



Missione, spiritualità e identità etnica: quale rapporto?

Gaetano Parolin, cs

MISSIONE, SPIRITUALITÀ E IDENTITÀ ETNICA, QUALE RAPPORTO?

PAROLIN GAETANO, CS

1. Introduzione

Queste riflessioni, che presentiamo come contributo per il Convegno sulla vita e spiritualità scalabriniana, intendono approfondire l'identità etnica in rapporto a due realtà cristiane fondamentali: la missione e la spiritualità.

Ci domandiamo cioè se l'appartenenza ad un gruppo etnico-nazionale, culturalmente definito, possa giocare un qualche ruolo di mediazione culturale, abbia un significato teologico-spirituale, una valenza missionaria.

L'ambito della ricerca è decisamente migratorio. Tocca quindi da vicino la nostra Congregazione. Ma investe anche una realtà molto più ampia, il mondo dell'intercultura, dell'interetnicità, dell'internazionalità, e via dicendo. Termini che anche dal punto di vista socio-antropologico sono ancora molto indefiniti e poco approfonditi dal punto di vista teologico-spirituale.

Si tratta quindi di un tentativo. Ma che ritengo utile, se è vero che oggi la fine delle grandi narrazioni ha portato con sé la fine dell'universalismo moderno e delle identità che ad esso si ancoravano. La scomparsa della etnicità, il superamento del nazionalismo, una cultura resa internazionale: questo era il sogno dei razionalisti, dei liberali e dei socialisti. Alla perdita delle identità forti e compiute si è accompagnata una diffusa nostalgia. Si cerca di ricostruire le identità perdute, magari tornando al tempo in cui la loro erosione non era ancora venuta. E il "post" (-moderno, -cristiano, -comunista ...) convive con tanti "pre" di cui si ritrova il valore messo da parte. L'uomo post-moderno ha nostalgia di radici, di terra, di sangue, anche del "religioso" e dello "spirituale". C'è però un problema. Questo bisogno si nutre spesso di arcaismi di plastica, inesistenti, falsi, prodotti e messi in gioco da interessi di dubbia finalità. Così, in una società che sempre più in maniera irreversibile si delinea come pluri-etnica e pluriculturale, nascono nuove, caotiche conflittualità: neonazionalismi, tendenze regionalistiche, proposte di tornare al "diritto di sangue" come criterio per concedere la cittadinanza ai residenti di un paese, fino al recupero di sepolte mitologie che in altri tempi hanno legittimato il chiuso universo dei nazionalismi più spietati. Questo diventa anche il motivo per cui certa cultura tende a liquidare questi fenomeni come momento regressivo della dinamica sociale del periodo storico che stiamo vivendo. Nella convinzione che concetti come popolo, nazione, gruppo etnico, considerati in termini "naturalistici", come dato storico e non di valore, servano solo ad indebolire la percezione delle disuguaglianze sociali, perché cementano un forte senso di solidarietà interna contro l'altro, il nemico, lo straniero. Ma forse è troppo semplicistico pensare che l'esigenza di un luogo abituale, di una identità, siano campo solo degli integralismi.¹

Le migrazioni sono il campo, anche se non il solo, dove questi aspetti si dibattono maggiormente. Ed il fenomeno, dice Giovanni Paolo II, è "una sfida per la Chiesa", una sfida che richiede "creatività pastorale" e che costituisce un "apostolato di frontiera, da

¹ Cfr. M. CAMPATELLI, *Esistono le vocazioni dei popoli? Alcuni spunti a partire da Vladimir Soloviev*, in: TOMAS SPIDLIK, *Lezioni sulla Divinumanità*, Roma, Lipa, 1995, 409-447, pp. 409-411.

consegnare agli apostoli della nuova evangelizzazione”.² Nella “Redemptoris Missio” leggiamo: “Fra le grandi mutazioni del mondo contemporaneo, le migrazioni hanno prodotto un fenomeno nuovo: i non cristiani giungono assai numerosi nei Paesi di antica cristianità, creando occasioni nuove di contatti e scambi culturali, sollecitando la Chiesa all’accoglienza, al dialogo, all’aiuto e, in una parola, alla fraternità” (RM 37), ma anche al “servizio, alla condivisione, alla testimonianza e all’annuncio diretto” (RM 82). Si tratta di quei “mondi e fenomeni sociali nuovi” che definiscono i nuovi ambiti della missione “ad gentes”.

Quello che a noi maggiormente interessa è la riflessione teologico-spirituale sulla identità etnico-nazionale e culturale. Perché nella nuova Gerusalemme le nazioni non entreranno a mani vuote, ma “porteranno la gloria e l’onore” (Ap 21,24) e riceveranno la pietra bianca sulla quale sta scritto il nome nuovo di ciascuno (Ap 2,17).

La nostra ipotesi, ovviamente da provare, è che bisogna trovare e sviluppare all’interno di una stessa identità culturale, etnica e nazionale, proprio ai fini della evangelizzazione, la fonte, il principio, il fondamento stesso dell’interetnicità, dell’intercultura, del dialogo, della solidarietà, in una parola dell’unità e della comunione. E che questo è, al tempo stesso, fondamentale per la vera identità etnica.

“La coscienza nazionale, (*e in modo analogo quella etnica*) nel senso sano della parola, significa essere così gioioso di ciò che si è che di questo si può fare dono all’altro, di modo che addirittura un elemento tipicamente nazionale, tipicamente individuale diventa il nesso, il legame, la forza unificante, comunicativa di un annuncio del tutto trans-individualistico. Qualcosa del tutto individuale - non individualistico - diventa la rivelazione universale del Dio buono”.³

2. La missione

Ritengo innanzitutto fondamentale e preliminare una riflessione teologica sulla missione. Dividiamo l’analisi della definizione teologica di “missione” in tre parti. Dio all’origine della missione della Chiesa, la via della realizzazione della missione, la meta della missione.

2.1 Dio all’origine della missione della Chiesa

“Inviata per mandato divino alle genti per essere sacramento universale di salvezza” (AG1), “la Chiesa che vive nel tempo per sua natura è missionaria” (AG2). Il decreto sulla attività missionaria della Chiesa afferma l’intrinseca e connaturale missionarietà della Chiesa per il fondamento formale, teologico del grande mandato. Ma questo non significa ancora la ragione più profonda della missionarietà della Chiesa. *La missione della Chiesa si collega non solo con la realtà cristica ma addirittura con il mistero trinitario.*

Scrive A. Wolanin: “Consapevole di essere missionaria per sua natura, la Chiesa riconosce e dichiara esplicitamente che il fondamento della sua missionarietà si trova nella missione del Figlio di Dio, e nella missione dello Spirito Santo, secondo il piano salvifico di Dio Padre (AG 2). Il decreto del Concilio Vaticano II sull’attività missionaria della Chiesa mette in particolare rilievo ciò che potremmo chiamare causa ultima non soltanto

² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al III Congresso Mondiale della pastorale per i migranti ed i rifugiati* (5 ottobre 1991). Cfr. anche Conferenza Episcopale Italiana, COMMISSIONE ECCLESIALE PER LE MIGRAZIONI, *Ero forestiero e mi avete ospitato*, Torino, ELLE DI CI, 1993, P. 52.

³ M. I. RUPNIK, *L’arte memoria della comunione*, Roma, Lipa Srl, 1994, p. 181-182.

della missionarietà della Chiesa ma anche della sua stessa esistenza, cioè la carità di Dio Padre, Fonte d'Amore".⁴

Dunque "la Chiesa stessa nasce dalla missione del Figlio di Dio mandato dal Padre per compiere l'opera da lui voluta. La Chiesa nasce sulla missione del Figlio (EN 15), vivificata e perfezionata dallo Spirito Santo mandato dal Padre per compiere l'opera della santificazione universale voluta da Dio Padre".⁵

Il fondamento della missione è Dio Padre: fondamento della missione del Figlio, fondamento della missione dello Spirito Santo, dunque anche fondamento della missione della Chiesa.

"Di conseguenza, la missione di Gesù stesso e quella che egli stesso ha affidato agli apostoli, cioè il comandamento di andare in tutto il mondo per predicare il Vangelo, sono intimamente legate con l'Amore di Dio, il quale ne è la sorgente e la causa ultima".⁶ "Il riferimento alla carità di Dio Padre come "Fonte d'Amore" dalla quale scaturisce il piano salvifico, rivela chiaramente che l'intenzione del Concilio era indicare il vero ed ultimo fondamento della missione della Chiesa. Alla base di questa missione c'è Dio che è Amore (Cfr 1 Gv 4,8), e che 'ha tanto amato il mondo da dare suo Figlio, l'unigenito, affinché ognuno che crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna' (Gv 3,16)."⁷

Ma Dio Padre, il suo Amor fontalis, è fondamento della missione della Chiesa non soltanto come sua fonte e causa ultima, ma anche come suo fine e compimento. "Infatti nell'Ad Gentes si dice esplicitamente che Dio, 'ci chiama a partecipare alla sua vita e alla sua gloria' (AG 2), il che significa la nostra salvezza. Tutta la missione di Cristo, e in seguito tutta la missione della Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, non soltanto discendono dalla Fonte dell'Amore, che è la più intima unione e comunione della Santissima Trinità, ma hanno anche come fine far ascendere, cioè ritornare a questa stessa Fonte l'intera umanità".⁸

Se la missione della Chiesa proviene dall'intimo stesso di Dio, vuol dire "che tutta la Santissima Trinità è coinvolta nella missione e costituisce il vero fondamento della natura missionaria della Chiesa. Il legame che esiste tra la Chiesa e la Santissima Trinità non è puramente nominale né accidentale, ma è necessario e vitale, quanto necessario e vitale è il rapporto tra la Chiesa e Gesù Cristo. L'espressione 'la Chiesa icona della Santissima Trinità', tanto cara alla teologia e l'ecclesiologia della Chiesa ortodossa, è valida anche per la teologia cattolica".⁹

Riprendendo la linea indicata dall'"Ad Gentes", fondando cioè la missionarietà della Chiesa "sulla stessa missione trinitaria" (RM1), Giovanni Paolo II nell'enciclica "Redemptoris Missio" mette in risalto la dimensione cristologica e pneumatologica di questa missione, sottolineando al tempo stesso che lo Spirito Santo non è alternativo a Cristo, ma che la sua missione nella Chiesa rimane sempre in rapporto con Cristo. "Penso - dice Wolanin - che l'approccio del Papa al tema della missione di Dio esprima non soltanto la verità 'oggettiva' e 'storica' su Dio-Trinità come principio e fondamento della missione della Chiesa, ma anche una verità 'esistenziale', cioè vedendovi un principio che esige da ogni cristiano un'attitudine e una risposta missionaria continua, come espressione della propria fede".¹⁰

Chiedendosi quale è la realtà che rende il Padre fonte della missione, che Lo spinge all'economia missionaria, Lo attira in un'estasi filantropica, d'amore per gli uomini e per il

⁴ A. WOLANIN, *Teologia della Missione*, ad uso degli studenti, Roma, Pug, 1994, p. 43.

⁵ M. I. RUPNIK, *L'arte memoria della comunione*, Roma, Lipa Srl, 1994, p. 152.

⁶ A. WOLANIN, *Op. Cit.* p. 44.

⁷ *Ibid.*, pp. 48-49.

⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁹ *Ibid.*, pp. 47-48.

¹⁰ *Ibid.*, p. 49.

creato, P. Rupnik scrive: “La risposta teologica sta nell’essenza divina: l’Amore. È l’Amore quindi, come principio unitivo proprio del Padre che vuole attrarre tutti a Sé quella realtà che Lo proietta in un’espansione missionaria. Ora, l’amore come unità non può esistere senza voler vincere le lontananze, le separazioni, le assenze. L’Amore come unità vuole abbracciare tutto e tutti, perché come realtà totale unitiva è garante della vita. Meglio ancora, è sorgente della vita, perché il Signore è amante della vita (Sap 11,26). L’unità sa che chi si stacca, chi si isola, si perde e muore. Perciò si accinge a riunire tutti per amore della loro vita”.¹¹

L’uomo infatti “può chiamarsi persona e godere della sua dignità proprio a causa della partecipazione all’amore del Padre, che costituisce il nucleo fondante la sua personalità. Ancora di più, l’uomo esiste, vive - e come tale si può chiamare uomo - solamente in quanto Dio Padre ha voluto partecipare il suo amore all’essere che, proprio per questo, si chiama uomo-persona”.¹²

L’uomo può negare l’amore stesso per cui vive, eppure lo fa in quanto vive, in quanto è, perché Dio come Amore non viene meno alla sua relazione con lui.

La missione di Dio Padre, mossa dall’amore eterno per l’uomo, per divinizzarlo pienamente e fargli gustare fino alla pienezza la vita, giunge anche al creato e all’umanità. Dice infatti il Concilio Vaticano II: “Piacque a Dio di chiamare gli uomini a questa partecipazione della sua stessa vita non tanto ad uno ad uno, ma di riunirli in un popolo, nel quale i suoi figli dispersi si raccogliessero in organica unità” (AG 2).

Conclude P. Rupnik: “Il fondamento della missione è la comunione perfetta ed eterna di Dio, la comunità di Dio Uno e Trino e la sua perfetta unità, che ha la volontà di abbracciare tutti nella propria comunione, creando così la divino-umanità d’amore e di libera *Tuttunità*”.¹³ “La missione della Chiesa è quindi intimamente legata con la vita stessa di Dio intesa come comunione e comunicazione dell’amore della Santissima Trinità; la quale comunione e comunicazione si esprime anche visibilmente, ‘ad extra’, per l’umanità, nella missione di Cristo e dello Spirito Santo”.¹⁴

2.2 La via della realizzazione della Missione

La realizzazione della missione è opera dello Spirito Santo, che attua l’amore di Dio nell’incarnazione del Figlio. “Per opera dello Spirito Santo, Dio Padre si unisce nel suo amore, nel proprio Figlio, in maniera personale e definitiva, all’uomo. Lo stesso uomo, in Gesù Cristo, per opera dello Spirito Santo, si consegna fiduciosamente, in un amore autenticamente filiale, a Dio Padre”.¹⁵

Il carattere pneumatologico della missione è un tema particolarmente sviluppato nella *Redemptoris Missio*. Tutto il capitolo III è dedicato a “Lo Spirito Santo protagonista della Missione. “Al culmine della missione messianica di Gesù - dice il Papa citando la lettera enciclica *Dominum et vivificantem* - lo Spirito Santo diventa presente nel Mistero pasquale in tutta la sua soggettività divina, come colui che deve ora continuare l’opera salvifica, radicata nel sacrificio della Croce. Senza dubbio questa opera viene affidata da Gesù a uomini: agli apostoli, alla Chiesa. Tuttavia, in questi uomini e per mezzo di essi, lo Spirito Santo rimane il trascendente soggetto protagonista della realizzazione di tale opera nello spirito dell’uomo e nella storia del mondo” (RM 21).

¹¹ M. I. RUPNIK, *Op. Cit.* pp. 152-153.

¹² *Ibid.*, p. 154.

¹³ *Ibid.*, p. 154.

¹⁴ A. WOLANIN, *Op Cit.*, 44-45.

¹⁵ M. I. RUPNIK, *Op. Cit.*, p. 155.

In Gesù Cristo si concretizza, si materializza il simbolo per eccellenza. “Il simbolo è la realtà di unità indissolubile fra due mondi, fra due principi, quello divino - principio religioso, unitivo, amoroso, e quello umano - principio della molteplicità e della individuazione”.¹⁶ Cristo è quel simbolo che, comunicatosi al mondo, realizza il suo contenuto raccogliendo un’adesione universale: “*attirerò tutti a me*”. Cristo è la vera via per mezzo della quale discende l’amore di Dio e la via per mezzo della quale si ascende al Padre. Egli è la realtà dell’unità di vita in Dio nella realtà inferiore, frantumata e staccata, e allo stesso tempo la via per mezzo della quale si ascende al Padre. In Cristo la sfera inferiore si apre alla dimensione assoluta.

