



www.uisg.org

La Spiritualità dell'Inclusione

Nurya Martínez-Gayol, ACI
Università Pontificia Comillas

Nell'ultima Assemblea della UISG ho avuto l'opportunità di parlare della Spiritualità della Sinodalità. Quando sono stata invitata a stare con voi questo pomeriggio, la proposta è stata quella di ampliare il tema, se possibile, tenendo conto degli eventi dell'ultimo anno.

Siamo partiti da una definizione concreta di spiritualità. La spiritualità di un individuo, di un gruppo o di un popolo intesa come il suo modo di essere e di relazionarsi con la totalità della realtà, con ciò che questa ha di trascendente e storico.

Più concretamente, la spiritualità cristiana è un modo di vivere il Vangelo attraverso la forza dello Spirito, ma è per questo e al contempo, un modo di comprendere la realtà e, pertanto, di confrontarsi con essa.

È l'azione dello Spirito che ci spinge, con un approccio specifico, a farci carico della realtà.

In sintesi, la spiritualità è l'atteggiamento con cui affrontiamo la realtà, **CON CUI CI FACCIAMO CARICO DELLA REALTÀ**, della storia in cui viviamo con tutta la sua complessità, un atteggiamento che nasce dall'azione dello Spirito in noi, sia personalmente che collettivamente, e da qui l'importanza del discernimento per individuare l'azione di quello Spirito che ci manda a farci carico della realtà in cui viviamo e in cui siamo inviate.

Le varie spiritualità che sono emerse nella vita della Chiesa e che sono andate configurandosi nelle diverse forme di vita e famiglie religiose sono state proprio questo, un lasciarsi guidare dallo Spirito verso l'uno o l'altro modo di "farsi carico della realtà", rispondendo alle sue diverse esigenze nel corso della storia.

Trattandosi di spiritualità sinodale, abbiamo concretizzato questo "farsi carico" della nostra realtà ecclesiale in 5 caratteristiche:



- a. La Spiritualità dell'ascolto
- b. La Spiritualità del dialogo
- c. La Spiritualità del discernimento
- d. La Spiritualità della cura: tenerezza, cura e riparazione
- e. La Spiritualità della resistenza paziente o della pazienza resistente

Oggi vorrei aggiungere una nuova caratteristica che la spiritualità sinodale invoca. Farsi carico della nostra realtà globale oggi significa abbracciare un mondo in cui la non accettazione della differenza, la mancanza di rispetto per le identità personali e delle minoranze, ha determinato e continua a determinare situazioni di guerra, violenza e distruzione. Diversi per appartenere a una etnia diversa, per avere un diverso orientamento sessuale, per pensare in maniera diversa, per vivere in modo diverso... per non conformarsi all'uniformità voluta da chi detiene il potere e vuole mantenerlo. Accanto alle guerre, alle situazioni politiche di un gran numero di Paesi in cui si indurisce la polarizzazione in estremi, sempre più contrapposti e conflittuali, e in cui la difesa della "mia gente", delle nostre idee e del nostro modo di agire si concretizza nell'attacco indiscriminato contro chi non agisce come me e nella convinzione, sempre più radicata, che fare un passo verso le posizioni altrui, o essere disposti a cedere "qualcosa" della propria verità... nell'ascolto e nel dialogo con l'altro, non sia degno, opportuno, e costituisca una minaccia per l'identità del gruppo. I nazionalismi sono visti come qualcosa di sempre più pericoloso e, in realtà, i loro sostenitori assumono posizioni sempre più intolleranti e autoritarie, per non dire pericolosamente arroganti, nei confronti delle differenze. Credersi una razza migliore è sempre il preludio di una ferita nella condizione umana.

Ci sarebbe una lunga serie di altre situazioni su cui non mi soffermerò, ma è chiaro a tutti che i problemi relativi alle leggi sull'immigrazione hanno molto a che fare, ancora una volta, con l'arrivo del diverso nelle nostre società. Un diverso che ci destabilizza, che cerchiamo di emarginare, di segregare, di separare in spazi controllabili... e, alla fine, di incolpare dei nostri problemi e delle nostre debolezze.

Come società ecclesiale non siamo messi molto meglio. Nazionalismi, politiche, situazioni etniche... mettono in difficoltà anche noi, per non parlare della questione di genere.

Le donne nella Chiesa sono scomode per una gerarchia maschile che spesso cerca di dissolvere il problema applicando il concetto di "ideologia di genere" a tutto ciò che non rientra nei "ghetti" che per secoli gli uomini hanno stabilito come luoghi appropriati per le donne nella Chiesa. Il Papa stesso viene duramente criticato quando fa qualcosa per introdurre una donna in spazi tradizionalmente proibiti.

Per farci "carico" di questa situazione, per cercare di dissolvere la paura della differenza e la tendenza a proteggere ciò che è proprio, ciò che è "nostro", erigendo barriere che impediscono ai diversi di raggiungerci, di mobilitarci, di abitare i nostri spazi... e affinché la spiritualità sinodale possa diventare un punto di riferimento per tutto questo, mi sembra assolutamente necessario introdurre nel nostro

camminare insieme, così come nel nostro compito ecclesiale, quello che chiamerò il “PRINCIPIO DI INCLUSIONE”¹.

Definire l’inclusione

Inclusione-esclusione

Ma che cos’è il “principio di inclusione”?

Cercherò di definirlo attraverso altre categorie con cui a volte si identifica e a volte si contrappone. Due in particolare: inclusione-esclusione e la seconda: inclusione-integrazione.

