

EDITORIALE

IL PIANETA IMMIGRATI E LA COSCIENZA COMUNE DELL'UMANITÀ *

L'epoca in cui viviamo è epoca di grandi, profondi, rapidi, talvolta persino bruschi e imprevisti mutamenti, che riplasmano il volto della storia umana e interpellano la coscienza di tutti gli uomini. L'unico «villaggio planetario» di cui avveniristicamente parlavano, anni or sono, i sociologi, sta diventando una realtà. Il crollo del muro di Berlino, il processo frenetico di democratizzazione nell'Europa dell'Est — avvenimenti imprevedibili fino a poco tempo fa —, hanno dischiuso orizzonti nuovissimi per l'Europa e, in prospettiva, per il mondo intero. La fitta rete di interdipendenze che caratterizza la vita economica e politica, il mondo delle comunicazioni e quello della cultura, nonché lo stesso dialogo interreligioso (Assisi), rende sempre più strutturalmente «uno» il mondo dell'oggi e — in prospettiva — ancor di più quello del domani. Anche se non mancano — proprio in reazione a questa nuova situazione — rigurgiti di nazionalismo ed anche di razzismo e discriminazione, o se non altro di diffidenza e di sospetto nei confronti dell'«altro», del «diverso» da sé, con la tentazione di rinchiudersi in forme nuove di particolarismo e di egoismo collettivo.

Ma, nonostante ciò, alcuni fenomeni, di portata planetaria, non solo mostrano all'evidenza che l'interdipendenza, che caratterizza in una forma assolutamente inedita la nostra epoca, deve essere assunta, a livello etico, come impegno di una nuova e responsabile solidarietà; ma anche che il non raccogliere questa sfida può

* Presentiamo una sintesi della relazione teologica tenuta da Piero Coda al Congresso europeo: «...J'étais un étranger...», patrocinato dal COMECE e dalla Caritas Europea, a Strasburgo (8-10 marzo 1990).

avere esiti catastrofici per il futuro — anche ravvicinato — della storia umana.

La *pace*, oggi, non può più soltanto essere un ideale etico, una tensione utopica: come ha notato Norbert Elias, l'interdipendenza del mondo odierno e l'alto (e distruttivo!) grado di sofisticazione delle armi nucleari impongono il superamento del confronto bellico come mezzo di soluzione dei conflitti — pena l'autodistruzione dell'umanità.

La *giustizia* sociale, o meglio il drammatico *gap* economico, sociale e culturale fra il Nord e il Sud del mondo, è reso ancor più evidente, e più urgente, dall'eliminazione progressiva dell'opposizione (ideologica ed economico-sociale) fra l'Est e l'Ovest. Esso rappresenta non solo un'ineludibile interpellazione etica per le nazioni ricche, la cui ricchezza è fondata — almeno in parte — sullo sfruttamento dei Paesi in via di sviluppo; ma anche una sfida di carattere epocale e planetario che — se non affrontata — si ritorcerà con conseguenze disastrose sulle stesse economie avanzate. Lo sviluppo — come ha sottolineato la *Sollicitudo rei socialis* — o diventa «comune a tutto il mondo» o è destinato necessariamente non solo a segnare il passo ma a entrare in una fase di drammatica retrocessione.

L'allarme *ecologico*, infine, non solo mette in crisi il paradigma di sviluppo unilateralmente economicistico e conflittuale dell'Occidente, ma spinge l'umanità verso l'assunzione comune di una responsabilità a livello planetario, per la delineazione di una strategia concertata di salvaguardia e di ripristino dell'habitat naturale, altrimenti, tra breve, irreparabilmente compromesso.

È in questo vasto e articolato contesto, che però lascia intravvedere una significativa convergenza di queste diverse sfide, che va collocato il problema dei rifugiati e degli immigrati: in prospettiva mondiale, e — in particolare — in rapporto all'attuale situazione europea. Una situazione, quella europea, che, inserita nel quadro globale in così rapido e radicale movimento della storia umana, è essa stessa caratterizzata oggi da significativi e profondi rivolgimenti: le mutate condizioni dei rapporti fra Est e Ovest, le prossime e importanti tappe dell'integrazione dell'Europa Comuni-

taria, la prospettiva della Casa comune europea dall'Atlantico agli Urali...

