

QUADERNO



UDEP

Ufficio Documentazione e Pastorale
per le Missioni Italiane in Germania
e Scandinavia

GIUGNO 1975

- Cristo nella riflessione teologica
Presentazione della problematica cristologica
del nostro tempo C. Molari 3
- A proposito di una bozza di
"Direttive per la pastorale degli stranieri"
proposta dall'Auslandssekretariat 19
- Il Convegno della speranza
Gli Operatori Sociali del DCV rispondono 23
- Il dialogo continua
Animazione culturale ed associazionismo 29

Dostoevskij conobbe Gesù
soprattutto durante gli anni
del bagno penale in Siberia
attraverso la lettura del Vangelo,
unico libro non vietato ai detenuti.

"Dio mi manda
- scrisse in quei giorni -
minuti talvolta di completa serenità.

In questi momenti ho composto in me
una professione di fede
in cui tutto è chiaro e sacro.

Eccola:

credere che non c'è nulla
di più bello,
di più profondo,
di più simpatico,
di più ragionevole,
di più coraggioso,
né di più perfetto del Cristo...

e non solo che non c'è nulla
- io me lo dico con amore geloso -
ma che nulla ci può essere.

Più ancora:

se qualcuno mi avesse provato
che il Cristo è al di fuori della verità,
se fosse realmente stabilito
che la verità è al di fuori di Cristo,
avrei preferito restare col Cristo
piuttosto che con la verità".

CRISTO NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA



PRESENTAZIONE DELLA PROBLEMATICHE CRISTOLOGICA
DEL NOSTRO TEMPO

Carlo Molari

UNA CRISI POSITIVA

E' un fatto innegabile: nella riformulazione attuale della fede, il mistero di Cristo ha un posto centrale.

Se così non fosse, il cristianesimo mostrerebbe la sua incapacità di rinnovarsi: mutuerebbe la sua problematica dal mondo o dalle altre religioni e non dalla carica specifica della sua esperienza.

Che le formule usate dai nostri antenati per tradurre la vita di fede non siano efficaci per i nostri contemporanei, non è di per sé un sintomo negativo: è solamente il segno che l'orizzonte culturale è cambiato.

Che la cristologia del passato sia insufficiente per tradurre la fede in Gesù come oggi è vissuta dalle comunità cristiane nel mondo è anzi un sintomo positivo. Indica chiaramente la vitalità della fede; è un segno che il rinnovamento procede dall'interno stesso della fede e non è l'epifenomeno religioso di un cambiamento radicale della società e della sua cultura. Questa premessa non tende a concludere che l'insufficienza delle formule di fede non ha ragioni culturali esterne alla fede stessa; ma solamente che i cambiamenti che viviamo passano attraverso l'esperienza stessa della fede; sgorgano cioè dall'interno della vita ecclesiale.

Se la crisi culturale si risolvesse nell'impossibilità di annunciare la fede ai "non credenti", dovrebbe sorgere il dubbio che la Chiesa subisce passivamente il rivolgimento culturale del nostro tempo.

Il fatto invece che la crisi si traduce anche nella insufficienza interna delle formule di fede indica contemporaneamente:

- che la Chiesa vive a contatto con il mondo; risente propor-

- zionatamente delle sue mutazioni e vive i suoi stessi problemi;
- che la Chiesa vive intensamente la fede e quindi è in grado di esprimerne dall'interno le movenze.

La situazione attuale non deve quindi insospettire nessuno; anzi deve rallegrare chi è impegnato nella diffusione della fede.

"Oggi soprattutto che i cambiamenti sono così rapidi e tanto vari i modi di pensare" (Gaudium et spes 44), se la Chiesa non ne risentisse in modo proporzionato e si arroccasse nella sua tradizione, sarebbe un sintomo molto grave: dovremmo cominciare a dubitare della validità del cristianesimo nel nostro mondo.

ATTEGGIAMENTI DIVERSI NEI CONFRONTI DELLA CRISI

Dobbiamo tuttavia riconoscere che all'interno della Chiesa vi sono atteggiamenti diversi nei confronti della crisi in atto.

Alcuni preferiscono eliminare ogni rischio; si inseriscono nella alternativa: o accettare queste formule o uscire dalla comunità ecclesiale.

Altri, invece, ritengono equivoca questa alternativa, giacché pensano che sia possibile vivere la fede anche attraverso modalità diverse.

Fino al Vaticano II chi non accettava la formulazione tradizionale della fede veniva espulso dalla Chiesa o si sentiva estraneo. Oggi esistono comunità intere che vivono la fede con modalità diverse e non avvertono alcun disagio. Non abbandonano la pratica della fede: anzi sovente essa ha presso di loro accenti così immediati e profondi da meravigliare. Alcuni sono tentati di dire che nel cattolicesimo coesistono più chiese.

Anche fra i teologi esistono atteggiamenti diversi di fronte alla crisi, ma soprattutto diverse modalità di vivere la fede.

Chi ha poco contatto con la pastorale o chi vive in ambiente culturale abbastanza omogeneo preferisce richiamare continuamente la dottrina tradizionale, che conosce perfettamente e di cui sa indicare tutte le mutazioni storiche. La sua principale preoccupazione è conservare "la dottrina" nella sua integrità e purezza.

Chi invece vive in ambiente culturalmente pluralista e soprattutto chi è impegnato nell'annuncio della fede a

dubbiosi o ad atei, preferisce parlare un linguaggio nuovo, in ventare formule che aggancino la recettività dei non credenti o dei dubbiosi.

Gli uni accusano spesso gli altri di infedeltà alla dottrina della fede; i secondi tendono a considerare i primi incapaci di "adattamento culturale".

Gli uni, preoccupati della dottrina, rischiano di far perdere la fede. Gli altri, sensibili alle esigenze dell'annuncio della fede, rischiano di vanificarne i contenuti dottrinali.

Il male maggiore non sta forse in questa diversità, ma nella tentazione che gli uni e gli altri soffrono di escludersi a vicenda; nell'incapacità, che a volte manifestano, di sapersi accettare e di fare comunione.

Quanto alla cristologia la distinzione è molto chiara. C'è chi ammette solamente un tipo di linguaggio cristologico: quello di Calcedonia, sistematizzato nella cristologia medievale; c'è invece chi ritiene improponibile oggi quella formulazione per motivi pastorali o per ragioni culturali.

IL MODULO CALCEDONESE

La fede in Gesù di Nazareth come è stata formulata nel Concilio di Calcedonia (451) mette in primo piano la struttura personale di Cristo. In Gesù, secondo Calcedonia, confluiscono due dimensioni fondamentali della storia salvifica: quella divina e quella umana.

La Sapienza che in lui emergeva era quella stessa che aveva regolato i cieli e aveva disposto in ordine la creazione; la Parola che riecheggiava attraverso le sue azioni era la stessa Parola che aveva fatto l'uomo, che aveva suscitato la vita nel mondo e il fiore nel deserto. Lo Spirito che egli donava era lo stesso che aleggiava sulle acque del caos primitivo e che aveva guidato i profeti alla scoperta della verità. Ma egli era anche uomo, che soffriva l'abbandono dell'amico, come sentiva il fascino illusorio della tentazione. Un uomo che piangeva la morte di chi amava, accettava la delicata attenzione di una donna pentita e respingeva sdegnato gli inganni dei profittatori.

Risposta alle eresie

Questi due aspetti reali dell'esistenza di Gesù venivano trascurati dagli eretici del tempo. Ad es., Eutiche, nel V secolo, esaltava l'elemento divino al punto che Gesù di

Nazareth dall'inizio alla fine della sua avventura umana veniva considerato una trasparenza così chiara della divinità da essere "come uomo" irrilevante. L'arianesimo nel secolo precedente, ma con rigurgiti anche posteriori, aveva negato invece la divinità dell'aspetto trascendente di Cristo, giacché considerava la Parola di Dio, la Sapienza e lo Spirito che si manifestano in lui come creature, anche se nobilissime e superiori all'uomo. Il nestorianesimo, separando nettamente i due aspetti così da farne due realtà personali autonome, considerava Gesù di Nazareth un prestanome o un rappresentante morale delle azioni del Figlio di Dio.

