

QUADERNO

UDEP

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

SETTEMBRE~OTTOBRE 1982

- "Vi radunerò da ogni terra
e vi condurrò sul vostro suolo" (Ez 36,24) H.H. Wittler 3
- I senza dignità nell'A.T.:
il povero, l'orfano, la vedova, l'immigrato E. Bianchi 7
- *Emigrazione e cultura*
L'educazione e lo sviluppo culturale dei migranti B. Ducoli 17
- *Identità e cultura*
Elementi di vocabolario A.J.F. Köbben 23
- Sono ancora attuali le Missioni straniere? 26
- Problemi di evangelizzazione e catechesi
nelle MCI in Germania 36
- *Esperienze*
Un segno ecclesiale
Lo stage di 11 studenti di teologia siciliani
a Francoforte V. Sorce 49

QUADERNO

U D E P

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

SETTEMBRE-OTTOBRE 1982

Povero di Dio

Alla sorgente inafferrabile in cui riceviamo senza sosta la pulsazione della nostra vita, come siamo poveri di noi, degli altri...

Vorrei aggiungere una confidenza: povero, lo sono anche di Dio. Io avanzo nella fede. Diffido delle certezze che non fremono più alla vertigine del mistero.

Per tutta la Bibbia, leggo: "cercate Dio"...e sento Gesù dire di secolo in secolo: "Beati quelli che credono senza aver visto".

Vorrei dirlo a quelli e a quelle che faticano su sentieri di notte: più cammino sulla strada comune, più mi sento povero di Dio. Povero di tutto. Ma avrei voluto dire contemporaneamente, come se fosse possibile cantare, da solo, a due voci: più mi sento ricco di Dio, ricco degli altri, ricco di tutto. Follemente.

Gérard Bessière

"Vi raduneró da ogni terra e vi condurró sul vostro suolo.."

(Ez 36, 24)

Mons. Dr. Helmut Hermann WITTLER
Vescovo di Osnabrück

*Pubblichiamo una nostra traduzione
dell'omelia che Mons. H.H. Wittler - Pre-
sidente della Sottocommissione Episcopa-
le per le Migrazioni - ha tenuto alla
Messa delle Nazioni nell'ambito del re-
cente Katholikentag, celebrato a Düssel-
dorf dall'1 al 5 settembre 1982.*

Ez 36, 24-28

Gv 17, 6.20-26

Abbiamo appena udito grandi parole: la promessa che Ezechiele fa al popolo dell'Antico Testamento: "*Così dice il Signore: Vi prenderò dalle genti, vi radunerò da ogni terra e vi condurrò sul vostro suolo; vi darò un cuore nuovo ed uno Spirito nuovo; toglierò da voi un cuore di pietra e vi darò un cuore di carne*". Cristo allarga questa promessa a tutti i popoli e nazioni. L'Amore - che è Dio stesso - deve "*essere*" in tutti gli uomini, perché siano u na cosa sola - è detto nel Vangelo secondo Giovanni.

Parole che vanno al cuore! Ma rispondono esse anche alla realtà?

Osserviamo - ciascuno per sé - nel nostro intimo. Non c'è forse in ciascuno di noi una paralizzante forza di indurimento: paura, insicurezza, esagerata aspirazione al profitto, una insostenibile tensione, prepotenza, aggressività, rassegnazione e sempre più l'assuefazione, questa me schina - e da tutti noi conosciuta ed oppressiva stanchezza - che disturba la nostra preghiera, inceppa la nostra i niziativa, avvolge lo spirito in catene e ogni giorno è u na rinuncia alla santità?

Quante speranze sono state già distrutte per causa di ciascuno di noi, quanti discorsi insabbiati nel silenzio, quante dimostrazioni e quanti impulsi al bene sono stati semplicemente spezzati? In quanti la vita è diventata noia e vuoto, la comunione è diventata alienazione, la promessa mancanza di fedeltà?

E allarghiamo lo sguardo sul grande scenario di questo mondo! Pensiamo all'apparente e diabolica inevitabilità delle guerre, che si aprono come una piaga, anche se nessuno le vuole! Pensiamo all'arroganza di interi popoli e ai gruppi sociali nei popoli, all'avvelenamento attraverso l'odio di razza e di classe. Nel centro dell'Europa colta ed illuminata del nostro secolo sei milioni di ebrei sono stati sterminati nelle camere a gas a causa della loro razza. Queste dolorose e raccapriccianti esperienze non sono esperienze qualsiasi, ma sono del nostro tempo: disprezzo dei diritti umani; intolleranza; fanatismo; discordie e assassini senza senso.

Scopriamo sempre nuove possibilità di progresso, ma nello stesso tempo nascono nuove paure e nuove afflizioni. C'è molto benessere e ricchezza, ma mai ci sono stati così tanti uomini che hanno fame come oggi. Lo spazio di libertà del singolo uomo si allarga, ma nello stesso tempo sorgono nuove forme di oppressione psicologica e sociale. L'umanità anela ad una internazionale solidarietà ed all'unità, e tuttavia è lacerata come prima in blocchi economici e politici di potenza.

Cosa significa su questo retroscena: *"Io, il Signore, voglio darvi un cuore nuovo. Io, il Signore, voglio che il mio amore sia in voi, perché siate una cosa sola"*? Se queste sono parole del Signore, allora ciò che egli dice deve realizzarsi in pienezza in qualche modo e da qualche parte!

Ora, io preferirei un cattivo mondo cristiano al miglior mondo pagano. Poiché in un mondo cristiano c'è posto per coloro per i quali nel mondo pagano non ci fu mai posto: per gli storpi e i malati, per gli anziani, per gli uomini schiacciati, senza aiuto e sofferenti. So che anche la storia del cristianesimo è macchiata di peccati. Ma in nessun modo trovo nel Vangelo una giustificazione dell'oppressione, dell'omicidio o della violenza. Un cristiano che si rende colpevole, è colpevole. E la lista degli errori e dei delitti dei cristiani può essere lunga; la lista dei santi è in ogni caso più lunga ed ha maggior peso.

Lascio a ciascuno immaginarsi l'incubo di un mondo in cui domina una visione ateistica dell'uomo. L'ateismo ha delle inesorabili conseguenze, teoriche e poi anche pratiche. Poiché se l'uomo è qui solo per gli uomini e non per Dio, allora si può scegliere quali uomini si può sacrificare all'uomo.

Non c'è via di mezzo: o l'uomo è immagine di Dio, oppure non è né più né meno di un animale altamente sviluppato. Ma un animale lo si può sacrificare per scopi precisi. Sulla linea di questa logica - per esempio - si trova l'orribile piaga dell'aborto.

Può darsi che un singolo ateo sia rispettoso dei diritti umani. Ma ci sono anche nazioni, governi e intere società che si dicono atee e nello stesso tempo sono rispettose della dignità del singolo uomo?

Non è difficile dimostrare storicamente che la Carta dei diritti umani è un frutto del cristianesimo. Poiché la convinzione che ogni uomo è qualcosa voluto soltanto da Dio, la convinzione che ogni uomo possiede una inviolabile dignità, è una certezza cristiana. E per questo mi chiedo come, alla distanza, in una forma comunitaria che noi chiamiamo nazione, i diritti umani saranno rispettati se la fede nel Dio che in Cristo si è fatto uomo manca o viene meno.

Nella sua opera *"Potere e grazia"* Reinhold Schneider dipinge una rivolta nelle Fiandre del 1566, nella quale alcuni soldati si avventano contro una scena di crocifissione, in cui abbattano la croce che sta nel mezzo e la sciano in piedi le croci dei ladroni.

I ladroni senza il Signore, senza colui che sta in mezzo, senza il centro, è un terribile quadro significativo della disperazione senza speranza, del peccato senza redenzione, del male senza via d'uscita. *"Poiché né l'uno non guarda più verso il cielo di Dio né l'altro non fissa più la terra di Dio... Alla speranza dell'uno come alla bestemmia dell'altro risponde l'assoluto silenzio"*.

Questo quadro dei ladroni senza Redentore ha accompagnato la storia; ha accompagnato la storia nella rivoluzione francese, nella persecuzione contro i cristiani in Messico, nella guerra civile in Spagna, e nel Terzo Reich, il cui cinico disprezzo dell'uomo - mancando il fondamento all'uomo senza Dio - ha mostrato una inimmaginabile brutalità, sconosciuta fino ad allora. E che cosa è accaduto in Corea, in Vietnam, in Cambogia? E in Afganistan, in El Salvador, in Nicaragua, in Cecoslovacchia o in Libano?

Reinhold Schneider scrive: *"Fino a quando quel mostruoso quadro dei ladroni senza il Redentore sta davanti agli occhi dei popoli, bisognerà fare loro una supplichevole preghiera, affinché lo spazio vuoto tra le croci dei ladroni venga di nuovo riempito! Poiché se la croce di Cristo sta nel cuore degli uomini ed è bandita da loro la volontà di potenza che egli ha abbattuto, allora Cristo apparirà di nuovo tra i ladroni e ridarà un senso al Sì e al No, e al mondo darà il suo centro"*.

"Se la croce di Cristo sta nel cuore degli uomini e la volontà di potenza che egli ha distrutto viene bandita da loro..." Forse Giovanni pensa questo quando dice: "l'Amore che fa di tutti una cosa sola". Poiché l'Amore crocifisso non ripaga con la stessa misura; l'Amore crocifisso perdona tutto, crede tutto, spera tutto, non viene mai meno.

Nel suo discorso di congedo all'areoportito di Monaco-Riem il 19 novembre 1980, il Papa Giovanni Paolo II. disse: "Noi dobbiamo fare tutto ciò che è in nostro potere perché alla vita e all'unione degli uomini e delle nazioni sia dato un nuovo fondamento ed una nuova forma e così superare le conseguenze della terribile esperienza del nostro secolo. I martiri e i santi di tutti i tempi fino a San Massimiliano Kolbe ci hanno dimostrato che 'l'amore di Cristo è più forte', come ha sottolineato il motto dell'ultimo Katholikentag di Berlino".

Poiché l'amore di Cristo è più forte, allora l'odierno Katholikentag può lanciarci l'appello: "Convertitevi; credete a Cristo e rinnovate il mondo!". Se farete questo, se vi rivolgerete verso questo Gesù Cristo, allora le croci non scompariranno, né la grande croce del mondo né le nostre croci personali, ma in mezzo a tutte queste croci si ergerà la croce di Colui che redime il peccato.

Le letture da Ezechiele e da Giovanni sono un invito: "Se voi venite a me - dice il Signore - io vi darò un cuore nuovo; l'Amore, che sono io stesso, sarà in voi; e voi sarete una cosa sola". Amen.

I senza-dignità nell'A.T.: il povero, l'orfano, la vedova, l'immigrato

Enzo BIANCHI

Presentiamo la prima delle due lezioni che Enzo Bianchi ha tenuto ai Missionari, Suore e Collaboratori, a Limburg, dal 20 al 24 settembre 1982, su "I senza-dignità nell'A.T."

L'attualità di queste riflessioni in rapporto alla condizione dell'immigrato in questa società - nel momento storico che stiamo vivendo - non ha bisogno di ulteriori esplicitazioni.

La serietà della ricerca è tanto più necessaria quanto più i tempi privilegiano l'aggiustamento pragmatista rispetto alla profezia.

La coscienza e la responsabilità sociali sono indubbiamente cresciute tra i cristiani in questi ultimi decenni, fino a giungere all'elaborazione di 'teologie politiche' ed anche a 'teologie della rivoluzione'. E' naturale allora che la lettura della Bibbia ne abbia risentito l'influenza e che l'esplorazione della Scrittura si sia mossa con profonda attenzione alle strutture e ai rapporti sociali esistenti nel popolo di Dio della prima alleanza e nella chiesa del Nuovo Testamento. L'annuncio del messaggio evangelico man mano che si purifica e si fa più audace e più schietto diventa soprattutto proclamazione della croce e della liberazione che da essa proviene: e la croce è povertà, è spogliamento, è abbassamento radicale per sconfessare la sapienza del mondo e rivelare la sapienza di Dio (cf. 1 Cor 1,17 e 2,5). I 'senza-dignità', i poveri, gli oppressi appaiono

per diritto come i primi clienti del messaggio di liberazione avendo essi trovato nei profeti e nelle leggi sociali del popolo d'Israele difesa e protezione e vedendosi assimilati in Gesù di Nazareth che non solo ha agito per i 'senza dignità', ma ha voluto totalmente essere solidale con loro: Gesù infatti da ricco qual era si fece povero, da avente forma e dignità si fece senza forma e schiavo! (cf. 2 Cor 8,9 e Fil. 2,6 e ss.). La nostra indagine si muove dunque su un terreno molto esplorato da esegeti e da teologi (1), mettendo in evidenza come pure in una prospettiva nazionalistica e di strutture sociali rigide si possa ritrovare uno statuto dei "senza dignità in Israele"; ma vorremmo innanzitutto mettere in evidenza che dietro la legge vi è una rivelazione, che la morale è trascesa dalla teologia, che anche l'etica diventa profezia nel cuore stesso dell'antica Alleanza.

Tutta la Scrittura si interessa e guarda ai senza dignità presenti nella terra d'Israele: siano essi lo schiavo (*ebed*), lo straniero immigrato (*gher*), il meschino e il derelitto (*misken* e *jelkâ*), l'uomo di cui ci si vergogna (*ras*), il debole (*dal*), il curvato (*anaw*), l'oppresso (*ebyon*), colui che può solo rispondere sì al padrone (*ani*) (2). Costoro però trovano una figura che li rappresenta tutti nel 'senza dignità' per eccellenza, l'*ebed* IHWH, il servo messia 'tipo' storico e profetico nello stesso tempo, individuo particolare della storia di salvezza e figura collettiva.

