una versione della storia, un paese con molti indigenti si trova improvvisamente in una situazione di rapida espansione economica, ma solo la metà della popolazione beneficia della nuova prosperità. Questi ultimi spendono gran parte del capitale per l’alimentazione quindi, a meno che gli approvvigionamenti non aumentino rapidamente, i prezzi aumenteranno. Il resto degli indigenti, senza aumenti di reddito, si trova quindi a dover affrontare prezzi più alti, e inizia a patire la fame. Tragedie come queste si verificano ripetutamente nel mondo.⁴

La situazione urbano-rurale

Rilasciando le cifre del BNB di aprile, il JCTR ha commentato che il tanto acclamato miglioramento dell’economia nazionale, sebbene tenga conto del rispetto dei diritti economici fondamentali, dovrebbe alla fine essere considerato in termini di capacità degli individui di permettersi alimenti ed altri articoli di base essenziali. Dopo tutto “l’economia è fatta di persone!”.

Spesso nello Zambia si sostiene che l’aumento dei prezzi degli alimenti rappresenti un beneficio per la popolazione rurale, e ciò è in realtà vero per quanti sono coinvolti nella produzione agricola. Ma di sicuro c’è bisogno di un’analisi critica più attenta. Miniva Chibuye, del Programma per le condizioni sociali del JCTR, sostiene che prezzi alimentari alti possono senza dubbio essere considerati come una modalità di cambiamento dello svilup-

⁴ L’articolo integrale in inglese si può leggere all’indirizzo: <http://tinyurl.com/5yvu42>

po della parzialità a lungo termine che ha favorito le popolazioni urbane, e quindi determinato le migrazioni rurali-urbane.

Tuttavia Chibuye nota che “bisogna riconoscere che ci sono delle precondizioni da stabilire affinché le popolazioni rurali beneficino dell’aumento dei prezzi alimentari nelle città. Tali precondizioni includerebbero migliori capacità produttive per le popolazioni rurali attraverso, tra l’altro, piani di irrigazione che faciliterebbero raccolti fuori stagione per queste popolazioni”.

Politiche possibili

Quindi, che nello Zambia esploda o meno una seria ed estesa crisi alimentare, dipenderà alla fine dall’adozione di politiche nazionali sensate. La loro discussione forse non produrrà i titoli drammatici o divertenti che si hanno quando i politici si lanciano l’un l’altro invettive, ma contribuirà decisamente al benessere dei cittadini di questo paese che, sebbene molto ricco, è abitato da una popolazione impoverita.

Quali potrebbero essere tali politiche? Una risposta esauriente richiederebbe uno spazio maggiore di quello di questo breve articolo, ma alcuni ovvii suggerimenti sono: porre maggiore enfasi sul bilancio nazionale dell’agricoltura (non come è successo per il significativo taglio delle spese di bilancio del 2008), svincolare gli alimenti da considerazioni strettamente di mercato (un diritto umano fondamentale non dovrebbe mai essere soggetto a manipolazioni di mercato), coinvolgere forse con cautela investitori stranieri nel settore agricolo (e non solo in quello minerario) e svilupparlo anche con la creazione di infrastrutture migliori (strade, mercati e strutture sanitarie ed educative), e mettere un po’ di prudenza nella corsa ai biocarburanti che va a discapito della produzione alimentare (uso ponderato della terra).

A proposito dei biocarburanti, Amartya Sen fa un’osservazione acuta circa il pericolo che “lo stomaco degli affamati possa dover competere anche con i serbatoi!”.

Cosa mi trovo in questa sede a suggerire è che abbiamo bisogno di agire seriamente in risposta alla sempre più pressante crisi alimentare dello Zambia, e di spostare dibattiti intelligenti e politiche efficaci su di un piano di considerazione morale. Quale partito politico si impegnerà ad occuparsene seriamente?

Peter Henriot SJ
Jesuit Centre for Theological Reflection (JCTR)
P.O. Box 37774
10101 Lusaka – ZAMBIA
<phenriot@jesuits.org.zm>

*Originale in inglese
Traduzione di Sara Pettinella*

La crisi alimentare mondiale e l'UE¹

Frank Turner SJ

I prezzi elevati dei generi alimentari minacciano le famiglie povere. Negli stessi paesi, in passato i prezzi troppo bassi penalizzavano i piccoli agricoltori. L'UE deve affrontare la sfida di promuovere sia la autosufficienza sia la sostenibilità.

Non esiste indicatore economico più efficace della capacità dei poveri di acquistare o coltivare alimenti di prima necessità. Forse non esiste fattore macroeconomico più importante del prezzo dell'energia. Quando i prezzi di cibo ed energia si subiscono un rialzo contemporaneo e improvviso, si deve parlare di crisi economica, politica - e spirituale. Questa duplice crisi ha scosso ultimamente l'UE, animando anche la recente conferenza internazionale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'alimentazione e l'agricoltura (FAO) sulla "sicurezza alimentare mondiale".

Rivolgendosi al Parlamento Europeo lo scorso maggio, il professor Jeffrey Sachs ha detto semplicemente: "La domanda globale di cibo ha superato le riserve mondiali". La diminuzione delle scorte ha cause diverse: la scarsità dei raccolti di frumento e di orzo in Australia, Ucraina e altrove hanno ridotto le scorte di riserva. La carenza di investimenti volti a migliorare i metodi di coltivazione può essere attribuita ironicamente ad anni di *ribasso* dei prezzi dei generi alimentari. E assai spesso, come ha rilevato la FAO, fattori particolari influiscono sul territorio africano: fino al 93% della terra arabile dipende da precipitazioni imprevedibili, che comporta un elevato rischio di siccità; solo il 4% delle riserve idriche disponibili è utilizzato per l'irrigazione (rispetto al 14% in Asia); e solo il 14% della terra arabile africana è effettivamente coltivata, mentre vaste aree di terra restano incolte.

Tuttavia la domanda mondiale è aumentata, soprattutto nelle economie emergenti come quella cinese e indiana, in termini di cambiamenti nelle preferenze alimentari. Sachs ha ripetuto la famosa statistica secondo cui otto chili di grano producono un chilo di carne rossa: il mondo non può permettersi di lasciare che gli altri adottino la stessa dieta degli europei e dei nordamericani. Ma come era possibile immaginare, sia l'UE sia la FAO non contano sulla riduzione della domanda, bensì sull'aumento delle scorte.

Entrambe concordano sul fatto che l'obiettivo principale non è quello di aumentare gli aiuti alimentari, ma di sostenere i piccoli agricoltori nei paesi in via di sviluppo: migliorando la qualità delle sementi e l'irrigazione, e promuovendo mercati locali e regionali, per esempio attraverso la realizzazione di infrastrutture migliori. Qui troviamo una critica implicita del modello dominante di gestione agricola, un sistema basato sull'utilizzo della monocoltura destinata all'esportazione, che mette a repentaglio l'autosufficienza

¹ Già pubblicato in *Europe Infos* (COMECE-OCIEPE), luglio-agosto 2008.

locale. Questa critica è salutare, anche se Pascal Lamy, direttore generale dell'Organizzazione Mondiale del Commercio (WTO), ha successivamente messo in guardia contro una semplificazione eccessiva, facendo notare che se gli egiziani producessero tutti i cereali di cui si nutrono, presto non ci sarebbe più una goccia d'acqua nel Nilo! Lamy ha proposto "un po' più di attività commerciale piuttosto che un po' di meno". Ma la questione è **che tipo** di attività commerciale aiuterebbe lo sviluppo locale, piuttosto che danneggiarlo?

Il dibattito urgente sulla crisi alimentare si è intrecciato con la disputa sui biocombustibili/agrocombustibili in un modo che può creare disorientamento (il termine 'biocombustibili', con ciò che sottintende che lo fa sembrare positivamente "vicino alla natura", mi sembra infatti da evitare). L'investimento massivo negli agrocombustibili è stato sollecitato dalla scarsità di combustibili fossili, e riflette la nostra insaziabile domanda di energia. Ma la scarsità alimentare sta davvero peggiorando? L'UE ha difeso i suoi programmi attuali in tema di agrocombustibili (ampiamente sovvenzionati) definendoli insignificanti in termini di prezzi alimentari globali, dato che ammontano al 2% della produzione di cereali. La Commissione mantiene il proprio programma per aumentare questa cifra al 10% nel 2020, utilizzando agrocombustibili di "seconda e terza generazione", che presumibilmente non faranno concorrenza ai generi alimentari. Il commissario per il Commercio Peter Mandelson ha cercato di deviare la critica sui più ampi sussidi delle industrie USA, come quella del mais. Arrivando esplicitamente da lui, quest'accusa, anche se non ingiusta, assume un tono difensivo di linguaggio da "guerra commerciale"

L'UE non dovrebbe ritenersi soddisfatta. Gli "obiettivi" sono sempre aperti alla revisione. Ma un obiettivo che si basa su prodotti di seconda o terza generazione non sperimentati (che non sono ancora riconosciuti efficaci o privi di effetti collaterali), dovrebbe essere esplicitamente identificato come condizionale.

Il dibattito sugli agrocombustibili è così acceso perché implica di fatto che i beni fondamentali possano, ad un certo livello, essere in conflitto. Il modo in cui questo conflitto sarà risolto è importante: per i poveri del mondo, ma anche per dimostrare la fiducia dell'UE nella solidarietà che esprime nei loro confronti. Quasi invariabilmente, le decisioni macroeconomiche sono prese dai potenti, per ragioni di profitto. Poi, in un momento veramente umanitario ma **secondario**, le conseguenze involontarie sugli individui sono attenuate da qualche forma di aiuto. Dobbiamo fare meglio di così.

Frank Turner SJ
Jesuit European Office (OCIPE)
51 rue du Cornet, B - 1040
Bruxelles - BELGIO
<turner@ocipe.info>

*Originale in inglese
Traduzione di Valeria Maltese*

Investire tutto il vostro denaro nell'agricoltura?

Uta Sievers

Imercato delle materie prime (in particolare quelli dei metalli) continuano a prosperare, ma considerando i prezzi dei generi alimentari in crescita, un certo numero di banche¹ stanno attualmente promuovendo tra i propri clienti gli investimenti nel settore agricolo. Per gli stessi motivi che sono d'interesse per la FAO, le organizzazioni della società civile e le istituzioni religiose (vedi la Dichiarazione a pagina 135), le banche d'investimento pensano sia arrivato il momento propizio per acquistare azioni nel settore agricolo.

