



Quaderni di Limone

Rinnovare la missione rivisitando Comboni

Il Carisma Comboniano in un Mondo Globale

*Verso un nuovo paradigma
di missione*

Luglio 2009 - Numero 3

Il Carisma Comboniano in un Mondo Globale

*Verso un nuovo paradigma
di missione*

SIMPOSIO DI LIMONE 2009
(29 giugno - 2 luglio) - Numero 3

Presentazione

Per poter ridefinire la presenza e il ruolo dei Comboniani in Italia e in Europa è necessario osare una nuova prassi, sostenuta da un paradigma di riferimento che sappia rivisitare tre aspetti fondamentali: la lettura dei “segni dei tempi”; la prassi missionaria di Gesù storico e la rilettura del carisma in un contesto multiculturale e in un mondo sempre più coinvolto nella cosiddetta globalizzazione.

Il quaderno che vi presentiamo raccoglie i contributi di alcuni esperti, del Gruppo Europeo di Riflessione Teologica (GERT), di alcuni membri della famiglia comboniana e della maggioranza dei capitolari europei che prenderanno parte al XVII Capitolo Generale dei Missionari Comboniani (settembre - ottobre 2009).

Gli spunti, le provocazioni, le riflessioni e i suggerimenti hanno motivato i partecipanti ad approfondire la ricerca attraverso il laboratorio, momento chiave e significativo di ogni simposio.

La sintesi finale, che viene pubblicata nella terza parte di questo quaderno, raccoglie in maniera concisa la ricchezza di questo lavoro.

Il quaderno, come è ormai prassi, è dotato di un DVD, dove sono raccolti i dati, i contributi, le foto ricordo e gli articoli apparsi sulla rivista “*Nigrizia*” ed in altri bollettini delle province europee.

La sezione delle relazioni è quella più estesa del quaderno.

La memoria del cammino percorso nei simposi precedenti (2006-2008), presentata da Fernando Zolli, ha ricordato il quadro generale della ricerca e motivato i partecipanti a dare ulteriori passi. La relazione di Benito De Marchi sulla necessità di “liberare il carisma”, ha dato il tono al simposio, con provocazioni molto pertinenti per un nuovo approccio ed una nuova ermeneutica della teologia dei carismi in generale, e del carisma comboniano in particolare.

Due esperti invitati, Theo Kneifel e Sandro Gallazzi, hanno contribuito a fare una lettura aggiornata dei “segni dei tempi” e una conoscenza più approfondita della prassi missionaria di Gesù storico. Ambedue con una lunga esperienza missionaria: Kneifel in Sudafrica e Camerun, Gallazzi nell’Amazzonia (Brasile), hanno aiutato a legare sempre più la missione “vissuta” con la missione “pensata” nei vari contesti culturali, alla ricerca del nuovo paradigma missionario per i nostri tempi e i parametri indispensabili per articolarlo.

La rivisitazione del carisma comboniano è stata abbondantemente presentata e documentata da alcuni membri della Famiglia Comboniana: Joaquim Valente da Cruz, presidente di *Studium Combonianum*, nella sua relazione ha messo a fuoco il nocciolo del carisma comboniano, alcune caratteristiche fondamentali della vita e della missione in Daniele Comboni ed alcuni personaggi che si incontrano all’inizio di questo cammino storico, mettendo in evidenza l’originalità e l’attualità di questo carisma, ma anche le ombre e le resistenze all’impulso dello Spirito. Maria Vidale, direttrice di *Archivio Madri Nigrizia*, ha presentato una lettura “al femminile” del carisma, così come è stato vissuto dalle Missionarie Comboniane nella storia, mettendo in evidenza il legame con la “*primigenia inspiratio*” e l’attualizzazione del carisma nelle varie scelte fatte dagli inizi ai nostri giorni, per essere “Donne del Vangelo” come desiderava il fondatore Daniele Comboni.

Infine le relazioni presentate in un pannello, completano la riflessione sul carisma comboniano: Danilo Castello con una lettura classica e tradizionale, Giampaolo Pezzi con un approccio antropologico e Carmelo Doto con un approccio laicale.

Nella valutazione del simposio, ancora una volta, è stata messa in risalto la validità di questo percorso e la ricchezza dei contenuti, anche se rimane la sfida per le province europee di cercare quelle mediazioni efficaci per poter condividere questa ricchezza con i confratelli delle comunità e con l’intera famiglia comboniana.

Unanime è stato il desiderio di dare continuità all’iniziativa, con l’auspicio che nelle prossime edizioni possa aumentare il numero dei partecipanti, soprattutto delle province europee, allargando la presenza all’intera famiglia comboniana (Comboniani/e consacrati, Secolari e Laici) e a quella dei giovani e delle giovani delle nostre congregazioni.

Consegnandovi questo quaderno, ci auguriamo che i contributi in esso pubblicati, motivino sempre più gli eredi del Comboni a rinnovare la missione a partire dalla conversione del loro cuore, delle loro menti e della loro volontà, sempre più in comunione con le chiese locali dove viviamo ed operiamo, con il nostro carisma specifico, a servizio dei più poveri ed emarginati.

Fernando Zolli, mccj



Relazioni

I RELAZIONI

I. 1 - FACENDO MEMORIA DEI SIMPOSI

FERNANDO ZOLLI, MCCJ

1. Premessa

La missione “vissuta” e quella “pensata” devono articolarsi dialetticamente; devono anche stimolarsi e provocarsi se necessario reciprocamente, perché una missione che dà enfasi al fare può diventare generica, ripetitiva, inefficace e sterile. Quella che dà enfasi alla teoria può perdersi in elucubrazioni e astrattismi. Teoria e prassi devono necessariamente procedere insieme. Giustamente il Capitolo Generale del 2003, ben cosciente del pericolo dell’attivismo e della predominanza del “fare” della missione comboniana, negli elementi di programmazione per il governo, sottolineava l’importanza di “*promuovere gruppi di riflessione a livello continentale...*” (AC 2003 139.4), orientamento che purtroppo non è stato organizzato in maniera omogenea e con la stessa efficacia nei vari continenti, per ragioni che non è il caso di approfondire qui.

I Simposi di Limone, promossi dalla Provincia Italiana, con l’apoggio del Gruppo Europeo di Riflessione teologica (GERT) e dalle province Europee ha continuato a promuovere la riflessione teologica e missionaria, rivisitando il carisma di Comboni, in vista di una contestualizzazione del ministero apostolico anche in Europa.

C’è da vincere però quella tentazione di considerare il tempo e le energie dedicate alla riflessione e alla ricerca come un lusso per un gruppo ristretto. Il prossimo Capitolo dovrà senza dubbio riprendere questo orientamento e dare direttive efficaci perché si riqualifichi la stessa formazione permanente e ogni continente possa contribuire alla ricerca e alla contestualizzazione del servizio missionario sempre più sollecitato dai cambiamenti epocali e da una crisi sistemica che tocca non solo la questione finanziaria, ma l’insieme dei valori della convivenza tra i popoli e del pianeta terra.

2. Cammino percorso

Nel Simposio del 2008, Benito De Marchi, ci ha presentato la memoria dei due simposi realizzati nel 2006 e nel 2007¹ e il cammino percorso, sottolineando la questione ermeneutica dell'approccio a Comboni, alla sua esperienza missionaria e alle Fonti. Il testo (nella versione italiana e inglese) presentava i risultati raggiunti, la necessità e l'urgenza di una nuova immaginazione/prassi missionaria anche per il continente europeo, invitando la Famiglia Comboniana a rivedere il proprio ruolo, la metodologia, le strategie da adottare e alcune tematiche aperte da affrontare. Man mano che la riflessione avanza, non mancano le obiezioni e qualche resistenza, ma non mancano neppure i segni di un rinnovamento che, anche se in una maniera ancora poco consistente, ci motivano ad andare avanti con fiducia, sapendo che la novità si fa strada lentamente e spesso è ostacolata.

3. Il Simposio del 2008. Il Piano e la Missione Globale

Il Simposio del 2008 ha preso in considerazione il Piano del Comboni, come uno degli elementi fondanti del carisma comboniano; il Piano è stato rivisitato in maniera magistrale da Joaquim José Valente da Cruz² e da Francesco Pierli³, il primo lo ha riletto nel suo contesto storico e nel pensiero del liberalismo del XIX secolo; Pierli nello scenario della globalizzazione e della missione oggi.

Il Piano concepito da Comboni era frutto di un movimento con una spinta dall'alto, come espressione dell'amore misericordioso di Dio verso l'Africa, ma anche come spinta dal basso, perché frutto di ricerca, di dialogo, di riflessione e di studio a partire dalla stessa prassi di Comboni, era concepito come strumento del mondo cattolico, soprattutto europeo per la rigenerazione dell'Africa e proponeva di rendere l'africano soggetto

¹ B. De Marchi, Memoria dei Simposi precedenti e il cammino percorso. Il Piano e la missione globale, Quaderni di Limone luglio 2008, pp. 9-20.

² Joaquim José Valente da Cruz, Il vigore dell'utopia. Elementi per una lettura storica del Piano di Comboni, Quaderni di Limone, luglio 2008, pp.21-74

³ Francesco Pierli, Il Piano di Daniele Comboni, Quaderni di Limone, luglio 2008, pp.98-118

e protagonista della sua rinascita.

In un certo senso il Piano del Comboni era a senso unico: dall'Europa verso l'Africa. La globalizzazione attuale ci fa recepire come la missione deve essere concepita e vissuta in termini di reciprocità e di interdipendenza, dove gli evangelizzatori e gli evangelizzati prendono sempre più coscienza che appartengono allo stesso unico popolo, anche se "*di ogni lingua, razza e nazione*" (Ap 5, 9), rigenerati nel Sangue dell'Agnello. Una missione che provochi "*l'abbattimento del muro della separazione*" (Ef 2, 14), dell'odio, del complesso di superiorità o di inferiorità, che abbatta ogni muro strutturale e geografico, per promuovere sempre più una presenza missionaria negli spazi sociologici e culturali della vita umana, soprattutto nei contesti di povertà ed emarginazione.

Ecco perché, durante il simposio è stato dato molto spazio alla riflessione sulla questione dell'*ad gentes*.

Aiutati da Robert Schreiter, teologo e ricercatore della *Chicago Theological University* di Chicago, i partecipanti sono stati aiutati a comprendere come nelle tre epo-

che di globalizzazione sono coincise altrettante epoche della missione evangelizzatrice⁴. In ogni epoca l'*ad gentes* si è colorato di visioni, interpretazioni e di codici particolari, a seconda della mentalità e dell'influsso del pensiero dell'epoca.

Il laboratorio ha suggerito di rivedere il concetto di *ad gentes*, perché non più consoni a rispondere alle sfide della realtà globale e superare gli schemi e paradigmi adottati nel secolo XIX, secolo in cui molti Istituti missionari che si considerano esclusivamente *ad gentes* hanno visto la luce, inclusi i Missionari e le Missionarie comboniane.

4. Missione di reciprocità

La reciprocità e l'interdipendenza della missione nei vari continenti è stata arricchita da due pannelli. Nel primo, alcuni missionari africani hanno riletto la loro esperienza missionaria alla luce del Piano e delle sfide epocali; nel secondo pannello invece è stata la volta di alcuni missionari europei di ritorno e impegnati nella missione in Europa dopo lunghi periodi di presenza

⁴ Robert Schreiter, *Global Mission*, Il Piano e la Missione globale, Quaderni di Limone, luglio 2008, pp. 75-95

missionaria in Africa e in America Latina. Tutti hanno ribadito che la reciprocità e l'interdipendenza è ancora in fase embrionale e il dialogo è ancora un balbettio. È stato però sottolineato che la reciprocità deve esprimersi nell'accoglienza della diversità culturale e dell'approccio metodologico necessariamente pluralista. La reciproca stima e fiducia tra missionari provenienti da aree culturali e sociali diverse proietta verso un paradigma missionario non più univoco e stereotipo, ma sempre più diversificato e esistenziale.

5. Quale Piano per i Comboniani?

Dal Piano del Comboni al piano dei Comboniani, è questo anche il tema del prossimo Capitolo Generale.

Il laboratorio del Simposio ha suggerito alcune condizioni:

- prima di tutto deve evitare la frammentarietà e l'autoreferenzialità. Voler concepire un piano senza un'articolazione con le altre componenti della Famiglia Comboniana è venir meno all'utopia comboniana. Comboni lo ha concepito come inclusi-

vo e aperto al coinvolgimento di tutte le forze missionarie, di uomini e donne, consacrati e laici.

- Formulare un piano partendo esclusivamente dalla propria visione e dalla propria scheda anagrafica (istituti con una media di età sempre più elevata), senza coinvolgere i destinatari, prima di tutto i poveri, la chiesa locale, soggetto di missione, soprattutto quelle chiese dove i missionari e le missionarie sono inseriti, gli altri istituti missionari e movimenti laici; senza una lettura attenta e sapienziale dei segni dei tempi, vuol dire formulare un piano ancora a senso unico, dove prevarranno i servizi che l'Istituto può offrire, spesso a carattere amministrativo e assistenziale, piuttosto che come stimolo profetico per la fraternità universale e l'affermazione dei valori del Regno e il protagonismo dei crocefissi della storia.
- Senza dubbio il vino nuovo del rinnovamento non potrà essere versato in otri e contenitori obsoleti, confezionati in altre epoche storiche attraverso un linguaggio e una struttura che non corrisponde più alla realtà di oggi.

- È necessario rivedere anche il concetto dell'*ad extra*, dell'*ad pauperes* e dell'*ad vitam*, elementi che appaiono spesso nelle caratteristiche della nostra identità missionaria. In uno studio preparato da C. Dotolo e F. Zolli su "Linguaggio e prassi missionaria" per i capitolari europei veniva dato un primo *imput*. L'*ad vitam* non potrebbe essere considerato come impegno personale promesso per sempre ma per la salvaguardia e la promozione della vita, soprattutto dove essa è calpestata e rifiutata? L'*ad pauperes* non potrebbe essere la scelta cosciente e motivata di uno stile di vita povero di presenza e di condivisione con i poveri in ogni parte del globo? L'*ad extra* non potrebbe essere concepito come esodo da se stesso e apertura all'altro, alla sua diversità, al dialogo interreligioso e all'accoglienza?
- Le mediazioni per coinvolgere sempre di più i membri della famiglia comboniana a considerare l'Europa non solo il campo dove si viene per raccogliere fondi, ma dove è necessario seminare e coltivare, come si fa in ogni parte del mondo; in altre parole che la Animazione Missionaria sia piuttosto una presenza missionaria in un contesto di evangelizzazione in senso ampio.
- Rinnovare e riqualificare la formazione permanente perché i missionari che vengono in Europa siano aperti ad inculturarsi in questo nuovo contesto globalizzato.
- Rendere sempre più visibile la presenza missionaria come comunità internazionale e interculturale, come segno di una fraternità prefigurata già nei vari contesti culturali e geografici.
- Promuovere una spiritualità missionaria incarnata nella vita dei poveri, illuminata dalla Parola e sostenuta dall'Eucarestia, con il prisma della misericordia del Pastore trafitto, piuttosto che arroccarsi sui testi fondanti e sui vademecum.

6. Prospettive aperte

Per accorciare il divario tra una missione pensata e quella vissuta, soprattutto nel continente europeo rimangono aperte alcune sfide che attendono risposte più precise ed efficaci:

7. Il cammino continua

Nel Simposio che stiamo appena iniziando, vorremo mettere a fuoco il Carisma, la lettura dei segni dei tempi e la prassi missionaria di Gesù storico, come i parametri per una nuovo paradigma di missione

per l'Europa ma anche per l'Istituto, come contributo per le assemblee capitolari della Famiglia Comboniana, quello dei Missionari Comboniani nel 2009, quello delle Missionarie Comboniane nel 2010.



I. 2 - LIBERARE IL CARISMA. PROVOCAZIONI PER UNA ERMENEUTICA DEL “CARISMA”

BENITO DE MARCHI, MCCJ

NB. Nel DVD che accompagna il quaderno il testo di Benito De Marchi è riportato nella versione integrale inglese.

Non basta riconoscere le nuove frontiere della missione, se poi nel quotidiano e nella prassi missionaria gli Istituti continuano ad operare in senso tradizionale, appellandosi – come giustificazione – al “proprio carisma”, inibendo ogni rinnovamento e ogni cambiamento. È necessario, sottolinea B. De Marchi, rivisitare teologicamente il carisma, perché non diventi un “blocco”, ma siano liberate le potenzialità latenti, la capacità creativa e si alimenti una nuova immaginazione missionaria.

L'autore presenta alcune tesi provocatorie da non prendere separatamente, ma piuttosto nella loro reciprocità.

Prima di tutto il carisma deve essere inteso come “empowerment”, cioè come capacità di operare nella forza dello Spirito che fa nuove tutte le cose e che coinvolge il discepolo del Cristo in prima persona. L'autenticità del carisma difatti si verifica in un costante confronto con la storia di Gesù; il carisma è partecipazione all'unzione messianica, tenendo presenti due aspetti fondamentali: in primo luogo rendere visibile nell'oggi la “novità” messianica di Gesù; in secondo luogo vivere il carisma in una dimensione missionaria, come espressione del sogno messianico di Gesù nella storia di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

Il carisma è anche un evento ecclesiale, continua l'autore, perché i carismi vengono elargiti per l'edificazione del “corpo carismatico” di Cristo. I vari carismi convergono ridefinendo la persona del discepolo in termini relazionali e la stessa chiesa come comunione di persone; in un certo senso i carismi interagiscono e si rispecchiano l'uno nell'altro, perché tutti contribuiscono a fare brillare di nuova intensità e colori l'unica missione di Cristo.

L'autore pone alcune domande: il continuo insistere, oggi, sulla propria identità non rappresenta un equivoco piuttosto che la ricerca di una autenticità carismatica, dinanzi alla sfida emergente delle differenze? Dove allora risiede la fedeltà al carisma comboniano? Come oggi si dovrebbe intendere il carisma comboniano?

Prima di tutto, continua De Marchi, è necessario distinguere tra il carisma perso-

nale del fondatore e quello di fondazione, che viene vissuto e articolato dai seguaci. La continuità tra l'evento del fondatore e la sua comunità nei vari tempi e luoghi è di ordine storico-salvifico. L'identità del carisma di fondazione non è determinabile semplicemente in base alla ricostruzione storica del suo momento originario; continuità e identità avvengono piuttosto come una reinvenzione da parte dello Spirito, la quale è da discernere in una storia in divenire. Difatti si può sapere come quella storia è cominciata, ma non come si svilupperà.

È necessario leggere il carisma di un Istituto in chiave storica e in prospettiva dinamica, ecco perché l'autore suggerisce che un particolare valore acquistano quelle esperienze di avanguardia, le quali possono apparire come marginali alla vita codificata di un Istituto.

La griglia interpretativa proposta in questo studio sottolinea un continuo processo, nel quale la storia del fondatore e dell'Istituto, la storia e il mistero di Gesù interagiscono.

Il carisma non è statico né autoreferenziale, ma rimodellato continuamente dal movimento di salvezza; ecco perché, conclude De Marchi, più che risposte bisogna porsi degli interrogativi, ai quali personalmente e comunitariamente siamo invitati a dare delle risposte. Per esempio: il futuro dell'Istituto non potrebbe oggi essere inteso come movimento missionario che aggrega varie forze e che trascina le chiese locali a vivere la compassione verso gli ultimi? Pur mantenendo l'Africa come segno performativo della missione comboniana, nella interdipendenza di oggi e nella presenza di una diaspora africana in un mondo globalizzato, non richiederebbe una missione "africana" contemporaneamente anche al Nord del mondo, dove spesso affondano le radici dei mali che affliggono il Sud del mondo? L'attraversare i confini geografici non andrebbe compreso in modo nuovo e ricollocato?

1. Il rischio che corriamo e il senso di una liberazione del carisma

Come fa notare Donal Dorr, c'è oggi il pericolo reale che una Congregazione missionaria riconosca sì in linea di principio le nuove frontiere della missione, ma in pratica continui a vivere, pensare ed operare entro il 'mondo missionario' tradizionale, appellandosi come giustificazione al "proprio carisma". Facendo così si riduce il *carisma a tradizione* e l'appello ad esso finisce per bloccare o inibire ogni creatività e cambiamento.

Di fatto, in questi ultimi decenni, alle prese con trasformazioni sociali, culturali ed ecclesiali di carattere epocale con tutti i loro risvolti 'critici' di 'messa in discussione' sia ministeriale che esistenziale, il richiamo al carisma 'codificato' del Fondatore e dell'Istituto si è fatto sempre più insistente. Ma paradossalmente proprio questo aggrapparsi al carisma-tradizione per salvaguardare il nostro distinto carattere missionario, concepito sul vecchio modello di "missioni estere" per la conversione dei non-cristiani, corre il rischio di provocare quella stessa crisi che si vorrebbe evitare. Per di più, rimanendo

vincolati a quel modo tradizionale di essere missionari, potremmo ritrovarci fuori delle attuali frontiere missionarie della Chiesa.

È allora necessaria una rivisitazione teologica del significato di un carisma nella Chiesa. Si deve avere il coraggio di porre sotto scrutinio quell'appello massiccio al Fondatore e alla sua metodologia missionaria, perché esso non diventi un 'blocco', ma siano piuttosto liberate *potenzialità latenti* nell'evento carismatico di cui l'Istituto vive e la memoria del carisma si traduca in una *capacità creativa* nell'incontro con le realtà missionarie di oggi ed alimenti una nuova, *inedita immaginazione missionaria*.

Queste poche pagine vogliono essere un contributo a questo processo di discernimento e liberazione del carisma, nella forma di alcune tesi provocatorie, da non prendere separatamente ma piuttosto nella loro reciprocità e interazione.

2. Il Carisma è 'empowerment': 'capacità' di operare nella forza dello Spirito che "rinnova la faccia della terra"

Nel Nuovo Testamento la comunità dei discepoli del Signore è arricchita, in ciascuno dei suoi membri, di doni di grazia (*charisma/charismata* dalla parola greca *charis*, grazia) attraverso cui si manifesta la vitalità creatrice e rinnovatrice (*energeia*, energia - altro nome per il carisma) dello Spirito che è il 'dono escatologico' stesso (*pneumatika*, ancora una designazione per il carisma, da *Pneuma*).

Questo dato neotestamentario contiene importanti indicazioni per una rilettura teologica del carisma.

Viene innanzitutto sottolineata che carisma significa *irruzione dello Spirito Santo*, vento che "soffia dove vuole". In quanto tale, il carisma parla di evento e di movimento: il linguaggio, cioè, dell'attualità, che resiste una facile traduzione in termini di istituzione e tradizione a cui conformarsi. Costitutivo di ogni carisma è piuttosto un aspetto di *'sorpresa'*, come impronta del Dio che nel suo donarsi continua a rimanere 'altro'

e 'nascosto' - non addomesticabile -, e che edifica la comunità del suo Regno come 'comunità aperta', sacramento di un 'futuro non pianificabile', dal momento che i contorni ultimi del sogno di Dio per il mondo rimangono noti solo a Lui.

Come manifestazione della forza dello Spirito, il carisma rappresenta inoltre una *realtà dinamica e performativa*: prima ancora di designare un compito assegnato o un ambito di lavoro, esso è 'grazia' che *'abilita'*, nel senso che rende capaci di tradurre in realtà il sogno di Dio per il mondo; più che del linguaggio sostanziale e statico di 'valori' si tratta di un linguaggio di *'dynamis'* forza operativa'. L'appropriazione di questo senso positivo del carisma come 'potenzialità donata', dotazione divina, è decisiva per quell'economia dell'Utopia della Promessa che caratterizza l'esperienza cristiana, per sperare cioè in qualcosa che è 'fuori luogo (*topos*)' nell'ordine presente delle cose: "Manda, Signore, il tuo Spirito e sarà una nuova creazione. E rinnoverai la faccia della terra".

Come espressione dello Spirito, dono degli ultimi tempi, il carisma si immette nel flusso della

donazione che Dio fa di se stesso al mondo trasformandolo. Esso è allora un *evento personale e relazionale*. Il carisma, anche se condiviso da un gruppo, coinvolge sempre il discepolo del Signore in prima persona, la cui storia è chiamata a farsi mediazione del dono di Dio al mondo, in una duplice e costitutiva relazione con lo Spirito di Dio, da un lato, e con la realtà contestuale del mondo e della comunità cristiana, dall'altro. Ultimamente, il carisma esiste solo come personalizzato nel soggetto credente stesso, che così nella sua concretezza storica, con tutti i suoi limiti e condizionamenti, diventa sacramento del Dio che si dona perché il mondo viva.

Ma se il carisma è sorpresa dello Spirito di Dio, come se ne può verificare l'autenticità? In un costante confronto con la storia di Gesù.

3. Il Carisma è partecipazione all'unzione messianica di Gesù

Ogni dono dello Spirito fa riferimento alla pienezza dello Spirito di cui Gesù fu colmato:

“Dio ha consacrato in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazareth, che passò

facendo del bene e sanando tutti quelli che erano sotto il potere del diavolo” (At 10:38)

“Lo Spirito del Signore è sopra di me, per questo mi ha consacrato e mi ha inviato a portare ai poveri il lieto annunzio, ad annunziare ai prigionieri la liberazione e il dono della vista ai ciechi; per liberare coloro che sono oppressi, e inaugurare l'anno di grazia del Signore... Oggi si è adempiuta questa scrittura per voi che mi ascoltate” (Lc 4:18-19)

Con questo proclama Gesù risponde alla profonda crisi socio-politica e religiosa che l'Israele del suo tempo stava attraversando e nella quale era difficile vedere una via di uscita.

La letteratura lucana collega tra loro l'evento del battesimo di Gesù al Giordano e l'evento della Pentecoste, la missione di Gesù con la missione dei discepoli. Ogni carisma è una *partecipazione alla unzione di Gesù, il Messia*, abilitato ad inaugurare la festa del Regno di Dio come evento di guarigione, liberazione ed abbondanza di vita.

Il confronto con la storia di Gesù-il Messia costituisce un altro criterio fondamentale per una rilettura teologica del carisma. Due aspetti vanno qui sottolineati.

Posti in relazione con l'unzione spirituale di Gesù, i carismi, in tutta la loro varietà, appaiono come un rendere presente e visibile la *'novità' dell'evento di Cristo dentro la particolarità storica dell'oggi* degli uomini, delle loro culture e società. Se si dà una "tradizione" del carisma, paradossalmente essa non potrà essere altro che una memoria che attualizza e dispiega la novità di Gesù-il Messia. E dato che Gesù è ora il Risorto che vive per sempre, il carisma né guarda indietro né agisce in nome di un assente: nei diversi carismi è il Signore stesso che opera ed è la sua "exousia" (potere, autorità) di salvezza che si manifesta.

Conseguentemente, in quanto partecipano all'unzione messianica di Gesù, tutti i carismi nella Chiesa sono qualificati in modo missionario. Più ancora, la verità di ogni carisma, a cominciare da quelli che dichiaratamente si definiscono come 'missionari' e dai carismi stessi di 'fondazione', rimane legata ad un costante processo di discernimento, in un confronto con la vicenda storica di Gesù e l'integrità della missione come egli l'ha vissuta, e in relazione alle sempre nuove situazioni storiche. Così, il riferimento all'"an-

nuncio del Regno di Dio ai poveri", come espressione del sogno messianico di Gesù, e al suo carattere profetico/provocatorio e prolettico/anticipatore, è di una importanza decisiva perché il carisma liberi tutta la sua 'potenzialità spirituale' (= potere dello Spirito), al di là della sua particolare determinazione storica. Come pure, segno di autenticità carismatica è la capacità di dare forma concreta a quella *'compassione' di Dio* che, nel suo duplice senso di dolore condiviso e di azione liberatrice, costituisce il cuore stesso del ministero messianico di Gesù e del suo testamento spirituale (cf. Mt 25:31-46).

Significativo a questo riguardo è il fatto che come il ministero messianico di Gesù inizia con la liberazione di un demoniaco e la guarigione di un paralitico (Mc 1:21-28; 2:1-12) così la missione apostolica inizia con la guarigione di uno storpio (At 3:1-10): l'annuncio della risurrezione del Signore avviene nell'evento di uno che si alza in piedi e cammina libero.

4. Il Carisma è evento ecclesiale: La Chiesa come costellazione di carismi e l'identità carismatica come identità aperta - di partecipazione e comunione

Come partecipazione all'unzione messianica di Gesù ad opera dello Spirito, i carismi manifestano ed edificano il 'corpo crismato' di Cristo: tutti affondano le loro radici nella comune unzione battesimale. Invece di contraddirsi, la dimensione 'personale' ed 'ecclesiale' del carisma convergono, ridefinendo la persona del discepolo del Signore in termini relazionali e la Chiesa come comunione di persone.

Qui troviamo altre importanti indicazioni per uscire dall'impasse che il richiamo alla specificità del proprio carisma può determinare, e lasciare che il carisma sprigioni tutta la sua 'inedita' potenzialità.

Innanzitutto, i carismi disegnano la Chiesa stessa come un evento di relazioni personali, più che come istituzione con varie funzioni: come *una costellazione di discepoli-portatori di doni, che interagiscono tra loro e si rispecchiano l'uno nell'altro*, mediante la reciproca testimonianza ed accoglienza, condividendo, ciascuno secondo la grazia ricevuta,

l'unica missione di Gesù, vale a dire lo stesso sogno e preoccupazione di Dio per il mondo. Come una cometa, ciascun carisma sprigiona un alone di luce che va là di là di colui che lo impersona e nel quale altri discepoli del Signore possono riconoscersi e collocarsi, facendolo a loro volta brillare di nuove intensità e colori. Non una costellazione fissa, ma una figura "cinetica": una Chiesa-movimento sotto la spinta dello Spirito, quel soffio di Dio che ha mosso Gesù nella sua vita e missione.

In secondo luogo, in questa prospettiva, l'identità di un carisma è una *identità aperta*: essa non si definisce per via di esclusione, quanto invece di 'inclusione', e cioè attraverso la partecipazione e la comunione. Inoltre, è un'identità che, in quanto condivisa e ripresa da altri soggetti, è capace di nuovi sviluppi. In altre parole, il carisma di un cristiano non è qualcosa che gli altri nella Chiesa non hanno; piuttosto, il carisma di ciascuno manifesta e promuove un tratto carismatico della Chiesa, corpo crismato di Cristo: una circolarità si stabilisce tra i singoli membri e il corpo nel suo insieme. Così, si hanno nella Chiesa profeti e missionari, perché la Chiesa nel suo insieme

è per natura sua profetica e missionaria; mentre, d'altra parte, la Chiesa in quanto tale rimane profetica e missionaria per la presenza in essa di profeti e missionari. Allora non sorprende che, per fare un esempio, "essere per i più poveri ed abbandonati" si ritrovi come elemento specifico del carisma di molti gruppi ecclesiali. In realtà, la scelta dei poveri è una qualificazione di fondo della Chiesa stessa nella sua identità e missione messianica. Non è infatti la proclamazione del Regno di Dio ai poveri e agli ultimi, fatta in mezzo ai poveri come tra gli stessi ricchi, l'evento messianico della Buona Notizia, beatitudine liberatrice per i primi e misericordia redentrice per i secondi?

A questo punto ci sarebbe anche da domandarsi se il continuo interrogarsi di questi ultimi anni sulla nostra identità comboniana non rappresenti un equivoco più che un desiderio di autenticità carismatica, quasi un "guardarsi di continuo il proprio ombelico", e non rifletta un tratto patologico del nostro tempo ripiegato su stesso, quasi una reazione di difesa di fronte al fatto nuovo rappresentato dall'emergere delle 'differenze'. Non potrebbe essere che l'ossessio-

ne della propria identità finisca per riprodurre quelle "fraterie" da cui il Comboni rifuggiva?

Ma allora dove sta effettivamente la fedeltà al carisma comboniano? Come si dovrebbe intendere il carisma comboniano?

5. Un carisma di "fondazione" è una realtà viva, con una sua storia: la prassi storica come luogo di discernimento del carisma e l'inedito dell'evento carismatico originario

Quanto è stato detto finora introduce una dimensione di "souplesse" nella considerazione di un carisma 'corporativo' quale quello di un Istituto, nella fattispecie dell'Istituto Comboniano.

Diventa innanzitutto necessario distinguere tra il carisma personale del Fondatore e il carisma - per così dire - di 'fondazione', quale viene vissuto ed articolato nelle vite dei suoi seguaci; nel caso dell'Istituto comboniano, tra il carisma del Comboni e il carisma comboniano.

Ritornando alla simbologia della costellazione, si può dire che en-

tro la grande costellazione della Chiesa come comunione di carismi e partecipazione al carisma messianico di Gesù, si formano altre costellazioni minori attorno ad alcune particolari figure carismatiche, dove tra la figura principale del 'Fondatore' e coloro che lo seguono, come anche tra quest'ultimi, si rinnova la stessa dinamica di reciprocità che esiste nella grande costellazione ecclesiale. Il che significa che il carisma di fondazione è *una realtà dinamica e storica* con un suo sviluppo, anche imprevedibile: un evento che viene tramandato nel tempo in quanto continua a compiersi nell'oggi, in modi diversi e nuovi.

È nella storia della comunità che a lui si ispira e nella storia personale di ciascun suo membro che la memoria del Fondatore si compie, secondo quel modello ecclesiale tipificato nella memoria liturgica, e cioè come parte della più comprensiva memoria di Cristo e in virtù dell'azione ri-creatrice dello Spirito. La continuità tra l'evento del Fondatore e l'evento della sua comunità nei vari tempi e luoghi è di ordine storico-salvifico: l'identità del carisma di fondazione non è determinabile semplicemente in base alla ricostruzione storica del

suo momento originario; piuttosto, continuità ed identità 'avven-gono' come una reinvenzione da parte dello Spirito, la quale è da discernere in una storia in divenire. Si può sapere come quella storia è incominciata ma non come si svilupperà. La trasmissione di un carisma è essa stessa di natura carismatica. In qualche modo, ogni carisma nella Chiesa, e così il carisma di ogni membro di un Istituto, in quanto partecipazione al carisma di Gesù-Messia e in quanto sprigiona a sua volta un alone, ha un carattere fondativo, sì che il momento di fondazione non è solo un fatto del passato ma si rinnova di continuo.

La riappropriazione vera del Fondatore resiste ad ogni tentativo di esumare il suo 'corpo morto' per aggrapparsi ad esso. Ciò farebbe di lui un oggetto del passato, un 'morto', ed egli finirebbe di essere invece un 'vivente' nel Signore. Come egli è stato un'interpretazione vivente del Signore e della sua missione messianica, così solo in quanto è a sua volta reinterpretato nell'oggi della Chiesa e della missione, come anche nella vita di ogni suo seguace, può egli continuare ad essere fonte di ispirazione e significare il carisma di fondazio-

ne. In vista di un tale processo interpretativo, lo studio storico-critico del Fondatore rappresenta una condizione indispensabile, come esso è altrettanto necessario per alimentare una concreta comunione tra lui e la comunità attraverso il tempo. Tuttavia, decisivo e conclusivo rimane sempre come lo Spirito, che ha animato il Fondatore facendolo simbolo di vita per altri, ne faccia rileggere ed attualizzare l'eredità spirituale dentro i nuovi contesti storici. Significativo a questo riguardo è il fatto che parte della memoria liturgica di un Fondatore è l'affermazione della sua morte: morte fisica e simbolica ad un tempo, come necessario momento di distacco, per lasciare lo Spirito libero e la discendenza del Fondatore crescere. Del resto, Gesù stesso poteva dire di sé: "È meglio per voi che io parta; perché, se non parto, il Paraclito non verrà a voi. Se invece me ne vado, lo manderò a voi" (Gv 16:7).

È necessario pertanto leggere il carisma di un Istituto in chiave storica e in prospettiva dinamica. Non solo il Fondatore va letto entro il suo contesto storico, in modo da coglierne le indicazioni profetiche e precisarne gli immancabili condizionamenti e limiti, ma è

altrettanto necessario scrutinare il susseguente cammino dell'Istituto, nelle sue scelte comunitarie come nella vita e lavoro dei suoi membri, per poter individuare quali spazi nuovi lo Spirito apra al carisma di fondazione e di quali nuovi significati l'arricchisca. Il carisma di fondazione, come realtà 'pneumatico-ecclesiale', è altrettanto definito sia dal passato del Fondatore che dal futuro di coloro che si pongono sulla sua scia: partendo magari da contesti totalmente nuovi, questi ultimi sono essi stessi, nella concretezza della loro vocazione e della grazia che è stata loro donata, la continua interpretazione del carisma. L'incorporazione ed integrazione in un Istituto è un movimento a doppio senso, o meglio uno scambio misterioso: non solo ogni membro cresce nell'immagine del Fondatore, ma il Fondatore stesso cresce nell'immagine sempre nuova e diversa di coloro che lo seguono; scambio misterioso perché una tale reciprocità articola la libertà dello Spirito che guida la Chiesa nella missione. Così lo Spirito Santo, come Divino Artista, non solo ricrea la figura del Fondatore, ma più ancora svela tratti nuovi del volto di Cristo, ed apre cammini inesplorati

per la realizzazione della sua missione messianica.

Tutto ciò viene a dire che la *prassi storica stessa* costituisce un *luogo privilegiato per un continuo discernimento del carisma di fondazione*: il che domanda un approccio “dinamico-induttivo” che lasci l’avvenimento storico sfidare il testo della tradizione del Fondatore e dell’Istituto, più che “statico-deduttivo” che cerchi di ‘mettere ordine’ nell’avvenimento.

In fondo, c’è dell’*inedito* in ogni evento carismatico, a cominciare dall’evento stesso di Cristo. Il momento originario di quell’evento continua ad avere un significato normativo per la storia che ne segue. Ma d’altra parte, è proprio la successiva prassi storica a dispiegare la ricchezza nascosta dell’evento originario e a liberare le sue interne potenzialità. Per cogliere queste nuove frontiere del carisma, un valore particolare vengono ad avere quelle esperienze di avanguardia che magari appaiono come marginali alla vita codificata di un Istituto. Un discernimento carismatico, intento a scoprire l’azione dello Spirito, non può limitarsi a vedere se tali esperienze rientrano negli schemi abituali dell’Istituto, anche se canonizzati dalla Regola di vita.

La vita viene prima della regola. Si dovrà piuttosto avere il coraggio di “prendere il largo e gettare le reti per la pesca” (Lc 5:4). Sì, prendere il largo, perché il carisma vive sempre immerso nella storia, il luogo dell’inatteso più che dell’inevitabile, dove tra tante contraddizioni e guasti, lo Spirito di Dio prepara il futuro del Regno. Dentro questa storia, il carisma è continua traduzione della “ispirazione primigenia” del Fondatore, egli stesso una mediazione del Regno. Ogni mediazione e traduzione ha i suoi rischi; ma il carisma è pur sempre il dono di riuscire a pescare la novità del Regno di Dio nelle acque più impossibili. Come dice la parabola del Signore, il talento dato è da rischiare.

In ultima analisi, la storia del Fondatore ha un intrinseco carattere *provvisorio*. Essa rimane legata ad un tempo particolare ed è sempre relativa a Cristo e alla sua missione: “Egli deve crescere, io invece diminuire” (Gv 3:30). Nello stesso tempo, questo carattere provvisorio ha anche il senso forte ed etimologico di ‘*pro-visio*’: la storia del Fondatore, nella sua relativa particolarità, racchiude una promessa e tratteggia la visione di una realtà la cui realizzazione ‘tra-

bocca' nel futuro, al di là di quanto egli stesso abbia potuto pensare e vivere. È come se le sue parole e il suo vissuto puntassero verso qualcosa di 'altro' che esse contengono solo 'sub specie futuri'. La sua eredità spirituale è appunto ispiratrice perché in essa ci sono come delle *'pietre di attesa'* che come tali aspettano di essere 'scoperte' nel loro valore in relazione ad un tempo nuovo e alla nuova comprensione del mistero di Cristo e della sua missione che lo Spirito fa crescere.

Così, riferendoci al Comboni, alcuni elementi del suo testamento, quali "Cuore trafitto del Buon Pastore", "i più poveri ed abbandonati", la "missione cattolica", la "rigenerazione della Nigrizia", la "perla bruna"..., nell'incontro con le tanto diverse situazioni di oggi, con nuove esperienze ecclesiali e con la percezione del Vangelo, dei 'poveri', del 'cuore', della 'rigenerazione'... che la comunità cristiana è venuta frattanto maturando, possono risultare riccamente evocative di nuovi orizzonti e frontiere missionarie.

6. Interrogativi circa il 'carisma comboniano' dall'interno del mondo d'oggi e della nuova mappa missionaria

Ciò che siamo venuti delineando è solo una ermeneutica - una griglia interpretativa - del carisma; non certo la risposta a come si configuri oggi il carisma comboniano.

Il carisma ci è apparso coinvolto in un continuo processo, nel quale la storia del Fondatore e dell'Istituto nella reciprocità dei suoi membri, la storia e il mistero di Gesù il Cristo, il Messia e della Chiesa-suo corpo crismato, e il contesto storico con le sue problematiche e le sue sfide interagiscono. Il carisma così non è né statico né autoreferenziale; viene piuttosto rimodellato di continuo dal quel movimento di salvezza che va dal "cuore del Mistero" al "cuore del mondo", inteso quest'ultimo come esperienza storica, e dal "cuore del mondo" al "cuore del Mistero".

Questa circolarità tra Mistero e mondo riafferma il riferimento irrinunciabile alla 'realtà' nella determinazione del carisma; una sottolineatura tanto importante in quanto "la religione può essere un modo per proteggere se stessi dalla realtà" (Leslie Newbigin).

Allora, più che risposte, sono “interrogativi” che sono offerti alla nostra “riflessione”, nel senso etimologico della parola, di una ricerca cioè che rispecchi e lasci rispecchiarsi l’uno nell’altro il mistero di Cristo e il mondo di oggi.