Anche il problema dell'immigrazione è un problema articolato e diversificato. I sociologi constatano che, «a causa dell'effetto cumulativo risultante dalla convergenza di diversi fenomeni di origini diverse, sociale (bisogni demografici), economica (penuria quantitativa e qualitativa di manodopera), politica (esodi a seguito della dislocazione degli imperi coloniali che costituiscono una specie di "boomerang" della colonizzazione di un tempo; accoglienza di un numero considerevole di rifugiati politici all'indomani degli avvenimenti in Asia, Africa, America del Sud e nell'Est europeo), la maggior parte dei paesi dell'Europa occidentale ha sperimentato nel corso degli ultimi decenni, la diversificazione e lo sviluppo di comunità o di gruppi dalle identità etniche, linguistiche e culturali diverse...», oltre a una massiccia presenza di rifugiati politici e lavoratori terzomondiali dalla incerta collocazione giuridica¹.

Ma, nonostante questa oggettiva differenziazione delle origini e delle caratteristiche del fenomeno, a noi sembra che esso possa considerarsi come una sfida in certo modo unica e globale lanciata all'Europa del nostro tempo. Si parla oggi — a livello mondiale — di un «sesto continente in movimento»; e a livello europeo di un «tredicesimo popolo» che fa già parte della Comunità Europea. Ed anche se è assolutamente indispensabile un robusto realismo scientifico per esaminare le cause, le configurazioni e le risposte da offrire al fenomeno, nel rispetto della sua oggettiva complessità; pensiamo che, dal punto di vista della fede cristiana, e della riflessione e prassi delle Chiese del nostro Continente, sia altrettanto indispensabile una lettura del fenomeno in prospettiva «utopica». Utopia, infatti, anche se decisamente «concreta» — perché fondata nell'intervento di Dio nella storia dell'uomo — è la prospettiva con cui la fede legge e fermenta la storia: cercando di discernere in essa i «segni dei tempi», per orientarla nella direzione sempre nuova e sempre più umanizzante verso cui la sospinge lo Spirito di Cristo, e il maturarsi stesso degli eventi e delle coscienze.

¹ A. Perotti, *Verso una «società pluriculturale». Elementi d'analisi*, in «Rivista di teologia morale», XX (1988), n. 79, p. 11.

Nel messaggio dello scorso anno per la «Giornata mondiale del migrante» Giovanni Paolo II ha lucidamente sottolineato che «alla luce della fede, oltre che della ragione, esso [il fenomeno molteplice della migrazione] non è solo un evento troppo spesso negativo per il carico di sofferenza e di umiliazione che comporta, ma è anche un'importante realtà umana che può e deve inserirsi nella storia della salvezza»². «Promuovendo la reciproca conoscenza e la collaborazione internazionale — ha proseguito —, l'odierna mobilità umana spinge verso l'unità e consolida quel rapporto di fraternità fra i popoli, per cui ciascuno dà e riceve simultaneamente dall'altro. Entro questo quadro di più intensi e frequenti rapporti, gli uomini vedono schiudersi prospettive nuove proprio in ordine a quel settore verso il quale sembra oggi dirigersi il loro impegno: la costituzione di una società capace di applicare il principio dell'interdipendenza e della solidarietà nella soluzione dei gravi problemi internazionali»³.

È in questa prospettiva che siano chiamati a leggere la ricca eredità che ci viene dal messaggio biblico, proprio in rapporto a questa sfida, per poter poi rileggere così, in chiave profetica, il presente.

Già nell'Antico Testamento, infatti, l'ospitalità dello straniero, che è un tema sacro per tutte le culture arcaiche, si carica di un significato teologico più profondo, perché lo straniero è, in modo particolare, protetto da Dio; come già rivela — emblematicamente — la vicenda del sigillo posto da Dio sulla fronte dell'errabondo Caino.

Il comandamento dell'ospitalità, presso l'ebreo, non è solamente un esercizio di pietà, ma viene regolato da una precisa serie di diritti e di doveri nella legislazione. Tale è il significato dell'affermazione chiave di *Lev* 19, 33: «se un forestiero abiterà nella vostra terra e prenderà dimora fra voi, non lo disprezzate; ma sia tra voi come un indigeno, ed amatelo come voi medesimi, giacché fo-

² In «L'Osservatore Romano», 22 sett. 1989, n. 1; cf. anche *Profughi e rifugiati: il nostro prossimo più prossimo*, messaggio per la Quaresima 1990, in «L'Osservatore Romano», 21 febbr. 1990.