1. Lo schiavo di IHWH il senza dignità per eccellenza

Nella profezia del deutero Isaia emerge la figura dello schiavo di IHWH nei noti quattro carmi in una crescente rivelazione. Presentato come eletto e definito schiavo (Is 42,1-4) ha il compito di portare il diritto divino (*mispat*) e la legge (*torah*) fino alle nazioni. Il suo uditorio è l'umanità intera, ma la sua missione risulta un fallimento (Is 49,1-6). Eppure egli è colui che deve solleva

(1) Cf. J.L. Vesco, *Les lois sociales du Livre de l'Alliance*, in *Revue Thomiste* 68 (1968) 241-264; C. Van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israel avant l'ère chrétienne*, Assen 1955; H. Van Oyen, *Ethique de l'Ancien Testament*, Genève 1974; H.W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève 1974, 168-179 (trad. it. *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia); H.M. Nunez Albacete, *Tipos de pobre en el Antiguo Testamento*, Madrid 1966.

(2) Cf. E. Bianchi, *Povertà e ricchezza nella Bibbia*, in *Servitium* 25-26 (1972) 277-309.

re a caro prezzo gli oppressi e coloro che non hanno dignità riconosciuta (Is 50,4-9) fino ad essere il giusto che soffre, l'uomo senza forma, l'alienato per eccellenza, l'uomo negativo (Is 52,13-53,12). Soprattutto nell'ultimo carne viene descritto come cosa, *res*, totalmente schiavo presentando veramente i tratti dell'«uomo negativo» delineato dalla Scuola di Francoforte.

Questo schiavo di IHHW possiede un'acuta sensibilità dei mali sociali, ne porta tutto il peso e da essi desidera liberare il suo popolo, tuttavia il suo tentativo non solo risulta inefficace ma lo riempie di angoscia (Is 53,4).

Considerato negativo dall'ambiente sociale (52,2-3) egli viene disprezzato, deriso, espulso dalla stessa società. Ciò che egli fa si presta ad essere usato contro di lui (49,4) risultando, agli occhi della gente che conta, inetto e inutile, contrario al bene comune (53,7).

Dio è senz'altro lontano da lui (53,4) e quindi dev'essere tolto di mezzo (53,5). Senza forma, ne dignità (53,2) diventa afono nel processo intentato contro di lui (53,7) e messo a morte fisicamente, socialmente, psicologicamente e religiosamente, vede la sua memoria restare a lungo con quella dei malfattori (53,8-9). E' un uomo che urta contro tutta la mentalità mondana, che rinuncia alla vita per offrirsi alla morte a favore di tutti gli altri uomini (53,10-12). A servizio del popolo fino alla fine viene tacciato di sfrontatezza (50,7) eppure sa che il suo diritto è presso il Signore (50,8-9) e che egli di fatto indirizza una parola agli sfiduciati (50,4): alcuni di questi ottengono liberazione e salvezza, altri prendono coscienza del loro stato di servitù e si avviano a diventare liberatori (53,10-12) (3).

Questo è il «senza dignità» veterotestamentario per eccellenza, che indubbiamente illumina il posto che i suoi simili hanno nell'economia della salvezza: a noi sembra che qui più che mai si debba vedere il luogo ermeneutico dove si incrociano la lettura collettiva dell'Israele senza dignità nella storia universale, la lettura messianica cristiana che individua in Gesù di Nazareth colui che avendo dignità di Dio si è fatto il senza dignità, la lettura dell'uomo negativo, oppresso e straniero, alienato, che con la sua presenza testimonia che Dio farà giustizia promettendo al senza dignità la dignità più alta attraverso la liberazione.

Ma se questa è la rivelazione che trascende la legge e le possibilità umane, perché tutto questo è opera di Dio (Is 53,10) nell'abisso insondabile della sua scienza e

(3) Tali analogie da «l'uomo negativo» della Scuola di Francoforte e il servo di Isaia sono state descritte ad un seminario dei Bibliisti italiani da L. Dani, nel settembre 1975 a Verona.

della sua sapienza (cf. Rom 11,33), è pur vero che già ora, qui, nella nostra vita sociale economica e politica i senza dignità devono trovare nel popolo di Dio il riconoscimento dei diritti e una liberazione storica che sia sacramento della salvezza che viene solo da lui. La legge e i profeti restano la testimonianza che Dio guarda ad essi, li difende, li protegge, fa loro giustizia perché il Signore si è rivelato nell'uscita dall'Egitto innanzitutto come il liberatore (*goel*). Non è il Dio creatore che si svela presente nella storia degli uomini, ma è il redentore che intervenendo a liberare i senza dignità si mostra padrone del cielo e della terra.

2. Israele, popolo senza dignità

L'esegesi giudaica del primo carme di Isaia intravede il popolo d'Israele come il 'senza dignità' in mezzo alle nazioni, dalla sua nascita fino ai nostri giorni, ma è soprattutto reale che l'Antico Testamento ci presenta il popolo dell'elezione, come massa alienata e schiava sotto il potere imperialistico egiziano. Gli ebrei destinati ai lavori forzati, sotto capi che li opprimevano (*anah*) e li trattavano duramente (Es. 1,11 e ss.) dovette subire addirittura una politica di contenimento demografico o di genocidio da parte del Faraone (Es 1,15 e ss.). Su di loro Dio si è curvato e ai 'senza dignità' ha mandato Mosè per la loro liberazione.

Dalla schiavitù egiziana gli ebrei furono chiamati al servizio di Dio, dalla condizione di 'senza dignità' alla situazione più alta: "essere sottratti all'oppressione, essere uomini liberati e liberi, essere riscattati, essere presi come popolo di Dio proprietà e tesoro tra tutti i popoli, regno di sacerdoti e nazione santa" (cf. Es. 6,6-7 e 19, 5-6).

L'esodo è una rottura radicale con l'Egitto, un evento rivoluzionario che deve creare una situazione nuova per il popolo d'Israele, e dunque un cambiamento di struttura, in cui non sia possibile un ritorno alla schiavitù umana di cui gli eletti del Signore sono state le vittime. Qui interviene allora la legge con un adagio costante e ripetuto: "Non farete come si fa nella terra d'Egitto dove abitaste" (Lev 18,3 e par.). Non è l'esodo un semplice capovolgimento delle sorti tra oppressi e oppressori, ma è un fondamento autorevole alla legge che deve fare di Israele non solo un popolo di liberati ma di liberatori nei confronti di tutti gli altri uomini. Israele che ha conosciuto cosa significhi non veder riconosciuta la propria dignità

tà ormai ha una legge, per cui ciò che ha patito non deve essere più ripetuto neanche nei confronti degli altri. Di qui una serie di prescrizioni legali che vogliono conferire uno statuto ai 'senza dignità', perché Israele è stato senza dignità nel paese d'Egitto (cf. Deut. 10,19 e 24,22 e Es 22,20).

La *Torah* mostra attenzione ai derelitti della società, in una inaudita singolarità giuridica rispetto alle culture circostanti medio-orientali di quel tempo e dentro di sé contiene l'affermazione utopistica, ma non per questo debole, che in realtà: "non ci dovrebbe essere nessun bisognoso" (Deut 15,4-5) in Israele e che "unica dev'essere la legge per il nativo e per lo straniero immigrato" (Es 12, 49).

Al centro della legge, vi sarà la Pasqua memoriale di generazione in generazione, evento reale da non doversi mai allegorizzare o rendere spiritualista: evento di liberazione, di personalizzazione, di socializzazione che deve contrastare ogni tentativo di offesa della dignità umana da parte di potenti e oppressori.

Nella pasqua ogni ebreo, a nome d'Israele, ma come obiettivo di speranza per tutti gli uomini, proclamerà con forza storica che la fede in Dio è certezza di liberazione: "In ogni tempo ciascuno è obbligato a pensare come se fosse egli stesso uscito dall'Egitto... Il Signore ci conduce dalla schiavitù alla libertà, dall'amarezza alla gioia, dal lutto alla festa, dalle tenebre alla luce, dall'abbassamento alla dignità..." (*Misnà*). Da quel giorno dell'Esodo non solo Israele (4), ma lo schiavo, l'immigrato, l'oppresso, il proletario sono stati rimessi nella loro dignità di uomini liberi. Ogni oppressione da quel giorno è transitoria perché dall'esodo un soffio di libertà passa nel mondo senza venir meno.

3. Lo statuto dello straniero-immigrato

Tra le categorie di poveri nell'Antico Testamento emergono gli stranieri o meglio ancora dovremmo tradurre noi oggi gli immigrati. Sono abitanti della terra d'Israele, o pellegrini su di essa con una situazione di povertà

(4) Si noti che il '*seder pasquale*' non è cerimonia nazionale e che il popolo ebraico non è personalmente al centro della pasqua. Lo stesso nome di Mosè, il liberatore, non appare nel rituale dell'*Haggada*.

cristallizzata, di inferiorità rispetto a quelli che godono di tutti i diritti di cittadinanza. Il *gher* non ha terra né un ambiente familiare: nella mentalità ebraica era più disgraziato del povero perché questo ha una sua consistenza sociale riconosciuta, un suo posto in quella società basata sui vincoli di sangue e di parentela; il povero poteva trovare una grande solidarietà nel suo ambiente, mentre lo straniero che sovente per ragioni di carestia e di miseria nella sua patria, era venuto in Israele, rischiava di non essere accettato, e di non veder mai riconosciuta la sua identità. L'Israele della monarchia norma dunque i diritti dell'immigrato e a noi questa categoria risulta essere la più protetta dalla *Torah*.

Lo straniero dev'essere amato (Deut. 10,13), non dev'essere maltrattato né oppresso (Es 22,20) né dev'essere giudicato come se avesse minori diritti del cittadino (Deut 24,17) ma sarà giudicato, sotto un'unica legge (Es 12,48) e con un'unica sentenza (Lev. 24,22).

Lapidariamente la legge prescrive: "Lo straniero che è con voi sarà per voi come un cittadino! Tu l'amerai come te stesso poiché foste stranieri in terra d'Egitto!" (Lev 19,33-34). Assistiamo dunque ad una promozione al rango di persona dell'immigrato, con una serie di meticolose prescrizioni in realtà disattese da tutto l'oriente antico. Ma la legge proprio perché è *torah* = cammino, non resta un codice freddo e statico, ma esige un'interpretazione sempre nuova e attualizzata in modo che i principi giuridici enunciati trovino sempre una prassi ad essa ispirata. Se lo straniero è un fuggitivo dalla schiavitù non sarà consegnato al padrone, e se resterà povero potrà sempre partecipare al diritto dei figli d'Israele diventati miseri, spogliando i campi, racimolando nelle vigne (Deut 24,17 e ss.), usufruendo delle leggi lavorative che prevedevano il riposo settimanale anche per lui (Deut 5,12 e ss.).

Anche l'immigrato - e si confronti la *Torah* con la situazione attuale degli immigrati nei paesi del benessere! - non è un uomo chiuso definitivamente nel lavoro: il riposo è obbligatorio anche per lui, quasi una sentenza alla sua vocazione di libertà e di *shalom* pur in terra straniera. Nessuna alienazione da lavoro, neanche là dove il non-diritto al possesso della terra di Israele, poteva spingerlo a sacrificare tutte le sue energie facendo del lavoro un assoluto per ritornare magari più ricco in patria.

L'immigrato è dunque un uomo con dignità, che trova la sua giustizia in Dio e a lui ricorre come a colui che direttamente lo protegge, ascoltando il suo grido e accendendo la sua ira (Es 22,20-22). Ma se ci fermassimo qui mutileremmo molto il messaggio biblico su questa categoria. In realtà dopo l'esilio babilonese, quando Israele fu immigrato in terra straniera, i profeti vedono una identificazione non solo dei credenti, i pii (*hassidim*) con i poveri

(*anawim*), ma anche con gli stranieri. Di qui la linea neotestamentaria preparata dal giudaismo dove i cristiani sono sovente chiamati stranieri e pellegrini (Ef 2,19; 1 Pt 1,1; 2,11; Eb 11,3; ecc.). Né si può dimenticare che nella tradizione rabbinica l'espressione del *Salmo* 120,5: "Me infelice che abito come straniero" e così pure l'espressione del *Salmo* 119,19: "Io sono straniero sulla terra" sono parole di Dio stesso e non del salmista. Nella comprensione dell'orante è Dio che si fa straniero e pellegrino, che dice di amarlo per dare dignità piena ai suoi figli che vedono la loro dignità misconosciuta dagli uomini.

4. Gli oppressi, l'orfano, la vedova

Nella terra, la cui proprietà è solo del Signore, non dovrebbero esserci poveri essendo il paese condiviso nel possesso dalle diverse tribù, tuttavia la povertà appare nello sfruttato (*ani*) e nel non proprietario (*dal*). Questo fatto non costituì mai un'accusa contro Dio, ma contro l'uomo che rifiuta la solidarietà verso il prossimo. La *Torah* interviene dunque anche a favore di questa categoria ponendo in una prospettiva di fede il fatto che la terra è stata donata a chi era sfruttato e non proprietario nella casa della schiavitù d'Egitto. Il 'diritto dei poveri' tende a instaurare quella solidarietà tribale che era venuta meno con la vita sedentaria e con la trasgressione dei precetti (Deut 15,4-5).