Cristo è il linguaggio dell’amore di Dio. Il Padre nel suo amore ci manda lo Spirito Santo che ci dischiude questo linguaggio e ci fa riconoscere Cristo. “Nella Chiesa lo Spirito Santo compie la sua opera di santificazione e guida tutti i fedeli alla conoscenza sempre maggiore di Cristo quale Signore (1Cor 12,3)”.¹⁷ “La piena attuazione della missione compiuta in Cristo avviene quando Egli, nel suo corpo, dice l’ultima parola dell’amore, la più propria, consegnando se stesso nelle mani degli uomini”.¹⁸ “L’Incarnazione del Verbo di Dio costituisce l’autorivelazione definitiva di Dio. Nel contempo questa autorivelazione è una donazione di se stesso all’umanità. Dio si rivela donandosi. Si rivela come Amore”.¹⁹

In Cristo Dio fa il primo passo tipico dell’amore, si affida per primo all’uomo e sul proprio corpo flagellato, ferito, schernito, pronuncia la parola della sua identità: “Guardate e gustate quanto è buono il Signore, il Signore è amore”.

“L’opera di Cristo, comunicando all’umanità e alla terra la forza vivificante dell’amore di Dio, culmina nella creazione nuova della risurrezione, cioè nella affermazione di una perfetta compenetrazione del principio unitivo divino nella impenetrabilità materiale-corporale. La nuova realtà della risurrezione rivela il vero significato della materia e del corpo, cioè la loro volontà di essere in funzione dell’amore, di servire questo scopo supremo e questa realtà più alta. [...] Solo con l’affermazione di questa novità, si comincia a fare strada la verità che Cristo custodiva nel suo cuore come missione affidatagli dal Padre e che, poco prima del compimento della passione, Egli stesso ha pronunciato: “che tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato, [...] perché siano come noi una cosa sola, [...] perché siano perfetti nell’unità (GV 17, 21.22.23)”.²⁰

2.3 La meta della Missione

La meta della missione non può essere altro che la stessa meta dell’amore di Dio: “Che siano perfetti nell’unità”. La Lumen Gentium dice: “La Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano”(LG 1). E ancora: “La Chiesa universale si presenta come un popolo adunato nell’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo” (LG 4).

¹⁶ *Ibid.*, p. 155.

¹⁷ A. WOLANIN, *Op. Cit.*, p. 105.

¹⁸ M. I. RUPNIK, *Op. Cit.* p. 156.

¹⁹ A. WOLANIN, *Op. Cit.*, p. 79.

²⁰ M.I. RUPNIK, *Op. Cit.*, p. 157.

La missione del Padre culmina nel dono all'umanità dello Spirito Santo.²¹ “Il giorno della Pentecoste è il giorno della festa universale, il giorno in cui gli uomini si comprendono, in cui viene effettuata la comunicazione universale. Essa consiste nel fatto che gli uomini, pervasi finalmente dall'opera di Dio che è l'amore, non possono più affermare individualisticamente le proprie opere, ma affermano invece l'opera dell'amore universale a loro comunicata, che diviene allo stesso tempo nuovo linguaggio perché nuovo contenuto. È allora che l'umanità si comprende a vicenda”.²²

Non solo. Nella prima comunità di Gerusalemme - che per alcuni Padri è la più perfetta immagine della Trinità - possiamo notare quello che, con termini moderni, potremmo dire una unità che include la promozione umana. Allora quella realtà superiore che è la vita dell'unità della Trinità, incarnata e svelata sulla terra diventa realmente il germe, il principio di una trasfigurazione dell'umanità e del mondo materiale in una solidarietà palpabile, così come la solidarietà della Trinità si è resa corporale nel martirio di Cristo.

“La Pentecoste e le prime trasfigurazioni storiche dell'umanità fanno vedere che la meta della missione di Dio, compiuta con lo Spirito Santo in Cristo, mira a incarnare, a svelare, a riprodurre nella sfera inferiore, staccata e decaduta, l'intima verità che gli è rimasta connaturale: l'amore di Dio con il quale e per il quale fu creata”.²³

Questa verità è il fondamento di ogni riflessione sulla cultura moderna, una cultura creata da un umanesimo staccato da Dio, autosufficiente, proteso all'autoaffermazione. È la cultura frantumata, incerta, in cui si affermano prepotenti soggettivismi.

“Una cultura senza un unico fondamento vivificante - dice M. Rupnik commentando l'opera di Ivanov - è una cultura dispersiva, una cultura di individuazioni multiple, dove la coscienza di qualche reale unità di base non c'è”. In una tale cultura non ci sono presupposti per una vera conoscenza. “Se la verità è l'unità, l'uomo che desidera conoscere il mondo deve sentire se stesso come uno con l'universo”. Questa unità, come abbiamo visto, vive ed è fondata su una Persona precisa, che in sé unisce due mondi, due principi. Questa unità garantisce e genera ogni altra unità possibile, è l'ultima e la prima, la pietra angolare di ogni unità. L'uomo sperimenta questa unità profonda come Verità di Vita.²⁴

Secondo Ivanov, la discesa di Dio nella creazione è anche la discesa di Dio nella cultura, cioè in ciò che l'uomo ha creato, che molte volte si è rivelato dannoso, negativo, oscuro. Cristo è sceso anche in queste realtà culturali ed ha assunto su di sé le antinomie fratricide. Cristo è lì dove è il male. L'umanità ha buttato tutto il male sul volto di Cristo. Ma Dio non si ricorda del male nella maniera della memoria del computer, che fissa tutto tale e quale è. Quanto lui si ricorda, le cose diventano amore. Dio, in Cristo, negli abissi di una cultura così frantumata e omicida, si lascia uccidere affinché l'uomo non uccida più l'altro uomo e, libero dalle proprie costrizioni difensive, cominci ad esprimere ciò che è la vera buona novella: che tutto il creato parla dell'amore di Dio.

Sarebbe interessante, proprio a questo riguardo, l'analisi di Ivanov sulla missione dell'arte simbolica, che è la trasformazione cristica di tutto. Se scopo della missione è proprio l'unità di tutti in Cristo, scopo stesso dell'Amore di Dio, anche l'arte ha la stessa missione.

L'artista infatti si lascia fecondare dalla Tuttunità, dall'Amore cioè che vivifica e unisce tutto. Nel linguaggio di Ivanov questa è la *forma formans*, ultima Verità di tutto

²¹ Cfr. J. LOPEZ-GAY, *Lo Spirito Santo e la Missione*, Dispense ad uso degli studenti, Roma, Pug, 1989, pp. 16-24 e pp. 57-81.

²² M.I. RUPNIK, *Op. Cit.*, p. 158.

²³ *Ibid.*, p. 159.

²⁴ Cfr. M.I. RUPNIK, *Op. Cit.*, pp. 161-162.

l'esistente, cioè la Tuttunità di tutto l'esistente in Dio. È questo contenuto profondo, che è il vero significato di tutte le cose, le *realiora* come profondità delle *realia*, che l'artista esprime e che nella creazione artistica diventa *forma formata*, cioè comunione e amore. Qui ci interessa soprattutto il riferimento alla cultura. "Questo processo della creazione artistica rientra per Ivanov nella dimensione cristica dell'incarnazione e della trasfigurazione del mondo e dell'umanità. Dato che l'arte e la cultura nel loro progresso tendono ad una sempre maggiore conoscenza della vera realtà - e dunque ad una sempre maggior comunione di tutto e di tutti -, ambedue sono fondate su un principio religioso, in quanto tale principio è l'unico che affermi l'esistenza dell'altro e dischiuda le relazioni della totalità esistente".²⁵ Senza attingere cioè a Cristo, alla realtà cioè dell'Amore universale non c'è vera arte, non c'è vera cultura. Il cristocentrismo delle culture significa proprio questo: che ogni cultura, quindi ogni identità culturale, ed anche etnico-nazionale, diventa rivelazione dell'Amore universale di Dio e condivisione dell'unico fondamento delle culture che è sempre l'Amore. L'Amore unitivo del Padre. In questa unità, che si realizza in Cristo, si attua ogni identità, ogni cultura, ogni individualità. Ed è la comunione di tutta l'umanità, di tutto il creato. È questa la perfezione di Cristo di cui parla la Scrittura, la *teleiosis*: in Cristo glorificato, l'uomo è in modo perfetto ciò che Dio intendeva creandolo, e nell'umanità perfetta di Cristo glorioso, Dio è uomo in modo perfetto. È questa l'*anakefalaiosis*, la perfezione del cosmo nella signoria di Cristo (Ef 1,10.22; Col 1,15-20). È questa la trasformazione della vita culturale di un popolo così da diventare una "nuova creazione (Gal 6,14-16; 2Cor 5, 17-18)."²⁶

"Neanche il mondo materiale sarà abolito e dissipato come un molesto e fallace sogno nel regno di Dio, bensì quale tabernacolo del Verbo trascenderà il suo stato odierno caotico e meonico, cioè disunito ed oscillante tra l'essere e il non-essere, e diverrà veramente reale, realmente partecipe all'universale restaurazione e santificazione del creato. [...] La natura si salva tutta quanta col corpo glorificato dell'uomo integrale nella futura resurrezione perché essa è il corpo dell'uomo, e l'Uomo, che è uno nella molteplicità delle persone individuali ed immortali in cui si realizza, è, quale unità (ut sint unum), il corpo mistico di Cristo.

"La tutt'unità di tutti in Cristo è l'unità nella quale le personalità che si uniscono raggiungono un loro sviluppo completo e si definiscono nella loro unica, irripetibile e a se stante essenza, nella loro integrale libertà creativa. In ciascuno il Verbo porterà frutto e dimorerà con tutti e in ciascuno risuonerà diversamente".²⁷

Come dice Ivanov, "anche la cultura, nell'ultimo e sostanziale senso di questa parola, autodeterminazione e autorivelazione spirituale dell'uomo, è espressione dell'unità totale e dell'unificazione universale". E Spidlik direbbe: "Solamente l'amore per gli altri è capace della trasformazione dell'inesorabile "No" in amoroso "Sì" al mondo e a tutti gli altri".²⁸

E conclude M. Rupnik: "Una delle conseguenze di una tale missione dell'arte è lo svelare la base comune della convivenza in una vera *Sobornost*, evitando l'uniformità, il legalismo, il dogmatismo e il nazionalismo. La 'coscienza nazionale', nel senso sano della parola, significa essere così gioioso di ciò che si è che di questo si può fare un dono per l'altro, di modo che addirittura un elemento tipicamente nazionale, tipicamente individuale diventa il nesso, il legame, la forza unificante, comunicativa di un annuncio del tutto

²⁵ *Ibid.*, p. 179.

²⁶ Cfr. A. A. ROEST CROLLIUS, *Teologia dell'Inculturazione*, ad uso degli studenti, Roma, Pug, 1994, pp. 58-61.

²⁷ M.I. RUPNIK, *Op. Cit.*, pp. 169-170.

²⁸ *Ibid.*, pp. 171-172.

trans-individualistico. Qualcosa del tutto individuale - non individualistico - diventa la rivelazione universale del Dio buono. [...] Più ogni popolo, ogni cultura, ogni religione, ogni arte porta i suoi uomini alle *realiora* - ognuno a suo modo - più è pacifica la convivenza e le *realia* diventano una festa e non una minaccia. I modi di comprensione delle *realiora* sono tanti, ma il linguaggio che ne deriva si assomiglia molto: è quel linguaggio dell'incarnazione, dell'umiltà, della croce, del morire al principio individualistico, il linguaggio della risurrezione nella scoperta e nell'affermazione dell'altro. [...] La missione dell'arte si realizza secondo Ivanov nell'attuazione dell'*ecumene* universale, nella comunicazione pan-umana, nel creare la cultura della Pasqua, la cultura della Memoria, dell'eterna Anamnesi delle vere *Realiora*".²⁹

L'arte è trasfigurazione della faccia della terra, affermazione dello Shalom universale. Come la missione della Chiesa, come la missione di ogni cultura, di ogni identità etnico-nazionale.

3. La vita spirituale

In questa seconda parte intendiamo tentare una definizione della reale essenza della spiritualità cristiana. Anche qui divideremo l'analisi in tre parti: alcune chiarificazioni preliminari, che cosa è lo spirituale e la vita spirituale, alcuni criteri di verifica della vita spirituale.

3.1 Alcune chiarificazioni preliminari

Frequentemente si sente parlare dello spirituale come *immateriale*. Nel linguaggio comune queste due realtà vengono spesso identificate. Ma intendere lo spirituale come immateriale porta ad escludere dalla dimensione spirituale tutto il mondo materiale, fisico, corporeo. È quindi una identificazione riduttiva. Se all'equivoco di fondo su ciò che è spirituale aggiungiamo anche il cambiamento culturale dell'antropologia nell'epoca moderna, la confusione aumenta. Nella più autentica eredità della teologia cristiana la persona è composta di corpo, anima e grazia santificante, ossia la vita soprannaturale che le viene restituita nel battesimo. Essendo stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, l'uomo è reintegrato con il Battesimo nella sua vera essenza. Se l'antichità era la cultura dell'affermazione del religioso, la modernità è certamente l'affermazione dell'uomo: l'orizzonte non è più quello teologico della trascendenza, ma quello antropologico dell'immanenza. L'uomo moderno dunque è diventato solo anima e corpo, ma neppure questa "anima" e questo "corpo" hanno più lo stesso significato di un tempo. Con il progredire della modernità, entrambi i termini si svincolano da qualsiasi significato che richiami la dimensione teologica e religiosa che li univa al mondo divino ed eterno.³⁰ Il termine "anima" acquista sempre più un significato psicologico, fino ad essere identificato con la "psiche". Il mondo immateriale finisce con il coincidere con il mondo della psiche, dunque con il mondo intellettuale, il mondo della ragione, il mondo della volontà, il mondo del sentimento. Lo spirituale diventa psichico. La vita spirituale è la vita del mondo dei pensieri, dei sentimenti e della volontà.³¹

Anche questa riduzione ha conseguenze pericolose. Si scivola infatti facilmente sull'idealismo e l'intellettualismo, sul volontarismo ed il sentimentalismo. La vita

²⁹ *Ibid.*, pp. 181-182.

³⁰ Cfr. M.I. RUPNIK, *La vita spirituale*, in: T. SPIDLIK, "Lezioni sulla Divinumanità", Roma, Lipa, 1995, 279-333, pp. 280-282.

³¹ Cfr. M. COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, Roma, 1993, p. 51.

spirituale diventa come un tranquillante. Tanto più “funziona” quanto più dà benessere. Oppure si misura la vita spirituale secondo gli ideali etici: tanto più si è “bravi”, quanto più si è spirituali.