³ *Ibid.*, n. 5; cf. anche *Ad gentes*, n. 38.

ste anche voi forestieri nella terra d'Egitto» (cf. anche *Dt* 10, 17-18). Questo comandamento si precisa — ad esempio — nel riconoscimento al forestiero del diritto d'asilo nelle «città di rifugio» (cf. *Nm* 35, 9-15), nella possibilità di arricchire nel paese che lo ospita (cf. *Lv* 25, 47), in una parola, nell'egualanza tanto etica che giuridica: «Ci sarà per voi una sola legge per il forestiero e per il cittadino del paese; poiché io sono il Signore vostro Dio» (*Lv* 24, 22; cf. 17, 15; 18, 26). Tanto che — come ha affermato Wilhelm Korff — «il comandamento veterotestamentario dell'amore per il prossimo è formulato proprio sullo sfondo della propria esperienza originaria di senza patria»⁴.

Tutta questa tradizione di Israele acquista un significato nuovo nella prospettiva del Nuovo Testamento, perché in quest'ultimo, è Gesù stesso che dice di farsi accogliere quando accogliamo lo straniero. Nella Genesi, al cap. 18, abbiamo il famoso racconto di Abramo che accoglie i tre viandanti, in cui la tradizione cristiana ha addirittura riconosciuto la SS. Trinità. È la «legge della tenda»: porta aperta, lavanda dei piedi, alloggio, cibo, aiuto per proseguire il viaggio... In Matteo, al cap. 25, Gesù dichiara riservata a Lui medesimo l'accoglienza e l'ospitalità offerte al forestiero: «...ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito...» (25, 35-36).

Nell'interpretazione del comandamento del Levitico «ama il prossimo *come* te stesso» (19, 18; cf. *Mt* 22, 39 e par.), che Gesù offre ad esempio nella parola del buon samaritano (cf. *Lc* 10, 29-37), viene superato ogni residuo di etnocentrismo, che ancora poteva permanere in Israele, ed è affermata la pari dignità di ogni uomo, fondata sul suo essere creato «a immagine e somiglianza di Dio» (*Gn* 1, 26), e sull'incarnazione del Figlio di Dio («e il Verbo si è fatto carne», *Gv* 1, 14), per mezzo della quale — come scrive il Concilio, «il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo» (*GS* 22). L'ethos dell'amore al prossimo che si dischiude nell'ethos dell'amore reciproco fra gli uomini — a immagine

⁴ W. Korff, *Migrazione e trasformazione culturale*, in «Rivista di teologia morale», XX (1988), n. 79, p. 34.

dell'amore fra il Padre e il Figlio (cf. *Gv* 17, 21-22) —, è l'orizzonte nuovo in cui s'inscrive ormai la storia degli uomini e dei popoli. Tale ethos diventa la struttura regolativa per la realizzazione dell'utopia concreta della patria comune a tutti gli uomini, al di là di ogni discriminazione. Come affermerà lapidariamente san Paolo nella lettera ai Galati: «(...) Quanti siete stati battezzati in Cristo (e dunque immersi nella sua morte e resurrezione), vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa» (3, 27-29).

Da un punto di vista storico-culturale e storico-politico, «la richiesta morale d'egualanza, inviolabilità e dignità della persona umana che qui si inaugura contiene già la premessa decisiva di ogni successiva estensione della questione etica alle strutture politiche e sociali»⁵. Il che avverrà, con tutto il suo inestricabile carico di luci e di ombre, nello sviluppo della cultura e della società lievitate dal messaggio cristiano nell'Europa antica e medioevale, per affermarsi progressivamente nell'età moderna.

La *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, adottata dall'Organizzazione delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, acquista in questa prospettiva un decisivo significato. Non solo per l'intrinseco valore dell'enunciazione programmatica che apre il Preambolo della Dichiarazione: «il riconoscimento della dignità inherente a tutti i membri della famiglia umana, e dei loro diritti uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia, della pace»; ma anche per la caratteristica universale, trans-nazionale, di questa affermazione che idealmente abbraccia l'intera famiglia umana.

È in questo contesto, lievitato dal messaggio evangelico, ma decisamente segnato dalla difficoltà di una effettiva comprensione e realizzazione delle affermazioni di principio, che l'*«utopia»* evangelica offre l'indispensabile contributo di una lettura critica della situazione e di una soluzione prospettica delle *impasses*.

⁵ W. Korff, *op. cit.*, p. 34.

In realtà, la stessa realizzazione della *Dichiarazione Universale*, in rapporto alla questione concreta degli immigrati e dei rifugiati politici, deve di fatto confrontarsi con due fondamentali contesti politici ed economici che caratterizzano il momento che viviamo in Europa.