I concetti di inclusione-esclusione possono essere considerati come categorie polari, che stabiliscono tra di loro un continuum tra un estremo di massima inclusione - dove i vari elementi e relazioni sono riuniti e affermati nella loro differenza - e un estremo di esclusione, dove gli aspetti sono isolati e rifiutati nella loro individualità².

Sia l’inclusione che l’esclusione hanno una chiara dimensione strutturale, che non riguarda solo i soggetti e gli agenti. In realtà, dovremmo parlare più di esclusioni e inclusioni, perché, alla fine, ogni spazio (sociale, familiare, culturale, comunitario, religioso...) presenta le proprie soglie di esclusione e inclusione.

E il fatto è che abbiamo a che fare più con *processi* che con situazioni stabili. Processi che, inoltre, presentano una geometria variabile. Ovvero, influenzano in maniera mutevole gli individui e i gruppi. E processi multidimensionali, poliedrici, in cui i confini della esclusione-inclusione sono mobili e fluidi.

La Chiesa, sia come istituzione strutturata che come comunità di credenti, è interessata a diversi livelli da questi processi. Non sembra banale valutarli e chiedersi fino a che punto il cammino sinodale intrapreso sia influenzato e debba fare scelte e prendere decisioni che lo portino verso situazioni di maggiore inclusività.

Inclusione e integrazione

Sebbene nel linguaggio di tutti i giorni -inclusione e integrazione- siano termini che usiamo (almeno in spagnolo, ma credo anche in altre lingue) in senso praticamente intercambiabile, la differenza più radicale sta nel modo in cui ciò che è incluso si situa nell’entità inclusiva, rispetto a ciò che accade nell’integrazione.

Quando, ad esempio, parliamo dell’integrazione di uno straniero nelle nostre società, intendiamo che, al di là del movimento di accoglienza che questa società compie nei suoi confronti, ci si aspetta che il soggetto integrato si adatti ai costumi

¹ Per tutto ciò che riguarda il principio di inclusione e la sinodalità si veda uno sviluppo più ampio e dettagliato in *Ventanas a la sinodalidad*, Elisa Estevez e Paula Depalma (eds.), Verbo Divino, Madrid 2023; dove si trova anche un’altra serie di questioni rilevanti per l’esperienza della sinodalità da una prospettiva di genere, ampia e dialogante.

² Joan Subirats i Humet (Dir.) Ricard Gomà Carmona e Joaquim Brugué Torruella (Coords.) *Análisis de los factores de exclusión social*, Institut de Govern i Polítiques Públiques (UAB), 2005, 176.

di questa società, al suo modo di agire, alle sue norme e ai suoi usi. In altre parole, ci si aspetta che si adatti. In questo modo, la sua presenza non provoca cambiamenti o variazioni negli altri. Tuttavia, l'inclusione di qualcuno in un gruppo o in una società è un compito più attivo e impegnato per coloro che accolgono, che, in qualche modo, devono assumere la novità del nuovo arrivato e lasciarsi influenzare e trasformare da questa presenza che cambia la realtà sia della persona inclusa che di quella che include.

L'inclusione implica un'accoglienza che rispetti l'autonomia di ciò che è incluso, che non lo diluisca, né gli riservi uno spazio "speciale" al suo interno, ma che gli permetta di "fecondare" la realtà in cui è incluso e per questo divenire elemento rinnovatore, ricreativo, rigenerante.

Includere significa lasciarsi influenzare, trasformare, senza per questo scomparire o perdere le proprie note essenziali, permettendo al "nuovo" di emergere dalla diversità di ciò che è incluso.

L'inclusione, inoltre, ammette che la realtà sia polare e cerca di tenere insieme i due poli, evitando però la polarizzazione esclusiva su un estremo o sull'altro.

L'inclusione non dissolve il paradosso. Includere non significa fagocitare ciò che è incluso, né gli aspetti di contrasto che sembrerebbero destabilizzare l'inclusivo, ma piuttosto contenere "resistendo" la tensione del diverso, senza rinunciare a ciò che è proprio.

Con l'espressione "principio di inclusione" ci riferiamo quindi a questo "modo di operare" che abbiamo cercato di circoscrivere e che mette in moto un processo che lotta contro le dinamiche di esclusione, che si compromette con ciò che è incluso, lasciandosi influenzare da esso, rispettando la sua identità, pur rimanendo fedele alla propria.

Cosa chiede il principio di inclusione a una Chiesa sinodale?

Se la spiritualità inclusiva deve essere una caratteristica della spiritualità sinodale ciò significa che, nel suo modo di farsi carico della realtà, la Chiesa dovrebbe includere almeno questi 5 elementi:

1. Apertura alla diversità delle piccole storie delle minoranze e dei diversi. Anche alle storie delle donne. E farlo "tutti", abbracciando in modo inclusivo la differenza, rifuggendo dall'indifferenza generalizzante che cerca di rendere generale e universale ciò che non lo è, nascondendo e rendendo inaccessibile l'esistenza di ciò che è diverso. Ciò impedisce a tanti - e soprattutto a tante - di riconoscere la propria identità e le proprie esperienze in tali generalizzazioni, perdendo così la specificità che potrebbero apportare come se non esistesse.