Il Concilio di Calcedonia mediò le posizioni di Eutiche e di Nestorio evitandone gli errori ed asserendo in modo inequivocabile l'unica realtà personale di Gesù di Nazareth. La sua azione redentrice non poteva essere separata in due persone, anche se era necessario asserire che la redenzione dell'uomo era azione divina perché solo Dio può creare e salvare l'uomo, ma anche azione umana perché solo in tale caso poteva essere storica. Per questo definì che in Gesù di Nazareth la realtà (natura) umana e quella divina coesistono nella stessa persona, senza separazione e senza divisione, ma anche senza confusione e senza commistione.

"Modifiche" alla formula calcedonese nella teologia e nella pietà popolare

La formula calcedonese subì, negli sviluppi successivi, alcune modifiche. Si interpretò l'unità personale di Gesù di Nazareth come l'assunzione di un "rivestimento" o di uno "strumento" umano da parte della persona eterna del Verbo, cosicché la realtà umana di Gesù minacciò nuovamente di perdere la sua consistenza.

Soprattutto nella pietà popolare si diffuse un modo molto imperfetto di interpretare la figura di Cristo, modo qualificato da alcuni teologi del nostro secolo come "criptomonofisismo" o nascosto eutichianesimo.

Molti fedeli infatti pensano ancora a Gesù come un essere "anomalo": che viveva in modo umano pur sentendo e conoscendo in modo radicalmente diverso. Fin dall'inizio avrebbe già saputo tutto della sua realtà, del suo destino, della sua missione, avrebbe potuto fare tutto. Affrontava le tentazioni ma solo in superficie; pregava ma già tutto era previsto e voluto; sceglieva Giuda per avere un traditore che lo mettesse nella possibilità di morire; piangeva per la morte di Lazzaro pur potendogli evitare la morte e certo poi di poterlo risuscitare. Una vita molto strana la sua: non certo come quella degli uomini che doveva salvare.

Questa figura di Gesù, che in certi momenti sembra avvicinarsi molto a quella di un clown o di un attore drammati-

co, non corrisponde molto alla descrizione dei "Vangeli" né a quella tramandataci dalle prime comunità cristiane. Nello sviluppo che le scienze bibliche hanno avuto in questi ultimi decenni, grande parte hanno avuto gli approfondimenti delle tecniche compositive dei "Vangeli" e dei loro diversi generi letterari. Questa imponente mole di lavoro ha offerto a tutti la possibilità di leggere in modo più corretto la storia di Gesù e di individuare le diverse interpretazioni date di Lui nelle prime comunità.

CRISTOLOGIE BIBLICHE

Alcuni teologi oggi preferiscono scavalcare completamente la problematica calcedonese (come era Gesù di Nazareth? quale era la sua struttura ontologica?) per limitarsi alla cristologia biblica. Pensano cioè di risolvere il problema presentando la varietà delle concezioni di Gesù di Nazareth quale emerge dagli scritti neotestamentari. Credono perciò che sia sufficiente analizzare le diverse cristologie neotestamentarie. Secondo Cullmann esse risultano dalla confluenza di tre elementi:

- l'accettazione della testimonianza contenuta nella vita di Gesù, soprattutto negli avvenimenti pasquali;
- l'esperienza personale e liturgica della presenza di Gesù chiamato, in questo contesto, Signore;
- la riflessione sul rapporto tra Gesù di Nazareth e le altre manifestazioni di Dio nella storia. (1)

La varietà delle cristologie neotestamentarie deriva dai diversi ambienti culturali nei quali veniva vissuta la fede.

Così in alcune comunità primitive si preferiva lo schema del messianismo, in altre si interpretava la storia di Gesù attraverso la figura del servo sofferente o la rilettura dei testi sapienziali del Vecchio Testamento. (2)

Le prime cristologie sorte nell'ambito delle diverse chiese possono ricondursi a due schemi fondamentali: uno "ascendente" e l'altro "discendente".

Cristologie "ascendenti"

Lo "schema ascendente" riflette l'esperienza storica degli Apostoli. Essi hanno conosciuto Gesù uomo come maestro, taumaturgo, rifiutato dai suoi, e condannato a morte; lo hanno incontrato risorto, hanno sperimentato la forza trasformante del suo Spirito e lo hanno riconosciuto Signore, glorificato cioè da Dio e costituito principio di vita per i credenti.

Ed è appunto questo l'itinerario che seguiranno i primi annunciatori del Vangelo: "Il Dio dei nostri padri ha risuscitato questo Gesù che voi avete fatto morire sospendendolo sulla croce. E' lui che Dio ha esaltato con il suo braccio, costituendolo capo e salvatore... Noi siamo testimoni di queste cose, noi e lo Spirito Santo che Dio ha donato a coloro che gli obbediscono" (At 5, 32). Ed è questo il primo nucleo del credo cristiano secondo la formula di Paolo: "Se tu confessi con le labbra che Gesù è Signore e credi nel cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti sei salvo" (Rm 10, 9); "Noi crediamo in colui che risuscitò dai morti Gesù nostro Signore, consegnato per i nostri peccati e risorto per la nostra giustificazione" (Rm 4, 25).

Secondo questo schema, Gesù di Nazareth, "figlio di Davide secondo la carne", è stato costituito nella risurrezione dei morti "Figlio di Dio secondo lo spirito" (Rm 1, 4).

Cristologie "discendenti"

Lo "schema discendente" si richiama invece all'esperienza della rivelazione e si serve dei temi sapienziali, già usati nel mondo ebraico. L'avventura umana di Gesù viene presentata come la manifestazione più alta e più efficace della Parola, della Sapienza e dello Spirito di Dio: la stessa Parola che aveva originato il tutto, la stessa Sapienza che aveva ordinato le cose nella loro armonia, lo stesso Spirito che aveva animato i Profeti, la stessa perfezione divina esistente prima che il mondo fosse. In Gesù di Nazareth la Parola di Dio ha trovato tale accoglienza da divenire parola luminosa, gesto sapiente, risonanza spirituale ma in dimensione umana. In lui, si può dire, la Parola si è fatta "carne", la Sapienza è diventata storia umana, lo Spirito è diventato vita dell'uomo. Le sollecitazioni di Dio hanno trovato tale rispondenza da combaciare pienamente con tutte le strutture umane attraverso le quali si esprimevano. Non vi sono state resistenze, in modo tale che ciò che Gesù voleva era la volontà di Dio, ciò che egli pensava era il piano di Dio, ciò che egli operava era l'azione stessa del Padre. "Non faccio nulla da me, ma parlo sempre in conformità a quanto mi ha insegnato il Padre mio, e chi mi ha mandato è con me e non mi ha lasciato solo, perché faccio sempre quanto piace a lui" (Gv 8, 28-29). "Io e il Padre siamo una cosa sola". Pensieri, decisioni, parole, azioni: tutto combaciava perfettamente; Parola, Sapienza, Spirito che erano prima di Abramo e del mondo (cf Gv 1, 1-3; 8, 38; Eb 1, 1-3).

Molte formule di questo schema si ricollegano all'esperienza liturgica. "Nella liturgia si esaltava la persona e l'opera di Gesù con i colori presi dalla sapienza e dall'apocalittica e con una terminologia che trovava profonda risonanza nell'ambiente ellenistico". (3) Questi due schemi, ascendente e discendente, coesistono per molto tempo nel cristianesimo primitivo fino a che il secondo, soprattutto nel processo di "ontologizzazione" subito dalle formule cristologiche, (4) pre

se il sopravvento.