Il primo contesto è quello dello *Stato nazionale* in cui si è espressa l'autocoscienza e l'autoconfigurazione europea nei secoli passati. L'ideale dello Stato nazionale, congiungendosi profondamente con lo spirito della dignità e dei diritti dell'uomo e con lo strumento della democrazia politica, ha rappresentato un notevole punto di arrivo e di equilibrio nel cammino dell'Europa occidentale. Ma nel momento storico in cui viviamo, una concezione troppo rigida e chiusa dello Stato nazionale può diventare un ostacolo insormontabile per l'integrazione del fenomeno complesso della immigrazione e dei richiedenti asilo politico; nonché — come è ovvio — per la messa in opera di organismi sovra-nazionali capaci di gestire realisticamente le sfide planetarie dell'oggi.

L'altro contesto, di carattere politico-economico, è rappresentato dalla prospettiva dell'*integrazione europea*, che avrà una delle sue tappe determinanti, come noto, nel 1993. Forte è la tentazione di rendere criterio ultimo della unificazione europea il rafforzamento economico della struttura comunitaria, e di dare configurazione giuridica ai privilegi economici della Comunità Europea, ponendo in atto tutta una serie di restrizioni nella prospettiva dei movimenti migratori, quando essi contrastano con la necessità di usufruire di una manodopera non specializzata e disponibile a buon mercato.

L'utopia concreta del Vangelo di fronte a questi due contesti politici e culturali si pone in una posizione di lettura critica e di apertura profetica, che in realtà non fa altro che lievitare dal suo interno la comprensione e la realizzazione dei risultati già acquisiti dall'autocoscienza umana universale. Sottolineiamo, sinteticamente, almeno tre ambiti in cui il contesto politico ed economico dell'Europa contemporanea viene ad essere criticamente interpellato ed evangelicamente lievitato dalla prospettiva dell'utopia concreta del Vangelo.

In prospettiva politico-giuridica. La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo — come abbiamo sottolineato — apre un orizzonte che trascende la prospettiva dello Stato nazionale. Essa affonda in quella che è stata chiamata «da comune coscienza dell'umanità». In altre parole, la dignità e i diritti fondamentali dell'uomo, riconosciuti nella Dichiarazione del '48 e poi esplicitati e precisati nelle ulteriori Dichiarazioni e Convenzioni (dal Patto internazionale sui diritti civili e politici a quello sui diritti economici, sociali e culturali del 1966, dalla Convenzione internazionale sulla eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale del 1965 alla Dichiarazione sulla eliminazione di tutte le forme di intolleranza e di discriminazione basate sulla religione o sulla fede del 1981), affonda in una sfera che è meta-giuridica, in una sfera che è di carattere etico (e religioso), e perciò stesso supera le distinzioni nazionali. Tanto è vero che, per fare un esempio, sono previste, nel quadro del Consiglio d'Europa, la Commissione e la Corte Europea dei diritti dell'uomo che sono preposte a reintegrare la singola persona nei diritti negati o lesi dal comportamento di uno Stato. Ciò significa la possibilità — decisamente innovativa! — per la singola persona di adire a degli strumenti giuridici di controllo, chiamando in causa lo Stato e facendo sottoporre a giudizio il suo operato.

In questa prospettiva si pone anche il problema della immigrazione. La Convenzione relativa alla condizione dei rifugiati del 1951, sottoscritta da tutti gli Stati europei occidentali, è stata ratificata con la riserva della limitazione del rifugio politico ai soli rifugiati provenienti dall'Est europeo. In prospettiva giuridica, l'opera della Chiesa, la presenza efficace — a livello socio-culturale e politico — dell'utopia concreta del Vangelo, si pone come una critica e un superamento di questa restrizione.

Una prima indicazione concreta, per poter affrontare in modo globale la definizione dello status giuridico di chi richiede asilo politico e degli immigrati, deve basarsi sulla richiesta del rispetto della dignità e dei diritti fondamentali della persona che trascendono la stessa codificazione giuridica dei singoli stati (sia di provenienza che di accoglienza dei rifugiati e degli immigrati). «Si tratterà di garantire — come ha sottolineato Giovanni Paolo II — il diritto

di fondare una famiglia o di riunirla; di avere un impiego sicuro, serio, equamente remunerato; di vivere in abitazioni degne di esseri umani; di godere di una istruzione scolare adeguata per l'infanzia e la giovinezza; così come dell'assistenza medica e sanitaria; in una parola, di tutti quei diritti che sono stati solennemente sanzionati dopo il 1951 dalla Convenzione delle Nazioni Unite nello Statuto dei rifugiati e confermati dal protocollo del 1967 nel medesimo statuto»⁶. E, in secondo luogo, deve esplicitarsi nella richiesta dell'abrogazione della riserva «territoriale», una riserva che è stata di fatto già superata dalla situazione nella quale ci troviamo, e che ora deve essere superata anche di diritto.