Certo, il mondo di oggi è quanto mai complesso; anzi, è un mondo ‘plurale’, dai tanti contesti; e ogni analisi di esso rimarrà sempre relativa al contesto specifico, personale, socio-culturale e ideologico di chi la compie. Forse, per uscire in qualche modo da questa auto-referenzialità nell’interpretazione della realtà e riuscire a sentire un po’ con le punta delle dita i contorni del nostro tempo, è necessario metterci dalla parte di coloro che questo tempo per lo più lo ‘patiscono’, in un contatto vivo ed inquietante con la sofferenza delle vittime. Ogni lettura della realtà d’oggi che non articoli il rischio, il pericolo e la violenza, sia subita che inflitta, non solo sarebbe fortemente parziale, ma sarebbe soprattutto falsificante ed alienante.

Oggi viviamo in una “network society”, ma all’affermazione del ‘capitalismo globale’ quale fattore costitutivo di questa società corrisponde una sempre più diffusa povertà e l’emergere si sempre nuo-

vi conflitti violenti. Il villaggio globale dallo spazio compresso è percorso da masse intere di poveri sospinte sulla strada dell’emigrazione e dell’esilio; e uomini e donne di diversa cultura, religione e tradizione vengono a trovarsi gomito a gomito ma secondo dinamiche di competizione, intolleranza, abuso e rigetto. Nella nuova mobilità della società globale, i ‘turisti’, e cioè i pochi privilegiati, si scontrano con i tanti ‘vagabondi’ in cerca di un ‘luogo’ dove vivere (Zygmunt Bauman).

Il paradosso dell’attuale “network society” è che di fatto è *un mondo senza l’altro*, quando non anche *un mondo a spese dell’altro*, costruito su processi di esclusione ed espulsione. *L’altro* è considerato non in se stesso ma semplicemente o come ‘competitore’/‘nemico’ da sconfiggere o come un ‘consumatore’ da ammaliare ma ultimamente come qualcosa da usare per poi abbandonare al suo destino. Siamo entrati nel terzo millennio con il peso di un secolo di tale violenza da essere chiamato “il secolo dei genocidi”, e ci troviamo più che mai impigliati nella sua rete. L’Occidente, di cui pure si vuol rivendicare la matrice cristiana, viene oggi come spinto in una contesa, dram-

matica e piuttosto inedita, con altre aree e culture del pianeta. Lo spazio pubblico viene aspramente conteso tra i contemporanei flussi di secolarizzazione e nuove ondate di religiosità, con un riflusso di vecchie “scorie e veleni, intolleranze e fanatismi, non di rado sfruttando il nome di Dio per incitare alla violenza e all’odio” (Sergio Zavoli).

Si evince allora un’immagine esperienziale e riassuntiva del nostro tempo come tempo di *passione*, con tante storie di dolore e oppressione, tant’è che per definirlo, un numero crescente di studi di varia ispirazione ed interesse ricorre alla figura scioccante ed inquietante del “**campo di concentramento**”, come universo chiuso in cui la dignità umana non esiste più e dove se una uguaglianza si dà è quella della ‘vulnerabilità’: uomini e donne come anche intere comunità possono in ogni momento essere ‘spogliati’ del proprio ‘sé’, privati della propria identità culturale e giuridica, resi in qualche modo ‘superflui proprio in quanto essere umani. Una figura quella del ‘campo di concentramento’ che ritroviamo poi come realtà concreta in quei ‘non luoghi’ appositamente concepiti, chiamati “campi per profughi” o eufemisticamente “centri di per-

manenza temporanea” per distinguerli dallo spazio in cui la gente ‘normale’ vive e si muove, e dove coloro che vi arrivano “diventano autentici rifiuti umani” (Federico Stella).

Tempo di passione, in cui la forma moderna del male - la “differenza demonica”, come la chiama Oliver Davies - non solo è distruttiva dell’alterità umana, ma di fronte alla quale Dio stesso come “Colui che è buono” rimane più nascosto che mai. È come se un’eclissi di Dio avvolgesse il mondo; non solo perché Dio sembra scomparso dalla coscienza di molti, particolarmente nell’Occidente post-cristiano, ma anche perché il suo silenzio pesa così tanto da sembrare “un essere lontano di libri e incenso” (Philippe Claudel), mentre il male è sentito così vicino e concreto: “Dio non si rivela più, sembra nascondersi nel suo cielo. Quasi disgustato dalle azioni dell’umanità” (Benedetto XVI).

Proprio quest’ultima osservazione circa il nascondimento di Dio ci introduce ad un secondo aspetto principale del nostro tempo: la storia di passione, dolore ed oppressione si coniuga con una *crisi sistemica globale* e la relativa *perdita di un ‘orizzonte di significato’*.

Parlando di crisi sistemica globale non ci si riferisce solo all'implosione del sistema economico mondiale resa manifesta in modo drammatico dal recente crollo finanziario. Piuttosto, la crisi del sistema economico-finanziario evidenzia il 'rischio' inerente alla società globale, quasi nuovo matrice dell'Occidente e del mondo e nuova condizione esistenziale dell'umanità. Rischio 'costruito' e minacce 'auto-generate', prodotte dell'uomo e dalla sua civiltà del 'progresso', impossibili da localizzare, calcolare ed arginare, dai rischi mondiali ecologici a quelli del terrorismo transnazionale: "Siamo tutti seduti in una *Danger Room* di proporzioni mondiali" (*Tagesanzeiger*, Zurigo 2006) e a bordo di un "*Runaway World*", un mondo in fuga di cui si è perso il controllo (Anthony Giddens). Rischio non solo come sinonimo di catastrofe, ma più ancora come *anticipazione* della catastrofe stessa che come tale "occupa le nostre menti e guida le nostre azioni, [e] diventa una forza politica che cambia il mondo" (Ulrich Beck), generando una "economia della paura" e facendo scivolare verso un "totalitarismo della sicurezza", con restrizioni o addirittura sospensioni dell'ordine

giuridico in nome di uno 'stato di eccezione' o di emergenza: misure tutte che definiscono il 'campo di concentramento' (Giorgio Agamben). Nasce così "una nuova dinamica conflittuale delle disuguaglianze sociali" ed avviene "la messa in scena [in atto] della violenza" (Ulrich Beck).

Pur nella sua drammaticità, tutto questo rappresenta esso stesso un sintomo di un ben più profondo malessere che riguarda la generale frammentazione dei paradigmi di vita e la caduta di valori di riferimento nelle società postmoderne e post-coloniali, e cioè una crisi globale di legittimazione e un esteso processo di de-tradizionalizzazione. Proprio la *perdita di un "orizzonte di significato"*, rappresentata dal fatto che la fiducia in un Dio vivente e in una finalità della storia diventa sempre più insostenibile per molti, rende oggi estremamente tragica l'esperienza del dolore, delle contraddizioni e del male. Mentre le 'grandi narrazioni' tradizionali, secolari e religiose, sono state esposte nel loro sostrato ideologico e di potere, come equivoci esercizi di fondazione di 'assoluti' spesso oppressivi, ironicamente, una nuova 'grande narrazione' è venuta affermandosi: quella 'globalizzazio-

ne' fondata sul mercato, che se da un lato ha reso come non mai tra loro dipendenti realtà sociali, culturali, economiche e politiche, ha d'altro lato condotto al declino dei legami sociali e ha minato il 'capitale' sociale della reciproca responsabilità e della solidarietà. In questo contesto, la stessa nuova visibilità della pluralità e della differenza, conquistata con tanta fatica, rischia di tradursi in una pluralità e differenza allo sbando, vittima o di una sottocultura individualista di stampo consumistico o di una manipolazione conflittuale ed egemonica in un continuo riprodursi di sempre nuovi processi di esclusione ed espulsione.

Questa duplice realtà di dolore e di crisi sistemica globale mette oggi in crisi anche la Chiesa e la missione. Essa *sfida la proclamazione di Dio e ridisegna la mappa missionaria*.

Non solo la mobilità globale sconvolge la geografia missionaria dal momento che i cosiddetti 'non credenti' (le *Gentes*) della missione tradizionale si trovano ora nel mezzo stesso del supposto mondo cristiano, mentre il baricentro della cristianità, per il successo stesso di quell'azione missionaria, si è nel frattempo spostato in quel Sud del mondo una volta privilegiato

come il luogo della missione, tanto che ora la mappa mondiale è punteggiata da una rete di Chiese locali ("Chiesa nei sei continenti"). Ma anche gli sconvolgimenti culturali e gli eccessi di barbarie che hanno coinvolto il Nord del Mondo negli ultimi secoli e la responsabilità che questo stesso Nord ha nei processi e mali dell'attuale villaggio globale hanno sovvertito il mito di un Nord/Occidente cristiano. Se nel passato la missione è stata relazionata all'attraversare dei confini, quei confini hanno subito nel frattempo un profondo rimescolamento: i confini geografici, anche tra credenti e non-credenti, hanno perso molto della loro rilevanza, mentre altri confini di natura antropologica, etnica, culturale, socio-politica e religiosa, attraversano oggi tutti i luoghi e si presentano come strutture di esclusione, separazione, sospetto, anonimato e marginalizzazione. Nelle nostre società sempre più plurali, molteplici confini si intrecciano ormai ovunque: gli "altri" si trovano gomito a gomito, giorno dopo giorno, ma si sfiorano solo, senza mai guardarsi veramente in faccia. La città dalle molte diversità è come il simbolo del non-incontro, un deserto di socialità.

Al di là di tutto questo, poi, nel contesto della profonda crisi sistemica che il mondo oggi attraversa, l'annuncio della Buona Notizia del Regno di Dio non può certo esaurirsi nel fare nuovi cristiani. Esso è piuttosto sfidato nella sua capacità di *rigenerare una speranza collettiva e di ricreare la società* secondo un nuovo modello di cittadinanza fondato sulla reciproca responsabilità e sulla solidarietà, sul dono e sul senso della comune appartenenza, dove la giustizia diventa il nome pubblico della 'carità': una società come "la casa che costruiamo insieme" (Jonathan Sachs), ciascuno col suo distinto dono, nella quale, per il fatto stesso che tutti benché diversi si sentono a casa propria, Dio può tornare ad essere egli stesso di casa. Una simile istanza missionaria, lungi dall'essere un tentativo di ritorno ad un passato ormai delegittimato - la ricomposizione cioè di una specie di *Christianitas* o comunque di un sistema socio-politico monolitico, una illusione perseguita da molti movimenti attuali sia ecclesiali che secolari, sollecita i carismi in ciò stesso che li definisce, e cioè nell'essere una 'abilitazione' dello Spirito a tirar fuori dal caos presente il futuro di Dio.

Nello stesso tempo, la presa di coscienza dell'immane carico di sofferenza di questo mondo in crisi riporta al centro della comunità cristiana e della sua testimonianza lo scandalo del Crocifisso. *La ricostruzione della società non può partire che dalle sue vittime*. L'annuncio di Dio sembra oggi aver senso solo se esso raggiunge l'uomo *disumanizzato*, che diventa così l'interlocutore privilegiato della missione, e se ritorna a parlare il linguaggio paolino della kenosi di Dio: Dio che in Gesù-vittima condivide la passione del mondo e soffre la sua passione d'amore per i più piccoli e gli ultimi, per rivendicarsi come suoi figli e figlie dilette, dare al loro sogno e alla loro fatica di liberazione una possibilità reale di compimento e far sì che anch'essi abbiano pienezza di vita.

Proclamando, in parole ed opere, l'evento di Dio-dono che fa dell'altro, al pari di me, una immagine di sé e che ci unisce come membri l'uno dell'altro, la missione risponde alla crisi della modernità liberale, secondo la quale invece l'altro è, al pari di me, un individuo interessato a se stesso, e la società un semplice accordo in vista ancora del proprio interesse. Alla luce del Crocifisso, la reazione mis-

sionaria all'attuale crisi sistemica globale e la conseguente ricostruzione di un orizzonte di significato e di un quadro morale si configura come prassi liberatrice ed ecumenica che sprigiona dal "carisma più grande" della "carità" come 'capacità a farsi dono'. La circolarità del dono diventa l'alternativa missionaria alla logica del profitto.

È a questo punto che, lasciando che questa realtà del mondo d'oggi e della nuova mappa missionaria, con la sua nuova intelligenza del mistero e ministero messianico di Cristo, sfidi la storia del Comboni e dell'Istituto comboniano, ci possiamo chiedere cosa significhi essere missionari comboniani oggi.

1. Innanzitutto, non si potrebbe forse dire che, al di là degli schemi culturali, religiosi e teologici del suo tempo, il carisma che attraverso Comboni è passato ai suoi seguaci è la capacità di condividere la compassione attiva e messianica di Gesù per la liberazione e pienezza di vita di coloro che sono ultimi ed emarginati? Nella nuova situazione storica, quando non solo i confini tra 'credenti' e 'non-credenti' passano un po' ovunque all'interno del mondo globalizzato, ma più ancora quando eclissi di

Dio e fondamentalismi religiosi si trovano a competere per lo stesso spazio, non potrebbe l'annuncio missionario di Dio, costitutivo del carisma comboniano, configurarsi come il dono di saper testimoniare il Dio crocifisso, che vive al centro del dolore del mondo e si rivela "sub forma contraria", come gratuità auto-espropriante, *nell'alterità di chi soffre?* Non potrebbe questa nuova comprensione del carisma comboniano riqualificare la spiritualità stessa del "Cuore del Buon Pastore" in modo che il 'dono di sé' da dimensione spirituale personale diventi paradigma di prassi missionaria liberatrice e profezia di un mondo nuovo?

2. In secondo luogo, a prescindere dalla questione storica di come il Comboni immaginasse il futuro dell'istituto da lui iniziato, appare comunque evidente che egli era innanzitutto interessato a che la Chiesa del suo tempo fosse attraversata da un vento missionario di coinvolgimento per "i più poveri ed abbandonati". In una ermeneutica del carisma in cui l'avvenimento sfida il testo della tradizione, non potrebbe questa intenzionalità

primigenia del Fondatore esprimersi oggi nel fatto che l'Istituto comboniano da gruppo incaricato della missione *si trasforma sempre più in 'movimento' che trasforma le Chiese locali*, ciascuna nel suo luogo e tutte insieme nella loro reciprocità e apertura universale, *a vivere la compassione di Dio per gli ultimi e il suo sogno di un mondo come festa di fraternità?* In questa prospettiva, non si richiederebbe che nel contesto di un mondo e di una missione globali *i vari Istituti missionari*, che già nella loro fondazione hanno molto in comune, *vengano a formare un "network" missionario, come espressione e mediazione di una Chiesa-in-missione?*

3. In terzo luogo, il Comboni aveva individuato negli Africani del suo tempo gli "ultimi ed esclusi", che Dio 'riabilitava', come protagonisti della propria rigenerazione e soggetti della propria storia, a prendere il loro posto di "*nigra margarita*" nella Chiesa di Dio, essa stessa compresa come pegno di una nuova umanità. Oggi, gli ultimi ed esclusi popolano le strade del mondo tanto che si parla di una 'globalizzazione della povertà', mentre d'altra parte il mondo Africa-

no, nella sua grande maggioranza, continua a trovarsi in una situazione infra-umana. In simili condizioni, l'*'opzione per l'Africa* non rappresenterebbe ancora un *indicativo del carisma comboniano*, non già in senso esclusivo, ma *come segno performativo della missione* nella sua dimensione di cammino con gli ultimi e gli esclusi in vista di una liberazione dai dèmoni che tormentano la società attuale? Allo stesso tempo, nelle attuali circostanze della nuova diaspora africana e dell'interdipendenza propria del mondo globalizzato, non richiederebbe una missione "africana" di *essere fatta contemporaneamente anche nel Nord post-cristiano*, dove di fatto affondano le loro radici tanti dei mali che affliggono il Sud?

Una tale opzione per l'Africa come segno performativo di un cammino di comunione e liberazione con gli ultimi rappresenterebbe allora un criterio sia per dove e come essere missionari in Africa, sia per individuare altri spazi, al di fuori dell'Africa, in cui fare e vivere la missione.

4. In ultimo, in un mondo che diventa sempre più plurale ma che rimane più che mai costru-

ito 'senza l'altro', quando non 'contro l'altro', *non è che il tradizionale "attraversare i confini" del carisma missionario vada compreso in modo nuovo e ricollocato?* Non solo pare necessario passare da confini geografici a confini antropologici, nel senso di una ***uscita fuori di se stessi - verso gli altri***, che nelle loro differenze, con la loro storia personale, la loro cultura e la loro esperienza religiosa diventano i soggetti stessi della missione e gli interlocutori nel discorso dell'evangelizzazione. Ma più ancora, quando tali confini attraversano oggi tutti i luoghi e si presentano come strutture di esclusione, non diventa forse l'imperativo del nostro carisma ***abitare questi nuovi confini e viverli***, inserendosi nella loro stessa trama con una

volontà di incontro e quotidiana comunicazione, per trasformati da barriere di chiusura e separazione in spazi di una nuova immaginazione del mondo e in laboratori di una nuova umanità dai molti volti, e rinnovare così la prassi di Gesù che si sedeva a tavola con tutti, privilegiando coloro con cui nessuno voleva mangiare? Non diventa allora una priorità missionaria avere delle comunità comboniane là dove i confini sono più sofferiti, nelle quali la scelta degli impoveriti e marginalizzati diventa vita quotidiana assieme a loro e cammino condiviso di liberazione e trasformazione della realtà (le cosiddette *comunità di inserzione fisica*).



I. 3 - TRA IL GRIGIO ED IL BLU

Leggere la crisi attuale come segno chiave del nostro tempo.

THEO KNEIFEL

Nota: Pubblichiamo parte del lavoro che Theo Kneifel ha inviato alla redazione. Il testo integrale, con passaggi che richiamano l'esperienza personale di Theo, è registrato nel DVD che accompagna questo quaderno.

Nonostante le difficoltà nel dovere presentare l'analisi della realtà ad ampio spettro, cosa che richiederebbe una preparazione non indifferente, l'autore ha accolto l'invito a prendere parte al simposio soprattutto per due ragioni fondamentali: la lettura dei "segni dei tempi" (esercizio che ha sviluppato nella rete ecumenica di Kairos Europa e nella sua esperienza in Sudafrica) e il desiderio di contribuire alla ricerca di un nuovo paradigma di missione.

Partendo dalla cosiddetta "Teologia contestuale", sviluppata in Sudafrica durante il regime dell'apartheid, ma già abbozzata dal Cardinale Suhard e la Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC) in Francia, l'autore sottolinea l'importanza del luogo a partire dal quale si osserva e si vive per fare l'analisi della realtà.

Schierandosi dalla parte delle vittime, dei poveri e degli ultimi, facendo inserzione nel loro quotidiano, si percepisce meglio la radice delle sofferenze. Lo sguardo e l'analisi fatti dal basso facilitano una visione più ampia e più inclusiva, perché include anche l'oppressore; mentre una lettura fatta dall'alto quasi necessariamente è esclusiva, perché tende a conservare lo status quo dell'oppressione.

Per poter fare una lettura e una attenta analisi della realtà è necessario inoltre avere un paradigma teologico aggiornato, per questo l'autore indica la Costituzione dogmatica conciliare "Gaudium et Spes", soprattutto nei capitoli 3, 4 e 11 insieme alla conoscenza della prassi missionaria di Gesù storico.

Il nuovo paradigma missionario si configura sempre più in un tempo di transizione che chiamiamo post-moderno e che l'autore definisce come il "fra-tempo": tra il grigio della modernità - non più illuminante e falsificata nel senso profondo di un'epoca spenta - ed il blu dei nuovi inizi, di nuovi progetti di vita, movimenti e percorsi alternativi.

In seguito lo studio ripercorre in un lungo excursus il tramonto del paradigma

moderno, documentandolo attraverso avvenimenti, fatti, rotture, scenari storici, politici, economici, culturali e ecclesiali... a partire dal suo punto suggestivo di osservazione, che è la struttura artistica e architettonica di Urbino (la Urbs bina) città delle Marche, fino alla caduta del muro di Berlino, l'attentato alle Torri Gemelle del World Trade Center e la crisi sistemica e finanziaria dei nostri giorni, per far vedere quei segni e le speranze del "nuovo" paradigma, che motiva l'esodo attraverso i movimenti di resistenza, come per esempio quello fatto in Sudafrica contro il regime razzista, il movimento studentesco del 1968, il movimento femminista, quello pacifista contro la guerra del Vietnam e quello più recente contro la guerra del Golfo, il movimento ecologico per le fonti energetiche alternative, accanto ai nuovi stili di vita alternativi per l'alimentazione e la medicina, il movimento della "New Age" per una ricerca di spiritualità nuova e vecchia, spesso repressa dal ritualismo e dal dogmatismo delle religioni stabilite.

Una missione all'altezza del nostro tempo, sottolinea l'autore, trova in questo fermento culturale alternativo, ancora in divenire, i destinatari e gli alleati per mettersi in cammino verso il nuovo paradigma di missione, anche se - come fanno rilevare Heidegger e Vattimo - è ancora un "pensiero debole".

La poca luce tuttavia è sufficiente, dice Theo Kneifel, per dare i primi passi.

**1. “Sentinella, quanto profonda è la notte”?
Leggere i segni dei tempi,
attraversare i confini.**

“**M**issione impossibile” era il mio primo pensiero quando mi venne chiesto di dare un contributo a questo simposio sul tema: “Analisi della realtà in una visione globale ad ampio spettro e l'importanza della lettura dei segni dei tempi”.

La prima difficoltà nasce già con “l'analisi della realtà”. “La realtà” non esiste per noi mortali, esistono solo i nostri approcci alla realtà, esistono solo le nostre interpretazioni. “La realtà”, i cosiddetti “fatti”, sono costruzioni sociali. Un amico usava dire, (suona meglio in Inglese): “*Facts are like cows. The longer you stare them in the face, the sooner they run away*” (i fatti sono come le vacche. Più a lungo le fissi in faccia, più presto scappano). Un'ermeneutica “post-moderna” che parte da basi epistemologiche da Kant fino a Adorno e Foucault non finisce necessariamente nel relativismo del “*anything goes*” come spesso sembra presupporre Benedetto XVI nei suoi scritti e messaggi. Conduce invece ad un “relazionalismo” critico, per cui non esistono verità e

principi assoluti ed immutabili ma sempre percezioni, interpretazioni e verità di soggetti storici nel loro contesto culturale, con determinati punti di vista ed interessi. Una coscienza della costruzione sociale di ogni realtà richiede perciò un'acuta de-costruzione di ogni fatto, detto, rito, norma, carisma, dogma, legge o struttura; una analisi critica che scruta attentamente non solo il contesto storico, culturale e personale, ma anche le condizioni materiali, sociali ed economiche della realtà osservata, descritta o pronunciata. Oltretutto serve una domanda riguardo a qualsiasi interpretazione della realtà, di un progetto, “piano” o programma politico: Chi ne approfitta? Ma anche: Chi ne soffre?

Non minore difficoltà presenta la parte media del tema richiesto: “In una visione globale ad ampio spettro”. Chi potrebbe vantarsi di una “visione globale ad ampio spettro” senza sembrare arrogante o superficiale, visto la complessità e l'interdipendenza globale crescente del nostro mondo all'inizio del terzo millennio. Bisognerebbe essere allo stesso tempo uno storico, sociologo, antropologo, economista, filosofo e teologo.

Se malgrado le difficoltà del

tema proposto ho accettato di dare un mio contributo sulla tematica richiesta è per tre motivi principali. 1) Mi è familiare la terza parte del tema proposto: “l’importanza della lettura dei segni dei tempi”. 2) Da ormai venti anni collaboro con la rete ecumenica “KAIROS Europa” che mobilita le chiese verso un impegno critico a riguardo della globalizzazione economica di stampo neoliberale. 3) Mi affascina il tema generale di questo simposio: “Verso un nuovo paradigma di missione”. Dal 1963, come studente alla Gregoriana di Roma, durante gli anni del Concilio Vaticano II fino ad oggi mi travaglia il desiderio di far parte e di far sorgere un’ “altra chiesa” che riprende l’esodo interrotto del Vaticano II verso una missione “*au coeur des masses*” (R. Voillaume), attenta ai segni del nostro tempo. Presentando nella prima parte questi tre motivi nel contesto della missione in cui ero coinvolto durante gli ultimi quarant’anni non vorrei solo dare un resoconto della prospettiva e dei punti di vista che caratterizzeranno il mio intervento più specifico nella seconda parte, ma dare anche un contributo personale al tema generale della ricerca di un “nuovo paradigma di missio-

ne”, un contributo che deve molto anche agli interventi ed alla discussione all’interno del Simposio.

1.1 - Leggere i segni dei tempi. Un altro modo di fare teologia.

Tredici anni di insegnamento di filosofia in un istituto teologico nel Sudafrica durante il periodo più duro dell’*apartheid* - dal 1974 fino alla mia deportazione nel 1986 -, mi hanno familiarizzato con questo metodo di “fare teologia”. Con un piccolo gruppo di teologi, missionari e attivisti provenienti da strati e tradizioni teologiche diverse abbiamo collaborato all’elaborazione di una “teologia contestuale” (*contextual theology*) che è la versione sudafricana di una teologia della liberazione di stampo sudamericano. Il documento più noto di questo processo rimane il documento KAIROS del settembre 1985, poco dopo che l’armata Sudafricana aveva invaso le *townships* nere in crescente rivolta.

Questa teologia contestuale nasce dalla prassi di resistenza ad un regime illegittimo di discriminazione razziale e di violazione sistematica dei più fondamentali diritti umani, e tutto questo nella veste di

un “nazionalismo cristiano”. Parte da un’analisi sociale del contesto di oppressione visto dall’esperienza di chi ne soffre maggiormente, in una seconda parte riflette sulla situazione analizzata nella luce del vangelo, e finalmente confronta le chiese con la scelta se vuole essere una chiesa dello stato vigente che con una “teologia di stato” fornisce una legittimazione teologica dell’*apartheid* nella forma di “sviluppo separato”; se si accontenta di essere una “chiesa liberale” che, pur denunciando la violazione di diritti fondamentali sotto l’*apartheid*, non si “immischia” in politica e si accontenta di appelli alla coscienza di quelli che detengono il potere, o se si schiera nettamente dalla parte di chi soffre e di chi lotta, diventando così una “*people’s church*” che sta vicina alle vittime e si impegna nella lotta non-violenta per abolire l’*apartheid*.

Una “teologia contestuale”, come quella che fu sviluppata più sistematicamente in alcuni centri di riflessione, tra cui *St. Joseph’s Theological Institute in Cedara*, dove insegnavo filosofia e facevo parte del gruppo di formatori, è un altro modo di fare teologia. Ha le radici nella missione operaia in una Francia secolarizzata che il Cardi-

nale Suhard dopo la seconda guerra mondiale caratterizzava nel famoso detto: “*La France, terre de mission*”. Otteneva particolare importanza nell’accompagnamento di giovani operai della “JOC” (Gioventù Operaia Cattolica) del successore Cardinale Cardijn nella forma di una regolare “revisione di vita”. Punto di partenza in questo metodo che in seguito si è sparsa in molti paesi all’interno di movimenti di azione cattolica e di movimenti di giovani operai e studenti cattolici (JEC) non fu la Bibbia, i dogmi, o i principi morali e della dottrina sociale della chiesa, ma la vita vissuta, i problemi incontrati, l’azione svolta, l’evento o l’incontro sconvolgente. In un triplice passo del “vedere”, “giudicare” ed “agire” si cercava in gruppo o con i singoli giovani di discernere quello che il Signore voleva dire attraverso i piccoli segni di ogni giorno, così leggendo e scrivendo il “quinto vangelo”, quello di una vita di ogni giorno seguendo le tracce del Signore.

In questa tradizione sono stati formati in Sudafrica tra gli anni settanta e novanta centinaia di giovani operai, *leaders* di studenti, pastori e animatori di comunità, che erano tra gli agenti principali della lotta per l’abolizione dell’*apartheid*.

1.2 - Dal basso si vede meglio.

Solo schierandosi nettamente dalla parte delle vittime dell'*apartheid*, le chiese riuscivano a leggere con occhi nuovi il vangelo che è buona novella per i poveri e a cogliere la presenza del Dio di Gesù di Nazareth che ascolta le grida degli oppressi e scende per liberarli e per confortarli in una kenosi che va dall'esodo alla croce.

Per far sua l'opzione di Dio per i poveri, la chiesa stessa deve scendere per diventare una chiesa "*pauvre et servante*" (Y. Congar) e "la chiesa dei poveri" (Cardinale Lercaro di Bologna). Questa discesa kenotica verso quelli tra cui il Signore ha celato la sua intima presenza, richiede dalla chiesa e dal missionario, un cammino verso un paradigma di missione sulle tracce di Gesù di Nazareth, che si sposti anche fisicamente per essere vicina ai poveri e agli ultimi, per poter partecipare da vicino alle loro sofferenze, alle lotte, alle feste, ai dubbi, alle domande come alle loro riposte e opzioni. Come Gesù ha dovuto lasciare il cerchio di potere patriarcale della famiglia a Nazareth per trasferirsi dai compagni pescatori a Cafarnao, così anche una chiesa missionaria deve lasciare talvolta

il convento, la parrocchia ed una vita spesso borghese per poter inserirsi in mezzo alla gente ed essere presente nei punti nevralgici della vita e nelle lotte di quelli che sono sfruttati dalla logica di profitto, potere e sicurezza. Da qui il fatto che dal basso, si leggono meglio i segni dei tempi e si sente più chiaramente la voce del Signore.

Che dal basso si vede meglio oltre che da un'esigenza biblico-teologica si comprende meglio anche dalle ragioni ermeneutiche. La sofferenza difatti è una condizione potenzialmente privilegiata per un'analisi che va alle radici di una situazione, perché la sofferenza è il contatto più diretto e profondo con una situazione sociale; fermo restando che il soggetto non rimanga bloccato nella sofferenza, (dinamica ben descritta da Paolo Freire nella sua "*pedagogia degli oppressi*") e riesca a capire le cause storiche, economiche e culturali del suo stato di sofferenza.

Lo sguardo o la lettura dei segni di una situazione sociale dal basso ha un altro vantaggio, paragonandolo allo sguardo dall'alto: facilita una visione più ampia e comprensiva. Lo sguardo dal basso è strutturalmente più inclusivo perché l'analisi della sofferenza e delle

radici dell'oppressione, include necessariamente l'oppressore e, come soluzione, anche la liberazione dell'oppressore dal suo stato; mentre la visione dall'alto, dallo stato di essere oppressore è quasi necessariamente esclusiva della parte oppressa, perché ha un interesse a mantenere lo stato delle cose di cui approfitta.

1.3 - In cerca di un nuovo paradigma di missione, rileggere la "*Gaudium et spes*".

La ricerca di un nuovo paradigma di missione presuppone l'analisi dei modelli di chiesa impliciti nelle diverse prese di posizioni. Se la chiesa viene vista prevalentemente come "*societas perfecta*" in possesso di verità assolute e immutabili dominano l'apologetica, il catechismo, il codice canonico e le norme del messale di rito latino; se oltre i confini della chiesa Romana non c'è salvezza bisogna far entrare per forza il maggior numero di anime possibile in questo universale istituto di salvezza tramite il battesimo e l'amministrazione degli altri sacramenti. Una simile disperata necessità di missione prevale per un

gran numero di chiese evangeliche, per cui non c'è salvezza senza l'accettazione personale ed esplicita di Gesù come mio salvatore che è morto per i miei peccati. Se invece si è convinti che la chiamata di salvezza viene indirizzata a tutti anche oltre l'appartenenza alla chiesa cattolica istituzionale (vedi l'ipotesi dei "cristiani anonimi" di K. Rahner o l'ipotesi della decisione finale nel momento di morire di L. Boros/K. Rahner), la missione è più libera di concentrarsi sulla formazione di comunità di cristiani di presenza autentica e di testimonianza del vangelo, sia in forma di comunità di base più impegnate ed aperte, sia in forma di "piccole comunità cristiane" più concentrate sulla preghiera e la carità, come furono propagate, in antitesi voluta al modello sudamericano, specialmente nel continente Africano.

Se inoltre la missione è indirizzata meno alla conversione di individui e alla formazione di piccole comunità ma all'evangelizzazione di popoli e culture (secondo Mt 21:19 "*andate dunque e fate di tutti i popoli i miei discepoli*", cfr. anche i 153 "*grossi pesci*" in Gv 21:11 simboleggiando, secondo l'esegesi di alcuni Padri, il numero di tutti i popo-

li conosciuti in quel periodo) questa si concentra su una inculturazione profonda del Vangelo non in un processo di adattamento di alcuni riti o elementi di dottrina, ma nel cogliere il Vangelo nascosto ed il Signore presente nelle rispettive culture e tradizioni dei popoli prima che noi missionari arrivassimo (nel significato della parola francese di “*en-culturation*” o dei “*logoi spermatikoi*” di alcuni Padri nel loro dialogo con la filosofia Greca).

Decisivi per il risveglio sono il 2° capitolo della *Lumen Gentium* che attraverso il modello di “popolo di Dio” costituisce una radicale svolta ecclesiologica; e la Costituzione *Gaudium et Spes* che dà un profilo all’immagine fresca della chiesa come popolo di Dio itinerante attraverso i secoli, il tempo e le culture verso la meta del Regno messianico di Dio. Il termine “*popolo di Dio*” non solo fa da ponte al popolo di Israele che rimane il popolo dell’alleanza, ma non si identifica completamente con la chiesa cattolica nel senso istituzionale. Viene descritta come “sacramento universale di salvezza” verso il quale tutti gli uomini, chiese, religioni e culture, in modi e gradi diversi, sono ordinati affinché la plenitudine di tutto il mondo venga rac-

colta nel popolo di Dio (LG 13).

L’immagine di chiesa all’interno di un popolo di Dio più vasto e comprensivo libera la chiesa e la missione che svolge dal peso di eccessiva responsabilità per la salvezza finale degli individui e dell’intera umanità. Perché ci sono altre vie verso la salvezza finale. “*Chi cerca Dio con cuore sincero e sotto l’influsso della grazia si sforza di mettere in pratica la volontà di Dio conosciuto nel dettame della coscienza, può raggiungere la salvezza eterna*” (LG 16). La misura biblica è quella di un amore incondizionato e la compassione verso gli ultimi. È consolante sapere che sulla strada del popolo itinerante ci sono tante compagne e compagni, artisti, profeti, attivisti, avvocati, ribelli, poeti, politici, e tanti altri anche fuori dei confini della chiesa istituzionale che collaborano con noi nella missione preparando i frutti che saranno raccolti nella pienezza del Regno (cf LG 13). Fa parte di una missione messianica riconoscere questi frutti leggendo attentamente “i segni dei tempi” come segni della presenza di un Dio che non ha cessato di accompagnarci e di parlarci nel nostro cammino verso il suo regno finale.

È significativo che l’espressione

“segni dei tempi”, un termine che si trova già nella *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, dove non ha un significato specifico, emerge in questo contesto di missione messianica in mezzo al mondo come viene descritta nei capitoli 3, 4 e 11 della *Gaudium et Spes* sulla missione della chiesa nel mondo di oggi. Il capitolo 3 parla della chiesa che rinuncia al potere come il maestro, perché la sua missione non è di “giudicare il mondo o di lasciarsi servire, ma di servire”. Parte costitutiva di questo servizio al mondo è la lettura dei segni dei tempi: “C’è sempre l’obbligo della chiesa di perscrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo” (GS 4). Il capitolo 11 della GS, dopo aver affermato “che dello Spirito di Dio è pieno il mondo intero”, dice che “il popolo di Dio deve discernere quali dei segni dei tempi siano veri segni della presenza di Dio”. Tutto il resto dei 93 articoli della “costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo di oggi” è un applicazione di questo metodo anche se non sempre in modo coerente; un tentativo che il magistero non ha più osato fare negli ultimi decenni.

Il nuovo popolo di Dio è “l’universale sacramento di salvezza”, cioè allo stesso tempo “strumento” e “segno” di salvezza. In quan-

to “segno” mostra, oltre se stesso, il compimento di tutte le cose, di tutta la storia, verso “i nuovi cieli e la nuova terra” del regno di Dio davanti a noi. Il capitolo 39 della GS sintetizza questa visione in un quadro affascinante di un “*umanesimo escatologico*” che potrebbe servire come *Charta* di un nuovo paradigma di missione messianica: “*I beni della dignità umana, della comunione fraterna e della libertà, cioè tutti questi beni della natura e tutti i frutti delle nostre imprese li ritroveremo, purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati, quando Cristo consegnerà al Padre un regno eterno e omnicomprendente: il regno di verità e di vita, di santità e di grazia, il regno di giustizia, dell’amore e di pace. Qui sulla terra e già presente nel mistero; alla venuta del Signore raggiungerà il suo compimento*”.

Questa apertura cattolica è stato il frutto del dialogo intrapreso con l’ateismo, il marxismo e, con Teilhard de Chardin, frutto anche del movimento biblico ed ecumenico, come delle correnti della “*nouvelle théologie*” di Congar, de Lubac, Chenu e Danielou ma anche di Houtart, Rahner, Küng e del giovane Ratzinger, e dovuto ad interventi coraggiosi durante le sessioni del Concilio come quello del Car-

dinale Suenens e del vescovo di Bruges de Smedt.

Il popolo di Dio, in quanto “*sacramentum mundi universale*”, deve essere immagine e “segno” credibile e visibile della salvezza del Regno. Se questo Regno messianico non è l’aldilà eterno e spirituale dove ritornano le anime immortali dopo la morte, ma l’ordine nuovo modellato secondo la giustizia e la misericordia perfetta di Dio, la chiesa ha come prima missione di dover anticipare e riflettere questo nuovo ordine messianico come modellato nella prassi di vita e nell’insegnamento di Gesù e nel cerchio e incipiente movimento delle donne e uomini suoi discepoli e seguaci. Se la chiesa vuole essere “luce del mondo”, deve essere “società di contrasto” in un mondo che è dominato da una logica diversa da quella del Regno di Dio.

Per trovare “un nuovo paradigma di missione” vale la pena ritornare alla visione trascurata di missione come emerge in modo implicito e nascosto nella GS piuttosto che cercarlo nella “*Ad Gentes*”.

1.4 - Attraversare i confini, recarsi a Gerusalemme.

Gesù di Nazareth, secondo Marco, apre la sua missione al popolo eletto con la lettura profetica più rivoluzionaria di tutti i tempi: “*Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino*” (Mc 1:15) L’ora decisiva è arrivata, il *Kairos* messianico atteso dopo tre secoli di silenzio profetico e profetizzato dalle Scritture è giunto; il regno di Dio, il capovolgimento e compimento finale della storia sta per irrompere, sta già bussando alle porte. Similmente nella versione lucana (Lc 4:38-39), l’anno del giubileo definitivo, “l’anno di grazia del Signore” con la liberazione degli schiavi, il ritorno di tutti dall’esilio, l’annullamento di tutti i debiti ed il riacquisto della terra perduta è l’annuncio programmatico della missione messianica di Gesù nella sinagoga di Nazareth.

Questa lettura escatologica del suo tempo è la spinta dietro tutta la missione di Gesù storico che si svolge principalmente in due tappe. Rompe con la famiglia a Nazareth e si trasferisce a Cafarnao, città dove riunisce intorno a sé dei seguaci e comincia a creare un movimento rurale e popolare di riforma giudaica, viaggiando per i vil-

laggi della Galilea, oppressa dai Romani, fino al tempio di Gerusalemme, predicando la buona novella del regno imminente per i poveri. Questa missione tuttavia non trovava sempre consenso e suscitava in Gesù, spinto dall'urgenza del suo messaggio, frustrazione ed indignazione, come sembra trapeolare nel suo rimprovero alle folle: *"Ipocriti! Sapete giudicare l'aspetto della terra e del cielo, come mai questo tempio non sapete giudicarlo?"* (Lc 12:56). Nel testo parallelo Gesù si dirige ai farisei che gli chiedevano un segno per giustificare il suo annuncio escatologico: *"Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non sapete distinguere i segni dei tempi?"* (Mt 16:3).

Però era necessario una seconda tappa di missione, quella decisiva. Gesù doveva lasciare la Galilea, attraversare i confini della Samaria e recarsi con i suoi seguaci a Gerusalemme (cf Lc 9:51) per confrontare i capi ed i sacerdoti del popolo di Israele col messaggio dell'imminenza del Regno di Dio. Perché l'adempimento del suo annuncio profetico dipendeva dall'accettazione e dalla conversione del popolo eletto nei suoi rappresentanti nel tempio di Gerusalemme, centro religioso, politico ed economico di Israele, cioè allo stesso tem-

po santuario e luogo di culto, banca centrale, piazza d'affari e sede di un governo collaborazionista con gli odiati oppressori Romani.

Perciò l'attacco a questo centro di potere, nel gesto profetico di cacciare i venditori dal tempio (Lc 19:45; Mt 12:13-14; Mc 11:15-17; Gv 2:14-16), era l'ultimo appello alla conversione per l'adempimento finale delle promesse di salvezza del Dio dell'alleanza nel *"grande giorno di Yahwe"*. Il gesto profetico di Gesù non era l'appello verso una riforma del tempio, ma il messaggio che con l'irrompere del regno era arrivata la fine del tempio e di tutto il sistema oppressivo che rappresentava per le classi popolari. Questo sembra essere il senso dell'accusa che Gesù aveva dichiarato come interpretazione del suo gesto profetico: *"Posso distruggere questo tempio e ricostruirlo in tre giorni"* (Mt 26:61; Gv 2:2:19; At 6:14). L'«altro tempio» è l'immagine dell'irrompere imminente («in tre giorni») del regno di Dio che sostituirà definitivamente il tempio fatto da mani umane e il potere politico-economico del tempio. Così si adempie la profezia con la quale si conclude il libro del profeta Zaccaria: *"In quel giorno non ci sarà più un venditore nella casa del Signore degli*

eserciti” (Zc 24:21). L’azione sovversiva di Gesù nel tempio era l’ultimo tentativo, quasi disperato, di far accettare il suo annuncio del Regno alle porte dai responsabili del popolo eletto. Gesù aveva rischiato tutto, ed aveva fallito ecco perché Gesù si mise a piangere su Gerusalemme “*perché non hai riconosciuto il tempo in cui sei stata visitata*” (Lc 19:44). Invece di veder l’irrompere della potenza divina, Gesù fu tradito dai capi del suo popolo e giustiziato come “re dei Giudei” dai rappresentanti dell’impero Romano sulla croce, che era la loro consueta punizione per ribelli politici.