Fra i teologi attuali quelli che sembrano preferire il ritorno puro e semplice alla formulazione primitiva nella sua varietà sembrano quelli di più spiccata formazione biblica. Il loro rappresentante più illustre è forse O. Cullmann, per il quale "la cristologia non è una scienza delle nature di Gesù Cristo, ma la scienza di un avvenimento, di una storia":(5) quella appunto descritta nel Nuovo Testamento. Tra i nostri si potrebbe forse citare Ortensio da Spinetoli. (6)

LA MANUALISTICA NEOCALCEDONESE

In contrapposizione a questa tendenza si può delineare quella manualistica che si richiama agli sviluppi della teologia neocalcedonese.

Per neocalcedonesimo si intende quella interpretazione del mistero di Cristo sviluppatasi soprattutto nelle polemiche dei secoli VI-VII, culminate nei Concili Costantinopolitani II e III, interpretazione che ha avuto poi la sua completa giustificazione dottrinale nella sistematica tomista.

Mentre la formula calcedonese parlava di confluenza in una unica persona di due funzioni operative e di due modi di esistenza (natura), il neocalcedonesimo, utilizzando unicamente lo schema discendente, parlava della Persona divina che a un certo momento assumeva nella sua sussistenza anche una natura umana. Semplificando eccessivamente le cose, si potrebbe dire che mentre la persona di cui parla Calcedonia è il termine di un movimento, nella interpretazione neocalcedonese la persona è il principio del processo unitivo.

In questa prospettiva l'"assumptus homo" di sapore dualista veniva utilizzato nel senso di "natura assumpta", dove l'assumente era la Persona del Verbo già perfetto nella sua realtà divina, e la realtà umana era costituita nel momento dell'assunzione senza aver mai avuto una consistenza ontologica propria (viene detta perciò "anipostasi"). Tale prospettiva appare chiara nella definizione del III Concilio Costantinopolitano dove, a giudizio di P. Smulders, (7) i Padri "spezzarono lo schema simmetrico che in certo modo avrebbe potuto accennare a un nestorianesimo "calcedonico", quello stesso che in occidente poteva diffondersi con la dottrina dell'"assumptus homo"; nella prospettiva invece del Concilio del VII secolo "tra la divinità e l'umanità nell'uomo-Dio c'è asimmetria. Il divino è la persona stessa del Figlio eterno, il quale dona a noi se stesso e assume l'umanità nella propria figliolanza; l'umano è ciò che riceve e ciò che accoglie, che viene creato e santificato mediante l'autocomunicazione del Figlio".

L'"anipostasi" (mancanza di sussistenza propria)

viene quindi spiegata (la formula risale a Leonzio di Bisanzio) come "enipostasi", cioè esistenza nella Persona del Verbo divino.

La spiegazione di S. Tommaso e il suo influsso sulla teologia cattolica

Tale impostazione passava in occidente, soprattutto attraverso la sintesi di Giovanni Damasceno, proprio quando la grande scolastica costruiva un sistema organico che resterà a base della teologia cattolica per molti secoli.

Delle tre opinioni recensite da Pietro Lombardo nelle "Sentenze", (8) S. Tommaso ammette come cattolica solo la seconda, quella appunto che interpretava l'assunzione della natura umana nella Persona del Verbo per mezzo dell'unica sussistenza. (9) S. Tommaso, che è il primo dei grandi scolastici a citare il Concilio di Calcedonia, lo interpreta alla luce dei Concili successivi e soprattutto della dottrina che, impostata da Leonzio di Bisanzio e confluita poi in Giovanni Damasceno, sarà considerata dagli scolastici come autorevole. La spiegazione di S. Tommaso, molto chiara e semplice, si è imposta con facilità ed è rimasta intatta fino ai nostri giorni.

Per quanto riguarda il mondo cattolico, la cristologia costituisce infatti il capitolo della sistematica che ha subito meno modifiche durante le tappe spesso travagliate della teologia dalla scolastica ad oggi. Non deve stupire quindi che i tentativi operati da alcuni teologi per una nuova cristologia trovino reali difficoltà; non si tratta solo di accoglienza difficile ma di impalcatura culturale da rifare.

Anche se alcuni avvertono questa necessità, sono molti coloro che ritengono la cristologia scolastica ancora efficace o almeno sufficiente per l'attuale evangelizzazione. Ed è innegabile che, almeno per un ampio settore della Chiesa, tale scelta si mostra esatta e deve essere favorita. Tale sensibilità, per esempio, si nota ancora accentuata nei teologi orientali come Lossky (10) o G. Florovski, difensore della "cristologia asimmetrica" dei Padri greci.

TENTATIVI DI RINNOVAMENTO

Ma è altrettanto innegabile che molti altri ambienti, soprattutto quelli più assuefatti agli schemi culturali in uso nelle università e nei centri di ricerca del mondo occidentale ed anche gli ambienti più sensibili ai problemi emergenti dai rapporti con le altre religioni, offrono particolari resistenze ai moduli interpretativi della scolastica.

Resistenze alla cristologia scolastica

Le ragioni di questa situazione sono varie. In primo luogo il cambiamento semantico di termini importanti come "natura" e "persona". Le scienze umane stanno inducendo un valore al termine "persona" che non corrisponde esattamente a quello legato al termine greco "upostasis" e a quello latino "persona", così come venivano intesi nella raffinata e puntigliosa precisazione dell'uso teologico antico e medioevale. L'importanza, ad esempio, che ha l'autocoscienza e la presa di possesso di se stessi nell'uso attuale del termine "persona", non ha facili corrispondenze nel "sussistente razionale" della scolastica.

Ma più importante ancora è il cambiamento culturale: il modo di interpretare l'uomo ed il suo rapporto con il mondo. "Bisogna considerare significativo e paradigmatico l'orizzonte linguistico e concettuale che si evolve e si trasforma; non semplicemente le trasformazioni e i mutamenti capricciosi della moda, ma la necessità e l'esigenza di avvicinare la predicazione e la teologia allo spazio concettuale e linguistico che si evolveva e trasformava ed esigeva una nuova strutturazione ed articolazione ermeneutica della fede". Queste osservazioni di D. Wiederkkehr (11) si riferiscono ai diversi cambiamenti avvenuti nella storia (dal mondo semita a quello ellenista, dall'uso di categorie platonizzanti a quello di categorie aristoteliche, all'incidenza della filosofia hegeliana o del personalismo, ecc.), ma in ogni caso valgono in particolare per la svolta culturale che ora stiamo vivendo.

Tutti coloro i quali hanno attività pastorale, soprattutto nel mondo degli studenti o in genere di un "certo" livello culturale, condividono senza difficoltà queste affermazioni di K. Rahner: "Le formule classiche della cristologia, le quali parlano dell'unica "persona" del Logos divino in due "nature" (la divina e l'umana), vengono oggi a poco a poco, attraverso un lento processo che è soltanto ai suoi inizi, certamente non sostituite oppure messe da parte, ma invece completate, mediante altre formulazioni, le quali, forse, sono oggi per noi più facilmente comprensibili e che escludono... i malintesi in maniera più chiara di quanto non facessero da sole le formule che fino ad oggi sono state considerate come classiche". E i malintesi, a giudizio sempre di K. Rahner, nascono "sullo sfondo dell'odierno concetto di persona". (12)

Vari tipi di cristologie

Esistono così vari tipi di cristologie, non solo nella storia ma anche oggi. La "distanza qualitativa tra i diversi orizzonti concettuali e linguistici ha creato una molteplicità di cristologie più che non la distanza quantitativa nel tempo". (13)

Quelle rinnovatrici si potrebbero per comodità ridurre a due tipi fondamentali:

- riformulazione all'interno dello schema calcedonese e delle categorie scolastiche, stimulate nelle loro implicite virtualità;
- abbandono di quello schema, almeno per l'aspetto verbale, per una riformulazione nuova che parta dalla stessa esperienza salvifica.

Sia gli uni che gli altri abitualmente mettono in luce la necessità di partire dal Gesù storico per fondare una cristologia e non dalla formula calcedonese come invece faceva la cristologia classica.