Per esempio, il sito web del fondo *Global Agri Cap* (<http://www.globalagricap.com>), che dichiara apertamente ciò che le altre banche fanno sapere "in via confidenziale" solo ai clienti con adeguate quantità di denaro da investire, elenca gli effetti positivi che avranno sugli investimenti alcune delle tendenze più preoccupanti.² La "maggiore domanda" è ovviamente il fattore economico che offre un ritorno quasi garantito a quanti investono nel settore agricolo. Questa maggiore domanda è dovuta all'aumento della popolazione e delle aspettative di vita, e a quello della ricchezza che incrementa a sua volta la domanda di carne³ e di energia (portando così ad un maggiore utilizzo dei biocombustibili che è connesso alla diminuzione delle riserve di petrolio). Si verificheranno inoltre "scompensi negli approvvigionamenti", dal momento che il "riscaldamento globale avrà un impatto negativo sulle riserve alimentari" e porterà ad un ulteriore rialzo dei prezzi dei generi alimentari, situazione che nel futuro è destinata a "migliorare": "I gas serra, l'inquinamento e l'assenza di una politica globale ben definita fanno prevedere che il problema del cambiamento climatico e del riscaldamento globale continuerà".⁴ Altri "sconvolgimenti" saranno probabilmente causati da una limitazione delle risorse idriche e petrolifere e dal fatto che l'urbanizzazione sta portando ad una diminuzione della terra arabile - che viene acquistata in blocco dalle imprese globali che hanno interesse a ottenerne il massimo profitto.

Due osservazioni: mentre alcuni si stanno ancora chiedendo se il riscaldamento globale stia realmente avendo luogo, altri stanno già tentando di ricavarne denaro. E, in secondo luogo, all'interno del "sistema bancario ombra"⁵

¹ I fondi hedge, i fondi private equity, i fondi di investimento ed altri sono qui indicati con il termine generico di "banche".

² <http://www.globalagricap.com/agriculture.html>

³ <http://www.globalagricap.com/rising-income.html>

⁴ <http://www.globalagricap.com/global-warming.html>

⁵ G. Tett, "Out of the shadows: How banking's secret system broke down", *Financial Times*, 16 dicembre 2007, <http://www.ft.com/cms/s/0/42827c50-abfd-11dc-82f0-0000779fd2ac.html>

dei fondi hedge e di altre attività commerciali, ci si serve di provvedimenti su scala ridotta per eludere le norme nazionali e internazionali del settore bancario, disperdendo così il rischio finanziario attraverso il sistema bancario mondiale. La risposta potrebbe essere, secondo quanto afferma un articolo di un'attivista di una ONG⁶, lo sviluppo, il sostegno e la difesa di network che condividano il rischio in modo consensuale e trasparente, come le aziende agricole sostenute dalle comunità locali, piuttosto che favorire aziende individuali e organizzazioni internazionali come la Banca Mondiale.⁷

Uta Sievers
Segretariato per la Giustizia Sociale
Roma - ITALIA
<uta@sjcuria.org>

*Originale in inglese
Traduzione di Valeria Maltese*

⁶ La versione finale dell'articolo è disponibile su <http://tinyurl.com/3w6wwc>

⁷ Questo principio è stato espresso nella *Populorum Progressio* (1967): "La sola iniziativa individuale e il semplice gioco della concorrenza non potrebbero assicurare il successo dello sviluppo. Non bisogna correre il rischio di accrescere ulteriormente la ricchezza dei ricchi e la potenza dei forti, ribadendo la miseria dei poveri e rendendo più pesante la servitù degli oppressi. Sono dunque necessari programmi per 'incoraggiare, stimolare, coordinare, supplire e integrare' (MM, n. 44) l'azione degli individui e dei corpi intermedi."

L'Università Indigena del Venezuela

Rodrigo Aguayo SJ

L'équipe itinerante è un gruppo di laici e di religiosi che lavorano in diversi stati dell'Amazzonia a favore dei gruppi emarginati della foresta, del fiume e della città accompagnando comunità che vivono sulle sponde del fiume, gruppi cittadini e popoli indigeni, e che vogliono essere la presenza della Chiesa in quei luoghi dove nessuno mette piede. Da questi laici e da questi religiosi è nato l'invito a compiere un pellegrinaggio al nord, in Venezuela, per conoscere ciò che mi avevano descritto come l'Università Indigena del Venezuela (UIV). È stato un viaggio lungo, da Manaus, quasi due giorni. Sebbene lavorino principalmente in Brasile, i popoli indigeni non hanno molto il senso della frontiera. Ero stato invitato a compiere questo viaggio dal gesuita Fernando López SJ¹, che mi chiedeva costantemente di abbandonare lo schema dell'università che avevo in mente, e di aprirmi ad un concetto differente. Quando arrivai capii a cosa si riferisse.

Fernando aveva ragione, dovevo abbandonare l'idea che si ha quando si pensa a cosa sia un'università, qualunque fosse questa idea. La UIV deve occupare un'estensione simile a quella delle università più prestigiose del mondo, solo che gli edifici sono rimpiazzati da alberi di mango e di altre specie, ed i sentieri, per i quali è facile perdersi, sono quelli formati dal continuo passare lungo uno stesso percorso. Non si incontra quell'ambiente di prestigio che cercano di trasmettere altre istituzioni universitarie; qui la reputazione si cerca ad un livello diverso.

Ciò che invece è simile ad altre istituzioni universitarie è che la UIV accoglie giovani, anche se il requisito essenziale è che questi giovani debbano essere inviati dalle proprie comunità e dai loro anziani: è così che arrivano giovani ye'kuanas, e'ñepás, pumés, waraos, sanemas, pemones e piaroas. Nella UIV ogni comunità indigena ha un proprio spazio ed organizza la propria vita secondo i propri costumi e le proprie tradizioni quotidiane; l'idea è che ogni comunità possa sviluppare la propria cultura, e per questo è necessario uno spazio ampio. È possibile camminare svariati minuti senza incontrare nessun edificio, e all'improvviso vedere una piccola capanna circondata da altre capanne all'interno delle quali i giovani vivono conformemente alla propria storia.

All'interno di una capanna più grande del normale, si possono trovare murales con volti di indigeni di diverse etnie che ti guardano come se ti

¹ Spagnolo delle Canarie, della provincia del Paraguay, uno dei fondatori del gruppo itinerante.

stessero invitando a fare qualcosa. Ed è lì che i gruppi di studenti si riuniscono per compiere il loro “discernimento” o riflettere su ciò che è successo durante la giornata. In questo stesso luogo abbiamo potuto essere testimoni di una riunione di valutazione, o meglio del momento del racconto di ciò che è successo, delle impressioni, delle storie, dei sogni e delle critiche. È stato utilizzato il famoso metodo FODA (acronimo per: punti di forza, opportunità, punti deboli, minacce), che facilita ed orienta il dialogo con l’obiettivo di analizzare tutti gli aspetti della UIV. Più che ottenere risultati in ogni lettera del FODA, ciò che ho capito è che hanno ben chiaro cosa vogliono: conoscersi meglio, proteggere le proprie comunità, star bene, ascoltare gli anziani e proteggere i bambini. Sono rimasto con la sensazione che ciò che sembra tanto semplice e normale, vale a dire cercare di vivere come popolo indigeno, era tuttavia uno di quei compiti che siamo soliti definire “titanici”. La difesa della propria identità e della propria vita è l’apprendimento più difficile da conseguire ed è per questo motivo che c’è una formazione.

La parola scritta qui è molto importante, dal momento che permette di conservare i racconti che descrivono e spiegano la loro vita. Questo è il lavoro principale degli studenti della UIV. Questi studenti dedicano parte del loro tempo a scrivere racconti originari, nella propria lingua, insieme a ad altri compagni della comunità. Questi scritti sono così importanti che si mettono a disposizione tutti i mezzi perché durino, ed è per questo che il sistema computazionale dell’università non ha niente da invidiare ad altre istituzioni. È qui che si conservano i racconti per poi pubblicare le storie degli antenati. Ciò richiede un lavoro di indagine e di consultazione degli anziani e delle altre persone della comunità.

Inoltre, ed in questo contesto, gli studenti dedicano del tempo per apprendere conoscenze relative ad altre aree produttive e di autogestione, di cui poi beneficeranno le rispettive comunità di appartenenza ed il dialogo con la cultura creola: itticultura, perfezionamento dello spagnolo, legislazione indigena, computazione, apicoltura, arte della ceramica.

Per gli studenti l’università è stata un grande, ampio specchio, non di quelli che mostrano unicamente il volto, piuttosto di quelli che ti mostrano per intero insieme a quanti ti ruotano intorno. È l’unico modo di percepire la propria bellezza. È il gesto più controculturale che abbia potuto vedere fino a questo momento: riconoscersi come indigeno e sentirsi orgoglioso di esserlo. Ciò risulta evidente quando parlano dell’università e del proprio vincolo con tale istituzione, poiché è chiaro che vi appartengono, e riconoscono che il loro futuro dipende da questo vincolo. Da qui deriva l’impegno esplicito di alcuni, non solo di aiutare a costruire, ma di mostrare ai propri anziani e alle proprie comunità l’opportunità che si cela in questo grande spazio, e di convincere gli altri giovani della propria comunità a sfruttare questa stessa opportunità. Tutto ciò per dare concretezza al forte desiderio di essere loro stessi coloro che difendono la cultura ancestrale.

Qui ho avuto l'occasione di ascoltare il fratello Korta SJ, che ha dedicato l'intera vita alla difesa dei popoli indigeni. Da lui dicono sia partita l'idea della UIV. Ciò che ho potuto vedere è stato un anziano con uno strano accento che gli indigeni trattano con un misto di profondo rispetto, affetto e cordialità. Gli riconoscevano la sua leadership, il suo modo di vedere le cose, le sue inquietudini, ma al tempo stesso erano coscienti del fatto che dovesse aprire gli spazi perché altri continuassero ad affrontare le sfide della UIV. Si impara molto con il fratello Korta, o semplicemente Korta, come tutti lo chiamavano. Anche se uno acquisisce non un tipo di conoscenza riflessiva, ma quelle competenze pratiche proprie di chi ha visto, ascoltato e fatto molto per i popoli originari. Da lui scaturiscono certezze che danno sicurezza, specialmente di come le comunità hanno bisogno, per il proprio bene, di difendersi e crescere come popolo. È uno di quei personaggi che sanno che l'unico modo di essere efficaci è quello di scomparire piano piano. Ho potuto ascoltare anche Adedukawa, che dopo aver terminato gli studi ed essersi distinto per la sua leadership è stato per molti anni coordinatore della UIV. Ci ha ricevuto alla UIV, che è la sua casa, e ci domandava costantemente se avessimo bisogno di qualcosa. Ora è al termine del suo "periodo" di coordinamento dell'università, e deve tornare alla sua comunità come egli dice per "continuare a lavorare per i miei, ma non all'università, lì stesso". Huisiyuma ha assunto la guida, convinto del progetto e consapevole della nuova responsabilità.