2. Il “principio di inclusione” richiede la presenza di teorie limitate e contestuali, per pensare l’universale, non solo integrando la differenza, ma lasciandosi “toccare” da essa.
3. Prendere coscienza del nostro punto di partenza... (diapositiva: non si tratta nel nostro caso di una sinodalità che apra spontaneamente le braccia alla diversità plurale, ma la difficoltà sta nell’integrarsi in gruppi eccessivamente omogenei per i quali l’inclusione può facilmente risuonare come una minaccia.
4. Rileggere la nostra tradizione in questa chiave di “inclusione” per individuare la fertilità che di fatto si è avuta nella storia quando siamo stati capaci di integrare il “diverso”, nonostante le trasformazioni che questo ha comportato (la cultura greca, il pensiero filosofico, i pagani...il Concilio di Nicea). In modo particolare, la Vita religiosa può guardare indietro con soddisfazione per scoprire nelle origini delle nostre congregazioni la forza inclusiva delle prime, i loro titanici sforzi di inculturazione... che abbiamo certamente perso nel corso della storia e che oggi stiamo cercando di recuperare.
5. Permettere alle dinamiche di inclusione di esercitare la loro funzione di contrappeso alle tendenze di polarizzazione, anche nella nostra Chiesa.

1. L’Inclusione come processo verso la comunione sinodale

Nel cammino sinodale non si tratta di “*camminare semplicemente insieme*”, ma di far sì che questo cammino sia libero e consapevole e renda possibile l’ascolto dello Spirito che parla dall’alto e dalle mediazioni - non solo quelle istituite, ma dalla sua presenza in ogni “altro” che è anch’esso abitato da quello Spirito -, il dialogo (pensare, parlare insieme) tra coloro che camminano insieme, per poter discernere il messaggio dello Spirito e procedere verso una “comunione” che è il fine ultimo di questo processo e cammino.

Ciò su cui vorrei richiamare l’attenzione, come prima cosa, è l’impossibilità che questo ascolto, dialogo, discernimento e comunione possano essere veri se non sono inclusivi, se non sono capaci di generare un “noi” sempre più grande e fraterno³.

La stessa ecclesiologia di comunione con la quale la Chiesa si è intesa dal Concilio Vaticano II⁴ sembra incoraggiare l’ “inclusione” come uno dei fattori più appropriati per favorire la sinodalità (*Christus Dominus*, I, 10). Anche la CTI

³ “La capacità di immaginare un futuro diverso per la Chiesa e per le istituzioni all’altezza della missione ricevuta dipende in gran parte dalla decisione di iniziare ad attuare processi di ascolto, di dialogo e di discernimento comunitario, in cui tutti e ciascuno possano partecipare e contribuire”: Documento preparatorio del Sinodo 2021-2023: *Per una Chiesa sinodale. Comunione, partecipazione e missione*, 9 (CPM,9)

⁴ La comunione come “idea ecclesiologica guida del concilio Vaticano II”, cf. W. Kasper, *La Chiesa di Gesù Cristo*, Maliaño 2013, 405-425.

(Commissione Teologica Internazionale) si esprime in questo senso (*La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 118).

Introdurre il dinamismo di “inclusione” nel nostro “camminare insieme” come Chiesa sinodale secondo la missione affidataci⁵, pone l’accento sul “tutti” e su una presenza più organica e dinamica, meno statica e funzionale. In questo modo ci rende testimoni di quella comunione nello Spirito che è la linfa sinodale che vivifica e unifica la comunità ecclesiale.

Questa comunione è stata solitamente pensata secondo categorie - come *Corpo di Cristo, Popolo di Dio, Corpo Mistico* - che non sono state direttamente messe in relazione con la categoria “inclusione”, considerando piuttosto gli aspetti che rendevano possibile l’integrazione dei membri chiamati alla comunione in una struttura organica differenziata e gerarchica. Questa integrazione presupponeva - come abbiamo visto nella definizione - che ciascuno si inserisse nel luogo e nella funzione a lui consoni, da cui potesse dare il suo contributo e arricchire l’insieme, senza destabilizzarlo, e trovando un modo di svilupparlo che, senza alterare né la struttura né le funzioni prestabilite, fosse valido e accrescesse la comunione ricercata.

In pratica, però, questa strategia ha finito per trasformarsi in una struttura eccessivamente gerarchico-piramidale - che non lascia spazio alla corresponsabilità che predica - e in cui il valore e la dignità di ogni membro sono intesi teoricamente in termini di “servizio” e, infatti, sono misurati con criteri più tipici di una società intesa secondo il paradigma potere-successo che secondo criteri evangelici.

La richiesta di “maggiori spazi di partecipazione alla missione della Chiesa”, già segnalata dalle Assemblee sinodali del 2018 e del 2019 e che ha ricevuto maggiore ampiezza e rilevanza nella *Episcopalis communio* (15 settembre 2018, EC), è un passo avanti ma è insufficiente.

Insufficiente è anche la presunta “richiesta di una maggiore valorizzazione delle donne” (CMP 30) che appaiono come un gruppo “a parte” (quella che si chiama inclusione esclusiva), come pure i laici e i consacrati, ma questi a causa della loro vocazione, e nel caso delle donne, non solo c’è una segregazione funzionale che determina “dall’alto e dall’esterno” le missioni che possono o meno assumere nella Chiesa - a prescindere dalla loro vocazione - ma questa esclusione si realizza a causa della loro natura. Diremmo di più, a causa della loro genitalità che, alla fine, è l’unica cosa che tutte le donne hanno in comune.