All’insegna di Gesù, anche la nostra missione dell’annuncio della buona novella del regno ai poveri dovrebbe avere due dimensioni:

1. Raccogliere il popolo messianico da tutte le parti e culture del mondo accanto ai poveri e marginalizzati.
2. Essere presenti nei centri di potere oppressivo dove vengono prese le decisioni sui poveri, con l’annuncio dell’ordine nuovo del Regno, in contrasto e conflitto con la logica degli imperi e poteri di oggi.

È la necessità e l’urgenza dell’*advocacy*, ministero indispensabile oggi nella missione globale. Que-

sta missione di “*advocacy*” richiede innanzitutto un mandato da parte dei partner’s Africani o di altri continenti, nel cui nome si parla e si agisce, un continuo accordarsi e rapporto mutuo sugli obiettivi e sulle strategie da adottare. Perché “l’opzione dei poveri” include progressivamente anche l’opzione per le opzioni dei poveri e la dinamica di creare spazi e opportunità dove loro stessi possano parlare direttamente ai politici e parlamentari, ai rappresentanti dei governi e delle multinazionali, e nelle sedi delle organizzazioni multilaterali come l’OMC, FMI e BM che determinano le sorti dei paesi svantaggiati a favore e nell’interesse dei paesi industrializzati. È arrogante voler essere “la voce di coloro che non hanno voce”, senza aver fatto di tutto per far emergere, da coloro che sono i veri esperti della loro situazione e sanno meglio di tutti quello di cui hanno bisogno, la loro propria voce. È in questo che si distingue una “*people’s advocacy*” che nasce nelle lotte e campagne concrete accanto alla gente del posto, da una *advocacy* tanto professionale (che si fa strada anche in certi ambienti ecumenici) da perdere ogni contatto significativo con i movimenti sociali di base e di lotte locali.

In una “*advocacy* popolare” vedo anche l’impegno particolare di religiosi e di religiose che sono più mobili e meno dipendenti di altri, che svolgono la loro missione in strutture più strette diocesane o istituzionali. Ricordo con affetto il gruppo di “religiose(i) per la pace”, in Germania, provenienti da diversi ordini e congregazioni, che si incontrano regolarmente a Francoforte presso i Padri Bianchi nel pieno centro delle torri delle banche maggiori tra cui la Banca Centrale della UE. Da molti anni tengono, davanti all’ingresso della Deutsche Bank, la numero uno in Germania, una veglia di preghiera la sera di ogni primo giovedì del mese per ricordare le vittime del sistema economico attuale dominato dai mercati di finanza internazionale di cui in Europa Francoforte, accanto a Londra, è l’epicentro. Nelle vicinanze, dopo lunghe trattative con l’amministrazione, hanno eretto un piccolo monumento che ricorda le vittime, mentre un grande striscione in mezzo al loro gruppo di protesta e testimonianza pubblica si legge: “Il nostro sistema economico cammina sopra cadaveri umani” (Il testo tedesco “*Unser Wirtschaftssystem geht über Leichen*”, che riprende un detto comune popolare).

2. Tempi, crisi e Kairoi. Leggere la crisi attuale, preparare per l’esodo.

2.1 - Che tempo fa? Il postmoderno: tempo tra i tempi?

Che tempo fa? Una domanda banale, sembra. Dal punto di vista filosofico però è forse la domanda più difficile da rispondere. “Leggere i segni dei tempi” parla di tempo nel plurale. Che cosa costituisce un tempo? Come si può distinguere un tempo dall’altro? C’è continuità tra i vari tempi, nel senso di un progresso graduale, evolutivo, di approfondimento continuo della percezione di verità, di norme etiche e di coscienza di libertà, (una concezione teilhardiana latente negli scritti del Vaticano II)? Oppure sono i tempi salti rivoluzionari qualitativi che porteranno quasi necessariamente alla società finale senza classi sociali, come presente nella concezione marxista ortodossa? Oppure è la storia marcata da rotture culturali ed epocali, nel senso di “paradigmi” relativamente chiusi in sé che si susseguono in modo spontaneo, quasi caotico come lo mantiene Thomas Kuhn nella sua teoria di rivoluzioni scientifiche?

Questo richiederebbe un dibattito approfondito tra le diverse posizioni filosofiche e teologiche contemporanee perché sono, in gradi diversi, posizioni che si differenziano riguardo alla concezione della storia che contengono in modo esplicito o implicito.

Semplificando vorrei schizzare in poche righe la posizione verso la quale tendo e che si ispira al pensiero di Heidegger, Adorno, Habermas, Kuhn, Vattimo, Rorty, Latouche e S. Quinzio. La storia è un susseguirsi, un intrecciarsi e una coesistenza di culture, civiltà e epoche diverse che si possono descrivere in gradi diversi come “paradigmi”, così come le descrive Thomas Kuhn nella sua teoria delle rotture rivoluzionarie di scienza: “*Quando cambiano i paradigmi, il mondo stesso cambia con essi. Guidati da un nuovo paradigma gli scienziati adottano nuovi strumenti e guardano in nuove direzioni... È quasi come se la comunità degli specialisti improvvisamente fosse trasportata su un altro pianeta dove gli oggetti familiari sono visti sotto una luce differente*”. Heidegger parla in modo analogo di sensi differenti dell’essere, che determinano quelle verità che si possono pensare e articolare in una rispettiva epoca storica.

In questo senso non c’è una sostanziale continuità tra diverse epoche, non si può parlare di “progresso” nella storia, né in senso hegeliano, né in quello marxista; perciò non si può imparare dalla storia perché non si ripete. Non ha ragione Hegel con la sua affermazione che “*la storia del mondo è il giudizio del mondo*” (*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*), perché le tesi ed antitesi delle varie epoche storiche non si riconciliano in una sintesi sempre superiore.

Perciò non si possono paragonare le diverse culture o epoche storiche; una non è più vera o sviluppata delle altre; in un certo senso, nel grado della loro epocalità, tutte sono vere perché non esiste un punto di vista all’infuori dei paradigmi che permetterebbe di giudicarli. È solo nella “luce messianica” dell’ultimo giorno che i tempi e le culture saranno giudicati “bisognosi e deformati... La conoscenza non ha un’altra luce all’infuori di quella che brilla dalla redenzione sul mondo”. È proprio l’ebreo non credente di Adorno a dirlo nell’aforisma finale delle “*Minima Moralia*”.

Nell’ultimo libro della Bibbia, nell’Apocalisse di Giovanni, la rivelazione sulle verità e le menzogne dei tempi della storia è riser-

vata all'Agnello *“che solo è degno e di prendere il libro e di aprirne i sigilli”* (Ap 5:9). Fino a quel giorno dobbiamo astenerci di anticipare il giudizio del Signore sulla storia o sulle persone (Mt 7:1-5), ci dobbiamo accontentare di vedere ora *“come in uno specchio”, perché camminiamo nella fede e non ancora in visione* (2 Cor 5:7). La cifra del “postmoderno” è utile in quanto segnala che il nostro tempo visto da una prospettiva occidentale, è un tempo segnato dalla fine dell'epoca del moderno. Il termine “post-moderno” dall'altra parte è ambiguo perché presuppone che la grande epoca della modernità sia già finita e che l'abbiamo già lasciata alle nostre spalle. È precoce dirlo. Forse, come dicono per esempio i sociologi Giddens e Beck, il postmoderno è la fase tardiva del moderno, marcata allo stesso tempo da segni di iper-modernità come anche di forme di autocritica di una “modernità riflessiva” che funzionerebbe come correttivo dei suoi eccessi.

Preferisco dire che il “postmoderno” non è un tempo in sé, ma il terreno incerto tra due tempi, tra la fine del moderno e l'inizio di un nuovo tempo le cui forme non sono ancora sufficientemente sviluppate da poter dargli già un nome.

Il postmoderno è segnato da una parte dalla frantumazione delle sicurezze di ieri e dall'altra dalla fermentazione di tante piste alternative che aprono nuovi orizzonti, ma ancora disparati e fragili. Per dirlo con le parole del titolo scelto per il mio contributo: il postmoderno è il “fra-tempo” tra il grigio del paradigma del moderno esaurito e obsoleto (perché non più illuminante e falsificato nel senso profondo di un'epoca spenta), ed il blu di nuovi inizi, di tanti progetti, movimenti e pensieri alternativi.

2.2 - L'aurora e il tramonto del paradigma moderno.

Per una concezione epocale della storia sono decisive le rotture, i crepacci e le soglie culturali da una parte, e dall'altra i simboli e le opere “classiche” dei diversi tempi, cioè in linguaggio metaforico, i segni dell'aurora, di mezzogiorno e di tramonto di un tempo, di una cultura o civilizzazione.

Vivo in un piccolo paese nei pressi di Urbino nell'entroterra delle Marche. Ogni volta che scendo dalla imponente fortezza medievale Alborno di Urbino verso il Palazzo Ducale dall'altra parte delle due colline della *“urbs bina”* e entro

dalla piazza del Duca Federico da Montefeltro, nel cortile del Palazzo, ho sempre di più la forte sensazione di attraversare una delle più rimarcabili e visibili soglie di cultura. Dai muri della fortezza senza finestre e con un unico ingresso sbarrato che domina le terre intorno e da dove si vede il mondo ostile e sottomesso solo attraverso le feritoie; verso la Piazza dove ormai uomini e donne si incontrano da uguali sullo stesso livello; poi attraverso la grande arcata dell'ingresso invitante e mi trovo quasi all'improvviso inondato da una nuova luce nel cortile aperto e luminoso le cui colonne leggere e radianti si ispirano allo stile classico greco. Qui si sente la nuova aria del Rinascimento, l'aurora dell'epoca moderna, in un palazzo della metà del quattrocento che serviva da modello in tutta l'Europa di quel periodo e che, secondo il concetto del Duca, doveva rappresentare "una dimora degna di un uomo (di uomini e donne)".

Questo palazzo, all'interno della città - palazzo, rappresenta con la scoperta dell'individuo, della sua dignità e della sua libertà nel confronto delle sacre gerarchie e autorità di un "*orbis christianus*" medievale, un novo "umanesimo",

che poi si traduce in un nuovo stile di vita che fu propagato in tutte le corti Europee attraverso il "libro del cortigiano" di Baldassar Castiglione, un bestseller di allora, in cui si descrive la vita e i nuovi costumi alla corte di Urbino sotto il successore di Federico, Guidobaldo e di sua moglie Elisabetta.

Urbino ancora oggi dà l'idea di essere appena uscita dall'anno 1500 e rappresenta una delle culle della modernità; inoltre, grazie ad un'altra scoperta ancora più significativa, quella della "prospettiva centrale" nella pittura e nell'arte in generale, segnata dai maestri come Piero della Francesca e Leone Battista Alberti (che erano tra i principali artisti, pittori, architetti e scienziati che il Duca Federico aveva radunato alla sua corte) rappresenta l'"umanesimo matematico", presente nel Rinascimento Urbinate. Questo si distingue per la costruzione matematica e geometrica di un quadro che gli dà profondità tramite il convergere di tutte le linee del quadro in un punto di fuga che corrisponde al livello degli occhi dello spettatore. Sembra poco, però costituisce una svolta rivoluzionaria nell'arte e nella percezione del mondo. E lo spostamento del "punto di vista" che de-

termina un nuovo paradigma nel senso di Kuhn.

La pittura medievale nello stile bizantino, romanico e gotico, in maniere diverse rappresentava “la realtà” come un piano sul fondo di oro o di simboli di un mondo sacro, accettando dalle autorità sacre il mondo gerarchico modellato secondo la volontà di Dio, rappresentata qui sulla terra dalla chiesa e dall'impero. Nel Rinascimento, l'uomo costruisce il mondo da sé, lo scopre com'è, come lo vede con i propri occhi, come lo scopre con i nuovi strumenti scoperti come il telescopio ed i strumenti di navigazione, che permettono di scoprire nuovi mondi e nuove culture; ma le conquista e le distrugge anche grazie alla superiorità delle sue armi, in particolare della polvere da sparo. Spariscono nella pittura rinascimentale i fondi d'oro e l'aureola, appaiono la natura e gli oggetti di vita quotidiana; la Madonna di Senigallia di Piero della Francesca del 1475 nella pinacoteca del palazzo di Urbino sembra una madre normale, gli angeli accanto non sono devoti, solo il bambino fa ancora un gesto vago di insegnamento divino. Sparisce lo sguardo sopra-naturale, e appare la natura non più come creazio-

ne di un Dio sovrano ma come il campo di dominio dell'uomo tramite la scienza.

Il quadro rinascimentale più emblematico per l'umanesimo matematico di Urbino è “la città ideale” ascritta alla scuola di Piero della Francesca, che serve oggi per pubblicizzare Urbino come la città delle utopie. Difatti questo quadro rappresenta una visione utopica della città moderna, quasi una *science fiction* del mondo futuro moderno con tutte le sue ambiguità. È una città perfetta, fino all'ultimo dettaglio costruita secondo il nuovo metodo della prospettiva centrale, una città di piazze, palazzi e strade; senza una singola linea che non sia diritta. È un'utopia, e allo stesso tempo un incubo. È una città morta, non c'è più un uomo in tutta questa città ideale, e non c'è posto neanche per la natura; figura di un mondo moderno in cui le persone umane si trovano alienate o sono diventate addirittura superflue, ed il cui ambiente naturale è sparito, distrutto da una scienza e ragione strumentale i cui effetti sempre di più si sottraggono dal controllo dei loro maestri.

La desacralizzazione e la desencantazione (*Entzauberung*) della natura e della storia sono le con-

sequenze collaterali della ragione strumentale, idea centrale del paradigma moderno, che viene precisata da filosofi come Bacon e Newton, viene messo a punto da Descartes, e raggiunge la sua fase più classica nell'illuminismo di Locke, Voltaire, Kant e Adam Smith e nelle correnti posteriori di positivismo, empiricismo e pragmatismo. È Bacon che postula dalla scienza onnisciente e onnipotente il dominio totale dell'uomo sulla natura: *“La scienza e la potenza umana coincidono, perché l'ignoranza della causa fa mancare l'effetto”*. Tutto quello che non entra in questa concezione meccanicistica della natura è ignoranza, superstizione e mito. Descartes riduce anche la persona umana ad una macchina pensante e la verità alla certezza del *“ego cogitans”* e le sue *“idee chiare e distinte”*. Il paradigma di realtà diventa così in seguito la materia morta perché è la sola che può essere accuratamente e empiricamente misurata dagli strumenti della scienza. Questo porta ad una oggettivazione sempre più totale della realtà psichica, spirituale e sociale del mondo umano.

Nella loro *“Dialettica dell'Illuminismo”*, Adorno e Horkheimer mettono a nudo le conseguenze fa-

tali di un illuminismo che dagli inizi unisce all'idea della ragione emancipatrice e illuminante il concetto di dominio, nel senso duale di dominio sulla natura ma anche di dominio di uomini sopra gli altri. *“Dai primi inizi l'illuminismo, nel senso più comprensivo di un pensiero progressivo, si prefigge lo scopo di liberare uomini e donne dalla paura e di istituirli come padroni. Però la terra pienamente illuminata brilla nel segno di un disastro trionfante”*. Questa frase iniziale del libro, come tutta la loro opera all'interno della Scuola di Francoforte, è il tentativo di capire come un mondo moderno liberale poteva giungere alle atrocità del colonialismo, alle barbarie di due guerre mondiali ed al genocidio della shoa. I campi di concentramento erano gli eccessi della mente insana di un mostro come Hitler e dei suoi seguaci nel partito nazista, o sono l'ultima conseguenza di un paradigma di scienza moderna che sacrifica gli uomini e la natura al progresso devastante di una scienza violenta.

La violenza insita nella scienza occidentale, le cui origini Heidegger vede già nella metafisica greca di Platone ed Aristotele (quando la concezione della verità cam-

bia dall'“*a-letheia*”, essere strappato dall'oblio, all'“*orthotes*”, l'esattezza collocata nel giudizio), consiste nell'etnocentrismo di un pensiero occidentale totalizzante. Convinco che rappresenta l'apice dello sviluppo della storia universale, grazie al progresso irresistibile di una scienza che garantisce l'accesso a delle verità indubitabili, il paradigma del moderno rivela sempre di più il suo carattere esclusivo e assoluto: guardando altre culture e gli altri popoli dal reclamato posto di indiscussa superiorità nella scala evolutiva, questi appaiono necessariamente come arretrati, primitivi o sub-umani. Allora devono essere civilizzati, educati ed evangelizzati, nel miglior dei casi; altrimenti possono essere conquistati, spossessati, sfruttati e finalmente anche sterminati. Armando Rizzi, nel suo importante saggio “L'Europa e l'altro”, ha riassunto gli effetti devastanti del paradigma eurocentrico che nella sua mistura esplosiva di capitalismo, razzismo, fondamentalismo religioso e militarismo non lascia spazio “all'altro” e ai suoi confini. L'urgenza missionaria di dover salvare le anime destinate alla dannazione eterna serve spesso come legittimazione dell'espansione fino ai confini

della terra del modello eurocentrico, nella forma delle conquiste delle Americhe, dell'Africa e dell'Asia, della tratta degli schiavi nel contesto di un commercio libero transatlantico tra Inghilterra, l'Africa e gli stati del Sud nell'America del Nord, e delle guerre coloniali del Novecento.

Lo sterminio di sei milioni di ebrei, il massacro degli Armeni ed i campi del Gulag in questa prospettiva possono essere considerati, anche se non una conseguenza logica, forme estreme di un paradigma moderno occidentale prettamente violento. Come lo descrive Hanna Arendt nel processo di Eichmann a Gerusalemme, lo scandalo inimmaginabile del genocidio degli ebrei d'Europa appare come un “male banale” perpetrato da persone umane “normali”, buoni padri di famiglia, anche buoni cristiani, conoscitori dell'arte e di musica classica, che funzionavano perfettamente in un sistema “scientifico” e burocratico micidiale, in cui l'altro ebreo non rappresentava più una persona umana ma “spazzatura” della storia, destinata a sparire.

È nel dopoguerra che lentamente emergono quei pensieri e movimenti alternativi che, con la loro

critica sempre più massiccia del paradigma moderno, postulano il suo fine o il suo auto-superamento. L'analisi più dettagliata di questi pensieri e movimenti alternativi farebbe parte di una lettura sistematica del nostro tempo. Qui deve bastare un breve elenco di coloro che costituiscono le forze vitali del postmoderno.

I movimenti di resistenza ai poteri coloniali Europei che negli anni sessanta portano all'indipendenza della maggioranza delle vecchie colonie Europee; l'ultima colonia crolla nel 1990 con la fine del regime di *apartheid* in Sudafrica. In Europa il fermento della rivolta studentesca degli anni sessanta e settanta che alimenta i movimenti sociali che marciano gli anni settanta e ottanta; il movimento femminile che fa vedere gli orizzonti chiusi e violenti del punto di vista androcentrico, patriarcale e sessista dell'uomo, bianco, adulto"; i movimenti di pace nella loro protesta contro la guerra di Vietnam, contro il riarmamento durante la guerra fredda, e contro lo stazionamento di missili nucleari negli anni ottanta; il movimento internazionale anti-apartheid; il movimento ecologico con l'emergenza di partiti verdi un po' ovunque ed

un impegno per le energie alternative a quelle fossili e nucleari, accanto a modi alternativi di alimentazione e di medicina; il movimento di agricoltura biologica e biodinamica; il movimento del "*New Age*", denominatore comune di ricerca di spiritualità nuove o vecchie, represses spesso da un dogmatismo e ritualismo delle religioni stabilite; ricerca di nuovi stili di vita, di vita comunitaria e di stili familiari oltre la famiglia nucleare; reti di commercio equo e solidale, campagne politiche internazionali come il programma delle Nazioni Unite per raggiungere gli obiettivi del millennio, come la campagna per "vestiti puliti", contro gli OGM, contro la biopirateria e per i diritti dei popoli indigeni; il movimento dei forum sociali contro le politiche nell'interesse dei paesi più ricchi dalla parte del G8 o G20, con gli appuntamenti regolari di un movimento internazionale critico della forma neoliberale della globalizzazione economica e in ricerca di un "altra economia".

Una missione all'altezza del nostro tempo trova in questo fermento culturale alternativo ancora in corso i contenuti, i destinatari, gli alleati e l'ispirazione per mettersi in cammino "verso un nuovo pa-

radigma di missione". Anche se il pensiero di un tempo della fine è "*un pensiero debole*" (Vattimo, Heidegger), la poca luce disponibile però è sufficiente per fare i prossimi passi.

2.3 - Segni dei tempi dalla Shoà al crollo del Muro di Berlino e la crisi attuale.

Oltre le soglie epocali, le rotture e le trasformazioni culturali dei tempi, una lettura dei segni dei tempi è attenta a degli eventi e date che hanno un valore sintomatico e simbolico per l'interpretazione profetica di un tempo o delle sue fasi interne, come delle sfide che provocano. Anche qui solo l'accento a certi eventi e date significative del nostro tempo del dopoguerra in una visione ampia e globale.

- **1944:** L'istituzione del sistema di Bretton Woods con il Fondo Monetario Internazionale (FMI) e la Banca Mondiale e dei corsi del cambio fisso per stabilire l'economia internazionale.
- **24.10.1945:** Poco dopo la fine della seconda guerra mondiale, la promulgazione della Carta dei diritti umani delle Nazioni Unite, tra cui il diritto di au-

todeterminazione dei popoli che segna difatti la fine del colonialismo. Verrà completata in seguito dalla promulgazione dei diritti sociali ed economici che permetterà in futuro di rendere giustiziabile la violazione di questi diritti fondamentali.

- **1948:** Il processo internazionale di Norimberga contro un gruppo di responsabili maggiori dei crimini sotto il regime nazista. Stabilisce le basi di un diritto internazionale. Nello stesso anno l'inizio del movimento ecumenico con la fondazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese a Amsterdam con l'assenza della Chiesa cattolica che fino ad oggi partecipa solo come osservatore.
- **1957:** Sei paesi Europei firmano i trattati di Roma che istituiscono la "Comunità Economica Europea". Dall'inizio il progetto è segnato da un triplice deficit 1. Il deficit politico, dominano gli interessi economici; 2 Deficit democratico 3. Deficit sociale.
- **25.1.1959** Papa Giovanni XXIII annuncia il Concilio del Vaticano II.
- **1960:** il Ghana, come prima colonia Europea in Africa, ottiene

la sua indipendenza dalla Gran Bretagna.

- **1968:** L'anno della rivolta studentesca con centri a Parigi, Francoforte e Berlino. Segnala nei tempi di boom economico una protesta contro un modello di vita che sembra falso ed obsoleto per le nuove generazioni.
- **1973:** Lo choc del prezzo del petrolio. Lo sbalzo del prezzo del petrolio causato dall'OPEC segnala la fine degli anni del boom economico del dopoguerra (la crescita industriale dell'era del "Fordismo") e mette in crisi in modo particolare i paesi in via di sviluppo. È la fine di politiche keynesiane del "New Deal" di Roosevelt con un forte ruolo dello stato, ed inizia l'era di politiche di stampo neo-liberale ispirata da economisti come Von Hayek e Milton Friedman. Viene cambiato il sistema Bretton Woods dei corsi fissi di cambio. Fomentato dal calo dei prezzi di materie prime di esportazione e da una politica monetaria con alti interessi sotto i governi neoliberali di Reagan, Thatcher e Kohl, comincia lo spiraglio di indebitamento dei paesi del Sud che devono chiedere cre-

diti al FMI, concessi solo se accettano il pacchetto neo-liberale standardizzato dei cosiddetti "aggiustamenti strutturali". Questi, nelle parole di J. Stiglitz (già a capo della Banca Mondiale), rappresentano "quattro vie alla dannazione": 1. Aprire il mercato finanziario ai capitali esteri tramite l'abolizione dei controlli finanziari nel contesto di un apertura al commercio libero in tutti i campi. 2. Taglio alle spese del governo, anche nel campo di educazione, di sanità e di assistenza sociale; 3 Privatizzazione delle imprese statali; 4. Liberalizzazione dei prezzi anche per i viveri essenziali. Le politiche neoliberali di FMI e della BM hanno perdurato, nonostante i gravi danni che hanno causato specialmente nei paesi più poveri, con leggere modifiche fino oggi.

- **9 novembre 1989:** Il crollo del muro di Berlino, simbolo della fine della guerra fredda, frutto della perestrojka di Gorbaciov, di crisi economica negli stati dell'unione Sovietica, di movimenti di opposizione al regime sovietico in Polonia, Germania dell'Est e Ungheria, ma anche di costellazioni fortuite del mo-

mento. Il crollo del muro di Berlino e della cortina di ferro tra due modelli economici e sociali costituisce una profonda cesura storica. Comincia un decennio di dominio sovrano del capitalismo apparentemente vincente sotto la segnature di una globalizzazione di stampo neo-liberale come unico modello di sviluppo.

- **1990:** Nel febbraio di questo anno, Nelson Mandela dopo 27 anni di prigionia, è rimesso in libertà. È l'inizio della fine dell'*apartheid*. Nello stesso anno l'indipendenza della Namibia, seguita nell'aprile del 1994 dalle prime elezioni democratiche in Sudafrica. È la fine del colonialismo in Africa, ma non la fine di un neo-colonialismo dello sfruttamento delle risorse dell'Africa.
- **1992:** L'avviamento del mercato unico Europeo con il trattato di Maastricht. I "criteri di convergenza" di Maastricht adottati in seguito sono la versione Europea di aggiustamenti strutturali.
- **1995:** L'istituzione dell'OMC come terzo organo nel trio del sistema di Bretton Woods che ha come scopo di accelerare e di controllare le regole del commercio libero globale. Nel marzo dello stesso anno viene firmato l'accordo di Schengen che elimina i controlli alle frontiere all'interno dei paesi della CE, ed allo stesso tempo intensifica i controlli alle frontiere verso paesi terzi alla CE, così rafforzando i muri della "fortezza Europa" contro l'afflusso di immigranti senza documenti.
- **Fine 1997:** Crisi finanziaria Asiatica, la cosiddetta "influenza Asiatica", che conduce al crollo di banche e imprese in Giappone, Indonesia, Thailandia e causa la perdita di milioni di posti di lavoro in tutto l'Est Asiatico. Come già la crisi del 1987 in Messico, (la "*Tequila Crisis*"), sembra ancora una crisi geograficamente circoscritta e attribuibile a strategie sbagliate e la "*bad governance*" di certi istituti, però era già un segno premonitore delle crisi nell'avvenire.
- **Dicembre 1999:** Protesta di 50.000 a Seattle contro l'Organizzazione Mondiale del Commercio (OMC) che riesce a paralizzare questo vertice. La "Battaglia di Seattle" segna alla chiusura del millennio l'inizio di un

movimento internazionale critico di una globalizzazione economica nell'interesse dei mercati finanziari transnazionali e delle multinazionali, sotto la spinta del trio OMC, FMI, BM.

- **2001:** Prima edizione del Foro Sociale Mondiale a Porto Alegre in Brasile come alternativa al Foro Economico Mondiale di Davos. Formazione di numerosi punti focali del Foro sociale in Italia che purtroppo verranno strumentalizzati da vari partiti.
- **Giugno 2001:** G8 a Genova. La marcia di protesta di 300.000 che finisce nel caos, mette in evidenza la crisi di legittimità delle politiche del Club dei paesi più ricchi. A Genova il G8 accoglie il "*Millennium Plan for Africa*" una specie di piano per la rigenerazione dell'Africa dalle proprie forze, proposto da un gruppo di leader Africani sotto l'iniziativa del Sudafrica, che in seguito diventa NEPAD (*New Economic Programme for Africa's Development*). NEPAD viene adottato nel 2004 dall'Unione Africana come il suo piano di sviluppo economico. Purtroppo una solida analisi viene indebolita da so-

luzioni nella logica del paradigma neo-liberale, nell'interesse dei paesi economicamente più forti.

- **11 settembre 2001:** Crollo delle torri gemelli del World Trade Center (WTC) a New York e attacco del Pentagono. Inizia la "guerra contro il terrorismo" sotto il governo neo-conservatore di G.W. Bush, e la "*New National Security Strategy*". Questi fanno parte del "Project for a new American Century" che in riferimento ad una missione universale di salvezza di ispirazione evangelica prevede anche l'utilizzo di "violenza preventiva" di cui fa parte anche l'attacco nucleare; inizia così una nuova e forse l'ultima fase di dominio imperiale, con le guerre in Irak e Afghanistan sotto la guida di una superpotenza superestesa. In questa prospettiva l'attacco sol WTC è un evento storico che cambia il gioco delle forze globali.
- **15 settembre 2008:** Crollo della Banca di investimenti Lehman Brothers, uno dei migliori indirizzi della Wall Street a New York. La sua insolvenza provoca una reazione a catena che

porta al crollo di banche in tutti i continenti e all'abisso del sistema globale finanziario. "La crisi attuale è la più grande crisi finanziaria nella storia del capitalismo dopo il crollo del 1929/32" (Tonino Perna). La crisi finanziaria poi si traduce nella recessione più grave del dopoguerra dell'economia mondiale.

- **Gennaio 2009:** Inizio del governo di Barack Obama, come nuovo Presidente degli USA. Con la sua visione di un mondo senza armi nucleari e il suo approccio diplomatico diretto e aperto ha suscitato le speranze che il cambiamento del sistema imperiale attuale sia possibile. Inizia un nuovo stile più egemoniale di politica, di dialogo multilaterale e pragmatico che sta cambiando l'immagine pubblica dell'unica superpotenza militare rimasta. Se questo costituirà anche una svolta sostanziale e non solo strategica, e se riuscirà a realizzare le sue iniziative con il voto della maggioranza del Congresso" tuttavia rimane una questione aperta.
- **Giugno 2009.** G8 a Aquila con pochi risultati, specialmente in

riguardo ai "global standards" che il governo Berlusconi sosteneva, dovuto anche al fatto che il peso politico ormai è passato dal G8 al G20. Il Papa manda al G8, e dà a Barack Obama di persona una copia della sua enciclica sociale appena pubblicata "*Caritas in veritate*".

- **Settembre 2009** G20 a Pittsburgh. Oltre alle dichiarazioni di intenzioni, pochi risultati tangibili per cambiare le regole dei mercati finanziari. La responsabilità per la sorveglianza delle banche rimane agli stati nazionali. È evidente che non basterà stabilire dei tetti ai bonus dei manager e sorveglianze più strette degli affari delle banche a livello nazionale affinché una simile crisi globale, che d'altronde non è ancora finita, non si ripeta più. Pittsburgh è stato un segno chiaro che il mondo, quasi unipolare della triade USA, CE e Giappone con i loro satelliti, stabilitosi negli ultimi trent'anni, sta cambiando verso una costellazione più multipolare con l'emergenza rapida della Cina e dell'India, ma anche di mercati emergenti come Brasile, Russia, Corea del Sud e Sudafrica.

2.4 - La Torre di Babele ed il crollo del World Trade Center a New York

Il crollo delle torri gemelle del World Trade Center l'11 settembre 2001 rimarrà per la nostra generazione una delle immagini più gravate nella nostra coscienza e nella nostra anima. Non tanto per la spettacolarità delle immagini incredibili e in tempo reale sullo schermo del televisore, e tanto apparentemente irreali, come se si vedesse un film di *science fiction*, ma per la tragedia umana che si sviluppava lì davanti ai nostri occhi. Si vedevano mani e teste dalle finestre delle torri in fiamme e corpi che cadevano giù dalle finestre; e poi vedere l'aereo infilzarsi nella seconda torre che era diventato una cassa volante di morti, seguito poco dopo dal crollo lento e finale della torre con la polvere, le macerie e la fuga in panico della gente sulle strade intorno.

Continuamente mi ritornano queste immagini e mi fanno riflettere su questo segno indelebile del nostro tempo. Sono tre immagini e scene bibliche che si associano nella mia mente: l'immagine della torre di Babele; la caduta della grande prostituta di Babilonia nell'Apo-

calisse e la scena in cui Gesù interpreta la tragedia dei 18 operai che morirono sotto le macerie della torre di Siloe crollata durante lavori (Lc 13:4-5). Gesù, difatti alla domanda se questi erano morti perché loro o i loro genitori avessero peccato, respinse in primo luogo questa interpretazione fondamentalista che presuppone che Dio ha in mano tutti i fili della storia, e tutto ciò che accade succede secondo la sua volontà. Ma poi aggiunge la sua interpretazione del tragico crollo del muro sopra gli operai: *“Ma se voi non vi convertite perirete tutti allo stesso modo”*. Il crollo diventa così un segno messianico della catastrofe imminente se il suo popolo non cambia rotta e si volge verso il Regno come l'ordine nuovo voluto da Dio.

Possiamo leggere similmente il crollo delle torri gemelle? Il World Trade Center (WTC) a New York rappresentava realmente e ancora di più simbolicamente uno dei centri più importanti di potenza economica e finanziaria globale. Molte delle banche internazionali e delle multinazionali avevano qui un ufficio, una base, perché chi conta nell'economia globalizzata attuale deve essere presente a New York e avere una filiale negli USA.

45% di tutte le 500 multinazionali più grandi hanno la loro sede principale negli USA, e 8 della lista dei *top ten*. Nel WTC si incrociavano i flussi finanziari internazionali ed i contratti di mercati delle merci in un nodo globale.

Il World Trade Center ed il Pentagono, due centri che rappresentavano le due braccia complementari, quello economico e quello militare, dell'“impero benevolente” (così nel linguaggio neo-conservatore) erano bersagli simbolici di una potenza ostile ed odiata non soltanto da un gruppo fanatico e fondamentalista ma da molti che avevano sofferto e soffrono tuttora a causa delle regole del sistema che questi centri rappresentano; si può dire che ogni giorno crollano tre o quattro torri gemelle, seppellendo le vittime di un ordine ingiusto, violento e feroce, che premia i forti e punisce i deboli. Certamente questo non è una giustificazione dell'attacco. Rimane un crimine; ma, spostando il nostro punto di vista, forse riusciamo un po' a capire l'altra parte, capire perché molti davanti alle immagini dell'11 settembre hanno provato una soddisfazione o hanno gioito. Leggendo il libro recente di Jean Ziegler, ambasciatore presso le Nazioni Uni-

te, *“L'odio verso l'Occidente”* si riesce a capire perché tanti nelle nazioni nel mondo Arabo e nel Sud ci odiano tanto. Per musulmani credenti le regole dei mercati finanziari e del commercio “libero” sono contro le leggi economiche e sociali del Corano, si basano sull'usura e sullo sfruttamento dei poveri. E lo sono, o dovrebbero esserlo, anche per giudei e cristiani che aderiscono alle leggi economiche e sociali della *torah* e dell'insegnamento di Gesù, come quella di non prendere interessi dal fratello o dalla sorella e di approfittare della loro povertà.

Chi si mette dall'altra parte e guarda ai simboli di potere economico occidentale con “uno sguardo dal basso” riesce anche a capire le immagini violente dell'Apocalisse (17:1-19:10) della visione profetica sulla caduta della “grande prostituta Babilonia” che è facilmente identificabile con Roma, il centro brutale e vorace dell'impero Romano. *“Il suo nome: Babilonia la grande, la madre delle prostitute e degli abomini della terra”* (Ap 17:5). *“I re della terra si sono prostituiti con essa e i mercanti si sono arricchiti del suo lusso sfrenato”* (Ap 18:5). Si può esultare sulla sua caduta, *“perché condannando Babilonia Dio vi ha reso giustizia”* (Ap 18:20).

Il nome “Babilonia” evoca non solo i grandi imperi e centri commerciali come Roma, Tiro e Sidone di allora, e di New York, Chicago, Londra, Tokyo, Pechino, Mumbai, Singapur, Hongkong, Francoforte, Parigi e Milano di oggi; ma anche l'immagine biblica della torre di Babele (Gen 11:1-9). Leggenda come metafora del nostro tempo si potrebbe dire che rappresenta un mondo completamente globalizzato: *“Sono un solo popolo e hanno una stessa lingua”*. Mai come oggi sembra realizzata questa visione. Il mondo virtuale globale degli operatori di borsa dinanzi ai loro computer, giorno e notte, costituisce un solo popolo con una sola lingua. Si capiscono, comunicano, e per un click di mouse muovono nella frazione di un secondo milioni di dollari tra di loro, che rappresentano soldi guadagnati da migliaia di operai e gente ordinaria.

Dovrà dare un sentimento di potere o addirittura di onnipotenza giocare con il futuro e la fortuna, la vita o la morte di tanti mortali. Sembra che nelle loro torri “tocchino i cieli”, che non hanno più i piedi per terra, non si rendono conto che le cifre nei loro computer devono pur avere qualche relazione con un'economia reale, di produzione

nelle fabbriche e di coltivazione sui campi. Il 9 marzo 2009 il capo della Banca asiatica di sviluppo Haruhiko Kuroda annunciava che la crisi finanziaria fino a quel momento aveva bruciato la somma incredibile di 40 bilioni di dollari che corrispondono quasi al Prodotto Interno Lordo (PIL) mondiale, cioè a tutti i valori economici che l'industria mondiale produce in un anno. 40 bilioni di dollari, reali e virtuali, di commercio, di speculazione e di frodi di un capitalismo da casinò omicida e suicida. Il 13 dicembre 2008 Bernard Madoff viene condannato a 150 anni di carcere perché ha frodato i clienti della sua banca, una delle più rinomate della Wall Street, di 65 miliardi di dollari. Il 5 gennaio 2009 Adolf Merckle, uno degli uomini più ricchi della Germania, buon cattolico e generoso mecenate di opere di carità e di eventi culturali, si getta sui binari di un treno regionale, perché aveva perso nelle sue speculazioni con le azioni della Volkswagen una gran parte dei suoi beni. Non è per caso che le torri di questo capitalismo, come anche quelli del WTC, nei centri finanziari a New York, Londra e Francoforte sembrano spesso dei simboli fallici; molte borse, come

quella di Bruxelles e Francoforte hanno la forma di templi Greci, templi in onore del Dio denaro, di un Dio potente e crudele, di menzogne e false promesse.

E Dio scese per *“confondere la loro lingua”*. *“Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città”* (Gen 11:8). La dispersione per tutta la terra con tante lingue e culture diverse, che spesso viene interpretata come punizione divina di fronte all’orgoglio umano che vuole essere come Dio, io lo comprendo come un atto di Dio per salvare l’umanità. La pluralità delle lingue e culture è un dono del Creatore, un antidoto all’accumulazione nei grandi centri di potere e alla formazione di imperi che sfidano Dio sopprimendo altre culture e popoli, fino alle *“pulizie etniche”* ai genocidi di popoli indigeni e lo sterminio della *“soluzione finale della questione ebraica”*.

È troppo forzato vedere nel gesto divino di confondere le lingue anche un appello ad un altro stile di vita, alla preferenza del *“small is beautiful”* (Schumacher), del ritorno alla terra e alle proprie radici, al consumo e alla produzione di frutti di casa, e di prodotti regionali e stagionali. Suggerisce anche la necessità di fare marcia indietro. Una

marcia di de-globalizzazione e di de-crescita, di un commercio globale frenetico, con vie di trasporto pazzesche; di riduzione di fusioni di banche e imprese affinché non diventino *“too big to fail”*; indica anche la necessità di limitare e rallentare la speculazione delle borse tramite tasse elevate su ogni transazione; di decidere tetti alla ricchezza tramite tasse progressive; di assicurare un *“reddito per tutti”* e di rendere i paesi alle periferie dei centri economici, le regioni dell’entroterra e le zone rurali più vivibili per frenare la fuga verso le città, l’emigrazione forzata e la crescita di metropoli e megalopoli.

Le torri gemelle sono diventate per tremila vittime una trappola mortale. Il WTC non aveva abbastanza vie di uscita, come il sistema di cui faceva parte. *“Se voi non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo”* (Lc 13:5).

2.5 - Leggere la crisi finanziaria e economica attuale.

Accanto al crollo del muro di Berlino il 9 novembre 1989 ed al crollo del WTC a New York l’11 settembre 2001, il crollo della banca Lehman Brothers a New York del 15 settembre 2008 che ha pro-

vocato la presente crisi finanziaria ed economica, è per me il terzo grande segno del nostro tempo. Leggendo i due ultimi segni insieme e interpretandoli nel contesto globale della crisi ecologica, energetica e sociale, emerge con sempre più evidente chiarezza che il nostro mondo si trova in una crisi sistemica di dimensioni senza precedenti, proprio di quel sistema che nel novembre 1989 sembrava vittorioso e trionfante.

La crisi attuale iniziava con una piccola scossa, la crisi immobiliare (*"Subprime crisis"*) negli USA nell'agosto 2007, per poi finire in un terremoto le cui dimensioni un anno dopo non erano ancora del tutto calcolabili; l'insolvenza della Lehman Brothers dovuta anche al non-intervento della Banca Federale di Riserva (Fed), sembrava contenibile; la crisi di banche coinvolte con Lehman sembrava nei giorni seguenti una responsabilità solo Americana (*"e un problema Americano"*), così Peer Steinbrück, il ministro tedesco delle finanze ancora il 25 settembre). Il 18 settembre, tre giorni dopo l'insolvenza, fu un giorno di panico alla borsa di Wall Street: tutti temettero un crollo del sistema bancario internazionale finché il ministro delle finanze

Paulson annunciò un pacchetto di salvataggio di incredibili 700 miliardi di dollari che maggiormente servirono non solo per comprare titoli "tossici" delle banche coinvolte nella crisi, ma anche per rafforzare la base dei capitali delle banche vicine all'insolvenza. La crisi, scossa dopo scossa come un terremoto di dimensioni globali, raggiunse come uno "tsunami" banche in Europa, Asia, e fino in Australia. Già il 25 settembre il governo della Germania dovette salvare la Hypo Real Estate, una banca di statura simile a Lehman Brothers, dall'insolvenza tramite una procedura inedita, cioè tramite l'assunzione della banca dallo stato con conseguente espropriazione forzata degli azionisti. Il governo tedesco il 5 ottobre dovette affrontare il panico dei risparmiatori tramite una garanzia dello stato per i depositi bancari, con la somma gigantesca di un bilione di Euro. Il giorno dopo l'Islanda, davanti all'insolvenza statalizza l'intero sistema bancario del paese. Però la situazione dell'Islanda si ripete quasi dappertutto. Tutti i governi devono piazzare uno scudo per proteggere le banche: la Germania da sola stanziò un fondo di 500 miliardi di garanzie e di capitale fresco.