Alla visione della povertà, quale maledizione, nell'interpretazione antico-patriarcale si sostituisce ben presto la visione della povertà causata dai ricchi, i quali trovano nei profeti, da Elia fino a Sofonia, i loro fuorigiustiziatori, che denunciano i soprusi, le ingiustizie, le vessazioni che creano i poveri e li mantengono tali nella storia tutt'al più aggravando la loro situazione. Per Geremia 'conoscenza di Dio' sarà addirittura giudicare la causa del povero e del proletario! (cf. Ger 22,16). Lo sfruttamento dei lavoratori, il non riconoscimento della loro dignità, la negazione della giustizia che loro spetta causano le invettive dei profeti che finiscono per condannare addirittura le pratiche religiose e liturgiche ormai diventate autogiustificazioni davanti a Dio di ipocriti macchiati del sangue del povero (cf. Is 1,14 e ss.; Is 3,14-15; 5,8 e ss.; 10,1; Mich 2,1-2; Amos 2,6 e ss.; Ger 22,13; Osea 12,8; Sof 1,11; ecc.).

I possessori della terra e dei latifondi sono condannati radicalmente e definitivamente con una giustizia

che si mostra immanente in tutta la predicazione profetica a favore della dignità dei nulla tenenti (*dallat ha harex*) che diventano i fedeli "la cui vita è santa nella mano di IHWH".

Tra costoro l'orfano e la vedova che sono in situazioni accidentali di bisogno, ma che possono essere correte con situazioni altrettanto accidentali quali il permesso di spigolare, di racimolare, di raggranellare. La vedova con la morte del marito rimetteva il patrimonio al caso restando senza mezzi di sussistenza e l'orfano sovente cadeva in miseria a causa di processi iniqui di successione. Ma il loro diritto e la loro dignità di donne o di piccoli resta una preoccupazione importante della legge, ricordata dai profeti, rimessa a Dio stesso quale loro diretto vendicatore. Questi deboli sono il terreno di attività del Signore, la sua assemblea di poveri, il resto d'Israele, il popolo umile e povero in mezzo al quale si mostrerà il Signore Dio quale Salvatore alle porte (cf. Sof 3,12-17). La chiesa dei poveri è ormai profetizzata.

5. La dignità dello schiavo

Anche in Israele come nel mondo circostante vi erano schiavi, anche se il fenomeno non si attesta mai sulle grandi proporzioni conosciute nel medio oriente antico. Come nasceva la schiavitù? Forse come bottino di guerra, forse attraverso acquisto (cf. Deut 20,10-18 e il contraddittorio 7,1-6; Lev 25,44 e ss.). Alcuni erano proprietà pubblica a servizio dello stato, altri dipendenti esclusivamente da privati; si dà anche il caso di schiavitù originata da indebitamento, quale pagamento e corrispettivo del debito contratto (Lev 25,39). Ma forse parlare di schiavitù non è esatto, almeno se schiavitù indica alienazione della persona, dove un uomo come tale appartiene all'altro. In verità si tratta più di prestazioni di servizio, dove uno si affitta all'altro vendendogli il proprio lavoro: tale almeno era la schiavitù temporanea tra israeliti come appare da (Es 21,2-3: "Se tu comprerai uno schiavo ebreo ti serva per sei anni, ma al settimo anno se ne andrà libero senza pagare nulla". Se c'era divisione di classe tra proprietario e schiavo questa era occasionale, non strutturale. Può essere significativo un paragone della legge israelitica sulla schiavitù e il codice di Ammurabi. In quest'ultimo sta scritto che lo schiavo dev'essere lasciato libero dopo tre anni (dal che si arguirebbe una maggior magnanimità della legislazione sumerica), ma in realtà il codice di Ammurabi tratta dei ricchi liberi caduti in schiavitù per un incidente economico: "per natura costoro erano liberi ma potevano di

ventare *per accidens* schiavi" di qui il diritto alla libertà dopo tre anni: ma nel codice per gli schiavi naturali il problema non si poneva neppure. Era dunque intenzione del codice di Ammurabi conservare lo *status quo*, la divisione in classi da ristabilirsi ogni volta che era turbata, mentre nel codice dell'Alleanza, nella *Torah* l'intenzione è quella contraria: non permettere che lo schiavo diventi classe sociale, categoria, ma anzi vi sia una dinamica legale che sancisca sempre la vocazione alla libertà dell'uomo, anche dello schiavo. Per questo è prevista la legge della liberazione obbligatoria ogni sette anni, anche se tale disposizione non fu forse realmente osservata nella storia d'Israele se non qualche volta come è testimoniato da Geremia quando Sedecia proclamò la libertà degli schiavi (cf. Ger 34,8-10). C'è dunque nella legge uno statuto dello schiavo che non lo rende cosa del padrone, ma persona con dignità e diritti che il padrone è tenuto ad osservare fino a dargli la libertà: "In Israele ogni individuo possiede diritti inviolabili ed è mediante la loro salvaguardia che l'armonia della società può essere garantita" (5).

D'altronde è significativo il caso dell'ebreo che allo scadere dell'anno sabatico voleva restare 'schiavo' del suo padrone, per il bene che gli voleva: in verità la schiavitù cessava e diventava adozione mediante una cerimonia in cui si bucava il lobo dell'orecchio dello schiavo. Questi diventava un servitore domestico non più uno schiavo.

Allo schiavo il padrone darà volentieri la libertà e lo benedirà lasciandolo andare (Deut. 15,18), perché la vocazione alla libertà e la dignità umana va sempre riconosciuta sotto il peso della Parola di Dio.

E' altamente profetico che quando questo statuto degli schiavi non è rispettato, e gli israeliti che dovevano adempiere formalmente alla loro liberazione si pentono, non è solo una legge etica che è violata ma l'alleanza (*berit*) con Dio (cf. Ger 34,10-22).

A difesa degli schiavi Dio interviene punendo e castigando terribilmente, fino a rendere schiavo nelle mani di Babilonia il re di Giuda, i suoi capi e quanti degli schiavi non si erano fatti liberatori.

6. Perché i senza dignità in Israele avevano dignità riconosciuta?

(5) J. Hour, *La morale de l'Alliance*, Paris 1966, 78.

Non vogliamo, nel concludere, rispondere in termini strutturali come vorrebbero analisi materialiste o marxiane della legge israelita. Vogliamo solo ricordare che la coscienza religiosa d'Israele (l'elemento sovrastrutturale) portava a definire la dignità di ogni individuo, anche del più disprezzato: su di lui povero, orfano e vedova, straniero o schiavo Dio si è chinato per sollevarlo e liberarlo. Il senza dignità per l'ebraismo resta e resterà un sacramento dell'Israele storico salvato da Dio e per il cristiano anche il sacramento dello schiavo di IHHW il Messia che si è abbassato fino alla morte vergognosa per trovare giustizia nel Dio che l'ha risuscitato da morte.

Ho passato la vita, Signore!

ad accordare la mia chitarra
invece di cantare.

Perdono, Signore.

Ho passato la vita, Signore,

a cercare la mia strada
invece di camminare con te.

Perdono, Signore.

Ho passato la vita, Signore,

a mendicare amore
invece di amarti nei miei fratelli.

Perdono, Signore.

Ho passato la vita, Signore,

a fuggire la notte
invece di dire: Sei tu la mia luce.

Perdono, Signore.

Ho passato la vita, Signore,

a cercare sicurezze
invece di mettere la mia mano nella tua.

Perdono, Signore.

Ho passato la vita, Signore,

a prendere decisioni
senza mantenerle.

Perdono, Signore.

Adesso, se è vero, Signore,

che ci salvi

non per causa delle nostre opere

ma secondo la Tua grande misericordia,

allora siamo pronti, adesso

a ricevere la Tua salvezza.

L. Deiss

L'educazione e lo sviluppo culturale dei migranti

Bruno DUCOLI
(Belgio)

Pubblichiamo il rapporto che Bruno Ducoli ha presentato ad una riunione di esperti a Strasburgo l'8-9 dicembre 1981, indetta dal Consiglio della Cooperazione Culturale del Consiglio d'Europa, sul tema: "La cultura d'origine e la cultura dei migranti" (Fascicolo DECS/EGT (82) 4, edito dal Conseil de la Coopération Culturelle, Division de l'Enseignement Scolaire - Strasbourg 1982).

L'analisi, acuta e globale, sfocia in conseguenze interessanti, in sintonia con quanto andiamo sottolineando da anni.

Premessa

Quando si parla di cultura, di valori culturali, di competenze culturali, di contatti di culture, di culture di contatto... non bisogna mai dimenticare di esplicitare a partire da chi e da che cosa se ne parla.

Parlarne a partire dal gruppo-bersaglio che ci occupa - i migranti - significa collocare immediatamente questi concetti all'intersezione di altri concetti e di altre variabili che, in astratto, non dovrebbero intervenire e di cui si tiene poco conto nelle 'definizioni'.

Nel nostro concreto: posizione sociale, permeabilità/impermeabilità, capacità di progetto e di astrazione, coscienza/incoscienza e tante altre situazioni condizionano la percezione dell'*'universale'* e del *'particolare'* dal momento che la cultura si presenta attraverso l'umore di una persona. Bisogna, dunque, partire dall'*'universale concreto'*. Non partire da questo ci esporrebbe al pericolo di parlare della *'cultura in sé'* e non della cultura tale quale è portata da un soggetto storico preciso. E, nel nostro caso, dal migrante reale, non dal migrante immaginario.

1. Il soggetto migrante.

Per la grande maggioranza dei migranti che io conosco, emigrare non è stato un atto di volontà, ma una necessità, una fatalità, al limite, una violenza. Non emigra chi vuole, ma chi deve. La struttura dei rapporti sociali organizza le traiettorie sociali individuali. Al di là delle loro intenzioni soggettive, gli individui si muovono in un campo di costrizioni oggettive e di determinanti sociali che delimitano generalmente le loro potenzialità come anche il campo delle scelte che sono loro oggettivamente accessibili. Questo implica che il soggetto migrante è un essere profondamente ferito.

Fino alla partenza egli praticava un solo modello culturale, sorgente di tutto il suo senso, di tutta l'interpretazione possibile del suo universo. La ferita della partenza, se da una parte pone il migrante in situazione di sradicamento e di rifiuto oggettivo, dall'altra parte lo getta in una più stretta necessità di stringere i legami soggettivi col suo modello culturale, che rappresenta ormai il suo unico criterio d'identità e la sua unica sorgente di senso.

La durata del soggiorno del migrante all'estero non giunge mai a guarire questa ferita e tutt'al più gli fa interiorizzare dei frammenti di cultura del paese di accoglienza. Questi frammenti eterogenei e dispersi non entrano che raramente in un insieme coerente e restano giustapposti agli elementi residui della cultura d'origine creando un tutto incoerente e, talvolta, conflittuale.

2. La diacronia delle migrazioni: la seconda generazione

Questa situazione, si dirà, appartiene soltanto alla prima generazione dei migranti, che è la generazione della ferita, segnata da un tasso molto basso di scolarizzazione e da una logica identitaria imperniata esclusivamente sulla cultura del paese di partenza.

Per la seconda generazione, la situazione è essenzialmente differente. In effetti, la seconda generazione presenta delle caratteristiche ben specifiche. Generazione senza radici e senza passato, potrebbe apparire come avente una disponibilità quasi totale alla cultura del paese di accoglienza. Ma questo 'vuoto' che spesso non chiede nemmeno di essere riempito, è ben lontano dall'essere una 'tabula rasa'; è un vuoto invece pieno di paure, carico di tranelli, pieno di reattività non supposte e incomprensibili.

Posti in una 'terra di nessuno' culturale, i giovani immigrati della seconda generazione non giungono quasi mai o rarissimamente a operare una mediazione qualunque tra il sistema assiologico di riferimento dei genitori e il sistema nettamente più mobile, perché più evolutivo, del paese di accoglienza. Molto spesso in più, il sistema del paese d'accoglienza è interiorizzato solo come sfida, come trasgressione e come regolamento di conti con la famiglia di origine.

Entrato in questa non-logica della ribellione, frammentato e multinomico, il giovane immigrato non ha altra scelta che cacciarsi sempre più in questa via scegliendo i suoi modelli di comportamento 'alla carta', in mezzo all'intrico dei due sistemi disarmonici che egli frequenta. Questa operazione si fa generalmente secondo la divisione pubblico/privato. In qualche modo si registra un doppio registro di vita che oppone vita di divertimento a vita di lavoro, tempo settimanale a tempo di week-end, vita notturna a vita diurna. Divertimento, week-end, notte evocano la funzionalità della comunità etno-nazionale, mentre il lavoro, settimana e giorno evocano piuttosto un miscuglio più indifferenziato.

Se le considerazioni fatte sono vere, la doppia appartenenza di cui la seconda generazione dovrebbe gioire rinvia piuttosto ad una dicotomia che sembra situarsi all'interno della sfaldatura espressività/funzionalità. Una dicotomia che spesso sfocia su una specie di schizofrenia culturale: alla fissazione geografica corrisponde una non-fissazione sociale.