Da qui l’opportunità di mostrare fino a che punto la categoria dell’inclusione potrebbe illuminare un nuovo modo di appartenenza e di partecipazione di tutti, ma in particolare delle donne nella Chiesa, molto più in linea con il paolino “Non c’è

⁵ Come si svolge oggi a vari livelli (dal locale all’universale) questo “camminare insieme” che permette alla Chiesa di annunciare il Vangelo, secondo la missione che le è stata affidata, e quali passi lo Spirito ci invita a compiere per crescere come Chiesa sinodale? (CPM, 2).

giudeo né greco, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio né femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (Gal 3,28). L'"inclusione" annulla le differenze di razza, di funzione, di rango e di sesso tra gli esseri umani, poiché la chiave dell'inclusione è la relazione con Cristo.

Se la proposta della sinodalità può favorire una maggiore partecipazione di uomini e donne nella Chiesa, il principio di "inclusione" potrebbe far luce sulla reale esclusione e rendere il discorso e il cammino sinodale più inclusivi (non solo per le donne, ma anche per loro).

2. Le donne nell'ideale inclusivo della Chiesa

Dunque, più che soffermarmi sulla situazione di esclusione, vorrei concentrarmi sulle possibilità offerte dall'applicazione del principio di "inclusione", mostrando come esista un'esperienza di inclusività, profondamente correlata con la condizione femminile, che potrebbe arricchire e rivitalizzare il cammino sinodale. Ovvero, nel contributo delle donne all'ideale inclusivo della Chiesa.

Il ministero inclusivo di Gesù ha contestato molti stereotipi di genere allora comuni, nonché le critiche consuete rivolte alle donne. E sebbene la Chiesa delle origini abbia incorporato nella Scrittura le vestigia dei "codici familiari" patriarcali greci, il suo ideale inclusivo continua a emergere, come abbiamo già osservato⁶ (Gal 3,28). In effetti, nel mondo pagano, "essere cristiana" era un vantaggio per la donna.

La "*configurazione a Cristo*", a cui tutti siamo chiamati e che dovrebbe essere, insieme alla "creazione a immagine e somiglianza", uno dei pilastri più evidenti del principio di inclusione, viene stranamente contemplata ponendo il problema della capacità rappresentativa della donna, inspiegabilmente esclusa dalla possibilità di rappresentare Cristo - di agire in persona Christi - a causa della sua condizione di donna, come se questa configurazione si riferisse alla sua condizione di uomo, o se ci fosse "qualcosa" nel Dio Creatore che solo un uomo potrebbe rappresentare. Forza, potere, autorità...? Perché certamente la capacità generatrice di Dio trova una rappresentazione molto più immediata nella donna che nell'uomo... (Ci sono molte citazioni bibliche: porta i figli in braccio, li accarezza, li stringe al petto, li nutre... molti sono i riferimenti biblici).

Quando si parla di agire "in persona Christi", sembra che il primo ed essenziale requisito sia quello di condividere la condizione sessuale di Gesù di Nazareth ignorando che la nostra configurazione è con Cristo, che ciò che è presente nell'Eucaristia è il suo corpo risorto e che l'inclusione a cui siamo destinati è nel suo Corpo Glorioso e non semplicemente nel corpo fisico del Gesù di Nazareth.

Il dono di Cristo, del suo corpo, per dare la vita a costo della sua stessa vita, e il suo rimanere con noi nell'Eucaristia come nutrimento, trovano un'icona difficilmente superabile e un segno di inclusione nella corporeità femminile e nel processo di gestazione dove si mostra come l'accoglienza di ciò che è diverso diventi vita e

⁶ Edizioni *Concilium* 347 (2012) 479 (15).

come questa nuova vita, che germoglia in un corpo, ci riveli un processo di inclusione nel quale

- colei che include si lascia influenzare da ciò che è incluso, e lo fa fino al punto di
- mettere a rischio la propria vita affinché un'altra possa sorgere;
- si fa dono, perdendo ciò che è suo per nutrire l'altro;
- un processo che avviene come decisione di una libertà che non si appropria dell'altro, dell'incluso, consapevole di un percorso attraverso il quale la libertà nascente acquisirà livelli sempre maggiori di autonomia e identità.

Un'icona, pertanto, dell'inclusione, attraverso la resa.

In una prospettiva più fenomenologica anche le donne possono dare un grande contributo all'ideale inclusivo della Chiesa. In tutte le culture, e nella maggior parte dei contesti, le donne dimostrano una maggiore facilità nel creare reti di incontro e collaborazione, di amicizia e sostegno, di lotta comune. Tali legami sono per natura più inclusivi di quelli creati dagli uomini. Se nelle strutture tradizionalmente maschili è stato necessario stabilire "quote di presenza" per consentire l'accesso delle donne, i gruppi femminili sono stati - per lo più - più lucidi nel riconoscere il valore della reciprocità e l'arricchimento della presenza di "tutti".

Per secoli, le donne hanno sperimentato vari livelli di esclusione in innumerevoli sfere della vita. La nostra graduale e lenta affermazione, perseguita con fatica e dedizione da molte donne che ci hanno preceduto, ha chiaramente seguito il modello dell'"integrazione" piuttosto che dell'"inclusione". In altre parole, ci è stato "permesso" di entrare a farne parte in cambio di un adeguamento ai "comportamenti" della sfera di realtà in cui siamo integrate, senza che questa cambiasse veramente. Integrate, non incluse. Un'altra strategia è stata quella di stabilire per le donne funzioni, compiti, attività complementari ad altre - in particolare a quelle degli uomini - in modo da non modificare queste ultime. Anche in questo caso, integrazione e non inclusione.