Ho ascoltato anche Ana, che ha un nome occidentale, e questo è davvero il suo nome. All'università le hanno chiesto di averne uno indigeno, ed Ana lo ha chiesto a coloro che sanno, agli anziani, e gliene hanno dato uno che la identificasse. Ricevette un'educazione creola, e le andò molto bene, ma come lei stessa riconosce, è nella UIV il luogo dove sente di aver veramente appreso, in particolar modo ad amarsi come indigena. Donna forte, con senso dell'umorismo, e per ciò stesso intelligente per lavorare in un contesto di leadership maschile. E' di quelle donne che devono farsi rispettare e ci riesce decisamente.

Ascoltando come gli indigeni parlavano di sé stessi, mi collegai a ciò che sono nel profondo, un meticcio che non sa da dove viene, ma che vuole saperlo. Essi riconoscono che la "scoperta" di cui si ha bisogno è per loro stessi e per assicurare in loro stessi la propria identità, apprezzarla e proteggerla. Hanno pian piano elaborato una propria visione della vita, analizzando cos'è ciò che vogliono ed affrontando la cultura che si avvicina a loro. Questo si vive nella comunità e non si sottrae al dialogo con l'esterno. Mi sentii conquistato senza che la mia libertà venisse limitata, scoprii che la nostra cultura occidentale in realtà non esiste, se non come un insieme di cose mischiate, è il nostro modo di spiegare la disperazione che significa non coltivare noi stessi e le nostre origini. Alla fine questa realtà particolare della UIV, è stata una chiamata universale a tornare alle nostre radici e da lì a costruire una visione globale. Qui ho capito cosa vuol dire realmente creare un'università.

Rodrigo Aguayo Beroiz SJ
15 Avon Street
Cambridge, MA 02138 - USA
<aguayosj@gmail.com>

*Originale in spagnolo
Traduzione di Filippo Duranti*

Arginare la marea Jörg Alt SJ

L'istruzione e l'elettricità sono cose positive, non c'è dubbio. Ma per ogni cosa positiva, possono esserci effetti collaterali. La cioccolata fa ingrassare, ballare troppo danneggia le articolazioni, i farmaci contro il dolore possono causare problemi allo stomaco. Lo stesso accade con l'elettricità e l'istruzione, che sono positive da un lato, ma dall'altro allontanano le persone dal loro contesto culturale.

Scrivo dal distretto di Toledo, situato all'estremo sud del Belize, un miscuglio culturale di Ketchi e Maya Mopan, Garifuna, creoli, meticci, indiani orientali, cinesi e altri. La città più grande è Punta Gorda, con una popolazione di circa 5000-8000 abitanti; i paesi hanno tra 150 e 2500 abitanti. La parrocchia assiste 36 villaggi e gestisce 30 scuole elementari. Quasi tutti i villaggi sono collegati da strade sterrate, e un numero sempre maggiore di paesi comincia ad avere la corrente elettrica - proprio quest'anno quattro villaggi hanno ricevuto dei pannelli solari. Osserviamo con orgoglio la qualità del sistema scolastico del Belize che è, paragonata ad altri paesi dell'America Centrale, buona e in continuo miglioramento: gli standard di selezione degli esami per la scuola primaria e il numero di diplomati delle scuole superiori sono in crescita costante.

Allo stesso tempo è ovvio che i problemi dei giovani stiano aumentando. Questo fenomeno è meno evidente in città, dato che i giovani che vivono in centri più grandi sono più inclini alla delinquenza rispetto a quelli delle zone rurali con il loro inviolabile ordine sociale tradizionale. Ma oggi, persino nei remoti villaggi maya del distretto, i giovani non rispettano più i genitori, gli anziani e le autorità locali; formano delle bande, vagabondano e commettono crimini. E cresce la consapevolezza che tutto questo abbia a che fare con l'elettricità e l'istruzione, specialmente a livello di scuola superiore.

È ovvio che questa tendenza proceda parallelamente al miglioramento delle strade (fondamentali affinché gli autobus possano portare i ragazzi alle scuole superiori) e alla distribuzione dell'elettricità. Quando iniziano la

scuola superiore, gli studenti trascorrono più tempo sull'autobus e a scuola che nei loro villaggi. Partono prestissimo, verso le 3.30 di mattina e tornano alle 6 del pomeriggio, e quando arrivano devono ancora fare i compiti. Ciò significa che trascorrono la maggior parte del tempo con i coetanei. È così che conoscono i video, i film, la musica e internet. E si vede. I film d'azione con Bruce Lee e Arnold Schwarzenegger, i CD di musica rap e hip hop sono facili da trovare. Con l'avvento dell'elettricità, appaiono i dvd e i cd pirata, che poi vengono moltiplicati attraverso copie masterizzate. Da questi derivano i pantaloni larghi e sformati e le bandane nei colori dei *Cribs* e dei *Bloods*, famose gang di Los Angeles. Tutti questi elementi compaiono all'improvviso in un ambiente in cui lo stile di vita è rimasto sostanzialmente immutato per secoli. È una strana esperienza passeggiare di sera attraverso questi villaggi e vedere case di paglia con il pavimento di terra e il fuoco acceso in un angolo, e nell'altro – grazie all'energia solare – ragazzini incollati davanti ad un apparecchio televisivo nuovo di zecca che mostra Harry Callaghan dare la caccia ai cattivi a New York. I genitori sono esclusi da questi "svaghi" per la loro scarsa padronanza della lingua inglese.

Se si domanda ai ragazzi perché trovino affascinante tutto questo, hanno una risposta universale: "È fico!" o "È quello che piace ai miei amici e di cui si parla!". Gli amici, come dicevamo prima, sono quelli con cui i ragazzi trascorrono la maggior parte della loro vita quotidiana dopo essere tornati dalla scuola superiore! Se li si interroga sull'ambiente rappresentato in questi film, ossia una società con un tasso di criminalità e un livello di materialismo sconosciuti a Toledo, sulle persone che risolvono le dispute con pistole o coltelli, o sui limiti della ricchezza materiale, si riceve in risposta uno sguardo inespressivo. Questi ragazzini non fanno altro che copiare quello che vedono dai loro coetanei, senza capire nulla del contesto implicito in queste immagini che arrivano in continuazione dagli Stati Uniti.

La stessa scuola superiore offre poco per aiutarli ad affrontare tutto ciò che arriva dall'esterno tramite la comprensione intellettuale. Se si guarda il programma di studio, potrebbe benissimo essere quello di una scuola americana o inglese. Il programma educativo della scuola superiore si incentra sul linguaggio, le arti, la matematica e l'economia. Molto tempo è dedicato ad imparare nozioni a memoria e a ripeterle agli esami. Il lavoro in piccoli gruppi e i giochi di ruolo sono rari, forse perché la dimensione delle classi richiede al docente di concentrarsi sulla disciplina, piuttosto che di occuparsi dei bisogni individuali necessari allo sviluppo personale.

Per quanto riguarda la salvaguardia e la promozione della cultura locale, la scuola limita il suo compito ad impartire alcune nozioni superficiali nella parte del programma dedicata alle culture universali, e ad organizzare ogni anno "Giornate Culturali" e "Festival della Cultura". In queste occasioni, membri dei differenti gruppi etnici si esibiscono in danze tradizionali e offrono cibo etnico. Ma sta diventando sempre più difficile convincere i

giovani a dare il loro contributo in queste manifestazioni; le loro esibizioni sembrano strane accanto al flusso interminabile di immagini e valori messi a disposizione dai dvd, dai cd e da internet.

C'è un altro problema. I giovani maya, naturalmente, sanno che i loro antenati hanno costruito città e templi meravigliosi e di essere gli eredi di una cultura eccezionale profondamente ammirata da studiosi e turisti. Ma questi sono tutti ruderi senza vita; la cultura e la tradizione alla base della loro civiltà non sono vive e visibili in modo evidente. (Naturalmente, come abbiamo scoperto, molte iniziative erano in corso in luoghi meno conosciuti, ma questo era tenuto nascosto anche alla loro stessa gente). Così, per l'orientamento dei giovani, questa eredità culturale non è così reale e vicina come i modelli che possono trovare nella vita di tutti i giorni.

Le famiglie, gli anziani e i leader dei vari gruppi etnici non offrono un'interpretazione convincente e integrata della loro cultura, che potrebbe servire da alternativa interessante. Visioni culturali del mondo e diversi tipi di attività si trovano giustapposte e collegate in modo approssimativo. Per esempio, gli abitanti del luogo sono cristiani ma mantengono anche le credenze mitologiche tradizionali maya o garifuna. Sono cattolici quando ricevono i sacramenti, ma in altre occasioni vanno dai metodisti e dai battisti per il culto settimanale. Credono tutti in un Dio Supremo Creatore, ma a questo termine è attribuito un significato differente, se ci troviamo a parlare con un cristiano o con un maya. Per i cristiani, Dio è il capo supremo e gli angeli e i santi eseguono solo i suoi ordini e compiono la sua volontà divina. Per i Maya, il Dio Supremo è un *primus inter pares*, con altri dèi accanto a lui che spesso perseguono i propri scopi. A loro volta questi dèi sono affiancati da numerosi spiriti regionali e locali, e infine dagli antenati morti che possono condurre una vita propria. Mentre non si possono manipolare le forze spirituali all'interno della religione cristiana, questo si può fare nell'universo dei Maya - per ottenere effetti sia positivi che negativi. Se si fanno notare a queste persone i problemi e le contraddizioni in ciò che stanno facendo, loro si limitano a scrollare le spalle. Ad un livello superficiale, tutto può essere utile nella loro pratica condotta di vita.

Negli ultimi decenni non è stato fatto molto per affrontare questi problemi. I sacerdoti americani (in genere) erano occupati a costruire scuole e chiese e a dispensare i sacramenti. Gli abitanti del posto, a volte con, a volte senza, il sostegno attivo dei catechisti locali, restavano ancora fedeli a rituali che praticavano di nascosto ai sacerdoti nelle proprie case, o nelle chiese dei villaggi quando i preti non erano nei dintorni, specialmente di notte. Non c'era possibilità di dialogo con i sacerdoti, perché la gente sapeva che questi avrebbero disapprovato alcune pratiche come i sacrifici di sangue, richiesti nelle preghiere tradizionali durante la semina o per pacificare gli antenati.