Nell'ottica di quella «comune coscienza dell'umanità» o «ethos umano globale aperto» (W. Korff), di cui abbiamo detto, è necessario comprendere e rendere storicamente operativo il principio che la persona umana «non realizza la sua dignità in un esclusivo isolamento, ma in una relazione di necessario completamento con gli altri», e cioè in una *solidarietà universale* dove «l'effettivo godimento dei suoi diritti fondamentali ha come presupposto il godimento dei medesimi da parte dell'intera comunità umana», al di là delle pur necessarie legislazioni statuali⁷.

In prospettiva politico-economica. Il problema della immigrazione, come abbiamo accennato, spesse volte nasce dalla strutturale sperequazione economica fra il Nord e il Sud del mondo.

Un primo fondamentale orizzonte di impegno, anche se a larghissimo respiro, deve essere allora quello di operare sul piano culturale, politico ed economico per eliminare le cause nei paesi in via di sviluppo che obbligano ad una emigrazione forzata. È necessario mettere in atto, nella linea della *Solicitud rei socialis*, un nuovo ed equilibrato paradigma di sviluppo che venga assunto responsabilmente nella prospettiva etica della solidarietà.

In seconda istanza, per la situazione già in atto della immigrazione sul terreno europeo, occorre progettare in maniera adeguata l'integrazione prevista per il prossimo futuro. L'Europa non può

* ⁶ *Profughi e rifugiati*, cit.

⁷ V. Buonomo, *Diritti umani e «coscienza dell'umanità». A quarant'anni dalla Dichiarazione Universale*, in «Nuova Umanità», XI (1989), n. 64/65, p. 108.

configurarsi come una roccaforte, ma piuttosto come una casa comune aperta che, attraverso l'integrazione, realizza un maggiore — e più equilibrato già al suo interno — sviluppo economico e socio-culturale, che però non deve andare assolutamente a solo profitto degli europei, ma deve inserirsi integralmente nello sviluppo di tutta l'umanità. In questo senso, l'Assemblea Ecumenica di Basilea del maggio 1989, ha dato delle precise indicazioni alle Chiese d'Europa. Nel Documento finale da essa approvato si afferma: «la casa europea dovrebbe essere una casa aperta, un luogo di rifugio e di protezione, un luogo di accoglienza, un luogo di ospitalità, dove gli ospiti non siano discriminati, ma trattati come membri della famiglia (...). Coloro che vivono nella Casa Europea dovrebbero lavorare contro le disuguaglianze tra ricchi e poveri all'interno dell'Europa, contro le divisioni tra Nord e Sud, contro il trattamento discriminatorio degli stranieri, contro l'ingiustizia della disoccupazione di massa, contro l'indifferenza verso i giovani e l'abbandono degli anziani» (n. 68).

In una parola, il nuovo ordine politico ed economico europeo non può essere progettato e realizzato al di fuori di una profonda revisione dell'ordine economico internazionale, e prescindendo dalle effettive situazioni di novità — sociale ed economica — introdotte dai recenti movimenti migratori.

In prospettiva etico-culturale. Le due dimensioni che abbiamo tracciato, debbono collocarsi in un contesto più ampio e più profondo. È in effetti soprattutto una sfida a carattere etico-culturale quella che si pone di fronte all'Europa dell'oggi e del domani.

La fine dell'etnocentrismo e del monoculturalismo all'interno dei rispettivi Stati, a causa del fenomeno montante dell'immigrazione ed anche del rispetto delle minoranze etniche e culturali già da sempre presenti, assume le caratteristiche di una sfida fondamentale per le nostre società. Il comandamento evangelico dell'amore al prossimo, sul quale è fondato l'*ethos* dell'eguale dignità fra gli uomini che caratterizza l'identità culturale e sociale più profonda dell'Europa, non può accettare dei modelli di rapporto fra le identità culturali non solo fondati sul conflitto o sullo sfruttamento, ma neanche semplicemente codificati in forme diverse di pluri-