Il percorso sinodale richiede l'attuazione di processi di inclusione che vadano ben oltre la mera presenza delle donne nelle assemblee partecipative (dove, in effetti, se parliamo del popolo di Dio in generale, siamo una netta maggioranza). Non si tratta nemmeno di cercare "un posto" nello spazio ecclesiale dove le donne possano sviluppare attività complementari. E non si tratta neanche di creare "delle opportunità", in "posizioni di potere e decisionali", in cui essere presenti... Prima di tutto, perché non abbiamo la possibilità di decidere dove vogliamo o ci sentiamo chiamate a partecipare nella vita e nella missione della Chiesa.

In secondo luogo, perché questo modo di fare continua a impedire che la nostra presenza nella vita della Chiesa sia sufficientemente inclusiva per trasformarla e allo stesso tempo per lasciarsi trasformare da essa. Senza esorcizzare la paura del cambiamento determinata dalla novità di nuove presenze e di diversi modi di sentire e di agire non saremo in grado di progredire sulla strada della sinodalità inclusiva.

3. Fondamento teologico

Finora abbiamo parlato del Principio di inclusione da una prospettiva semantica, ecclesiologica e femminile. Ma il fondamento ultimo di questo principio è radicalmente cristologico e trinitario.

3.1. Il Modello di inclusione trinitaria

a. Inclusione nella vita trinitaria (ad intra)

La chiave “inclusione” come requisito per avanzare nel cammino sinodale verso la comunione ha nel *modello trinitario di inclusione* il suo paradigma più radicale⁷.

Se il Dio-Trino “è essenzialmente Amore, l’Amore presuppone l’Uno (Padre), l’Altro (Figlio) e la loro unità (lo Spirito Santo)”⁸. Unità e molteplicità appaiono come dimensioni costitutive della Trinità. E se in Dio c’è *l’uno, l’altro e l’unione tra i due*, è perché l’“essere altro” e la “differenza” non solo non sono escluse in Dio, ma sono abilitanti di un Dio che è comunione d’Amore. Una comunione che punta a un *modello inclusivo* che si rivela nel fatto che ogni persona è, in quanto rinuncia a essere solo per sé, affinché l’altro sia. Il Padre smette di essere Dio solo e si svuota della sua divinità nella generazione del Figlio; il Figlio nell’accoglienza assoluta di tutto ciò che gli viene dato dal Padre, essendo in quanto lascia essere il Padre e riportando tutto all’origine nella gratitudine. E lo Spirito è quella persona divina che solo è, affinché il Padre e il Figlio siano.

Il Dio Trino è un Dio inclusivo in se stesso, mostrando che la più grande ricchezza non viene dall’uniformità, e nemmeno dall’integrazione delle parti, ma dall’“inclusione” in un’unità superiore del diverso e in un dinamismo segnato dal dare e avere, in cui tutti sono coinvolti e arricchiti.

D’altra parte, ogni persona è assolutamente libera, pur lasciando essere l’altro, aprendo spazi per la sua libertà, affinché l’altro sia. Se il donare e l’accogliere nella libertà del “lasciare che l’altro sia diverso” è l’essenza stessa del Dio trino e il modello in cui si vive l’inclusione nella vita divina, allora diventa chiaro che questo deve essere il modello che ci permette di fondare e pensare “il modo di inclusione” che il cammino sinodale deve vivere. Un’inclusione che ha due caratteristiche essenziali:

- **DIFFERENZA.** Accogliere e donarsi all’“altro diverso”.
- **LIBERTÀ.** Libertà disposte a “lasciar essere” questo altro diverso come modo per essere maggiormente se stesse.

b. Un progetto d’inclusione universale (ad extra)

⁷ In questa parte ci ispiriamo alla teologia di von Balthasar, probabilmente uno degli autori che ha maggiormente sviluppato questa categoria di “inclusione”, ed estendiamo la sua comprensione cristologica al suo stesso fondamento trinitario.

⁸ Cf. H.U. von Balthasar, “Cerco di riassumere il mio pensiero”: “Nel dogma trinitario Dio è uno, buono, vero e bello perché è essenzialmente Amore e l’Amore presuppone l’Uno, l’Altro e la loro unità”.

Poiché nella vita intratrinitaria abbiamo detto che c'è l'Uno, l'Altro e l'Unione, l' "Altro" - che è il Figlio - sarà la condizione di possibilità affinché Dio, che per definizione è non-altro, possa uscire da sé... e creare "l'altro" distinto da sé: il mondo (non-Dio). La creazione è quindi la proiezione dell'Altro da Dio, del Figlio, al di fuori di Dio.

Sembrerebbe, quindi, che la relazione Dio-creazione sia definita proprio dall'esclusione (non-Dio), piuttosto che dall'inclusione (in Dio).

Ma se dietro la Creazione c'è un progetto universale di salvezza da parte di Dio allora scopriamo che il destino dell' "altro" creato è la *comunione di vita con Dio*, senza perdere la propria identità dissolvendosi nel nulla o fondendosi nella vita divina. Qualcosa che è possibile e pensabile solo a partire dal dogma dell'Incarnazione. Ossia, solo se Dio decide di uscire da se stesso, e di assumere la natura creata (nel Figlio), sarà possibile che, nel suo ritorno risorto alla comunione divina, vi sia un "luogo" in Dio dove il creato possa essere integrato, non come elemento estraneo che modifica la vita divina, ma "in Cristo". "In Cristo" possiamo essere inclusi in Dio, senza perdere la nostra condizione creaturale, ma partecipando alla sua condizione gloriosa.