Un avvenimento, tuttavia, ha cambiato la situazione. Nella primavera del 2007, un numero sempre maggiore di bambini nella nostra scuola di Big Falls

ha mostrato segni di possessione. Subivano gli effetti di una misteriosa presenza nel complesso scolastico, che portava a crisi epilettiche ed esaurimenti nervosi; ci sono voluti diversi adulti per tenere fermo un bambino colpito da questi sintomi e per evitare che si procurasse delle lesioni. Parlavano di messaggi da parte di persone morte e spiriti. Alla fine, dopo che 21 bambini e un insegnante si sono ammalati, siamo stati obbligati a chiudere la scuola. Questo avvenimento ha avuto ripercussioni non solo nelle nostre parrocchie e nei nostri distretti, ma in tutto il paese. Persino le persone prive di forti convinzioni religiose si sono subito interessate e impegnate a discutere di questi argomenti; molte cose nascoste dietro le quinte sono state improvvisamente gridate ai quattro venti. Presto è diventato ovvio che:

- a. ci sono casi simili, sebbene individuali, in quasi tutti i villaggi, a cui la gente si riferisce con timore come “la malattia”;
- b. la medicina occidentale tradizionale (prodotti farmaceutici, psicoterapia) e le consuete preghiere cristiane da sole non possono risolvere il problema;
- c. c'è bisogno di un dialogo costruttivo tra insegnanti, medici, sacerdoti e i saggi della cultura maya e garifuna su come affrontare la situazione.

Riunire esperti appartenenti a questi gruppi ha portato ad alcune conclusioni:

1. questo tipo di incantesimi e di voodoo si diffondono in un'atmosfera di timore. Quello che serve è educare la nostra gente nelle verità della nostra fede cattolica in un onnipotente Dio d'Amore;
2. ciò richiede un'analisi del contesto: nelle religioni cristiana e maya, quali simboli sono compatibili e quali non lo sono?
3. è necessario un esame critico delle pratiche diffuse tra la nostra gente come pure un dialogo aperto su cosa dovrebbe e potrebbe essere fatto, per così dire, con la benedizione della Chiesa, e cosa dovrebbe essere scoraggiato o proibito;
4. le situazioni di crisi complesse come quella di Big Falls richiedono un dialogo “inter-culturale” aperto e fiducioso tra i gruppi interessati per poter trovare una soluzione.

Alla fine, la crisi ha portato a due risultati. A livello locale, abbiamo potuto guarire bambini e insegnanti e riaprire la scuola, anche se il processo di guarigione per alcuni dei bambini più gravemente colpiti è durato diversi mesi. Oltre a questo, le conseguenze dell'avvenimento di Big Falls e il suo significato per la nostra gente cattolica e maya hanno avuto un impatto per l'intero distretto. In tutti i villaggi le persone si incontravano e discutevano apertamente delle loro credenze e delle loro pratiche spirituali. Le contraddizioni e le incompatibilità sono state affrontate, spiegate e chiarite, alcune pratiche tradizionali sono state “purificate” e reintrodotte nelle cerimonie cattoliche, in particolare la veglia notturna di offerta/preghiera, chiamata

Mayejak. Il ruolo dei “saggi” è stato analizzato in modo approfondito, sono state esaminate la loro influenza sulla gente e la misura in cui la loro pratica fosse accettabile. Quando alcuni di questi aspetti non sono ammissibili dobbiamo respingerli per quanto possiamo.

È stato così avviato un ampio progetto educativo che ha aumentato la conoscenza delle persone sulle pratiche e le credenze cristiane e maya. Allo stesso tempo, sono stati introdotti più ordine, struttura e coerenza nella visione del mondo della nostra gente, ed è stato interessante vedere che anche i giovani erano attratti da questa iniziativa. Qualcuno ha sentito gli studenti delle scuole superiori affermare meravigliati: “È qualcosa di cui non mi ero mai reso conto”.

Parallelamente a questo tentativo per riavvicinare la religione tradizionale maya e quella cristiana, e per lavorare verso una visione del mondo più unificata, la nostra parrocchia si è molto impegnata per promuovere un ministero della gioventù, dedicato ai giovani delle scuole superiori.

Fino ad allora, la nostra parrocchia si era rivolta ai bambini della scuola primaria, poi aveva perso i contatti e sperato che i ragazzi sarebbero tornati quando avessero avuto bisogno del sacramento matrimoniale o del battesimo per i loro figli. Non c’era alcun piano che tenesse conto dei bisogni specifici dei giovani che si avvicinano alla maturità e all’età in cui ci si aspetta che si assumano delle responsabilità all’interno della loro comunità.

Il ministero della gioventù cerca di intervenire dove la scuola primaria e quella superiore falliscono nel promuovere lo sviluppo personale del singolo, poiché si focalizzano sulla riuscita accademica e mancano di risorse. Noi ci concentriamo su:

- una visione del mondo individuale, ragionevole e sostenibile;
- una personalità indipendente, riflessiva e sicura di sé;
- capacità di leadership;
- comprensione della propria cultura e riconoscimento delle altre culture.

Con il nostro Programma di formazione dei giovani alla leadership proviamo a consentire ai ragazzi di assumersi la responsabilità di alcuni gruppi nei loro villaggi e di gestirli, preferibilmente con il sostegno e la supervisione di un insegnante della scuola di zona o del catechista locale. Fondamentali sono le capacità di comunicazione, di soluzione dei problemi, di risoluzione dei conflitti interpersonali e di cooperazione.

Incoraggiamo i gruppi locali a sviluppare un proprio programma. Basandoci sull’interesse dei suoi membri e sui bisogni delle loro comunità, assistiamo i leader nell’organizzazione di riunioni di gruppo e ci occupiamo della supervisione di ciascun villaggio tramite visite mensili di membri del ministero della gioventù.

È inoltre importante riunire i singoli gruppi di giovani provenienti dai diversi villaggi per incontri a livello regionale o distrettuale. Per questo organizziamo seminari in cui facciamo intervenire esperti esterni al distretto, animatori qualificati e formatori capaci di superare l'innata timidezza dei nostri giovani e di costruire la fiducia in se stessi, aiutandoli a non cedere di fronte ad altri gruppi o posizioni. Due effetti secondari positivi derivati da questi incontri sono, prima di tutto, la scoperta da parte dei giovani di essere un gruppo piuttosto grande, con il potenziale per indurre il cambiamento nelle loro comunità locali e, secondo, l'incontro con coetanei provenienti da un altro ambiente culturale fuori dal contesto scolastico.

Per quanto riguarda la cultura, i seminari su temi spirituali o culturali sono sorprendentemente apprezzati. I nostri giovani richiedono continuamente incontri specifici che li aiutino a capire la Bibbia, ad eseguire le loro danze, canzoni e musiche tradizionali, o a conoscere meglio le loro leggende popolari, le verità che contengono, e il loro rapporto con la tradizione cattolica. Una situazione simile si ha con le pratiche spirituali come quelle del Mayejak, o del suo equivalente per i Garifuna, il Dugu. Dato che oggi abbiamo un buon gruppo di formatori qualificati e molto competenti, siamo sicuri che l'istruzione impartita si conforme sia agli insegnamenti della Chiesa sia alle credenze delle rispettive tradizioni etniche.

I giovani continuano ad interessarsi a questi argomenti a livello locale. In molti villaggi i ragazzi cercano gli anziani per farsi insegnare a leggere e scrivere la loro lingua o le loro canzoni. Poi mettono in pratica questi insegnamenti offrendosi volontari per le letture durante la messa o formando un coro per la chiesa con il proprio accompagnamento musicale.

Lentamente ma con certezza stiamo riuscendo a creare un'alternativa all'interno del villaggio con cui i giovani possano trascorrere il loro tempo. E mi ci è voluto un po' per capire l'importanza che i nostri giovani danno alle magliette della divisa. Non è soltanto vanità o desiderio di sfoggiare qualcosa di nuovo, ma l'affermazione pubblica di un'identità separata opposta alle divise rosse e blu delle bande locali.

Cosa ancora più importante, sento che i nostri giovani si trovano di nuovo a proprio agio nella loro cultura e nella loro Chiesa, e questo può arrestare l'allontanamento graduale dei ragazzi dalla nostra Chiesa. Il numero è ancora ridotto, ma la direzione sembra essere quella giusta.

Forse stiamo arrivando ad un punto in cui possiamo persino invertire questa tendenza. Voglio dire che da questa nuova fiducia oggi possiamo lavorare per una migliore comprensione delle influenze (positive e negative) che vengono dalla cultura occidentale, seguendo il consiglio di san Paolo: "Esaminate ogni cosa e tenete solo ciò che è buono".

Il compito è enorme e urgente. Come ha dichiarato un membro di una nostra commissione *ad hoc* sull'inculturazione: "La Chiesa deve combattere su tre fronti: dobbiamo riscoprire i lati positivi della nostra cultura; dobbiamo

educare la nostra gente ai fondamenti della nostra fede, e dobbiamo difendere i nostri giovani contro le influenze del neoliberalismo e del secolarismo. E dobbiamo farlo rapidamente e in modo energico”.

Jörg Alt SJ
 St. Peter Claver Parish
 Punta Gorda Town
 Toledo District - BELIZE (America Centrale)
 <j-alt@web.de>

*Originale in inglese
 Traduzione di Valeria Maltese*

La mia esperienza di magistero in Ciad

Renato Colizzi SJ¹

Quando sono arrivato in Ciad, la prima cosa che ho visto sono stati dei missionari gesuiti, suore e laici che con competenza e fedeltà portavano avanti un ospedale rurale nel sud del paese; a me veniva chiesto di inserirmi come medico in questa opera. Lo shock è stato forte: vedere in che condizioni sanitarie versava la popolazione del luogo è stata la spinta più forte, soprattutto all’inizio, per darmi da fare. Capire come diagnosticare e trattare le malattie più comuni è stato il mio impegno per i miei primi mesi in Ciad. La sproporzione fra risorse e problemi da risolvere, la mortalità e l’aggressività delle malattie che ogni giorno mi trovavo davanti ha reso molto difficile e pesante quel periodo. Le mie motivazioni furono messe alla prova: perché avevo chiesto di venire come medico gesuita in Ciad? Giorno dopo giorno grazie alle conversazioni con altri religiosi, parroci, o laici mi resi conto piano piano della realtà che mi stava attorno.