Una crisi non più controllabile investe l'intero globo. Il FMI all'inizio di ottobre stimava le perdite in valute con 1.400 miliardi di \$, solo un mese dopo la Bank of England era arrivata alla cifra doppia di 2.800 miliardi di dollari "bruciati".

Lo tsunami della crisi finanziaria non tardò a ricadere con veemenza sull'economia reale, per primo nel settore automobilistico, ma in seguito in tutti i settori che dipendevano, in maniera rilevante dall'esportazione ed erano coinvolte in alleanze strategiche internazionali. Lo spettro della più grave recessione dopo la guerra si verificò in tutti i paesi nel grado della loro apertura ai mercati finanziari transnazionali e ai mercati globali delle merci. La globalizzazione divorava i suoi addetti. L'Italia ha sofferto nella misura delle sue esportazioni all'estero e delle sue banche maggiori; però è meno esposta in confronto alla Germania o alla Francia a causa della struttura prevalentemente familiare del capitalismo Italiano e della rata alta di risparmi degli Italiani depositati maggiormente con banche piccole regionali o cooperative bancarie, che sono meno coinvolte in speculazioni sui mercati internazionali.

Per prevenire la recessione tutti i paesi hanno investito in pacchetti di stimoli fiscali e di interventi in favore dei settori maggiormente colpiti dalla recessione come quello automobilistico. Gli USA hanno deciso un pacchetto di investimenti di quasi 800 miliardi di \$ per i tre anni dal 2009-2011 il che equivale, insieme a ulteriori interventi, e non contando gli interventi della Fed in favore delle banche, al 10% del PIL Americano. Questo alza il debito pubblico già alto da 65% del PIL a 100%. La Cina investirà 460 miliardi di \$ che però riuscirà a pagare dalle riserve accumulate dal bilancio di commercio positivo a sfavore degli USA. Tutta la zona dell'UE ha deciso di investire 400 miliardi di €, di cui un quarto solo la Germania. Lo stimolo dell'Italia ha un valore di circa 50 miliardi di €, di cui 18 per le grandi imprese, 9 miliardi per le imprese medie e piccole, 12 miliardi di cosiddetti "Tremonti bonds" per ricapitalizzare le banche, e infine 9 miliardi di ammortizzatori sociali. (Cf *Altroeconomia*, maggio 2009, no 105, pp23-26).

L'Italia deve fare i conti con un debito pubblico più alto della UE ed il secondo mondiale dopo il Giappone il che lascia poco spa-

zio ad iniziative per ridurre la disoccupazione in continua crescita e già sopra le due cifre (in un anno l'Italia ha perso un mezzo milione di posti di lavoro) e per aiutare “le vere vittime della crisi”, i precari, che non appaiono nelle statistiche dei disoccupati, vittime di un mercato di lavoro flessibilizzato ad oltranza, che quando perdono il posto di lavoro si trovano improvvisamente senza niente. “Nessun scivolo o assegno o protezione di alcun tipo: zero reddito, zero lavoro, zero copertura malattie” (Roberta Carlini in La Rocca 15 Dic 2008, p18-20). Riduzione delle tasse per le imprese? Sì. Tassazione dei redditi più alti e altre politiche distributive? No. Sarebbero secondo il governo Berlusconi “rigurgiti di statalismo comunista”.

Falsa diagnosi, falsa medicina. Come la diagnosi, così la medicina. Se la diagnosi si attiene ai sintomi si curano soltanto i sintomi, ed i provvedimenti anti-crisi hanno un effetto poco più di un palliativo. “Sussidi alle imprese e investimenti in infrastrutture rilanciano l'economia, ma sono palliativi per un sistema malato. Misure che fanno schizzare deficit e debito pubblico, rimandano al futuro il dibattito sull'insostenibi-

lità di un modello fondato sulla crescita” (Altreesonomia, loc. cit. p.23). Se non si individuano le cause strutturali della crisi attuale, la prossima crisi è già programmata. “È come se a macchina in corsa, ci sia giunta la doppia notizia che una ruota è bucata e che la strada è piena di frane. Al sistema le frane non interessano, l'attenzione è solo per la ruota, l'obiettivo è cambiarla e rimettere l'economia in corsa il più in fretta possibile. Non interessa se acqua e petrolio sono in crisi profonda, se la natura non tiene il passo col nostro ritmo di consumo, se i rifiuti ci stanno sommergendo, se l'eccesso di anidride carbonica sta surriscaldando il pianeta” (Francesco Gesualdi, Altreesonomia loc.cit., p.26).

Con i primi segni di lieve crescita in alcuni paesi come la Germania e la Francia per molti la crisi sembra già superata. Un po' più cauta Emma Marcegaglia della Confindustria, all'inizio di ottobre: “*Stiamo un po' uscendo dal tunnel della recessione, ma la crisi non è finita. Il problema della disoccupazione è ancora serio*”. Nonostante, si discutano già le forme di “exit strategy”, le borse internazionali hanno ripreso negli ultimi mesi; anche i discreditati *hedgefonds* sono attivi quasi come

sempre, tutto sembra ritornare a funzionare come prima. Però: “Questa è la catastrofe, che le cose continuano come sempre” (Walter Benjamin). Come si può vedere, gli esperti, analisti ed economisti di ieri (che non hanno previsto la crisi, ma che l'hanno in parte causata e che, certamente, ne hanno approfittato), sono gli esperti di oggi che disegnano le riforme del sistema finanziario ed economico per uscire dalla crisi. È come se si volesse cacciare il diavolo con Beelzebub. Si è visto al vertice recente del G20 di Pittsburgh (come già al G20 di Londra in aprile) che regole più radicali per i mercati finanziari hanno trovato l'opposizione di quegli stati che maggiormente approfittano dallo stato di cose, come gli USA e la Gran Bretagna.

Orientandomi alla lettura della crisi come la fanno l'economista Elmar Altvater, la rete Kairos Europa, la rivista Altreconomia e l'appello finale del Foro Sociale di Belem all'inizio di quest'anno si possono riassumere le cause della presente crisi in quattro punti: 1. Falsi incentivi, controlli inefficienti; 2. Il deficit politico dei mercati finanziari; 3. Il divario tra i mercati finanziari transnazionali e l'economia reale; 4. Gli squili-

bri strutturali causati dal modello neo-liberale.

1. Falsi incentivi. Premi/stipendi stravaganti per manager, la pressione degli azionisti per dividendi alti e rapidi, insieme a obiettivi esagerati di redditi annuali hanno portato a una prassi del *management* delle banche che cercava guadagni alti a breve termine nell'interesse primario dello *shareholder value*, invece di strategie di sviluppo sostenibile a lungo termine. Cito come esempio quello della Deutsche Bank che conosco meglio: da quando fu nominato Josef Ackermann direttore esecutivo della numero uno delle banche in Germania, ripeteva continuamente (durante le assemblee degli azionisti alle quali partecipavo) che l'obiettivo era di diventare una delle top ten delle banche internazionali, con un reddito annuale del 25% e una conseguente presenza nei centri finanziari globali come New York e Londra. Giustificò il suo stipendio annuale di 12 milioni di Euro col commento che parecchi dei suoi manager nella filiale della banca di investimento a Londra guadagnavano più di lui. Questi premi sarebbero necessari perché i migliori non fossero acca-

parrati dalla concorrenza. I premi non sono in primo luogo un problema etico di avidi manager ma un problema strutturale.

Controlli inefficienti: È ormai un dato di fatto da diversi scandali scoperti che i controlli all'interno delle banche o non esistevano o non funzionavano; regole internazionali come quelle di Basilea II non furono messe in pratica o si avverarono insufficienti; peraltro rimane irrisolto anche dopo Pittsburgh il problema delle oasi fiscali. Parte del problema sono anche le agenzie di Rating che giudicano il grado di bontà di governi e di imprese da A a D: non sono agenzie indipendenti ma sono pagati dalle stesse imprese che devono valorizzare; si riservano un veto sulla pubblicazione dei risultati. Tre agenzie, Standard & Poors, Moodys e Fitch controllano 95% di questo mercato del Rating. Agenzie alternative indipendenti non esistono.

2. Il deficit politico. L'attuale crisi non è un fenomeno naturale, anche se immagini come "terremoto", "tsunami" "valanga", "reazione a catena" e "effetto domino" per descrivere lo sviluppo della crisi lo suggeriscono. È principalmen-

te l'effetto del dominio dell'economia sulla politica come si è sviluppata negli ultimi trenta anni, con l'emergenza del modello neo-liberale che ha sostituito una politica di tipo keynesiano del "New Deal" del dopoguerra. Al ruolo forte dello stato nazionale e della politica in una economia di "mercato sociale", si sostituisce la fiducia totale nelle capacità di mercati liberati dagli interventi statali, di sviluppare a pieno le potenzialità di una società e di portare al benessere di tutti tramite l'effetto del "*trickle down*": ciò che fa bene per i mercati liberi, per le imprese e per la grande industria fa bene per il paese e raggiunge lentamente tutti anche i ceti più bassi. Per Friedrich von Hayek (premio Nobel di economia), ogni intervento statale equivale a un atto "totalitario". Per Milton Friedman (anche lui premio Nobel di economia), lo stato assistenziale è "una frode verso i cittadini che lavorano e pagano tasse".

Dagli anni ottanta fino ad oggi, quasi tutti gli stati del mondo, in una concorrenza verso il basso, hanno, secondo la triade neo-liberale di "de-regolarizzazione, liberalizzazione e privatizzazione", abbassato le tasse per le imprese, abolito i controlli sui flussi finanziari,

privatizzato i servizi pubblici, ridotto le spese di assistenza sociale e flessibilizzato i mercati del lavoro. I mercati liberi, sempre di più transnazionali, sono diventati giudici di vita e di morte, di benessere e di povertà. Grazie al processo di computerizzazione, sono i mercati finanziari che si sono transnazionalizzati e liberalizzati più velocemente e profondamente dei mercati delle merci così da diventare, nelle parole di Rolf Breuer, (predecessore di Ackermann come CEO della Deutsche Bank), 'la quinta colonna di potere'. I mercati finanziari agiscono da tribunali globali che puniscono le politiche di quegli stati che si oppongono all'apertura dei loro mercati finanziari e premiano coloro che fanno una politica in loro favore; in questo modo, prendono in ostaggio gli stati nazionali, in competizione tra di loro, per attrarre investimenti esterni diretti.

Con la crisi attuale, questo nuovo ordine neo-liberale sembra invertito e falsificato. Sono le banche e multinazionali automobilistiche come la General Motors, Chrysler e Ford a chiedere gli aiuti allo Stato per essere salvati dall'insolvenza e ottenere capitali per poter pagare i loro debiti. Lo Stato deve comprare i titoli tossici e depositarli in

una "*bad bank*" o addirittura statalizzare intere banche, vittime delle loro speculazioni rischiose. I costi reali e sociali di questa inversione dei ruoli sono enormi e rafforzano la consapevolezza di un'enorme ingiustizia: mentre i guadagni delle grandi banche e delle multinazionali talvolta strepitosi negli ultimi anni sono stati privatizzati, le perdite immense di oggi vengono socializzate e saranno un peso sul collo di ogni futuro governo e delle generazioni future.

3. Divario tra mercati finanziari e economia reale. Secondo lo storico U. Menzel, l'economia attuale è segnata da due caratteristiche, quella della de-materializzazione e dell'accelerazione. Questo vale in modo particolare per i mercati finanziari transnazionalizzati di oggi. "La causa prima (della crisi) è la quantità del denaro messo in circolazione e l'accelerazione con cui questo è avvenuto" (Toniño Perna). Piazza Affari a Milano da sola vende ogni giorno 274.577 contratti negoziati con un valore medio di 4.1 miliardi di €. Il che mostra chiaramente il divario tra il numero di carta denaro virtuale messo in orbita ogni giorno e la ricchezza prodotta dall'economia re-

ale. Inoltre 90,7 % della capitalizzazione della borsa Italiana è fatta da solo 75 SPA delle 336 quotate a Piazza Affari di Milano che rappresenta una élite a se stessa”, “La Borsa in Italia è solo una vetrina del mercato finanziario. L’approdo a Piazza Affari produce ricchezza finanziaria, ma la fine non è l’investimento produttivo. Le imprese non vanno in borsa perché non è remunerativo: se non sei nel circuito delle società partecipate e finanziate dalle banche, i tuoi titoli non si apprezzano” (A. Volpi in *Altreconomia* loc.cit. p.20).

“È possibile oggi stimare la crescente immissione di liquidità in circa un milione di miliardi di dollari, quando il PIL mondiale è di soli 60mila miliardi di dollari” (Tonino Perna in *Altreconomia*, loc. cit. p.21). Nel 2007 solo il valore del mercato di derivati che servono ad assicurare i crediti e debiti delle banche, era di 500 bilioni di \$, in relazione a 50 bilioni di \$ del PIL mondiale annuale e a 10 bilioni di \$ del commercio mondiale. Cioè solo il 10% o il 2% di questa somma astronomica sarebbero stati sufficienti per finanziare la produzione o rispettivamente il commercio mondiale annuale. Si stima che meno di 3% dei miliardi messi

ogni giorno nell’orbita virtuale delle borse globali sia ancora connesso con l’economia reale della produzione. Il resto serve alla moltiplicazione miracolosa dei soldi. Questo è capitalismo allo stato puro: generare con soldi più soldi senza l’apporto di un lavoro produttivo, l’unica fonte della creazione di veri valori. Questo è usura in grande stile di cui fanno parte anche le imprese che tradizionalmente si concentravano sul settore produttivo; la Siemens, per esempio, negli ultimi anni faceva buoni fino a 40% dei suoi guadagni nella borsa, nel settore “non-operativo”. Le banche e imprese coinvolte hanno creato un mercato interbancario staccato dall’economia reale, che crea soldi quasi dal nulla, che serve a darsi crediti per pagare i debiti, che sono i crediti di altre banche. È questa piramide di crediti-debiti, interna al mercato bancario, che maggiormente ha contribuito a creare delle bolle speculative; una di queste è scoppiata, la catena di crediti e debiti interbancari si è spezzata ed ha provocato la reazione a catena dopo il 15 settembre.

4. Squilibri strutturali. Per completare l’analisi rapida delle cause della crisi bisogna spiegare

perché tanti soldi cercano un piazzamento redditizio nella speculazione delle borse. Da dove vengono? Sono il risultato di una crescente trasferta di ricchezza dal basso verso l'alto insita nel modello neo-liberale, stabilitosi fermamente su scala globale dagli anni ottanta ad oggi, risultato della riduzione delle spese sociali e delle tasse per gli aventi, risultato strutturale di una liberalizzazione dei mercati di capitali, di merci e di servizi. Perché questi mercati di fatto non sono "liberi", ma segnati da profondi squilibri e da asimmetrie strutturali, funzionano sempre nell'interesse dei più forti. Questo spiega il fenomeno che nella misura in cui sono state adottate queste politiche neo-liberali, le forbici tra ricchi e poveri si sono allargate. Secondo il World Wealth Report 2007, pubblicato dalla banca di investimenti Merrill Lynch nel 2006, un piccolo gruppo di 9,5 milioni di persone è in possesso di più di un milione di dollari in banca. Questo gruppo, che non rappresenta nemmeno un millesimo della popolazione mondiale, possiede il 40% del denaro del mondo intero e ha visto solo nel 2005 un incremento delle sue ricchezze di 11,4%. Dall'altra parte, aumenta il nume-

ro di coloro che non dispongono di beni finanziari e che devono vivere con due dollari al giorno; questo gruppo, che anche come conseguenza della crisi attuale sta crescendo, comprende attualmente quasi la metà dell'umanità.

Il crescente divario tra ricchi e poveri ha un doppio effetto: riduce le possibilità di consumo dei ceti più bassi il che comporta una riduzione di domanda a sfavore delle forze produttive; d'altra parte le ricchezze accumulate vengono sempre meno investite nel consumo, perché i bisogni di lusso sono soddisfatti, o nel settore produttivo poco redditizio. Perciò ingenti somme di denaro cercano profitti massimi sui mercati finanziari. Siccome gli attori dei mercati finanziari sono in competizione tra di loro, devono offrire ai loro clienti sempre nuovi prodotti in forma sempre più variata e raffinata di derivati, *options e futures*. Più rischiosi sono più redditi danno. Nel dibattito parlamentare, 11 15 ottobre 2008, il ministro tedesco delle finanze Peer Steinbrück ricordava giustamente: "I mercati finanziari non appartengono né alle banche né ai banchieri... Sono un bene pubblico". Aver fatto di questo bene pubblico una merce per il profitto di una picco-

la élite, fa parte della caratteristica di un tempo che è dominato, nelle parole del già Cancelliere Helmut Schmidt, da un “capitalismo selvaggio” (“Raubtierkapitalismus” in “Die Zeit, 18 Sett. 2008).

2.6 - Crisi e *kairos*.

Prepararsi per l'esodo.

Per rendere il servizio di lettura profetica dei segni del tempo all'interno di una chiesa messianica e discernere le tracce del regno misteriosamente presenti, la chiesa ha bisogno di profeti, analisti mossi dallo Spirito, di missionari pionieri che attraversano i confini per esplorare nuove terre e culture, nuovi tempi, per identificare le “pietre d'attesa” e aprire nuove strade per il vangelo riportando i frutti del territorio esplorato (cf Num 13), senza lasciarsi spaventare dai pericoli e dalle apparenti super-potenze incontrate in quella terra promessa, nella quale il Signore vuole condurre il suo popolo. Ha bisogno di sentinelle che salgono sui torrioni e sulle torri di guardia per annunciare al popolo di Dio in cammino che ora è, e che tempo fa.

Viviamo in un tempo di crisi profonda, tra il grigio della fine del-

la modernità e il blu di nuovi inizi. Malgrado le incertezze, una cosa sembra certa: Indietro non si può tornare. Ma anche quello che ci sta dinanzi non è ancora chiaro. Forse la crisi non è ancora abbastanza profonda. Forse le cose fatalmente devono ancora peggiorare affinché una maggioranza sia convinta che la modernità costituisce un paradigma di scacco economico, ecologico, sociale e culturale. Forse ha ragione Heidegger, anche lui come Adorno un “non-credente” nel senso superficiale della parola, quando diceva nella famosa intervista nel settimanale “Der Spiegel” qualche tempo prima della sua morte nel 1976: “Dove cresce il pericolo, cresce anche quello che ci può salvare”... “Solo un Dio ci può salvare”. È certo che per Heidegger, ma anche per molti di noi, questo Dio non sarà quello della tradizione metafisica cristiana, l'essere supremo, immutabile, onnisciente e onnipotente, il *motor immobilis* di tutte le cose, che dopo la svolta costantiniana man mano ha sostituito il “Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, ed il Dio di Gesù di Nazareth (Pascal). Forse bisogna partire, bisogna attraversare risolutamente i confini di una teologia pre-moderna e moderna, per trovare

un nuovo Dio che ci aspetta nella terra che ci mostrerà.

Come basta “la piaga di ogni giorno”, ci deve bastare la luce più o meno fragile del nostro tempo, tempo di crisi, e tempo di *kairos*, momento di decisione. È tempo di metterci in piedi, di indossare lo zaino con poche cose indispensabili, di prendere il bastone, di partire e di attraversare i confini “verso un nuovo paradigma”.

“All’indomani le acque si erano ritirate nei letti e ricettacoli consueti e il sole era già alto sull’orizzonte, quando il Duca si svegliò. Si avvicinò ai mer-

li per considerare un momentino la situazione storica. Uno strato di fango copriva ancora la terra, ma qua e là piccoli fiori blu stavano già sboccando” (R. Queneau, I fiori blu, loc. cit. p.217)

“Voglio svegliare l’aurora” (dai Salmi)

Per ulteriori informazioni vedi: www.altreconomia.it; www.kairo-seuropa.de; Francesco Gesualdi, L’altra via, terredimezzo, maggio 2009; Grazia Ardisson, Il Post-moderno, Xenia Edizioni, Milano 1998.



I. 4 - LA PRASSI MISSIONARIA DEL GESÙ STORICO

SANDRO GALLAZZI

Parlare del Gesù storico è una sfida, dice l'autore di questo studio, non perché manchino le informazioni, ma perché sono fin troppo e spesso non coerenti tra di loro, soprattutto prendendo come base i 4 Vangeli. Per esempio le Beatitudini: per l'evangelista Matteo sono il discorso della montagna; per Luca invece sono della pianura e gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Oltre a questo i Vangeli raccontano storie differenti; per queste ragioni è importante conoscere e capire Gesù; a questo scopo l'autore propone tre strade. La strada della storia: chi era Gesù e perché lo hanno ucciso? La strada del mistero: il Gesù come Signore, Cristo e Salvatore. Infine la strada della memoria: chi è il Gesù vivo che le comunità hanno voluto testimoniare?

Fermo restando che le tre strade si incrociano, privilegiando ora l'una ora l'altra, la strada più difficile da percorrere è quella della storia.

Riflettendo sulla missione e sull'importanza di articolare un nuovo paradigma missionario, conoscere sempre meglio e approfonditamente Gesù di Nazareth diventa una preoccupazione rilevante.

In tutto questo, da una parte interessa approfondire il kerigma e i contenuti, ma ancora più il metodo che Gesù ha utilizzato. Per esempio l'evangelista Marco ripete spesso che Gesù insegnava... e quasi mai che cosa insegnava; ma ci dice che Gesù "insegnava con autorità" e non come gli scribi (Mc 1, 22). Il Gesù storico allora è il contenuto più concreto della Buona Notizia, mentre il Gesù del mistero è il contenuto della catechesi.

Il Vangelo, sottolinea Gallazzi, è quello che Gesù è stato e quello che Egli ha realizzato.

Innanzitutto il luogo della sua incarnazione, il piccolo villaggio di Nazareth, dove ha trascorso 30 anni della sua esistenza insieme a Giuseppe e Maria. Nonostante i vangeli apocrifi abbiano tentato di raccontare questi trenta anni, i Vangeli canonici ci dicono che Gesù era un "tekton" (in greco), "faber" (Vulgata), un manovale diremmo oggi, inserito nella tradizione culturale della Galilea, considerata dai Giudei come il "distretto dei pagani" (Is 8, 23b; Mt 4, 15), terra quasi sempre disputata dalle nazioni vicine, venduta da Salomone per pagare il debito estero (1Re 9, 11) e occupata dagli Assiri che ne deportarono gli abitanti (2Re 9, 11).

In secondo luogo la fedeltà di Gesù, ovvero la sua passione in un contesto regionale di estrema povertà e di sofferenza, dove abbondano infermi e indemoniati.

Caratteristica di questa regione era anche il concetto di purezza e santità, di sacro e del profano, con relative pratiche e precetti che assommano nella Torà a 613. Vigeva la "teologia della ricompensa": Dio premia i puri e castiga gli impuri, fa vivere nell'indigenza tutti quelli che vivono in maniera profana... Ragione questa, afferma l'autore, che porta questa regione a promuovere una teologia apocalittica, con il suo pessimismo antropologico da una parte, ma anche di un ottimismo storico dall'altra che favorisce l'attesa dei poveri e degli esclusi ad attendere "l'Unto" che risolleverà le sorti degli oppressi e instaurare un regno di prosperità e di pace. Alcuni attraverso il movimento cosiddetto dei zeloti; altri con il movimento di solidarietà a partire dalla "casa", quest'ultimo spesso interpretato dalle donne, che favorivano il mutuo soccorso nelle difficoltà.

Prendendo in considerazione il contesto riusciamo a comprendere meglio il Gesù storico, anche se in una maniera solo parziale.

In seguito lo studio fissa quegli elementi che i 4 vangeli hanno in comune: Il battesimo di Giovanni; la scelta di fissare a dimora nella città di Cafarnaio; il gruppo dei discepoli; il rapporto con i poveri, gli ammalati, i bambini, gli "impuri"; il rapporto con le donne; i pani; il conflitto con il mare; la decisione di andare a Gerusalemme; il conflitto con le autorità (Scribi, Sinedrio, Pilato); il conflitto con il tempio.

L'autore sottolinea il battesimo ricevuto da Giovanni e il trasferimento a Cafarnaio, che non è un semplice dislocarsi, ma piuttosto una rottura con la tradizione della sua regione. Gesù sceglie una terra di "impuri", in riva al mare, tra pubblicani e pescatori con i quali vive, mangia e si muove; scombussolando così il pensiero dominante e l'universalismo oppressore dei cesari.

Un secondo elemento è la costituzione di un gruppo, non composto da "pii", ma da persone considerate "impure", ai quali Gesù non chiede sottomissione, ma sequela e impegno a sottrarre le persone dalla forza del mare/male. Non li istruisce nella scuola ma nel cammino. La strada diventa il suo mondo, cammino che lo porta fino a Gerusalemme e nel quale i discepoli devono accompagnarlo, caratterizzandosi con la disponibilità a seguirlo/a servire/ a salire, che sono i tre verbi fondamentali del discepolo. In questo le donne sono le prime a comprenderlo (Mc 15, 40).

Un altro elemento della prassi del Gesù storico è l'annuncio della presenza del Regno (Mt 4, 17; Lc 10, 9; Mc 1, 15) rivelato ai poveri, agli esclusi, ai malati, agli impuri, ai pubblicani.

In Gesù la visione apocalittica è sostituita dalla visione escatologica del Regno, quella che già si intravede, ma che sarà completa alla fine; regno fatto di buon grano e di zizzania; regno di perdono, che è l'unico meccanismo di retribuzione. Il

cammino tuttavia non è trionfale né scontato. Il cammino non si realizzerà senza vittime; la persecuzione contro chi cerca la giustizia e la pace è un segno della presenza del regno stesso.

La decisione di andare a Gerusalemme e affrontare il Tempio, conclude Gallazzi, è un fatto storico difficile da comprendersi. Certamente non fu dettato dalla decisione di creare un movimento di rivolta contro la presenza romana e la distruzione del tempio, né per estirpare il gruppo sadduceo che occupava illegalmente il potere, ma semplicemente per dichiarare l'inutilità del tempio, dell'arca, dell'altare e del sacerdozio, decisione che addurrà i suoi persecutori a dichiarare come "bestemmia" le sue affermazioni e quindi è reo di morte.

Prima di essere un progetto politico, questa prassi di Gesù e i fatti raccontati hanno molto a che vedere con il volto di Dio. Più di questo non possiamo dire. La storiografia non ha mezzi per andare oltre.



Parlare del Gesù storico è accettare una sfida che da secoli sta scomodando biblisti e storici, con risultati quasi sempre contrastanti e, quanto meno, sempre incerti.

Non è che manchino informazioni; è che ce ne sono troppe, molto più, per esempio, di quelle che abbiamo su Giulio Cesare. Il fatto è che queste informazioni, molte volte, non sono coerenti, anche quando usiamo solo i quattro vangeli canonici e che, per questo, sono considerati ispirati.

E non parlo solo, per esempio, del sermone che, secondo Matteo, era della montagna e che, secondo Luca, era della pianura o dei discepoli che, secondo Marco, non ca-

pivano mai niente e che, secondo Matteo, capivano quasi tutto e credevano sempre. Parlo del fatto che dovrebbe stare alla base della nostra fede: la resurrezione di Gesù.

Abbiamo quattro relazioni di questo fatto, ma che hanno poca cosa in comune: alla domenica mattina (non sappiamo se era o no già sorto il sole) alcune donne (una, due, tre o varie?) hanno visto una pietra rimossa e un sepolcro vuoto. E basta.

All'infuori di questo, ogni vangelo ci racconta storie differenti: Marco ci dice che le donne non hanno detto niente a nessuno perché erano piene di paura; Matteo ci parla di un ennesimo monte in Gali-

lea e di un invio missionario a tutte le nazioni (è il nostro); Luca ci parla di Emmaus e di Betania, da dove Gesù salì al cielo la stessa notte della risurrezione (salvo per poi dirci, negli atti, che Gesù ascese al cielo 40 giorni dopo) e Giovanni ci parla di un giardino, di Maddalena, dei dieci riuniti, prima senza Tommaso e, dopo, con Tommaso, del mare di Galilea, di Pietro pastore ...

Sono testimonianze che, in un tribunale, sarebbero smontate da un avvocato alle prime armi.

Il problema è che, su queste parole, innumerevoli amici e amiche nostri ci hanno giocato la vita.

È però anche vero che queste stesse parole sono servite per giustificare la colonizzazione, lo sfruttamento e anche lo sterminio di intere popolazioni.

E allora dobbiamo confrontarci con questa realtà. Conoscere a capire Gesù, in fin dei conti, è molto più importante che sapere quale fine ha fatto l'esercito scomparso di Cambise.

I testi che abbiamo ci permettono di avvicinarci a Gesù seguendo tre strade principali:

- La strada della **storia**: chi era Ieshu ben Iosef v'Miriam? E perché lo hanno ucciso?
- La strada del **mistero**: Gesù Signore, Cristo e Salvatore? O perché Gesù è morto?
- La strada della **memoria**: chi è il Gesù vivo che le comunità dei vangeli hanno voluto testimoniare?

È evidente che le tre strade - che abbiamo didatticamente separato - nella realtà si incrociano, soprattutto nei testi del nostro secondo testamento, privilegiando ora una, ora l'altra.

La strada più difficile da percorrere è quella della storia, visto che le testimonianze più antiche che abbiamo, soprattutto i vangeli, provengono dalla strada della memoria e sono quindi, frutto della comunità la cui preoccupazione era quella di restare fedeli alla testimonianza del Gesù vivo, nelle diverse situazioni e nei diversi luoghi in cui vivevano. Da questi testi possiamo arrivare più facilmente alla situazione storica delle comunità che li hanno prodotti più che al Gesù storico⁵.

⁵ Suggestivo il libro di Giuseppe Barboglio: *Gesù l'ebreo*. È una bella sintesi dello stato in cui oggi si incontra la ricerca europea e nordamericana a rispetto del Gesù storico.

Senza parlare poi del Gesù del mistero, del Kurios, del Logos, del Gesù della dottrina, della seconda persona della santissima trinità, dell'unione ipostatica di due nature in una sola persona, del Gesù della cristologia niceno-costantinopolitana, del Gesù Pantokrator, delle basiliche, dei mosaici, delle icone, così diverso e lontano dal *tekton*, dal manovale di Nazareth, "il figlio di Maria e fratello di Giacomo, di Peppino, di Giuda e di Simone" (Mc 6,3).

Eppure è proprio il Gesù di Nazareth quello che ci interessa, quando parliamo di missione, perché missione ha a che vedere, sì, con l'annuncio, con il kerigma, ma prima che il contenuto, ci interessa il metodo dell'annuncio. È un po' quello che fa Marco che varie volte ci dice che Gesù insegnava (Mc. 1,21s; 2,13; 4,1s; 6,2, 6, 34; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17; 12,14, 35; 14,49) e quasi mai ci dice che cosa insegnava: quello che faceva, il suo metodo era il contenuto dell'insegnamento di chi "insegnava con autorità e non come gli scribi" (Mc 1,22).

Il Gesù storico è, allora, il contenuto più concreto della buona notizia, mentre il Gesù del mistero è il contenuto della catechesi. Il Vangelo è quello che Gesù ha fatto ed

è stato, proprio come lui ha detto della donna di Betania:

In verità vi dico: dovunque sarà predicato il vangelo per tutto il mondo, si narrerà anche ciò che ella ha fatto, in sua memoria (Mc 14,9).

Il Vangelo si deve fare.

Proviamo, allora, ad avvicinarci a quello che Gesù di Nazareth ha fatto, a Gesù, il Vangelo.

1. Il "luogo" di Gesù, ovvero, la sua incarnazione

La prima cosa che non possiamo dimenticare e, forse, la più importante di tutte, sono i trent'anni trascorsi a Nazareth dal figlio di Giuseppe e di Maria. Ci han provato alcuni apocrifi a spiegarci che cosa avrebbe fatto durante questi trent'anni: ne hanno fatto un bimbo prodigio, capace di fare miracoli e molto, molto problematico, orgoglioso, egoista ed anche cattivone. Alcuni studiosi lo han fatto andare nel deserto, tra gli esseni, altri lo han mandato tra i cinici della vicina Gadara o addirittura lo han fatto emigrare in India, alla scuola di guru che gli avrebbero insegnato a usare meglio i suoi poteri medianici e taumaturgici.

Forse ci dà un po' fastidio pensare che durante trent'anni Gesù non ha fatto niente che meritasse di essere registrato. Ha vissuto come uno qualunque, un *tehton* ci dice il greco, un *faber* ci dice la vulgata, un manovale vi dico io.

Non possiamo evitare di pensare che colui che, dopo la resurrezione, riconosceremo come Signore e Cristo, per trent'anni è stato un povero, che ha vissuto, in mezzo ai poveri, una vita qualunque.

Figlio del suo tempo e del suo spazio. Un galileo. Greci e romani consideravano la Galilea una piccola regione geografica, governata dalla famiglia di Erode, uno dei loro più fedeli alleati nell'Asia.

I giudei la chiamavano "distretto di pagani", *gelil agoyim* (Is 8,23eb, 9 ou 9,1gr; Mt 4,15): terra sempre disputata dalle nazioni vicine, venduta, in parte, da Salomone per pagare il debito estero (1Rs 9,11); occupata dagli assiri che ne deportarono gli abitanti (2Rs 15,29). Da più di tre secoli la Galilea era controllata dal mercato greco che vi aveva stabilito, come nella vicina Decapoli, varie città perfettamente integrate al mondo ellenico. Seforis, città greco-romana, distava pochi chilometri da Nazareth.

Questa terra che aveva dato i na-

tali a grandi giudici, come Gedeone e a importanti profeti, come Elia ed Eliseo, non aveva quasi niente in comune con il giudaismo sadocita di Gerusalemme o di Siquem. Non sappiamo fino a che punto il giudaismo costruito da Esdra fu ricevuto dalle popolazioni della Galilea.

Le informazioni che abbiamo ci parlano della diffusione forzata del giudaismo da parte di Giovanni Ircano e, soprattutto di Alessandro Ianneo che dovette lottare duramente con le popolazioni locali che si opponevano alla dominazione di Gerusalemme. Solo Erode, nominato dal senato romano comandante militare in Galilea, conquistò definitivamente questa regione, dopo aver soffocato con violenza la rivolta di Ezechia.

Dieci anni dopo, già re, lo stesso Erode edificherà Cesarea Marittima, in omaggio agli alleati romani che avevano sostenuto il suo progetto e che erano molto interessati al vino, al grano e all'olio prodotti nelle fertili terre della Galilea.

Questo succedeva vent'anni prima della nascita di Gesù.

Possiamo dire che il giudaismo sadocita, in Galilea, era la religione dei conquistatori, degli "*scribi che venivano da Gerusalemme*" (Mc 3,22),

dei farisei che percorrevano “*i mari per fare un proselito*” (Mt 23,15).

Conosciamo la continua rivolta di gruppi galilei, non solo contro la dominazione romana, ma, soprattutto, contro Gerusalemme e il suo sacerdozio sostenuto dai romani e suo fedele alleato.

Gesù doveva essere molto più “galileo” che “giudeo”. Gerusalemme, nella memoria di Gesù, era il luogo della tentazione e della oppressione che doveva essere affrontato senza paura di morire.

Di Gesù, però, non abbiamo la testimonianza diretta, solo la rilettura fatta dalle comunità della diaspora dopo che le legioni di Tito avevano distrutto Gerusalemme. Non possiamo perciò affermare con sicurezza quale fosse il suo pensiero e il suo sentire a questo riguardo.

La parola “incarnazione” suppone già una preoccupazione teologica che la successiva riflessione sul mistero di Gesù cercherà di interpretare al meglio, non senza generare dubbi, controversie e scomuniche varie. Le prime grandi discussioni sono state “cristologiche” e, al centro di queste, ci stava l’incarnazione. Nessuno ha dubitato del Gesù risorto, nessuno ha questionato il figlio di Dio; ci si è accapigliati a rispetto del Gesù car-

ne, del Gesù uomo, ci siam divisi a rispetto del “nazareno”.

Eppure solo il nazareno, il galileo è l’immagine del Dio vivo.

Questo ci dà la dimensione centrale della missione. La rivelazione non avviene attraverso le opere, gli scritti o i riti: viene dal nostro essere “nazareni”, o come ci diceva Paolo, dal nostro essere giudeo con i giudei, debole coi deboli, tutto con tutti. “*E questo lo faccio per il vangelo, per diventarne partecipe con loro*” (1Cor 9,20-23).

2. La “fedeltà” di Gesù, ovvero, la sua passione

Conosciamo abbastanza bene la situazione della terra di Israele al tempo di Gesù. Molti sono gli studiosi che ci hanno regalato informazioni più o meno dettagliate. In questo senso, l’archeologia, la storia, la letteratura ci dicono molte cose. Possiamo quindi muoverci con più sicurezza.

Conosciamo l’importanza delle strade che attraversano questa regione e che formavano il più importante corridoio commerciale e militare e che univa l’Egitto, l’Etiopia e l’Arabia con le province dell’Asia e dell’Anatolia e con i por-

ti più importanti del mare nostrum romano.

La Giudea occupava, allora, una posizione strategica per gli interessi imperiali. La Pax Romana doveva regnare nella Palestina (terra dei filistei) e nella Giudea. Qualsiasi sommossa che minacciava il commercio tranquillo era sedata con misure di estrema violenza. Il grosso delle truppe romane era stanziato a Cesarea Marittima, dove risiedeva il procuratore che aveva soprattutto potere di polizia. Sono senza numero le vittime di questa brutale repressione.

Luca ci dice quale era il quadro del potere quando Gesù iniziò la sua attività:

Era l' anno quindicesimo del regno di Tiberio Cesare: Ponzio Pilato governava la Giudea, Erode era tetrarca della Galilea e suo fratello Filippo dell'Iturea e della Traconitide; Lisania governava la provincia dell'Abilene, mentre Anna e Caifa erano sommi sacerdoti. (Lc 3,1-2)

Tutti, dall'imperatore ai sommi sacerdoti, erano articolati e si dividevano l'amministrazione delle diverse regioni. Gesù nazareno si è dovuto confrontare con questa realtà e, soprattutto in Galilea, con gli erodiani, i partidari di Erode

che controllavano i campi e le vigne e la produzione agricola che quella regione immetteva nel commercio greco-romano.

Le parabole di Gesù ci parlano di campi e vigne dove lavoravano schiavi o diaristi e, allo stesso tempo, ci parlano di terre di spini, di sassi e vicine alle strade, dove il povero agricoltore si ostinava a gettare il seme, sperando che una parte cadesse in terra buona e gli desse con che mangiare.

C'erano persone che dovevano aver perso la loro terra e che si erano messe a fare lavori che il primo testamento non aveva registrato, come, per esempio, pescatori e guardiani di porci.

Se vi aggiungiamo il peso del tributo e del censo, dovuto ai romani, del *publicum* riscosso a chi voleva portare al mercato i suoi prodotti, delle decime che il tempio esigeva e dei lavori forzati imposti dalle amministrazioni locali, possiamo farci un quadro della difficile situazione dei poveri, molte volte costretti a vendere la loro terra o a diventare schiavi a causa di debiti impagabili.

La presenza di molti infermi e indemoniati, registrata da tutti i vangeli, canonici o apocrifi, conferma la realtà di povertà nella

quale vivevano le popolazioni della Galilea.

Altre informazioni importanti riguardano la dimensione culturale-religiosa di quel momento. Dobbiamo parlare di una realtà complessa e variegata dove possiamo identificare diverse tendenze, a volte antagoniste tra di loro.

Dobbiamo forse, rifarci alla fine delle guerre maccabaiche. La lotta contro l'impero greco era riuscita a collegare gruppi e forze diverse (i contadini, i pii della sinagoga e i sadducei conservatori) ed aveva portato all'indipendenza della Giudea, festeggiata dalla popolazione. Ma, subito dopo - con la morte di Simone e per le sempre presenti lotte per il potere - la situazione cambiò radicalmente. Gli asmonei si allearono al mercato greco e così, i vecchi nemici divennero i nuovi "compagni" e i vecchi alleati divennero nemici e furono perseguitati. La situazione, soprattutto dei contadini, peggiorò sensibilmente.

È questo il contesto che ha provocato la frammentazione dei diversi gruppi sociali/religiosi.

La cultura dominante della *oikumene* mediterranea, legata al sistema mercantilista e sostenuta dall'impero, era penetrata nelle classi dominanti di Israele: saddu-

cei ed erodiani ne erano i maggiori rappresentanti. I sadducei, al sud, in Giudea, legati alle famiglie sacerdotali che facevano del tempio il centro del loro potere politico, economico e sociale, legati esclusivamente al pentateuco e che "*dicono che non c'è risurrezione*" (Mc 12,18).

I sadducei più rigorosi, che non accettarono l'alleanza con le "nazioni", si erano separati ed avevano dato origine al movimento degli esseni che aveva nel deserto di Qumram uno dei suoi centri più importanti.

E, come loro, gli erodiani, al nord, in Galilea, solo formalmente legati al giudaismo ufficiale toratico e che, come abbiamo detto, arrivarono al potere con i romani e che controllavano la produzione ed il commercio della regione.

I pii (*hassidyim*, quelli della sinagoga) che erano stati una delle forze più importanti nelle guerre di indipendenza, non accettarono questa promiscuità e ostacolarono gli asmonei al potere e furono duramente perseguitati. Si separarono e sorse il movimento dei farisei. Solo l'interesse politico di non provocare una guerra civile portò sadducei e farisei a ripartirsi il potere nella Giudea. Il sinedrio fu la concretizzazione di questa,

pur sempre conflittuale, alleanza.

I contadini che furono la grande forza di lotta, persero ogni potere, molti, spinti dal “latifondo” schiavista, persero le loro terre e, come forse Giuseppe e Maria, dovette emigrare, cercando lavoro nella più “svilupata” Galilea.

Comune a tutti questi gruppi era, però, il concetto di purezza e di santità che attraversava tutto il tessuto sociale e che, allo stesso tempo, lo legittimava e gli dava consistenza.