Riformulazioni all'interno dello schema calcedonese

Ma il primo gruppo non ha difficoltà ad usare il modulo calcedonese per descrivere compiutamente Gesù di Nazareth, anche se ne riconosce i limiti e le imperfezioni. Per questo abitualmente i teologi attuali cercano di superare la semplice spiegazione storica per cogliere il valore profondo della formula sorta a Calcedonia.

K. Rahner, ad esempio, analizzando le implicazioni dell'unione delle due nature nell'unica realtà ipostatica conclude: "Bisogna rendersi conto che l'essere uomo non è una perfezione assoluta e definitiva, che, permanendo indifferente e chiusa in sé, sarebbe legata, per un miracolo ad essa totalmente estraneo, ad un'altra realtà... L'essere uomo è piuttosto quella realtà che, essendo assolutamente schiusa verso l'alto, raggiunge la realizzazione suprema, sebbene indebita, della possibilità ultima dell'essere uomo, quando il Logos stesso si rende in essa esistente su questa terra". (14)

Pur utilizzando le formule classiche, anche costoro ne avvertono l'insufficienza. Secondo Rahner ogni affermazione di carattere ontologico ne include una di carattere esistenziale, e ogni azione dell'uomo è già in precedenza azione di Dio fondante. Per questo alla cristologia di tipo ontologico ne corrisponde un'altra di tipo esistenziale. Per essa Gesù è l'uomo che ha accolto e vissuto la natura umana come dono di Dio in modo così perfetto ed integrale da diventare la rivelazione suprema della realtà del Padre e la promessa ad ogni uomo del destino eterno. "Il messaggio della fede cristiana non propone miti o favole, ma enuncia un accadimento radicale ed irripetibile, la realizzazione delle possibilità essenziali ultime dell'uomo... Nella sua (di Gesù) vita si è realizzato e si è mostrato storicamente quella che è la sua realtà: la promessa irrevocabile che Dio fa di se stesso al mondo in e attraverso la radicale accettazione (anch'essa opera di Dio) di questa promessa da parte del vero uomo Gesù". (15)

L'incarnazione come autoespressione che Dio fa di sé e promessa al mondo

Se si considera infatti la natura spirituale dell'uomo, e la sua tensione al fine ultimo, a giudizio di K. Rahner si può esprimere l'incarnazione in modo "completamente ortodosso e pur tuttavia credibile" come l'accettazione della natura umana "con purezza e radicalità assolute" e la sua realizzazione nell'orientamento completo a Dio "sì che essa lo renda l'autoespressione che Dio fa di sé e promessa irrevocabile che Dio fa al mondo". (16)

Secondo Rahner ed altri teologi attuali questa formulazione traduce esattamente in chiave diversa lo stesso contenuto dogmatico di Calcedonia. In questa luce debbono essere lette alcune proposte di simboli di fede, sorti per la difficoltà dell'uso di quelli antichi. Così, ad esempio, W. Kasper ha riassunto la fede in Cristo: "In Gesù di Nazareth ci è stato dato, in forma unica, inequivoca e insuperabile, un modello dell'essere umano. In lui ci è stata aperta una nuova possibilità di comprendere il senso dell'uomo e della libertà come servizio degli altri... Ma la novità ineguagliabile e definitiva, di questa libertà che qui sorge, è in fondo soltanto un altro modo di nominare quello che chiamiamo Dio...". (17)

Nel Congresso di "Concilium", tenutosi a Bruxelles nel 1970, H. Küng ha condensato la fede della Chiesa in Cristo nel modo seguente: "Nella luce e per la forza di Gesù, noi possiamo, nel mondo d'oggi, invocare Dio come nostro Padre: mistero di amore, che sostiene tutti gli uomini, che ai colpevoli rimette la colpa e che alla fine si rivela vincitore del peccato e della morte". (18)

Un giudizio di opportunità pastorale

Altri, senza dare valutazioni sulla completezza di tale presentazione, riconoscono la sua validità pastorale nel nostro mondo. Scrive ad esempio R. Schnackenburg: "Mi sembra che là dove la concezione metafisica della consustanzialità del figlio di Dio... causa gravi difficoltà all'uomo moderno, noi dovremmo sottolineare l'altro aspetto, giustificabile a partire dalla fede, secondo il quale Gesù rappresenta l'immagine e la Rivelazione di Dio nel mondo tra gli uomini e per gli uomini". (19)

Concludendo si può dire che la maggioranza di coloro che intendono esprimere i contenuti di Calcedonia e della cristologia classica in modo nuovo ma fedele, preferiscono parlare di Cristo come la perfetta trasparenza del Padre o la rivelazione di Dio. E questo non solo nel senso di un portatore della sua parola, o rivelatore della sua volontà, ma di uno talmente identificato con la sua missione o talmente obbedien-

te al Padre da essere in tutta la sua realtà umana pura e integrale rivelazione di Dio. Perciò egli può essere definito "la parola di Dio in chiave umana", la "forza del suo amore in dimensioni storiche". Così il mistero di Cristo resta la confluenza della perfezione divina nella storia in modo talmente perfetto da costituire la concretezza dell'uomo Gesù di Nazareth. Non si dovrebbe dire in questa linea: Dio si rivela in Gesù di Nazareth; ma più opportunamente: la rivelazione di Dio diventa talmente pura e perfetta da essere non solo "influyente in una struttura umana", ma essa stessa uomo, l'uomo Gesù.

Si evita in questo modo l'uso dello "schema della discesa" (che viene considerato mitico) e anche quello difficilmente ammissibile della mutazione di Dio, e non c'è bisogno di ricorrere agli schemi dell'"anipostasi" e dell'"enipostasi" che pure vengono considerati legittimi.

NUOVE CRISTOLOGIE "NON CALCEDONESI"

Accanto a questi tentativi di riformulazione del mistero di Cristo (rispettosi, almeno intenzionalmente, delle formule classiche), ve ne sono altri più rinnovatori. I loro autori o non intendono servirsi affatto della formula calcedonese o la modificano radicalmente.

Anche questi, come i teologi appena citati, si pongono in prospettiva funzionale, considerano cioè la realtà umana di Gesù come il luogo dell'azione salvifica della Parola di Dio. Ma, mentre chi salva la formula calcedonese considera la prospettiva funzionale più efficace pastoralmente e nel contempo giudica necessario cogliere, attraverso le trame funzionali, la realtà ontologica della misteriosa persona di Gesù, i teologi qui considerati pensano non più utilizzabile lo schema calcedonese, perché fondato su categorie filosofiche decadute.

Chi più compiutamente ha sostenuto questa posizione (oltre ad un breve saggio di A. Hulbosch) è P. Schoonenberg. Ma anche H. Küng nel suo "Christ sein" (München-Zürich 1974) sembra avviarsi in questo senso, dopo che studiando la cristologia di Hegel aveva scritto, riferendosi a Deward: "I termini ellenistici della dottrina tradizionale della Trinità e della Incarnazione non possono più venir compresi nell'odierno contesto culturale. Il programma di una de-ellenizzazione della fede cristiana va condiviso... ma rimane ancora la dura fatica dei teologi, che devono chiarire come si possa riesprimere meglio, in termini "positivi", il contenuto della fede cristiana". (20)

Anche E. Schillebeeckx, che fin dall'inizio aveva manifestato la sua concordanza con la proposta di Hulbosch (1966), ha ora espresso più compiutamente la dottrina cristologica. (21)

La cristologia di Schoonenberg

Tornando a P. Schoonenberg si potrebbe dire che egli capovolge la cristologia calcedonese. Prima di tutto la sua cristologia vuole essere una puntigliosa applicazione del metodo "dal basso". "Secondo me la riflessione su Dio deve necessariamente prendere l'avvio dalla creazione e dall'economia della salvezza, quella del Figlio di Dio da Gesù e quella sullo Spirito nell'intimità di Dio dallo Spirito dato a noi... Questo metodo comporta che partiamo dall'essere-uomo di Gesù, prendendolo pienamente sul serio ed accettandone anche seriamente la pienezza". (22)