Mi accorsi di quanto la Chiesa non fosse solo impegnata in una capillare opera di pastorale rurale, ma anche a dare impulso allo sviluppo per il benessere della popolazione, in particolare per la sanità e per l’educazione. È infatti molto comune nel sud del Ciad che la parrocchia si faccia carico di una rete di dispensari, di scuole primarie o di cooperative agricole. Spesso l’efficacia di questi sforzi risiede nella capacità di trovare aiuti e finanziamenti altrove, fuori del paese, visto la carenza che ha lo stato nel prendersi cura delle esigenze primarie della popolazione. Ho conosciuto diversi missionari che sono stati capaci di costruire negli anni una rete di amicizie disposte a sostenere le

¹ In questo articolo l’autore, scolastico della Provincia Italiana, presenta un breve resoconto del suo periodo di Magistero in Ciad [N.d.E.].

strutture parrocchiali, inviando risorse economiche e umane con vero spirito di collaborazione e di gratuità. D'altro canto una delle preoccupazioni che ho potuto ascoltare dal clero locale è proprio come continuare ad assicurare la vitalità di queste reti di appoggio, rendendole indipendenti dal singolo missionario. In questo passaggio si giocherà molto della credibilità della Chiesa rispetto ai poveri: sarete fedeli in ciò che avete cominciato? O è stato un sogno, un lampo di genio o di generosità di un uomo venuto da lontano?

Dopo diversi mesi di lavoro fui invitato a partecipare a un forum di gesuiti e collaboratori su diverse realtà africane, fra cui la lotta all'AIDS. Il convegno era a Nairobi, perciò ebbi anche l'occasione di conoscere AJAN House. La condivisione con dei confratelli che lavoravano in altre parti dell'Africa, la riflessione e la preghiera sulle sfide della Chiesa e della Compagnia in Africa mi aprirono gli occhi su tante cose, ma soprattutto su me stesso. Tornai in Ciad apparentemente senza troppe risposte, ma una cosa ormai era chiara: come religioso la priorità era diventare capace di amare. Se in Occidente sembra che la lotta all'AIDS in Africa sia una questione di morale sessuale che ruota attorno all'uso del preservativo, in Ciad avevo imparato che anche la giustizia aveva la sua importanza vista la carenza di ARV e di infrastrutture disponibili; ma a Nairobi capii che in realtà tutto si gioca sull'amore. Sarei stato capace di far sentire i malati veramente amati? Più questa domanda cresceva dentro di me, più la disparità fra risorse e problemi diventava meno importante, cominciavo a capire che l'amore si gioca nel campo delle possibilità che uno ha in un preciso momento e di fronte a una persona precisa. Il resto non conta più, il pensiero di quello che "si potrebbe fare se" era solo un inutile pensiero che intralciava la cosa più importante: trasformare se stessi in un'azione per l'altro, perché amare è agire.

Ora per me era chiaro che la tanto proclamata cura olistica nella lotta all'HIV significava considerare seriamente la stigmatizzazione come il primo nemico da combattere; il nemico di gran lunga più temibile che chiude i malati in un circolo di abbandono e solitudine, tagliando la strada alle cure per tenerli nascosti in casa o nel villaggio, fino a che la progressione della malattia non arrivi al suo esito naturale: la morte. Capii l'urgenza di creare reti di solidarietà e di attenzione fra persone malate dello stesso quartiere in maniera da testimoniare un modo diverso di vivere la malattia, un modo in cui l'altro sia importante proprio quando non riesce più a camminare o a mangiare. Ho visto persone rimettersi in piedi in qualche mese solo perché avevano trovato amici e relazioni che li avevano spronati e aiutati a uscire di casa e ad andare all'ospedale o al dispensario più vicino, dicendo tutta la verità sulla malattia, al di là delle tante falsità che si sentono per la strada.

Più passava il tempo e più cominciavo a prendere confidenza con la medicina tropicale; ma l'isolamento dell'ospedale rispetto alla parrocchia e alla vita della gente mi facevano sentire troppo stretto il mio ambulatorio medico. E proprio quando sembrava che lì dovesse continuare la mia esperienza

di magistero, si aprì un'altra strada: lavorare nel nuovo ospedale di N'Djamena. Fu una seconda possibilità di aprirmi al Ciad, come uomo e come religioso. Certo, anche lì il mio ruolo sarebbe stato quello di medico, ma in un contesto in cui la vita della parrocchia era molto più accessibile; e anche la vita comunitaria rendeva possibile uno sguardo più ampio e forse più variegato sulla realtà ciadiana. Il mio periodo nella capitale è stato segnato da una tensione fra il lavoro in un ospedale che comincia da zero, con tutte le difficoltà che questo comporta, e una maniera diversa, più aperta, più accogliente, di incontrare e stare con la gente, a cominciare dai miei colleghi di lavoro, ai vicini di casa e ai parrocchiani. Le visite in corsia e in ambulatorio, le continue carenze di farmaci, i problemi organizzativi e gestionali, la formazione del personale, l'attenzione alla qualità dei protocolli medici e infermieristici praticati nei reparti, tutte queste cose erano mio pane quotidiano ma più di tutto vigilavo sulla qualità della relazione con l'altro. Presi l'impegno di sorridere, e anche se chi ha lavorato al mio fianco sa quanto volte ho mancato, l'intenzione doveva restare ferma: sorriderai, oggi? Più i malati erano gravi più il sorriso di accoglienza e disponibilità aveva valore... un valore che non si può misurare.

Per finire, vorrei dire che dovunque sono andato ho sentito appelli silenziosi di malati che non hanno farmaci, di giovani che non hanno borse di studio, di comunità che non hanno né preti né chiese, di scuole che non hanno mura né libri di testo; ho accettato volentieri di scrivere queste pagine perché penso che ci sia un estremo bisogno non tanto di passaggio di informazione, quanto di passaggio di memoria: cioè di informazione vissuta da persone, con la loro unicità. E la memoria diventa compassione quando ad ogni passaggio questo vissuto, in noi, è pronto all'azione: "Signore quando ti abbiamo visto affamato, forestiero o nudo?".

Renato Colizzi SJ
<colizzi.r@gesuiti.it>

"Sette giorni - brevi e dolci"

Anthony Mifsud SJ¹

Questo è il titolo che ho trovato per descrivere la settimana di lavoro trascorsa presso i più poveri tra i poveri del 21esimo secolo, aiutando le Suore di Santa Teresa nel villaggio di Eddo, in Etiopia. Nonostante l'abbia dovuta interrompere repentinamente, questa

¹ L'autore è uno scolastico gesuita della Provincia Maltese [N.d.E.].

esperienza mi ha dato pace e gratitudine (oltre a degli indesiderati dolori allo stomaco). Durante la mia convalescenza ho preso appunti sull'esperienza dal punto di vista spirituale, sociale ed umano. Accompagnare persone che non hanno le mie stesse opportunità e che sono costrette a condurre a lungo una vita miserabile, è stata per me una grande occasione. Le condizioni critiche quotidiane della gente sono peggiorate a seguito delle piogge che hanno rovinato i raccolti e della carestia che ha colpito la regione.

Tutto aveva avuto inizio con il desiderio che avevo, dopo il tempo trascorso ad Addis Abeba cinque anni prima, di vivere un'esperienza più lunga in questo paese e con la sua gente². A causa della situazione di "emergenza" cui si doveva rispondere rapidamente, il programma non era stato deciso fino all'ultimo momento. Sono partito un martedì pomeriggio, accompagnato da un membro delle CVX e un amico, Abraham, che avevo conosciuto un paio di giorni prima, al mio arrivo nella "capitale dell'Africa". Siamo partiti su un fuoristrada con l'autista, tre religiose e un dottore. Non c'era nulla di organizzato³, non avevamo con noi altro che le nostre cose (unico europeo, avevo più bagagli degli altri) e il desiderio di aiutare la gente che ne aveva bisogno.

Dopo un comodo viaggio di cinque ore siamo arrivati ad Eddo, e la strada che conduceva verso sud ci dava già un'idea di quello che avremmo visto. La natura qui è semplicemente meravigliosa; il verde⁴ e una vegetazione varia dipingono questo paese "di montagne e vallate". Lo spettacolo ci ha offerto anche la possibilità di scorgere alcuni animali selvatici; per la prima volta ho visto un paio di iene... una delle molte sorprese che la natura dell'Etiopia offre. Gli uccelli che si vedono in gabbia in Europa, qui vivono liberi. In gran numero e di una varietà diversa di colori, sono sparsi lungo un paesaggio di alberi, praterie e case. Tra questi uccelli ve ne sono anche di fastidiosi, come le *kafuas*⁵ nere, che si posavano indiscretamente sul tetto di lamiera della mia stanza, disturbandomi tutte le notti.

Il tardo pomeriggio, cioè il momento in cui tutto il villaggio si reca al mercato, è il momento migliore per vedere il villaggio nel pieno delle sue attività. Tutti coloro che possono muoversi lasciano le loro case per recarsi nell'ampia piazza al centro del villaggio, dove la gente si riunisce per ven-

² La ricchezza dell'esperienza vissuta con padre Joe Cassar ed il suo gruppo nella Casa dei moribondi è stata raccontata negli anni successivi, ed è stata un punto di riferimento della mia vita.

³ È stata una cosa ottima conoscersi all'inizio del viaggio; le suore che erano state chiamate da altri centri o da altri paesi dovevano prestare il loro aiuto per un breve periodo. Il dottore era un volontario che aiutava le suore ad Addis Abeba durante i fine settimana; era un uomo umile, silenzioso ed intelligente. Doveva curare centinaia di persone che gli venivano mandate, e lo faceva con professionalità, spirito pratico e calore umano. L'autista ci ha fatto un po' da guida turistica in Etiopia, quando attraversavamo villaggi di tradizione ortodossa, musulmana, animista e cattolica (le semplici moschee dei villaggi sono spettacolari).

⁴ Era piuttosto sorprendente, dato che sapevamo non esserci frutta nel villaggio e che la stessa regione aveva sofferto per la siccità.