3. Soggetto di cultura o cultura dei soggetti?

Se le caratteristiche evocate sommariamente a proposito della prima e seconda generazione di migranti sono esatte anche se sintetiche, ne derivano alcune conseguenze:

- a. Le migrazioni, come sono storicamente avvenute, collocano i migranti in una condizione soggettiva di impotenza culturale. A proposito dei migranti, piuttosto che parlare di soggetto di cultura, sarebbe più corretto parlare dei soggetti, una specie di crogiuolo (melting pot) culturale di natura alimentare, vale a dire destinato a rispondere ai bisogni della sopravvivenza. Se la cultura è trasparenza, qui è di opacità che si tratta in rapporto al passato, al presente e al futuro.
- b. La *'specificità culturale'* vi appare talmente specifica che diventa pressoché individuale, una specie di *'idiocultura'* (neologismo che va nella direzione dell'espressione linguistica *'idiolettica'*) che non è, in fin dei conti, che la traduzione personale, e dunque impartecipabile, dello smarrimento davanti alla opacità che non è più e non è ancora dotato di coerenza. La costruzione di questo universo si fa secondo la dinamica del provvisorio e più vicino alla categoria *'possibilità/cattiva possibilità'* che quella di *'causa/effetto'*.
- c. La nozione di dominazione va sospesa a monte e finalmente nella sua realtà e nelle sue espressioni sociali. Per i migranti non è talmente la dominazione della cultura d'ambiente che conta e che schiaccia, ma molto di più l'incapacità di leggersi e di dirsi come soggetto e cultura. Un soggetto di cultura che può mettersi in dialogo o in conflitto con i portatori di altre concezioni culturali. Disgregandosi in cultura dei soggetti, il provvisorio particularizza e atomizza i soggetti e li rende incapaci di dialogo e di conflitto. I soggetti non giungono più ad aderire né alla loro cultura di origine, né alla cultura di accoglienza, né alla loro propria idiocultura. Tutte le soluzioni sono il prodotto del caso, senza fondamento e sono maggiormente argomentate sulla necessità del *'cammina!'* che sul ritorno della riflessione e della scelta.
- d. I rapporti che intervengono, in questa situazione, tra lingua e cultura sono fortemente segnati da questa confusione e da questa solitudine. Si tratta di un rapporto a tastonì, impreciso, che violenta tutte le lingue ufficiali a partire da una realtà che non si riconosce in nessuna delle lingue standards. La pura traduzione

contrastiva non traduce mai la concettualizzazione personale di una realtà percepita individualmente e la mancanza di comunicazione che ne deriva non permette di relazionare le sue percezioni e, dunque, di farle accedere ad un livello di astrazione capace di operare sui concetti e per mezzo dei concetti.

e. L'interculturalismo si situa ad uno stadio impraticabile per la maggior parte dei migranti ch'io conosco. Bisognerebbe prima di tutto dare a questi lavoratori la possibilità di diventare soggetti di cultura. Senza questa operazione preliminare, il lavoratore migrante continuerà ad essere perduto in oggetti, comportamenti e parole che mancherà poco che lo tradiscano.

Conclusione

Frutto di una fatalità, di una necessità e di una violenza (di una distribuzione antropomica classista), la migrazione induce nel migrante un sentimento fondamentale di solitudine. Si parte da centinaia di miglia, ma solo. Ci si installa nelle medesime città, nei medesimi quartieri, ma la discontinuità delle abitazioni e il progetto di un ritorno rapido pone il migrante in una situazione di lotta personale contro il tempo. Il progetto del migrante si configura come un progetto differito di mobilità sociale che egli spera di soddisfare attraverso la mediazione di una mobilità spaziale. Il tempo passa, ma la lotta continua ad essere individuale come individuali restano le soluzioni che si cerca di dare ad ogni problema e ad ogni difficoltà.

Ogni sviluppo culturale dei migranti deve avere come meta di spezzare questo individualismo e questa solitudine. Bisogna dunque curare anzitutto l'associazionismo immigrato attraverso la creazione di 'Centri socio-culturali' che prendano in carico la promozione alla presa di coscienza ed alla convinzione che le difficoltà che ciascuno porta da solo sono in realtà le difficoltà comuni. Questi 'Centri socio-culturali' devono avviare un processo di ri-aggregazione capace di far passare i soggetti migranti da una forma di solitudine meccanica e primaria ad una capacità di solidarietà organica. Questo processo dovrebbe passare attraverso differenti tappe.

Dare una percezione sociale e collettiva alle difficoltà individuali del migrante è dunque la prima tappa.

La seconda tappa consiste nel fornire al migrante le chiavi di lettura strutturale di queste difficoltà.

La terza tappa deve preparare il migrante ad organizzarsi con i portatori delle stesse contraddizioni contro queste difficoltà.

La quarta tappa consiste nell'acquisizione della capacità di valorizzare culturalmente l'esperienza migratoria collettiva. Figli del viaggio, essi potrebbero diventare i prototipi del cittadino di una società posta sotto il segno del cambiamento rapido.

La quinta tappa potrebbe allora sfociare su un dialogo egualitario da gruppo a gruppo, da comunità a comunità, da popolo a popolo sui rispettivi modelli culturali. Questa soluzione non sarà, tuttavia, possibile se la crisi economica attuale non farà risentire agli autoctoni la presenza dei migranti come troppo minacciosa.

(Traduzione dal francese)

Identità e cultura

ELEMENTI DI VOCABOLARIO

A.J.F. KÖBBEN
(Olanda)

Nel tentativo di offrire strumenti alla riflessione sui problemi dell'emigrazione, abbiamo stralciato queste note da un breve rapporto di A.J.F. Köbben al l'incontro di esperti riuniti dal dipartimento "Consiglio della Cooperazione Culturale" (Consiglio d'Europa) a Strasburgo, l'8-9 dicembre 1981.

E' un contributo alla chiarezza dei termini che avvantaggia la chiarezza del dibattito.

Cultura

Identità: tre significati

La nozione di identità (culturale) che corre oggi nel dibattito sulla situazione delle minoranze etniche, sembra a prima vista per niente affatto imprecisa. Un'analisi più attenta rivela tuttavia che tre significati (o una combinazione tra loro) sembrano predominare, almeno in olandese:

1. Un significato psicologico. E' E.H. Erikson che ha introdotto questa accezione nelle scienze sociali. Egli ha parlato della crisi di identità degli adolescenti, intendendo con questo una crisi che interviene quando un conflitto di lealtà o di aspirazioni minaccia, turba o distrugge l'immagine che l'adolescente si fa di se stesso.

Preso in questo senso, questo termine sembra che si possa applicare non soltanto agli individui, ma anche a gruppi o a categorie. Bisognerebbe tuttavia domandarsi se la trasposizione dell'individuo a livello sociale è metodologicamente accettabile.

2. Un significato sociologico (culturologico). In questo caso, l'identità indica semplicemente la cultura o la sub-cultura.

Questo è il senso attribuito a questo termine da coloro che si dichiarano favorevoli all'erezione di una monarchia perché i marocchini possano *'vivere la propria identità'*.

3. Un significato politico. *'L'identità'* ricopre qui l'insieme degli elementi che fanno di una minoranza etnica - o di una parte di questa minoranza - un gruppo solidale, vale a dire gli elementi che servono da armi ideologiche.

In questo senso, questo termine è praticamente sinonimo di etnicità, che si trova nelle letterature americana e britannica. Di fatto, la maggioranza di questi elementi fanno parte della cultura di questi gruppi, anche se sono degli elementi scelti, carichi di un significato simbolico rafforzato.

Cultura

Certamente bisogna guardarsi dall'arzigogolare sulla *'buona'* definizione di cultura, ma la scelta di una definizione può offrire un vantaggio strategico, in particolare per mettere in piedi un programma di ricerche in questo campo.

Qui non c'è che l'imbarazzo della scelta: nel 1952, Kroeber e Kluckhohn rilevavano già più di duecento definizioni della cultura (A.L. Kroeber e Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*. Cambridge, Mass.).

Mi sembra che la definizione classica di Edward B. Taylor, a ragione della sua natura enumerativa, resta molto pratica:

"La cultura... è questo complesso che comprende la conoscenza, la credenza, le arti, la morale, il diritto, i costumi e tutte le altre attitudini e abitudini acquisite dall'uomo in quanto membro di una società" (Primitive Culture, Londres 1891, I^a parte, p. 1).

Il seguente diagramma può servire alla ricerca:

Dimensione culturale

- (1.1.) l'elemento conoscitivo: la lingua, le conoscenze, le credenze;
- (1.2.) l'elemento normativo : i valori, le norme;
- (1.3.) l'elemento affettivo : i sentimenti, le affinità (politiche);
- (1.4.) l'elemento estetico : il senso di ciò che è buono o no, divertente o no, sapo-
roso o no, ecc.;
- (1.5.) il comportamento : (i costumi, il modo di vita, i tipi di comportamento).

Dimensione strutturale

- (2.1.) l'appartenenza a gruppi primari (famiglia, parentela, vicinato, amici);
- (2.2.) l'appartenenza ad associazioni (sindacati, partiti politici, Chiese, associazioni ricreative ed educative);
- (2.3.) l'utilizzazione di servizi (educazione, medicina, alloggi, assistenza sociale);
- (2.4.) il posto nella società (giuridico, politico, professionale).

Questo diagramma permette di definire il profilo dei membri di una minoranza etnica come anche le categorie (o sotto-categorie) di questa minoranza.

Sono ancora attuali le Missioni straniere?

Queste note - con tutto il tasso di opinabilità che comportano - vogliono sottolineare il bisogno di dare un contenuto ed uno spazio più chiaro alla Missione, come luogo in cui l'emigrato cresce attraverso una esperienza comunitaria, prende maggiormente coscienza di sé e si apre ad un dialogo più costruttivo verso la società e la Chiesa locale.

Questa funzione della Missione dovrebbe essere recepita con maggior chiarezza e dagli operatori e dalla Chiesa locale.

L'ipotesi antropologica e sociologica, che fa da fondamento a queste note, è che normalmente non si dà integrazione corretta alla spicciolata e che, al contrario, un inserimento dialogico dello straniero in questa società può passare soltanto attraverso una ritrovata identità di gruppo.

In questa prospettiva l'orientamento pastorale di una trasformazione della MCI in comunità veramente partecipata non è soltanto una risposta all'esigenza dell'Annuncio di salvezza, ma anche al bisogno di comunità - anche umana - come via allo sviluppo di dinamiche culturali nuove e rigeneratrici in un contesto ecclesiale veramente pluralista.

Il bisogno di avere radici

"Il bisogno di avere radici è forse il più importante e il meno conosciuto dell'anima umana. Difficile definirlo. L'essere umano ha le sue radici nella concreta partecipazione, attiva e naturale, all'esistenza di una comunità che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti dell'avvenire".

Se si proietta questo schema di Simone Weil sulla situazione dell'emigrazione italiana in Germania, non si fa fatica ad affrettarsi verso alcune conclusioni assai penose.

Non si può parlare di 'comunità' nel miscuglio regionalistico e culturale che caratterizza l'emigrazione. Non si può parlare di 'partecipazione' se non in termini subalterni e per niente naturali nella società ospitante. Si può parlare correttamente di conservazione di 'tesori del passato'? Non si può parlare di 'presentimenti dell'avvenire'. Resta chiara una cosa sola: *'il bisogno di avere radici'*.

Tutto questo mentre nell'habitat di origine stanno avvenendo profonde trasformazioni culturali. Risultato: l'emigrato è totalmente spiazzato, sospeso tra mondi che cambiano, senza radici.

In tutto questo non c'è nulla di nuovo. Il nuovo avviene nell'impazienza di coloro che sognano un impossibile trapasso culturale, una 'tabula rasa' che non abbia altro sbocco che l'integrazione nella società ospitante. Ma, se si osserva attentamente la vita dell'emigrato, siamo ben lontani dalla 'tabula rasa' culturale. Emergono invece numerosi germi di vita, che non possono essere ignorati. Che cosa vive o sopravvive? Sopravvivono le categorie fondamentali di interpretazione della vita, anche se prive del contatto diretto con il tessuto delle relazioni interumane dell'habitat di partenza e delle dinamiche di cambiamento in esse operanti. Ne segue che non tutte le dinamiche culturali sono bloccate. Basti ricordare che spesso gli emigrati sono radunati in grosse colonie e che tra loro operano associazioni regionalistiche e d'altro tipo. Ed anche dove la diaspora è più forte, la vicinanza di parenti e di amici costituisce sempre un punto di riferimento culturale, anche se molto debole.

In questi contesti non si può affermare che ci sia soltanto morte dal punto di vista culturale. Mancano però alcuni fattori decisivi per una crescita in un ambiente straniero. Tra questi manca soprattutto *'l'accoglienza'* della società ospitante che, più concretamente, si traduce

in una emarginazione complessiva, che nega spazi di presenza partecipativa reale alle minoranze. Manca - in particolare per l'emigrazione italiana - una capacità espressiva capace di farsi sentire e di conquistarsi uno spazio riconosciuto da tutti. Questa carenza è effetto di un'assenza di 'luoghi', in cui l'emigrato scopra la comunità come momento veramente partecipativo, che lo strappa alla subcultura ed alla frantumazione.

L'ipotesi antropologica in cui credo è che non si dà integrazione corretta alla spicciolata in questa società, ma questa può passare soltanto attraverso una ritrovata identità di gruppo che ridia all'emigrato il senso del suo valore e della sua dignità.

Non alimentare l'ambiguità

Di fronte a questa situazione di debolezza estrema dell'emigrazione, emergono grosse responsabilità. Mi limito qui ad alcuni rilievi in campo ecclesiale, come stimolo ad una riflessione e ad un approfondimento.