Ma per parlare di inclusione, e non solo di integrazione, sarà necessario dimostrare che questo progetto riguarda anche Dio. Che includendoci, coinvolge e complica se stesso. E così accade.

In primo luogo, perché da questo doppio movimento di partenza nella Creazione e nell'Incarnazione deriva che non c'è altro Dio che Quello che si è incarnato in Gesù Cristo (Rahner). In secondo luogo, perché nel progetto salvifico che Dio intraprende con la Creazione, egli si assume il "rischio di una creazione libera", e con esso la possibilità che la creatura rifiuti la sua offerta di salvezza e di comunione. Prendendo questo "rischio", Dio si rende, in un certo senso, vulnerabile. Vediamo un'espressione molto concreta di questo rischio di rifiuto, indifferenza o erronea interpretazione sulla Croce, dove prende su di sé, in Cristo, tutto il peso delle conseguenze di questa libertà offerta, di questo rischio accolto.

Dio ci rivela così il progetto di inclusione nella vita intradivina di ciò che è radicalmente diverso: la creatura. *Questo progetto ha una portata universale* poiché, da parte di Dio, *tutto* è stato creato per essere salvato.

La Chiesa, sacramento universale di salvezza, è erede di questo progetto ed è quindi costitutivamente cattolica.

Questo modello di "dinamismo inclusivo" offerto dalla vita trinitaria ci permette di estrapolare alcune *note caratteristiche* di un processo di inclusione:

- a) ogni processo di inclusione presuppone il *riconoscimento delle libertà* in gioco, in cui ciascuno deve *lasciare spazio alla libertà dell'altra*: offrire e accettare o rifiutare;
- b) il processo di inclusione è definito da un *dinamismo di donare e ricevere* tra le parti coinvolte;

c) includere è sempre *permettere all'altro di essere diverso*; e

d) *l'inclusione riguarda, in qualche modo, sia l'includente che l'incluso.*

DOVE CI È STATO RIVELATO TUTTO QUESTO? In Cristo. Per questo motivo ci occupiamo ora dell'"inclusione in Cristo".

3.2. L' Inclusionione "in Cristo"

Sia Paolo (Ef 1, Col 1) che Giovanni (Gv 1) usano la categoria "inclusione" per parlare dell'inclusione della creazione, della storia e di tutta l'umanità "*in Cristo*". Ciò che è importante, tuttavia, è chiarire come questa inclusione debba essere intesa.

a. La Creazione "in Cristo": la sua forza inclusiva

Il punto di partenza si trova nella "creazione in Cristo". Questo è l'archetipo e il modello secondo il quale tutto è stato creato (l'*Alfa*). Ma è anche l'immagine definitiva del Padre, e in questo senso l'*omega* a cui tutti siamo chiamati, il compimento in cui tutto sarà ricapitolato. Per questo motivo, l'inclusione di questo mondo e della storia in Cristo (*alfa e omega*) rende a sua volta possibile l'inclusione del mondo nella vita trinitaria di Dio (senza confusione e senza separazione). Cristo è l'inizio e la fine della storia, il principio e il fondamento su cui tutte le cose sono state create e il destino in cui saranno portate a compimento.

Possiamo pensare all'inclusione ricorrendo a due assi: *uno orizzontale e uno verticale*. C'è un'inclusione in *senso orizzontale* che va dal Cristo *alfa* (prototipo secondo il quale tutto è stato creato) al Cristo *omega*, dove tutto si consumerà. È uno spazio segnato dalla linea del tempo che abbraccia tutta la storia come storia di salvezza (Balthasar).

C'è un'altra inclusione *verticale*, che ci invita a contemplare Cristo come "luogo", in cui si apre *lo spazio scenico della relazione tra Dio e l'umanità*. Con la sua incarnazione, morte e risurrezione, egli assume e abbraccia ogni possibilità di relazione dell'uomo con Dio: dalla massima vicinanza (nella sua vita intratrinitaria), alla massima distanza (il divenire peccato per noi, la discesa agli inferi...), passando per i luoghi intermedi dell'incarnazione, della passione e della Croce, in un movimento kenotico inclusivo, che diventa salvifico (perché solo ciò che è assunto/incluso può essere salvato). Un movimento che abbraccia dal basso, dalla massima distanza, l'intera umanità e la restituisce al Padre in un abbraccio definitivo e inclusivo, edificante (Balthasar).

Il disegno salvifico consiste nel "*ricapitolare tutte le cose in Cristo*", cioè: l'inclusione di tutte le cose in Cristo suppone anche ricondurre tutte le cose al Padre. Dove c'è tanta forza in "tutte le cose" quanto nel "in Cristo".

b. Inclusionione dell'umanità "in Cristo"

Ma come possiamo pensare a questa inclusione di tutta l'umanità "in Cristo"?

Paolo intende il "vivere in Cristo" sia riferendosi a "noi in Cristo" che a "Cristo in noi". Ireneo ci offre un altro indizio quando afferma che "il Verbo di Dio è divenuto

ciò che noi siamo, affinché noi diventassimo ciò che egli stesso è” (*Adversus haereses* V, Praef.), però l’inclusione dell’umanità in Cristo implica fondamentalmente che l’essere umano sia incluso *nella missione e nella persona di Cristo*. Missione e persona, perché in Cristo, esse coincidono. Tuttavia, tale inclusione dovrà mantenere la libertà e la consistenza dell’incluso in ciò che include. Allo stesso tempo, l’incluso, pur mantenendo la sua libertà e identità, sarà determinato da ciò che lo include.