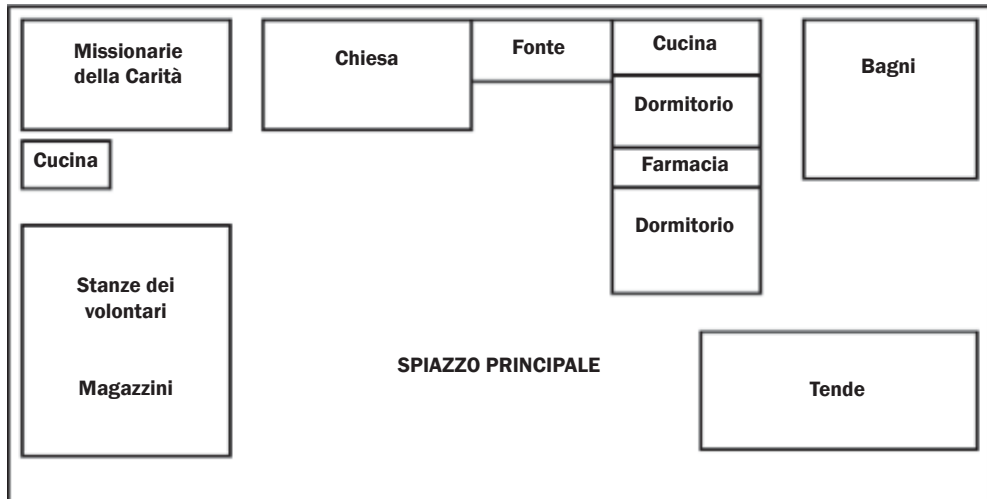
⁵ Ringrazio i bambini che ho conosciuto nel centro Madre Teresa per la traduzione di parole inglesi nella lingua locale, il waleyta.

dere, comperare (verdura, frutta, indumenti, benzina, batterie⁶, per giocare (a pallavolo o al calcio), per farsi tagliare i capelli, per spettegolare un po', informarsi degli avvenimenti; insomma per trascorrere qualche tempo godendo di ciò la serata può offrire. Qui, tutto è un avvenimento, vedere uno straniero è un avvenimento! Concentrandomi sui volti della gente, dal posto in cui stavo seduto sulla macchina, mi sono reso conto che stavo entrando lentamente in un mondo che assomigliava ai documentari televisivi pieni di immagini che vengono alla mente quando si pensa al Terzo Mondo.

Appena vedevano passare il nostro fuoristrada, i bambini lasciavano le loro case e venivano a salutarci e a chiedere l'elemosina; lo stomaco gonfio denunciava la malnutrizione. La scena si ripeteva per chilometri! "Stiamo per lasciarci indietro queste scene", dicevo, e troveremo altra gente che ha bisogno di aiuto! Effettivamente si trattava solo di un paio di flash del film che stavamo per vedere e vivere.

Alla diocesi siamo stati accolti calorosamente dall'arcivescovo in persona, il gesuita Rodrigo Mejia SJ, un ex provinciale, molto rispettato qui in Africa orientale. Era stato lui stesso a chiedere alla madre generale suor Nirmala di inviare grandi missionari nella sua vasta diocesi⁷ Altre suore erano già sul posto e ci aspettavano, e ci hanno accolto con semplicità ed amicizia nella loro "casa provvisoria" nel villaggio di Eddo. Questo villaggio si estende per svariati chilometri ed è densamente popolato al paragone con altre regioni rurali dell'Etiopia.

Il terreno della parrocchia era stato trasformato in un centro di emergenza temporanea.



⁶ Ogni banco era costituito da un pezzo di stoffa delle dimensioni di un foglio di carta A3!

⁷ La diocesi è una delle più grandi in Etiopia ed conta la più alta percentuale di cattolici. Ci hanno spiegato che le autorità della regione hanno dato il permesso di crearvi solamente due centri di emergenza. Evidentemente interessi politici impongono il controllo anche di quanti poveri riescono a sopravvivere.

Le attività principali della giornata, cioè la distribuzione di cibo e medicinali, si svolgeva in un "ambulatorio medico" improvvisato, e così pure le attività ricreative, o il gioco del *kwavas* (calcio), si svolgevano nel cortile principale, che fungeva da mercato del nostro piccolo spazio recintato. All'ingresso c'era sempre tanta gente che sperava di poter entrare, alla ricerca di cibo o di medicine... Che cosa speravano? Una opportunità di sopravvivere? Io stesso pensavo alle parole di C. Castellaneta "Sognano una banana, io voglio di che vivere!". Per lo *zebenja* (il custode) all'ingresso era un lavoro difficile cercare di mantenere l'ordine quando tutti volevano entrare e si trattava di decidere chi far passare e chi no.

Questo spazio recintato è stato la nostra dimora per una settimana. La parola "nostra" e la parola "dimora" vanno intese in senso lato, come tenterò di spiegare più avanti; un senso molto diverso da ciò che intendiamo noi in occidente per "casa vera e propria".

Mentre guardavo a caso i volti intorno a me, mi rendevo conto che i più impressionanti erano i visi delle suore. Sono lo specchio dello sposo, nella descrizione che ne dà la sposa: "Eccolo, viene saltando per i monti, balzando per le colline" (Ct 2,8); o di Maria, che lascia con gioia la sua casa per andare a lavorare dalla cugina Elisabetta. Malgrado la miseria che ci circondava, potevano vedere questa speranza di casa in casa. Sono loro, le suore, le fonti della speranza, anche se la sola cosa che noi si stava facendo era di dare alle famiglie un po' più di cibo. I loro passi mi ricordano quelli del maratoneta Gebrselassie, spinti com'erano dalla certezza della loro ricerca di giustizia. I bambini, le donne e gli uomini le seguivano, i medici e le autorità del villaggio si inchinavano davanti all'insistenza delle suore nel chiedere di disporre gratuitamente di una ambulanza una volta alla settimana per fare il tragitto dalla loro casa fino all'ospedale locale.

La gestione quotidiana del nostro spazio recintato voleva dire soprattutto occuparsi della distribuzione del cibo e delle medicine (noi la chiameremmo una farmacia). Qui tutti dovevano improvvisare ed agire, dato che si trattava davvero di questioni di vita o di morte!! I corpi supplicano di sopravvivere, i ventri parlano di malnutrizione e di cibo e di acqua contaminati.

Quel mercoledì mattina, quando ci toccò di distribuire la farina, la gente venne in massa. Le suore avevano già deciso a chi sarebbe dovuto andare il nostro aiuto. Mentre facevo le distribuzioni, mi sono reso conto che le donne erano timide con il *ferenji* (lo straniero): nell'avvicinarsi ed aprire le loro borse riciclate, i loro preziosi sacchetti di plastica; o nel togliersi lo scialle, mentre tentavano di convincermi con i loro occhi penetranti e le loro parole smozzicate di dare loro più farina. È stato veramente difficile mantenere misure uguali nel momento in cui mi rendevo conto quanto una piccola razione poteva significare per uno di questi visi rugosi, per una di queste mani consumate o per un bambino dall'aria ammalata sulla schiena della madre adolescente. La parola *ba* (può andare) era difficile da pronunciare!

Durante il pasto, dedicavo gran parte del tempo al settore per i neonati, dove si distribuiva il latte. Il latte materno era preferito, ma era chiaro che il latte materno da solo non bastava a sostenere i bambini che avevano difficoltà a succhiare la quantità loro destinata. Questo creava frustrazione nelle mamme, che tentavano senza successo di costringere i loro figli a bere. Dovevamo allora iniettare il latte con dei tubicini. Si trattava di una procedura delicata, da effettuarsi sotto controllo... ma poco a poco riuscivamo a progredire, e i volti delle suore si illuminavano di gioia quando notavano dei progressi, e mettevano a paragone la situazione attuale con quella di due mesi prima. Avevo un cliente preferito, un bambino molto magro di due anni, che dopo aver terminato la sua razione di latte, mi ringraziava con un gesto di pollice alzato!!! Con altri, avevo l'impressione di essere una figura paterna. Una volta, mentre guardavo e sorridevo ad ogni bambino come ero solito fare, una bambina alzò la tazza e bevve la sua porzione fino all'ultima goccia, facendo così ridere la mamma e gli amici.

D'altra parte, condividevamo il pasto con altri volontari. Con mia sorpresa, non vi erano europei; si trattava di gente di Eddo, o di lavoratori etiopi che aiutavano le suore ad Abeba. Ricorderò questi pasti a lungo, tutti seduti su un tappeto a terra; e tutti, tranne me che parlavano amarico, si scambiavano opinioni su mille cose diverse, che andavano dalla situazione attuale, al cibo, al calcio europeo, alle storie di vita. Con quel poco d'inglese che parlavano e con le poche parole di amarico che avevo appena imparato ci divertivamo, e l'atmosfera diventava accogliente. Una volta, mentre le mani dei presenti prendevano la loro porzione di *injera* dal piatto comune, capitò di parlare di "religione". È stato bellissimo quando ciascuno ha dichiarato la propria fede - un cattolico, due ortodossi, un musulmano; mi ha illuminato più di tutte le conferenze sul dialogo religioso cui avevo assistito!

Quando guardo indietro, tengo in gran considerazione questa situazione improvvisata, perché era resa possibile grazie alla partecipazione di ognuno. Nel loro modo di coordinare il tutto con la propria presenza, le suore erano carismatiche; gli aiutanti erano gente comune e del luogo. È un esempio pratico di ciò che dovrebbe essere il lavoro di sviluppo su piccola scala. Tutti si aiutavano vicendevolmente: volontari e lavoratori del nord del mondo che si trovavano sul posto, i locali che aiutavano quanti avessero difficoltà, ed i più poveri tra i poveri che, malgrado le loro difficoltà, non complicavano ulteriormente le cose quando il numero dei bisognosi era troppo grande da gestire.

Riuscivo a identificare a distanza le persone, per via dei loro abiti, sempre gli stessi, sporchi e laceri, inadeguati alle temperature invernali. In effetti, gli abiti indicavano come la gente vivesse nelle proprie case. Un'abitazione tipica della regione consiste in un edificio del diametro di 4-5 metri abitato da una famiglia di 6 persone, generalmente con un malato o un anziano (spesso coperto da una pelle di capra), una mucca ed un paio di pecore o di capre. Il pasto quotidiano tipico consisteva in un piatto che le persone più abbienti

utilizzano per mettervi l'*injera*. Ricordo una scena particolare: il fuoco era acceso e il pasto pronto per essere cucinato - 3 foglie (di una pianta non meglio identificata, che sembrava però un cavolo), 7 o 8 baccelli di fagioli, ed una manciata di altri semi... era tutto quello che aveva la famiglia per l'intera giornata. I giovani "benestanti" del villaggio sapevano parlare solo un po' di *inglasaita*, parola che designa la lingua inglese. Ricordo una conversazione con il più brillante di loro; pensava di visitare Addis Abeba... e non riusciva ad immaginarla!!! Con tutta la sua intelligenza, la sua brillantezza e generosità (mi ha aiutato molto a tradurre)... Come aiutarlo a vincere le difficoltà finanziarie? Riuscirà mai nella vita ad andare ad Addis Abeba?

Tutta questa esperienza ha suscitato in me molte domande, riflessioni, consolazioni e a volte qualche frustrazione. Vorrei in conclusione portare una nota personale sulla gioia che ho provato durante questa settimana, e sul sentimento di essermi sentito "a casa". Il contatto con il mondo esterno, il mio mondo, era difficile! Ho dovuto rinunciare a molte cose, e mi sono abituato!! Mi trovavo con persone che avevo appena incontrato. Non avevo amici, né familiari... Non sapevo parlare la loro lingua!! E nonostante ciò non ho provato quella solitudine e quella nostalgia che ci si sarebbe invece aspettati. Va bene, forse un po'; anche se mancavano tante cose in questa comunità di suore e di poveri, la loro povertà dimostrava che "dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro".