La Chiesa - in genere - non ha ancora raggiunto la chiarezza sul problema dell'integrazione (uso questo termine in senso molto improprio perché nella Chiesa si dovrebbe parlare solo di comunione) delle minoranze al suo interno. Localmente però, essa esercita nei fatti una certa influenza sugli operatori stranieri perché operino nella direzione di un inserimento che è carico di ambiguità. Alla base di molte scelte, infatti, c'è un miscuglio di preoccupazioni antropologiche e di pragmatismo politico in cui è molto difficile fare distinzioni e tanto meno, in questa confusione, è facile fare scelte di campo chiare. Si assiste così a forme abbastanza contraddittorie. Da un lato, grandi affermazioni di principio di rispetto dell'identità degli stranieri e, dall'altro, scelte concrete - anche a livello pastorale - calate dall'alto e concretamente unidirezionali.

Un termometro di questa situazione di non-chiarezza lo si è avuto anche al recente Katholikentag dove, di fronte a grandi affermazioni enfatiche sui diritti degli stranieri, ha fatto da contrasto un atteggiamento pragmatico che, nel tentativo di trovare a tutti i costi una soluzione 'amministrativa' dei problemi, annulla sistematicamente le belle affermazioni di principio.

Le tesi governative sull'integrazione, infatti, sono emerse puntualmente come un dato di fatto non sottoponibile a critica, a parte la legge che limita i ricongiungi-

menti familiari. In pratica, sembra mancare una vera mentalità pluralista. Ma, in campo ecclesiale, sembra mancare soprattutto il coraggio di fare una netta distinzione tra il discorso antropologico e il discorso politico. Che questo dipenda da una componente culturale di tipo efficiente sta anche nella Chiesa, è possibile.

Il Katholikentag è stato anche lo specchio di numerose analisi assai approssimative sulla situazione degli stranieri. Ed è noto che all'approssimazione dell'analisi corrisponde, quasi sempre, l'approssimazione delle scelte.

Fatti indicativi

Alcuni tra i molti fatti. Dall'insieme dei discorsi degli 'esperti' al 'Forum' sugli stranieri, si è avuta l'impressione che il vero problema sia quello dei turchi, come se i problemi degli altri gruppi fossero quasi irrilevanti. A questa impressione ha dato man forte l'esperto italiano, affermando solennemente che la seconda generazione parla bene il tedesco. L'uditorio non ha fatto una grinza e nessuno degli esperti ha precisato che la seconda generazione parla - per lo più - il tedesco del sottoproletariato.

Questa 'elasticità' di analisi sta alla base della confusione che ho rilevato, confusione che fa da comodo supporto ad una verità di scelte operative, la cui caratteristica comune di fondo è l'ambiguità. Va detto comunque che le ambiguità di analisi e di concezioni sono arrivate a livelli insostenibili, come nel caso di una dichiarazione alla stampa della Signora Laurien - noto personaggio del mondo cattolico e della CDU - in cui, con coraggio di natura indefinibile, si afferma a proposito del "Zuzug ausländischer Kinder": *"Hier hilft auch keine katholisch verabsolutierte Familienmoral. Familienzusammenführung kann nicht auf Flügeln der Humanität vom Boden abheben. Vertreter der katholischen Kirche müssen begreifen, dass Moral auf dem Boden des Praktisch-Machbaren angesiedelt werden muss"* (Pressemitteilung CDU, 12 agosto 1982).

Non stupisce che la Laurien venga smentita in questo caso dai "Vertreter der katholischen Kirche". Stupisce che esista un contesto culturale ed ecclesiale in cui simili affermazioni possono fiorire.

Si dirà che è difficile separare il piano antropologico da quello politico-amministrativo. Ma la Chiesa, a tutti i livelli - non soltanto a livello di vertici - dovrebbe essere in grado di operare questa distinzione profe

tica.

Di fronte a questa situazione di ambiguità, da cui non sono sempre esenti neppure gli operatori degli stranieri, l'emigrazione continua ad essere lasciata a se stessa, quasi completamente priva di strumenti efficaci di promozione (scuola inadeguata, proposta formativa degli adulti quasi assente).

La Chiesa è "avvocata"? Ma è anche "madre"!

A questo punto viene spontaneo chiedersi che cosa significa oggi, storicamente, per la Chiesa definirsi *'avvocata'* dello straniero. Intervenire, a livello di vertici, contro la xenofobia? Guai se non lo facesse! Denunciare leggi ingiuste e discriminatorie sugli stranieri? E' suo dovere. Ma forse occorre dare un contenuto più positivo alla sua azione, dal momento che essa non è soltanto *'avvocata'*, ma è anche *'madre'*.

Ciò che sembra urgente è una presa di posizione chiara, dal punto di vista dell'analisi e dal punto di vista teologico nei confronti delle minoranze. Preciso che questa chiarezza non manca nei documenti ufficiali; è carente invece nella prassi. Che cosa significa? Significa proclamare chiaro che la diversità di culture e la diversità di espressione della fede non mettono in crisi l'unità della Chiesa, ma ne esprimono la cattolicità. E questo a tutti i livelli, compreso quello parrocchiale.

Dal Concilio di Gerusalemme si è detto chiaro una volta per tutte (ma, ahimè!, quante volte è stato contraddetto nella storia!), che i gentili entrano nella Chiesa come gentili, e non devono diventare prima ebrei. Significa affermare con chiarezza il diritto degli stranieri a formare comunità ecclesiali secondo i propri connotati peculiari di lingua e di cultura, senza che queste comunità portino pregiudizialmente la colpevolizzazione del ghetto o della Nebenkirche.

Se questo viene detto con chiarezza ed è testimoniato dai fatti, si schiarisce subito l'orizzonte di fondo su cui costruire iniziative che siano segno di comunione tra comunità cristiane di diversa cultura nella medesima Chiesa locale. Il *'fare insieme per gli altri'* dovrebbe essere il progetto autenticamente cristiano - tra comunità di diversa cultura - che fa splendere l'unità e l'universalità (la ricchezza delle differenze) della Chiesa. L'impegno serio a favorire un clima di convivenza dovrebbe essere prioritario su ogni preoccupazione integrazionistica.

Su questo sfondo invece appare chiara, per esempio, l'approssimazione di imporre dall'alto (localmente) la celebrazione della prima comunione di tutti i bambini stranieri soltanto nella parrocchia tedesca. Nulla impedisce, infatti, che vi siano casi in cui è bene che i bambini stranieri celebrino la loro prima comunione con i loro coetanei tedeschi. Ma il diritto primario della famiglia - tanto proclamato in campo ecclesiale - rischia di essere calpestato quando s'imboccano soluzioni a senso unico, senza aver maturato con i genitori decisioni veramente partecipate, soprattutto quando la situazione di insicurezza dell'emigrazione è oggettivamente grave.

In altri termini, il rispetto della libera scelta della famiglia deve essere estremo. Ogni 'forzatura' (per vellutata che sia), anche in altri campi, è doppiamente odiosa e colpevole. E questo con particolare riferimento alla debolezza espressiva della nostra gente, che è già sottoposta a violenze di ogni genere in tutti gli altri campi della vita. E quando si mescolano considerazioni empiriche (i bambini tedeschi sono ormai troppo pochi...) a progettazioni socio-politiche integrazioniste si mescolano inevitabilmente le carte anche a livello pastorale.

Il diritto a fare comunità

La risposta, in genere, a queste sottolineature (che vogliono soltanto essere una puntualizzazione a favore della chiarezza), è l'accusa di immobilismo a chi le fa nel tentativo di giustificare il proprio empirismo sulla pelle della gente.

In effetti il problema è molto più profondo di un accorto dosaggio nelle scelte concrete. Si tratta di chiedersi se è ipotizzabile, in questa società, uno spazio reale per le minoranze ed una lungimiranza democratica e pluralista tale da ammettere un impulso costruttivo - sanamente 'autonomo' - teso ad irrobustire l'identità di ogni gruppo etnico minoritario. Domanda: tale irrobustimento di identità di gruppo è ritenuto una condizione fondamentale perché non ci sia assorbimento o rigetto (a seconda dei casi) da parte della società più forte, di fronte ad una immigrazione sbriciolata e, quindi, molto debole? Qual'è l'ipotesi della Chiesa in merito?

E' noto che questa maturità sociale e politica non c'è, dal momento che si punta ad una politica di cosiddetta integrazione, sotto la guida della paura delle tensioni sociali e della diminuzione del reddito pro capite.

Politicamente e socialmente l'emigrazione si trova così in un vicolo cieco e senza sbocco. Resta il gran daffare (benemerito) di numerosi organismi dell'emigrazione, per offrire strumenti che permettano al singolo emigrato di inserirsi alla meno peggio, almeno professionalmente, nella società ospitante. Ma i risultati di questa politica non vanno dichiarati pressoché fallimentari? Infatti il singolo, che rarissimamente riesce ad essere 'promosso', non è spesso costretto a mimetizzare la propria identità per poter sopravvivere e difendere quella posizione professionale che ha raggiunto? La mancanza di chiarezza sopra denunciata, non rischia di mortificare questi organismi da un ruolo prezioso di promozione ad un ruolo di agenzie di pronto soccorso?

Ebbene, la Chiesa locale e gli stessi operatori per gli stranieri come si pongono di fronte a questa problematica?

Ancora ambiguità

E' abbastanza diffuso per esempio, l'atteggiamento aprioristico che vede le Missioni straniere soltanto come luoghi dove si alimenta il ghetto anziché come una delle pochissime zone in cui l'emigrato non viene almeno depredato della sua identità.

Mi sembra invece che, proprio perché la società civile concede pochissimi spazi reali alle minoranze, la Chiesa - proprio per il suo professato amore per i deboli - dovrebbe incoraggiare più apertamente il lavoro delle Missioni, pur sollecitando l'apertura graduale verso il mondo tedesco, soprattutto in rapporto alla seconda generazione. L'impressione invece, è che ci sia una malcelata sopportazione - in molti settori della Chiesa - delle Missioni straniere e che ci sia l'attesa, altrettanto malcelata, della loro fine. Questa impressione non è fondata soltanto su interventi precisi carichi di significato (vedi *"Un incomprensibile intervento di esperti. Sono ancora attuali le Missioni straniere in Germania?"* in Quaderno UDEP gennaio-febbraio 1977) (1), ma anche sulla ormai aperta di

(1) Lettera di un gruppo di "esperti" (che avevano partecipato alla stesura del Documento sinodale delle Diocesi tedesche sugli stranieri) in cui si fa presente al Segretario della CET - Prälat Dr. Josef Homeyer - che le Missioni straniere sono di ostacolo all'integrazione della seconda generazione (ed altri "difetti") e quindi se valga la pena che continuino ad esistere.

cotomia tra un sostegno *'ufficiale'* delle Missioni straniere ed un *'sussurro'*, sempre più evidente, sulla loro auspicata fine, che circola in canoniche e in Conveniat decanali.

Qui il problema non è quello della difesa a priori dell'operato delle Missioni straniere (che possono avere anche molti difetti, legati e dipendenti da altri difetti più generali), ma il problema è di capire se la Missione può e deve essere un luogo privilegiato in cui il bisogno comunitario delle minoranze, per vivere, può trovare una risposta. E prima di tutto una risposta cristiana che si traduce in comunità di fede, aperte e dialoganti, promotori di quella sana identità di cui l'emigrazione ha bisogno per poter dialogare realmente, da pari a pari, con la società e la Chiesa locale. Affermare questo, per alcuni, significa già fomentare il ghetto e la divisione nella Chiesa. E anche questo è indicativo del modo non chiaro ed emotivo con cui si affrontano i problemi, senza il coraggio di chiarirne i termini di fondo.

La Missione come comunità.

In questo quadro si innesta la legittimità del discorso portato avanti in questi anni, sulla trasformazione della Missione in comunità veramente partecipata. Tale legittimità non scaturisce soltanto dal mandato del Vescovo al sacerdote di altra lingua di predicare ed amministrare i sacramenti (il cui scopo è appunto quello di fare di un popolo disperso una comunità di fratelli), ma anche dalla situazione complessiva di debolezza dell'emigrazione. E' tempo ormai di superare la mentalità *'assistenzialistica'*, a favore di una mentalità di *'promozione'*, perché l'emigrato ritrovi se stesso in un *"noi"* più grande e diventi veramente protagonista della sua cultura e del suo destino.

L'esperienza di un'autentica vita ecclesiale e comunitaria - in un contesto culturale in cui l'emigrato si riconosce - produrrà anche modelli di vita in grado di fare una nuova cultura all'interno della comunità ecclesiale più vasta e all'interno della società più vasta. Perché questo avvenga occorre però offrire spazi reali ed una vera libertà di decidere del proprio futuro, anche religioso.

Non serve proprio che fra venti o trent'anni la Chiesa tedesca riconosca - come ha fatto la Chiesa statunitense con un documento del 1981 (vedi Quaderno UDEP, marzo-aprile 1982, *"Pluralismo culturale in USA"*) - che *"all'inizio"* i diritti delle minoranze non sono stati sufficientemente tenuti in conto e che, adesso, (dopo cent'anni),

"vediamo con piacere rifiorire una nuova etnia, anche perché le tradizioni religiose delle minoranze hanno messo profonde radici". Sono riconoscimenti postumi che si potrebbero, in parte, evitare non incorrendo in errori che possono avere dei costi umani.

Ed è quanto meno equivoca la posizione di coloro che continuano a battere il chiodo - come fa il Signor Pölzl in un'intervista a *Herder-Korrespondenz*, febbraio 1982, pg. 77 - affermando che "l'attuale pastorale degli stranieri nella Chiesa locale porta praticamente ad una Chiesa parallela". Analisi di questo tipo rivelano uno schema mentale contraddittorio rispetto alle grandi affermazioni di principio sul rispetto dell'identità degli stranieri, dal momento che colpevolizzano a priori una pastorale che è nel diritto della gente.