Erano più di 400 anni che i sacerdoti istruivano il popolo sul sacro e il profano e gli indicavano la distinzione tra puro e impuro (Ez 44,23). Luoghi sacri e profani, in una progressiva degradazione, dal santo dei santi del tempio di Gerusalemme, sommo vertice della sacralità, fino alle “nazioni”, abisso di impurità. La prossimità al sacro faceva delle persone una piramide sociale irreversibile, col sommo sacerdote al vertice e i non giudei sotto la base. Da ciò nasceva la distinzione tra i tempi santi o meno, le attività sante o meno, le pratiche di purezza per recuperare la santità perduta: 613 comandamenti, contenuti nella torà e che dovevano regolare la vita della comunità.

Comune a tutti questi gruppi

era anche la “teologia della retribuzione”, della “ricompensa”. Dio avrebbe premiato i suoi fedeli, retribuendo la loro fedeltà alla legge, il supremo e definitivo dono di Dio al suo popolo, quasi una personificazione dello stesso Dio (Ecl 24,1-22). Una retribuzione di grazia, già garantita a chi viveva nell’abbondanza, come i sadducei che non avevano bisogno di credere alla risurrezione. Una retribuzione di castigo per chi viveva nell’impurità, come, per esempio, gli ammalati cronici.

Il problema si poneva per chi si sforzava di essere fedele e, allo stesso tempo, non godeva della prosperità che si meritava. Il problema si poneva quasi per tutti.

L’insieme di questi fattori politici, economici e religiosi, fu il terreno propizio su cui si consolidò la teologia apocalittica. Pur nel suo innegabile pluralismo, l’apocalittica mantiene alcuni elementi comuni a tutte le tendenze:

- un grande **pessimismo** antropologico: siamo una massa dannata, incapace di cambiare la storia: il “fare la giustizia” non è alla nostra portata. Ci abbiamo provato con le guerre di indipendenza e, quando pensavamo di esserci riusciti, tutto è precipi-

tato e, con l'arrivo dei romani è peggiorato irrimediabilmente.

- Un forte ottimismo storico: chi farà la giustizia sarà l'onnipotente, che, tra poco avrà, finalmente, compassione del suo popolo e manderà il suo "unto" (o i suoi due unti secondo gli esseni) a risollevare le sorti dei suoi eletti, a distruggere le nazioni e a consegnare a Dio il suo regno di pace.
- Un rigido impegno moralista: quello che sta alla nostra portata è cercare di "essere giusti", in modo da avvicinare il tempo della venuta dell'unto che verrà a salvare i suoi "eletti", dopo un forte conflitto, quando la loro fedeltà sarà provata come oro nel crogiolo.
- A chi muore per testimoniare la sua fedeltà alla legge dell'onnipotente, Dio garantisce la vita, lo "rimetterà in piedi" e lo farà brillare come stelle in eterno per sempre (Dn 12,1-4). La giustizia infatti è immortale (Sap 1,15).

È normale che in questa situazione di tensione e conflitto, queste idee circolassero in mezzo all'inquieto popolo galileo, soprattutto quelle che denunciavano come

peccatori i ricchi e gli oppressori e che annunciavano il loro inevitabile e definitivo castigo, sia degli erodiani, sia dei pagani dei quali erano alleati. Il movimento zelota (mosso da un grande zelo per la casa e per la legge di Dio) si eresse a partire da queste fonti di fede.

Non dobbiamo però dimenticare la sotterranea presenza della "casa" dove, soprattutto le donne continuavano alimentando una fede incrollabile nel Dio dei poveri e nei poveri di Dio, una fede nell'impegno profetico di chi assume l'invio e l'impegno, in prima persona, della solidarietà con gli ultimi ed i piccoli, senza lasciarsi coinvolgere in facili messianismi che potevano essere alienanti e utopici. In fin dei conti nessuno pensava che l'unto potesse essere una donna!

Potremmo, quasi con certezza, affermare che un poco di tutto questo doveva comporre la religiosità popolare. Nessuno di questi aspetti assoluto è da solo. Il popolo è propenso a questo tipo di "sincretismo".

È questo contesto che ci permette di arrivare al Gesù storico. Senza considerare le preoccupazioni teologiche che si sovrappongono alle narrative evangeliche e che

fanno parte della memoria delle diverse comunità, possiamo comunque cercare di capire quello che è stato l'avvenimento Gesù il nazareno. Avvenimento senza il quale sarebbe impossibile spiegare la posteriore memoria delle comunità che di questo avvenimento hanno fatto un paradigma operativo.

Un primo passo è cercare di identificare quello che i quattro vangeli hanno in comune:

- Il battesimo da Giovanni e il trasloco a Cafarnao.
- Un gruppo di discepoli.
- Il rapporto con i poveri, gli ammalati, i bambini, gli “impuri”.
- Il rapporto con le donne.
- I pani.
- Il conflitto col mare.
- La decisione di andare a Gerusalemme.
- Il conflitto con le autorità (scribi, sinèdrio e Pilato).
- Il conflitto col tempio.

Sono questi elementi che ci fanno capire chi fu il Gesù storico. Poi questi fatti furono “ri-cordati”, ricevettero una fisionomia nella quale la stessa comunità si riconosceva; ma tutto ciò non ci impedisce di cogliere cosa sia avvenuto con

Gesù e ciò che lo ha fatto degno di essere “ri-cordato”, perché le comunità diventassero testimoni di Gesù fino ai confini della terra. È un po' quello che vorremmo fare noi, duemila anni dopo: conoscere l'avvenimento Gesù per poi farne, come comboniani, la memoria: *“fate questo in mia memoria”*.

Come abbiamo visto, Gesù di Nazareth visse in una società basata su rapporti di dominazione-oppressione. Gesù non ha mai legittimato questo potere. Nelle relazioni di potere marcate dalla dominazione-oppressione Gesù si mette dalla parte dei dominati, degli oppressi. A queste persone si manterrà fedele e, a partire da questa fedeltà, entrerà in conflitto coi potenti, provocando la reazione violenta delle autorità.

Il primo avvenimento si dà quando Gesù decide (e non ne sapremo mai bene, storicamente, il perché) di andare a farsi battezzare da Giovanni e, in seguito, lascia definitivamente Nazareth e va a Cafarnao, sulla riva del lago di Genesaret. Non si tratta solo di un trasloco. Si tratta di una vera rottura. Gesù sceglie un luogo impuro, la riva del mare e inizia a vivere con gente impura, pescatori e pubblicani. Con questi vive, mangia e cammina.

In una società teocratica, dove il sacro era diventato l'elemento discriminante, il sostegno ideologico del potere e il fattore economico della concentrazione della ricchezza, attraverso i sacrifici e, soprattutto, i "sacrifici per il peccato", rivelano che la scelta di Gesù è politica. Diverso da Giovanni, Gesù non propone un rito purificatorio. Lui chiama i peccatori e, come vedremo, li fa protagonisti con lui della lotta contro il mare (pescatori di persone).

Il superamento dello schema puro/impuro, sacro/profano fa diventare inutile il tempio, l'altare e il sacerdote. Non c'è più bisogno di nessuno che controlli l'*ira terribilis* di Dio. Dio non è arrabbiato con i peccatori. Ne è il padre amoroso, sempre pronto a perdonare.

La fedeltà al piccolo e al peccatore porta Gesù a combattere un sistema basato sul peccato e sul corrispondente propiziatório. La comunità giudaica di Matteo ne colse il valore e lo proclamò con forza: Andate e imparate che cosa vuol dire: Misericordia cerco e non sacrificio. Non sono venuto infatti a chiamare i giusti, ma i peccatori (Mt 9,13). E, in modo ancora più contundente: Se aveste capito che cosa significa: Misericordia voglio

e non sacrificio, non avreste condannato degli innocenti (Mt 12,7).

La fedeltà al peccatore e la conseguente rottura con la logica retribuzionista fanno sì che Gesù parli di Dio chiamandolo Padre. È il nuovo nome che gli avevano dato le donne violentate dell'esilio di Babilonia al vedere i loro figli rigettati come bastardi e non giudei, frutto di semente impura:

Guarda dal cielo e vedi dalla tua santa e splendida dimora! Dov'è il tuo zelo e la tua potenza? Il fremito delle tue viscere e della tua misericordia verso di noi è stato represso? Tu sei il nostro padre! Abramo non ci riconosce e Israele non si ricorda di noi. Tu, Yahweh, sei il nostro padre; da sempre ti chiami nostro redentore. (Is 63,15-16)

Annunciando il volto misericordioso del Padre, Gesù entra in conflitto con tutti i gruppi che erano al potere o che lo volevano.

Dobbiamo ricordarla noi, in sua memoria, quella cena nella quale Gesù si riunì in una casa e non in un tempio, attorno ad un tavolo e non ad un altare, sostituendo i sacrifici con la condivisione del pane e del vino; dando senso alla sua fedeltà.

Cesare esigeva fedeltà. Il censimento era accompagnato da un

giuramento di fedeltà. Migliaia di farisei furono massacrati perché non volevano riconoscere in Cesare il loro Signore. Più tardi, molti seguaci del nazareno furono obbligati a dar culto all'imperatore se volevano sfuggire alla persecuzione.

Il tempio esigeva fedeltà: fedeltà alla legge, al rito, alle opere di pietà, alla logica separatista della purezza, del sabato, della circoncisione. Fedeltà al popolo eletto, unico mezzo di salvezza.

Il tempio era fedele a Cesare e Cesare riconosceva come lecita la religione del tempio⁶.

Niente poteva stare sopra Cesare o sopra la legge del tempio.

Gesù ci mise il povero, l'ammalato, il peccatore, l'impuro, la povera, l'ammalata, la peccatrice, l'impura.

Era una "super-stitio": una "superstizione esecrabile", secondo Tacito⁷, una "nuova e malefica superstizione" secondo Svetonio⁸.

Mettere al centro e al di sopra di

tutto, il "micron" era misconoscere l'universalità di Cesare, era superare i confini etnici della religione del tempio.

Non sapremo mai se questa dimensione ideologica era effettivamente cosciente nel Gesù di Nazaret o se è il frutto della posteriore riflessione delle comunità. I vangeli sono contraddittori a questo rispetto, ma sappiamo che Gesù mise i *microi*, i piccolissimi, al centro. La vita dei *microi* veniva prima della legge, del sabato, della sinagoga, degli interessi dei campi degli erodiani, dei sacrifici del tempio, della logica della purezza, della forza del mare.

Niente era più importante della vita dei piccoli.

Gesù fu fedele alle vittime del sistema imperiale e del sistema sacerdotale. Questa fedeltà lo obbliga al conflitto con chi produce le vittime. È il confronto con il mare, con il monte, con il tempio, con Gerusalemme.

⁶ Più tardi, dopo la guerra giudaica che portò alla distruzione di Gerusalemme e del tempio, Cesare riconobbe come lecita la religione del libro che nacque in Jamnia sotto gli auspici di Roma. È interessante vedere che i rabbini di Jamnia, al fare l'elenco dei libri sacri, esclusero quasi tutti i testi apocalittici che alimentavano l'incompatibilità tra Dio e cesare.

⁷ Annales XV,44

⁸ Vita dei dodici Cesari

Se è difficile sapere perché Gesù lasciò Nazareth per andare a Cafarnao, ci è ancora più difficile sapere perché, a un certo punto, Gesù decise di andare a Gerusalemme. Le ragioni teologiche portate dai vangeli non sono, necessariamente, quelle storiche. Si è detto già di tutto, si è parlato di un rivoluzionario che poi ha fallito; si è pensato in un apocalittico che credeva che sarebbe arrivato il regno di Dio e che al non vederlo arrivare si sarebbe arreso; si è detto anche, sulla scorta del vangelo di Q, del vangelo di Tommaso e di altri apocrifi, che, magari, a Gerusalemme Gesù non ci è neppure andato.

Fuori dai testi cristiani, solo Giuseppe Flavio e Tacito ci parlano della crocifissione di Gesù sotto Ponzio Pilato, durante il regno di Tiberio.

Al di là delle certezze storiche, non possiamo comprendere il fatto Gesù al di fuori di questo confronto. Gesù non è morto: è stato condannato a morte a causa della sua “infedeltà” a Cesare e al tempio; condannato a morte come bestemmiatore e sovversivo.

Le comunità, più tardi, chiameranno il bestemmiatore ed il sovversivo “unto e signore” e ne faranno la memoria alla ricerca di una fe-

deltà radicale a questo cammino:

*Voi avete ucciso l'autore della vita.
Ma Dio lo ha risuscitato dai morti e
noi ne siamo testimoni. (At 3,15)*

3. Gli “amici” di Gesù, ovvero la sua comunità

Gesù lascia il gruppo di Nazareth, i suoi fratelli e costruisce un altro gruppo sulla riva del mare di Cafarno, di Betsaida, di Magdala e della Tiberiade erodiana. Non è un gruppo di eletti, nè è un gruppo di pii: è un gruppo di “impuri” e di “impure”. Dodici o settantadue sono più numeri simbolici che reali. 12 è popolo, 12 è tutti i discepoli, tutti e tutte, anche intorno al tavolo dell'ultima cena. 12 è progetto di vita, è scelta di un rapporto ugualitario, “pre-monarchico”.

A loro Gesù non chiede sottomissione ma sequela. Il pastore non governa, precede, conosce, chiama ed è conosciuto. La loro fedeltà non è dovuta a Gesù, ma alle vittime del “mare”, che nella simbologia popolare rappresenta l'impero, il mercato col loro progetto di dominazione e di morte.

Il “mare” considera che il dominio, la sottomissione, il governo sono una immutabile “legge della

natura”, come ci dicevano importanti filosofi greci. Accettare con riverenza e buona volontà questa realtà era la “*pietas*” dei romani, la suprema virtù, secondo Cicerone.

Pescatori di persone: strappare dal dominio del mare la vita delle persone che gli sono schiave e sottramesse. Il conflitto produce il discepolato, genera il protagonismo.

Il discepolo diventa apostolo, inviato, missionario.

Gesù non ha una scuola, non ha una sede. Il “cammino”, la strada è il suo mondo. Non ci sono barriere a chi gli si vuole avvicinare, né porte cui bussare. Il girovago è accessibile a tutti, tutti lo possono toccare, lui può toccare tutti. Toccare è un verbo importante nei sinottici: 9 volte in Matteo, 11 in Marco e 13 in Luca. È il verbo di chi rompe barriere, fa unità, stabilisce rapporti.

È un toccare, molte volte, tauturgico, proprio perché trasgredisce (va al di là) il proibito. La vita vince e supera la morte proprio per il toccare. Forse dovremmo fare più attenzione alle mani di Gesù per riuscire a comprendere le sue parole.

La storia non riesce a provare i miracoli di Gesù (e anche qui ne han dette di tutte) e, forse, non ci

interessa. Non sono i miracoli che ci rivelano la divinità di Gesù. Il toccare ci rivela il “figlio dell’uomo”.

C’è l’incontro e, come sempre nella memoria profetica, c’è l’inizio. Il cammino è la dinamica. Chi incontra Gesù non è arrivato, comincia a partire. Nel cammino ci sono case, tavoli, sinagoghe, barche, monti, luoghi deserti. Seguire, andare, ritornare. Lui precede.

È già teologia? Fa parte della memoria? Con certezza. Però, anche se non riusciamo più a separare la memoria dalla storia, sappiamo che Gesù camminava e, con lui camminavano donne ed uomini e che a lui si dirigevano “moltitudini”, “folle”.

Un cammino che, ad un certo punto, lo e li porta a Gerusalemme, al confronto con “questo monte” che, se abbiamo fede, potremmo buttare a mare. Gerusalemme col suo tempio, col suo mercato, coi suoi palazzi, con i suoi soldati deve essere buttata a mare, senza dubitare.

Hanno un nuovo progetto di società: il povero, il piccolo, l’escluso deve occupare il centro della comunità; né troni, né altari, né libri; il pane e le ricchezze devono essere distribuite, sono di tutti, anche se

sono i nostri ultimi cinque pani: né empori, né magazzini; le relazioni politiche sono di servizio, dove ciascuno deve mettersi all'ultimo posto: né maestri, né governanti, né sacerdoti; la vita del gruppo è di fratellanza, comunione, perdono: né scomuniche, né gruppi di eletti.

Seguire Gesù su questo cammino è seguirlo fino al calvario: seguire, servire, salire sono i tre verbi del discepolo. Le donne ne sono l'esempio più vero:

*Vi erano pure alcune donne che stavano osservando da lontano. Tra esse: Maria Maddalena, Maria madre di Giacomo il Minore e di Giuseppe, e Salome, le quali lo avevano **seguito** e **servito** quando era in Galilea, e molte altre che **erano salite** con lui a Gerusalemme.* (Mc 15,40)

Torniamo al cammino: l'itinerante povero ha bisogno di un rifugio, ha bisogno di essere accolto dall'altro. Siamo noi che abbiamo bisogno di incontrare un altro.

L'itineranza ci obbliga all'umiltà, a chiedere permesso, non ci lascia comandare. Questo è l'annuncio: non siamo maestri che insegnano e danno, ma persone che hanno bisogno dell'altro e lo pregano di accoglierli.

Al contrario di scribi e farisei che erano capaci di *“attraversare il mare e un intero continente per fare un solo proselito”*, Gesù non porta gli altri dentro la sua casa, ma ha il coraggio di chiedere di entrare umilmente nella casa degli altri. La salvezza non consiste in fare entrare tutti in casa nostra (è una eclesiolatria) ma nell'aprirsi alle case perché loro, senza distinzione, decidano se stare o no dalla parte della pace.

La conversione non si risolve solo nell'appartenenza a un gruppo o all'adesione a una dottrina, dove noi controlliamo chi entra e chi esce. Bisogna costruire nuove relazioni.

Concludendo la riflessione, ci sono due maniere di essere discepoli: la più comune è quella di seguire il Cristo, il figlio di Dio e cadere nella tentazione trionfalistica di rappresentarlo qui in terra, dove la chiesa diventa esattamente uguale al tempio di Gerusalemme. La seconda, più umile e semplice, è metterci sulle tracce del Gesù storico, del figlio dell'uomo che ci chiama a seguirlo fino alla croce dove, come il centurione lo riconosceremo vero figlio di Dio, non per i miracoli che ha fatto ma per il modo con cui è morto.

4. La parola di Gesù, ovvero il vangelo del Regno

Dal punto di vista storico, come abbiamo visto, non è semplice sapere che cosa accadde a Gesù dopo il battesimo di Giovanni e l'esperienza nel deserto di Giuda, quando lasciò Nazareth e i suoi fratelli⁹ e fece di Cafarnaon la sua nuova base. Il suo gruppo non sarà più quello dei "pii", ma dei pescatori, gente semplice, peccatori, impuri, donne.

La sua vita continuerà ad avere i tratti marcati dei pii, degli esseni, degli apocalittici, ma il suo modo di essere e di fare cambierà del tutto.

Non è possibile confermare i dettagli, a volte anche contraddittori, dei diversi racconti, ma non c'è dubbio che il ricordo di Gesù conservato dalle prime comunità¹⁰ abbia alcuni tratti comuni.

L'annuncio della presenza del regno di Dio è, forse, il centro pro-

pulsore di tutta l'azione del Nazareno. Andando contro la mentalità della teocrazia sadducea e di tutta la visione apocalittica, Gesù inizia tutta la sua attività con la certezza che

Il regno di Dio è venuto vicino (Q 20; Mt 4,17; Mc 1,15; Lc 10,9.11; T 3,2; 113).

Il regno di Dio, per Gesù, non è rappresentato dal trono del sommo sacerdote, né è situato al di là, alla fine o fuori dalla storia. Non è venuto nel tempio, né dentro alle sinagoghe o tra i pii. Il Regno è venuto sulla riva del mare, tra gli impuri, gli esclusi, i malati, i peccatori che diventano i destinatari privilegiati delle parole e delle azioni di Gesù.

Il Regno è dei poveri, qui, adesso.

Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio (Q 8; Lc 6,20; Mt 5,3; T 54).

⁹ Il conflitto tra Gesù e i "suoi", ricordato da Marco, si verificò subito dopo che Gesù ebbe costituito il nuovo gruppo dei Dodici (Mc 3,21.32) e rappresenta il ricordo di un rapporto non sempre tranquillo tra i due gruppi.

¹⁰ In questa parte, oltre alle citazioni dei testi canonici, saranno riportati i riferimenti alla cosiddetta fonte Q e al vangelo di Tommaso. Per la fonte Q si userà la sigla Q e si seguirà il testo di B.L. Mack, *O evangelho perdido*, pagg. 71-100. Il testo del vangelo di Tommaso, che si indicherà con T, è quello di L. Ramos, *Fragmentos dos evangelhos apócrifos*, Vozes, Petrópolis 1989, 212 p.

In Gesù la dimensione apocalittica, tutta “oltre” o “dopo” la storia, è sostituita dalla visione escatologica: quello che già esiste e cresce, alla fine sarà pieno, completo e definitivo. Le parabole del granello di senapa e del lievito posto nella farina (Q 46; Lc 13,18-21; Mt 13,31-33; Mc 4,30-32; T 20; 96) manifestano questa nuova teologia. Le parabole della perla e del tesoro nascosto nel campo (Mt. 13,44-46; T 76; 109) esprimono questa buona novella.

Gesù invita a cercare il Regno (Q 39; Lc 12,31; Mt 6,33) perché è possibile trovarlo.

Il regno del Padre è sparso su tutta la terra e gli uomini non lo vedono (T 113).

4.1 - Un Regno di grano e zizzania

Uno dei motivi più comuni a tutti i diversi testi apocalittici, indipendentemente dalla loro origine e visione teologica, era la netta e definitiva separazione tra giusti ed empi, santi e peccatori, eletti e dannati. In questo l'apocalittica proseguiva la logica del tempio e della sapienza ufficiale.

Non così in Gesù. Al contrario, uno dei segni della venuta del Regno è la convivenza con i peccatori, l'accoglienza degli esclusi, la guar-

gione degli invalidi e persino la risurrezione dei morti. Molti “verranno da oriente e occidente per sedere alla mensa del Regno” (Q 48; Lc 13, 29; Mt 8,11) che apre le sue porte a un centurione romano (Q 15; Lc 7,1-10; Mt 8,5-10), a ciechi, zoppi, lebbrosi e sordi, ai morti (Q 16; Lc 7,18-23), ai pubblicani (Lc 7,29) e alle prostitute (Mt 21,31).

Diversamente dal pensiero sia del giudaismo ufficiale che dell'apocalittica, Gesù afferma:

Non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori (Mc 2,17; Lc 5,32; Mt 9,13).

La logica del Regno che già è presente è quella di lasciar crescere il grano insieme con la zizzania (Mt 13,24-30; T 57). Lontani dal Regno e persino esclusi da esso sono proprio coloro che pretendono di basare la loro fede sui principi della separazione e della giustizia secondo la legge, quelli che si considerano “figli del Regno” (Q 48,2; Mt 8,12; Lc 13,28). Gli invitati al banchetto sono sostituiti dai poveri, storpi, ciechi e zoppi (Q 51; Lc 14,15-24; Mt 22,2-10; T 64).

Cadono tutte le barriere tra sacro e profano, giusto e ingiusto, prossimo e lontano, puro e impuro; cade così il nucleo centrale del-

la teologia della retribuzione, che, in maniere diverse, era il sostegno sia del tempio di Gerusalemme, sia di quello di Sichem e anche del movimento apocalittico.

Ecco perché il regno di Dio appartiene prima di tutto ai poveri. Ecco perché sono i malati e gli indemoniati a sperimentare la forza della sua venuta. Ecco perché i misteri del Regno sono rivelati ai “piccoli” e rimangono nascosti “ai sapienti e agli intelligenti” (Q 24; Lc 10,21; Mt 11,25).

Non abbiamo più bisogno di “tavole celesti” per conoscere questi misteri, basta seguire Gesù (Mt 13,11; Lc 8,10; Mc 4,11), fare la volontà del Padre (Q 14; Mt 7,21; Lc 6,46; Mt 12,50; Mc 3,34-35; Lc 8,21; T 99), appartenere al “piccolo gregge” al quale Dio volle “dare il suo Regno” (Lc 12,32) e, soprattutto, è necessario essere come i “bambini”, alimentati da una fiducia indistruttibile nella bontà del Padre (Mt 18,3; Mc 10,15; Lc 18,17; T 22).

4.2 - Il regno del perdono

Un'altra novità nei confronti del pensiero sadduceo e apocalittico è la logica conclusione delle affermazioni precedenti. Se non c'è separa-

zione tra puri e impuri, tra santi e peccatori, è perché siamo tutti peccatori. L'unico meccanismo di retribuzione che funziona è quello del “perdono”:

Se (...) perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste perdonerà anche a voi; ma se voi non perdonerete agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe (Mt 6,14-15; Mc 11,25).

E se pecca sette volte al giorno contro di te e sette volte ti dice: mi pento, tu gli perdonerai (Q 58; Lc 17,4; Mt 18,21-22).

Al posto delle tavole celesti, delle tavole sacerdotali e persino delle tavole della legge, un ordine nuovo:

Ma a voi che ascoltate, io dico: Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano (...). Ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro (...). Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro (Q 9; 10; Lc 6,27-38; Mt 6,44-48; T 92).

L'intervento di Dio sarà raffigurato dalla ricerca incessante della pecora perduta (Q 54; Lc 15,4-

10; Mt 18,12-14; T 107). Questa è la missione del figlio dell'uomo:

Il figlio dell'uomo è venuto a cercare e salvare quello che era perduto (Lc 19,10).

Uno dei più grandi meccanismi di oppressione del secondo tempio era, come si è detto, "il sacrificio per il peccato" che doveva essere fatto per avere il perdono e la purezza. Era un pilastro dell'intero sistema perché da una parte riempiva la tavola dei sacerdoti e dall'altra manteneva il popolo in costante sottomissione a causa dell'impurità in cui finiva inevitabilmente per trovarsi.

Il perdono offerto da Gesù è il primo grande scandalo che provoca la persecuzione contro di lui. Rimettere i peccati al paralitico, sedere a mensa con pubblicani e peccatori, dare la priorità alle necessità dei poveri e dei sofferenti piuttosto che all'osservanza del sabato: sono queste cose a provocare tra scribi, farisei e erodiani la decisione di eliminare Gesù (Mc 2,1-3,6).

Se il peccato può essere perdonato da noi, se Dio scioglie in cielo quello che noi sciogliamo sulla terra (Mt 18,18), allora a che servono i sacrifici?

4.3 - Perseguitati a causa della giustizia

Un altro importante cambiamento dei temi più frequenti nell'apocalittica riguarda l'ordine di "scacciare i demoni".

In tutti i testi apocalittici la vittoria di Dio sui demoni o angeli caduti, responsabili del male e del peccato sulla terra, è sempre l'ultimo avvenimento della storia prima della proclamazione del Regno. Per Gesù l'espulsione dei demoni è invece un fatto quotidiano, una specie di corpo a corpo permanente per chi cerca il regno di Dio.

Non è il caso qui di entrare nei particolari su ciò che si debba intendere per demoni. È sufficiente interpretarli come la presenza di tutto ciò che impedisce ai poveri e ai piccoli di essere felici. Il Regno ha un solo Signore che i fedeli devono servire (Q 55; Lc 16,13; Mt 6,24; T 47). La lotta contro i demoni è il segno più forte della presenza attiva del regno di Dio.

Se invece io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio (Q 28; Lc 11,20; Mt 12,28; T 35).

Ma questa lotta non avviene senza vittime. Anche la persecuzione contro chi cerca la giustizia del Regno è un segno della presenza del Regno stesso.

Beati i perseguitati a causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli (Mt 5,10).

Non si tratta solo dell'atteggiamento di chi accetta con coraggio il martirio in vista della ricompensa futura. Si tratta della croce che viene imposta a chi cerca di costruire il regno di Dio. È frutto dell'opposizione alla città e a tutte le forme di potere ad essa collegate.

In nessun momento, in nessun testo apocalittico la figura del Messia appare incarnata in un condannato a morte, sovversivo e bestemiatore. Il figlio dell'uomo dell'apocalittica è sempre il trionfante vincitore che siede sul trono. Nel Vangelo, al contrario,

il figlio dell'uomo (...) non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti (Mc 10,45).

Com'è per il figlio dell'uomo, così deve essere per tutti coloro che non si vergognano di lui. Il messaggio diventa urgente:

Beati voi quando gli uomini vi odieranno e quando vi metteranno al bando e v'insulteranno e respingeranno il vostro nome come scellerato, a causa del figlio dell'uomo (Q 8; Lc 6,22; Mt 5,11-12; T 68; 69).

Non temete coloro che uccidono il corpo e dopo non possono far nulla. (...) Temete Colui che (...) ha il potere di gettare nella Geenna (Q 36; Lc 12,4; Mt 10,28).

Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare (...) e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa (Q 43; Lc 12,51; Mt 10,34-36; T 16).

Chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. Chi avrà trovato la sua vita la perderà; e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà (Q 52; Lc 14,27; 17,33; Mt 10,38-39; Mc 8,34-35; T 55).

Il contrario è menzogna, falsità, adulazione di falsi profeti.

Guai quando tutti gli uomini diranno bene di voi. Allo stesso modo infatti facevano i loro padri con i falsi profeti (Lc 6,23).

4.4 - Il regno del “figlio dell'uomo”

Al di fuori dei vangeli, l'espressione “figlio dell'uomo” ricorre solo quattro volte nel Nuovo Testamento.¹¹ Non è un prodotto della diaspora, né di un momento successivo della riflessione cristiana. Certamente non apparteneva al kerigma delle chiese extrapalestinesi. Siamo davanti a un fatto che deve essere molto antico e, possibilmente, proprio della Galilea, e che perciò ci interessa molto.

Ricordatevi come vi parlò quando era ancora in Galilea, dicendo che bisognava che il figlio dell'uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, che fosse crocifisso e risuscitasse il terzo giorno (Lc 24,7).

Saremmo quindi molto vicini alla memoria più antica che le comunità conservarono di Gesù. Saremmo anche vicini all'ambiente apocalittico del *Libro delle parabole* conservato nel pentateuco di

Enoch, che pure usa spesso (16 volte) questa espressione.

Non entriamo nel dibattito se Gesù, figlio di Giuseppe, avesse o no coscienza di essere il Messia, anche sapendo che negli scritti evangelici, come nei testi apocalittici, si parla della futura “venuta” del figlio dell'uomo e del “giudizio” che presiederà, quasi a concludere la storia (Mt 16,27-28; Mt 10,23; 19,28; 24,27.30.37.39.44; 25,31; Mc 13,26; Lc 12,40; 17, 22.24.26.30; 18,8; 21,27.36). Troviamo quest'uso anche nei testi considerati della fonte Q (Q 41; 60).¹²

In altri testi si parla anche dell'azione del figlio dell'uomo come segno della venuta del Regno tra noi, segno che il “giudizio” è già in atto (Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24 e Mt 18,11; Lc 19,10).

Ma tutto questo va oltre una riflessione sul Gesù storico, perché è possibile che queste parole stiano già riflettendo molto di più le successive preoccupazioni dottrinali delle comunità.

¹¹ Solo At 7,56 usa questo termine nel senso dei vangeli. Apocalisse 1,13 e 14,14 preferisce seguire Dn 7,13: “simile ad un figlio di uomo”, mentre Eb 2,6 lo usa nel senso di “essere umano”, citando il Sal 8,5.

¹² Nel *Vangelo di Tommaso* non c'è riferimento diretto alla venuta del figlio dell'uomo, ma appaiono testi legati a questo concetto (T 51; 113).

Quello che interessa sono le altre affermazioni che, ancora una volta, vanno controcorrente rispetto al pensiero comune dell'epoca. Infatti più volte, nei vangeli, Gesù parla del figlio dell'uomo non in una prospettiva messianica, ma per sottolineare la sua povertà, sofferenza e persecuzione. Credo che qui siamo vicini a ciò che Gesù veramente pensava del figlio dell'uomo.

Questo appare tra l'altro in quella che probabilmente è la redazione più antica della Fonte Q e nel *Vangelo di Tommaso*:

Il figlio dell'uomo non ha dove posare il capo (Q 19; Lc 9,58, Mt 8,20; T 86).

Ma è presente soprattutto in Marco e nei testi paralleli degli altri sinottici:

E cominciò a insegnar loro che il figlio dell'uomo doveva molto soffrire (Mc 8,31).

Come sta scritto del figlio dell'uomo? Che deve soffrire molto (Mc 9,12).

Il figlio dell'uomo sta per esser consegnato nelle mani degli uomini (Mc 9,31).

Il figlio dell'uomo sarà consegnato ai sommi sacerdoti e agli scribi (Mc 10,33).

Il figlio dell'uomo viene consegnato nelle mani dei peccatori (Mc 14,41).

Colpisce il riferimento al fatto che questo "sta scritto" (Mc 9,12; 14,21; Mt 26,25; Lc 18,31; 22,22). Scritto dove? Non nell'apocalittica, in cui il figlio dell'uomo era il giustiziere del Padre, colui che inaugura il Regno trionfante e vittorioso.

Si deve tornare al Deutero-Isaia per trovare parole di sofferenza. È il "servo di YHWH", memoria degli schiavi e delle schiave deportati in Babilonia. Memoria di chi era considerato la scoria, inutile e rigettata: memoria di donne violentate, di figli bastardi, senza diritti né riconoscimento; gente trattata come vermi, davanti alla quale tutti giravano la faccia. Ma queste persone scoprirono che, nonostante tutta la sofferenza, il "disegno di Dio" poteva trionfare solo "per mezzo loro", solo per mezzo di chi era capace di dare la vita per gli altri.

Il regno di Dio poteva nascere solo così.

Gesù respinse le false sicurezze dei potenti e dei sadducei che si accontentavano di un'interpretazione meccanica e retribuzionista del Pentateuco e si consideravano benedetti perché ricchi.

Gesù assunse dall'apocalittica la

dimensione di speranza che veniva dalla certezza che Dio non perde mai il controllo della storia; rifiutò però sia l'alienazione di chi si considerava giusto, santo, migliore, eletto, sia il pessimismo di chi considerava inutile lottare per cambiare una storia maledetta e poneva la sua speranza in un intervento messianico potente e miracoloso che avrebbe riportato al potere i gruppi deposti dai troni.

Gesù entra in sintonia con la memoria della famiglia, delle donne, dei poveri che sanno che la terra, il pane, la pace e la giustizia certamente dipendono dalla "visita di Dio", ma sanno anche che questa visita *"passa per le nostre mani"* (Gdt 8,32-33).

È di questo giudaismo che Gesù è l'erede e il continuatore.

Quella del figlio dell'uomo non è la figura unica ed esclusiva di un leader carismatico quasi divino. Portare la croce, dare la vita, scegliere mezzi poveri, annunciare e rendere presente il Regno è compito non solo del figlio dell'uomo ma di tutti coloro che vogliono seguirlo.

Gesù aveva coscienza che la missione del figlio dell'uomo era missione di tutti: *"Io mando voi"* (Mt 10,16; 28,19; Gv 20,21; At 1,8).

Per Gesù la missione del figlio

dell'uomo non poteva essere differente da quella degli apostoli, degli "inviati", dei "missionari".

4.5 - Gesù e il conflitto con il tempio

La decisione di Gesù di andare a Gerusalemme per "affrontare" il tempio è un fatto storico di difficile comprensione.

Cominciamo dicendo quello che non fu.

Gesù non andò a Gerusalemme per iniziare una rivolta popolare contro l'impero romano e i suoi collaboratori giudei come, per esempio, aveva fatto il movimento iniziato da Giuda il Galileo una ventina d'anni prima.

Non andò neppure per estirpare il gruppo sadduceo che occupava illegalmente il potere dopo la morte di Onia III, la fuga in Egitto di Onia IV e la presa del potere sacerdotale da parte di Gionata, fratello di Giuda Maccabeo e degli asmoinei che gli succedettero. In questo Gesù si allontanò sia dagli zeloti che dagli esseni.

Anche la purificazione del tempio non rientrava nel suo orizzonte.

Gesù andò a Gerusalemme per dichiarare l'inutilità del tempio,

dell'arca, dell'altare e del sacerdote; per dire che Dio non aveva bisogno d'intermediari per perdonare, né per legiferare e neppure per decidere le sorti d'Israele.

Anche senza considerare le preoccupazioni teologiche che sottostanno alle diverse redazioni della memoria degli ultimi giorni di Gesù, è impossibile negare il conflitto che traspare in tutte le pagine. La fede di Gesù e quella del tempio sono incompatibili. *“Ha bestemmiato, è reo di morte”*.

Prima che con un progetto politico, questi fatti hanno a che fare con il volto di Dio. È in nome della fede in Dio Padre che Gesù andò a proclamare l'inutilità del tempio.

Oltre a tutto il significato misterico che la nostra fede può dare alla cena di Gerusalemme; oltre a tutta la preoccupazione strutturale che le prime comunità diedero a quella memoria; oltre ai gesti rituali richiesti per una celebrazione, dobbiamo considerare che cosa significò il gesto di Gesù in sé stesso. La casa sostituì il tempio, la mensa sostituì l'altare, il pane spezzato sostituì i sacrifici, la comunità dei discepoli sostituì le classi sacerdotali e levitiche.

Il tempio perse qualsiasi significato.

Di più non possiamo dire. La storiografia non ha mezzi per poter andare molto oltre a questo punto riguardo a Gesù di Nazareth. Il resto dell'annuncio evangelico appartiene al mondo di Gesù il Cristo, il Signore, il Messia, il figlio di Dio, al mondo della fede che, anche se vera, non sarà mai provata storicamente.



I. 5 - TRA FEDELITÀ E ALIENAZIONE: FRAMMENTI DELLA STORIA DI UN DONO.

IL CARISMA COMBONIANO NELLA STORIA

JOAQUIM JOSÉ VALENTE CRUZ, MCCJ

Il Concilio Vaticano II rappresenta un evento fondamentale per il cammino della Chiesa Cattolica, proiettata verso il terzo millennio. La parola "aggiornamento", grazie al Concilio, ha pervaso tutti gli ambiti della vita della Chiesa: da quello teologico a quello liturgico/ministeriale; da quello pastorale a quello istituzionale... Anche gli Istituti e le Congregazioni, portatori di carismi particolari, hanno colto questo appello ed hanno intrapreso il cammino del rinnovamento, lasciandosi guidare da due criteri fondamentali: la ricerca della cosiddetta "primigenia inspiratio" e il confronto con le istanze contestuali. Anche l'Istituto comboniano ha risposto adeguatamente con una serie di studi, soprattutto di ordine storico e spirituale, con corsi di approfondimento, assemblee e gruppi vari di riflessione. Tuttavia a questo prezioso lavoro non ha corrisposto sempre un rinnovamento desiderato nella prassi, dovuto, secondo l'autore, a due fattori: l'elaborazione teorica costituita più in una visione mitica e la percezione teologicamente falsa di proporre il rinnovamento a partire dai testi capitolari o da assemblee, mentre la stessa storia insegna che il rinnovamento è prima di tutto un evento di santità.

L'obiettivo, scrive J. Valente, è quello di andare al di là della pur sempre e necessaria conoscenza della storia delle origini e dell'esperienza spirituale del fondatore, per rendere possibile dopo un adeguato processo di discernimento ermeneutico, la trasmissione della sostanza teologale del carisma.

Dopo aver presentato una sintesi concettuale della teologia dei carismi, J. Valente sottolinea l'importanza dell'approccio, cercando di evitare un atteggiamento astorico da una parte e un atteggiamento acritico dall'altra e stigmatizza la consolidazione della fondazione dell'Istituto in tre documenti essenziali: il rapporto sulla nascente opera dell'Africa con la partecipazione dell'Africa stessa (aprile 1870: S. 2214-2271); le Regole dell'Istituto delle Missioni per la Nigrizia (1871: S. 2640-2740) e gli Istituti di Verona e dell'Egitto per la rigenerazione della Nigrizia e Piano di azione apostolica da seguirsi nel riprendere il Vicariato dell'Africa Centrale (1872: S. 2882-2932).

La lettura storico-critica dello sviluppo del pensiero e della metodologia missionaria del Comboni che prese corpo dopo la sua prima esperienza missionaria (1859-1964) e che si condensò nel "Piano per la rigenerazione dell'Africa", rivela la crescita di quelle intuizioni ecclesiali e missionarie, crescita consapevolmente desiderata e sistematicamente cercata.

L'aspetto che costituisce il nucleo di questo carisma, secondo l'autore è "la morte in croce del Figlio di Dio, contemplato come momento della rigenerazione dei più poveri e abbandonati", aspetto che Comboni approfondirà fino alla fine della sua vita da poter affermare di trovarsi lui stesso sulla croce, consegnando la sua vita per la rigenerazione dell'Africa (4/10/1881, S. 7160). Ed è anche questo l'invito che Comboni rivolge ai suoi missionari e missionarie: seguire incondizionatamente il cammino di Cristo, la via crucis!

A questo nucleo centrale bisogna aggiungere alcuni elementi caratteristici dell'esperienza comboniana, per esempio il cenacolo di apostoli, la cattolicità, l'incarnazione del missionario come "pietra nascosta", la collaborazione nella sussidiarietà.

L'Africa dove Comboni ha incarnato il suo carisma va mantenuta, ma demitizzandola, nel senso che rimane come criterio efficace di discernimento nell'identificazione dei campi di lavoro nel cammino storico.

In seguito J. Valente, partendo da Comboni analizza la crescita della metodologia missionaria nella storia e nel tempo, basata sul discernimento comunitario e con il confronto della realtà politica, sociale, culturale, religiosa ed ecclesiale, facendo tesoro della saggezza che nasce dalla prassi e dall'esperienza.

L'autore evoca tra l'altro le incrinature di questo cammino, dovuto a diversi approcci di alcuni personaggi come per esempio Asperti, Geyer, Meroni che portarono alla divisine dei due rami (tedesco e italiano) nel 1923 e che riaffiorano nelle successive generazioni, quasi come tentazioni adolescenziali, sottolinea l'autore, come per esempio la questione: missionario o religioso? Oppure: quale missione? Oppure: opera tedesca, italiana o cattolica?

Negli ultimi 50 anni sono stati fatti ricerche e studi di approfondimento; la beatificazione del Comboni (1996) e la sua canonizzazione (2003) hanno mantenuto vivo l'interesse e l'entusiasmo intorno alla figura del fondatore. Ora si presenta una nuova fase ed è importante avere presenti questi suggerimenti: presa di coscienza della valenza teologica ed ecclesiale del carisma e la sua necessaria capacità di inculturazione nelle varie culture; la riappropriazione del carisma nel contesto teologico; stimolare e sviluppare il carisma comboniano nelle chiese locali.