Anthony Mifsud SJ
St. Aloysius College,
70, Triq l-Ferrovija l-Qadima,
Birkirkara BKR1610 - MALTA
<tonimifsud@yahoo.com>

*Originale in inglese
Traduzione di Roberto Scarcia*

La bambina che non ha potuto sorridere

Pa'i Oliva SJ

Qualcuno l'ha uccisa appena nata. E dopo averla avvolta in un sacco di plastica, l'ha gettata nella spazzatura. Questo è ciò che immaginiamo sia successo. Ciò di cui abbiamo certezza è avvenuto il giorno successivo.

Un ragazzo di 15 anni che stava raccogliendo la spazzatura a Cateura, ha rinvenuto in un sacco di plastica il corpo di una bambina con le braccia intorno al collo e ha voluto portarla a casa per darle degna sepoltura.

La sera, dopo aver espletato le prassi necessarie, la sua famiglia ha accolto, nella zona di Bañado del Sur, María de Luján. Così avevano deciso di chiamarla. L'hanno sistemata e le hanno messo un bel vestito. E quella notte l'hanno vegliata in una cassa di legno verniciata di bianco come fosse stata una figlia. Il giorno successivo, abbiamo celebrato un'orazione funebre per quella bambina. Le avevano già preparato il loculo.

Tutto ciò mi ha fatto pensare alla follia umana che compie un assassinio del genere e alla generosità di questa famiglia, con molti figli, che ha voluto adottare la bambina. E insisto su questo punto, perché il terribile gesto è stato consumato nella parte alta di Asunción mentre quello di amore nella zona di Bañado del Sur, un luogo così discriminato eppure con valori che non esistono in altri posti.

María de Luján che non ha potuto sorridere sulla Terra, ci sorride ora dal Cielo. Come lei, sono già quasi 25 i bambini morti, mai nati o appena nati, che ci sono stati mandati a Cateura, in mezzo alla spazzatura.

Francisco de Paula Oliva SJ
PARAGUAY
<oliva@rieder.net.py>

*Originale in spagnolo
Traduzione di Filippo Duranti*

† P. Claudio Perani SJ (1932-2008)



Ricordo del mio primo e del mio ultimo incontro con Claudio

Mi trovo a Iquitos (capitale del dipartimento di Loreto, nel cuore della foresta peruviana) insieme a Raimunda, laica del CIMI e membro dell'equipe itinerante, e stiamo risalendo il Rio delle Amazzoni, in direzione dell'Alto Marañon, per l'incontro latinoamericano della Red Jesuita de Solidaridad y Apostolado Indígena.

Ho appena ricevuto per e-mail la notizia che all'alba di oggi, 8 agosto 2008, Claudio Perani ha compiuto il suo **ultimo, totale e definitivo viaggio** verso la casa del Padre.

Voglio condividere i ricordi e i sentimenti che mi assalgono in questo momento. Claudio è stato, nella mia esperienza, uno dei gesuiti di maggior "liberalità" con cui ho avuto la fortuna di vivere e lavorare nella missione nei 22 anni che ho trascorso in America. È stato un profeta impegnato in

modo radicale per la giustizia e la vita dei poveri dell'Amazzonia. Un uomo con una visione critica ed una prospettiva ampia, con i piedi profondamente ancorati nell'Amazzonia. Sue sono le istituzioni fondamentali che in questi anni stiamo portando avanti nella regione: l'équipe itinerante; le strutture chiave per l'ascolto ed il servizio alle persone umili; la partecipazione alla vita quotidiana del popolo; la mobilità necessaria per andare verso l'incontro con l'altro e per entrare là dove la vita è più minacciata; l'interistituzionalità della missione, perché l'operare da soli non consente di affrontare le grandi sfide, di inserirsi nelle frontiere come orizzonte; e la visione geopolitica dell'Amazzonia come area strategica che ci invita a lavorare creando interrelazioni tra frontiere. Si devono unire le forze perché il Regno, e la sua giustizia, si realizzino in queste regioni storicamente oppresse e maltrattate. Claudio è sempre stato un uomo delle "frontiere", geografiche o simboliche, dove le ferite dell'umanità, della storia e del pianeta sono più aperte.

La mie prime conversazioni con Claudio risalgono al mio arrivo nella nuova missione dell'Amazzonia.

Avevo viaggiato dal Paraguay, in una lunga peregrinazione di tre mesi attraverso i sentieri e i corsi d'acqua fecondi della nostra America profonda... Alla fine ero giunto a Manaus, sede del nuovo Distretto dei gesuiti dell'Amazzonia, dopo aver attraversato il Chaco paraguaiano e boliviano, aver risalito l'Amazzonia boliviana fino alla frontiera con il Brasile, ridisco il fiume Madeira e risalito il Rio delle Amazzoni nel maestoso incontro delle acque... Era il 4 ottobre 1998, giorno di san Francesco d'Assisi.

A Manaus fui ricevuto da p. Claudio Perani, primo responsabile dell'organizzazione della nuova regione amazzonica. Per lettera, Claudio mi invitò ad iniziare il lavoro con i popoli indigeni nella nuova regione dell'alto Solimões, nella triplice frontiera tra Brasile, Perù e Colombia. Dal momento che non aveva altri compagni cui affidare il lavoro, Claudio propose a me di far parte dell'équipe itinerante che era partita nel gennaio del 1998 con due compagni gesuiti, p. Albano e p. Pablo Sergio. Con semplicità ed estrema profondità d'animo, espresse la propria intuizione e il modo in cui avremmo potuto iniziare i nostri itinerari e le nostre ricerche. Conservo ancora, registrate nella mia anima, le parole che raccogliemmo testualmente:

Addentratevi nell'Amazzonia. Visitate le comunità, le chiese locali, le organizzazioni. Osservate tutto accuratamente e ascoltate con attenzione ciò che dice il popolo: le sue domande e le sue speranze, i suoi problemi e le sue soluzioni, le sue utopie e i suoi sogni. Prendete parte alla vita quotidiana del popolo. Osservate e registrate tutto ciò che il popolo dice, con le sue parole. Non preoccupatevi dei risultati: lo Spirito vi indicherà il cammino.

E aprendo la piantina dell'Amazzonia dove stavamo per iniziare il lavoro (3,3 milioni di kmq) con un gran sorriso Claudio conclude:

Coraggio! Cominciate da dove potete...

Letteralmente, mi si rivoltarono le budella. Mi spaventai... Guardavo la piantina e vedevo duemila chilometri di fiume in una direzione, mille chilometri nell'altra... "Cominciate da dove potete", queste parole risuonavano dentro di me e dicevo a me stesso, "dev'essere uno scherzo". Io che con tanto sforzo e tanto dolore ero uscito dal mio piccolo paese, dal mio amato Paraguay (un po' più piccolo della Spagna).

Di fronte a quella proposta, molto più grande di me, chiesi a Claudio di darmi un mese di tempo per pensarci e prendere una decisione, per capire se proveniva o meno da Dio quella proposta, e se avevo le forze necessarie per raccogliere quella grande sfida, a me totalmente ignota. Claudio, molto rispettoso come sempre e cercando di infondermi coraggio, vedendomi intimorito, mi concesse tutto il tempo necessario.

In quel mese, tutte le mattine, sulla terrazza della comunità, che offre una vista spettacolare sulla città, ho pregato chiedendo al Signore che mi desse la forza ed il coraggio per aprire la carta dell'Amazzonia, guardarla ed accoglierla con un sentimento di affetto e di pace. I primi giorni, le mie preghiere rimasero inascoltate. Continuavo ad avere un senso di nausea di fronte ad una sfida così grande. Molte volte, sono rimasto sorpreso nel dire a me stesso: "Quest'uomo è matto". Poco a poco, con l'aiuto del Signore e il coraggio che Claudio ogni giorno mi infondeva in modo affettuoso, solidale e rispettoso, sentii che il Signore mi invitava ad avere fiducia e ad immergermi in quella missione, totalmente nuova per me, che mi travolgeva in tutti i sensi.

Conversai con Claudio per l'ultima volta nella notte tra l'1 e il 2 agosto 2008, quando lo accompagnai all'ospedale dove lo avevamo ricoverato d'urgenza perché la chemioterapia lo aveva molto indebolito.

Io ero appena arrivato dal Rio delle Amazzoni. Mi fermai quella notte per accompagnarlo. Nel corso della notte, di tanto in tanto, quando si riprendeva, avemmo la possibilità di condividere momenti davvero intensi.

Prima di tutto, gli parlai della possibilità che i tre vescovi della tripla frontiera di Brasile, Perù e Colombia scrivessero una lettera alla CPAL, chiedendo che si formasse in quella frontiera una comunità di gesuiti interprovinciali, con tre gesuiti: uno peruviano, un altro colombiano e un terzo brasiliano. L'idea era che questa comunità interprovinciale potesse aiutare le tre Chiese di frontiera a rispondere in modo integrato ai grandi problemi e alle sfide che presentano le frontiere: il traffico di esseri umani, il narcotraffico, le mafie del legname e la biopirateria, gli sfollati a causa di conflitti armati e i migranti per povertà, la mobilità umana, gli indios separati dalle frontiere, ecc. Claudio, quando era il coordinatore della regione, già aveva presentato la proposta, convocando ai nostri incontri regionali i rappresentanti delle diverse Province gesuite in Amazzonia. Quando gliene parlai e commentai con lui tutto questo, mi disse a bassa voce e guardandomi con molta serenità:

Fernando, animo, dobbiamo aver fiducia. Pregherò e offrirò tutto questo perché la CPAL accolga la proposta e possiamo proseguire in questo reciproco aiuto nelle frontiere amazzoniche per il bene della loro povera gente.

Un altro momento molto intenso fu intorno a mezzanotte, quando alle 23,30 ci trasferirono dal pronto soccorso all'ospedale centrale della Unimed. Arrivando al nuovo ospedale, dopo i consueti controlli di routine, Claudio mi prese la mano e mi domandò se conoscessi la preghiera di sant'Ignazio. Dopo mi chiese di pregare piano, strofa per strofa: "Prendi Signore e ricevi...". A ogni strofa mi stringeva la mano perché smettessi e a bassa voce la ripeteva più volte. Poi mi stringeva nuovamente la mano perché continuassi leggendo la strofa successiva... Pregava con devozione, emozionato, gli occhi umidi. Io piangevo come un bambino. Dopo aver pregato, dormì per un po'.