Questa visione, che possiamo in qualche maniera chiamare “gnostica”, può estendere l’equivoco ad intere sfere della nostra fede. La confessione diventa inefficace e lo psicologo sostituisce il confessore. Ed è naturale. Perché, se il confessore racchiude la vita spirituale nel mondo psichico ignorando la pneumatologia e dunque il vigore liberante dello Spirito, diventa un confessore impotente, incapace di far gustare nella vita quotidiana concreta la potenza trasformante dell’Amore. Un altro esempio può essere l’Eucarestia. Se lo spirituale è immateriale, come spiegare le realtà fisiche del pane e del vino come realtà eucaristiche perfettamente spirituali? Direbbe Soloviev: “L’umanità non deve solo contemplare Dio, ma deve permettere a questa contemplazione di divinizzarla [...] Non si tratta di una creazione (dal niente) ma di una trasformazione, di una transustanziazione della materia nello spirito, della vita della carne nella vita divina”.³²

La nostra tradizione inoltre ha sviluppato maggiormente il concetto di natura che quello di persona. L’individuo cioè diventa una forma particolare di una natura umana universale. La perfezione della natura risiede nella sua legge propria, la perfezione dell’individuo dunque consisterà nel conformarsi a questa legge della natura umana. Una simile visione ha condotto a comprendere lo spirituale e la vita spirituale come perfezione di vita, come se anche il mondo spirituale, avendo una natura propria, avesse le sue proprie leggi alle quali la natura umana, di per sé non ancora spirituale, o comunque decaduta, si doveva conformare. Di questo passo la vita spirituale scivola nell’etica, viene intesa sempre più come vita morale. Ma se la vita spirituale è identificata con la vita etico-morale, automaticamente i mezzi della vita spirituale sono i mezzi dell’ascesi morale.

Ma c’è un altro aspetto, legato allo studio della natura. Più la comprensione della natura diventava oggetto di studio delle scienze moderne, più diminuiva lo spazio dello spirituale e della vita spirituale. L’imperativo moderno della chiarezza razionale del soggetto, dell’oggetto e del mondo, entrava anche nella teologia a sfumare l’essenzialità del principio agapico personale e, di conseguenza, tutta la vita spirituale. Si sanciva così in modo definitivo lo scisma tra teologia e vita spirituale, paradigma del ben più grave scisma avvenuto già a monte, quello tra teologia e vita, tra teologia e fede.³³

Un altro possibile fraintendimento del termine spirituale ha a che fare con il panteismo e con il monismo, una tentazione ricorrente nella storia del cristianesimo. Intendere lo spirituale staccato dalla vita, dal mondo materiale e storico, intenderlo dunque dualisticamente, portava ad una reazione contraria, cioè ad una visione monista e panteista, che identifica lo spirituale con il mondo e con la vita stessa. Ma monismo e panteismo sono visioni del mondo che possono elaborare anche un ricco misticismo, ma senza Dio trascendente, senza il vero principio religioso che è la relazione di fede, senza mai sfociare cioè nel religioso, nell’apertura all’altro. Ugualmente atea è però anche la visione dualista, in cui è escluso il mondo materiale e corporeo. La concezione di un Dio che non si interessa della storia esprime una visione della vita, dello spirituale e della religione radicalmente opposta alla fede cristiana, contraria ai principali dogmi cristologici.³⁴

Una spiritualità caratterizzata dall’impostazione dualista, gnostica, può gonfiare la persona facendola sentire “a posto”, perfetta. Se la vita spirituale viene intesa in maniera intellettuale, allora basta osservare certe regole, compiere certe pratiche spirituali, aderire a certe dottrine per essere “spirituali”. Ma una simile “spiritualità” non porta alla vera

³² V. SOLOVIEV, *I fondamenti spirituali della vita*, Torino-Roma 1949, pp.108-109.

³³ Cfr. M.I. RUPNIK, *Op. Cit.*, pp. 288-289.

³⁴ Cfr. S. BULGAKOV, *La Sposa dell’Agnello*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1991, pp. 19-22 passim.

comunione, neppure da un punto di vista sociale o ecclesiale. Inevitabile è una forma di conformismo a delle regole che vengono scambiate per spiritualità.

Un'impostazione dualistica della vita spirituale produce dunque moralismo, volontarismo, legalismo e altre simili esasperazioni. Rilevante è la tensione che subito si produce tra pensiero e volontà (chiamati "anima", quindi spirituali) e tutta la realtà corporea - istinti, passioni, desideri o bisogni, che lo spirituale vuol dirigere, contenere e controllare, con la caratteristica "reazione a pendolo" che caratterizza la storia: cattolicesimo ascetico, rigoroso, legalista prima, esplosione, ribellione e rottura poi.

La reazione più comune prodotta dalla spiritualità intesa in maniera gnostica è stata la reazione psicologica. Lo psicologismo è penetrato nella vita spirituale e nei manuali di spiritualità, stravolgendone ancora una volta il senso fondamentale. Raramente si parla di una reale apertura ad un trascendente che coinvolge tutto, ogni aspetto della vita della persona. Sembra quasi sconosciuta la terminologia spirituale della "relazione", della "dimensione personale", del "Dio che ha un Volto". Se un trattamento terapeutico può portare alla consapevolezza del proprio problema psicologico, ciò non significa automaticamente che quella dimensione sia salvata. La vera integrazione avviene soltanto nell'ambito della fede, che è ambito della relazione personale, cioè dell'amore.

Una visione dove la vita spirituale viene rinchiusa nella mente umana, produce nella persona cosiddetta spirituale una frattura anche riguardo a ciò che tradizionalmente è chiamato virtù. Lo gnosticismo di qualsiasi tipo ha sempre a che fare con la disintegrazione. E questo nell'ambito personale e nell'ambito del rapporto con il mondo. "Il rimedio è certamente una pedagogia equilibrata, senza chiusure drastiche e contrapposizioni radicali che creano confusione e fanno perdere l'identità. Ma la strada privilegiata è quella del processo di ipostatizzazione della propria cultura. Significa far maturare i valori e le realtà culturali solo nella direzione di tutto ciò che favorisce una cultura del cuore, cioè una cultura della comunicazione interpersonale. Ipostatizzazione della cultura significa che tutto il tessuto culturale diventa ambito della comunicazione e che la cultura assume un ruolo di memoria della maturazione dell'uomo spirituale. I valori umani vengono trasfigurati, non annientati; le realtà del mondo, assunte in Cristo, vengono spiritualizzate".³⁵

Se lo spirituale non è legato inscindibilmente alle Persone Divine, la vita spirituale non potrà essere legata inscindibilmente alle persone umane. Se la mia realtà spirituale è impersonale, staccata dalla persona divina di Cristo, esisterà sempre la tentazione di scegliere un titolo, trovare un'etichetta e affermarla come totalità ignorando la personalità di ognuno. La vita spirituale è vita proprio perché tocca la Persona Vivente. Sganciare lo spirituale dalla realtà teologicamente e antropologicamente significativa della Persona, significa aprire la porta a gnosticismi, fideismi, magie, e a tanti "ismi" dello stesso genere. La spiritualità non è un campo a parte, è parte integrante del vero dogma, cioè della vera teologia e della vera antropologia teologica. Sganciandosi da questi due pilastri che creano l'unità di base, la spiritualità non è più tale.

3.2 Che cosa è lo spirituale e la vita spirituale

"L'uomo perfetto unisce tutti gli elementi della persona: tutti sono penetrati dalla forza dello Spirito Santo".³⁶

Una immagine suggestiva del significato autentico dello spirituale è l'icona del Volto di Cristo chiamata *Nerukotvorny* (non fatta da mani d'uomo). L'icona presenta una struttura di quattro cerchi. In questa struttura, a partire da quello più interno, si cela il

³⁵ M.I. RUPNIK, *Op. Cit.* p. 299.

³⁶ T. SPIKLIK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Casale Monferrato, 1993, p. 13.

significato profondo dello spirituale. Il primo cerchio si trova sulla fronte, in mezzo agli occhi, e in genere è invisibile. È il cerchio della partecipazione dello Spirito Santo, cioè la capacità data dal Creatore all'uomo di aprirsi e di accogliere la partecipazione personale dello Spirito Santo. È il punto vivificante, perché è l'inabitazione stessa del Signore che dà la vita. Il secondo cerchio include la fronte e gli occhi: è il cerchio dell'anima, cioè del mondo psichico, dell'intelligenza, del sentimento, della volontà. Il terzo cerchio abbraccia i capelli, la bocca, la barba e rappresenta il corpo, cioè la dimensione più esposta dell'uomo. I capelli cadono e imbiancano; la bocca è la parte più sensuale perché indica il bisogno di mangiare per sopravvivere. Esprime dunque il ricordo della vulnerabilità fisica e della mortalità del corpo umano. Il quarto cerchio rappresenta il cerchio dell'oro più puro di questa icona, del giallo più dorato e luminoso. È ciò che noi comunemente chiamiamo aureola; è la luce dello Spirito Santo che, dal cerchio più interno, penetra tutto il mondo psichico e tutto il mondo corporeo e avvolge la persona in una luminosità così percepibile che gli altri possono vederla.

L'icona ci mostra dove risiede lo Spirito Santo nella persona e come si vede la sua inabitazione. Solo quando lo Spirito Santo penetra il mondo intellettuale e psichico, muove i gesti e le azioni del corpo, dunque penetra l'insieme della persona, allora diventa visibile e chiunque può percepirla. La persona che si lascia così riempire dallo Spirito, diventa un'immagine, una somiglianza di Dio. Diventa una Parola di Dio che la gente può vedere e toccare. L'icona Nerukotvorny ci dice il significato genuino dello spirituale nella tradizione cristiana: *“lo spirituale è un'azione dello Spirito Santo che si estende a tutto l'universo e fa sì che le cose, gli eventi, le persone ci ricordino di Dio, ci parlino di Lui, narrino le sue meraviglie e la storia della salvezza, ci orientino a Lui, ce lo comunichino e infine a Lui ci riuniscano”*.³⁷

Nessuno allora può dirsi spirituale da sé: sono gli altri che in una persona spirituale riconoscono una parola di Dio.

Se questo è lo spirituale, diventa chiaro cos'è la vita spirituale nella tradizione cristiana. Ripetevano gli antichi maestri: **la vita spirituale è la vita nello Spirito Santo**. La vita spirituale non è una disciplina o un'ascesi, è più di ogni scienza, è un'arte di sinergia con lo Spirito Santo, l'arte di far fruttificare la Sua presenza nella nostra vita. La vita spirituale è l'arte del tener conto dello Spirito Santo. L'atto fondamentale nella vita spirituale è il riconoscimento dello Spirito Santo, un riconoscimento così radicale da creare un “habitus” interiore, quello di dare la precedenza allo Spirito, cioè di vivere in un'apertura costante all'Altro. “Si tratta di un atto profondamente religioso: il principio religioso infatti è il riconoscimento radicale dell'esistenza incondizionata dell'Altro”.³⁸ Questo atto coincide con la comprensione cristiana dell'amore. L'Amore significa distogliersi dall'affermazione della propria assolutezza, comune ad ogni individuo, per riconoscere all'Altro tutta l'assolutezza. L'Amore è un movimento estatico di uscita da se stessi per riconoscere il vero centro nell'Altro. Un'uscita non distruttiva, alienante. Un'uscita quanto mai kenotica, ma allo stesso tempo festosa perché espressione massima di un Essere chiamato Amore.

La coincidenza del principio religioso e del principio dell'Amore per noi cristiani non è una sorpresa: il nostro Dio è Amore. Dunque l'atteggiamento di fondo che caratterizza la vita spirituale cristiana è inscindibile dalla fede e dall'Amore. Credere e amare sono due dimensioni inseparabili che costituiscono il modo di essere della persona nella vita spirituale. La spiritualità fa parte integrante della fede e della teologia. Il suo autentico significato è nel principio religioso, che per noi cristiani è il principio della fede.

³⁷ M. I. RUPNIK, *Op. Cit.* pp. 301-302.

³⁸ V. SOLOVIEV, *La critica dei principi astratti (1877-1880)*. in: *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Milano 1971, p. 203.

L'estasi della fede è soltanto un evento dell'amore. Fede e amore coincidono, o almeno il principio religioso cristiano ha una fondamentale dimensione nell'amore. Due sono i presupposti fondamentali della spiritualità cristiana: la fede e l'amore che formano un'unità inscindibile.

La nostra fede e il nostro amore sono possibili in quanto hanno la loro origine e iniziativa in Dio: noi possiamo riconoscere Dio in quanto Lui ci ha riconosciuti per primo. Per noi è possibile vivere un'estasi d'amore, un sacrificio amoroso, solo in quanto Dio l'ha vissuto per primo verso di noi. È lo Spirito Santo che versa nei nostri cuori l'Amore di Dio Padre. Perciò è il dono dello Spirito Santo il principio della spiritualità cristiana. Si tratta di una vita aperta allo Spirito Santo, mossa dallo Spirito e guidata dallo Spirito. È una libera adesione alla guida dello Spirito Santo.

La crescita nella vita spirituale è aprirsi sinergicamente ad una sempre più progressiva penetrazione dello Spirito Santo, affinché lo Spirito Santo possa penetrare in tutto il vissuto, impregnare tutta la creatività della persona, i suoi atti, i suoi atteggiamenti con la vita stessa di Dio, che è la vita eterna. Questa è la divinizzazione.

Scopo della vita spirituale è la trasfigurazione di tutta la vita dell'uomo: è una vita che, in contatto con lo Spirito e sotto la sua guida, viene assunta nell'amore e vissuta in servizio dell'amore. È l'amore la vita trasfigurata dell'uomo. La vita spirituale è infatti una vita in cui ogni cosa diventa una parola del Creatore e Salvatore.³⁹

Molto vicina alla struttura dell'icona del Volto di Cristo è la tricotomia paolina e patristica. Dicevano i Padri che l'uomo è unità dello Spirito, anima e corpo. La vita spirituale ha la sua origine nell'azione dello Spirito Santo che agisce dal di dentro della persona umana e si manifesta all'esterno, nel vissuto, nell'agire e nella mentalità del cristiano. L'inabitazione dello Spirito Santo nella persona umana è la partecipazione dell'Amore di Dio Padre all'uomo. Questa partecipazione è atto costitutivo dell'uomo, perché la creazione dell'uomo è la comunicazione dell'Amore di Dio, cioè l'essenza di Dio, la sua realtà più personale. È appunto la comunicazione della dimensione *personale* di Dio che rende la persona umana persona. Lo "Spirito Santo versa nei nostri cuori l'Amore di Dio Padre" (Rm 5,5): il principio agapico sta alla radice della vita spirituale dell'uomo. Nel cerchio interno della struttura tricotomica, dove abita lo Spirito Santo si può scrivere, in realtà, Amore di Dio. L'Amore divino è una realtà relazionale in senso assoluto, una realtà totale, che include e abbraccia tutto. L'amore è la tuttunità universale. Nello stesso tempo questo Amore è fragile. È l'unica realtà assoluta che esiste come se non ci fosse. L'Amore abbraccia la persona amata, ma allo stesso tempo non la trattiene, la lascia libera. L'Amore include la libertà. Non esiste amore senza libertà e viceversa. "Si potrebbe dire che la persona vive simultaneamente su due registri: in sé e in relazione".⁴⁰

L'Amore è relazionalità assoluta, il cuore capace di unire tutto. Lo Spirito Santo dona l'Amore di Dio al cuore dell'uomo, dotandolo della stessa potenza unificante. Dunque possiamo affermare che il primo movimento della vita spirituale è centripeto, cioè dall'esterno all'interno. Se lo Spirito agisce da unificatore significa che il principio dell'integrazione spirituale è l'Amore. Mentre ricompone l'unità e riafferma la vita, l'Amore però irradia nello stesso tempo il suo dinamismo espansivo, relazionale, in estasi, cioè verso gli altri e verso tutto il creato: è il secondo movimento della vita spirituale, centrifugo. Il realtà il movimento è unico, in sé ed in relazione. Quando la persona vive una sua particolarità, anche fisica, in funzione dell'Amore, essa viene assunta nell'Amore, dunque diventa Amore essa stessa, e come dono e relazione viene integrata nella persona. Quando l'"altro" è amato proprio attraverso quella particolarità, essa per lui diventa

³⁹ Cfr. M. I. RUPNIK, *La vita spirituale e la sua crescita*, in: *A partire dalla persona. Una teologia per la nuova evangelizzazione*, Roma, Lipa, 1994, 151-177, pp. 163-167.