Lo spazio orizzontale dell’inclusione diventa il luogo in cui Cristo ci invita a partecipare al progetto di Dio, dandoci missioni che non solo ci rendono partecipi della sua missione, ma ci danno anche identità.

Tuttavia, possiamo essere inclusi perché egli si è precedentemente incluso nella nostra natura umana (si è fatto “uno dei tanti”), e quindi può assumere tutto ciò che è umano dall’interno.

D’altra parte, poiché è il Logos, può essere portatore di tutto ciò che è nostro in modo “vicario” e spingerlo verso la consumazione.

Pertanto, la condizione di possibilità dell’inclusione della creazione e dell’umanità in Cristo si basa sul fatto che Cristo stesso è incluso nella Creazione e nella storia dell’umanità.

E l’inclusione del mondo e dell’umanità in Cristo rende possibile l’“inclusione” del mondo nella vita trinitaria di Dio. Cristo, infatti, una volta glorificato, è lo spazio in cui la creazione può essere inclusa nella comunione della vita divina.

Dopo la glorificazione di Cristo, come possiamo essere inclusi nel suo Corpo? Attraverso la mediazione sacramentale del Corpo di Cristo, *che è la Chiesa*, e più concretamente attraverso *questo principio di inclusione nell’Eucaristia*.

c. Inclusione nel CORPO DI CRISTO

L’immagine paolina della Chiesa come Corpo di Cristo (1Cor 12,12s; 1Cor 10,15-17; 1Cor 6,15; 1Cor 12,26; Ef 1,23; Ef 4,12; Ef 5,30; Col 1,18; Col 1,24; Col 2,19) esprime sia l’unità dell’organismo sia la diversità delle sue membra, la necessità di tutte, la loro pari dignità e le loro diverse funzioni. Quest’ultima questione può diventare problematica quando si tratta di valutare le varie membra, e portare a una lettura essenzialista di esse, per cui sembrerebbe che si nasca nel corpo con un destino funzionale che non può essere variato perché è dato dalla natura. Ognuno deve adattarsi alla sua funzione. Se sono una mano, non sono un piede, se servo per camminare... non servo per mangiare... Così, anche se tutte le membra sono necessarie e utili, c’è una gerarchia naturale tra loro, perché alcune possono essere non essenziali e altre vitali, alcune sono più virtuose di altre, più efficienti, o più riconosciute...

Solo quando questa immagine diventa eucaristica è possibile pensare all'appartenenza a tale corpo in termini di inclusione e non solo di integrazione di parti.

Attraverso l'inclusione, come membra, nel Corpo ecclesiale di Cristo, diventiamo tutti non una cosa, ma "uno" (Gal 3,28); "un'unica persona, quella di Cristo", che non assorbe il singolo soggetto in se stesso ma lo dota di una missione e, a immagine del Dio trino, lo rende capace di mettere i suoi doni e le sue capacità al servizio degli altri e di ricevere anche da loro.

Il mistero dell'Eucaristia appare quindi come una mediazione tra gli aspetti umani e divini dell'inclusione in Cristo. Nell'Eucaristia è possibile contemplare il dinamismo inclusivo del piano salvifico di Dio per noi. Nel pane eucaristico spezzato e nel vino versato si attualizza il Mistero Pasquale. Gesù "si spezza" per aprire la possibilità di una "comunione definitiva", "si spezza" per generare uno spazio di inclusione senza limiti, dove tutto è assunto, dove tutti trovano posto, dove tutti si affermano e sono riconosciuti nella loro dignità di figli. Il pane spezzato e condiviso, il sangue versato... offerti come cibo e bevanda che sono più che nutrimento, sono portatori di una "interiorità reciproca senza precedenti": *"colui che mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui"* (Gv 6, 56). Nessuno ha mai potuto pensare a un'unione più intima e più stretta di questa reciproca interiorità. Noi siamo inclusi in lui e lui è incluso in noi. Questa inclusione di Lui in noi (perché lo mangiamo) ci rende una cosa sola con Lui, corpo suo.

In quel pane preso, spezzato e distribuito, assistiamo a un movimento di inclusione di "tutti in Cristo" che è correlativo all'inclusione di tutti nel suo destino. Noi siamo inclusi in Lui... e Lui è incluso in noi. Poiché egli accoglie tutto di noi, noi possiamo essere accolti nel suo destino.

Questa doppia inclusione ci permette di partecipare alla sua vita. Ma poiché nel sacrificio che celebriamo, il suo dono di sé e la sua vita sono dispensati "per tutti", questa unione e questo legame sono universalizzati e aperti "a tutti", perché tutti siamo invitati a partecipare all'unico corpo di Cristo. L'"inclusione" rende possibile la partecipazione e questa è molto più ampia della considerazione della nostra integrazione nel corpo di Cristo come membra. Essa sottolinea che non si tratta di una mera ri-partizione di funzioni, né di porre l'esclusiva relazione "capo-corpo" (Col 2,19; 1,18; Ef 5; 1,23; 1 Cor 11,3) al di sopra di tutte le altre forme di legame che, senza perdere forza, valore, legittimità e contributo alla comprensione della nostra appartenenza al corpo di Cristo, non dice tutto. [E che, prendendo alla lettera la metafora nel contesto culturale in cui è stata formulata da Paolo, ha portato all'interno della Chiesa a legittimare l'abuso dell'uomo sulla donna nelle relazioni coniugali].

C'è una condivisione della vita e del destino, che inizia già qui e che è chiamata alla sua piena realizzazione nell'eschaton, che deve essere compresa in termini di "inclusione".