Che si possa fare di più - dall'una e dall'altra parte - per favorire la comunione nel *'fare insieme'* nella medesima Chiesa locale, è fuori discussione. E la celebrazione insieme avrà senso se sarà anche la celebrazione di gesti di liberazione, operati prima insieme nella vita sociale e politica. Ma senza presupposti chiari non si fa altro che aggravare le ambiguità ed accentuare l'insicurezza degli operatori, oltre che a dare la misura di una volontà d'integrazione ecclesiale in cui scarseggia la chiarezza antropologica e teologica.

Le Missioni straniere sono state e sono tuttora *'spazi'* per una crescita dell'emigrazione, ma con quali contenuti e con quale proposta? E' l'interrogativo su cui non manca una riflessione comunitaria da parte degli operatori pastorali stranieri. Ma questa riflessione, pare, sia arrivata ad un punto morto. La non sufficiente chiarezza denunciata sopra, la prospettiva di un assottigliamento consistente di Missionari fra pochi anni (a causa dell'età e, in molti casi, della stanchezza) con poche speranze di sostituzioni, incominciano ad avere conseguenze deleterie su molti operatori pastorali, i quali si interrogano sul senso del loro lavoro e non trovano più la spinta per un rinnovamento dei loro obiettivi e delle loro mete, anche perché non c'è chiarezza nel tessuto ecclesiale in cui operano.

Ci può essere anche chi, per scelta fatta per se stesso, si trova bene nella condizione di un cappellano volante, un pò tappabuchi e talmente in accelerazione tra una parrocchia tedesca e l'altra, da rasentare *'l'invisibilità'*. Ma c'è da dubitare che in questo statuto si trovi a suo agio la stragrande maggioranza dei Missionari che operano in Germania. Ma anche questa nuova figura di cappellano volante, col compito di *'persuadere'* all'integrazione, non è anch'essa un prodotto della situazione di ambiguità descritta prima?

Queste ambiguità hanno conseguenze negative anche sull'apertura e disponibilità degli emigrati, i quali si accorgono, anche troppo, se si cerca - pur con modi molto educati - di pilotarli.

Forse siamo arrivati ad un punto in cui bisogna di sintossicare il *'problema integrazione'* all'interno della Chiesa, liberandolo da tutte le incrostazioni politiche e ideologiche, e tornare al compito primario ed originale di annunciare il Vangelo e radunare gli uomini attorno alla Parola che salva.

Le *'integrazioni'* culturali e religiose lasciamo che le facciano le comunità - autonomamente e responsabilmente - secondo i tempi e i modi che esse stesse ritengono più opportuni. La sottile pretesa di guidare verso approdi culturali - che la maggioranza degli emigrati non ha scelto - può diventare una penosa riesumazione, sotto mentite spoglie, di vecchi paternalismi clericali.

! = ! = !

Premessa

Edera:

appena una traccia

sul muro

di quanto eri verde

(ai sgretola il tempo).

Agostino non ha più tastiere

né Gherardo

il "rosso di sera"

né io

- per il poco che vivo -

un segno d'amore.

Silviano FIORATO

Problemi di evangelizzazione e catechesi nelle MCI in Germania

Queste note sono la sintesi di una relazione tenuta da don G.B. Basselli - responsabile dell'UDEP - al gruppo di studenti-teologi della Facoltà teologica di Palermo, venuti a Francoforte per uno stage di sei giorni al fine di conoscere dal vivo i problemi dell'emigrazione e della pastorale dei migranti.

Premesse

1. Questa esposizione si riaggancia in parte a quella che è stata presentata al CN in Sicilia ("*Il cammino di evangelizzazione delle M.C.I. in Germania e Scandinavia*"), di cui conoscete il testo. Essa va vista come continuazione e completamento di quelle note, senza pretesa di essere esaustiva.
2. Un'altra premessa a cui ci tengo. La lettura dei problemi che tenterò, non toglie nulla al lavoro dei Missionari e degli operatori pastorali, per il cui impegno c'è tutto il mio rispetto e la comprensione delle enormi difficoltà che incontrano quotidianamente (e che anch'io ho personalmente sperimentato). Oltretutto, la lettura '*critica*' di alcuni problemi si rifà, in ultima analisi, ad un orizzonte più vasto di Chiesa in cui anche le MCI sono inserite.

3. Ho preferito fare delle scelte di metodo e di contenuto che rimanere ad una visione di sintesi della problematica attuale ed all'individuazione di alcuni problemi che avessero degli elementi d'interesse comune con le vostre Chiese.

Quadro complessivo.

Le migrazioni di massa cominciarono in un tempo in cui la crisi delle strutture nella Chiesa non era ancora palese. C'erano dei sintomi di crisi, ma erano avvertiti soltanto da pochi.

D'altro canto le migrazioni di massa si presentarono come un fenomeno massiccio - all'inizio - di indigenza e di bisogno. Bisognava portare i primi soccorsi ed organizzarsi.

L'incontro di questi due fenomeni provocò una tendenza delle MCI a consolidarsi come strutture, per poter offrire quell'assistenza materiale e culturale di cui l'emigrato aveva bisogno. Ma proprio quando si giunse al vertice del 'consolidamento' (restano ancora tuttavia situazioni di debolezza strutturale), si incominciò ad avvertire, se non l'inutilità, per lo meno la precarietà di queste strutture in ordine all'evangelizzazione. Oltretutto ai bisogni assistenziali cominciavano a rispondere altre organizzazioni.

Le MCI si videro così sospinte dalla situazione storica un pò ai margini di un terreno - che era oggettivamente per molti versi un terreno di supplenza - ma che non era recepito come tale. In quel contesto si sviluppò una figura di Missionario capo (e in qualche caso anche un pò faccendiere) che, in nome di Dio e con tutte le migliori intenzioni del mondo, gestiva un sacco di iniziative che consolidavano un'immagine di Chiesa forte, spesso in concorrenza con altre forze.

Si arrivò - in un Convegno Nazionale (Ariccia (Roma), 14-18 aprile 1975) - a chiedere a gran voce alla Chiesa tedesca che attuasce quanto aveva affermato nel Sinodo e cioè - a parità di condizioni - l'uguaglianza di strutture con le parrocchie tedesche. Pochi però percepirono il pericolo di quell'orientamento, che ci inseriva ufficialmente in una crisi complessiva di Chiesa che porta il peso di un apparato burocratico notevole con tutte le conseguenze ed i pericoli connessi (tra cui, non ultimo, il pericolo del parassitismo e un tipo di rapporto ambiguo nella Chiesa: il rapporto datore di lavoro - dipendente). Per

non parlare di altri aspetti di questa crisi che, indirettamente, coinvolgono anche le MCI nel loro contesto: un fossato che si allarga sempre più verso il mondo giovanile; una insufficiente compromissione per le lotte di liberazione e la promozione degli emigrati; un linguaggio ancora troppo generico sulla pace.

Immerse in questo contesto le MCI, pur a contatto con una fascia socialmente e culturalmente emarginata, non riescono ad assolvere un ruolo di punta o di stimolo in una crisi complessiva di Chiesa, come invece dovrebbe scaturire dalla loro posizione *'avanzata'*. Un ruolo che non può esaurirsi in qualche intervento di protesta, come - da parte della Chiesa tedesca - l'attenzione agli ultimi non può esaurirsi in qualche documento di denuncia, pur lodevole, di qualche responsabile di settore.

In questo contesto le MCI sembrano *'frenate'* nella loro opera di evangelizzazione. Mi spiego. Sospinte da esigenze storiche ai margini del terreno assistenziale o, comunque, non più ben piazzate su quel terreno con la sicurezza di un tempo, le MCI si dedicarono più propriamente al loro compito specifico (catechesi - evangelizzazione).

Su questa chiarificazione ebbe certamente un influsso determinante lo Spirito del Concilio, che però venne colto - sembra - solo parzialmente, nel senso che la componente *"promozione umana"* non sembra aver avuto lo spazio che meritava in un contesto umano di debolezza qual'è quello dell'emigrazione (promozione umana nel senso: ti aiuto a fare da te). Dunque, le MCI si dedicarono di più al loro cosiddetto compito specifico. Ma con quali limiti?

- La catechesi si esaurì quasi esclusivamente nella *'sacramentalizzazione'*. Moltiplicati gli incontri, migliorata in genere la qualità della preparazione ai sacramenti, non si tardò a constatare che questa strada non porta da nessuna parte. La gente si adatta a venire alla preparazione richiesta e poi, nella quasi totalità, sparisce.

Da notare che il fenomeno è analogo a quanto sta succedendo anche in Italia, dove, paradossalmente, proprio la migliorata preparazione ai sacramenti sembra incrementare un maggior allontanamento dalla Chiesa. Sono in gioco i problemi del linguaggio e dell'immagine di Chiesa che si offre.

- Di fronte a questo vicolo cieco, molti operatori pastorali sentono disagio e nello stesso tempo l'esigenza di un progetto nuovo di pastorale. Ma questa esigenza riesce faticosissimamente a farsi strada in un groviglio intricato di perplessità.

In effetti, da dieci anni a questa parte, c'è un filone costante che emerge nella riflessione comune dei nostri CN, che mette in risalto la necessità di dare priorità

all'evangelizzazione sulla sacramentalizzazione, ma non si sa bene ancora come. Elaborazioni teoriche, teologicamente corrette, non mancano. Non mancano neppure alcune (poche) esperienze che vanno nella direzione di una trasformazione dell'immagine della Missione centro-struttura in immagine di comunità ecclesiale veramente partecipata, in cui la gente ricuperi spazio di protagonismo e di effettiva responsabilità, e tuttavia... le perplexità rimangono. Si va da chi teorizza la 'provvisorieta' dell'emigrato come un impedimento insormontabile a costruire comunità di fede, a chi ritiene questa prospettiva irrealizzabile tout court per la mentalità 'individualista' e poco disponibile alla corralità della nostra gente. Ma, forse, più concretamente e semplicemente, si fa fatica ad imboccare strade nuove che mettano in discussione un ruolo dirigenziale praticato per anni a favore di un ruolo di animazione. Non è questa un'annotazione moralistica. E neppure si fa questione di zelo pastorale, che non manca come non mancava certamente in molti santi parroci che nel passato tenevano il villaggio come una proprietà privata. Il problema è di cogliere, in ordine alle attese degli uomini, un ruolo che sia specchio e testimonianza dell'annuncio che si fa. Questo è il nodo della questione - a mio avviso - in cui si dibattono non soltanto le MCI, ma le Chiese euro-atlantiche nel loro insieme.

La visione della Chiesa (popolo e comunità), proclamata dal Concilio Vaticano II, non è ancora penetrata nella mentalità, che si traduce poi anche in modo di vivere. In questo quadro generale si spiegano la fatica e le lentezze di una risposta ai segni dei tempi. In questo contesto acquistano volume obiezioni vecchie e nuove:

- non possiamo trapiantare qui le comunità di base dell'America Latina...
- non possiamo sopperire alle esigenze normali del lavoro della Missione, come potremmo fare un lavoro capillare di sensibilizzazione, di quartiere...
- mancano forse strumenti pedagogici atti a suscitare l'iniziativa e la responsabilità nella gente emarginata.

Ma l'insidia più grave viene da una concezione di Chiesa locale che, per voler essere à la page, si carica di equivoci e di sofismi fino a diventare - inconsapevolmente - uno strumento per far passare teorie (o ideologie) migratorie. La questione è molto complessa se si dovesse analizzare i retroterra di simili concezioni. Ma è anche molto semplice nello stesso tempo.

Basta enfatizzare l'unità della Chiesa locale a scapito della 'diversità', come espressione multiforme del

lo Spirito al suo interno, ed avrete già pronta una tendenza integrazionistica a livello ecclesiale. Una tendenza che - dal punto di vista teologico - è uno sgorbio. Tale concezione non esiste nei documenti, ma affiora qua e là nei fatti e nelle scelte a livello locale...

In questa prospettiva la posizione del Missionario è quella addirittura di un *'non avente diritto'* a formare una comunità cristiana. Il suo compito si ridurrebbe ad un servizio volante e sussidiario alla parrocchia tedesca.

Tendenze di questo tipo non solo si scontrano con una visione teologicamente corretta della Chiesa; non solo si scontrano con la prassi della Chiesa che riconosce da sempre ai migranti il diritto di esprimere la loro fede secondo la loro cultura e il loro patrimonio di tradizioni e il conseguente diritto a fare comunità; ma queste tendenze cozzano clamorosamente contro un dato sociale ricorrente, incotestabile: l'*insicurezza* dell'emigrazione che, ad ogni crisi economica, cresce e determina rientri definitivi (armi e bagagli), dopo vent'anni e più di permanenza all'estero.

Ma ciò che è veramente pericoloso - a mio modesto avviso - è la conseguente teorizzazione e la fissazione nello *"status quo"* della pastorale dei migranti, togliendo, con una operazione - oltretutto - teologicamente maldestra, ogni supporto di motivazioni a fondare comunità di fede a colui che, proprio perché ha ricevuto il mandato di annunciare la Parola che salva, ha il compito primario di costruire la comunità.

Da questo quadro complessivo di tendenze e di problemi in ordine al futuro della nostra presenza in emigrazione, appare chiaro che ciò che è in gioco non sono tecniche o strategie catechistiche, non è un abbellimento delle strutture, non è la cosmesi dei sacramenti, ma è in gioco la missione stessa della Chiesa, l'immagine che essa deve dare di sé per non tradire se stessa: che veramente Dio, in Gesù Cristo, è venuto in mezzo a noi per salvarci dalla dispersione, chiamandoci a vivere una vita nuova e fraterna; che il Regno è incominciato perché i piccoli - e in questo caso gli emigrati - vengono accolti, rispettati con estrema delicatezza nella loro identità e nelle loro scelte, chiamati alla responsabilità, e che Dio compie in loro meraviglie.