⁴⁰ M.I. RUPNIK, *La vita spirituale*, Op. Cit. p. 307.

preziosa, perché gli ricorda ciò che lo rende amato, cioè riconosciuto. Attraverso l'Amore che si manifesta per mezzo di quel particolare, la persona percepisce se stessa unita e integrata, perché un altro, amandolo, lo ha riconosciuto.

Il culmine di ogni excursus sullo spirituale e sulla vita spirituale è in Cristo. Cristo è l'ultima parola sull'uomo e l'ultima parola su Dio, la comunicazione totale e definitiva di Dio, dunque lo spirituale per eccellenza. Cristo è vero Dio e vero uomo: vero uomo significa Cristo vero Dio cioè Amore del Padre. Tutta l'umanità assunta in Cristo viene ipostatizzata nella ipostasi del Figlio, nell'Amore filiale all'unico Padre, fonte dell'Amore e della Vita. In Cristo sulla croce si svela l'ultima verità dell'uomo: la sua filiazione con Dio Padre.

La dimensione cristologica dello spirituale, che è fondamentale, ci aiuta a capire anche quella eucaristica e sacramentale. Il pane può essere causa di conflitto perché elemento da possedere, dunque elemento che ci divide, ma lo stesso pane assunto nell'Eucarestia, nel corpo di Cristo, cioè imbevuto dell'Amore di Dio, diventa sacramento della comunione, lo splendore della creazione. In esso splende la Verità del creato, si rispecchia il Volto del Creatore che è il Dio donatore. L'uomo, il suo corpo, in cui si mescolano istinti, passioni, desideri egoistici, volontà autosalvifica, in Gesù Cristo diventa il compimento della creazione, la vera immagine e somiglianza del Dio invisibile. La materia, il corpo e qualsiasi altra realtà, una volta penetrata dall'Amore, appare trasfigurata, cioè rivela la sua verità interiore. Il pane diventa il vero pane, la bevanda la vera bevanda, e l'uomo vero uomo. Nell'Eucarestia cioè le nostre offerte vivono una reale trasfigurazione, così come il corpo di Cristo, che nella passione si è caricato del male, risorge trasfigurato.

In questa chiave si capisce come lo spirituale non sia un idealismo razionalista. Non è l'uomo che dà un significato spirituale alle cose, ma è lo stesso Spirito Santo che nell'Amore rivela la Verità e l'ultimo significato di tutto. Non si tratta di idealismo perché, al di là di ogni speculazione, sta un fatto storico, quello della crocifissione e della risurrezione di Cristo, nel quale tutto questo si è realizzato. L'umanità ha rivelato la divinità e la divinità ha rivelato la vera umanità.

Sulla scia eucaristica dello spirituale e della vita spirituale, le cose, gli oggetti e gli eventi si accendono davanti a noi come il rovelto ardente di Mosè nel deserto. Una logica piuttosto meccanica, protesa all'analisi, ci attira con la domanda: "Che cosa è questo?". Ma l'azione dello Spirito Santo, con una logica agapica, ci invita a inginocchiarsi, a toglierci i sandali, a instaurare un rapporto con le cose, con gli oggetti, con il creato. L'Amore ci spinge a cercare negli oggetti il soggetto, e quel sussurro pentecostale parla all'intelletto del cuore. Si conosce il significato delle cose solo riconoscendolo, tenendo conto, relazionandosi. Ecco che torna l'atteggiamento fondamentale nella vita spirituale: dare la precedenza, tener conto. Non si conosce Dio senza Dio. Lo Spirito Santo, con la logica dell'Amore, fa sì che gli oggetti si dischiudano e dagli oggetti emerga il soggetto che parla. È questa la dimensione spirituale. L'ultimo destino della creazione e della storia è diventare una realtà spirituale, cioè teofanica e cristofora. E la stessa azione dello Spirito Santo muova la persona che diventa pian piano una realtà trasparentemente spirituale, cioè teofanica e cristofora.

In questa concezione dello spirituale anche la morte corporale e la morte interiore, cioè il peccato, possono essere spirituali. È proprio infatti dal peccato nel quale Dio si è lasciato rinchiudere che viene di nuovo rivolta all'uomo la parola. Dio infatti ha reso Cristo peccato per noi (2Cor 5,21), per raggiungere l'uomo che giace nel peccato. Il peccato e la morte parlano di Dio in Gesù Cristo perché Cristo si è caricato sulle spalle la nostra realtà. Si è coperto del crimine dell'umanità, e da lì ci ha parlato.

Dunque la vita spirituale è anche una iniziazione dello Spirito Santo alla lettura spirituale delle dimensioni umane più tragiche. Come si può arrivare a questo? La risposta nella vita spirituale consiste nel perdono. Il peccatore che incontra colui che perdona finalmente dimentica l'angoscia del peccato, ma si ricorderà per sempre di Colui che ha perdonato. Non ricorderà più il peccato se non ricordando Dio. Il peccato diventa quindi una realtà spirituale, una realtà che orienta a Dio.

Anche la sofferenza psichica, un disturbo della struttura personale, un fallimento può diventare ricordo di Dio, comunicazione di Dio, nostra partecipazione al sua Pasqua. La realtà psicologica cioè si spiritualizza quando viene coinvolta nel principio agapico, cioè nel principio della ipostatizzazione. Essa vive la salute e l'integrità quando vive nella sfera della relazione, e quando include se stessa e il mondo nel processo dell'ipostatizzazione, quando vive nell'amore di Dio.

3.3 Alcuni criteri di verifica della vita spirituale

Un primo criterio della vita spirituale è la coscienza di sé come realtà sempre più integra e sempre più integrata. Per chi è entrato nell'Amore di Dio questo diventa l'unico desiderio del cuore: amare Dio significa incontrarsi in Lui con tutti, in Lui e tramite il suo Amore, in Cristo, raggiungere ogni persona sulla terra.

Se una persona è veramente guidata dallo Spirito Santo, il suo vissuto diventerà sempre più cristiforme; "de facto", l'Amore di Dio, partecipato alla persona umana nello Spirito Santo spinge la persona alla sua trasfigurazione. L'Amore nello Spirito Santo ipostatizza la natura umana di quella persona; ma l'ipostatizzazione della carne, della natura, delle realtà ereditate e di tutto ciò che l'uomo è, significa che si è aperto tutto all'Amore, che si è lasciato fare a lui. L'Amore ha *bisogno della materia*, ha bisogno della natura nella quale realizzarsi come Persona. La persona non è un concetto astratto proprio perché è costituita dall'Amore e l'Amore è sempre concreto: il principio agapico è il principio della storia, della concretezza e dell'impegno. Dunque la misura della vita spirituale è la concretezza spirituale vissuta nel quotidiano.

L'atteggiamento spirituale fondamentale è quello dell'ascolto. La vita spirituale plasma il cuore umano alla *docilità*. E la docilità è la dimensione fondamentale dell'umiltà. Nel senso teologico-spirituale dell'umiltà, è umile colui che non trova in se stesso niente di certo a cui appoggiarsi perché la sua unica certezza è l'Amore che l'altro ha versato in lui, è la Parola che l'Altro gli ha scritto dentro, e che misteriosamente lo eleva. L'umiltà è atteggiamento autentico della vita spirituale, quello che fa sentire l'altro come a casa sua, perché gli dà spazio, lo fa vivere.

Indice di una vita spirituale matura è poi *l'amore verso i nemici*. Solo all'Amore di Dio è possibile amare chi ci ha fatto del male, gioire sinceramente e ringraziare il Signore del successo di chi ci ha offeso. Questo può farlo solo l'onnipotenza dello Spirito Santo che rende cristiformi e trasfigura la mentalità rendendola simile a quella di Cristo, che si è dato nelle nostre mani quando eravamo ancora nemici di Dio.

La vita spirituale include la comprensione spirituale della *croce* che, inevitabilmente, si incontra nella vita. Sapienza della croce significa accogliere l'amore che lo Spirito dona ed essere consci che attraverso quell'amore si entra nella logica pasquale, perché chi ama soffre, chi si espone all'amore e nell'amore scrive la storia della propria esistenza, entra inevitabilmente nella croce. La sapienza della croce è la logica rovesciata del mondo. L'amore dà la forza di sacrificare il proprio attaccamento a tutto ciò

a cui si tiene, dà la capacità di donare tutto. Tutto ciò che è donato rimane per sempre: dunque, la logica della croce è la logica della risurrezione.

Un altro criterio che può aiutare a verificare una autentica vita spirituale è la questione della *vocazione*. L'inizio della vita spirituale coincide con la presa di coscienza dell'amore di Dio che nello Spirito Santo cerca di penetrare tutto il nostro mondo psichico e corporeo per raggiungere anche il mondo intorno a noi. In questo sta il mistero della volontà di Dio e della vocazione cristiana: la volontà di Dio è che il mondo si scopra amato da Lui e che a Lui torni. La vocazione cristiana è la risposta a questa parola, il conformarsi a questa volontà. Vivere la propria vocazione significa vivere secondo il principio agapico, dunque morire continuamente ad ogni attaccamento, autoaffermazione, egoismo. Tutto ciò che viene "invaso" dall'Amore passa nella risurrezione.⁴¹

Un ultimo criterio, ed è quello che ci riguarda più direttamente, è la *cultura del riconoscimento* (convivenza multiculturale, multietnica, multirazziale). Una verifica importante infatti della vita spirituale avviene nell'ambito culturale, o meglio, interculturale. La cultura ha in se stessa una dimensione spirituale, perché cultura significa condivisione e comunione e abbiamo visto che tutto ciò che orienta ad altro e che porta alla comunicazione, è spirituale. Il rischio, per la cultura, è chiudersi, fossilizzarsi, ritenersi compiuta, perché in questo caso perde l'energia dello slancio verso gli altri, le viene a mancare la forza della comunicazione.

Allo stesso modo, una persona che mantiene vivo in sé l'atteggiamento spirituale del riconoscimento dell'altro, rimane viva anche culturalmente. La persona spirituale instaura verso gli altri lo stesso atteggiamento di attenzione interiore che ha verso lo Spirito Santo.

"Il cuore della cultura è precisamente questo: l'atteggiamento religioso che, nella forza dell'amore che sgorga dal centro, muove la persona a comunicare. Una persona spirituale e dunque culturalmente viva, diventa in una cultura un principio di apertura e di comunione che tende alla comunione universale".⁴²

Ma su questo argomento ritorneremo più tardi, parlando della cultura nella teologia ortodossa.

4. L'identità come individualità, relazione e vocazione

L'ultimo criterio della vita spirituale ci introduce nel tema della identità, quella personale, quella culturale, quella etnica. Vogliamo definire brevemente queste dimensioni, allo scopo di giungere ad una sintesi del rapporto identità etnica, missione e spiritualità.

Iniziamo con il concetto di etnia. Senza dilungarci troppo sul tema, alquanto complesso ma oggi ritornato di prepotenza attuale, assieme a quello di nazione e nazionalismo,⁴³ diciamo solo che l'essenza del concetto di etnia è prettamente culturale,⁴⁴ e l'etnicità è essenzialmente individualità culturale e storicità condivisa.⁴⁵ In breve cioè, "definiamo "etnia" o comunità etnica come un gruppo sociale i cui membri condividono un senso di origini comuni, rivendicano un passato storico e un destino comune e distintivo,

⁴¹ *Ibid.*, p. 331

⁴² *Ibid.*, p. 329.

⁴³ Non per niente, tanti testi sull'argomento, dedicano ampio spazio alla questione del vocabolario: Cf J.G. KELLAS, *Nazionalismi ed etnie*, Bologna 1993, A. D. SMITH, *Il revival etnico*, Bologna 1984, ID., *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna 1992, E. J. HOBBSAWM, *Nazioni e Nazionalismi dal 1780*, Torino 1991, E. J. HOBBSAWM - T. RANGER, *L'invenzione della tradizione*, Torino 1987, E. BALLIBAR, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Roma 1991, I. BIBÒ, *Miseria dei piccoli Stati dell'Europa orientale*, Bologna 1994.

⁴⁴ Cfr. B. BERNARDI, *Etnicità e Confini. Il fattore etnico*, in: AA.VV., *Etnia e Stato, Localismo e Universalismo*, Roma, Edizioni Studium, 1995, pp. 54-55.

⁴⁵ Cfr. A. D. SMITH, *Le origini etniche delle Nazioni*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 65.

posseggono uno o più attributi peculiari e percepiscono un senso di unità collettiva e di solidarietà”.⁴⁶ “Il senso delle origini e della storia comune del gruppo costituisce il nucleo dell’identità del gruppo e del suo senso di unicità”.⁴⁷

Per quanto riguarda l’etnicità in emigrazione, riportiamo solo, nell’ambito della continua discussione attuale, la concezione di E. Roosens che alla metafora del “confine” come definizione della identità etnica, preferisce la metafora della famiglia, abbinata al riferimento alle origini ed alla comune tradizione culturale. Il gruppo etnico cioè si definisce in riferimento alle proprie origini, al proprio paese, alle proprie tradizioni, ai propri valori, ai propri significati. Il che non comporta necessariamente chiusura, “per lo stesso motivo per cui essere e sentirsi parte di un gruppo parentale non significa necessariamente una forte opposizione con le famiglie vicine”.⁴⁸

Ugualmente per il termine “nazione”, il significato è alquanto difficile da definire. Prendiamo però per nazione “quella realtà spontanea di territorio e di cultura”, che precede la strumentalizzazione da parte dello Stato scientifico, burocratico moderno, ed il nazionalismo che ha dato spessore politico ad una realtà etnica. Quella che, come direbbe Smith, “gradualmente emersa a partire da miti e tradizioni collettive, costruita su genealogie ben distinte e trasmessa in eredità alle generazioni successive, continua ancora oggi ad ispirare e a condizionare la nostra identità culturale”.⁴⁹

Sarebbe interessante a questo riguardo analizzare il concetto di “nazionalità” in Scalabrini, intesa come etnia, come “cultura” in cui si incarna la componente religiosa, e la sua importanza per “conservare la religione cattolica”. Rimandiamo per questo allo studio di Francesconi, soprattutto al “memoriale sulla necessità di proteggere la nazionalità degli emigrati”⁵⁰ e ad memoriale “Pro Emigratis Catholicis”.⁵¹

Quello che ci interessa precisare sono le varie dimensioni che si intrecciano nella definizione di identità etnica: quella personale, quella nazionale e quella culturale. Tra le quali non c’è identificazione, ma neppure opposizione. Piuttosto convergenza e riconciliazione. È il fenomeno delle “identità plurime”, dimensione normale delle società complesse.⁵²

4.1 L’identità nel pensiero ortodosso

Penso che un contributo notevole ci venga, in questo campo, dalla teologia ortodossa, dai pensatori russi in modo particolare, ai quali l’identità, come individualità e come relazione, era molto cara. Vogliamo cogliere solo alcuni spunti, soprattutto quella che definirei la “convergenza” dei concetti di identità personale, identità culturale e identità nazionale, tutte componenti, come abbiamo visto che entrano nella definizione della identità etnica del gruppo emigrato.

Nella teologia ortodossa la realtà, la verità e l’unità della persona è la relazionalità assoluta, il riconoscimento dell’altro. Questo però è il principio della fede. “Vladimir

⁴⁶ A. D. SMITH, *Il revival etnico*, Bologna, il Mulino, 1984, p. 114.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁸ E. ROOSENS, *The primordial nature of origins in migrant ethnicity*, in: *The Anthropology of ethnicity, Beyond ‘Ethnic Groups and Boundaries’*, (a cura di Hans Vermeulen e Cora Covers), Amsterdam, Het Spinhuis Publishers, 1994, p. 85.

⁴⁹ Cfr. A. D. SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, cit., p. 458.

⁵⁰ Si tratta di un abbozzo del 1891, con calligrafia di G.B. Volpe Landi, conservato nell’Archivio Generale Scalabriniano (AGS AQ 01 - 10/1B).