culturalismo «gerarchico», «regionale» o «parallelo» — come li definiscono i sociologi. Occorre, invece, dar vita ad una società interculturale, una società che sappia, al suo interno, riconoscere il valore dell'identità di ogni singola etnia e cultura e che allo stesso tempo la sappia porre in rapporto di reciproco arricchimento con le altre identità etniche e culturali. Si tratta di mettere in atto e favorire una cultura dell'accoglienza, della solidarietà, della reciprocità, una cultura basata su ciò che è comune fra gli uomini — la loro dignità, i loro diritti — e innervata e vivificata dallo spirito evangelico dell'amore, portato a riconoscere nel «diverso» un altro se stesso. Senza dimenticare che — se la reciprocità che così si stabilisce è vera e feconda — essa potrà dischiudere al futuro degli scenari inediti nella novità dello Spirito che orienta la storia dell'umanità.

Se questa è la prospettiva culturale che è necessario porre in atto all'interno dei singoli Stati, attraverso una educazione dei cittadini ed una messa in opera delle concrete articolazioni e strutture scolastiche, culturali, sociali, politiche, giuridiche che la rendono possibile e praticabile a tutti i livelli, è anche necessario, nella prospettiva planetaria che più volte abbiamo tracciato, far sì che questo rapporto di dialogo interculturale, non si esaurisca solamente all'interno dei singoli Stati, ma venga vissuto anche in prospettiva mondiale. In altre parole, occorre dar vita ad una *società interculturale* all'interno di ogni Stato, e ad una *società trans-nazionale* a livello planetario.

Solo in questa prospettiva, l'utopia concreta del Vangelo può diventare un programma che assume, realisticamente, le sfide del nostro tempo e che le traduce in soluzioni concrete. In questa linea occorre favorire un'osmosi vitale tra il microcosmo culturale ed etnico all'interno dei singoli Stati e la famiglia umana universale — il macrocosmo trans-nazionale. Lo Stato moderno, liberato dalla sua idealizzazione feticista e dinamicizzato nella sua funzione e nelle sue strutture, può trovare una nuova vocazione: esso, come sottolineano alcuni politologi, «non dovrà porsi come una realtà assoluta ma come luogo di articolazione di funzioni, cioè come un organismo di mediazione, strumento di vitale comunicazione tra le singole comunità decentrate, le singole identità culturali, per favo-

rire lo scambio culturale e l'attuazione di un'unità pluralistica tra i popoli»⁸. È all'interno di questo vasto orizzonte politico, giuridico, economico e — in radice — etico-culturale, che va collocata l'opera concreta a favore degli immigrati e dei profughi politici da parte delle Chiese europee e delle organizzazioni impegnate a contribuire alla soluzione del fenomeno. Quest'opera può contare non solo sulla ricca tradizione di esperienze che, in questo campo, i cristiani hanno attuato lungo il corso dei secoli, ma anche sulla cooperazione ecumenica, già favorita a livello internazionale dall'International Ecumenical Consultative Committee for Refugees. La solidarietà con gli immigrati e i rifugiati si mostra oggi, per le chiese europee, come una via concreta per mettere in pratica la «scelta preferenziale per i poveri» (cf. *Sollicitudo rei socialis*, 42); essi sono ormai per noi — come scrive Giovanni Paolo II — «il nostro prossimo più prossimo».

Il tutto, nella prospettiva più vasta di una educazione alla mondialità e di una formazione all'*ethos* globale aperto, fondato sull'amore reciproco; un'opera concertata a livello ecclesiale in tutte le dimensioni della vita e della struttura della comunità cristiana, che dischiuda soprattutto le nuove generazioni sugli orizzonti planetari del futuro.

«Benjamin e Johanan — raccontano i Chassidim — sono due vecchi amici. Quando il primo apprende che l'altro è sul punto di partire, si reca subito a trovarlo e, messo al corrente delle sue intenzioni, gli dice: "ti rechi dunque laggiù?... Come sarai lontano!"... — E Johanan risponde: "lontano da chi? lontano da dove?"».

Solo degli «uomini nuovi», in realtà, possono assumere responsabilmente e realisticamente le grandi sfide che ci attendono, annunciando con la loro testimonianza ai fratelli: «voi non siete più stranieri né ospiti, ma concittadini dei santi e familiari di Dio (...); in Cristo anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito» (*Ef* 2, 19.22). Trasformando così, con l'aiuto di Dio, la sfida dell'oggi in un *kairos* della storia della salvezza.

⁸ P. Ferrara, *Verso una società transnazionale*, in «Atti del Convegno: Una cultura di pace per l'unità dei popoli», Città Nuova, Roma 1988, p. 33.