Per questo egli parte asserendo: "Cristo è una persona umana", perché tale appunto è il dato immediato dei Vangeli e dell'esperienza apostolica. Ma la persona di Gesù rende talmente presente Dio nella storia da poter dire che per mezzo suo Dio esiste in modo umano: "si tratta quindi di sostituire le due nature di un'unica persona con la pienezza di presenza di Dio in questa persona umana". (23) In questo senso il fulcro dell'unità di Cristo non è la persona divina del Logos, ma la persona umana che permette a Dio di esistere come uomo: in Gesù non è la natura umana ad esistere "anipostaticamente" (cioè senza "ipostasi" o persona propria) ma è la natura divina ad esistere ed operare (in modo umano) nella persona umana di lui. Così la presenza di Dio in Gesù "non differisce sostanzialmente dalla presenza divina salvifica in altri uomini, in particolare nei profeti, ma differisce senz'altro di grado, perché essa è il compimento di ciò cui tutta la storia umana soltanto aspira, essa è soprattutto il fine e il coronamento che dà senso alla presenza di Dio in tutta la nostra storia e in tale modo la rende possibile". (24)

Nuove "formule di fede"

Anche questa concezione si concretizza in formule di fede, che vorrebbero costituire, come gli antichi simboli, l'espressione del nucleo centrale della fede vissuta nella Chiesa.

Ecco ad esempio un simbolo redatto da P. Smulders: "Io credo in Dio Padre, che tiene tutto nelle sue mani. La mia vita è dono di Qualcuno che è amore e sollecitudine.

Io credo nell'uomo Gesù, che è nato da Maria ed è il dono di Dio a noi, nel quale si manifestano la sollecitazione di Dio per tutti, il suo invito all'amore e la sua pazienza per noi peccatori.

Gesù vive, e dinanzi a Lui e al Padre suo noi siamo responsabili di ciò che siamo noi stessi e di ciò che facciamo al nostro prossimo.

Io credo nello Spirito Santo: il bene che noi desideriamo e facciamo è grazia, e pertanto è più forte della no-

stra debolezza, del nostro peccato, della nostra impotenza".
(25)

Lo stesso Schoonenberg ha terminato la sua opera "Un Dio di uomini" (pp. 211-212) con una formula di fede:

"Credo in Dio, che nello Spirito di Gesù possiamo chiamare con il nome di "Abba, Padre", creatore degli inizi e del futuro. E in Gesù, suo Servo e Figlio amato. Che è giunto a noi procedendo interamente da Dio e nel quale abita l'intera pienezza della divinità. Che ha operato per la nostra salvezza; ha rotto ogni barriera umana e proferito parole di vita eterna. Che non venne quindi accolto, ma per la nostra liberazione ha patito ed è morto sulla croce. Che è risorto per opera di Dio, per vivere in noi e nel futuro verso cui l'intera creazione tende.

Credo nello Spirito di Dio e di Gesù, che parla attraverso i profeti e ci conduce alla piena verità. Credo nel regno di Dio ora e nell'eternità, e nella Chiesa, che deve attendere questo regno e ad esso servire.

Credo nella liberazione dai peccati e nella forza di amare.

Credo nella nuova creazione, dove abita la giustizia e Dio sarà tutto in tutti".

CONCLUSIONE

Oggi esistono varie cristologie anche in campo cattolico. Vari modi cioè di vivere e formulare il mistero di Gesù Cristo quale salvatore.

Vi sono cristologie di tipo neo-calcedonese, che a livello popolare si caratterizzano spesso per un certo "cripto monofisismo".

Vi sono cristologie di tipo funzionale od esistenziale che, pur accogliendo le formule della cristologia classica, le considerano non efficaci pastoralmente nel nostro mondo.

Vi sono cristologie di tipo biblico, per le quali cioè tutte le speculazioni successive sono inutili quando non addirittura dannose. Vi sono infine cristologie "ascendenti" o "dal basso" che considerano cioè la realtà umana di Gesù non solo come l'approccio più facile per l'evangelizzazione ma il primo dato ontologicamente rilevante nella descrizione di Cristo, dato che deve essere in ogni caso rispettato integralmente.

Tenuto conto delle numerose riserve che, anche per il Magistero, suscita questa ultima posizione e considerate le insufficienze metodologiche di una cristologia esclusivamente biblica, penso che la catechesi attuale dovrebbe presentare i

primi due tipi di cristologia, in modo complementare e superandone i limiti. A persone educate alla fede secondo gli schemi della cristologia classica, non può essere imposto un cambiamento di mentalità: sarà necessario solo metterle in guardia contro i pericoli di un larvato monofisismo, educandole ad una lettura esatta e concreta del Vangelo.

A persone più sensibili agli schemi della cultura attuale, in particolare ai giovani ed ai ragazzi, credo sia più utile una esperienza della salvezza unita ad una progressiva riflessione sul valore della fede in Gesù di Nazareth. Anche in questo ambito (e forse soprattutto in questo, che è così fondamentale), è necessaria una squisita sensibilità di adattamento culturale, "legge di ogni evangelizzazione" (*Gaudium et spes* 44).

-
- (1) O. Cullmann, "Cristologia del Nuovo Testamento", Dehoniane Bologna 1971.
 - (2) Cf G. Segalla, "Cristologia del Nuovo Testamento", in "Il problema cristologico oggi", Cittadella, Assisi 1973, pp. 13-142; B. Papa, "La cristologia dei Sinottici e degli Atti degli Apostoli", Eumenica Editrice, Roma 1972; R. Schnackenburg, "Cristologia del Nuovo Testamento", in "Mysterium salutis", vol. 5, Queriniana, Brescia 1971, pp. 289-491.
 - (3) G. Segalla, op. cit., p. 119.
 - (4) Cf R. Cantalamessa, "Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa", in "Il problema cristologico oggi", Cittadella, Assisi 1973, pp. 143-155.
 - (5) O. Cullmann, "Christologie du Nouveau Testament", Neuchâtel-Paris 1958, p. 16; traduzione italiana presso Dehoniane, Bologna 1971.
 - (6) Cf "Itinerario spirituale di Cristo", 3 volumi, Cittadella Assisi 1971-1974.
 - (7) Cf "La cristologia nella storia dei dogmi", in "Mysterium salutis", vol. 5, Queriniana, Brescia 1971, p. 593.
 - (8) Cf "III Sent." d. VIss., ed. Quaracchi, Grottaferrata (Roma) 1916, pp. 573ss.
 - (9) Cf S. Tommaso, III S. Th. q. 2a. 6.

- (10) Cf "L'economia del Figlio", in "La teologia mistica della Chiesa d'Oriente", il Mulino, Bologna 1967, pp. 127-147.
 - (11) Cf "Mysterium salutis", cit., p. 601.
 - (12) K. Rahner, "Io credo in Gesù Cristo", Queriniana, Brescia 1969, p. 48.
 - (13) Cf "Mysterium salutis", cit., p. 602.
 - (14) K. Rahner, "Problemi di cristologia", in "Saggi di cristologia", Paoline, Roma 1965, pp. 62-63.
 - (15) Id., "Credo in Gesù Cristo", in "Nuovi saggi", Paoline, Roma 1969, p. 253.
 - (16) Ibid., p. 252.
 - (17) Riportato da R. Beistein, "Kurzformel des Glaubens", Texte, Würzburg 1971, p. 100.
 - (18) Cf "L'avvenire della Chiesa", Bruxelles 1970. "Il Libro del Congresso", Queriniana, Brescia 1970, p. 125.
 - (19) Cf R. Schnackenburg-F. J. Schierse, "Chi era Gesù di Nazareth?" Cristologia in crisi, Dehoniane-Jaca Book, Bologna-Milano 1970, p. 66.
 - (20) H. Küng, "Incarnazione di Dio". Introduzione al pensiero teologico di Hegel; prolegomeni ad una futura cristologia. Queriniana, Brescia 1972 p. 641.
 - (21) Cf "Jezus, het verhaal van een levende", Bloemendaal 1974 tr. it. in corso presso la Queriniana, Brescia. Vedi una presentazione critica in "La Civiltà Cattolica", 1975, I, pp. 113-129.
 - (22) Cf P. Schoonenberg, "L'avventura della cristologia", in "La teologia di Piet Schoonenberg", Queriniana, Brescia 1973, p. 159.
 - (23) Id., "Un Dio di uomini", Queriniana, Brescia 1971, p. 103.
 - (24) Id., "L'avventura della cristologia", cit., p. 167.
 - (25) Cit. da J. Galot, "Alla ricerca di una nuova cristologia", Cittadella, Assisi 1971, p. 38.
- da "Catechesi", Maggio 1975/9