L'ultimo momento che trascorsi con lui fu l'alba. Gli dissi che il giorno seguente sarei partito per il Perù. Gli ricordai ancora una volta che durante il viaggio avremmo parlato, con i tre vescovi della triplice frontiera, della proposta della comunità interprovinciale in quella frontiera. E che ero diretto all'incontro della rete dei gesuiti che lavorano insieme ai popoli indigeni in America Latina, che l'incontro si sarebbe tenuto nell'Alto Marañon, a Santa Maria de Nievas, e che avremmo provato ad arrivare lì percorrendo il fiume, attraverso San Borja e Pongo de Manceriche. Mi ascoltò attentamente e mi disse con fermezza:

Dì loro che prego e offro tutto perché i popoli indigeni vedano rispettati la propria vita e i propri diritti.

Ci guardammo intensamente e ci stringemmo le mani con forza. Gli dissi: "Vecchio, reggi fino al mio ritorno, perché abbiamo molte cose di cui parlare". Sorrise serenamente, emozionato. Sapevamo entrambi che i nostri incontri e le nostre conversazioni sarebbero presto stati su un altro piano...

Adesso Claudio "**viaggia**" pienamente con noi per tutta l'Amazzonia, per le sue selve ed i suoi fiumi. Adesso ci accompagna e ci anima più intensamente nella missione di plasmare il nostro corpo apostolico nelle frontiere di quest'immensa Amazzonia.

Come Ignazio, Claudio con il suo spirito continua a invitare ciascuno di noi ad "attendere al puro servizio del nostro eterno Padre" (*Esercizi Spirituali*, n. 135).

Grazie davvero Claudio, per averci insegnato ad "attendere" e a continuare ad "attendere" con noi!

Fernando López SJ

+++++

Vi invitiamo a leggere sul nostro sito web un articolo di p. Perani, che abbiamo pubblicato nel numero 51 di *Promotio Iustitiae*, e le parole che abbiamo ricevuto dal superiore regionale p. Roberto Jaramillo e delle quali riportiamo qui un'anticipazione:

Il nostro fratello Claudio è morto in santità l'8 agosto 2008 nella povertà della residenza Luis Figueira de Manaus, accompagnato dai fratelli della comunità, da sua sorella e da alcuni amici, dopo tre mesi di sofferenze causate dal cancro. Non si è mai lamentato della sua situazione, del suo destino e dei suoi dolori. È stato un esempio per tutti noi: un uomo che ha amato i poveri, che ha vissuto come i poveri e che è morto come i poveri. Il suo corpo riposa ora nel cimitero municipale di Manaus, tra i poveri con cui ha vissuto e celebrato la propria vita. Sia benedetto il Signore!

*Originale in spagnolo
Traduzione di Filippo Duranti*

Assemblea delle istituzioni e dei centri sociali (Roma, maggio 1987)



Foto di gruppo
dei partecipanti



S-D: G. Tesfaye,
P. Dubin,
P-H. Kolvenbach,
A. Renard,
M. Schultheis.

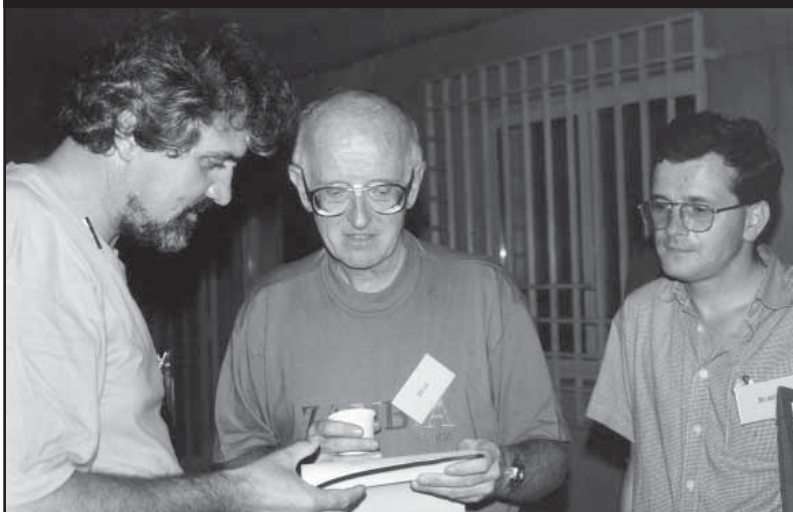


In alto (S-D):
M. v.d.Bogaert,
W. Fernandez,
K. Matsumoto,
P-H. Kolvenbach,
A. Irudayam,
J. Ellacuría,
F. Claver.
In basso S-D:
I. Manickam,
H. Volken,
M. Kelly,
N. Vasquez.



Convegno dell'Apostolato Sociale (Napoli, giugno 1997)

Foto di gruppo dei partecipanti con il p. P-H. Kolvenbach.



**S-D:
P. Balleis,
P. Henriot,
R. Schweiger.**

**S-D:
M. Czerny,
H. Carmeliet,
R. Toppo,
J. Cela,
H. Toussaint,
A. Karekezi,
M. Rodrigues,
F. Lizna.**



**Membri della
task force
globalizzazione
ed emarginazione
(S-D): G. Lo Biondo,
P. Louis, F. Franco,
P-H. Kolvenbach,
A. Sosa,
F. Muhigirwa,
J. Haers,
P. Foglizzo,
F. Brennan.**



**Raduno dei
Coordinatori di
Assistenza 2007:
Foto di gruppo
dei partecipanti
con il p. P-H.
Kolvenbach.**



**Raduno dei
Coordinatori di
Assistenza 2008:
Foto di gruppo dei
partecipanti con
il p. A. Nicolás.**



sodierna
 mianio
 moniabile
 jreu
 ead
 fidel
 servitium
 rut

promotio justitiae

exchanges • échanges • intercambios

volgentia
 vhaclata
 perlisat

No. 1
 January, 1977

(1) **PREFACE** p. 2
 - Promotio Justitiae: What is it? And why? How?
 - **EDITORIAL BOARD**: Home - Work programme.
 - **Editorial Commission**: Suppression.
 We put this issue first because we hope it will become the most important regarding to future issues of the Bulletin. In this first issue, it is an overview who have started the exchange. In the next issues we look to you to continue the process.

(2) **ARTICLE: DEVELOPMENT AND/OR LIBERATION?** p. 3
 This reflects the main emphasis of our first issue. We start with what may be an old topic for some. But it is still a live and real problem for many engaged in grassroots work among the poor, especially in Third World countries. We hope there will be reaction to it.

(3) **DOCUMENT** p. 8
The Fundamental of Community Development by the People
 These are notes based on a recent talk given, in Rome, at the Talano Institute in Rome, Italy by Fr. Michael S.J. Sagarit S.J., Director of the Soviet Institute of Social Service in Russia.
 This document complements the article and illustrates, in a concrete manner, the fourth strategy for development.

(4) **NEWS** p.11
 (5) **NOTIFICATION** p.13

SOCIAL SECRETARIAT S.J. • SEGRETERIATO SOCIAL S.J. • SECRETARIADO SOCIAL S.J.
 Borgo S. Spirito 3, r.p. 3004, 00100 ROMA, Italia (tel: 06/67804)

PROMOTIO JUSTITIAE

EXCHANGES ECHANGES INTERCAMBIOS

No 43, February, 1990

IN THIS ISSUE

- **OUR MARTYR OF EL SALVADOR**
Interview with Fr. Alvaro Bertraga, S.J.
- **A BASIC COMMITMENT TO ENVIRONMENTAL JUSTICE**
Peter W. Walpole, S.J., Manila
- **JUSTICE AS A METHOD OF COMMUNICATION, VISUAL AIDS VISUAL STUDIO IN YOKAHAMA, JAPAN**, Rudi Salzano, S.J.
- **PIEMONTESE SOCIAL MOVEMENTS CELEBRATE**
STUDENT JOURNALS - BARRE, L'ESPRESSO
Richard von Walla, S.J.
- **AIDS MEETING Rome, 13-15 Nov. 1989**
E. W. Rogers, S.J., Genoa
- **A REFLECTION PAPER FROM THE NATIONAL BOARD OF JUSTICE SOCIAL JUSTITIAE (USA)**
- **FROM A LETTER BY**
Mike Schultze, S.J., Nairobi
- **APPEAL TO THOSE WORKING WITH DRUG-ADDICTS**
Frank Brady, S.J. / Gregorich Dostizinski, S.J.

BORO S. SPIRITO, 3 - R.P. 3004 - 00100 ROMA

PROMOTIO JUSTITIAE

EXCHANGES ECHANGES INTERCAMBIOS SCAMBII

N° 73, maggio 2000

* In memoria di Padre Henry Volken, S.J. (1915-2000) 3

* L'Apostolato Sociale nel XX Secolo 5

1. 1991-1995 Scoperte di un nuovo apostolato
 Padre Antonio, 50° anniversario (1997)
 2. 1948-1973 L'apostolato sociale attivo e si sviluppa
 Padre Giorgio nell'«Apostolato Sociale» (1979)
 3. 1975-1988 La dimensione sociale di una spiritualità. Il culto di seppia
 Scienze Complementari nell'«Apostolato Sociale» (1995)
 4. 1995-2000 Riformazione della dimensione sociale
 e nuovo mondo del futuro
 I quattro Segretari a partire dal 1983

Sull'Apostolato Sociale
 Peter-Louis Kolvenbach, S.J.
 Gennaio 2000 19

* **Problemi e Prospettive** 29

C.P. 6139 - 00195 ROMA PRATI - ITALIA
 +39 06689 77380 (fax)
 sjs@sjcuria.org

Segretariato per la Giustizia Sociale N° 90, 2006/7

CIS Promotio Iustitiae


La Fede che fa Giustizia
La Giustizia che cerca Dio

Introduzione
Federico Franco SJ
Edward Mercurio SJ

Riflessioni Teologiche
Michael Haug SJ
Claudio Borgeletti SJ
Jorge Costales SJ
K. John Theonanthaparambil SJ
Juan Illandri SJ

La Spiritualità dell'Apostolato Sociale
Juan Pava Calvez SJ

Narrative
Alvaro Alamyra SJ
Christian Harwitz SJ
Michael Bingham SJ
Isaacson Gomez
Gregory Bayle SJ
William Ryan SJ
Bernie Baranda

Ricardo Falla SJ
Fernando Lopez SJ
Godfrey D'Lima SJ
Tony Herbert SJ
Paul Casperre SJ
Ismael Anle SJ
Robert Misani SJ

Segretariato per la Giustizia Sociale
C.P. 6139 - 00195 ROMA PRATI - ITALIA
+39 06689 77380 (fax)
sjs@sjcuria.org