La doppia inclusione eucaristica ha alcune conseguenze logiche.

1. Essere cristiani non può essere altro che lasciarsi raggiungere “dall’interno” da questa stessa dinamica eucaristica di inclusione, vicinanza e solidarietà con i fratelli e sorelle che dovrebbe caratterizzare la vita ecclesiale nella sua proposta sinodale. Se infatti Cristo si è sacrificato “per tutti” - inclusione di tutti in Cristo - la sua azione salvifica e il suo dono di sé vicario sono solo “apparentemente escludenti” - nei nostri confronti - perché ci include essenzialmente nel suo dinamismo di dono di sé.
2. L’inclusione dell’umanità nel dono di sé di Cristo “per gli altri” è unica. Ma chi partecipa all’Eucaristia, cioè chi ha mangiato e bevuto del Signore come “colui che è stato donato”, è trascinato oltre i propri limiti, e “dall’interno”, essendo abitato da Cristo, è introdotto in quello spazio di “inclusione” che è il suo corpo, disposto ad addossarsi e a farsi carico del male, tutto il dolore, la sofferenza e le ferite del mondo, per trasformarlo. Ricevere la comunione con il corpo di Cristo che si è donato significa accettare di essere abitati da questo stesso dinamismo di dono totale di sé, partecipando così all’Eucaristia che Cristo offre al Padre nello Spirito.
3. L’“inclusione in Cristo” è quindi inclusione nella sua offerta, nella sua donazione eucaristica. In ogni Eucaristia ci offriamo “con Cristo, per Lui e in Lui... al Padre”: è un’inclusione nel ritorno amoroso di Cristo al Padre, nella Missione che il Figlio ha ricevuto di ricapitolare tutte le cose, di riunire tutto ciò che è disperso nel Padre... di “includere”.

Conclusione: la Spiritualità dell’inclusione

Abbiamo detto che la spiritualità ha a che fare con la parola *spirito*, che si riferisce a ciò che anima il nostro operare, che incoraggia la nostra dedizione e che ci mette in moto ogni mattina. È il modo in cui ci collochiamo nella vita e lo stile di tutto ciò che facciamo nel quotidiano: lavorare, mangiare, essere presenti, relazionarci con gli altri... ma la spiritualità parla anche di un modo di collocarsi nel mondo, di contemplare la realtà e di farsene carico. Per questo la sinodalità, intesa come un modo particolare di situarsi nella vita e nella missione della Chiesa, è in realtà una spiritualità. E questa spiritualità sinodale chiede di essere vissuta come una spiritualità dell’inclusione.

Questa *spiritualità dell’inclusione* presuppone un farsi carico della realtà, innanzitutto, a partire dal riconoscimento di una situazione di esclusione che colpisce persone e gruppi sociali e che, all’interno della Chiesa, ricade in modo particolare sulle donne (non sono le uniche escluse, ma rientrano in quelli che potremmo chiamare gruppi di esclusione) e come una chiamata a situarci nella nostra vita, nella nostra missione e nelle istituzioni a cui apparteniamo, in modo tale che tutto ciò che facciamo sia colorato dal desiderio di “includere”.

In secondo luogo, la spiritualità dell’inclusione ci invita a *camminare e a costruire includendo*:

a) accogliendo elementi, pensieri, forme, modi di procedere *diversi* dai propri, come qualcosa che possa arricchirli;

b) dal desiderio di inserire tutto in un'unità più grande, più feconda, più compiuta... che ci costituisca ogni giorno di più in un "*più grande noi*";

c) e nella disponibilità ad accettare *di essere dislocati/e* dai nostri spazi conosciuti, dalle nostre zone di comfort ecclesiale, dalle norme che ci danno sicurezza, di essere al riparo da ricerche e domande che rimangono senza risposta..., "resistendo all'inquietudine" di non avere le soluzioni finite e immediate.

In terzo luogo, vivere una *spiritualità dell'inclusione* significa vivere secondo il modello di inclusione della vita divina che siamo destinati a condividere e che ci è stata rivelata da Cristo.

Il modo di inclusione trinitario ci ha parlato di una relazione interpersonale all'interno della vita divina caratterizzata da:

- Un dinamismo di dono di sé e di accoglienza dell'altro che rende possibile la pienezza dell'essere.
- Un dinamismo di rinuncia all'essere solo per sé affinché l'altro possa essere.
- Un gioco di libertà in cui ogni persona è in grado di aprire uno spazio per permettere all'altro di essere liberamente.
- Un dinamismo che "colpisce" e ci rende vulnerabili (autolimitazione).

D'altra parte, la relazione di Dio con il mondo creato evidenzia che questo dinamismo di inclusione che si vive nella vita divina si proietta nel piano creativo di Dio, destinando il mondo alla comunione nella sua vita e nella sua gloria, secondo questo principio di inclusione che avviene attraverso "l'inclusione in Cristo" e che ci rivela:

- - L'inclusione come "rischio" di fare spazio alla libertà dell'altro.
- - L'inclusione come dinamismo dell'accoglienza di ciò che è diverso, dal basso e dall'interno...
- - Una doppia inclusione in cui non basta incorporare l'altro, ma si è chiamati a essere inclusi nel diverso...
- - Un'inclusione che è dono di sé... fino a dare la propria vita...
- - Un'inclusione in cui sia l'incluso sia chi include sono coinvolti...
- - Un'inclusione che trasforma...

Farsi carico del mondo in questa chiave è ciò che costituisce una vera spiritualità dell'inclusione.