opinioni e commenti

A proposito di una bozza di

"DIRETTIVE PER LA PASTORALE DEGLI STRANIERI"

proposta dall'Auslandssekretariat

E' stata inviata dall'Auslandssekretariat alla Direzione delle Missioni e da questa a tutti i Missionari una bozza di "Direttive per la pastorale degli stranieri". Il testo dovrebbe essere approvato dalla Sottocommissione episcopale tedesca per l'emigrazione dopo eventuali suggerimenti o correzioni da parte dei Missionari.

Come contributo alla revisione della bozza ci permettiamo di fare alcune osservazioni preliminari.

Innanzitutto non è chiaro se si voglia fare un direttorio per la pastorale degli stranieri o se si voglia semplicemente codificare alcune "cose da fare" sul piano pastorale. In secondo luogo lo schema è stato preparato senza il contributo di coloro che sono direttamente interessati: i Missionari stranieri. Solo tardivamente, e sotto la pressione delle scadenze, si chiede il loro parere.

Questo modo di procedere ci sembra non essere molto in sintonia con lo spirito del documento sinodale che parla continuamente di partecipazione.

E' chiaro che se non si attuano le disposizioni sinodali circa la partecipazione degli stranieri alle strutture centrali per la pastorale degli emigrati, si rimane perplessi e sul modo di proporre certe direttive e sulla sincerità di certe affermazioni sinodali in cui si impegna la Chiesa tedesca. In pratica si ha fretta di varare un documento che resterà la "magna charta" per parecchi anni della pastorale degli stranieri in Germania.

Osservazioni sulla bozza

In una introduzione in cui si rileva la vastità del problema - circa quattro milioni di concittadini (in spe!) stranieri, in maggioranza cattolici - e le complicate conseguenze che ne derivano, si fa notare che la pastorale deve essere aderente alla realtà e quindi "dalla durata della loro reale permanenza in questo paese e dalla loro intenzione di ritornare presto o tardi in patria, gli stranieri devono essere orientati maggiormente alla loro comunità nazionale oppure alla Chiesa locale".

Ci permettiamo di far osservare che una tale prospettiva è piuttosto lontana dalla realtà, almeno come è espressa nei termini sopraccennati. L'individuazione di chi vuol restare e di chi vuol tornare a casa è estremamente problematica, per non dire praticamente impossibile. Molto più realistico sembrerebbe, come termine individuante, il riferimento alla seconda generazione, soprattutto per quei ragazzi che hanno concluso il ciclo scolastico, parlano il tedesco e sono per lo meno allo spartiacque di due culture.

Affermare che "se si vuol risolvere (il problema) almeno approssimativamente non basta una pastorale nella lingua materna e nemmeno la pastorale della parrocchia tedesca, ma soltanto una continua fraterna e fiduciosa collaborazione di ambo le parti" ha un certo sapore omiletico, dopo vent'anni di non avvenuta integrazione ecclesiale. E questa purtroppo è una realtà che nessuno può negare e che non si può risolvere con un generico invito alla collaborazione.

Da un documento di direttive per la pastorale che sarà emanato dai Vescovi, ci si può attendere un minimo di analisi della situazione, dalla quale far scaturire impegni più precisi e aderenti alla realtà, ma soprattutto una serie di gradualità interventi che servono a rimuovere ciò che ha impedito fino ad ora una integrazione ecclesiale.

Ma vale la pena di rivedere brevemente i due capitoli di cui è composta la bozza.

La pastorale in lingua materna

Dopo aver sottolineato che, compito fondamentale della pastorale in lingua materna è l'annuncio, la Messa e i sacramenti (manca un accenno alle caratteristiche di una pastorale operaia), si passa a rilevare che la pastorale degli stranieri deve mirare alla "ricerca" dei fedeli.

Ogni Missionario straniero sa per esperienza che, se non si mette alla ricerca dei suoi connazionali, il suo lavoro si vanifica in pratiche burocratiche. Tuttavia è bene che

egli sia reperibile per quelli che lo cercano.

Ora, tutti sappiamo che la stragrande maggioranza delle Missioni comporta difficoltà enormi di accostamento: l'insufficienza di personale collaboratore in rapporto allo sbriciolamento dei gruppi, spesso dispersi in territori immensi (Missioni che hanno ancora oltre cento chilometri di diametro ce ne sono ancora molte); la possibilità di incontrare la gente solo alla sera, dopo il lavoro in tempo molto limitato, sono realtà che non possono essere ignorate.

All'impegno della ricerca vanno aggiunte le raccomandazioni che seguono riguardanti il catechismo nelle scuole, la pastorale giovanile, la formazione degli adulti, l'azione per neutralizzare l'influsso delle sette, il consiglio pastorale, la formazione dei laici collaboratori-apostoli, la collaborazione con l'assistente sociale del DCV, lo schedario, il bollettino di Missione. Insomma c'è tutto o quasi.

Ciò che impressiona è la facilità straordinaria con cui si fa un discorso di doveri, e, sembra, solo ad una parte, senza tener conto delle difficoltà reali che non sono in nulla paragonabili a quelle di una normale parrocchia tedesca. Questo lo affermiamo anche se in diverse Missioni si fa già più di quanto è raccomandato, come la catechesi intensiva per i sacramenti agli adulti ed alcune altre attività di supplenza a bisogni immediati che, nonostante tutto, confluiscono alla Missione.

Siamo ben lontani dal voler vanificare le raccomandazioni della bozza, tanto più che nei nostri Convegni nazionali tutti questi problemi sono stati affrontati ed ogni Missionario è consapevole che occorre andare oltre e fare di più. Riesce tuttavia strano a chi si dibatte magari da anni in un lavoro logorante, in condizioni ambientali e spesso strutturali assolutamente inadeguate, talvolta con un notevole carico di frustrazioni, sentirsi fare un discorso di doveri così limpido e lineare.

Orientamento verso la parrocchia tedesca

Questo capitolo si articola in cinque punti:

- il Missionario straniero deve essere di aiuto al parroco tedesco;
- deve dare il buon esempio personale per incoraggiare i suoi connazionali all'integrazione ecclesiale con la parrocchia tedesca;
- il Missionario ed il parroco tedesco dovrebbero favorire più di frequente celebrazioni comunitarie ed iniziative fra tedeschi e stranieri.

Il discorso così com'è impostato manca di ecclesiastività e sembra contraddittorio con le premesse là dove si afferma che "il primo responsabile dell'assistenza religiosa degli stranieri è il rispettivo parroco tedesco".

Nel testo sembra che si tenda a codificare una delega - come lo è stato fino ad ora - ai Missionari stranieri che, da un lato, devono curare le loro comunità nazionali e dall'altro le devono sospingere dolcemente verso la parrocchia tedesca. Ma, e i parroci tedeschi stanno a guardare? Non sarebbe più ecclesiale, dato che la responsabilità è cumulativa tra parroci tedeschi e Missionari stranieri, emanare direttive che si rivolgono insieme a tutte e due le parti?

+++ - +++

"La grande disgrazia, l'unica disgrazia di questa società moderna, la sua maledizione, è che si organizza visibilmente per fare a meno della speranza e dell'amore.