Alcuni problemi particolari

Da questo quadro generale vorrei ora stralciare al

cuni problemi che creano non poche difficoltà alla nostra azione pastorale nel suo insieme e che possono essere di particolare o comune interesse con le vostre Chiese.

1) Il grado di formazione alla fede degli emigrati

Ci si chiede angosciati: che cosa è stato dato loro? C'è stata una qualche catechesi?

L'impressione generale è che ci sia un grande deserto, almeno in rapporto ad una interiorizzazione organica dei contenuti della fede.

Il riferimento al loro patrimonio religioso tradizionale si interrompe o viene sopraffatto dalle nuove urgenze che impone la vita all'estero e tale patrimonio rivela la sua fragilità. Di fronte a questa apparente "tabula rasa" è facile cadere - dal punto di vista metodologico - in un grosso malinteso: il Missionario si sforza di trasmettere i contenuti della fede - magari con molto zelo -, ma non si accorge di razionalizzare troppo il suo 'insegnamento', senza ponti e collegamenti con le categorie religiose di partenza dell'emigrato. Ognuno fa il suo dovere: uno parla e l'altro ascolta, ma il risultato è pressoché nullo.

E' il grosso problema del linguaggio. Problema che i Missionari, da quando si sono buttati più chiaramente sulla catechesi sacramentale, sentono con una certa forza (CN 1974 e recente CN in Sicilia), ma non dispongono di molti strumenti di mediazione. Certamente molto dipende dal sapersi fare "giudeo coi giudei, greco con i greci", calandosi con simpatia e amore nella cultura di un popolo. Solo dal di dentro di una reale condivisione si riesce a capire.

Ma per fare questo con frutto sarebbe utile una mediazione della Chiesa di partenza, in grado di offrire, oltre che persone (sacerdoti e laici) anche strumenti di lavoro (catechismi, esperienze, indicazioni metodologiche e, forse, più concretamente, una collaborazione di studi per affrontare certi problemi...).

Il CN in Sicilia è certamente stato di grande utilità per sfrondare eventuali pregiudizi o schematizzazioni, ma esso dovrebbe essere soltanto una prima tappa di un cammino di collaborazione, che deve trovare spazi molto concreti per continuare.

(A questo punto mi sia permessa una precisazione, per inciso, per evitare malintesi. Quando io parlo di necessità di rifarsi alla cultura d'origine dell'emigrato non aspiro a coltivare un patrimonio d'origine perché rimanga così com'è, anche in terra straniera. L'emigrato si tro

va in un processo irreversibile di revisione della propria cultura e di confronto con altri valori e sarebbe una pretesa archeologica tentare di coltivare "in vitro" un patrimonio culturale: diventerebbe asfittico. D'altro canto l'ignorare completamente le categorie fondamentali d'interpretazione della vita (tra cui anche quelle religiose), che l'emigrato ha attinto nel suo habitat di origine e che spesso disperatamente difende, riconoscendosi nel piccolo gruppo di amici e di parenti all'estero, è altrettanto malsano e sterile quanto fare dell'archeologia. Quindi: riferimento necessario all'origine, ma aperto alle nuove dinamiche).

2) Religiosità popolare

Strettamente connesso col problema generale del linguaggio, è il problema della religiosità popolare.

Dico subito che, almeno in Germania, i primi tentativi di ricupero di espressioni di religiosità popolare stanno avvenendo soltanto da pochissimi anni. Per sè il cambiamento di ambiente può essere un'occasione favorevole per purificare queste manifestazioni religiose di eventuali elementi spuri di folklore o altro, e immettervi contenuti nuovi più evangelici.

Ci sono però due tipi di accostamento a questa realtà. C'è qualche Missione che sa iscrivere la manifestazione religiosa popolare in un progetto pastorale ad ampio respiro. Qualche Missione si accontenta di qualche manifestazione isolata, che non riesce ancora ad inquadrare in un progetto pastorale. Anche su questo terreno abbiamo alcune attese nei confronti della Chiesa di origine dei nostri emigrati. Ma, forse, più ancora potremmo offrire esperienze 'nuove', nel senso che una volta saltata la possibilità di caratterizzare una festa paesana in emigrazione - dato il forte miscuglio regionalistico - si può far leva maggiormente sui grossi valori che sono comuni a tutte le manifestazioni di religiosità popolare: il protagonismo, la solidarietà, la festa ed una dose maggiore di creatività alla ricerca di risposte da dare al nuovo contesto di vita.

3) Pratica sacramentalista

Ma il problema che mi sta più a cuore presentarvi è quello della pratica sacramentalista della nostra gente, che, a mio avviso, non è capita a sufficienza nei suoi valori di base e non è sfruttata nelle sue potenzialità pastorali.

Vi presento questo problema perché sono convinto che ha degli aspetti comuni con la vostra realtà ecclesiale, nel tentativo di individuare alcune piste per capirci

insieme qualcosa di più e nella speranza che nei vostri studi - siete giovani - possiate approfondire più sistematicamente i termini del problema. Vado per cenni.

- a) Un primo rilievo di fondo. Dobbiamo prendere atto che la ricerca teologica e la pratica pastorale dei sacramenti hanno tradizionalmente preso l'avvio da un postulato ideale, fondato sul *'dover essere'*. Questo *'dover essere'*, però, non si verifica, non si attua quasi mai nell'amministrazione concreta del sacramento. La gente ce la ritroviamo sempre molto lontana dal *'dover essere'* che abbiamo in testa noi. Di qui atteggiamenti *'rinunciatori'* e giudizi *'coerenti'*, che considerano una vera e propria approssimazione di fede la recezione dei sacramenti da parte della nostra gente. La *ricomposizione* di questa frattura è possibile soltanto passando attraverso uno sforzo di comprensione e di *approfondimento* - dal punto di vista teologico e pastorale - dei sacramenti, a partire dall'esperienza concreta della vita della gente.

- b) Si impone perciò un'analisi critica del nostro lavoro pastorale sui sacramenti, anche se, a prima vista, ci sembra un lavoro rinnovato, tenendo conto di due dati di fatto. Da un lato le nostre elaborazioni teologiche di questi anni hanno accentuato un purismo di fede ed una ortodossia cristiana così matura e così adulta da *tenere poco conto delle ambiguità e delle pratiche embrionali* del popolo. D'altro canto la nostra pastorale sacramentaria, nonostante gli sforzi meritevoli già compiuti, continua a rimanere chiusa in un cerchio di ripetizione di massa di tipo abitudinario e spersonalizzante.

La controprova di questo dato è la *'scomparsa'* di tutti (o quasi) coloro con cui abbiamo celebrato il sacramento. Addirittura potrebbe verificarsi il fatto che questo sforzo di rinnovamento della pastorale sacramentaria - così come lo stiamo attuando - provochi una dinamica di ulteriore allontanamento della gente. Infatti, qua e là abbiamo rinnovato le formule, abbiamo migliorato la presentazione; ma quanto tutto questo risulta comprensibile?

L'esperienza infatti dice che non basta applicare i nuovi *'rituali'*. Non bastano neppure tecniche di trasmissione più moderne del messaggio (dias, filmine). C'è invece un'urgenza difficile da *'captare'* per gli operatori pastorali: ed è la necessità di un'educazione che abbia come movente il popolo stesso, depositario di un notevole patrimonio di sapienza umana e cristiana.

Qualcuno ritiene che questo patrimonio non ci sia più a causa dell'impatto con l'inquinamento consumista e la cultura radicale della società ospitante. Ma è un problema di serietà di analisi.

In altri termini, il problema non è solo quello di sco-

prire il linguaggio della gente, ma di fare qualcosa di più: aiutare la gente a scoprire, nella sua cultura e nelle sue tradizioni, i suoi interessi, i suoi valori, il suo linguaggio, i suoi gesti e i suoi simboli. Certo bisogna anche aiutarla a scoprire i suoi antivalori, le sue ambiguità, le sue contraddizioni e i suoi limiti. Ma - diciamo la verità: in genere, per comodità e per tradizione, siamo più attenti ad assolvere questo secondo compito. Il grande problema che ci sta di fronte si può sintetizzare così: visto che la nostra gente non vive in una situazione di paganesimo e neppure di maturità cristiana, ma vive un'ampia gamma di esperienze religiose che si potrebbero definire di tipo intermedio, nasce la necessità di una elaborazione teologica sacramentale, che non parta da una prospettiva idealista e, nello stesso tempo, l'urgenza di una pastorale che parta dalla situazione concreta in cui si trova la gente.

Questa prospettiva dovrebbe indurci ad un approccio più ampio al problema che ci sta a cuore, non soltanto per comprenderlo, ma per trovare orientamenti operativi più adeguati.

Mi limito qui ad alcuni impulsi per un approccio 'nuovo' al problema della pastorale sacramentaria, sempre tenuto conto del quadro complessivo precedente. Purtroppo da artigiani quali siamo, che non operano in sedi universitarie, ma a contatto quotidiano con la vita concreta, non possiamo offrire più di qualche intuizione o ipotesi di lavoro, che ci auguriamo possiate approfondire insieme con i vostri professori.

In effetti noi avremmo bisogno di approfondire i seguenti aspetti, precisando che non si tratta di problemi teorici come li potrebbe considerare un pò presuntuosamente un operatore pastorale che ha smesso di studiare e di riflettere ed ha fatto della sua piccola o grande esperienza il suo assoluto.

L'orizzonte religioso

Mi limito ad alcuni impulsi. E' noto, ma vale la pena ricordarlo, che l'uomo, come *'essere nel mondo'*, sotto categorie di tempo e di spazio, non può entrare in contatto con l'Assoluto (perdonate per il momento questa terminologia), se non attraverso mediazioni che sono basate sulla sua costituzione specifica e che provengono dal suo processo storico e culturale.

Tali mediazioni saranno sempre *'simboli'* e *'segni'* sensibili - data la natura corporea dell'uomo - con caratteristiche umane (non segni astratti e matematici). Ne se-

gue che la struttura religiosa dell'uomo è eminentemente sacramentale. Questa esigenza non è eliminata dalla fede, ma è assunta dalla fede. Ne è prova il fatto che storicamente là dove il 'segno' o il 'simbolo' sono stati considerati aberranti o quanto meno superflui, il risultato è stato anche la scomparsa della fede. Basterebbe questa constatazione fondamentale per riconoscere uno spazio legittimo di espressività religiosa e per sfuggire il pericolo della schematizzazione di gesti e di simboli stereotipati che non dicono nulla alla nostra gente.

La prospettiva storica

Non dobbiamo dimenticare che sotto l'influsso della controriforma, l'amministrazione dei sacramenti svolse un ruolo di primaria importanza nella Chiesa cattolica. Si giunse ad una pratica sacramentalista indiscriminata e di massa, che produsse un tipo particolare di cristianesimo: un cristianesimo - tanto per intenderci - in cui l'aspetto etico-giuridico rivestiva un'importanza fondamentale. Questo fenomeno mise in moto un processo di acculturazione, che portò il popolo, suo malgrado, all'uso di un altro linguaggio, di altri segni, di altri riti.

Ora, un processo di acculturazione comporta sempre un deterioramento della cultura originaria ed una tendenza al sincretismo (a mettere cioè insieme cose non omogenee o addirittura contraddittorie...). Avvenne così che, nella pratica sacramentale, cominciarono a mescolarsi non solo elementi religiosi e culturali, ma anche civili, politici ed economici (si pensi, ad esempio, al valore dei certificati o alla tassa per il sacramento, con la distinzione in classi).

La coscienza cristiana originale, che dovrebbe sorgere in virtù dei sacramenti, resta così assai diluita, non solo a causa degli elementi culturali, ma anche a causa di interessi poco nobili.

Dipanare questa matassa è necessario per sgombrare il campo da equivoci che si perpetuano in modo sempre più anacronistico e, nello stesso tempo, occorre cercare di scoprire - nonostante tutto - in un fenomeno così complesso la presenza della fede. Anche qui propongo solo qualche impulso che richiede verifica ed approfondimento.

La prospettiva antropologica

Oggi abbiamo tutti una coscienza più lucida e siamo convinti - e il Concilio Vaticano II. ci ha aiutato molto in questo - che, come Chiesa, dobbiamo fuggire il pericolo di cadere in nuovi colonialismi culturali. Questa convinzione poggia su un'affermazione di notevole valore scientifico: che ogni cultura è in grado di creare il proprio universo simbolico, le proprie *'mediazioni'*, il proprio linguaggio e la propria liturgia.

Non possiamo dimenticare che la manifestazione della fede passa necessariamente attraverso la mediazione di una cultura. D'altro canto essa non può rimanere prigioniera di una determinata forma di cultura. Ne segue che bisognerà scoprire dove e come i valori evangelici sono bloccati nella loro crescita da una forte assolutizzazione delle mediazioni. Anche questo è un compito non facile, che richiede calma, onestà, rifiuto delle ideologizzazioni preconcette.

La prospettiva sociologica

Alcuni studiosi sono dell'opinione che la pastorale tradizionalmente sacramentalista ha influito nella formazione di una vera e propria subcultura, qual'è la *'condotta collettiva'*, che riflette modelli standardizzati del comportamento religioso della gente. La cosa non dovrebbe stupire nessuno: ad una proposta massificante è coerente una risposta massificata. E dove manca la personalizzazione c'è sempre subcultura.