⁵¹ G.B. SCALABRINI, *Memoriale “Pro Emigratis Catholicis”*, AGS AB02-02 8c.

⁵² Sull’argomento indichiamo solo due riferimenti importanti: quello di B. BERNARDI, *Etnicità e Confini. Il fattore etnico*, in: AA.VV., *Etnia e Stato, Localismo e Universalismo*, Roma, Edizioni Studium, 1995, pp. 49-68, e H. CARRIER, *Identité culturelle*, in: *Lexique de la Culture*, Tournai - Louvain-la-Neuve, Desclée, 1992, pp. 185-190.

Soloviev definisce la fede come riconoscimento della “esistenza incondizionata” dell’altro. Il principio religioso è quell’estasi che spinge l’io fuori da se stesso e lo orienta verso l’altro. Si tratta di riconoscere l’assolutezza che l’individuo ammette per se stesso nell’altro e trovare se stesso nell’altro. Questa estasi - possibile solo sulla base di una radicale convinzione che l’altro esiste realmente - è soltanto un evento dell’amore. Solo l’amore è quella forza viva che può sradicare l’attaccamento a sé ed orientare la persona radicalmente verso l’altro. Allora, *fede e amore* coincidono, o almeno il principio religioso cristiano ha una fondamentale dimensione nell’amore. Crediamo infatti che Dio è Amore”.⁵³

La relazione e l’amore sono quindi elementi costitutivi della persona. L’essenza della persona è il donarsi. Il personale è sempre interpersonale. Quanto meno amore c’è, meno perfezione e meno essere c’è. “La persona è l’essere della relazione. Non di qualsiasi relazione, ma di quella relazione di amore che crea, mantiene in vita, chiama all’eternità”.⁵⁴

Ma la realtà dell’amore, come l’essere persona, ha il suo significato pieno solo in Dio che lo vive realmente, che realizza tutto il contenuto dell’amore e dell’essere persona. ‘Nessun uomo può dire di essere persona nel senso pieno della parola’, perché nessun uomo ama nel senso pieno, se non in quanto partecipa alla pienezza dell’amore di Dio”.⁵⁵

Ma questa è la verità del cristianesimo, l’uomo creato ad immagine di Dio, ed il suo amore diffuso nel cuore dell’uomo. La persona cioè come partecipazione dell’Amore trinitario. “Possiamo quindi concludere - scrive M. Tenace - che a partire dall’essere immagine e somiglianza di Dio, nella dignità dell’essere persona, l’uomo è unità dialogale spirituale. Unità, cioè una persona; dialogale ossia di due nature, divina e umana; spirituale perché eternamente viva nell’amore in comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo”.⁵⁶

Sempre commentando Soloviev, per il quale “l’amore, come effettiva eliminazione dell’egoismo, è la reale giustificazione e l’effettiva salvezza dell’individualità”, M. Rupnik scrive a proposito del soggettivismo: “il soggettivismo altro non è se non un individualismo esasperato in cui l’uomo parte dal presupposto della propria fragilità. Il soggettivismo, o l’individualismo, sono sistemi creati da una individualità che da un lato sperimenta la propria fragilità e dall’altro la propria absolutezza. Nell’unione tra absolutezza e fragilità, vince la paura della perdizione e dello smarrimento piuttosto che il coraggio dell’apertura dell’individualità, unico atto che potrebbe salvarla. È un esasperato tentativo di salvare l’individualità chiudendosi nella solitudine di un io soggettivista. Ed è proprio questo desiderio di salvare l’unicità dell’individualità in un isolamento e in una solitudine esclusiva di autoaffermazione che la fa morire. *L’individualità si salva e afferma la sua absolutezza solamente nel reciproco riconoscimento*”.⁵⁷

Analoghe considerazioni valgono per il concetto di cultura. Come spiega M. Rupnik, nel pensiero ortodosso “la cultura è l’evento della comunicazione e della trascendenza personale. Nella cultura la realtà umana si supera non in qualcosa di impersonale, ma in una trascendenza riconoscibile nei tratti personali di una “icona del Regno dei cieli”.⁵⁸ Proprio perché la cultura è un tessuto in cui l’individualità trascende i

⁵³ M. I. RUPNIK, *La vita spirituale e la sua crescita*, in: *A partire dalla persona. Una teologia per la nuova evangelizzazione*, (a cura del Centro Aletti), Roma, Lipa Srl, 1994, 151-221, pp. 163-164.

⁵⁴ M. TENACE, *L’antropologia tra la filosofia e la teologia*, in: “*Lezioni sulla Divinumanità*”, (a cura del Centro Aletti), Roma, Lipa Srl, 1995, 367-395, p. 393.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 390.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 395.

⁵⁷ M. I. RUPNIK, *Art. Cit.*, p. 158.

⁵⁸ M. I. RUPNIK, *Il dialogo interculturale secondo alcuni aspetti della teologia ortodossa*, in: *La Missione della Chiesa nel mondo di oggi*, (a cura di Jesus Lopez-Gay, sj.) Roma, Pug, 1994, 47-60, p. 48.

propri confini, essa rappresenta per eccellenza la realtà della comunicazione”.⁵⁹ È il pensiero di S. Frank e V. Ivanov, per il quale anche dagli incroci delle culture si innalza la “scala di Giacobbe”, simbolo per eccellenza della comunicazione della terra con il cielo.

Se la cultura, in senso ampio, sono i significati e i valori condivisi da un gruppo, “lo sguardo ortodosso si concentra soprattutto sul termine “condivisi” che, appunto, appartiene propriamente alla nozione di comunicazione. [...] Da ciò segue che la cultura nasce da una spinta più profonda a comunicare, a condividere, generata dalle profondità dell’essere umano, dalle quali emerge come necessità esistenziale ad aprirsi e a comunicare”.⁶⁰

Nel pensiero di Florenskij, al cuore della cultura c’è il cultus, il cui elemento decisivo è il riconoscimento dell’altro, elemento religioso per Soloviev.

“Secondo questi pensatori ortodossi, il fondamento della cultura è il principio religioso della “esistenza incondizionata dell’altro”. Infatti ci muoviamo proprio nell’ontologia della cultura, dove constatiamo che la condizione per il suo esistere è la capacità dell’uomo di distogliere lo sguardo egoista dalla propria individualità e di scoprire l’altro riconoscendolo e orientando se stesso verso l’altro. Questa condizione infatti descrive ormai ciò che è propriamente chiamato non solo “principio religioso”, ma “amore”. Solo l’amore riesce a sradicare l’egoismo e a trapiantare il proprio epicentro nell’altro”.⁶¹

Le conseguenze di questa analisi sono, per i cristiani, estremamente importanti. Il fatto cioè che il principio religioso - cioè quello del riconoscimento dell’altro, dell’apertura, dell’uscita da se stessi - si identifichi con il principio dell’amore ci riporta alla definizione di Dio come Amore, e costituisce la piattaforma più vera per il dialogo interculturale.

Un ulteriore approfondimento della cultura ci viene dalla analogia con l’arte, sviluppata da Vjaceslav Ivanov nei concetti di “*Realia e Realiora*”, “*forma formans e forma formata*”. La forma formans, dalla quale viene penetrato l’artista, è l’ultima verità di tutto l’esistente, cioè la Tuttunità di tutto l’esistente in Dio. La Tuttunità è l’Amore che vivifica e unisce tutto. Nella creazione artistica la forma formans diventa forma formata. Le realia, acquistando il significato della forma formata, fanno conoscere e comunicare le realiora, che sono un contenuto trans-individuale, ma con caratteristiche, forme e connotazioni individuali.

In termini cristiani è, per Ivanov, la struttura cristologica che fa da fondamento ad una riflessione sulla cultura. “Da un lato una dimensione trascendente, che ha le sue origini nell’eterno, dall’altro una dimensione temporale che appartiene al mondo della persona. Perciò, per Ivanov, il “cristocentrismo delle culture” significa rendere una cultura eterna, immortale, perché nel Cristo le culture creano una definitiva relazione tra eterno e temporale, divino e umano. O, se vogliamo attingere ad un’altra immagine - questa volta pneumatologica - nella cultura c’è una sorta di Pentecoste per la quale le diverse lingue, diverse culture, tendono a dire lo stesso contenuto (cfr. At 2,9-11). E questo contenuto fa sì che ogni lingua diventi comunicazione all’altro. Infatti, senza un evento dello Spirito Santo, il corpo di Cristo, la sua morte, non hanno significati dischiusi. La cultura diventa vera comunicazione sotto l’azione dello Spirito, come sostiene Fedotov”.⁶²

Nicolaj Arseniev afferma che il senso della cultura è l’amore e l’amore è Cristo. “Cristo, donandosi a tutti senza esclusioni, rappresenta in questo Suo amore concreto e realizzato nelle dimensioni cosmiche - dunque culturali - la verità della cultura. Le realia

⁵⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 50.

⁶¹ *Ibid.*, p. 53.

⁶² *Ibid.*, p. 56.

non sono più causa di divisioni, di litigi e di conflitti, non ci separano più, ma diventano la comunicazione del soggetto a cui interiormente sono aperte. Potremmo sintetizzare il vero significato spirituale della cultura in questa maniera: l'uomo appartenente ad una cultura fa un gesto in modo tale che quello di un'altra cultura lo coglie come proprio della persona concreta che lo ha fatto e nello stesso tempo di Dio. La cultura è cioè quando uno riconosce nel gesto dell'altro, nella sua parola, anche qualcosa che appartiene a tutti: 'Il personale ritorni interamente personale e tuttavia sia vissuto come una cosa universale, e che l'uomo in ogni sua manifestazione veda, come Maria, contemporaneamente il proprio figlio e Iddio'"(Ivanov).⁶³

Particolarmente illuminante è anche il concetto di "soffianicità" in Bulgakov. La Sofia divina e la Sofia creaturale spiegano l'unità delle culture e nello stesso tempo la loro pluriformità e molteplicità. La Sapienza divina, testimone della creazione, custodisce la Memoria di Dio che racchiude il vero senso di tutto il creato. Cristo a sua volta, è rivelazione incarnata di questo senso nascosto, interiore, di tutto l'esistente, ed è anche "deposito" - Memoria - di tutto ciò che gli uomini lungo i secoli hanno scoperto come vero significato della vita. La cultura diventa così un'eterna anamnesi di tutto il vissuto in Cristo e uno scoprire la Memoria divina che ci riporta alla rivelazione di Cristo come pienezza delle culture. Il principio religioso è per Ivanov realizzato in Cristo come rivelazione della Sofia, della Memoria di Dio che custodisce il senso e la verità di tutto. Questo principio religioso è l'unico garante della cultura.⁶⁴

La cultura quindi è una realtà altamente spirituale. Significa condivisione e comunicazione. Al cuore della cultura troviamo l'Amore Ipostatico Trinitario. E, così concepita, la cultura costituisce il fondamento del dialogo.

"Allora, una cultura che porti la propria gente ad uscire da sé e a riconoscere un altro gruppo culturale, o l'altro come tale, è certamente una cultura che emerge dall'unico vero valore-matrice di tutti i valori possibili, cioè quello della carità, dell'atteggiamento religioso, che, nel campo antropologico, si riflette come cultura. [...] Le distanze culturali vanno accorciate con l'estasi di uno verso l'altro. Cristo, con la sua estasi divina verso noi uomini con la quale ha raggiunto tutti, è il fondamento della nostra estasi verso l'altro, anzi è Lui lo spazio in cui noi possiamo raggiungerci l'un l'altro. Possiamo dire con Soloviev che l'individualità che ciascuno di noi vuole affermare si salva con il sacrificio dell'egoismo. E che, dunque, l'individualità viene riconosciuta nella sua identità nel momento in cui dà spazio all'altro. Il modo in cui uno accorcia le distanze con l'altro è ricordato dall'altro in eterno. Allora, una cultura entra nell'eterna anamnesi nella misura in cui altre genti, altre culture, alla fine dei tempi riconosceranno parole, canti, danze, immagini con cui il popolo di questa cultura ha amato. Il gesto che rientra nell'amore rimane in eterno, poiché l'amore dura in eterno. [...] La cultura che riesce a riconoscere l'altro nasce da un valore vero, perché questo è il valore primordiale della cultura, in quanto è il valore costitutivo dell'uomo e nel modo con cui avviene questo riconoscimento viene riconosciuta la cultura e passa nell'eterna anamnesi. Quando l'uomo di una determinata cultura, sospinto e sostenuto dall'unico valore fondante che è il riconoscimento dell'altro, sussurra 'Tu sei', muore qualcosa di lui e l'altro lo fa risorgere nella sua anamnesi di essere amato. Allo stesso modo in cui l'umanità cristiana si ricorda incessantemente in una sacra anamnesi il modo in cui Dio, in Gesù Cristo, nel suo

⁶³ Ibid., p. 56

⁶⁴ Cfr. M. I. RUPNIK, *La Vita spirituale*, in: "Lezioni sulla Divinumanità", *Op. Cit.*, 279-333, pp. 329-330.

sacrificio kenotico, ha riempito lo spazio e accorciato le distanze tra Dio e uomo, così le vere culture entrano nell'anamnesi l'una dell'altra".⁶⁵

Lo stesso autore, parlando della persona spirituale, dice: "Una persona spirituale è dunque culturalmente viva, diventa in una cultura un principio di apertura e di comunione che tende alla comunione universale. Una persona spirituale è in perenne dialogo culturale, sa che nessuna cultura è assoluta nella sua manifestazione concreta e storica, sa che l'unico assoluto della cultura è rappresentato dai valori e dai significati espressi nel riconoscimento dell'altro e nella ricerca della comunione. Sa discernere nella cultura l'essenziale e l'accidentale, il vero e l'artificioso. In ultima istanza, la persona spirituale sa che le parole, i gesti e tutto ciò che compone il tessuto culturale può essere salvato solo se viene messo al servizio del dialogo e del riconoscimento degli altri.

Dunque la cultura vera è un ambito che ci permette di amare il prossimo. Non è possibile nessun riconoscimento integrale dell'altro se non c'è anche un coinvolgimento culturale, un amore culturale. Il culmine dell'amore culturale è morire alla propria espressione culturale per amore dell'altro, far passare anche il proprio tessuto culturale con Cristo nella Pasqua.

L'uomo spirituale sa che ciò a cui egli rinuncia per amore dell'altro risorgerà con Cristo alla fine dei tempi. Moriranno le lingue, e risorgeranno solo quelle che saranno entrate in Cristo. E in Lui entreranno le lingue che, alla fine dei tempi, verranno riconosciute da coloro che in quelle lingue sono stati amati. L'uomo spirituale sa che nella propria cultura c'è già qualcosa di eterno, da non difendere con violenza, da non proteggere con esclusivismo, perché sono violenza ed esclusivismo gli assassini della cultura".⁶⁶

In conclusione, il dialogo interculturale, per gli autori ortodossi, "non si basa su concetti simili accordati su logiche comuni, ma sulla cultura stessa, ossia su ciò che costituisce la persona, che la rende capace di trascendere la propria individualità. Fondamentalmente uno si ricorda solo di come è stato amato".⁶⁷

Si tratta della *ipostatizzazione della propria cultura*, che significa "far maturare i valori e le realtà culturali solo nella direzione di tutto ciò che favorisce una cultura del cuore, cioè una cultura della comunicazione interpersonale. Ipostatizzazione della cultura significa che tutto il tessuto culturale diventa ambito della comunicazione e che la cultura assume un ruolo di memoria della maturazione dell'uomo spirituale. I valori umani vengono trasfigurati, non annientati; le realtà del mondo, assunte in Cristo, vengono spiritualizzate".⁶⁸

4.2 L'identità nazionale e la vocazione delle nazioni nella teologia ortodossa

Dopo l'analisi dei concetti di identità personale e culturale negli autori ortodossi, ci vogliamo fermare brevemente sul pensiero di V. Soloviev sulla identità nazionale. Il tema infatti ci sembra di particolare rilevanza per la nostra riflessione. L'approccio di Soloviev è essenzialmente "teologico". Ci aiuta a cogliere quel significato spirituale di una identità, quella nazionale e, analogamente, quella etnica.