1. Nel contesto della teologia dei carismi

Con il Vaticano II si è iniziato volutamente un profondo processo di rinnovamento della vita ecclesiale. La motivazione ultima per la sua convocazione era proprio fondata sulla percezione della necessità di aprirsi a un dialogo costruttivo con le novità socioculturali, come pure con quelle ecclesiateologiche, avvertite non più come minacce ma come vere opportunità di crescita. La parola d'ordine, pronunciata fin dal primo momento dal beato Giovanni XXIII, era e rimase lungo tutto il processo conciliare "aggiornamento".

Se questo è vero per tutti gli aspetti della vita della Chiesa, che hanno trovato nella riflessione e nei testi conciliari una nuova forza e un nuovo linguaggio, sembra esserlo in modo del tutto straordinario quando parliamo dei doni carismatici nella vita della Chiesa. I padri conciliari hanno intuito l'importanza irrinunciabile di questi carismi e, pur non essendo andati molto al di là dell'intuizione - espressa in modo non lineare e a volte anche non scevra da ambiguità -, hanno avuto l'avvedutezza di creare dei meccanismi

perché la Chiesa potesse arrivare ad usufruire maggiormente di una sua potenzialità, che proprio in quel momento storico si intravedeva così promettente. I gruppi ecclesiali portatori di questi carismi (ordini, congregazioni, istituti di vita consacrata, movimenti) dovevano aprirsi a un serio cammino di rinnovamento. Criteri fondamentali di tale processo sarebbero:

- l'individuazione del proprio **nucleo carismatico** (la *primigenia inspiratio* o spirito delle origini),
- il confronto con le giuste **istanze contestuali**.

La grande novità non erano i criteri proposti per il rinnovamento, che nella storia della Chiesa si erano già manifestati più volte nei movimenti di riforme, osservanze, scalzature... anche se non sempre si era verificato un giusto equilibrio tra i due criteri. La vera novità stava nel fatto che questa volta era la stessa gerarchia della Chiesa a chiedere ciò che nel passato era stato piuttosto frutto dell'iniziativa di gruppi riformisti spesso "marginali" alle loro istituzioni e guardati con diffidenza dalle istituzioni ecclesiali.

Questa spinta conciliare, data in un momento storico di grande ef-

fervescenza e ottimismo culturale e teologico - e per noi comboniani di grande sforzo di recupero storico-critico dell'azione e spiritualità di Comboni - mise efficacemente in moto un vasto processo di studio, discernimento e rinnovamento strutturale e ideologico, comunitario e individuale.

- *A livello degli Istituti* si realizzarono i Capitoli Speciali (per i comboniani nel 1969), seguiti poco dopo da quelli costituenti (per i comboniani nel 1979), dove convergevano e prendevano forma istituzionale le idee e iniziative messe in atto un po' dappertutto già durante il processo conciliare.
- *A livello teologico* accademia e magistero definivano in un linguag-

gio sempre più chiaro e coerente l'origine, la natura, gli elementi costituenti e la rilevanza ecclesiale dei carismi.

Due vie diverse per natura e metodi che, ciononostante, sono state percorse in forte sinergia, anche perché, non di rado, da parte dagli stessi individui.

A quasi mezzo secolo dall'inizio di questo processo, riconosciamo che su questo argomento si è raggiunto un alto livello di convergenza teologica, abbondantemente diffusa in testi del magistero¹³; in articoli e libri sulla teologia dei carismi¹⁴; e a livello comboniano in studi, corsi monografici e ricchissime pubblicazioni su Comboni e la sua spiritualità, nonché

¹³ Tra i testi magisteriali più importanti del post-concilio citiamo dal magistero pontificio: *Ecclesiae Sanctae* (1966), *Evangelica Testificatio* (1971), *Redemptionis Donum* (1984) e *Vita Consecrata* (1996); dai dicasteri della Santa Sede: *Renovationis Causam* (1969), *Optiones Evangelicæ* (1978), *Mutuae Relationis* (1978), *Dimensio Contemplativa* (1980), *Elementi Essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa* (1983), *Notissimum Institutioni* (1990), *La vita fraterna in comunità* (1994), *Ripartire da Cristo* (2002) e *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza* (2008).

¹⁴ Per una visione sintetica: G. ARBUCKLE, *Out of Chaos: Refounding Religious Congregations*, Mahawa-London 1988 F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori*, Roma: Città Nuova 1996; G. BUCCELLATO, *Carisma e Rinnovamento. Rifondazione della vita consacrata e carisma del fondatore*, Bologna: EDB 2002; A. M. SICARI, *Gli antichi carismi nella Chiesa. Per una nuova collocazione*, Milano: Jaca Book 2002; P. G. CABBRA, *Breve corso sulla vita consacrata*, Brescia: Queriniana 2006 [prima edizione 2004]; IDEM, *Tempo di prova e di speranza. Il cammino della vita consacrata dal Vaticano II ad oggi*, Milano: Ancora 2005.

sulla storia dell'Istituto¹⁵. Ma contemporaneamente constatiamo che a questo approfondimento teologico non corrispose l'auspicata crescita ecclesiale: concretamente per noi nella qualità del nostro essere ed agire secondo il carisma di Comboni. Al contrario, come tanti altri ordini, congregazioni e istituti ci siamo visti colpiti dalla più violenta crisi di vocazioni e di identità della nostra ancora breve storia.

Le numerose analisi fatte su questo fenomeno hanno chiarito che molto è dovuto ai cambiamenti socioculturali degli ultimi decenni, ma hanno potuto individuare anche **cause "interne"** per la diffusa e marcata "erosione del senso di appartenenza" nonostante i "no-

tevoli presupposti teorici" elaborati da Capitoli, commissioni, gruppi di riflessione¹⁶.

- Una delle cause individuate sarebbe proprio il desiderio di partire da elaborati teorici, spesso non abbastanza radicati nelle irrefutabili istanze della realtà e costruiti piuttosto intorno ad una visione mitica della propria natura e missione. Perciò si propone di *partire dagli individui, dalle comunità e dalla missione reale* più che da comunità ideali e missioni mitiche.
- Un'altra causa sarebbe la percezione, teologicamente falsa, per cui gli impulsi necessari al voluto rinnovamento devono venire dai detti testi dei Capitoli e delle

¹⁵ In questa sede non possiamo che indicare alcune delle riflessioni più significative: A. GILLI, *L'istituto missionario comboniano dalla fondazione alla morte di Daniele Comboni* (=Studi Comboniani 4), Bologna: EMI 1979; F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ DE ALLER, *La idea misionera de Daniel Comboni, primer vicario apostolico del Africa Central, en el contexto socio-ecclesial del siglo XIX*, Madrid: Mundo Negro 1985; A. FURIOLI, *Il mistero della Croce nella vita e negli scritti di Daniele Comboni (1831-1881)*, Roma 1987; J. M. LOZANO, *The Spirituality of Daniel Comboni. Apostle-Prophet-Founder*, Chicago-Los Angeles-Manila: CCRS 1989; F. PIERLI-M. T. RATTI, *Lo Spirito effuso dal Cuore. Spiritualità missionaria per il terzo millennio*, Bologna: EMI 1998; A. BARITUSSIO, *Cuore e Missione. La spiritualità del Cuore di Cristo nella vita e negli scritti di Daniele Comboni*, Bologna: EMI 2000; P. CHIOCCHETTA, *Daniele Comboni. Tra il Benaco e il Nilo* (=Bibliotheca Comboniana Fonti/Storia 8), Roma: MCCJ 2000; M. TREBESCHI, *Daniele Comboni. La missione come pellegrinaggio giubilare*, Bologna: MCCJ 2000; C. CASILE, *Consecrati a Dio per la Missione nello spirito di Comboni* (=Bibliotheca Comboniana Meditazioni 7), Roma: MCCJ 2002.

¹⁶ Cfr. F. CIARDI, *op. cit.*, p. 27.

varie assemblee. Mentre la storia stessa dell'origine dei carismi attesta che i cambiamenti sono eventi di santità, traggono cioè la loro ispirazione e forza da un atteggiamento di sincero ascolto e profonda obbedienza allo Spirito. Di conseguenza anche il rinnovamento, come la fondazione, deve essere un evento di santità. La competenza del governo dell'istituzione dovrebbe dunque concentrarsi piuttosto sul *discernimento della genuinità - nel nostro caso, comboniana - delle iniziative di 'individui carismatici'*.

- Una terza causa sarebbe poi l'insufficienza ermeneutica dell'approccio alla sostanza del proprio carisma. Spesso ci si è fermati all'indagine storico-critica del fondatore, della fondazione e della spiritualità del fondatore, momento fondamentale e indispensabile ma manifestamente insufficiente. Di conseguenza si propongono altri due momenti: la demitizzazione purificatrice della storia e l'esegesi teologica secondo il metodo proprio della teologia spirituale. L'obiettivo

sarebbe dunque quello di andare al di là della pur sempre necessaria e basilare *conoscenza della storia delle origini e dell'esperienza spirituale del fondatore*, per rendere possibile, dopo un adeguato processo di discernimento ermeneutico, la *trasmissione della sostanza teologica del carisma*.

È questo il *Sitz im Leben* ecclesiale e comboniano di questa mia breve considerazione, nella quale voglio proporre qualche spunto di riflessione sulle vicissitudini storiche del nostro carisma, e alla quale antepongo una breve sintesi concettuale della teologia dei carismi.

1.1 - Il Corpo e i Carismi¹⁷

Deluso dalle conquiste della ragione, il romanticismo, a cavallo tra il settecento e l'ottocento, crede di identificare in essa la causa della degenerazione dell'umanità che da uno stato primitivo di armonia cade in un mondo di conflitti personali e sociali. Presenta quindi sentimenti e ragione come rivali inconciliabili, essendo la ragione il nemico da sconfiggere. La dimensione spirituale della vita degli uo-

¹⁷ Cfr. A. FAVALE, "Genesi della Costituzione", in AAVV, *La costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino: Elle Di Ci ⁴1967, pp. 14-19; e F. CIARDI, *op. cit.*, pp. 41-42.

mini, quella cioè che non si lascia limitare completamente alla ragione, trova nel clima culturale del romanticismo un ambiente propizio al suo sviluppo¹⁸.

Si apre così nelle arti, nella filosofia e anche nella teologia una breccia ad un pensiero meno soggetto al dispotismo della ragione illuminista. A livello della riflessione ecclesiologica, il secolo XIX testimonia il passaggio dal metodo apologetico, basato su prove razionali e storiche, al metodo dogmatico, che, con il recupero dell'apertura alla verità rivelata piuttosto che dimostrata, parte da dati biblici e patristici. Così, successivamente le scuole ecclesiologiche di Tubinga, Oxford e Roma aderiscono alla riflessione sul carattere spirituale della Chiesa, sulla sua dimensione mistica.

Johann Adam Möhler (1796-1838) inaugura a Tubinga questa riflessione proponendo di riconoscere una dimensione misterica nella Chiesa quale prolungamento del mistero dell'incarnazione redentrice del Verbo.

A Oxford George Moberly (1803-1885), anglicano, nelle famose *Bampton Lectures* del 1868, svilup-

pa il rapporto tra l'azione dello Spirito e la vita della Chiesa, Corpo di Cristo.

Nel Collegio Romano: dal 1841 Giovanni Perrone (1794-1876) introduce lo studio dell'aspetto spirituale della Chiesa, che Carlo Passaglia (1812-1887) e Clement Schrader (1820-1875) approfondiscono, fino ad arrivare, partendo dal paragone analogico tra l'unione ipostatica delle nature nel Verbo e l'unione tra Cristo e la Chiesa, alla concezione della Chiesa come *Corpo mistico di Cristo*.

Partendo da questa intuizione, Giovanni Battista Franzelin (1816-1886) la rielabora in termini più chiari arrivando all'affermazione della congiunzione di due dimensioni nella Chiesa stessa, una divina e un'altra umana.

Lo schema per una costituzione *De Ecclesia*, preparato da Schrader e Franzelin per il Concilio Vaticano I, partiva proprio da un capitolo sulla Chiesa come Corpo mistico di Cristo. Un documento che però non vedrà la luce, vittima delle vicende politiche ed ecclesiali, che portarono all'interruzione del Concilio.

Persa l'opportunità di dialogo

¹⁸ Cfr. D. EVANS, *Emotion*, Oxford: OUP 2001, pp. I-II.

con i movimenti liberali dell'ottocento, solo dopo la prima guerra mondiale, sarà possibile assistere a quei *cambiamenti (esterni) socioculturali* che aiuteranno a plasmare la coscienza sociale e comunitaria delle nuove generazioni e che permetteranno lo sviluppo del movimento ecumenico, come pure a quei *cambiamenti (interni) teologici* resi possibili dal risveglio degli studi biblici e patristici, dal movimento liturgico, dalla spiritualità cristocentrica, dalla promozione del laicato e dalla straordinaria espansione dell'apostolato missionario, che insieme creeranno l'ambiente propizio per la diffusione delle intuizioni degli ecclesiologi dell'ottocento.

Con l'enciclica *Mystici Corporis* (29 giugno 1943) Pio XII sanciva definitivamente la definizione della Chiesa come Corpo mistico di Cristo, con un'espressione a cui mancava ancora la trasparenza di una terminologia teologica che si sarebbe chiarita solo lentamente nei decenni successivi, ma che conteneva già il seme della teologia dei carismi:

La Chiesa, quando abbraccia i consigli evangelici, riproduce in sé la povertà, l'ubbidienza, la verginità del Redentore. Essa, per molteplici e varie istituzioni di cui si orna come gemme, fa vedere in certo modo Cristo in

atto di contemplare sul monte, di predicare ai popoli, di guarire gli ammalati e i feriti, di richiamare sulla buona via i peccatori, di fare del bene a tutti. (MC I.2.2.d)

Il Concilio Vaticano II, pur nel più ampio contesto della formulazione di un'ecclesiologia di comunione, con la conseguente rivalutazione dei carismi spirituali nella vita della Chiesa, riproporrà ancora l'enunciato di Pio XII:

I religiosi pongano ogni cura, affinché per loro mezzo la Chiesa abbia ogni giorno meglio da presentare Cristo ai fedeli e agli infedeli: sia nella sua contemplazione sul monte, sia nel suo annuncio del regno di Dio alle turbe, sia quando risana i malati e gli infermi e converte a miglior vita i peccatori, sia quando benedice i fanciulli e fa del bene a tutti, sempre obbediente alla volontà del Padre che lo ha mandato. (LG 46, 1)

Negli oltre quattro decenni postconciliari molto è stato scritto sui carismi nella Chiesa, sulla loro rilevanza cristologica, pneumatologica, ecclesiologica, antropologica, ecc. Si sono sviluppate vere e proprie scuole di teologia dei carismi (con alcune differenze nelle diverse aree geografico-culturali). Gran parte di questo sforzo è stato portato

avanti da teologi religiosi che, coinvolti nello sforzo di aggiornamento postconciliare delle proprie comunità religiose, sono giunti a sempre più precise concettualizzazioni.

Sono state così prodotte analisi molto approfondite sui singoli fenomeni verificatisi negli ultimi cinquant'anni nelle famiglie religiose maschili e femminili. Sono stati fatti anche lavori di sintesi nel tentativo di non perdere di vista il tutto. E se ancora non si è arrivati ad un linguaggio univoco, le confluenze sono ormai così numerose che si riesce ad avere una comprensione abbastanza coerente dell'origine, natura, dinamiche di sviluppo e momenti costitutivi dei carismi.

Cercando di sintetizzare in poche righe queste convergenze, si potrebbe affermare quanto segue: *essendo la Chiesa sacramento di Cristo nel tempo e nello spazio, ma essendo i suoi membri, per la limitatezza della loro natura, incapaci di rappresentare e realizzare ciascuno la totalità del mistero e del ministero di Cristo, lo Spirito suscita nella Chiesa individui e gruppi che fedelmente attualizzino nella storia un momento del mistero e del ministero del Verbo.*

Riconosciamo in questa visione l'ecclesiologia di mistero e di co-

munionione (del Corpo Mistico e del Popolo di Dio) che segnò decisamente il pensiero e il linguaggio del Vaticano II, sinassi che ha dato la spinta a tutta la riflessione successiva sui carismi...

I carismi, quindi, sono doni dello Spirito al servizio della Chiesa e del mondo: al servizio della Chiesa perché suscitano in essa l'attuazione di una perfezione di Cristo non ancora o non sufficientemente presente nel suo corpo, portandola dunque a un'ulteriore maturità; al servizio del mondo perché nell'attuazione di questi doni è Cristo che continua a realizzare la sua missione rigeneratrice.

1.2 - Tra Mistero e Ministero

Da quanto già detto diventa chiara la doppia dinamica che ogni carisma introduce nella Chiesa: da una parte, esso introduce più intimamente nella sostanza del mistero di Cristo, dall'altra porta alla sua incarnazione nella società. Si può dunque parlare di due dimensioni costitutive e sinergicamente correlate di ogni carisma:

- La dimensione interna-mistica: intelligenza *originale* di un aspetto del mistero e ministero di Cristo (nucleo di spiritualità);

- La *dimensione esterna-ministeriale*: sintonia *straordinaria* con istanze concrete del mondo (luogo di incarnazione del mistero).

L'accoglienza del carisma ha dunque una duplice conseguenza per la persona o la comunità che lo riceve: da una parte il dono porta a *un'intelligenza e ad un'adesione sempre più profonda alla dimensione del mistero di Cristo* (spiritualità specifica); dall'altra, il dono porta a *una più intellegibile ed efficace attuazione del Suo ministero* (servizio ecclesiale specifico).

La fedeltà al carisma viene falsificata dalla mancanza di una di queste dimensioni costitutive del carisma stesso. Per noi concretamente ciò significa che non può esserci una missione autenticamente comboniana, senza che vi sia - nel vissuto, non solo nella teoria - una spiritualità veramente comboniana; e viceversa.

Comboni stesso, ovviamente prima di tutte queste riflessioni teoriche, intuì questa *conditio sine qua non*, insistendo contemporaneamente sulla necessità di un movimento interiore del missionario dell'Africa verso Cristo (nella contemplazione) e di un movimento pastorale verso i più poveri ed abbandonati (nell'azione).

1.3 - Trascendenza e Storicità

La natura del carisma - come dono cristologico comunicato nello Spirito alla Chiesa e al mondo nella mediazione umana di persone e comunità - racchiude in se stessa, proprio nel punto d'intersecazione - o se vogliamo di incarnazione - tra mistica e azione, una salutare *tensione tra perennità e contingenza, tra fedeltà e dinamicità*.

Per riprendere l'analogia dell'unione ipostatica delle due nature in Cristo, che, quasi 200 anni fa, diede origine a tutta questa riflessione teologica, considerando la fatica della Chiesa dei primi secoli fino ad arrivare a quel chiarimento che furono i dogmi cristologici, si potrebbe dire che anche il modo di vivere il carisma è sempre soggetto alla tentazione di far prevalere uno dei suoi due elementi costitutivi. Quindi lo sforzo di chi riceve il carisma dovrà essere sempre quello di discernere tra il divino e l'umano, l'essenziale e il contingente, cercando di accogliere sia l'uno che l'altro nella loro specificità. Come l'essenziale esige fedeltà così il contingente esige dinamicità. Basta la mancanza di uno di questi due aspetti per tradire l'integrità del carisma.

In questo modo:

- sia un *atteggiamento astorico* davanti a tradizioni basilari e costitutive, che vorrebbe tutto travolto dalla novità di contesti culturali e/o storici,
- sia un *atteggiamento acritico* davanti a tradizioni con origini contingenti e derivazioni datate diventate irrilevanti, che vorrebbe conservare anche la polvere della storia, tradirebbero la natura stessa del carisma, privandolo, in ultima analisi, di ogni virtù e rilevanza ecclesiale.

La percezione e accettazione del fatto che in un carisma non tutto è intangibile ma neanche mutabile conduce naturalmente a uno sforzo di discernimento e chiarimento degli elementi costitutivi del carisma (fedeltà), come pure, e con uguale intensità, a uno sforzo di discernimento e dialogo con le nuove realtà culturali e storiche, nelle

quali si è chiamati a vivere il carisma (dinamicità).

2. Istanze del carisma comboniano

In tre documenti essenziali del momento decisivo di consolidazione della fondazione del suo Istituto¹⁹, Comboni insiste con un accento sempre più drammatico sull'importanza di attingere continuamente alla sorgente del dono divino, pena lo svuotarsi e perdersi per chi non lo fa:

*La vita di un uomo, che in modo assoluto e perentorio ha rotto tutte le relazioni col mondo e colle cose più care secondo natura, deve essere **una vita di spirito e di fede**. Il missionario che non avesse un forte sentimento di Dio ed un interesse vivo alla sua gloria ed al bene delle anime, mancherebbe di attitudine ai suoi ministeri, e finirebbe per trovarsi in una specie di vuoto e d'intollerabile desolamento*²⁰.

¹⁹ I tre documenti sono: il “Rapporto sulla nascente Opera della Rigenerazione dell’Africa coll’Africa stessa”, presentato al card. Barnabò nell’aprile 1870, in *Gli Scritti*, 2214-2271; le “Regole dell’Istituto delle Missioni per la Nigrizia” del 1871, in *Ibidem*, 2640-2740; e “Gli Istituti di Verona e dell’Egitto per la Rigenerazione della Nigrizia e Piano di Azione Apostolica da seguirsi nel riassumere il Vicariato dell’Africa Centrale”, presentato al card. Barnabò il 2 marzo 1872, in *Ibidem*, 2882-2932.

²⁰ *Gli Scritti*, 2287. Riportiamo qui il brano nella stesura dell’ultimo dei tre testi, perché segna l’apice del crescendo, per gli altri due brani cfr. *Ibidem*, 2234 e 2698.

Un detto sapienziale, questo, che attinge all'esperienza dolorosa delle molte defezioni nella missione africana, risultanti, come già altri prima di lui avevano affermato, dalla scelta della vita missionaria senza il necessario discernimento e l'imprescindibile maturazione spirituale. Davanti alle numerose e inevitabili difficoltà e alle sofferenze fisiche e morali della vita missionaria, quali malattie, incomprensioni, persecuzioni e la morte dei propri compagni, le motivazioni meramente 'umane' si dimostrano spesso insufficienti e non sostengono più la scelta fatta.

Quando nel 1854 i missionari a Khartoum devono vivere ancora in provvisorie capanne di fango squallide e scure e dormire per terra all'aperto, perché le zanzare e il caldo le rendono inospitali, quasi tutti vengono colpiti da febbri malariche. Come conseguenza, quattro di loro muoiono (Castagnaro, Haller, Kohl e Petralli) e sette altri si affrettano ad andarsene (Jeran, Kobilica, Šašel, Bališ, Kramar, Mikuš e Pavlin), abbandonando in meno di un anno la missione per

ritornare alle loro patrie. Allora don Josef Gostner, vicario generale di Knoblehar e superiore della stazione di Khartoum, fa pubblicare in Europa un chiaro monito ai potenziali candidati alla missione sudanese:

Proprio questi fatti e patimenti, che colpiscono la nostra missione, hanno il vantaggio di spaventare e frenare missionari senza vocazione, che sarebbero più d'intralcio che di vantaggio per la missione, e di spronare ancora di più coloro che Dio chiama, quelli cioè che dal primo momento offrono al Signore in sacrificio la vita e tutto. [...] Mi rallegra molto il fatto che i sacerdoti tirolesi non solo non si lascino spaventare dalla morte dei missionari, ma, come sembra, mostrino ancora più desiderio di abbracciare la missione; perché da ciò si evince chiaramente la vocazione del vero missionario: quando egli è disposto, secondo l'esempio del primo e sommo Buon Pastore, a cercare le pecorelle smarrite nei deserti e fra le spine africane, anche con il sacrificio della propria vita, per portarle al giusto ovile²¹.

²¹ Lettera di Gostner a Mitterrutzner (Khartoum, 12.03.1854), in *Völk- und Schützen-Zeitung* 9 (1854), pp. 441-442.

Attingendo dunque a questa esperienza e alle ancor più numerose e scandalose defezioni degli anni 1862-63, quando 34 missionari tra religiosi e laici abbandonano la missione anche contro gli ordini espliciti dei loro legittimi superiori, Comboni riconosce la radice del problema e traendone saggiamente le conseguenze propone il rimedio: costruire stabilmente la propria vita missionaria sulla salda roccia di una spiritualità matura.

Mentre nel 1871, deve ancora basarsi, in gran parte, sulle esperienze fatte da altri per affermare l'imprescindibilità di una "vita di spirito e di fede", dieci anni dopo può già rifarsi all'esperienza fatta con i missionari usciti dal suo Istituto veronese e insistere sulla necessità di formare missionari "santi e capaci", sostenendo che anche la capacità deve affondare le sue radici nella santità, poiché è la "carità che fa capaci i soggetti" e questa viene da Dio:

*Prima santi [...]. Bisogna accenderli di carità, che abbia **la sua sorgente***

da Dio, e dall'amore di Cristo; e quando si ama davvero Cristo, allora sono dolcezze le privazioni, i patimenti, il martirio²².

2.1 - Il cardine. Con Cristo sulla croce per la rigenerazione dell'umanità (momento trinitario)

La lettura storico-critica dello sviluppo del pensiero e della metodologia missionaria di Comboni, specialmente durante il quinquennio che seguì alla sua prima esperienza missionaria (1859-64), ha reso evidente la progressività della crescita di quelle intuizioni ecclesiali e missionarie che costituiscono il nucleo di novità e il valore straordinario del suo *Piano per la Rigenerazione dell'Africa*. Una crescita consapevolmente desiderata e sistematicamente cercata²³.

Ma una lettura teologica del percorso spirituale di Comboni rivela ciò che lui stesso percepisce e comunica chiaramente: il Piano non è soltanto frutto di questo sforzo

²² Lettera di Comboni a Sembianti (El-Obeid, 20.04.1881), in *Gli Scritti*, 6569.

²³ Cfr. J. J. VALENTE DA CRUZ, «Comboni e l'Europa del suo tempo», in AA VV, *Comboni e l'Europa. Percorsi di ieri e prospettive di oggi* (= Quaderni di Limone 1), [Bologna] 2007, testo integrale nel DVD in allegato.

intellettuale reale di trovare una via nuova ed efficace per l'evangelizzazione dell'Africa, bensì anche e soprattutto corollario di un dono carismatico.

L'aspetto del mistero e del ministero di Cristo che costituisce il nucleo di questo carisma è *la morte di croce del Figlio di Dio, contemplata come momento della rigenerazione dei "più poveri e abbandonati"*. È questa la sostanza interna-mistica del carisma comboniano!

Da questo momento in poi Comboni cerca di approfondire in modo coerente a livello personale quest'aspetto del mistero: intraprende un percorso mistico, che lo porterà sia a *comprendere sempre meglio* il significato di quel Dio morto in croce per la rigenerazione dell'uomo²⁴, sia anche ad *identificarsi sempre più esistenzialmente* con la sostanza teologale di quel mistero, fino a poter affermare di trovarsi lui stesso "sulla croce", consegnando la propria vita per la rigenerazione dell'Africa²⁵.

Nel contesto di questa lenta e ardua salita spirituale, trovano un

senso nuovo e più profondo e un orientamento più focalizzato quelle devozioni che lo avevano "formato" da quando era bambino. Queste devozioni sperimentano un vero e proprio salto qualitativo e, anche se le forme devozionali spesso si mantengono, vengono arricchite di un contenuto sostanzialmente diverso. Nella devozione al Cuore di Gesù, Comboni va al di là della solidarietà nel dolore ingiustamente subito dal Figlio di Dio e del desiderio di riparare a quel dolore e a quell'ingiustizia inflitta dal peccato, per lasciarsi portare dal movimento d'amore di quel Cuore, che si apre verso gli ultimi per rigenerarli. La Regina della Nigrizia, prima patrona della missione dell'Africa Centrale, venerata già sulla *Stella Matutina* e nella prima cappella provvisoria della missione, diventa sempre più la Signora del Sacro Cuore, che "sotto la croce introduce in maniera particolare alle intenzioni salvifiche del Cuore di Gesù"²⁶. San Giuseppe patrono della Chiesa universale, nonché patrono perso-

²⁴ Cfr. "Regole dell'Istituto della Missioni per la Nigrizia", in *Gli Scritti*, 2892.

²⁵ Cfr. *Lettera di Comboni a Sembianti* (Khartoum, 04.10.1881), in *Gli Scritti*, 7160.

²⁶ Cfr. *La Famiglia Comboniana in Preghiera* [Roma 2006], p. 39.

nale di Comboni²⁷, diventa espressione concreta della Provvidenza di quel Dio che, conducendo misteriosamente la storia, porta dalle tenebre dell'ignoranza e del peccato alla luce della vita in Cristo.

Al centro dell'esperienza spirituale di Comboni sta dunque la morte di Cristo sulla croce che:

- rivela in modo assoluto l'incondizionalità del suo amore e della sua obbedienza verso il Padre;
- annuncia inoltre inequivocabilmente la sua completa solidarietà con un'umanità ferita dal peccato e dalla morte e la totale dedizione alla causa della sua rigenerazione;
- ma palesa anche, e nel modo più cruento, la "condizione" di quell'obbedienza e di quella solidarietà: la morte sulla croce²⁸.

Comboni cercherà con indefettibile coerenza l'identificazione

con Cristo in ognuno di questi momenti. Non mi sembra un caso che l'esperienza carismatica fondante avvenga il giorno dopo la festa dell'Esaltazione della Santa Croce, né che Comboni scelga proprio il giorno di quella festa per consacrare la sua missione al Sacro Cuore di Gesù, affermando quasi, a distanza di un decennio - a metà strada tra il giorno della recezione del carisma e quello della consegna della propria vita -, che il senso ultimo di quel Cuore trafitto si può comprendere soltanto contemplandolo sulla pendice del Golgota.

2.2 - Un cenacolo di apostoli... aperto a tutti (momenti ecclesiali)

I teologi dei carismi suggeriscono che i fondatori si preoccupano della trasmissione non soltanto del ministero concreto che vengono

²⁷ Cfr. J. DICHTL, „Chartum, 22. März 1881“, in *Grazer Volksblatt* 14 (1881), Beilage zu Nr. 91.

²⁸ “Tutte le opere di Dio devono crescere sempre ai piedi del Calvario; e come l'apostolato dell'Africa Centrale è un'eminente opera di Dio, così noi, servi inutili dei camiti, dobbiamo tollerare tutte le calamità, tribolazioni ed angosce, portare la croce e subire la morte affinché quest'infelicissima parte del mondo ancora sottomessa all'orrendo impero di Satana finalmente si converta alla vera fede”. Cfr. *Lettera di Comboni ai pp. dalla Chiara, Francesco e Michele Falezza e Peruzzi* (Khartoum, 09.09.1878), in *ArchComb* 35 (1997) 2, 97 (nostra traduzione dal latino).

chiamati a svolgere in seno alla comunità ecclesiale, bensì anche della comunicazione ai propri compagni del dono ricevuto. Ragione per la quale la comunità dei compagni del fondatore riveste un'importanza speciale nella mediazione del carisma.

In Comboni, questa preoccupazione di trasmettere il dono ricevuto diventa evidente nelle Regole del 1871, dove la voce dell'invito alla contemplazione del Crocifisso e alla disponibilità a percorrere il suo cammino di auto-donazione diventa più chiara che mai²⁹. Anche se già nel Piano, in un sottile appello rivolto a tutta la Chiesa, Comboni allargava la sua esperienza personale di contemplazione del mistero della croce al "cattolico", cioè a ogni battezzato che, bramando il bene del suo prossimo, desidera impegnarsi in modo efficace per salvezza dell'Africa³⁰.

Ma rileggendo i suoi scritti, non è difficile percepire con quale co-

stanza e coerenza egli ribadisca e intensifichi l'appello, rivolto ai suoi missionari, a seguire incondizionatamente il cammino di Cristo, la *Via Crucis*.

La comunicazione del dono ricevuto è il luogo teologico del radicarsi e della maturazione ecclesiale del carisma, che non si ferma al momento della fondazione istituzionale. Rivisitare questo luogo teologico negli scritti e nel vissuto di Comboni ci permette d'identificare alcuni elementi caratteristici dell'ecclesiologia comboniana, che diventano parte del patrimonio teologico e sapienziale dei suoi seguaci:

- il *cenacolo* dal quale partono, come raggi di luce, gli apostoli: la centralità dell'esperienza comunitaria del mistero come momento di capacitazione per la missione³¹;
- la *cattolicità*: missione è di tutta la Chiesa e di tutti nella Chiesa³²;

²⁹ Cfr. particolarmente il capitolo X delle Regole, in *Gli Scritti*, 2698-2722.

³⁰ Cfr. *Gli Scritti*, 2742.

³¹ Cfr. *Gli Scritti*, 2648.

³² Concetto particolarmente chiaro in due documenti comboniani fondamentali: nel Piano per la Rigenerazione dell'Africa (1864) e nella Lettera Circolare ai Padri Conciliari (1870).

- l'*incarnazione*: il missionario è "pietra nascosta"³³, un iniziatore discreto capace di comunicare la missione, così che i veri protagonisti dell'*opera di rigenerazione* siano gli individui e le comunità locali;
- la *collaborazione nella sussidiarietà*: la missione viene attuata nella convergenza e nel coordinamento sinergico di doni e ministeri³⁴.

2.3 - E... dove rimane l'Africa? (momento contestuale)

La vocazione di Comboni rimane inscindibilmente legata all'Africa. Parlare di Comboni tacendo l'Africa sarebbe decostruirlo fino alla non-identità. Ma avrà, l'Africa, la stessa importanza per i comboniani? Apparterrà l'Africa a quel nocciolo imprescindibile della sostanza del carisma?

Gli studi storico-critici fatti su Comboni ci permettono oggi di comprendere più che mai un giovane che si sente chiamato prima al sacerdozio, poi alle missioni in Oriente e finisce per diventare

l'apostolo del Sudan e ci aiutano a categorizzare con molta precisione (come parte di quel suddetto, necessario, sforzo di demitizzazione) l'Africa nella sua vita. Abbiamo già ricordato come i carismi, anche nel momento del loro spuntare nella storia, siano sempre incarnati in tempi, luoghi e situazioni ben precisi e come questa loro storicità dia risposta a istanze concrete di detti contesti. L'intensità delle istanze umane e religiose dell'Africa dell'ottocento, fortemente accentuata dalle terribili condizioni di schiavitù non più ammissibile per la nuova sensibilità cristiana occidentale, sono l'*hic et nunc* della vocazione di Comboni, che egli interiorizza progressivamente fino a riconoscere e ad affermare che quella era l'ora stabilita da Dio per la salvezza dell'Africa.

Ma... quali sono le istanze con cui il momento presente confronta il carisma comboniano? Certamente vi sono ancora molte e importanti istanze africane, ma ve ne sono anche molte altre. Allora, come discernere?

³³ Cfr. *Gli Scritti*, 2701.

³⁴ Cfr. J. J. VALENTE DA CRUZ, "Il Vigore dell'Utopia. Elementi per una lettura storica del Piano di Comboni", in AA VV, *Il Piano e la Missione Globale. "Africa - Europa: quale reciprocità"* (= Quaderni di Limone 2), [Bologna] 2008, pp. 70-71.

Nel linguaggio comboniano si è sviluppata l'espressione "situazioni di Nigrizia" per caratterizzare quelle situazioni umane ed ecclesiali che racchiudono in sé gli elementi sostanziali - o parte di essi - che resero l'Africa l'*assoluta priorità* di Comboni. La Regola di Vita precisa formalmente, nei numeri 5, 6 e 13, due di questi elementi:

- "i più poveri ed abbandonati (i più bisognosi e derelitti dell'universo)";
- "popoli o gruppi umani non ancora o non sufficientemente evangelizzati".

A questi elementi se ne aggiunge, a mio parere, un altro di più recente formulazione:

- "la missione difficile".

In questo senso specifico (demitizzato), l'Africa di Comboni appartiene al nucleo del carisma comboniano, perché *presente e rivelata nel momento dell'identificazione con il Crocifisso* come recettore di quel sangue e acqua rigenerante e offre un efficace criterio di discernimento nell'identificazione dei campi di apostolato

specificamente comboniano. L'individuazione di questa 'Africa' nei diversi momenti e luoghi della storia rimarrà una costante priorità per ogni generazione comboniana, poiché il non individuarla e il non abbracciarla significherebbe sempre ridurci a una posizione d'irrilevanza ecclesiale, per mancanza di specificità carismatica.

Ci sembra valida la riflessione che p. Todesco fa, a quasi vent'anni dall'apertura della nostra presenza in America Latina:

Da un po' di tempo si insiste forse un po' troppo e vorrei dire senza un motivo veramente plausibile, sul problema luogo di lavoro. Ho letto e riletto il Decreto di adattamento e rinnovamento della vita religiosa del Concilio e le direttive pratiche espresse dal Santo Padre nelle norme per l'attuazione dei decreti conciliari. Sono stato profondamente colpito dal fatto che ovunque si insiste sullo "spirito" del Fondatore, mentre non si fanno specifici accenni all'obbligo e dovere di mantenersi esclusivamente nei luoghi ove il Fondatore ha cominciato a lavorare³⁵.

³⁵ Cfr. A. TODESCO, *Note storiche sulle missioni dell'America Latina e osservazioni* (= United States Region Committee for the Study and Revision of the Constitutions and Rules, vol. 1, doc. 8), in ACR C/319/2/3, doc. 8, p. 9.

2.4 - Tradizione e crescita dell'agire comboniano (momento sapienziale)

Già nelle due riflessioni precedenti abbiamo accennato all'importanza attribuita da Comboni a una continua crescita nella metodologia missionaria, basata su un discernimento comunitario che legge e valuta le esperienze fatte per confermare o migliorare l'azione evangelizzatrice. Tuttavia, nel contesto della riflessione sulle istanze del carisma comboniano, ci sembra opportuno ricordare l'importanza di quel sostenuto ritmo di confronto con le realtà politiche, sociali, culturali, religiose, ecclesiali, ecc. suggerito da Comboni, perché proprio questo meccanismo sembra adeguato a sostenere la crescita carismatica, facendo tesoro dalla saggezza che nasce dall'esperienza.

Il *processo empirico-euristico*, sug-

gerito dal linguaggio e dal contenuto del *Piano per la Rigenerazione dell'Africa*³⁶, e la *discussione comune* intensa (tre volte la settimana) e seria (preparazione individuale previa), proposta alla prima comunità comboniana al Cairo³⁷, sono senza'altro parte costitutiva del tesoro sapienziale lasciato da Comboni ai suoi discepoli.

Bisognerà dunque, come abbiamo già suggerito altrove, riattivare e usare con fedeltà i "meccanismi comunitari di verifica e di progettazione con i piedi fermi sulla terra della nostra esperienza missionaria" lasciatici in eredità dal fondatore, applicando a livello di comunità, circoscrizione e Istituto quel "movimento continuo di osservazione, analisi, giudizio e proposta"³⁸ che più efficacemente permette di raccogliere i frutti del passato e gettare il seme del nostro avvenire missionario comboniano.

³⁶ Cfr. J.J. VALENTE DA CRUZ, *op. cit.*, pp. 71-72.

³⁷ Cfr. IDEM, «Comboni e l'Europa del suo tempo», in AAVV, *Comboni e l'Europa. Percorsi di ieri e prospettive di oggi* (= Quaderni di Limone 1), [Bologna] 2007, testo integrale nel DVD in allegato.

³⁸ Cfr. Ibidem.

3. Il carisma comboniano nella storia

3.1 - Compagni/e del Comboni

Quando leggiamo gli scritti dei primi compagni di Comboni, specialmente quelli di Carcereri negli anni di contatto più intimo e quotidiano con Comboni, ci accorgiamo di un'incredibile sintonia di idee e linguaggio. A tal punto che in certi casi solo lo stile redazionale ci permetterebbe di distinguere tra i loro scritti, se non vi fosse apposta la firma di uno dei due. Proprio per questa ragione Comboni, nell'aprile 1869, accusato di tradire la sua vocazione per la missione dell'Africa Centrale, non esita ad affidare a Carcereri la difesa del cammino percorso fino a quel momento. Una difesa che Comboni vorrà vedere pubblicata sul primo e programmatico numero degli *Annali dell'Associazione del Buon Pastore*, anche se a distanza di quasi tre anni³⁹.

Johann Dichtl, uno dei più gio-

vani compagni di Comboni, è testimone di questa profonda comunione di visione e di vita. Un'intesa talmente profonda, che nei momenti di difficoltà lo porterà, anche dopo la morte del fondatore, a confrontarsi con lui:

Quando sopravvengono momenti difficili, allora chiedo consiglio, ut ita dicam, al mio indimenticabile Episcopo Daniel e penso: che cosa farebbe lui e come mi risponderebbe. Inoltre c'è la promessa, che sei ore prima della sua morte egli ricevette da me, e questa è per me un vincolo sacro⁴⁰.

Anche in altri compagni e compagne di Comboni ritroviamo quel linguaggio della croce e della disponibilità al *martirio* per la salvezza dell'Africa tipici di Comboni. Un esempio, tra innumerevoli altri, ce lo riferisce lo stesso Dichtl, che scrivendo a Mitterrutzner, dopo aver ricordato ancora una volta gli ultimi momenti di Comboni e il giuramento di fedeltà fino alla morte da lui fattogli in quel momento, riporta un brano di

³⁹ Cfr. S. CARCERERI, "Rapporto Storico sugli Istituti dei Negri in Egitto diretta a S. E. Rev.ma Mons. Luigi March. di Canossa Vescovo di Verona", in *AABP* 1 (1872) fasc. 1, pp. 21-39.

⁴⁰ Cfr. *Lettera di Dichtl a Mitterrutzner* (Khartoum, [gennaio] 1883), in CPAE, Dichtl 09.

una lettera ricevuta nel dicembre del 1882 per il suo onomastico:

*Le desidero molti anni pieni di croci ed altrettanta grazia di Dio per portarle con rassegnazione acquistandosi il loro pieno merito e di poi il bel Paradiso vicino a S. Giovanni*⁴¹.