Un altro elemento che esige una riflessione seria è l'aspetto socio-economico legato ai sacramenti, che da noi è forse in parte risolto, ma che non lo è nell'esperienza di origine di molti emigrati, dove l'emolumento che proviene dal sacramento diventa mezzo di sussistenza di chi lo amministra.

Dopo questi cenni per un approccio nuovo alla pastorale dei sacramenti, mi permetterei di dire a modo di conclusione:

Il rinnovamento dei rituali non è sufficiente per colmare il fossato tra la nostra pastorale e la religiosi-

tà della gente. Il problema è quello di restituire una dimensione storica e sociale ai sacramenti e recuperare il loro dinamismo interno (pasquale), convertendoli in elementi di cambiamento e di trasformazione verso una libertà sempre più posseduta e sempre più conquistata.

Per raggiungere questa meta non basta l'ortodossia teologica. E' decisivo un altro atteggiamento nei riguardi della gente: un atteggiamento di apertura, di apprendimento, di dialogo. Solo passando per questo atteggiamento sarebbe possibile restituire ai sacramenti la loro autentica dimensione di servizio al processo storico della fede e del cambiamento. E alla gente si restituirebbe l'iniziativa, la creatività e la personalizzazione.

Tale prospettiva ha un fondamento teologico ineccepibile, in quanto, se è vero che i sacramenti sono ricordo di momenti storici - rievocati simbolicamente - di una salvezza già avvenuta, è altrettanto vero che l'azione di Dio in quegli eventi non è terminata, ma è ancora presente. Ricordare quest'azione di Dio ha senso soltanto se la si accoglie e la si mette in moto. La memoria dell'azione salvifica di Dio che non diventa progetto di vita è sterile e non vale la pena che venga celebrata.

Ricuperare questa prospettiva di anticipazione e preparazione della liberazione futura è essenziale per strappare i sacramenti al ritualismo, alla subcultura, alla sterilità. Ma per fare questo è necessario che i sacramenti si richi amino ad esperienze veramente compiute di liberazione, o nella storia di un popolo o nell'arco di una vita individuale, liberazione che sarà tale se avrà una connotazione comunitaria. Se mancano esperienze reali di liberazione cui richiamarsi - come promessa e come speranza di una salvezza definitiva - il dono dei sacramenti diventa una liturgia alienante.

Di cui la necessità di ritrovare il collegamento tra la vita reale che la gente vive, le sue aspirazioni profonde e storiche e la forza di cambiamento dei sacramenti.

Siamo su questa strada? C'è una disponibilità ad un approccio nuovo ai sacramenti nel senso che abbiamo detto? E' molto difficile dirlo.

Questa disponibilità potrebbe essere sollecitata meglio con contributi più validi da chi è in grado di poterli dare. Penso, in ogni caso, di aver toccato una problematica che tocca anche la vostra Chiesa. Ecco allora un altro campo di collaborazione concreta e di dialogo. Possiamo aiutarci per chiarire meglio i problemi e insieme ri

solverli.

Personalmente penso che questa 'nuova' prassi sacramentaria nascerà quando sarà di dominio comune la convinzione che senza un progetto pastorale si gira a vuoto e si diventa abitudinari e creatori di abitudinari anche per i sacramenti. Progetto vuol dire sapere cosa si vuole. Ma per sapere cosa si vuole occorre riflettere e, nel nostro campo, occorre fare teologia.

Occorre riflettere sulla propria esperienza di Chiesa per rinnovarsi continuamente. E' un atteggiamento di fondo da coltivare e da alimentare fino all'ultimo respiro. Oltretutto è il segreto per rimanere spiritualmente sempre giovani.

VERSO L'UNITÀ

Per non essere che Uno
bisogna esserci almeno in due,
e d'altronde Dio
per essere Uno
ha scelto d'essere Tre.

Senza l'altro non saremo mai Uno
resteremmo solitari,
freddo e inverno
acido e magro.
E anche quest'altro che io sono
e che non conosco
con cui devo pur vivere
perché questo Lui sono io
ed è sempre l'altro che mi libera.
Poiché l'Unità non è la noia
né la notte della monotonia
l'unità resta in movimento.
Alla fermata l'Unità
non si chiama più che vuoto....

L'Unità non è mai regressione,
è sempre trasgressione.
Orsù, non dirmi
che Ti basta una settimana
per arrivare fin là!

Jean Debruyne

Esperienze

Un segno ecclesiale

Lo stage di undici studenti di teologia siciliani a Francoforte

Lo stage di undici studenti di teologia siciliani (dieci seminaristi e una signorina) accompagnati dal loro professore di catechetica - don Vincenzo SORCE - si è concluso il 13 agosto scorso dopo sei giorni intensi di lavoro, ricchi di incontri, relazioni, confronti.

Tale iniziativa è stata voluta dalla nuova Facoltà teologica di Palermo e si inserisce nel contesto di scambi e collegamenti tra MCI in Germania e Chiesa di Sicilia, auspicati nell'ultimo CN a Caltanissetta.

Accolti e accompagnati dal Delegato delle MCI, don L. Petris, e dal Responsabile dell'UDEP, don G. B. Baselli, questi giovani hanno voluto introdursi nella complessa realtà dell'emigrazione e, in particolare, hanno voluto accostarsi ai problemi della pastorale dei migranti.

L'incontro con alcuni Missionari, collaboratori e laici che operano nelle Missioni di Francoforte, Wiesbaden, Offenbach e Bad Homburg, oltre che con gli assistenti sociali di Francoforte ed alcuni parroci ed istituzioni ecclesiali tedesche hanno permesso una panoramica introduttiva - efficace anche se limitata - dei problemi dell'emigrato in Germania.

Sono partiti carichi di inquietudine - questa è stata la loro testimonianza - e consapevoli di dover essere trasmettitori di inquietudine in una Chiesa che, a livello di comunità parrocchiali, nello sforzo di rinnovamento che sta compiendo, deve prendere maggiormente sul serio la realtà dell'emigrazione.

Il buon esito dell'iniziativa contiene una indicazione per il futuro: incoraggiare scambi e incontri per un miglior servizio alla gente che emigra e che rientra. Questo dialogo dovrebbe essere intrapreso

anche per altre regioni del Meridione d'Italia, a nostro avviso.

L'animazione reciproca e l'eventuale soluzione di alcuni problemi (compreso l'invio di sacerdoti e laici dal Sud in emigrazione) diventano più efficaci quando si privilegia il contatto diretto alle mediazioni lontane e centralizzanti. Ma è anche nella logica delle cose.

Ci voleva l'intraprendenza e la sofferenza pastorale di un Vescovo siciliano, Mons. A.M. Garsia, per rompere l'incantesimo delle distanze e rendere possibile il Convegno Nazionale a Caltanissetta. Gettato il seme, a noi il compito di coltivarlo, senza stanchezze o disattenzioni, e con l'impegno di tutti.

Pubblichiamo a questo punto la lettera-relazione che don Vincenzo Sorce ha scritto al Delegato e a don Baselli, in cui esprime le sue impressioni e valutazioni sull'esperienza, e quanto ha potuto recepire del contesto tedesco e dell'impegno delle MCI nel breve spazio di sei giorni.

Carissimi don Petris e don Baselli,

con notevole ritardo eccomi a voi con questa breve relazione, tentativo di lettura dello stage di Francoforte, che ha voluto essere un primo approccio diretto alla realtà dell'emigrazione con le sue implicanze politiche, socio-culturali, pastorali, per avviare una riflessione organica ed un impegno più incisivo della Facoltà Teologica di Sicilia.

La brevità del tempo e la conoscenza per molti versi mediata della complessa realtà tedesca sono dei grossi limiti che però non mi hanno impedito di poter cogliere impressioni, formulare giudizi, prendere impegni.

Lo stage è stato certamente positivo. Sono tornato in Sicilia con gli studenti, arricchito, stimolato, con un pò di inquietudine nel cuore, con la volontà di continuare un dialogo iniziato a Caltanissetta, proseguito in Germania e che ora va ulteriormente approfondito. Sarebbe una scelta irresponsabile chiuderlo.

Lo stage mi ha permesso un primo essenziale contatto con la complessa realtà tedesca non priva di forti contraddizioni, ricca di un patrimonio storico, artistico,

culturale: Mainz, Eberbach, Rüdesheim, Eltville, Frankfurt, Kriedrich ne sono una documentazione. Non meno ricca la realtà religiosa ed ecclesiale: l'Abbazia di St. Hildegard, la Theologische Hochschule St. Georgen di Frankfurt, il dialogo con i Parroci tedeschi, la visita alla "Haus der Volksarbeit e.V.", l'incontro con l'Ordinariatsrat Hans Wiedenbaner, lo scambio d'informazioni con gli assistenti sociali della Caritas sono stati momenti significativi. Il dialogo leale e costante con le Missioni, i Missionari, le Suore, i Collaboratori, le associazioni tra gli emigrati mi hanno lasciato intravedere la gravità dei problemi pastorali che l'emigrazione pone.

La società tedesca mi è sembrata dominata e condizionata dalla centralità del profitto economico, che ignora il primato dell'uomo e che subordina la vita degli stranieri al mercato del lavoro, ponendoli in uno stato di permanente insicurezza, privi di prospettive certe, facendo pesare la loro condizione di stranieri, rifiutandoli ed emarginandoli, con teorizzazione di tali atteggiamenti espressi da scelte politiche e apposita legislazione. Grave ed inquietante l'emarginazione scolastica dei figli degli emigrati.

La società tedesca mi è sembrata travolta da una profonda crisi di valori. Anche la presenza dei seimila tossico-dipendenti a Francoforte, è un campanello d'allarme!

Mi ha meravigliato la posizione della Chiesa tedesca. Pochi e rapidi gli incontri a questo livello. Ho potuto cogliere lo sforzo di questa Chiesa a percorrere le vie del Concilio. Non mancano certe iniziative, le prese di posizione ufficiali a sostegno e difesa degli stranieri. Ma mi è sembrato di cogliere che, globalmente, per la Chiesa tedesca, nella concretezza della vita delle comunità parrocchiali, il problema pastorale degli emigrati non sia sufficientemente avvertito né tanto meno coraggiosamente affrontato: il rispetto dell'identità culturale e religiosa; l'attenzione specifica e creativa verso gli emigrati mi sembrano ancora, in parte, aspetti ignorati.

Ho scoperto invece la presenza appassionata ed intelligente, sofferta e preziosa delle Missioni nelle varie componenti: Missionari, Suore, laici. Una presenza di Chiesa incarnata nella realtà viva degli emigrati, con stile di condivisione e assunzione, con impegno di servizio e di trasformazione.

Una mediazione ecclesiale di tipo conciliare che mentre sta spingendo le Missioni a configurarsi sempre di più in comunità di fede - attraverso l'impegno di evangelizzazione, di catechesi, di liturgia - non le ha sottratte dal servizio di promozione umana verso gli emigrati accolti e difesi come i più piccoli, i più deboli, con stile evange

lico.

Ho potuto rendermi conto delle gravi difficoltà che i Missionari incontrano nel loro impegno pastorale che deve fare i conti continuamente con gente in diaspora, di diversa provenienza geografica, culturale, religiosa e con i progetti pastorali delle varie Chiese locali tedesche.

Nonostante questi ostacoli ho potuto cogliere la tensione dei Missionari, animati e sostenuti dal Centro di Documentazione e Pastorale della Delegazione, a rispettare l'identità culturale-religiosa, a promuoverla, a servirla, superando la concezione di una catechesi disincarnata, attenti al livello di maturità di fede degli emigrati, alla ricerca del come evangelizzare i valori esistenti nella vita concreta dei fratelli emigrati. Il Convegno di Caltanissetta ne è conferma. Certo si trovano dinanzi ad un lavoro faticoso: religiosità popolare, problemi seconda generazione, identità culturale sono grossi nodi che i Missionari devono sciogliere e certamente non da soli. Per questo ci sembra indispensabile che centri come la nostra Facoltà di Sicilia diano la propria collaborazione offrendo contributi di ricerca, apporti scientifici, interdisciplinari attraverso un dialogo costante con il Centro studi dei Missionari.

A questo sforzo dei Missionari non mi sembra rispondano adeguatamente le Chiese di partenza degli emigrati. Mi sembra insopportabile questo atteggiamento di delega che hanno assunto le Chiese di partenza. Solo tre Missionari siciliani in Germania! Un fatto ecclesiale gravissimo. Le Chiese di partenza ai Missionari chiedono l'impossibile. Occorre un'urgente opera di coscientizzazione al problema. Senza l'impegno delle Chiese di partenza sarà sempre più duro il servizio delle Missioni tra gli emigrati.

Ed infine mi è sembrato di leggere tra i Missionari vivissima l'esigenza di sentirsi seguiti, sostenuti, incoraggiati dai Vescovi italiani. L'opera dei Missionari impegnati generosamente in un servizio non sempre umanamente gratificante, ma prezioso ed insostituibile, deve diventare sempre più espressione della missione della Chiesa italiana.

Loro fanno tanto. E' nel "nostro" versante che bisogna muoversi più decisamente. Ora e non domani. Io sono disponibile per il mio modesto contributo. Il Preside della Facoltà mi ha assicurato tutta la collaborazione; gli studenti dell'Istituto di Caltanissetta e della Facoltà vogliono continuare il cammino intrapreso.

Vi saluto ancora e vi ringrazio. Arrivederci

Caltanissetta 13.9.1982

don Vincenzo Sorce

Responsabile: G.B. Baselli