La domanda fondamentale di Soloviev è: quale è la riflessione teologica sul fenomeno delle nazioni? È la riflessione che ha prodotto opere significative che portano appunto il titolo de "L'idea Russa". La concezione di fondo è che dentro ad ogni popolo si realizza la storia della salvezza. Infatti, "pur nella concretezza storica di ciascuna nazione,

⁶⁵ M. I. RUPNIK, *Il Dialogo interculturale*, Cit., p. 59.

⁶⁶ M. I. RUPNIK, *La Vita spirituale*, Cit., pp.329.330.

⁶⁷ M. I. RUPNIK, *Il Dialogo interculturale*, Cit., p. 60.

⁶⁸ M. I. RUPNIK, *La Vita spirituale*, Cit., p. 299.

esistono tuttavia una meta e dei passi fondamentali che si presentano come necessari per tutti, perché esigiti dalla stessa vocazione cristiana nel processo di spiritualizzazione e deificazione. È percorrendo questi passi che ogni popolo supera i confini dell'autoaffermazione, dell'egoismo, del male e riesce a fare delle sue caratteristiche - persino dei suoi condizionamenti - la comunicazione più personale all'altro e, pertanto, la rivelazione di qualcosa di universale, che fa da nesso, da forza unificante, da legame fra tutti".⁶⁹

In fondo, il problema della individualità è il problema analogo dei concetti di popolo, nazione, gruppo etnico, come luogo di identità che, nella loro vera realtà non sono, luoghi di rottura, di divisione, di conflittualità, ma di unità e di comunione.

Il punto di partenza è la domanda sull'idea di una nazione, sulla sua identità, che, per Soloviev coincide con la sua vocazione. È l'intuizione fondamentale di Soloviev.

“Per definire l'identità di una cosa, non bisogna definire ciò che essa è *in sé*, ma ciò che essa è *in rapporto con*. Con la stessa logica Soloviev propone di cercare non ciò che è in sé un paese, ma ciò che è chiamato ad essere in rapporto all'umanità intera. E perché non accettare allora che un paese possa avere una vocazione, una missione, non come assolutizzazione dei propri valori, ma come servizio e partecipazione all'unica chiamata alla vita e alla fraternità scritta da Dio stesso nel senso eterno della storia umana?”.⁷⁰

“L'idea di una nazione non è ciò che essa pensa di se stessa nel tempo, ma ciò che Dio pensa di essa nell'eternità”. È l'affermazione fondamentale di Soloviev. “È questo - dice M. Tenace - un modo di percepire le nazioni come coinvolte in una responsabilità quasi personale davanti al disegno di Dio sull'umanità. È un modo di procedere tipicamente biblico. Non dalla fenomenologia, non dalla politica, ma dal pensiero religioso verrà un pensiero autentico anche per capire il futuro di una nazione”.⁷¹

Ogni nazione ha una vocazione, in quanto è chiamata a rispondere della sua appartenenza all'umanità intera che è la “famiglia universale del Cristo”, in ultima analisi è chiamata a rispondere del suo “essere Chiesa”. Nel momento in cui il centro assoluto di tutti gli esseri venne rivelato nel Cristo [...], la grande unità umana, il corpo universale

dell'uomo-Dio esiste realmente sulla terra [...] nella Chiesa universale. Partecipare alla vita della Chiesa universale, ecco quindi lo scopo e l'unica vera missione di un popolo”.⁷²

Sarebbe interessante, a questo riguardo, analizzare il recente discorso del Papa all'ONU sulla famiglia delle nazioni.

L'orizzonte di questa riflessione è “il mondo per la Chiesa”, nell'unità fondamentale della persona teandrica di Cristo, perché in Lui abita corporalmente tutta la pienezza della Divinità (Col. 2,9). L'umanità di Dio in Cristo è finalmente la libera adesione dall'interno della creazione a questo processo tutt'unitivo.

Cristo rivela che la forza unificante è l'amore. “Senso e ragione di essere del mondo, in cui sta anche la verità Divina, è l'intima unione di ciascuno col tutto. Questa unione, considerata come forza viva e personale, è l'amore. Cristo ha dimostrato che Dio è amore, o, in altre parole, che è la personalità assoluta”.⁷³

In Cristo si è reso evidente che è proprio la reciproca azione dei principi divino e umano che determinano la vita del mondo e dell'umanità e che l'evoluzione è appunto nel loro graduale avvicinamento e nella loro reciproca penetrazione. Ma questo si realizza solo

⁶⁹ M. CAMPATELLI, *Op. Cit.*, p. 411.

⁷⁰ M. TENACE, *La bellezza unità spirituale*, Roma, Lipa Srl, 1994, pp. 125-126.

⁷¹ M. TENACE, *L'integrazione nello Spirito*, in: *A partire dalla persona*, (a cura del Centro Aletti), Roma Lipa Srl, 1994, 71-103, pp. 97-98.

⁷² *Ibid.*, pp. 97-98.

⁷³ M. CAMPATELLI, *Op. Cit.*, p. 419.

nella personalità teandrica di Cristo e nella forza kenotica del suo amore. Cristo, come Dio, rinuncia liberamente alla gloria divina e in questo modo acquista, come creatura, la possibilità di diventarne partecipe. Questa doppia kenosi rende possibile la divinizzazione dell'uomo. Ma prima di raggiungere questa gloria, è necessario passare per il sacrificio. Condizione della risurrezione è infatti il sacrificio. Con questo atto Cristo, rinunciando all'autoaffermazione, all'individuazione, alla separazione, a tutto ciò che è peccato, e sottomettendosi alla volontà assoluta di Dio, fa del principio umano che era in Lui lo strumento dell'azione divina sulla natura materiale. Così spezza la radice del male - compreso il suo frutto, la morte. La risurrezione è in tal modo non solo la vittoria del divino e della materia, ma anche del principio umano che li collega.⁷⁴

Cristo-Dio-Uomo si compie per Soloviev nel Cristo-Dio-Umanità: la Chiesa degli uomini, degli angeli e del cosmo. Questa unione del divino e dell'umano, scopo della creazione, che si è compiuta individualmente nella persona di Gesù Cristo, Dio perfetto e Uomo perfetto che unisce in sé le due nature in maniera perfetta, senza confusione e senza divisione, secondo la formula di Calcedonia, necessita ora non più di una unità fisica e individuale, ma di "riunificazione morale e sociale". La Chiesa è questa Divinoumanità in atto, è l'umanità naturale transustanziata. La Chiesa è, per l'incarnazione di Cristo, il suo corpo, la natura umana universale del secondo Adamo, unita senza confusione e senza separazione in Lui con la sua natura divina, cioè l'unità di tutto in Dio.

Anche la Chiesa terrestre non è ancora la Chiesa della fine dei tempi, la Divinoumanità gloriosa. La Chiesa non è ancora il Corpo glorificato di Cristo e interamente divinizzato. È tempo di trasformazione e di decisione: accettare Cristo pienamente e liberamente o respingerlo, mettere gli uomini e i popoli davanti a questa scelta definitiva, è il "compito pedagogico" della storia.⁷⁵

Dopo l'elezione ed il rifiuto di Israele, con l'avvento del cristianesimo, la salvezza è per tutti. Nella fede non c'è più Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o Sciita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti (Col 3,11) e noi tutti siamo uno in Cristo (Cf Gal 3,28). Ciò non significa però che nel vangelo ci sia una attitudine negativa o indifferente nei riguardi delle nazioni. Nel Nuovo Testamento ci sono delle indicazioni precise riguardo ad una attitudine positiva verso la nazionalità. "La salvezza viene dai Giudei", dice Gesù alla Samaritana (Gv 4,22), e ai discepoli dichiara di essere stato inviato "alle pecore perdute della casa di Israele" (Mt 15,24). Sono segni del legame di Cristo con il suo popolo. E nel comandamento finale degli apostoli, "Andate ed insegnate a tutte le nazioni, Gesù fa capire che fuori di Israele pensava non solamente ad individui isolati, ma a popoli interi. E Soloviev commenta che per l'uomo rigenerato l'individualità e tutte le altre particolarità e distinzioni cessano di essere un limite e divengono la base di una unione positiva con tutta l'umanità nel suo insieme o con la Chiesa (nella sua essenza vera) che la completa".⁷⁶

È l'umanità intera, come organismo vivente, che dà valore e compimento alle nazioni, come la società all'individuo ed il corpo alle membra. "Noi sappiamo - dice Soloviev - che gli individui allo stato di isolamento non esistono e non possono perfezionarsi in questo stato. Il vero soggetto del progresso morale (come anche del progresso storico in generale) è l'uomo individuale, ma insieme all'uomo collettivo (o società) e inseparabilmente da lui". E ancora, "la ragion d'essere delle nazioni non risiede in loro stesse, ma nell'umanità. Ma dov'è questa umanità? Questa idea prese corpo nel momento in cui il centro assoluto di tutti gli esseri venne rivelato in Cristo. Da quell'istante, la grande unità umana, il corpo universale del Dio-uomo, cominciò ad

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 420.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 426.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 429.

esistere realmente su questa terra. Non è perfetto, ma esiste. Non è perfetto ma procede verso la perfezione. [...] L'umanità non è più un ente di ragione, la sua forma sostanziale si realizza nella cristianità, nella Chiesa universale. La funzione organica che ciascuna nazione deve svolgere in questa vita universale è ciò che determina appunto la sua autentica idea nazionale, eternamente fissata nel piano di Dio".⁷⁷

Le nazioni quindi esistono solo nella loro unione organica e morale, come membra vive di un unico corpo spirituale e reale. "La verità cristiana afferma così l'esistenza permanente delle nazioni e i diritti della nazionalità, pur condannando il nazionalismo, che per un popolo è quello che l'egoismo è per l'individuo: il cattivo principio che tende ad isolare l'essere particolare trasformando la differenza in divisione e la divisione in antagonismo".⁷⁸

È qui che si colloca la domanda sull'idea di un popolo. La risposta è nelle verità eterne della religione. Perché l'idea di una nazione non è ciò che essa pensa di se stessa nel tempo, ma ciò che Dio pensa di essa nell'eternità. Le vocazioni dei popoli esistono quindi perché i popoli hanno tratti personali. "Per questo si può parlare di "**vocazione**", quindi di qualcosa che è un obbligo morale, cioè un compito legato ad una qualche personalità e libertà. Il pensiero di Dio, che per le cose è una fatalità assoluta, per l'essere morale è soltanto dovere, obbligo morale". [...] "Infatti, la vocazione, cioè l'idea che il pensiero di Dio assegna ad ogni essere morale, sia esso individuo o nazione, e che si manifesta alla sua coscienza come il suo dovere supremo, determina in tutti i casi l'esistenza di questo essere morale, sia che lo compia, sia che si rifiuti di compierla". [...] "Un popolo infatti può rinnegare la sua vocazione, come il popolo ebraico continua a respingere l'idea divina che ha portato nel proprio seno e che è stata la sua vera ragion d'essere. Perché lo spirito dell'egoismo nazionale non si lascia sacrificare tanto facilmente".⁷⁹

Le vocazioni, individuali e dei popoli, hanno lo stesso obiettivo della stessa volontà di Dio: che l'amore di Cristo penetri tutto, che tutto venga raggiunto dal suo amore. Ma per questo c'è un passaggio ineludibile e illuminante, rivelatore: la croce. *La croce è la verifica e il sigillo della vocazione*. Il sacrificio è l'ultima garanzia della vocazione. Il sacrificio come vero atto religioso, cioè un atto di riconoscimento dell'altro, come lo è stato la morte di Cristo. Ed il sacrificio è il compimento della individualità.

Dice Soloviev: "*L'umanità che si estende a tutti*, (o la Chiesa che predicava l'Apostolo) non è un'idea astratta, *ma la pienezza dell'armonia di tutti i caratteri positivi concreti della creazione nuova o rigenerata: essa include dunque le caratteristiche nazionali come quelle personali*".⁸⁰

Riassume la Campatelli. "Dato che il cristianesimo non chiede la rinuncia alla personalità, allo stesso modo non esige la rinuncia alla nazionalità. Il sacrificio esigito dalle persone come dalle nazioni non è la perdita delle qualità o delle attitudini nazionali, ma solamente la loro trasformazione, in maniera che esse acquistino una direzione e un contenuto nuovi. [...] Conoscere il mondo e in esso se stessi, significa conoscere il suo principio trasformatore, Cristo. Gli esseri del mondo non possono elevarsi all'amore di Dio se non possedendo l'amore perfetto, cioè rinunciando al loro esclusivismo. Il significato dell'amore è così "*la giustificazione e la salvezza dell'individualità attraverso il sacrificio*"

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 429-430.

⁷⁸ Citazione da "L'idée russe" di Soloviev, in: *Ibid.*, p. 431.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 432-434.

⁸⁰ Cfr. Citazioni di Soloviev in *Ibid.*, pp. 434-437.

dell'egoismo.[...] La vera individualità è una determinata forma dell'unitotalità, un determinato modo di percepire e fare proprie tutte le altre cose, sia per le persone che per le nazioni. L'egoismo pertanto, lontano da essere una forma di autocoscienza e di autoaffermazione dell'individualità, è la sua negazione e morte. Se l'egoismo è l'affermazione di una forma vuota, perché sradicata dal contenuto di cui è forma, tuttavia è una forza potente e reale a cui va contrapposta una forza altrettanto potente e reale per il suo sradicamento: l'amore. Questa forza viva, questo amore concreto e indiscutibile è Cristo. In Cristo si realizza la perfetta unità della realtà umana con quella divina, la Divinoumanità, perché in Cristo si è compiuto il doppio sacrificio della Divinità e quello dell'umanità".⁸¹

La nazionalità si configura come un attributo interiore e immutabile della persona, qualcosa che gli è assai caro e importante. Amare le persone vuol dire quindi riconoscere l'esistenza di ciò che per loro è importante. In una parola noi dobbiamo amare tutte le nazioni come amiamo la nostra.

Nella Chiesa infatti è divino tutto ciò che ha carattere universale o cattolico, e questo carattere ha tutto quanto è esente d'amor proprio o da particolarismo personale, nazionale, locale, o di qualunque altro genere. Perciò, tutto quanto nella Chiesa ha un senso cattolico è esente da ogni affermazione di sé, da ogni arbitrio ed esclusività; tutto quanto strappa l'uomo al suo particolarismo e gli comunica la forma dell'universalità è, per ciò stesso, divino e costituisce l'eterna e immutabile sostanza della Chiesa.