Essa immagina di supplirvi con la tecnica, attende che i suoi economisti ed i suoi legislatori le forniscano la doppia formula d'una giustizia senza amore, d'una sicurezza senza speranza".

G. Bernanos

Gli operatori sociali del DCV rispondono

IL CONVEGNO DELLA SPERANZA

Il gruppo degli Operatori Sociali Italiani del DCV ringrazia, innanzitutto dell'attenzione usata dalla Direzione-Redazione del quaderno UDEP nei confronti del loro recente Convegno nazionale di Roma e coglie ben volentieri l'occasione per dissipare i motivi di perplessità, sollevati dal Convegno stesso e per rispondere alle domande di chiarificazione, contenuti nel quaderno.

Prima, tuttavia, di entrare nel vivo di questi argomenti ritiene opportuno e necessario puntualizzare gli scopi del Convegno e le linee di fondo che sottostanno ai documenti da esso espressi. E' persuaso, infatti, che senza questa puntualizzazione Convegno e documenti possono essere letti ed interpretati (come sta accadendo) nei modi più diversi e, addirittura, contrastanti.

Gli scopi del Convegno

Il Convegno degli Operatori Sociali Italiani del DCV-EISS-IPAS-ANCOL è stato un Convegno "di studio di un gruppo professionale", il gruppo che, in Germania come altrove, lavora nell'assistenza sociale dei lavoratori italiani emigrati.

La rapida evoluzione dell'emigrazione, gli acuti problemi da cui è travagliata, le contraddizioni ch'essa, in occasione soprattutto della perdurante crisi economica, ha fatto esplodere, i fatti politici e sindacali italiani dei quali è stata, recentemente, al centro non potevano non porre agli Operatori Sociali in emigrazione degli interrogativi di fondo quali:

1. il ruolo ed il significato degli attuali Servizi Sociali per gli emigrati;
2. la necessità di una loro ristrutturazione globale e, per ciò, di una loro precisa ma diversa collocazione nella realtà migratoria;
3. i rapporti dei Servizi Sociali ristrutturati nel quadro sociale, politico, sindacale, associativo che l'emigrazione sta costruendo e con le forze ch'essa esprime.

Premessa necessaria per una risposta onesta agli interrogativi di cui sopra era l'esame della situazione di fatto e giuridica dell'emigrazione in Europa, la denuncia aperta delle molte carenze, che non stanno solo dalla parte dei Servizi Sociali, la denuncia motivata, infine, delle carenze proprie dei Servizi Sociali, offerti finora ai lavoratori emigrati.

Le linee di fondo

Gli scopi del Convegno sono presenti in tutti i documenti, espressi dal Convegno stesso, sia in quelli preparatori (le relazioni di base, gli interventi, le comunicazioni), sia in quelli conclusivi (le linee socio-politiche nelle quali collocare i Servizi Sociali e le conclusioni dei cinque gruppi di studio).

Risparmiamo l'esame ed anche il riassunto di tali documenti che sono ormai di pubblico dominio.

Crediamo importante, invece, sottolineare alcuni motivi di fondo che formano la sostanza ed indicano il significato del Convegno stesso.

1. Il riconoscimento onesto e leale del ruolo che devono assumere i partiti, i sindacati e le associazioni degli emigrati nella soluzione del "problema dell'emigrazione". Dato per scontato che l'emigrazione è un fatto economico, avallato da un certo tipo di politica, si riconosce apertamente che solo un cambiamento di politica potrà risolvere il problema dell'emigrazione.
2. Il riconoscimento altrettanto onesto e leale che la politica potrà cambiare solo nella misura in cui i partiti saranno posti nella necessità di farlo. Tale necessità non la si potrà creare dall'esterno attraverso scomposti moti di protesta, ma dall'interno nella misura, cioè, nella quale gli stessi emigrati, operando nel sindacato e nelle associazioni, entreranno nei partiti e in essi opereranno e faranno operare le necessarie scelte. Sia detto tra parentesi che gli Operatori Sociali parlano della militanza dei lavoratori emigrati in quei partiti, che sono corrispondenti alla loro condizione operaia.
3. La necessità di un'opera di coscientizzazione che si basa

sulla animazione culturale, opera che deve tendere a far leva sui valori della cultura del mondo del lavoro al fine di preparare uomini, nel maggior numero possibile, che siano in grado di entrare nell'azione politica e sindacale con la persuasione della loro forza, del loro diritto-dovere e della necessità del loro impegno. Uomini attivi e critici allo stesso tempo che soli potranno evitare e far evitare l'indifferenza o la strumentalizzazione della massa degli emigrati.

4. Il ruolo che possono e devono assumere i Servizi Sociali nell'opera di coscientizzazione, che si basa sull'animazione culturale. Tutti i Servizi Sociali vanno ripensati e riproposti in questa dimensione dalla quale scaturisce:
 - a) che i Servizi Sociali devono passare da "offerta di assistenza" a "proposta di partecipazione";
 - b) che la loro natura è essenzialmente socio-politica;
 - c) che essi devono passare dall'attuale strumentalizzazione cui sono soggetti da parte della società, che trova in essi un motivo per declinare le proprie responsabilità, a quella dimensione nella quale gli emigrati diventano i soggetti ed i protagonisti per attaccare frontalmente le cause che provocano la necessità degli interventi sociali.
5. Infine, la chiara affermazione che i Servizi Sociali e, con essi, gli Operatori Sociali pur non essendo né azione politica di partito, né azione sindacale, sono e devono pur sempre essere un momento dell'azione socio-politica. Essi non ignorano né i partiti, né i sindacati, né le associazioni degli emigrati; con essi, al contrario, intrattengono rapporti di leale collaborazione. Si collocano, tuttavia, in un momento antecedente e critico dell'azione dei partiti e dei sindacati. In questa visione va collocata l'affermazione che i Servizi Sociali tendono a formare socialmente e politicamente uomini che sappiano assumersi "liberamente" le loro responsabilità nel campo politico e sindacale. Tutto ciò è ben lontano dal "qualunqueismo" attribuito, da chi lo trova comodo, al progetto di ristrutturazione dei Servizi e laborato dal Convegno degli Operatori Sociali Italiani.

I motivi di perplessità e gli interrogativi del quaderno UDEP

Le puntualizzazioni di cui sopra, spianano la strada per affrontare i motivi di perplessità e per rispondere agli interrogativi che ci sono stati presentati dal quaderno UDEP.

1. La collocazione del progetto degli Operatori Sociali Italiani all'interno della Chiesa

Anche noi siamo persuasi che tale collocazione abbia

la sua importanza non solo per i Missionari, chiamati ad affrontare quotidianamente il problema della collaborazione con gli Operatori Sociali, ma anche per gli stessi lavoratori emigrati. Di questo problema, tuttavia, gli Operatori Sociali Italiani non hanno voluto farne una tesi.

A parte il fatto che essi si sono più volte richiamati, nei loro interventi, ai documenti della Chiesa, soprattutto tedesca (il Sinodo) gli Operatori Sociali Italiani hanno preferito la via dei fatti. Hanno, cioè, affermato di voler operare la scelta "di vivere dalla parte degli emigrati" con tutto ciò che questo comporta; hanno denunciato le ingiustizie perpetrate a danno degli emigrati; hanno riconosciuto apertamente che i Servizi Sociali, finora offerti, sono serviti da alibi per la società che ha voluto e mantiene in vita l'emigrazione; hanno proclamato la loro ferma volontà di cambiare radicalmente rotta. Queste posizioni ci sembrano sufficientemente chiare per comprendere se e in che modo gli Operatori Sociali Italiani si muovano all'interno della Chiesa.

Altri potranno esaminarle per trovare loro "una collocazione" ecclesiale.