Quest'eredità comboniana rimane attiva, talvolta in un modo 'sotterraneo', anche durante gli anni dell'eclisse del nome e della figura di Comboni. Il cuore e la croce di Gesù, Maria, stella della missione, e san Giuseppe, economo della missione, continuano ad essere i principali punti di riferimento spirituale. Non ci meraviglia neanche il fatto di continuare a trovare in missione forme devozionali introdotte da Comboni stesso. Così nel suo diario, p. Münch ci testimo-

nia come in Egitto, dove missionarie che avevano conosciuto Comboni convivevano con nuovi/e arrivati/e, in tanti aderissero ancora alla Guardia d'Onore del Sacro Cuore, devozione alla quale Comboni si era intimamente affezionato fin dai tempi che precedettero la fondazione dell'Istituto⁴².

3.2 - La mahdia e la trasformazione in congregazione religiosa: prova e predisposizione!

a) Prigionieri del Mahdi

Un momento-chiave della storia del carisma comboniano - che forse non è ancora stato abbastanza interiorizzato dalla coscienza comboniana collettiva, anche se è già sta-

⁴¹ Cfr. *Lettera di Dichtl a Mitterrutzner* (Khartoum, [gennaio] 1883), in CPAE, Dichtl 09. Anche se Dichtl non rivela l'autore di queste righe, dallo stile e perché riportate letteralmente in italiano in una lettera tedesca, possiamo indicare come probabili autori Giulianelli o Sembianti.

⁴² I nomi tramandatici dalla testimonianza di p. Münch, e che qui riproponiamo senza preoccupazioni ortografiche, sono: i padri Banholzer, Huber, Münch e Schuman, i fratelli Paušek e Schröer e le sorelle Baranchelli, Berlanda, Bertram, Bonetti, Braggio, Caldara, Capraro, Carli, Casella, Cavaleri, Chincarini, Corsi, Dalmasso, De Biasi, Dellai, Duma, Erspan, Galen, Gandolfi, Garonzi, Gervasoni, Giongo, Hartman, Heke, Köll, Kubitschek, Leonardi, Lombardi, Lonardi, Mannica, Marani, Marchesini, Mascalonzi, Morelli, Mutinolfi, Nalini, Orlandi, Palma, Pezzo, Quasché, Scandola, Scodella, Suppi, Tinazzi, Tolmer, Torinene, Vecchietti, Venturini, Zanolli, Aloisia, Jullita e Melania Zorzi, e Zumerle. Cfr. *Tagebuch von P. Joseph Münch*, in CPAE.

to oggetto d'importanti approfondimenti storico-critici e teologici⁴³ - è quell'insieme di eventi provocati dalla rivoluzione mahdista (1881-1898). È un tempo in cui gli eredi di Comboni vengono successivamente confrontati con la distruzione delle stazioni missionarie e conseguente dispersione delle piccole comunità cristiane, con la prigionia, morte e tortura di comboniani e comboniane, con l'inaudito sacrificio di sr. Grigolini, con l'apostasia materiale dei prigionieri... In questa dura crisi emergono sia l'eroicità di quelli che diventano apostoli nella clandestinità, assistendo ed incoraggiando la piccola comunità cristiana sudanese, sia l'infedeltà di quanti rinnegano non solo la propria vocazione, ma anche valori cristiani fondamentali.

Carcereri, presentando già nel 1872 come le tensioni socio-religiose minacciavano di dare ori-

gine a un tale movimento rivoluzionario, proponeva la fondazione parallela di due comunità cristiane nel Kordofan: una pubblica, che giustificasse la presenza dei missionari a El-Obeid, e un'altra clandestina, per conservare vivo il cristianesimo nel caso di una persecuzione dei cristiani⁴⁴. La successiva buona accoglienza dei missionari da parte del popolo e il progressivo miglioramento nel rapporto con le autorità locali scongiurano la messa in atto di tale proposta. Così, quando nel 1882 irrompe la rivoluzione, la missione non è pronta a rispondere in modo adeguato e finisce sotto l'arbitrio dei rivoluzionari.

A questo punto, come affermerà più tardi chiaramente il console-generale austriaco von Heidler, la Chiesa si aspetterebbe non da tutti i cristiani, ma sicuramente da missionari e missionarie la glo-

⁴³ Cfr. C. BALLIN, *Il Cristo e il Mahdi. La comunità cristiana in Sudan nel suo contesto islamico con particolare riguardo al periodo della rivoluzione mahdista (1881-1898)*, Bologna: EMI 2001 (con vasta bibliografia).

⁴⁴ Cfr. S. CARCERERI, "Relazione del P. Stanislao Carcereri intorno al suo viaggio dal Cairo al Kordofan ed ai primi risultati della sua esplorazione diretta a don Daniele Comboni Superiore degli Istituti dei Negri in Cairo e Direttore della Missione per l'Africa Centrale", in *AABP* 1 (1872) fasc. 2, p. 41. Carcereri scrive letteralmente: "La mia opinione sarebbe di costituire delle famiglie cristiane nere intorno a noi le quali potrebbero costituire una cristianità pubblica e agire a formare una cristianità nascosta di questi poveri schiavi".

ria del martirio⁴⁵. Invece, ciò che si avvera sono successive umiliazioni pubbliche, con la diffusione sui giornali, specie su quelli anticlericali e anticattolici, di notizie sensazionalistiche di apostasie e immoralità. Anche a livello ecclesiale si alzano le voci (specie quella di Lavigerie) per screditare i missionari e le missionarie di Comboni. Fatti, questi, vissuti con profondo dolore e non poca umiliazione dai membri dell'opera comboniana.

Dove è andato dunque a finire, durante la mahdia, il carisma comboniano, con tanto di identificazione con il Crocefisso e di disponibilità formalmente dichiarata e ripetutamente rinnovata al martirio per la rigenerazione della Nigrizia?

Oggi sappiamo che quella disponibilità al martirio era molto viva nei missionari e missionarie caduti sotto il potere del Mahdi (tranne che in Locatelli e Rosignoli, che però si trovavano in una situazione personale di crisi già prima della mahdia). Il fatto è che Mohamed Ahmed non voleva concedere ai cristiani la gloria del martirio, non permettendo così la loro ucci-

sione, ma cercando di sottometterli a prove tali e così lunghe da piegare le resistenze fisiche e psichiche anche dei più forti. In questo contesto, l'apostasia materiale di missionari e missionarie - che anche allora la Chiesa non considerò mai come vera apostasia, non essendo dunque incorsi nella scomunica ecclesiale, neanche i più deboli - diventa il momento in cui cambia l'accento del servizio ecclesiale da essi prestato: infatti, se fino a quel momento avevano cercato di identificarsi con il Cristo del Getsemani e del Golgota per testimoniare ai musulmani la verità e la virtù del cristianesimo, da quel momento in poi, dopo un naturale momento di dolore e forse anche di delusione davanti alla propria debolezza, cercheranno di identificarsi con Cristo nel servizio ai più bisognosi, soprattutto ai cristiani ormai dispersi e costretti a vivere e a celebrare la propria fede clandestinamente.

b) La tenacia del discepolo

Ma la mahdia non ha provocato cambiamenti solo nei missiona-

⁴⁵ Cfr. *Lettera del barone von Heidler al conte Kálnoki von Köröspatak* (Cairo, 07.01.1895), in AT-OcStA/ HHSStA AR F 57 K 14 „44^a Gefangene im Sudan“.

ri e nelle missionarie prigionieri, nell'opinione pubblica o nelle alte cerchie ecclesiastiche. Tutta l'opera comboniana ha dovuto confrontarsi con quell'evento epocale della sua storia. Nonostante il naturale senso di dolore e angoscia, molti comboniani hanno cercato di leggere quel momento storico alla luce della mano di Dio che guida la storia. Questo sguardo di fede li ha aiutati a trovare un senso per gli eventi più tragici di quegli anni: il momento della morte di Comboni viene presto interpretato come uno speciale gesto di predilezione di Dio, che chiamandolo a sé avrebbe voluto risparmiargli la visione della distruzione del lavoro di tutta una vita di dedizione; l'inaccessibilità del territorio di missione viene inteso come un richiamo di Dio a dare più consistenza all'opera comboniana, creandogli le condizioni per intraprendere un cammino di

consolidamento. Sono molti i testi di diversi confratelli che testimoniano questa convinzione del gruppo, e, pur non essendo tutti d'accordo su come procedere per giungervi, non vi è dubbio sulla convergenza sulla necessità di sottomettere l'opera a un tale processo.

Per Dichtl, amico e confidente di Comboni nei suoi ultimi giorni e anni di vita, non vi è dubbio:

*La direzione secondo il **desiderio continuo di mons. Comboni** e secondo il mio vedere e di diversi altri dei nostri, sarebbe di mettersi in mani di padri scelti della Compagnia di Gesù, i quali pure, perché pratici di missioni, avrebbero da comporne la costituzione alla quale ogni membro avrebbe da **legarsi con voto semplice e formare così una Congregazione di Missionari per l'Africa Centrale. Questa era l'idea ed è lo spirito di mons. Daniele Comboni***⁴⁶.

⁴⁶ Cfr. *Lettera di Dichtl a Simeoni* (Graz, 29.06.1884), in AP CV vol. 43 *Collegi d'Italia*, f. 1304v. Interessanti anche due delle motivazioni che Dichtl dichiara averlo spinto a scrivere questa lettera al cardinale prefetto di Propaganda: "La santità della causa a cui sin da otto anni mi sono dedicato e per cui mi sono deciso di far la relazione presente ed [...] ancor un dovere verso il defunto mio vescovo e padre mons. Daniele Comboni a cui sei ore prima che spirasse fra le mie braccia dovetti promettergli: *d'esser fedele a lui e all'opera sua e di non tralasciar nulla quanto possa contribuire all'incremento della missione* da lui sino alla morte tanto amata e con tal vigore sostenuta. Lo promisi. 'Allora basta e sono contento', erano le ultime sue parole che, di mente presente, lacrimando mi rivolse" Cfr. *Ibidem*, f. 1297.

Dopo la morte di Comboni, Dichtl rimane ancora a Khartoum per circa un anno e mezzo, per ben tre volte anche come unico sacerdote nella città. Solo durante la visita a Khartoum di mons. Sogaro, che subito si accorge del suo precario stato di salute, viene chiamato a rientrare in Europa per riprendersi. Contemporaneamente Sogaro lo nomina suo procuratore in Europa e - con lettera del 31 marzo 1883, che Dichtl consegnerà al governo austriaco - gli conferisce la “facoltà per fare tutto ciò che crederà utile e vantaggioso per gli interessi della missione”, un compito che gli sarà ulteriormente confermato da una lettera datagli a Roma dal card. Simeoni il 9 maggio successivo.

Un mese dopo, Dichtl cerca un'udienza presso l'imperatore, ma questi si trovava in viaggio fuori Vienna. Quando nel settembre successivo gli viene concessa l'udienza, Dichtl si trova in un ospedale a Graz, gravemente ammalato di tisi, e non può andarci. Recuperatosi un po', a dicembre si affretta a viaggiare per

Vienna per il desiderato colloquio con Franz Joseph, ma questi si trova in Ungheria. Finalmente, più di un anno dopo i primi tentativi, il 26 giugno 1884, Dichtl riesce a parlare con l'imperatore e gli chiede, quale gesto di fedeltà a uno degli ultimi desideri di Comboni, di poter trasferire la sede dell'Istituto da Verona in una città dell'impero e procedere alla sua trasformazione in congregazione religiosa. L'imperatore manifesta il suo parere favorevole e gli chiede un Promemoria scritto⁴⁷.

Dopo quest'incontro, Dichtl parte per Graz, dove è ospite di mons. Zwerger, e dall'episcopio scrive la menzionata, famosa lettera del 29 giugno a Simeoni. La fa leggere al suo vescovo, che gli dice: “inviare e confidare in Dio”. Il 30 giugno spedisce la lettera a Bressanone, chiedendo a Mitterrutzner la sua opinione e anche di tagliare senza misericordia qualcosa che non dovesse piacergli e poi, di rimandarla indietro; in caso non avesse nulla da eccepire, lo prega di spedirla raccoman-

⁴⁷ Cfr. *Lettera di Dichtl a Ganglbauer* (Graz, 25.08.1884), in DAW, Præsidentialia, 1884.

data a Propaganda⁴⁸. Finalmente, il 9 luglio invia all'imperatore il *Promemoria* richiestogli⁴⁹, dopo-diché questi, con nota autografa del 16 luglio, ordina di mettere in moto i meccanismi legali necessari per consentire la realizzazione del progetto⁵⁰.

In seguito agli ordini dell'imperatore si attivano il ministero del culto, il ministero degli interni, il ministero degli esteri, la curia arcivescovile di Vienna, ecc. La conclusione di tutto questo lungo iter è deludente: Dichtl ha agito al di là del mandato conferitogli dai suoi superiori e perciò la sua richiesta deve ritenersi senza fondamento⁵¹. Per un momento, sembra che la questione si sia definitivamente arenata.

Tuttavia, senza troppi indugi, nel gennaio 1885 Dichtl, di nuovo a Verona, riprende i suoi sforzi, perché qualcosa si muova:

Nel mattino dell'8 il rettore Sembranti venne nella mia stanza e si è messo a parlare un po' di tutto, fino ad arrivare all'udienza, alla lettera spedita a Roma e alle mie differenze con il vicario apostolico Sogaro. [...] Gli ricordai come [...] lui alla mia partenza per Vienna mi aveva manifestato la sua insoddisfazione con le mie idee sull'istituto, che lui prima aveva approvato. [...] Allora si è calmato mi chiese scusa e disse: "Caro don Giovanni, coraggio!" Al che io risposi: "Coraggio non mi manca, anzi ne sento ora di più che mai". [...] Quando io poi, in rapporto alle mie dif-

⁴⁸ Cfr. *Lettera di Dichtl a Mitterrutzner* (Graz, 30.06.1884), in CPAE Dichtl 16. Dichtl è ben consapevole dell'importanza del documento: "Certo che la cosa farà sensazione e non si potrà ignorare. Come minimo si porrà fine alle insufficienze in Verona, e ciò non sarebbe solo qualcosa, ma molto". *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. *Lettera di Dichtl a Franz Josef I* (Graz, 09.07.1884), in AT-OeStA/AVA Neuer Kultus, K 925, Missionen Generalien, Akt Nr. 20115, ff. 10-11.13-14.

⁵⁰ Cfr. *Nota di Franz Josef I a von Eybesfeld* (Ischl, 16.07.1884), in AT-OeStA/AVA Neuer Kultus, K 925, Missionen Generalien, Akt Nr. 20115, f. 12.

⁵¹ Cfr. *Rapporto di von Eybesfeld a Franz Josef I* (Vienna, 06.10.1884), in AT-OeStA/AVA Neuer Kultus, K 925, Missionen Generalien, Akt Nr. 20115, ff. 3-6. Nel foglio 6v v'è la nota autografa di Franz Josef I: "Ho preso conoscenza del contenuto di questo rapporto. Gödöllö, 14 ottobre 1884".

ferenze con mons. Sogaro, sottolineai come questi non voglia neanche sentire le mie idee e assolutamente niente su Comboni, e che a me, che **ho giurato al mio beato vescovo fedeltà alla missione e ai suoi piani a sole sei ore della sua morte**, nessuno può accusare di cospirazione perché sua eminenza il cardinale Simeoni sa tutto - allora ha iniziato a soffiare tutto un altro vento. Abbiamo parlato di queste cose molto tranquillamente e adesso Sembianti è diventato di nuovo intimo come l'anno scorso⁵².

Questo clima di riconciliazione porterà, nelle settimane successive, ad una maggiore convergenza di visione tra Dichtl e Sembianti e, forse per mediazione di questi, anche con Sogaro. Anche se il clima rimaneva ancora un po' teso:

Dal rettore Sembianti non riesco a sapere tutto ciò che riguarda l'istituto, ma il certo è che avrei dovuto agire d'accordo con mons. Sogaro. Ma implicitamente è stato così - perché non anche esplicitamente, Roma lo saprà leggere tra le righe e, se necessario, lo chiarirò anche oralmente. Ho det-

to al rettore Sembianti: "Non mi pen- to d'aver fatto questo passo - e se non l'avessi fatto ancora, lo farei di nuovo"; "Ma con altre formalità" mi disse; - "Sì, dissi, con lo stessissimo coeteris paribus", e ciò non gli piacque assolutamente. Sembianti [...] parte la settimana prossima via Trieste per il Cairo, dove si discuterà questo punto. Lui dice, che dovrei scrivere tutto, affinché lui lo possa presentare al vicario. [...] Da Roma esercitano sicuramente pressione, perché il vicario mi è diventato molo più amichevole e inoltre Sembianti disse: "Questo suo passo, da sé solo fatto, in Roma non ha tanto valore; ma tuttavia potrebbe essere, attese tutte le circostanze, una predisposizione"⁵³.

Quando nel marzo 1885 Sembianti parte per quell'importante colloquio con Sogaro, Dichtl, all'insaputa di tutti nell'Istituto e confidandosi soltanto con Mitterrutzner parte per Roma, dove sosta dal 14 al 17 marzo, incontrando due volte Simeoni e lasciandogli in mano un nuovo lungo Promemoria, dove tra l'altro si legge:

⁵² Cfr. Lettera di Dichtl a Mitterrutzner (Verona, 24.01.1885), in CPAE Dichtl 19.

⁵³ Cfr. Lettera di Dichtl a Mitterrutzner (Verona, 07.02.1885), in CPAE Dichtl 20.

*Con questo piano espresso all'Eminenza Vostra Illustrissima e Reverendissima non difendo poi un'idea mia, nata per spirito di parzialità o nazionalità - che anzi tutti in missione mi conoscono nemico dello spirito di nazionalità avendo io a Khartoum in diverse circostanze detto: "La nostra nazione è che siamo missionari cattolici ed il resto non è se non un accidens!"; ma **difendo qui l'idea, il piano ed il testamento del fondatore di quest'istituto di Verona, di mons. Daniele Comboni***⁵⁴.

Poco tempo dopo Sogaro si reca a Roma, dove si dà inizio al processo che porterà alla trasformazione dell'Istituto in congregazione religiosa. Anni più tardi Sogaro scriverà:

L'istituto missionario di Verona è stato fondato all'inizio degli anni 70, con il permesso del reverendissimo vescovo di Verona, dal mio estinto predecessore mons. Comboni, soprattutto con l'aiuto di una generosa offerta della pia scomparsa imperatrice Maria Anna, con il fine esclusivo di for-

*mare missionari per l'Africa Centrale. L'istituto dipendeva immediatamente dal suo fondatore, che lo sosteneva con i mezzi della missione, e che provvedeva alla direzione interna e amministrativa tramite superiori da lui nominati e confermati dal vescovo di Verona. I candidati facevano un giuramento di servire la missione per almeno dieci anni. Per dare quindi all'istituto una più salda organizzazione, **come era già stato il desiderio del fondatore, lo trasformai nel 1885, con l'approvazione e la benedizione del Santo Padre, in una congregazione religiosa con voti semplici e direttamente dipendente dal capo della missione***⁵⁵.

Tra Sogaro e Dichtl non c'è mai stata una vera intesa, anche se hanno visitato insieme Vienna, Colonia, Steyl, ecc.

A Dichtl nessuno dell'Istituto comunica l'arrivo dei gesuiti a Verona e, con questo, l'inizio della realizzazione di una parte di quel cambiamento che egli credeva doversi compiere per fedeltà all'"idea, piano e desiderio del fondatore". Quando finalmente, verso la fine

⁵⁴ Cfr. *Lettera di Dichtl a Simeoni* (Roma, 17.03.1885), in AP SC *Afr. Centr.* vol. 9, f. 1088r.

⁵⁵ Cfr. *Lettera di Sogaro a Schönborn* (Cairo, 12.12.1893), in DAW, Ordinariatsakten, Verein K 11 Fasz. 2 „Marienverein für Central-Afrika“

di novembre o ai primi di dicembre 1885, Mitterrutzner glielo comunica, Dichtl si affretta a rispondere:

*Le notizie riguardo Verona sono per me assoluta novità! Dio sia benedetto! Per quanto tempo ho dovuto lottare, perché si realizzasse **questo piano optimi patris et episcopi Danielis!***⁵⁶

A causa di quella tisi, che da anni sembrava voler impedire ogni sua attività, Dichtl dovette ritirarsi prima a Graz e poi, sotto richiesta di mons. Sogaro, a Ober St.-Veit presso Vienna, dove morirà il 31 gennaio 1889, poco più di un mese dopo aver compiuto 31 anni.

Nei difficili anni dell'esilio della missione sudanese in Egitto⁵⁷, in pratica, nell'Istituto maschile, solo Dichtl continua a insistere esplicitamente sulla necessaria fedeltà al fondatore e ai suoi piani. Ciononostante è possibile affermare che, attraverso l'approfondimento dell'aspetto della consacrazione totale a Dio per le missioni africane (come modello viene in-

trodotto nel 1891 san Pietro Claver⁵⁸) e della spiritualità del Sacro Cuore di Gesù, *l'istituto di Comboni in questo tempo è maturato nella propria identità in un modo sostanzialmente coerente*, e che l'eclissi quasi totale del nome e della persona del fondatore non è stato che un allontanamento dialettico che ha permesso il suo riemergere in una sintesi di maggiore consistenza carismatica.

3.3 - Incrinature persistenti: Asperti e Geyer-Meroni

Nel 1968 riflettendo sulla storia dell'Istituto alla luce del nostro carisma e delle intuizioni e indicazioni conciliari, P. Chiocchetta parlava di una "incrinatura" non risolta provocata in ultima analisi dal fatto che p. Asperti avesse dato alla congregazione un indirizzo poco comboniano. O come scriveva p. Capovilla, che p. Chiocchetta cita:

Venuto dal di fuori e quindi senza cognizione diretta dello spirito che animava l'istituto, senza aver partecipa-

⁵⁶ Cfr. *Lettera di Dichtl a Mitterrutzner* (Graz, 03.12.1885), in CPAE Dichtl 34.

⁵⁷ La metafora dell'esilio è molto cara a mons. Roveggio che la usa spesso. Cfr. *Lettera di Roveggio a M. T. Ledóchowska* (Omdurman, 16.01.1900), in ASSPC Roveggio 33.

⁵⁸ Cfr. *Lettera di Asperti a Roveggio* (Verona, 10.03.1891), in ACR A/41/6/23.

*to alla sua vita, senza conoscere intimamente la storia, non aveva iniziato specificamente i suoi allievi alla vita apostolica cui erano destinati*⁵⁹.

Un fatto che di per sé, in una storia ormai ultracentenaria, potrebbe sembrare quasi anedddotico. Tuttavia, associato ai numerosi e drammatici conflitti successivi, questo singolo fatto ha così profondamente inciso sull'autoconsapevolezza collettiva dei membri dell'Istituto da far perdurare nella loro coscienza collettiva quasi una contrapposizione tra vita religiosa e vita missionaria, che pur istituzionalmente superata nel 1894, ha lasciato tracce inconsapevoli che resistono fino ai nostri giorni.

Un altro episodio della nostra storia che ha scatenato dinamiche simili è stato l'irrazionale animosità che, affondando le proprie radici nei primordi della storia della missione dell'Africa Centrale, emergeva in modo feroce nel conflitto tra mons. Geyer e p. Meroni, allora rispettivamente provicario e su-

periore religioso, a Khartoum, per culminare nell'alienante divisione nazionalista del vicariato del Sudan (1913) e più ancora nella divisione del 1923.

Prendendo spunto dall'espressione di p. Chiocchetta vogliamo definire questi due eventi della nostra storia come *incrinature persistenti*:

- incrinature perché deviazioni chiare dal carisma comunicato dallo Spirito a Comboni e alla sua opera per servire la Chiesa e l'umanità;
- persistenti per la loro capacità di riemergere con espressioni sempre diverse nelle successive generazioni di comboniani, quasi come tentazione adolescenziale di affermare la propria identità negando le proprie origini.

a) Missionari o Religiosi?

Avvertito dal suo provinciale, p. Steccanella, nella seconda metà di settembre del 1885, sulla sua nuova destinazione come ret-

⁵⁹ Cfr. P. CHIOCCETTA, "L'aggiornamento dei FSCJ nella luce del fondatore", in Commissione Centrale dei Missionari Comboniani, *Daniele Comboni. Indicazioni e suggerimenti alla nostra ora postconciliare*, Roma 1968, pp. 76-77. Per il brano citato vide A. CAPOVILLA, P. Federico Vianello. *Superiore generale dei Figli del Sacro Cuore*, Verona: Missioni Africane 1943, p. 58. Le sottolineature sono di p. Chiocchetta.

tore dell'Istituto fondato a Verona da Comboni, p. Frigerio si affrettava a scrivere a Sogaro chiedendogli esplicitamente:

*Se Vostra Eccellenza credesse opportuno farmi conoscere anticipatamente la storia della fondazione dell'istituto, il regolamento presente di esso, me lo può spedire*⁶⁰.

Ignoriamo se e come Sogaro abbia risposto a questa lettera, ma, comunque sia stato, il breve brano citato testimonia la sua intenzione di conoscere "la storia della fondazione" e il "regolamento presente". Quanto alla storia della fondazione, il riferimento a Comboni è inevitabile; quanto poi alla regola in vigore a Verona nel 1885, essa non era che la regola presentata nel 1872 da Comboni a Propaganda, con l'inserimento di tutte le correzioni e aggiunte da questa proposte, e con l'approvazione autografa del card. Canossa in data 10 novembre 1878, essendo rettore dell'Istituto d. Paolo Rossi. Quindi sia dalla storia sia dal regolamento si risaliva necessariamente al progetto comboniano.

Ma se le intenzioni iniziali di p. Frigerio palesano il desiderio di

continuità, gli atteggiamenti del suo compagno p. Asperti sembrano rivelare l'opposto: individui e comunità devono pensare prima alla disciplina religiosa e solo in un secondo momento alla missione:

Rispondo alla carissima sua del 21 corrente, che contiene una pioggia di progetti [...]. Poniamo alcuni principi di ragione e di uomini santi:

- 1° Che si deve preferire il bene di una comunità a quello degli individui.*
- 2° Il bene di un ordine religioso a quello momentaneo di una missione particolare.*
- 3° Che un istituto novello in specie deve aver l'occhio alle proprie forze prima di intraprendere opere che siano la sua rovina e morte.*
- 4° Doversi guardare da uno zelo, e da una carità falsa e indiscreta eccitata dal demonio per i suoi perversi fini.*
- 5° Doversi temere nelle opere di Dio (che suole operare suaviter) la soverchia fretta guastatrice di tutto.*
- 6° Non doversi usar per un'opera buona mezzi, che possano dispiacere a Dio in qualsiasi modo.*
- 7° Finalmente un istituto giovane e tenero non fortificato, né ben radicato dover abbracciare ciò che aiuta il suo*

⁶⁰ Cfr. *Minuta di lettera di Frigerio a Sogaro* (Portoré, 29.09.1885) in APVMSI.

sviluppo e la pratica delle sue Regole: e non mai ciò che può snervare i soggetti o esigere violazione delle sue Regole.

Ammiro e lodo lo zelo e l'amore di allargarsi. Verrà il tempo, non dubiti. I nemici vi sono da combattere, ma abbiamo noi pronto un esercito agguerrito da offrire a Dio? Abbiamo pazienza, accresciamo lo zelo per prepararlo e speriamo. Vogliamo con la fretta esporre soldati non formati a soda virtù religiosa, senza noviziato regolare, senza studi regolari? Ecc. Che cosa avverrà? Nel conflitto soccomberanno. Dunque coraggio e zelo per i nostri soggetti a rafforzarli nella virtù e nella scienza: ecco il nostro compito attuale, dal quale dipenderà il bene futuro della missione.

[...] Confronti, mio reverendo padre, i suoi progetti con i principi stabiliti indietro e veda. Ella stessa, se tali progetti saranno utili o dannosi alla congregazione, e quindi in seguito alla missione stessa. Ogni sforzo sia a formare i soggetti religiosi forniti in virtù e di scienza, e allora si potrà entrare in campo con speranza di produrre un bene sodo e duraturo e per la congregazione e per la missione.

Non ci lasciamo allettare da un bene

momentaneo della missione con scapito della congregazione, se si perde qualche cosa al presente, si guadagnerà molto più di poi con i soggetti fortificati, e la congregazione fondata e cresciuta regolarmente nel suo spirito religioso di sommissione, zelo e sacrificio...⁶¹

Non conosciamo altro di quella lettera di Roveggio del 21 dicembre 1891, che suscita una tale reazione di Asperti, oltre al fatto che conteneva “una pioggia di progetti”. La critica di Asperti, sebbene indiretta, è severissima: “occhio alle proprie forze prima di intraprendere opere che siano la sua [dell'Istituto] rovina e morte”; “uno zelo, e [...] una carità falsa e indiscreta eccitata dal demonio”; “soverchia fretta guastatrice di tutto”...

Il primo gruppo di religiosi era in Africa da ormai due anni, ma non sentiva di avere un campo di apostolato confacente con la propria vocazione di missionari della Nigrizia. P. Roveggio era il superiore del gruppo e sentiva la pressione dei confratelli, che esigevano un campo di apostolato missionario, alcuni erano entrati in crisi e consideravano la possibilità

⁶¹ Lettera di Asperti a Roveggio (Verona, 28.12.1891), in ACR A/41/6/50.

di passare a un'altra congregazione, per andare in missione mentre erano ancora giovani. I giovani religiosi non potevano non guardare ai loro compagni non religiosi, che cercavano ad ogni costo di entrare nella missione dalle zone liberate dalla mahdia, aprendo la stazione di Suakin, studiando il kuna-ma e aprendo una presenza a Taka (chiusa poi sotto richiesta degli inglesi, perché troppo pericolosa), e adoperandosi sui confini del vicariato, soprattutto a Wady Halfa, per la liberazione dei missionari/e prigionieri/e del khalifa. Asperti cercava di frenare gli entusiasmi dei giovani religiosi e di invitarli a concentrarsi sulla sperimentazione della Regola, già rielaborata anche se non ancora approvata, nella prima comunità religiosa dell'Istituto in Africa: la comunità della Gezirah.

Roveggio e i suoi confratelli però riconoscono nella **missione** una parte del nocciolo della propria identità, assolutamente indissociabile dall'esperienza di contemplazione del mistero, e quindi elemento costitutivo del senso spe-

cifico della loro consacrazione religiosa. Nell'impossibilità di partire per la missione, p. Sinner lascia il gruppo e diventa spiritano, p. Colombaroli si dedica allo studio dello zande (di cui pubblica una piccola grammatica⁶²) ma non si sente di fare i secondi voti e se non lascia l'Istituto, come pensava di fare, è perché ha accettato di andare a Brescia a fare un cammino di discernimento con il p. Baccolo, gesuita, che lo convince a resistere durante il tempo della prova e a rimanere fedele alla propria vocazione⁶³.

Questa situazione, di per sé già difficile, era ulteriormente aggravata dai continui e gravi conflitti con mons. Sogaro, vicario apostolico dell'Africa Centrale e superiore ecclesiastico della comunità.

Quando nel 1893, per motivi di salute e di età, p. Asperti deve lasciare Verona e a sostituirlo arriva p. Mologni, la situazione si risolveva un po'. Il conflitto con mons. Sogaro raggiunge in questo periodo uno dei suoi punti più critici, ma finalmente si avvia verso una soluzione istituzionale. Ai religiosi vie-

⁶² Cfr. A. COLOMBAROLI, *Primi elementi di lingua A-Sandeh volgarmente detta Niam-Niam*, Firenze: Ariani 1895; IDEM, *Premiers éléments de langue A-Sandeh (vulgairement appelée Niam-Niam)*, Cairo: Imprimerie Nationale 1895.

⁶³ *Lettera di Mologni a Roveggio* (Verona, 15.01.1896), in ACR A/41/20/2.

ne data maggiore libertà di prendere iniziative apostoliche, e Roveggio come capo del gruppo si affrettò a stabilire contatti con i superiori ecclesiastici dei vicariati a sud del Sudan per studiare le possibilità e programmare l'ingresso dei missionari - o via Congo-Uellé o dalla costa dello Zanzibar - nelle aree del vicariato del Sudan non occupate dai mahdisti⁶⁴. La possibilità di occuparsi di questi progetti e poi l'apertura di Assuan hanno subito l'effetto di ridestare l'entusiasmo nel piccolo gruppo di religiosi, che accoglie questa apertura come riconoscimento della propria vocazione missionaria. E per quanto, in seguito, debbano aspettare altri sei anni per penetrare nel cuore del vicariato, l'attesa diventa subito più tollerabile.

Però, come accuratamente sottolinea p. Chiocchetta:

L'intervento della Santa Sede stessa nel 1894, e la personalità del servo di Dio mons. Roveggio, non hanno potuto risolvere in maniera esaustiva la

*nostra prima "variazione". [...] Per cui un'incrinatura rimase; e come un male sottile incise con altre variazioni, sulla nostra storia*⁶⁵.

b) Missione 'tedesca', italiana o cattolica?

Le tensioni, giudizi e pregiudizi tra i gruppi tedesco-slavo e italiano nella missione dell'Africa Centrale risalgono ai suoi primissimi anni. Il viaggio europeo di Vinco nel 1849, che non serve a risolvere né il problema finanziario né quello del personale, seguito dal viaggio di Knoblehar nel 1850-51, che colma in sovrabbondanza entrambe le difficoltà; la spedizione missionaria mazziana del 1853-55, fatta fondamentalmente di viaggi e di esplorazioni, severamente giudicata dai missionari austriaci, che, non conoscendo il piano di don Mazza e quindi lo scopo delle esplorazioni, la vedono come inutile spreco di tempo e di energie, mentre loro devono lavorare duro sin dai primi momenti; gli atteggiamenti dei

⁶⁴ Progetto suggerito al card. Gruscha, ancora durante il vicariato di Sogaro, dal segretario della curia arcivescovile e futuro vescovo ausiliare di Vienna, Dr. Joseph Pfluger. Cfr. J. PLUGER, *Kurzes Promemoria über die Sudan-Mission des apostolischen Vikariats für Zentral-Afrika (s.d.)*, in DAW, *Ordinariatsakten*, Vereine, K 11 Fasz. 2 „Marienverein für Central-Afrika“.

⁶⁵ P. CHIOCCHETTA, *op. cit.*, p. 77.

molti trentini, veneti e napoletani francescani delle spedizioni degli anni 1861-62, che portano il Marienverein ad affermare di non volere più italiani nella missione... sono tutti momenti di un cammino, che non sono che la preistoria dei conflitti, che un giorno, allora lontano, porteranno alla divisione dell'Istituto.

La diversità di metodi e di carattere, la mancanza di dialogo e l'irrigidirsi su espressioni e giudizi superficiali danno origine a pregiudizi che solo Comboni, con la visione cattolica del Piano e con la sua personalità cosmopolita e conciliatrice, riuscirà a sradicare.

Ma l'allontanamento forzato dal vicariato e le tensioni successive all'imposizione dell'apertura di una casa in territorio di lingua tedesca per ordine di Propaganda, che agiva dietro le pressioni politiche dell'Austria⁶⁶, fan-

no riemergere i vecchi pregiudizi, mai del tutto dimenticati.

Già nel 1908 p. Münch, denunciando in una lunghissima lettera al card. Gotti l'insostenibilità di uno *status quo* in cui i missionari tedesco-slavi si sentivano ingiustamente sottovalutati, chiede l'intervento di Propaganda per sanare la questione prima che si raduni il II Capitolo Generale. La prima delle sei misure che propone è la fondazione di una provincia tedesco-slava⁶⁷. La denuncia di p. Münch è palesemente ignorata da Propaganda e dal Capitolo Generale. Quando Münch cerca di insistere, coinvolgendo anche Vienna, la risposta di p. Vianello è molto dura, suggerendo addirittura l'espulsione di Münch, ormai veterano della missione, dall'Istituto⁶⁸. Misura che il card. Gotti sconsiglia per ragioni politiche⁶⁹.

I rapporti tra mons. Geyer e p.

⁶⁶ Per ironia della storia queste pressioni non sorgevano, questa volta, da nessun partito coinvolto direttamente nella missione dell'Africa Centrale, ma da un gruppo antischiavista formatosi a Feldkirch intorno al Dr. Hänle. Cfr. J. Hänle, *An den hochwürdigsten Episkopat Deutschlands, Österreich-Ungarns und der Schweiz* (Feldkirch, 01.01.1891), in DAW, *Ordinariatsakten*, Vereine, K 11 Fasz. 2 „Marienverein für Central-Afrika“.

⁶⁷ Cfr. *Lettera di Münch a Gotti* (Khartoum, 30.06.1908), in AP NS, vol. 483, ff. 638-650.

⁶⁸ Cfr. *Lettera di Vianello a Gotti* (Verona, 14.04.1910), in AP NS, vol. 483, ff. 651-654.

⁶⁹ Cfr. *Lettera di Gotti a Vianello* (Roma, 30.04.1910), in ACR A/50/3/5.

Colombaroli furono sempre tesi, frutto forse del tempo dei conflitti con mons. Sogaro, di cui Geyer era il delfino⁷⁰. Nel frattempo la tensione a Khartoum diventa sempre più evidente, con atti di scortesia e persino di ostilità tra mons. Geyer e p. Meroni⁷¹ che col tempo porteranno alla separazione, a Khartoum, tra tedeschi e italiani dovendo, questi ultimi, spostarsi ad Halfaya.

Il 2 aprile 1913, dopo un lungo processo di discernimento e negoziazioni tra di loro, mons. Geyer e p. Vianello suggeriscono a Propaganda la divisione del vicariato. Geyer è disposto a prescindere dalle missioni più promettenti pur di portare avanti l'idea della divisione dei due gruppi di missionari, misura a quel punto considerata utile anche da p. Meroni⁷².

⁷⁰ Cfr. *Lettera di Meroni a Vianello* (Khartoum, 19.11.1909), in ACR A/63/10/3, dove, tra altro, si legge: “Le scrivo ora circa l'impressione prodotta dalla sua nomina [a superiore generale]. Da quanto ho sentito, essa fu in casa ben accetta, si cantò il *Té Deum* e la sera anzi si fece un concerto con la nuova banda. Solo monsignore [Geyer] si lasciò scappare parlando con il p. Stoppani questa frase: ‘Faccio cantare il *Té Deum*, perché avevo promesso al p. Angelo di farlo cantare, se venivo liberato della sua croce’”.

⁷¹ “Affinché chi ne scriverà la storia, conosca i miei sentimenti, dirò che per me fu un periodo di pazienza. P. Meroni stesso mi disse ultimamente che assolutamente non si sente al mio ufficio. E perché si arrogò le prerogative del vicario apostolico? Egli considerava il vicario apostolico come una vacca da mungere e ricorreva a lui per averne denari e per farsi pagare i debiti, e basta. Lì davvero basta, e siano tempi passati”. *Lettera di Geyer a Vianello* (Khartoum, 27.07.1913), in ACR A/63/11/20. “Noi italiani qui nella vecchia casa ci veniamo a trovare sempre più a disagio, siamo lasciati in un canto, quasi come se non esistessimo”. *Lettera di Meroni a Vianello* (Khartoum, 07.08.1913), in ACR A/63/14/4.

⁷² “Questa misura era ormai necessaria, senza dar colpa né ad una parte né all'altra, si era giunti ad un punto che non si poteva più andare avanti; la fiducia vicendevole tra una parte e l'altra mancava affatto e da parte mia Le dirò che io avevo il gozzo pieno di vedere che la parte tedesca non trattava con me come con un vero superiore (salvo naturalmente qualche eccezione), ed era per me una pena il vederli in quello stato, come di pecore senza pastore (sia pure che valesse poco), ciò non era buono né per il loro spirito, né per quello della congregazione. Per cui ora dico ben venga la separazione, se deve mettere le cose un po' più a posto”. *Lettera di Meroni a Stoppani* (Khartoum, 30.03.1913), in ACR A/63/27/16.

Il 30 maggio 1913 Propaganda erige la prefettura apostolica del Bahr el-Ghazal⁷³ e poco dopo nomina p. Stoppani prefetto apostolico. Quando poi si realizza l'effettiva divisione dei missionari su base delle loro nazionalità, il governo austriaco manifesta chiaramente il suo disaccordo, anche perché in questo modo perde completamente ogni possibilità di influenzare le decisioni prese nella nuova prefettura⁷⁴. A Khartoum però, dove l'episcopio di Geyer e la procura di Meroni non distano che pochi chilometri, la tensione invece di allentare si aggrava.

La Grande Guerra, vede austriaci e italiani confrontarsi da parti opposte delle trincee. Situazione inasprita ulteriormente dal fatto che i britannici, che effettivamente governano il Sudan, siano parte del conflitto e ne facciano sentire le conseguenze anche in Egitto e nel Sudan, con la restrizione dell'azione dei missionari di origine austro-ungarica e tedesca, che va fino alla detenzione di parecchi di essi negli appositi campi di pri-

gionieri. Più gravi però, dal punto di vista emotivo, sono le decisioni di p. Vianello: collocare la missione sotto il protettorato dell'Italia e sospendere l'appoggio finanziario dovuto al vicariato apostolico di Khartoum.

Nel 1919, finita la guerra, è tempo per la realizzazione del III Capitolo Generale. Le tensioni tra "tedeschi" e italiani sono più forti che mai, aggravate da ferite ancora aperte, che commenti poco fraterani non aiutano a rimarginare, neanche all'interno delle comunità comboniane. La mattina del 29 settembre, nella settima seduta capitolare, assenti i padri Vianello e Bernabè, p. Bini propone, fra le altre cose, la formazione di 6 circoscrizioni nell'Istituto: Italia, case fuori d'Italia, Egitto, Khartoum, Bahr el-Ghazal e Uganda; proposta approvata all'unanimità. Nel pomeriggio dello stesso giorno, "il rev. p. Wilfling propone al Capitolo la costituzione in provincia delle case di lingua tedesca: il Capitolo approva ed il presidente [Meroni] assicura che tratterà la cosa appena le circo-

⁷³ Cfr. Decreto "*Quam multis gravisque difficultatibus*" (Roma, 30.05.1913), in ACR A/63/11/18.