Quella della Chiesa è unità autentica, l'essere uno che ha tutto in se stesso, la pienezza assoluta di tutta la vita, unitotalità e unipienezza, quella che non si oppone alla pluralità. Come organizzazione unica della vita divinoumana, la Chiesa autentica deve abbracciare, in un sistema reale, tutta la pienezza della nostra esistenza, deve determinare tutti i doveri, essere in grado di soddisfare tutti i bisogni autentici, rispondere a tutte le aspirazioni umane. Se la divinoumanità di Cristo è la forma della Chiesa che le deriva dall'Incarnazione, il dogma trinitario è il contenuto della sua vita, come esprime bene Soloviev nella conclusione dell'Idea russa. Come le Tre Persone divine si uniscono non per confondersi, ma per contenersi reciprocamente, ciascuno dando agli altri la stessa natura che ognuno fa propria nella sua personale maniera di essere, così deve essere per l'umanità. Così, proprio perché il contenuto assoluto - la vita di Dio - è fatto proprio da ciascuno e da ciascun popolo nella sua forma più personale, in ciò che più corrisponde alla sua personalità e che più gli è proprio, l'altro percepisce questi caratteri della individualità non più come qualcosa che divide, ma come un linguaggio universale. Allo stesso modo in cui in Cristo, assolutamente ebreo e assolutamente Dio, il suo carattere nazionale è diventato modalità di rivelazione di Dio. Una cosa assolutamente concreta, cioè, diventa via per la comunicazione di un contenuto unitotale. In questo modo, la chiave della personalizzazione diventa la chiave della comunicazione. Le diverse forme culturali sono così rivelazione della gloria di Dio, manifestazione della sua potenza, *veste variegata* della sua Chiesa, (Cf Gen 38,3, 1Pt 1,10): "*gemme e tessuto d'oro il suo vestito*" (Sal 45,14).

Se è l'uomo integro che viene salvato, il fatto che io sia di una nazionalità piuttosto che di un'altra non è indifferente al regno di Dio. Se io ho fatto della mia nazionalità l'ambiente della personalizzazione dell'accoglienza di un contenuto divino, essa sarà presente nel regno dei cieli, perché per alcuni sarà stata la modalità della rivelazione di Dio.

E conclude Maria Campatelli. "Senza troppo semplificare, possiamo allora affermare che la riflessione sulla *vocazione dei popoli è in qualche modo legata teologicamente alla salvezza dell'individualità*. Nel mistero dell'incarnazione l'amore del

⁸¹ Ibid., p. 437-438.

Padre si esprime per mezzo di un essere limitato. Nella persona di Cristo, l'incarnazione evidenzia la comunione più intima tra divino e umano, a tal punto che il Padre adotta e ama l'essenzialmente umano nell'umanità del Figlio dell'Uomo. Così, ogni atto dell'uomo appare di Cristo a misura della recettività che egli ha del divino, manifestandosi in tal modo, nello stesso tempo, personale e universale, come ha ben espresso Vjaceslav I. Ivanov: "il personale ritorni interamente personale e tuttavia sia vissuto come una cosa universale, e l'uomo, in ogni sua manifestazione veda, come Maria, il proprio figlio e Iddio". [...] Oggi, dopo un lungo tempo in cui le singole persone e i popoli sono stati sacrificati sull'altare di una umanità astratta, in nome di palingenesi storiche globali, di ideali formali, di bisogni collettivi ecc., emerge forte il senso della propria individualità che però, sganciata dal suo nesso con il tutto, rischia di diventare puro soggettivismo, anche quando assume i caratteri delle oggettività più rigorose. Soloviev, richiamandosi alla dinamica trinitaria della storia, fa vedere che la salvezza giunge all'uomo nel momento in cui il Figlio diventa storia, si fa individualità, assume i tratti tipici di un popolo di un preciso tempo e contesto, e che, grazie all'azione dello Spirito Santo che lo fa risorgere dai morti, questa stessa individualità è liberata dalla schiavitù dell'esistenza storica, dai suoi condizionamenti. Il senso della storia si trova allora nella cristologia e nella pneumatologia, perché è lo Spirito che fa risorgere ogni tratto individuale rendendolo espressione di un linguaggio universale. Questa potrebbe essere proprio una delle strade che le Chiese possono percorrere per un vangelo inculturato, che assume i tratti, la lingua, la psicologia, la tradizione, tutto di un popolo, ma che nello stesso tempo supera ogni barriera etnica, razziale, nazionale, culturale".⁸²

Ci piace ricordare a questo punto un brano significativo di Scalabrini, tratto dal discorso al Catholic Club di New York il 15 ottobre 1901: "Io penso che la grandezza religiosa e morale della causa degli emigrati italiani, e la grandezza politica e materiale di questo ospitale paese [...] sono due grandezze fatte per confondersi in una sola, e per svelare al secolo ventesimo i segreti di un'era novella, alla quale non potranno mancare né le benedizioni di Dio, né le conquiste della civiltà. [...] Dio ha fatto tutto e tutto fa per il suo Verbo, Gesù Cristo, dunque tutto ciò che Egli ha fatto per il continente americano, lo ha fatto per il suo Cristo. Cristo fa tutto per la sua Chiesa. L'America dunque [...] è l'eredità di Gesù Cristo, la terra promessa della Chiesa Cattolica. Qui pertanto [...] tutte le nazioni avranno generazioni numerose, ricche, felici, morali, religiose, le quali pur conservando ciascuna i caratteri, propri della sua nazionalità, saranno strettamente unite. Da questa terra di benedizione si eleveranno ispirazioni, si svolgeranno principi, si dispiegheranno forze nuove, arcane, le quali verranno a rigenerare, a ravvivare il vecchio mondo con l'apprendergli la vera economia della libertà, della fratellanza, dell'uguaglianza; indicandogli che popoli diversi per origine possono benissimo conservare la loro lingua, la loro esistenza nazionale propria, pur essendo politicamente e religiosamente uniti, senza barbarie per ingelosirsi e dividersi, senza armate per impoverirsi e distruggersi gli uni, gli altri. E così per l'America e mercé l'America si compirà la grande promessa dell'Evangelo: Un solo ovile, un solo pastore".⁸³

⁸² *Ibid.*, p. 447-447.

⁸³ G. B. SCALABRINI, *Discorso al Circolo Cattolico di New York, la sera del 15 ottobre 1901*, in: *Scritti di Mons. Scalabrini*, 2, II, Cserpe, Basilea, 1983, p. 234.

“Mentre le razze si mescolano, si estendono e si confondono [...], - continua lo Scalabrini - si va maturando quaggiù un’opera ben più vasta, ben più nobile, ben più sublime: **l’unione in Dio per Gesù Cristo di tutti gli uomini di buon volere.** [...] Lo scopo supremo prefisso dalla provvidenza all’umanità non è la conquista della materia per mezzo della scienza più o meno progredita, [...] ma l’unione delle anime in Dio per mezzo di Gesù Cristo e del suo visibile rappresentante, il Romano Pontefice. Sarà il giorno in cui *“tutti gli accenti, tutte le voci in differenti favelle, leveranno all’Onnipotente il cantico della lode e del ringraziamento”*.⁸⁴

4.3 Precisazioni di una constatazione: c’è una missione della nazione

A commento del pensiero di Soloviev, scrive Michelina Tenace: “Riguardo alla storia universale, c’è la convinzione che l’umanità sia un unico soggetto dentro al quale ogni nazione ha un ruolo specifico. Ogni nazione ha una “vocazione”. Come la persona capisce e vive la sua vocazione a partire dal progetto globale di salvezza di tutta l’umanità, così è per ogni nazione secondo il dono che le è stato fatto”.⁸⁵ Il senso, il ruolo, il pensiero autentico di una nazione viene quindi dal pensiero religioso, biblico-teologico. *“Ogni nazione ha una vocazione, in quanto è chiamata non ad assolutizzare i propri valori, ma a partecipare e servire l’umanità intera che è la ‘famiglia universale del Cristo’.* ‘Nel momento in cui il centro assoluto di tutti gli esseri venne rivelato nel Cristo, la grande unità umana, il corpo universale dell’uomo-Dio esiste realmente sulla terra nella Chiesa universale. Partecipare alla vita della Chiesa universale, ecco quindi lo scopo e l’unica vera missione di un popolo’”.⁸⁶

Una tale impostazione comporta una svolta radicale nel pensiero politico come nella religione. “Nazionalismo, particolarismo, campanilismo vanno considerati frutto ‘del principio cattivo che ha abusato della differenza sino a farne un motivo di divisione’. Dalla differenza alla divisione e dalla divisione all’antagonismo, il passaggio è così facile, mentre ‘l’aprire il cammino verso la verità completa e viva’ è tanto difficile, sia per le persone come per le nazioni: si ha paura della verità in quanto ‘la verità è cattolica e universale’ e obbliga a uscire dal ristretto orizzonte degli interessi privati, ‘dalla mentalità di porre se stesso come centro’. Il problema politico si gioca sulla capacità di mettere l’altro al centro della propria attenzione e preoccupazione, cioè di ‘riconoscere l’altro’. Ora questa, per Soloviev, è una capacità tipicamente religiosa. Non si tratta semplicemente di ‘unione’, ma della ‘concordia di tutti, dell’unità di tutti’ in Dio”.⁸⁷

“In questa visione ogni popolo supera i confini dell’autoaffermazione, dell’egoismo, del male e riesce a fare delle sue caratteristiche - persino dei suoi condizionamenti - la comunicazione più personale all’altro e, pertanto, la rivelazione di qualcosa di universale, che fa da nesso, da forza unificante, da legame fra tutti”.⁸⁸

“Soloviev ha segnato decisamente la riflessione sul suo popolo riguardo alla Chiesa universale. Influsso tanto forte da far dire a V. Ivanov che, mentre con “Dostoevskij, il popolo russo ha imparato cosa è l’universalismo dal proprio punto di vista psicologico”,

⁸⁴ Ibid., p. 235.

⁸⁵ M. TENACE, *L’integrazione nello Spirito*, Art. Cit. p. 95.

⁸⁶ Ibid., p. 98.

⁸⁷ Ibid., p. 99.

⁸⁸ M. CAMPATELLI, *Esistono le vocazioni dei popoli?*, Art. Cit. p. 411.

“Soloviev gli ha invece rivelato in modo logico la sua missione: servire, anche a prezzo della sua anima, la Chiesa universale”.⁸⁹

Se applichiamo al concetto di “identità etnica” le riflessioni che i pensatori ortodossi hanno sviluppato trattando di “nazione”, di “cultura”, di “identità”, scopriamo che essa si arricchisce di uno spessore espressivo inedito. Possiamo cioè affermare che l’identità etnica, come definizione della individualità personale, culturale e nazionale di un gruppo emigrato, è, in campo antropologico, essenzialmente apertura, dialogo interculturale, interetnico. In campo religioso, è riconoscimento dell’altro e accoglienza. Il principio religioso del riconoscimento dell’altro, dell’apertura, dell’uscita da se stessi, si identifica con il principio dell’amore e questa verità è una piattaforma autentica del dialogo, dell’unità e della comunione.

C’è infatti una correlazione precisa tra individualismo, nazionalismo ed etnicismo come affermazione della cattiva identità, come c’è correlazione tra individualità, nazionalità ed etnicità come affermazione della buona identità che diventa, tramite il sacrificio dell’egoismo, luogo di comunicazione, di rivelazione, di amore.

L’evangelizzazione che accoglie nell’Amore questa identità, ed è l’inculturazione come Incarnazione, che aiuta a crescere nell’Amore, quello della Croce, non potrà che operare la redenzione e la trasfigurazione nel Regno dell’Amore, della giustizia e della pace.

C’è quindi una vocazione ed una missione dell’etnia come per la nazione.

5. Fondamenti teologici di una spiritualità scalabriniana

A conclusione di queste riflessioni, vogliamo riassumere i tratti convergenti che sono emersi dall’analisi della missione, della spiritualità, della identità etnica. Allo stesso tempo vorremmo tentare una sintesi di alcuni elementi teologici che potrebbero fondare la nostra spiritualità scalabriniana.

La Missione, come abbiamo visto, ha come scopo l’unità di tutti in Cristo, scopo stesso dell’Amore e della Missione di Dio. La vita spirituale è vita nello Spirito Santo che è Amore, quindi principio profondamente unitivo e relazionale. Lo spirituale è un’azione dello Spirito Santo che si estende a tutto l’universo e fa sì che le cose, gli eventi, le persone ci ricordino di Dio, ci parlino di Lui, narrino le sue meraviglie e la storia della salvezza, ci orientino a Lui, ce lo comunichino e infine a Lui ci riuniscano.

In questo ambito una pista interessante di riflessione è rappresentata dal capitolo terzo della Redemptoris Missio dedicato allo Spirito come protagonista della missione. È lo Spirito che spinge i missionari ad vitam ed ad gentes, fino alle estremità della terra perché tutti siano uno. Anche l’ultimo capitolo, che tratta della Spiritualità missionaria, offre spunti teologici fondamentali, soprattutto quando sviluppa il concetto della “docilità allo Spirito”. Se, in termini generali, possiamo dire che la spiritualità” significa “camminare secondo lo Spirito” (Rm 8,4-9), cioè “camminare nell’amore” (Ef 5,1), la spiritualità missionaria è la *vita secondo lo Spirito* che ci fa partecipare, fedelmente e responsabilmente alla missione di Cristo. La spiritualità missionaria è uno stile di vita che corrisponde al mandato missionario di annunciare l’Evangelo a tutte le genti, nello Spirito di Cristo che è Amore. La missione altro non è che lo spirito dell’Amore ricevuto che si vuole condividere.

Nella analisi della stessa identità etnica abbiamo trovato come il fondamento e la salvezza di ogni individualità sia la missione, ossia quella che in campo antropologico è apertura ed in campo teologico è riconoscimento dell’altro e amore.

Anche in questo campo sarebbe interessante sviluppare la riflessione allo scopo di approfondire il senso della nostro carisma scalabriniano e della nostra spiritualità missionaria. Mi sembrano significative, a questo riguardo, alcune immagini con cui oggi si presenta la figura del missionario. Il missionario è il “ricercatore” di un tesoro nascosto, il “maestro” ed il “profeta”, ma anche l’“ospite”, soprattutto lo “straniero” e “spirito”.⁹⁰

A proposito del missionario come straniero, scrive Anthony J. Gittings: “Se la persona che ospita non è anche capace alcune volte di essere un grazioso accogliente, e se uno che riceve l’altro come straniero non è anche capace di diventare lo straniero ricevuto da un altro, allora, non stiamo creando relazioni, ma linee unidirezionali di potere, anche se questo non è intenzionale. E questo è antitetico alla missione nello spirito di Gesù”.⁹¹

L’immagine dello spirito significa che il missionario deve essere presente, come lo spirito, con discrezione; agire sì da essere un punto di riferimento ed ispirazione.

Ogni carisma proprio degli Istituti religiosi è una forma particolare di inculturazione. Ed il significato della inculturazione, nel suo senso missiologico, è ormai chiarito. Rimane valida la descrizione che ne dà la *Catechesi Tradendae*, citata nell’Enciclica *Redemptoris Missio*: “l’intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l’integrazione del cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture” (RM 52). Questa descrizione mette in evidenza i tre momenti del processo di inculturazione, del verificarsi cioè dell’esperienza cristiana in una data area culturale in tal maniera che:

- (1) non soltanto si esprime in elementi di questa cultura,
- (2) ma diventa il principio che anima, orienta e rinnova questa cultura,
- (3) così da creare una nuova unità e comunione, non soltanto nella cultura in questione, ma anche come arricchimento della Chiesa Universale. Questi tre momenti, come scrive A.A. Roest Crollius, “possono essere indicati con i termini “presenza”, “trasformazione” e “nuova creazione”. Essi corrispondono a tre momenti nell’evento di Cristo”.⁹²

Se l’ambiente del nostro carisma, quindi della nostra forma particolare di inculturazione, sono le migrazioni, la mobilità umana, il mondo quindi delle differenze etniche e culturali, questo nuovo spazio che assieme agli altri mondi e fenomeni sociali, assieme alle aree culturali o aeropaghi moderni formano i nuovi ambiti e orizzonti della “missio ad gentes”, la nostra missione e la nostra spiritualità non potranno essere altro che la proposta, fondamentale oggi nella ecclesiologia, della comunione che mantenga l’identità della individualità, dell’unità che salvi la differenza.

Di questa spiritualità “scalabriniana” vorremmo analizzare, in sintesi, i fondamenti teologici.