2. Il silenzio nei confronti del governo, della società e della chiesa tedesche

Si leggano, a tal proposito, le prime dieci pagine della relazione di base. Si tenga presente la reazione scomposta e, bisogna dirlo, puerile del Consigliere dell'Ambasciata tedesca a Roma, presente all'apertura del Convegno. Si vedano le prese di posizione di molti "ambienti cattolici tedeschi" che, addirittura, si oppongono alla pubblicazione dei documenti del Convegno. Tutto questo ci sembra una sufficiente risposta alla preoccupazione del quaderno UDEP. Tanto più se si tengono presenti le motivazioni di queste reazioni di parte tedesca. I documenti del Convegno, infatti, sarebbero:

- un attacco unilaterale ed ingiusto contro la RFT;
- una manifestazione di una mentalità "marxista" contraria ad ogni principio cristiano;
- un'esplosione di xenofobia antitedesca.

Quel che è ancor più interessante è che, da parte italiana, si giudica che i documenti del Convegno siano solo un atto di accusa contro l'Italia.

A dir il vero, nella stesura dei documenti del Convegno ha esulato completamente dall'intenzione degli Operatori Sociali la volontà di attaccare chicchessia. C'è stata solo la volontà di cogliere la realtà dei problemi migratori, presentandola a chiare lettere e senza remore di sorta. Le reazioni che i documenti hanno suscitato da tutte le parti ci fanno ritenere d'aver colto nel segno.

3. Il balzo sulla scena dell'associazionismo con mire europee e il conseguente pericolo di dividere l'unità della classe operaia

Per dissipare questa preoccupazione e per fornire, nello stesso tempo, una risposta soddisfacente, precisiamo, innanzitutto che là dove si parla nei nostri documenti di "organismi europei", altro è "l'unione dei Servizi Sociali e di Patronato" (si tratta di un collegamento permanente di gruppi professionali); altro è "l'unione delle Scuole di Servizio Sociale" (si tratta di un collegamento permanente di istituzioni che curano la formazione e l'aggiornamento permanenti degli Operatori Sociali); altro, infine, è "l'unione dei gruppi o comunità di base".

A proposito di questi ultimi si tengano presenti il concetto di animazione culturale e il concetto di gruppo di base. Il documento del 2° gruppo di studio del Convegno precisa, opportunamente, il concetto di cultura, di animazione culturale e la posizione dell'animatore culturale nei confronti dei gruppi di base. La cultura è un fatto dinamico, interiore che, liberato dai condizionamenti esterni, è capace di scoprire o creare "solidarietà" vitali attorno alle quali le persone trovano motivi di convergenza che superano barriere anche ideologiche. E' chiaro che tali solidarietà possono creare motivi di convergenza attorno a problemi nodali della società e, nel nostro caso, dell'emigrazione. Il gruppo di base che così si forma usufruisce dell'apporto dell'animatore culturale, il quale, tuttavia, non dovrà mai assumere il ruolo di guida o di manovratore. Il gruppo di base è una palestra aperta a tutti e si pone come momento - non istituzione - di riflessione critica che compie la duplice funzione di spingere all'impegno esterno e di rivedere criticamente nel confronto l'impegno stesso. Importante per il gruppo di base è il problema della sua presenza politica e delle sue alleanze. A questo punto ogni scelta è lasciata liberamente al gruppo, cioè, alla base; senza dimenticare che una base operaia, formata nella sua cultura, saprà fare le scelte che le sono congeniali.

E' chiaro che questa forma di "lavorare insieme" è diversa dall'associazionismo tradizionale, che può effettivamente essere messo in crisi.

Ma siamo onesti: l'attuale associazionismo è veramente partecipazione della base? Sappiamo che la domanda brucia; ma non possiamo esimerci dal farla. Crediamo, infatti, che uno dei motivi per cui l'associazionismo tradizionale è e rimane un "movimento angusto e dominato da un'élite" è proprio la mancanza di partecipazione vera ed effettiva della base.

Un minimo di coordinamento dei gruppi di base a livello di scambio di esperienze s'impone nei tempi e nei modi che i gruppi stessi decideranno.

A questo punto, tuttavia, sembra evidente che questo movimento di base non si contrappone a nessuno ed è ben lungi dal dividere la classe operaia; sembra anzi destinato, se avrà uno sviluppo ed un consolidamento, ad approfondire le basi e le motivazioni - soprattutto di carattere culturale e di impegno libero e cosciente - per dare all'unità della classe operaia quelle radici profonde che ben difficilmente potranno essere divelte.

Non sappiamo se queste poche idee, espresse in modo riassuntivo, hanno dato una risposta esauriente alle perplessità ed agli interrogativi del quaderno UDEP. Ce lo auguriamo ed, in ogni caso, rimaniamo sempre a disposizione per continuare il dialogo.

Il gruppo degli Operatori
Sociali Italiani del DCV

Il dialogo con gli Operatori sociali italiani del DCV continua

animazione culturale ed associazionismo

Le chiarificazioni del gruppo degli Operatori sociali del DCV, giunte tramite L. Zancan, rispondono in buona parte alle nostre domande esposte nel quaderno UDEP del maggio scorso. Di questo siamo grati, ma chiediamo venia se torniamo a porre qualche interrogativo.

Non vogliamo arrogarci il ruolo di "diabolus in musica" nelle vicende interne del DCV, ma la posta in gioco - la promozione globale dell'emigrato - ci sta troppo a cuore, perchè non ci sentiamo doverosamente attenti ad ogni spinta verso questa mèta.

La nostra domanda non si riferiva all'ispirazione cristiana delle scelte degli Operatori sociali - cosa per noi scontata - ma "alla collocazione di fatto di iniziative, che in un contesto strutturale di Chiesa, hanno implicanze con altre persone, strutture e forze". E con questo ci volevamo riferire al separatismo annoso che vige, in genere, tra due settori di azione (pastorale e sociale), separatismo che ha impedito ai Missionari di seguire la fase preparatoria di un Convegno di tale portata.

Non intendiamo accusare nessuno. Vogliamo solo spiegare la validità dell'interrogativo.

L'aspetto che più ci interessa, e lo abbiamo sottolineato in altra forma nel quaderno di maggio, è la scelta associazionistica nelle sue diverse implicanze.

Gli Operatori sociali parlano di animazione culturale come punto di partenza per un associazionismo nuovo. E' una prospettiva estremamente interessante come modo nuovo di porsi di fronte all'emigrato e come stimolo alla sua coscientizzazione. Una prospettiva che si ispira chiaramente alla pedagogia di Paulo Freire e della cui validità ne siamo profondamente convinti. Ma nei documenti del Convegno degli Operatori socia-

li si parla anche di associazionismo a livello europeo con sigle precise, come l'ANCOL.

La nostra domanda è la seguente: se l'animazione culturale ha come scopo di preparare l'emigrato a fare le sue scelte politiche e ad esercitare la sua militanza critica nelle forze partitiche o sindacali, perchè prospettare già in precedenza una forma definita di associazionismo, non progettata dalla base?

A noi sembrerebbe più coerente, col concetto di animazione culturale, evitare qualunque riferimento a forme precostituite di associazionismo in attesa che la base si crei i contenuti e le militanze che ritiene più rispondenti alla propria maturità politica.

Il dubbio, poi, degli Operatori sociali circa una vera partecipazione della base nell'attuale associazionismo è eccessivo, almeno nella forma in cui è espresso, e non ci sentiamo di dividerlo in blocco.

Molte associazioni maturano al loro interno un vero senso di partecipazione senza aver studiato Freire e si sentono parte autentica del Movimento operaio. Esse sono una realtà troppo seria per dover essere ricostruita dalle fondamenta.

Ci permettiamo, infine, di far notare che l'acquisizione di un'intuizione, sia pure intelligente, non è sufficiente per fare movimento operaio o pre-movimento operaio. Ma di questo abbiamo ragione di ritenere che anche gli Operatori sociali ne sono consapevoli. Occorrerà molta animazione culturale tra gli animatori stessi.

Sembra comunque che si sia imboccata la strada buona. Resta la parte più entusiasmante da fare: percorrere il cammino intrapreso e percorrerlo insieme.

Responsabile: G.B. Baselli