5.1 La Trinità come comunione nell’Amore

La SS. Trinità, concepita come unità ipostatica, ossia comunione nell’Amore di Dio Padre, come monoteismo “comunitario”⁹³ dimostra che la relazione interpersonale, come qualità sostanziale per descrivere le Ipotesi (Persone) divine, non è in nessuna maniera un accidente, ma la sostanza che definisce la Persona. “La relazionalità trinitaria è l’ambito

⁹⁰ Cfr. A. WOLANIN, *Op. Cit.* pp. 320-321.

⁹¹ A. J. GITTINS, *Beyond Hospitality? The missionary status and role revisited*, in: *Currents in Theology and Mission*, June 1994, pp.164-182, p. 166. Tutto l’articolo merita una attenzione speciale per questo cambiamento di prospettiva sulla figura del missionario.

⁹² A.A. ROEST CROLLIUS, *Teologia dell’inculturazione*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1994, p. 61. Cfr. anche la voce “Inculturazione” dello stesso autore in: *Dizionario di Missiologia*, pubblicato dalla Pontificia Università Urbaniana, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1993, pp. 281-286.

⁹³ Cfr. T. SPIDLIK, *La scoperta della persona nella spiritualità orientale*, in “*Lezioni sulla Divinumanità*”, Roma, Lipa, 1994, pp. 231-244.

dove posa ogni oggettività, anche la razionalità. [...] L'Amore, come nesso reale, come legame effettivo tra le persone divine, è quel legame che "necessariamente" esiste, ma che si realizza nella piena e più assoluta libertà. L'Amore è quel relazionarsi dentro ad uno spazio di totale libertà: si relaziona con l'altro, ma non lo costringe, né lo limita, o lo ricatta. L'Amore è la libertà, la comunione e l'unità perfetta, tuttavia lascia del tutto delineata l'individualità del soggetto".⁹⁴ "Il cristianesimo, proprio con il suo fondamento teologico della SS. Trinità, riaccende le speranze, come accadde al tempo in cui i Padri greci intuirono che il vero principio della comunione non è nella natura divina, ma nell'Amore ipostatico (personale) del Padre. Dentro questo si cela la ricerca fruttuosa di una nuova visione. Non va più cercata quella realtà che accomuna tutti, quell'idea che radunerebbe tutti e compaginerrebbe un sistema onnicomprensivo, ma va messo in evidenza l'Amore personale come modalità radicalmente diversa di pensare la comunione".⁹⁵

5.2 *La Divinumanità di Cristo come luce sulla storia e la fede come riconoscimento amoroso*

In Cristo l'umanità viene baciata e salvata da Dio. L'Incarnazione di Cristo e l'assunzione incondizionata di tutta l'umanità nel Figlio di Dio si compiono grazie all'estasi divina. Dio si affida all'uomo. È una kenosi di cui è capace solo un amore folle, proprio di un Dio personale, definito come Amore, quindi come eterna relazionalità. L'Incarnazione e l'assunzione dell'umanità è il paradigma del riconoscimento radicale dell'uomo da parte di Dio. E analogamente la nostra fede è, come risposta, in primo luogo un riconoscimento dell'altro come totale assolutezza. Un riconoscimento che evidenzia una relazione di figliolanza e di venerazione. Per questo la nostra fede in Cristo cresce proporzionalmente alla nostra relazionalità. Il nostro rivolgersi a Cristo, sempre più integralmente, corrisponde in maniera proporzionale ad una sempre più integra relazionalità. La nostra fede corrisponde ad un'intelligenza relazionale. Credere e amare si toccano.⁹⁶ Se siamo nel cammino della fede, siamo dunque in grado di amare. E se siamo in grado di amare ce lo dicono gli altri. Allora il dialogo è nato. Il dialogo si apre su dimensioni prettamente spirituali. La ricerca si orienta verso il senso spirituale nel quale ci si riconosce attraverso forme e formule anche differenti. L'apertura del dialogo è data da quelle realtà che fungono da incontro. Il nostro dialogo con il mondo è giustificato solo se diventa per il mondo e per noi un luogo della Rivelazione.⁹⁷

5.3 *Il valore fondante della cultura come ambito del dialogo*

Come abbiamo già accennato, la cultura è un evento possibile grazie all'amore presente negli abissi dell'uomo che lo spinge ad uscire da sé, a riconoscere l'altro, a parteciparsi all'altro. La cultura è una realtà della comunicazione possibile grazie alla comunione divina partecipata all'uomo come sua particella costitutiva. Il valore per eccellenza della cultura è dunque questo amore dal quale proviene ogni comunicazione e ogni partecipazione. E questo valore è capace di creare segni, gesti, parole, linguaggi affinché l'uomo possa vivere più pienamente la sua verità che è quella di essere della

⁹⁴ M.I. RUPNIK, *Il coraggio del dialogo critico con le culture di oggi*, in: *La novità della soglia*, Roma, Lipa, 1995, 103-145, p. 134.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 145.

⁹⁶ Cfr. M.I. RUPNIK, *Per una teologia arte*, in: T. SPIKLIK - M. I. RUPNIK, *Parola e immagine*, Roma, Lipa, 1995, pp. 10ss.

⁹⁷ Sull'atteggiamento di dialogo come luogo della rivelazione vedi M. I. RUPNIK, *Paternità spirituale: un cammino regale per l'integrazione personale*, in AA. VV., *In colloquio*, Roma, Lipa, 1994, pp. 177-220.

relazione, della comunicazione, cioè dell'amore. E quando l'espressione storica di una cultura non riesce più ad esprimersi nella sua verità, questo stesso valore fondante è capace di abbandonarla e creare nuove espressioni. Quando si parla di "espressione storica" di una cultura nel senso della sua verità, si intende che essa è nata, si è realizzata a partire dal valore di fondo, cioè da quell'amore che porta l'uomo dalla solitudine alla comunità e alla comunicazione. Allora, quando una tale espressione diventa motivo di autoaffermazione o di superbia, cioè di una sorta di egoismo, questa stessa espressione culturale si trova separata dal valore fondante che le dà vita. Perciò tale cultura è espressione di una certa morte e, purtroppo, spesso causa anche la morte, perché diventa motivo di conflitto, di umiliazioni, e quindi addirittura di violenza. Il dialogo interculturale non può quindi che essere fondato nell'evento stesso della cultura. Non si può parlare di cultura o di persone culturalmente vive se non sono più mosse da quel valore fondante che le rende capaci di avere verso la propria cultura l'atteggiamento della morte e della risurrezione. Si tratta di un atteggiamento dove le espressioni culturali sono sottomesse a quella realtà più profonda capace di creare nuove espressioni, ossia di dare alle stesse espressioni un significato ed un senso nuovo, perché più pienamente in funzione del valore fondante, quindi maggiormente in funzione di una comunicazione sempre più universale.⁹⁸

5.4 La risposta è la nostra comunità (Ecclesia) in cammino

Sulla scia di quanto detto sopra, possiamo affermare che il principio religioso - che è, lo ripetiamo, il principio del riconoscimento dell'altro, - è inseparabile dall'Amore e dunque produce la comunione. In questa maniera si rivela nell'umanità la stessa immagine del Dio Trino. La fede fa affermare nell'uomo la redenzione operata da Cristo, cioè fa fecondare nell'uomo l'immagine di Dio. Allora la comunità dei credenti diventa garanzia e prova della fede. La dimensione sociale, storico-comunitaria, è la verifica del nostro pensiero, delle nostre idee. Per i nostri coetanei diventa invece luogo della conoscenza di Dio. Gli uomini e le donne di oggi conosceranno Dio, che è Amore, se vedranno questo amore e lo sperimenteranno. Non si può conoscere l'amore senza l'amore. La nostra comunità, come ambito della relazionalità, deve essere così tanto interessante da affascinare gli uomini e le donne di oggi, da porre loro una domanda. Ciò significa che il dialogo con gli uomini di oggi non è un *prima* o un *dopo*, ma fa parte della natura stessa della fede, e dunque, appartiene alla natura della Chiesa, che è quella missionaria.⁹⁹

La comunità religiosa, missionaria, è l'ambito dove l'Amore di Dio, cioè lo Spirito, inizia, vitalmente e realmente, a creare la comunione. Un inizio contagioso, perché vitale.

6. Conclusione

Mi sembra che queste note possano dare un contributo alla riflessione del Convegno, soprattutto perché la riflessione teologica oggi sulla missione, sulla spiritualità e sulla identità etnica tocca gli aspetti più vicini al nostro carisma. Tra le sfide della nuova evangelizzazione si pongono infatti le migrazioni e le realtà multietniche, multireligiose e multirazziali che delle migrazioni sono il risultato. Con la conseguenza che ogni società diventa luogo di confine, di alterità quindi e di incontro ma anche e spesso di conflitto, di etnocentrismo e di nazionalismo.

⁹⁸ Cfr. M.I. RUPNIK, *Il coraggio del dialogo critico...*, Op. Cit. p.140-141.

⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp.141-142.

Ma proprio il nostro carisma ci invita a promuovere una nuova, libera adesione alla comunione, dove ciò che prima serviva all'autoaffermazione, diventi mezzo di comunicazione, ciò che prima divideva luogo di comunione.

Bibliografia

- 1 B. BERNARDI, *Etnicità e Confini. Il fattore etnico*, in: AA.VV., *Etnia e Stato, Localismo e Universalismo*, Roma, Edizioni Studium, 1995, pp.49-68.
- 2 M. CAMPATELLI, *Esistono le vocazioni dei popoli? Alcuni spunti a partire da Vladimir Soloviev*, in: AA.VV., *“Lezioni sulla Divinumanità”*, Roma, Lipa, 1994, pp. 409-447.
- 3 M. CAMPATELLI, *I cristiani tra nazioni e nazionalismi*, in: *Novità della soglia*, Roma, Lipa, 1995, 147-184.
- 4 I. CARDELLINI, *Stranieri ed “Emigrati residenti” in una sintesi di Teologia storico-biblica*, in: *Rivista Biblica*, Edizioni Dehoniane Bologna, XL (1992), pp. 129-181.
- 5 H. CARRIER, *Identité culturelle*, in: *Lexique de la Culture*, Tournai - Louvain-la-Neuve, Desclée, 1992, 185-190.
- 6 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, COMMISSIONE ECCLESIALE PER LE MIGRAZIONI, *Ero forestiero e mi avete ospitato*, Torino, ELLE DI CI, 1993.
- 7 DINCH DUC-DAO, J., *Spiritualità missionaria*, in: *Cristo, Chiesa, Missione*, Pontificia Università Urbaniana, 1992, pp. 381-397.
- 8 EDITORIALE DELLA CIVILTÀ CATTOLICA, *Inculturare il Vangelo nell'Europa di oggi*, 1992, I, 105-117.
- 9 EDITORIALE DELLA CIVILTÀ CATTOLICA, *La Nuova Evangelizzazione*, 1994, III, 351-363.
- 10 B. FORTE, *La forza e i limiti degli ideali Universalistici della Religione. Il “caso” cristiano*, in: *Etnia e Stato Localismo e Universalismo*, Roma, Edizioni Studium, 1995 pp. 31-48.
- 11 M. FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza e degli emigrati*, Roma, Città Nuova Editrice, 1985.
- 12 C. GEERTZ, *Interpretazioni di Culture*, Bologna, il Mulino, 1987, p. 97.
- 13 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al III Congresso Mondiale della Pastorale per i migranti ed i rifugiati*, 5 ottobre 1991.
- 14 E. J. HOBSBAWM, *Nazioni e Nazionalismi dal 1780*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1991.
- 15 E. J. HOBSBAWM - T. RANGER, *L'invenzione della Tradizione*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1994.
- 16 J. G. KELLAS, *Nazionalismi ed Etnie*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- 17 J. LÓPEZ-GAY, *Lo Spirito Santo e la Missione. Dispense ad uso degli studenti*, Roma, Pug, 1989, pp. 16-24 e pp. 57-81.
- 18 V. MATHIEU, *L'ideale universalistico nella concezione politica moderna*, in: *Etnia e Stato, Localismo e Universalismo*, Roma, Edizioni Studium, 1995. pp.15-29.
- 19 PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di missiologia*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1993. Vedi soprattutto le voci: *Inculturazione, Missione, Spiritualità missionaria*.
- 20 P. PRINI, *L'Ambiguità dell'idea di Nazione e il valore del nazionalismo etico*, in: AA. VV. *Etnia e Stato, Localismo e Universalismo*, Roma, Edizioni Studium, 1995. pp. 129-137.
- 21 A. A. ROEST CROLLIUS, *Teologia dell'Inculturazione*, ad uso degli studenti, Roma, Pug, 1994.

- 22 E. ROOSENS, *The primordial nature of origins in migrant ethnicity*, in: *The Anthropology of Ethnicity, Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, (a cura di Hans Vermeulen e Cora Covers), Amsterdam, Het Spinhuis Publishers, 1994, pp. 83-104..
- 23 M. I. RUPNIK, *L'arte memoria della comunione*, Roma Lipa Srl, 1994.
- 24 M. I. RUPNIK, *La vita spirituale e la sua crescita*, in: *A partire dalla persona, una teologia per la nuova evangelizzazione*, (a cura del Centro Aletti), Roma, Lipa Srl, 1994, 151-221.
- 25 M. I. RUPNIK, *Il dialogo interculturale secondo alcuni aspetti della teologia ortodossa*, in: *La Missione della Chiesa nel mondo di oggi*, (a cura di Jesus Lopez-Gay, sj.) Roma, Pug, 1994, 47-60.
- 26 M. I. RUPNIK, *Il "sentimento religioso" nel discernimento secondo S. Ignazio di Loyola*, in: *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Roma, Lipa, 1994, pp.225-254.
- 27 M. I. RUPNIK, *La Vita spirituale*, in AA. VV. *"Lezioni sulla Divinumanità"*, Roma, Lipa Srl., 1995, pp. 279- 333.
- 28 M. I. RUPNIK, *Il coraggio del dialogo critico con le culture di oggi*, in: *Novità della soglia*, Roma, Lipa, 1995, pp. 103-145.
- 29 G. B. SCALABRINI, *Memoriale sulla necessità di proteggere la nazionalità degli emigrati*, 1891, AGS AQ 01 - 10 /1B (= Archivio Generale Scalabriniano).
- 30 G. B. SCALABRINI, *Memoriale "Pro Emigratis Catholicis"*, AGS AB02-02/8c.
- 31 G. B. SCALABRINI, *Discorso al Circolo Cattolico di New York, la sera del 15 ottobre 1901*, in: *Scritti di Mons. Scalabrini*, 2, II, Cserpe, Basilea, 1983.
- 32 A.D. SMITH, *Le origini etniche delle Nazioni*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- 33 A.D. SMITH, *Il Revival Etnico*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- 34 T. SPIDLIK, *La persona come partecipazione all'amore trinitario* in: *A partire dalla persona, una teologia per la nuova evangelizzazione*, Roma, Lipa, 1994, pp. 11-38.
- 35 T. SPIDLIK - M. I. RUPNIK, *Parola e immagine*, Roma, Lipa, 1995.
- 36 M. TENACE, *L'antropologia tra la filosofia e la teologia*, in: *"Lezioni sulla Divinumanità"*, (a cura del Centro Aletti), Roma, Lipa Srl, 1995, 367-395.
- 37 M. TENACE, *La bellezza unità spirituale*, Roma, Lipa Srl, 1994.
- 38 M. TENACE, *L'integrazione nello Spirito*, in: *A partire dalla persona*, (a cura del Centro Aletti), Roma Lipa Srl, 1994, 71-103.
- 39 M. TENACE, *L'uomo nuovo nella Chiesa*, in: *Novità della soglia*, Roma, Lipa, 1995, pp. 21-42.
- A. WOLANIN, *Teologia della Missione*, ad uso degli studenti, Roma, Pug, 1994.