⁷⁴ Cfr. Lettera di von Puscariu a von Berchtold (Venezia, 30.06.1913), in AT-OeStA/HHStA PA I Generalia 745 X, 24.

stanze politiche si saranno un poco chiarite”⁷⁵.

Mons. Geyer, grazie agli ottimi rapporti personali con gli ufficiali britannici del governo sudanese, era potuto rimanere a Khartoum durante tutto il tempo della guerra. Dopo la guerra con un notevole sforzo diplomatico, davanti alle numerose difficoltà finanziarie e di personale, cerca di far ripartire il suo vicariato. Riesce ad ottenere, prima, che tutti i missionari di origine slava (polacchi, cechi e iugoslavi) possano rientrare e in seguito anche quelli del Süd-Tirol, diventati cittadini italiani con il trattato di Saint-Germain (10 settembre 1919). Ma le negoziazioni sono lente e agli austriaci e tedeschi non si può ancora permettere il rientro nel vicariato.

Davanti a questo fatto, p. Meroni, ormai superiore generale e con

l'appoggio del suo consiglio, mette mons. Geyer davanti ad un ultimatum:

*Veda se è possibile ottenere da codesto governo l'entrata libera nel Sudan per i missionari tedeschi, sia d'Austria che di Germania, entro un tempo relativamente breve, cioè entro l'agosto di quest'anno: diversamente la congregazione si terrà libera di trovare un nuovo campo di lavoro per quelli tra i detti missionari, che lo domandano*⁷⁶.

Il 26 aprile successivo mons. Geyer dà le sue dimissioni, dopo più di 40 anni di instancabile dedizione alla missione dell'Africa Centrale, di cui 18 come vicario apostolico⁷⁷. Il 7 luglio 1921 Benedetto XV, nell'udienza con il cardinale prefetto di Propaganda, accetta ufficialmente la rinuncia di mons. Geyer, che, dopo un breve periodo

⁷⁵ Cfr. *Libro Capitolare I (1899-1940)*, in ACR C/271/1 pp. 79-80.

⁷⁶ Cfr. *Lettera di Meroni a Geyer* (Verona, 07.04.1921), in ACR B/268/17/29. Mons. Geyer risponderà: “La mia opinione personale è che gli austriaci verranno ammessi in tempo vicino e che poi si potrà tentare per i germanici, ma non entro l'agosto venturo. Queste cose non si possono forzare né precipitare”. Cfr. *Lettera di Geyer a Meroni* (Khartoum, 08.05.1921), in ACR B/268/17/34.

⁷⁷ Cfr. *Lettera di Geyer al card. van Rossum* (Khartoum, 26.04.1921), in AP NS, rubr. 141, prot. 1414/1921. In verità Geyer non presentava le dimissioni, ma soltanto accennava alla possibilità di farlo. In Propaganda però s'interpretò la lettera come una richiesta formale.

di transizione, abbandona per sempre la missione⁷⁸.

Ai missionari d'origine tedescolava, che anche dopo il trattato di Saint-Germain continuano ad esigere una provincia per il loro gruppo, p. Meroni risponde con un altro ultimatum, forse ancora più umiliante del primo:

*Non restano quindi che due vie: o ritornare all'antico con una **completa fusione ed assimilazione** della parte tedesca con l'italiana con un unico centro di formazione religiosa; ma ciò sembra piuttosto difficile; **ovvero**: dare una **piena autonomia ed indipendenza** alla parte austro-tedesca, e questo sembra preferibile, ora che una nuova missione fu assegnata ai tedeschi⁷⁹.*

In questo modo, proprio l'uomo che avrebbe dovuto dialogare, mediare e conciliare nel poco cattoli-

co clima d'intolleranza nazionalista, sigillava la sorte dell'Istituto, che, con un decreto di Propaganda del 27 luglio 1923, si divideva in due congregazioni autonome⁸⁰.

Anche mons. Geyer, il cui lungo e fecondissimo vicariato vide il sorgere di tante missioni così importanti, rimase **vittima di un ricatto del passato**. Non fu capace di andare al di là di idee nazionalistiche ormai superate, né di lasciar rimarginare antiche piaghe. Il suo servizio finì amaramente in un allontanamento definitivo, lasciando per strada due dolorosissime separazioni nazionalistiche (1913 e 1923), che segnarono la congregazione in un modo che, dopo quasi cent'anni, non è stato del tutto superato. Mentre molti, dall'interno e dall'esterno, insistevano sull'*unione* e l'*internazionalità quali valori irrinunciabili*.

⁷⁸ Cfr. *Lettera di van Rossum a Geyer* (Roma, 24.07.1921), in CPAE, Nr. 1300, *Korrespondenz* 1921.

⁷⁹ Cfr. *Copia di lettera di Meroni a Lehr* (Verona, 12.05.1922), in ACR C/268/27/32. P. Lehr manifesta sorpresa per il fatto che questa posizione sia stata presa ancora prima della consulta: "Mi è una grande sorpresa sentire che a Verona si ebbe già prima della consulta del 29 dicembre 1921 l'opinione dell'*aut - aut*, cioè totale assorbimento della parte tedesca dalla parte italiana o separazione completa". Cfr. *Lettera di Lehr a Meroni* (Messendorf, 17.05.1922), in ACR C/268/27/34.

⁸⁰ Il decreto stabilisce l'erezione della nuova congregazione dei MFSC e ratifica implicitamente la separazione, per la quale evidentemente non c'è un apposito decreto.

Proprio nel 1923 Michelangelo Grancelli pubblicava la famosa prima biografia italiana di Daniele Comboni, la prima in assoluto caratterizzata da una vera preoccupazione storiografica. Questa rappresentava il culmine di un cammino di più di un decennio di impegno dell'Istituto per riportare alla luce la figura del fondatore⁸¹.

Ironia della storia, proprio in quell'anno l'Istituto compiva forse il passo più contrario alla visione ecclesiale e missionaria di Comboni. Pochi anni dopo, in occasione dell'introduzione della causa di beatificazione e canonizzazione di Comboni, p. Meroni - uno dei principali fautori della separazione - scriveva in lettera circolare ai FSCJ:

Sebbene presso di noi la memoria di mons. Comboni sia sempre stata in venerazione, gli ultimi studi accurati condotti sui documenti originali gettarono sulla sua figura una luce nuo-

va sì viva, da fugare anche qualsiasi ombra che la malevolenza o l'incuria avessero proiettato o lasciato sussistere intorno ad essa, ed insieme ci mostraron in lui un modello di eroiche virtù, specialmente di quelle che sono il vero fondamento dello spirito religioso ed apostolico ad un tempo. [...] Davvero un gigante di santità, che sacrifica tutto, pure di dare gloria a Dio e salvare anime; che ama la croce fino alla follia; che dura saldo in un apostolato, che aveva fiaccato tante fibre, e delle cui difficoltà pochi oggi possono farsi un'idea; che dinanzi ai suoi sguardi non ha che un fine, una speranza: Iddio.⁸²

Parole che a distanza di otto decenni hanno un sapore di confessione e di profezia. Geyer fu il primo biografo di Comboni, Meroni il superiore generale che ne promosse la causa di beatificazione e canonizzazione. Tuttavia neanche loro sfuggirono a quell'ombra proiettata dall'incuria. Nella loro vita

⁸¹ Sugli sforzi di Pietro Cesca, dal 1908 al 1913, e sul successivo tentativo di rielaborazione di Francesco Saverio Bini cfr. F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ DE ALLER, *La idea misionera de Daniel Comboni, primer vicario apostolico del Africa Central, en el contexto socio-ecclesial del siglo XIX*, Madrid: Mundo Negro 1985, pp. 44-45.

⁸² P. MERONI, *Circolare: Introduzione della Causa di Beatificazione del nostro Fondatore, Mons. Daniele Comboni* (Verona, 19.03.1928), in P. CHIOCCETTA, *La Causa di Beatificazione di Daniele Comboni* (Bibliotheca Comboniana Fonti/Storia 3), Roma: MCCJ 1995, pp. 47-48.

quell'ombra si concretizzò e crebbe prima nell'animosità di un convivio interculturale non illuminato dalla luce di quella cattolicità che Comboni sognava e costruiva nelle sue comunità; poi nei pregiudizi, nella mancata comunicazione, nell'ostilità del "noi altri - voi altri", come la chiamò Lehr⁸³, assistente generale di Meroni; finalmente nel *aut - aut* e nella separazione.

Anche questa *nostra* storia può aiutare (come già fece) l'Istituto a maturare. Come minimo ricordandoci, con la forza di un monito, che ogni volta che la nostra incuria lascia cadere l'ombra sul dono da noi ricevuto, si seminano tribolazioni, che prima o poi matureranno e bisognerà raccogliere! La storia successiva della *nostra* 'riunione' c'incoraggia, manifestandoci la nostra capacità di superare le estraneità, quando troviamo il coraggio di superare l'incuria e, rispolverando i '*documenti originali*', ritrovare nel dono quella *luce nuova sì viva da fuggare ogni ombra*.

4. Sfide dell'ora presente

Come famiglia comboniana abbiamo vissuto negli ultimi 50 anni momenti di straordinario entusiasmo e di appassionata riflessione su Comboni.

La lettura storico-critica promossa tra noi, soprattutto dopo il 1959 sotto la guida e l'ispirazione di *Studium Combonianum* in sinergia con la spinta teologica ed ecclesiale del Vaticano II, ci condusse alla riscoperta del nucleo di novità e di vitalità del carisma comboniano. La vita, la spiritualità, le intuizioni ecclesiali e missionarie di Comboni, portate alla luce da tanti confratelli impegnati nello studio, nella formazione, nel servizio dell'autorità, oppure da amici, appassionati della missione e di Comboni, hanno fatto rivivere con forza nuova il nostro santo fondatore.

Anche il tempo vissuto dal centenario della morte alla canonizza-

⁸³ Cfr. *Proposte del p. Lehr alla consulta di [29] dicembre 1921*, in ACR C/268/27/25 dove nella proposta e) si legge: "Si dovrebbe evitare quell'atmosfera del: *noi altri - voi altri*. Si dovrebbe sinceramente convincersi che la congregazione non consiste solo di Verona e non esiste solamente Verona. Più ancora di tale monopolio religioso nuoce *da ambedue le parti* un certo spirito di nazionalismo. Il Signore stesso si è vantato di essere ebreo; ognuno può o piuttosto deve tenere al suo paese ma *certi sunt denique fines* [ci sono giusti confini]".

zione di Comboni è stato un tempo d'intenso entusiasmo e di sincero ascolto del dono.

Dopo la canonizzazione, o forse già dalla beatificazione, - diminuita l'insistenza degli altoparlanti, chiuse le tende sullo scenario delle solenni celebrazioni liturgiche e finiti i grandi pellegrinaggi - siamo caduti in un'atmosfera di stanchezza e a volte anche d'insofferenza. Qualcuno parla di "combonianite", altri dicono "basta parlare di Comboni"... Di certo, non si potevano mantenere a tempo indeterminato i livelli di entusiasmo al ritmo delle grandi attese e delle commemorazioni di massa. Forse un tempo di serenità e di silenzio era utile e anche necessario.

Adesso però rinasce il desiderio, forse più discreto ma non meno esigente, di riavvicinarci al fondatore. Forse è arrivato il momento di fare una sintesi chiara e accessibile della nostra eredità carismatica, una sintesi capace non solo di illuminare le intelligenze, ma soprattutto di infiammare i cuori e motivare scelte ed azioni veramente comboniane.

Alla luce della teologia dei carismi e delle riflessioni fatte in queste pagine, mi sembra di poter formulare qualche suggerimento:

4.1-Sinergia tra Essere e Contesto

Il primo suggerimento nasce dalla presa di coscienza sia dell'*importanza teologica ed ecclesiale del dono carismatico*, sia delle *dinamiche della sua trasmissione e realizzazione* in contesti spazio-temporali e culturali diversi.

Lo Spirito suscita nella comunità ecclesiale carismi, la cui natura e finalità è di potenziare la Chiesa per crescere nella storia verso la pienezza di Cristo. Aperti allo Spirito e attenti alle testimonianze di quanti, in quasi 150 anni di storia, ci hanno trasmesso quel dono, oggi abbiamo bisogno di contemplare e interiorizzare quel momento specifico del mistero di Cristo, che ci rende comboniani. La condizione della possibilità di un *agire apostolico autenticamente comboniano* è direttamente dipendente dalla nostra capacità di *essere comboniani veri*.

La vita dell'uomo, anche la sua vita spirituale, si realizza sempre in imprescindibili coordinate spazio-temporali, che per loro natura sono mutabili. Nella storia, i doni carismatici sono dunque soggetti alle dinamiche dell'incarnazione: nell'agire dell'uomo si congiungono misteri eterni ed espressioni sociali,

culturali ed ecclesiali contingenti. Una contingenza che informa l'essere. Voler essere comboniani in un modo immutabile ed univoco in ogni tempo e in ogni spazio fisico o culturale, è ignorare la condizione stessa della creazione e tradire l'intenzione del carisma, che è proprio quella di riempire di contenuti eterni contesti variabili. In questo senso si potrebbe completare l'ultima frase del paragrafo precedente: la *rilevanza dell'essere comboniano* dipende in ogni tempo e contesto dalla sua capacità di incarnazione.

Abbiamo visto come l'eclisse - totale o parziale che fosse - del carisma comboniano ai tempi di Asperti, Geyer, Meroni... abbia portato a scelte e azioni, che oggi riconosciamo chiaramente non-comboniane e come le conseguenze di tali scelte insistano nell'insinuarsi nella nostra storia.

È dunque necessario stabilire, meglio se coscientemente e sistematicamente, un dialogo tra il carisma comboniano e i diversi contesti in cui siamo chiamati a viverlo. Dialogo che porterà a un'intelligenza più autentica e profonda del

dono e ad un agire comboniano più pertinente in ogni contesto.

4.2 - Rinascere dal contenuto teologale del carisma

Quasi una deduzione dal primo suggerimento, il secondo riguarda la necessità di riappropriazione del carisma, partendo da suo contenuto teologale.

Per noi comboniani è molto importante rintracciare il vissuto di Comboni, conoscere gli eventi, sapere *cosa, quando, dove, come e con chi* ha fatto. Ancora più rilevante è scrutare le motivazioni immediate e profonde... risalire al *perché* delle sue scelte e del suo agire. Il compito è quindi quello di cercare e analizzare il 'luogo sacro' dell'incarnazione del mistero nella sua vita. Non si tratta di un terreno ignoto, poiché già parecchi si sono sforzati di percorrerlo e di condividere con noi i frutti delle loro esplorazioni⁸⁴, ma forse bisognerà riportare in un unico 'documento' queste informazioni disperse.

Anche questo non è che un passo utile, anzi necessario, ma anco-

⁸⁴ Mi riferisco naturalmente a tutti coloro che hanno cercato di studiare più profondamente il carisma comboniano. Vedi la nota 3 di questo articolo.

ra insufficiente. Dall'identificazione del contenuto teologale del carisma comboniano bisognerà proseguire verso l'interiorizzazione dello stesso in noi, creando le condizioni perché *l'essere comboniano*, la concretizzazione del carisma, possa risorgere nella Chiesa al servizio del mondo.

4.3 - “Vino nuovo in otri nuovi!”

Come si potrà dunque stimolare oggi il risorgere e lo svilupparsi del carisma comboniano nella Chiesa?

Negli anni novanta e anche nei primi anni del presente decennio, la riflessione teologica e anche quella istituzionale sui carismi è stata condizionata dalla provocatrice proposta del marista Gerald Arbuckle che, partendo dai concetti di caos e rifondazione dell'antropologia culturale, proponeva una via di rinnovamento radicale per gli istituti di vita consacrata. Pro-

poneva cioè di ripartire dalla riformulazione della propria identità in qualche modo perduta fino alla disgregazione dei membri⁸⁵.

Più recentemente il carmelitano Antonio Maria Sicari si è chiesto: “Può un istituto religioso evolvere in maniera armonica, senza traumi e lacerazioni, verso la forma ecclesiologica degli attuali movimenti ecclesiali?”⁸⁶.

Infatti, Giovanni Paolo II aveva osservato come molti religiosi, pur traendo dal contatto con i movimenti considerevoli benefici spirituali, venivano a provare disagio e disorientamenti non indifferenti nel confronto con le esigenze della vita comune e della propria spiritualità⁸⁷.

Sicari riconosce nei movimenti un “nuovo paradigma ecclesiologico”, espressione più conforme alla teologia di mistero e di comunione proposta dal Vaticano II e poi esplicitamente corroborata anche dal magistero pontificio⁸⁸. Se que-

⁸⁵ Cfr. G. ARBUCKLE, *Out of Chaos: Refounding Religious Congregations*, Mahawa-London 1988.

⁸⁶ A. M. SICARI, *Gli antichi carismi nella Chiesa. Per una nuova collocazione*. Milano: Jaca Book 2002, p. 7.

⁸⁷ Cfr. GIOVANNI, PAOLO II, *Vita Consacrata*, 56.

⁸⁸ Cfr. A. M. SICARI, *op. cit.*, pp. 44 ss.

sta nuova forma ecclesiale è più vicina alla nuova sensibilità teologica ed ecclesiale, allora perché non prendere la forma ecclesiale ormai convalidata dei nuovi movimenti, arricchendola del contenuto del proprio carisma?

La rifondazione di Arbuckle e la ricollocazione di Sicari sono provocazioni allo *status quo* istituzionale, e più ancora esistenziale delle comunità carismatiche nella Chiesa:

- urge esprimere nuovamente la nostra identità in un modo chiaro e significativo per tutti i comboniani;
- bisogna trovare forme istituzionali (a livello d'Istituto, di province, e di comunità) che meglio esprimano il sentire teologico ed ecclesiale delle nuove generazioni, innestandovi il carisma perché vi si possa sviluppare (vino nuovo in otri nuovi!).
- Nella nostra storia, il dono della vocazione missionaria comboniana si è rivelato capace:
- di sostenere, durante la mahdia, il passaggio da un paradigma di eroismo-martirio a uno di umiltà e servizio povero e clandestino alla Chiesa del Sudan;

- di motivare interiormente mons. Roveggio e compagni a una sintesi tra consacrazione religiosa e attività missionaria, superando la visione troppo angusta di Asperti;
- di spingerci verso la 'riunione', seguendo l'ideale comboniano di una missione veramente cattolica, capace di andare oltre le strettoie di nazionalismi esacerbati.

Rileggendo queste pagine della nostra storia non possiamo che constatare la vitalità del carisma comboniano (che emerge e agisce anche quando non vi è un riferimento consapevole ad esso), e affermare con fondato ottimismo la certezza che anche davanti alle nuove sfide sociali ed ecclesiali rinasceremo più maturi dalla luce e dalla forza di quel dono che ci è stato affidato.



I.6 - IL CARISMA IN UNA LETTURA AL FEMMINILE

MARIA VIDALE, CMS

Anche se – dopo trent'anni di una intensa esperienza missionaria svolta in Brasile – avrebbe avuto senz'altro qualcosa d'interessante da dire sul tema proposto – sr Maria Vidale ha scelto di farsi qui portavoce della sua congregazione, quella delle Suore Missionarie Comboniane. Lo fa, però, "leggendo" due libri: quello dei documenti ufficiali e quello della vita, delle scelte concrete realizzate e vissute quotidianamente. Perché la lettura del primo, senza quella del secondo, avrebbe un valore molto relativo.

Volute da Daniele Comboni fin dal 1871, le Pie Madri della Nigrizia hanno al loro attivo un lungo cammino di cui gli Atti Capitolari del 2004 segnano l'ultima tappa raggiunta. Ed è con questi che le suore comboniane hanno riaffermato che intendono continuare ad essere "donne del Vangelo per la missione ad gentes", specificando però che intendono esserlo oggi. Uguali ma anche diverse, quindi, dalle "prime sorelle" che lo stesso Fondatore iniziò personalmente alla missione; fedeli alla preziosa eredità ricevuta dal Padre, ma fedeli anche alle esigenze e alle sfide del proprio tempo. Attente, quindi, anche a fare quel discernimento che permette di distinguere l'essenziale – anche se si presenta come un aspetto nuovo del carisma – da quello transitorio, frutto di una cultura ed espressione di un momento storico particolare. La Regola di Vita del 1977, per esempio, già avvertiva che, fra i "segni dei tempi", si può annoverare anche la scelta geografica operata a suo tempo da Daniele Comboni.

A guidare la suora missionaria comboniana nelle risposte da dare alle numerose sfide della missione oggi, sono evidentemente gli stessi criteri che hanno spinto Daniele Comboni a fare causa comune con i più poveri e abbandonati; a guardare quindi con attenzione alcuni fenomeni tipici del tempo che stiamo vivendo, come l'esplosione di masse urbane periferiche, gli agglomerati di profughi, la situazione dei migranti, il grido di soccorso delle minoranze etniche minacciate di estinzione. Più che di poveri, si tratta di "impoveriti", di derubati di quei diritti umani fondamentali che devono essere loro restituiti; di categorie che, più che al maschile, dovrebbero essere declinate al femminile se si guarda alla percentuale di

donne che in esse si trovano. È la causa della donna perciò che, come e anche di più di cent'anni fa, s'impone oggi come meta prioritaria nell'annuncio evangelico di "buone notizie".

Un nuovo programma di lavoro, quello fatto scorrere sopra, che ha messo la suora comboniana davanti alla necessità di cominciare a "ridisegnare le sue presenze" - anche in senso geografico - e di liberare il "nuovo" del carisma, inaugurando nello stesso tempo un altro stile di vita e "lavorando in rete" con altre congregazioni. E con l'aiuto inoltre, molto apprezzato, dei laici comboniani...

“Il carisma dei fondatori si rivela come un’esperienza dello spirito, trasmessa ai propri discepoli per essere da questi vissuta, custodita, approfondita e costantemente sviluppata in sintonia con il corpo di Cristo in perenne crescita”

(Criteri direttivi..., n. 11)

1. Premessa

Quando, il mese scorso, mi è stato chiesto di partecipare al Simposio Limone 2009, confesso di aver avuto un momento di perplessità: non perché l’argomento non mi interessi - tutt’altro! - ma perché da ormai dieci anni ho lasciato di proseguire con la riflessione missiologica per dedicarmi invece alla ricerca storica.

Come membro della provincia del Brasile, comunque, durante più di trent’anni, sono stata inevitabilmente coinvolta - a suo tempo - nelle discussioni che hanno avuto come tema la nostra supposta “deviazione” geografica dal campo africano. Di questo argomento, anzi, ho fatto addirittura l’oggetto di una tesi, nella quale a un certo punto mi sono trovata a scrivere:

“Ripensando al cammino percorso, sono convinta che questa “uscita” comboniana dall’Africa verso l’America Latina abbia aperto un capitolo

nuovo ed originale nella storia della congregazione. Direi di più: un capitolo indispensabile, perché una lettura attenta di questa nostra esperienza missionaria vissuta in un “altro mondo” potrà senz’altro illuminare di luce nuova alcuni contenuti essenziali del carisma comboniano”...

Detto questo, credo non sia difficile immaginare ciò che ho scritto in seguito. Di proposito però ho preferito qui lasciar da parte quella che sarebbe la mia lettura del carisma oggi, per prendere in esame invece quanto hanno detto, con la vita e con lo scritto, le mie consorelle della congregazione femminile comboniana (cf bibliografia).

Cominceremo, qui, dagli **Atti** del nostro **18° capitolo generale**, realizzato nel **2004**. Confesso che, rileggerne il testo, è stata per me una bella sorpresa che spero riuscire a condividere qui, con tutti voi.

2. Donne del Vangelo per la missione “ad gentes” oggi

Il nostro Capitolo generale del 2004 aveva come tema centrale: *Donne del Vangelo per la missione “ad gentes” oggi*. Data l’importanza dell’argomento, la sua realizzazione era stata preceduta da uno *Wor-*

kshop sull'evangelizzazione realizzato in tutta la congregazione.

Tale “*riflessione fatta durante lo scorso sessennio*” - si legge alla pag. 11 degli *Atti Capitolari* - “*ci ha aiutate a chiarire i termini della nostra missione evangelizzatrice*”, così come ad “*aggiornare il linguaggio per descrivere il carisma e la sua specificità nell'oggi*”...

Premesso questo, il Capitolo esprime la **specificità del nostro carisma** con l'impegno a:

- *condividere e annunciare la Buona Novella... in particolare ai più poveri ed oppressi;*
- *favorire la crescita dei valori del Regno già presenti nella creazione e nella storia;*
- *essere “ponti fra le genti”, cioè tra i popoli, culture e religioni, tra gli esclusi e coloro che escludono...*

A scanso di equivoci o di incomprendimenti, subito dopo viene ricordato che “*l'esperienza carismatica di Comboni e le origini del nostro Istituto sono radicate nel Continente Africano [...], al quale vogliamo continuare a dare una speciale attenzione*”.

Da parte nostra quindi continueremo a guardare con “*speciale attenzione*” all'Africa, - e questo è più che comprensibile - ma non le riserveremo l'esclusività in nome di una tradizione che altrimenti rischi-

remmo di confondere con lo stesso carisma, codificando quest'ultimo e quindi congelandolo o imprigionandolo.

Infatti, per ovviare a tale inconveniente, subito dopo si dice che “*avvertiamo la necessità di purificare e cambiare quella mentalità e quel linguaggio che a volte trasmettono esclusività di luoghi e popoli, a scapito del diritto di cittadinanza nel carisma ovunque siamo*”...

Un'apuntualizzazione questa, che si spera segni finalmente per noi il:

3. Punto di arrivo di un lungo cammino

Quando nel 1925 l'allora superiora generale Costanza Caldarà accettò di aprire una comunità “missionaria” a Bruka (Francia), in favore di emigranti bergamaschi, non avevamo ancora un bollettino o altra pubblicazione nostra che permettesse di far conoscere a tutte i motivi di tale scelta - accolta del resto con abbastanza reticenza da Propaganda Fide - così come di esprimere pareri o impressioni sulla “novità” da parte dei membri della congregazione.

Nel 1939, quando la M. Carla Troenzi decise di aprire due comunità nell'allora Transgiordania, il mensile *Raggio* esisteva da circa

cinque anni, ma si limitò a dare notizia delle nuove partenze senza aggiungere nessun commento.

Nel 1951 invece, in occasione del 75° anniversario dei Primi Voti emessi in congregazione, l'allora direttrice di *Raggio*, sr Mariairide Galati, così scriveva nel numero straordinario della rivista:

“Nuove regioni vedono lo zelo ardente e generoso delle figlie del Comboni [...] Avanti ancora e sempre! [...] Libano, Siria, Arabia, America sono le nuove mete raggiunte nel '49 e '50 [...] E il cammino continua ancora con ritmo ascensionale, la Rev.ma Madre Carla Troenzi ne è la guida sicura sulle orme del Comboni e nello spirito di lui” (pp. 80-81; il grassetto è nostro).

In seguito, comunque, la stessa sr Mariairide apriva uno spazio sulla rivista - a partire dai mesi di luglio/agosto 1954 - per un primo interrogativo così formulato da L. P.:

“Missione?... Stati Uniti?... e i Neri?”

Fu un peccato, allora, che nessuno abbia colto l'occasione per ricordare che Daniele Comboni era morto molto presto, senza aver avuto il tempo di prendere in seria considerazione l'eventualità di allargare il suo campo d'azione per

seguire le famigerate “rotte degli schiavi” che lui ben conosceva (cf S, 997), sostituendo così personalmente i confini geografici della missione con quelli antropologici...

Soltanto chi ha potuto venire in contatto con i discendenti di schiavi africani trasportati a forza nelle Americhe o altrove; soltanto chi ha ascoltato dalla loro viva voce fino a che punto siano stati spogliati di tutto, emarginati e respinti oltre il limite di ogni diritto umano, può immaginare quali avrebbero potuto essere le conseguenze di questo “sviluppo del carisma” messo in atto fin dagli inizi...

Pazienza! Quello che non si è fatto prima, si può sempre recuperare dopo.

Ci ha certamente aiutato a ritrovare il giusto cammino, comunque:

3.1 - L'intervento chiarificatore del concilio Vaticano II

“Missionaria per sua natura” (AG 2), la Chiesa deve continuare “nel corso della storia la stessa missione del Cristo, inviato a evangelizzare i poveri” (AG 5).

Anche noi - come tutti gli altri Ordini e Istituti religiosi sollecitati dalla Chiesa - ci riunimmo negli anni 1969-70 per un Capitolo generale

“Speciale” al fine di vedere come procedere nel processo di **rinno-
vamento** sollecitato dal Concilio.

Per me, che vi partecipai come delegata della Provincia del Brasile, ci furono anche dei momenti un po’ difficili. Quando si trattò infatti di “*ritornare alle fonti*” e allo “*spirito primitivo*” dell’Istituto (cf PC, 2) fu evidente che, nella riformulazione del fine specifico della congregazione da proporre per la nuova Regola di Vita, c’era una tendenza a far prevalere la tesi della necessità di ritornare - per rimanervi - dentro i confini geografici africani (cf DC, 56; 61; 64; 99).

Una prospettiva, questa, che non mi convinceva anche per la poca consistenza delle motivazioni allora presentate. Avvertivo infatti che una decisione così importante e così carica di conseguenze andava presa con maggior cautela, e soltanto dopo avere sufficientemente chiarito la distinzione tra il carisma personale del Fondatore e il suo sviluppo nelle scelte missionarie dei suoi seguaci: nel nostro caso - come si esprime Benito De Marchi nel suo “*Liberare il carisma*” - tra il carisma del Comboni e quello dei comboniani e delle comboniane che venero dopo.

Di ritorno in Brasile, constatai

che anche le consorelle della Provincia nutrivano le mie stesse perplessità. Il risultato fu un ritorno alle nostre fonti che rese sempre più viva, in mezzo a noi, la figura di Daniele Comboni. Ricordo che allora le nostre assemblee provinciali cominciarono a svolgersi in un clima sempre più spiccatamente “comboniano”. Furono momenti molto interessanti: rivedendo il cammino percorso, volevamo tracciare il futuro alla luce del Concilio, della Chiesa in Brasile e del “carisma specifico” ricevuto in eredità dal Fondatore.

E poiché il Concilio ci aveva ricordato che la missione della Chiesa consisteva nel **riprendere e continuare quella del Cristo**, “*inviato a evangelizzare i poveri*”; e i vescovi a Puebla facevano per gli stessi una “*scelta preferenziale*”; era emozionante ricordare che Daniele Comboni non aveva perso occasione per ribadire di essersi schierato a favore dei “**più poveri e abbandonati**”.

Per noi, la risposta da inviare al Capitolo seguente si profilava chiara, oltre che entusiasmante e incoraggiante. Fu certamente ricordando quei momenti che, nella mia tesi già ricordata, scrissi:

“*Personalmente devo dire che, quando la Chiesa latinoamericana, fi-*

nalmente sensibile al “sordo clamore che si levava da milioni di uomini, chiedendo ai loro pastori una liberazione che non giungeva da nessuna parte... [decise che non poteva più] rimanere indifferente davanti alle tremende ingiustizie sociali esistenti nell’America Latina” (Medellin, 14.2.1) e quindi rese ufficiale la sua famosa e abbastanza contestata “scelta preferenziale e solidale per i poveri” (Puebla, 1134), io mi accorsi che cominciavo a sentirmi bene come missionaria in Brasile”...

3.2 - Fra i “segni dei tempi”, anche la scelta geografica di Daniele Comboni...

Cinque anni - dalla fine del Concilio alla convocazione del Capitolo speciale - si erano rivelati veramente troppo pochi per venire a delle conclusioni sul fine specifico della congregazione (cf DC, 100), a partire dal carisma ricevuto in eredità dal Fondatore.

Infatti nel 1977 “la nostra Regola di Vita”, approvata “ad experimentum” riconosceva che una “fealtà autentica al carisma del Fondatore”, esigeva molta attenzione ai “segni dei tempi” (RdV, 1977, p. 9), tanto a quelli del passato come a quelli del presente.

E poiché fra i “segni dei tempi” - secondo la stessa “Regola” - era da considerare anche la scelta geografica del campo missionario realizzata “in quel momento storico” (RdV, 1977, 2) dallo stesso Daniele Comboni, il testo lasciava capire che era necessario prendere ancora un po’ di tempo prima di riformulare, oggi, la “Natura e il fine della congregazione”.

Tre anni dopo, il Capitolo generale del 1980 riteneva “fondamentale” - con evidente riferimento ai documenti conciliari - approfondire “nella nostra Famiglia la consapevolezza di **Missione** come continuazione di quella di Cristo, nella specificità del carisma comboniano” (AC 1980, 2).

Stavamo finalmente imboccando la strada maestra, in vista di una:

3.3 - “Missione nuova”, ma anche di un nuovo tipo di presenza

“Vogliamo... rendere la Chiesa del XX secolo sempre più idonea ad annunciare il Vangelo all’umanità” (EN, 2)

In quel Capitolo generale del 1980 - in cui ancora una volta mi trovavo a rappresentare la Provincia del Brasile - penso di esser-

mi sentita molto meglio nel constatare che “la nostra Famiglia” stava “prendendo coscienza della necessità di attuare uno stile nuovo di **Missione**”, procedendo per questo sul binario di uno **studio** più accurato dei documenti della Chiesa - a questo punto si era pronunciato anche Paolo VI con la “*Evangelii Nunziandi*” - e dell’**ascolto** del “**grido**” proveniente “dai bisogni più impellenti... di un mondo in trasformazione che ci interpella continuamente” in attesa di una “**risposta**” (cf AC, 1980, pp. 6-7).

Una “risposta”, la nostra, che ovviamente voleva essere “**comboniana**”. Per questo - nelle nostre programmazioni - dovevamo darci delle “priorità” dettate dalle esigenze del nostro carisma specifico, attuando poi di preferenza con le forze vive della Chiesa locale, e specialmente promuovendo “*l’inculturazione, come presupposto di una evangelizzazione rispondente alle necessità di un determinato popolo*”... (AC, 1980, p. 9).

3.4 - Il ritorno alle fonti, per scorgere meglio i nuovi sentieri...

“Per saper leggere l’azione di Dio nella vita del nostro Istituto ed avere una visione dinamica, ampia ed ecclesiale del nostro carisma che si è sviluppato incarnandosi in situazioni ed ambienti diversi, si avverte l’importanza di conoscere adeguatamente la nostra storia [...] Ignorare la storia può rendere incompleta la formazione dei membri e impedire un’autentica fedeltà alla missione dell’Istituto nella Chiesa” (AC, 1986, p.6)

Era con questa premessa che il Capitolo generale del 1986 si preparava a prendere visione del nuovo testo della Regola di Vita che sarebbe poi stato presentato alla Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli per l’approvazione definitiva.

“Fedeli al carisma ed alla spiritualità del Fondatore [...] - si legge nel decreto del 1° ottobre 1987 - le Pie Madri della Nigrizia procurino, contemplando il Cuore di Cristo, di assimilare i suoi profondi sentimenti di donazione incondizionata al Padre, di amore e coinvolgimento nel dolore e nella povertà, soprattutto spirituale, degli uomini e cerchino di rivela-

re quotidianamente nella loro attività missionaria una vitale partecipazione all'amore del Cuore trafitto di Gesù Buon Pastore, che offre liberamente la propria vita per la salvezza dell'umanità"... (RdV, 1987, p. 8).

"La scelta dei più poveri - fa eco il punto 6.1 del nuovo testo della Regola di Vita - in Africa o in altri Continenti, continua ad essere per l'Istituto una esigenza di fedeltà alla sua missione nella Chiesa".

3.5 - Fra "i più poveri" o impoveriti, anche la donna...

"... l'ora è venuta, in cui la vocazione della donna si svolge con pienezza, l'ora nella quale la donna acquista nella società una influenza, un irradimento, un potere finora mai raggiunto" (Paolo VI, 8 dicembre 1965; cf S, 4465)

"Riconosciamo come **sfide** che ci interpellano il dilagante fenomeno dell'**Islam** [...], il proliferare delle **sette** e **movimenti religiosi**; il fenomeno devastante della **violenza** incontrollata; l'**esplodere delle mas-**

se urbane periferiche e degli **agglomerati dei profughi**, migranti e sradicati; il grido delle **minoranze etniche**; la situazione della **donna** nel suo cammino di promozione umana; la complessa realtà della famiglia" (AC, 1992, p. 12).

"La priorità alla **promozione della donna** nei vari contesti culturali è ormai assunta dovunque. Va incoraggiata per qualificarci nel nostro ruolo specifico nell'opera di evangelizzazione"... (p. 27).

Nel 1992, quando il XVI Capitolo generale faceva questa puntualizzazione, la "**Questione della donna**" si era ormai imposta come una grande sfida per ogni teologia e, soprattutto, per la missiologia⁸⁹. Non potevamo quindi certamente ignorarla noi, figlie ed eredi del Combino, che aveva fatto della donna "oggetto" particolare - come nel caso della schiava, che doveva prima di tutto essere reintegrata nella pienezza della sua umanità - e **soggetto privilegiato** della missione, cioè "apostola nella sua nazione" (cf S, 2012), sulla base del **Piano per la rigenerazione dell'Africa**. Proprio per questo, infatti, il Fondatore ci

⁸⁹ Cf Maria VIDALE, *L'esserci della donna interpellata la missionarietà italiana*. In: *Raggio*, 10(1998)11-32.

aveva voluto, come nel 1876 ricordava in un suo scritto al Presidente della Società di Colonia⁹⁰.

Se questo però fu sempre chiaro per quanto riguardava l'educazione e la formazione della donna africana - compresa quella consacrata - ci volle un certo tempo per lasciare intravedere, attraverso le pagine di *"Raggio"*, che stavamo prendendo in seria considerazione la "questione femminile" per aprirci, di conseguenza, alla **"pastorale della donna"**:

*"Durante gli anni 60-80 - confermerà più tardi sr Irene Bersani durante un' intervista - ho seguito con interesse gli sviluppi delle tematiche che incalzavano nella società e mi sono resa conto dell'importanza di ciò che ora chiamiamo "la questione femminile". Naturalmente questa sensibilità era affinata dal nostro carisma specifico, perché noi siamo state fondate da **Daniele Comboni**, un missionario che in maniera profetica aveva una stima enorme della donna. non solo delle suore e delle donne europee, ma soprattutto delle donne d'Africa.*

Da qui ho visto la necessità, quasi il dovere, di abbinare le due cose e portarle avanti come una voce sola, allo scopo di far riflettere sia all'interno della congregazione sia presso i nostri lettori"...⁹¹

Bisognerà infatti attendere fino al settembre 1984 per trovare sulla rivista la prima testimonianza - firmata dalla brasiliana sr Amine Abrahão - di una attività missionaria avente come scopo la promozione della donna in Ecuador.

Una promozione, specificherà ancora la stessa sr Irene nell'intervista sopra citata, che aveva come finalità quella di sensibilizzare le donne *"alla consapevolezza della loro dignità, perché l'importante è quello: puntare sulla persona"*.

Quindi riconosceva: *"Fino a un certo punto la cosa ha funzionato, ma ci siamo rese conto che tutto questo non serve se di pari passo non viene sensibilizzato anche l'uomo. Cioè, è necessaria la riflessione dialogata e fatta insieme".* Nella reciprocità.

"Sono le relazioni interpersonali costruttive che rendono l'annuncio

⁹⁰ *"Nel 1872 mi riuscì di fondare a Verona l'Istituto delle "Pie Madri della Nigrizia", nel quale si formano Suore Missionarie, che dovranno poi educare le morette - in vista dell'apostolato della donna cattolica (cf S, 4520) - negli istituti dei paesi africani" (S, 4398).*

⁹¹ *Scrivo perché donna, in Raggio, 6(2005)5.*

evangelico autentico. - si legge ora in AC, 2004, 54 - E qui riconosciamo che abbiamo ancora un lungo cammino da fare”...

Bisognava dunque insistere, come di fatto si fece.

Raggio, nel fascicolo di giugno 1992, parlava esplicitamente di una “*pastorale della donna*” messa in atto ormai un po’ dappertutto, la cui finalità, fra l’altro, era quella di: “*favorire e incrementare lo spazio di partecipazione della donna alla vita e attività su tutti i piani: culturale, sociale, politico, morale..., valorizzando le sue capacità perché diventi essa stessa soggetto di trasformazione e protagonista di nuovi cammini*”... (p. 11).

4. Ridisegnare le nostre presenze, per liberare il “nuovo” del carisma ... (AC, 2004, 32)

Daniele Comboni santo è stato per noi “un forte appello a guardarci dentro e interrogarci sul come, oggi, continuiamo a sviluppare il seme da lui getta-

to e fecondato con incessante dedizione fino all’estremo sacrificio” (Irene Bersani, 5 ottobre 2003).

Ho trovato interessante, e lo condivido, quanto sr Irene scriveva su “*Quell’ORA irripetibile*” vissuta a Roma il 5 ottobre 2003, che ha segnato “*la nostra vita per sempre*”, perché destinata ad aprire per noi “*una stagione (che si spera) senza fine*”⁹².

Anche per me, che ho vissuto il difficile momento verificatosi nel 1969-70, sembra un miracolo poter prendere atto oggi che il Capitolo generale del 2004, celebrato appunto sulla scia di quel 5 ottobre 2003, si sia impegnato a fare in modo che:

“La scelta dei popoli, gruppi umani e contesti socio-culturali della nostra missione ad gentes, sia fatta [...] secondo lo specifico del nostro carisma, con attenzione ai segni dei tempi e dei luoghi, dove la Chiesa e il mondo ci interpellano [...]; tenendo presente la priorità della donna e le schiavitù di oggi” (AC 2004, 7).

⁹² Raggio, 11-12(2003)7. “*La celebrazione della Canonizzazione - confermano gli AC, 2004, 3 - ha confermato che il carisma di Comboni appartiene a tutti e tutte. Nell’evento del Capitolo è emersa con forza la ricchezza e bellezza della nostra pluralità come unità nella diversità*”.

4.1 - Cominciamo “guardando in faccia” le nuove sfide emergenti

Quello che *infiende* un senso di gioia, leggendo quanto è riportato sopra, è che non si tratta di parole vuote. Alcune delle “**sfi**de” che avevano interpellato il Capitolo generale del 1992 ed erano state considerate “*ambiti prioritari*” da quello seguente del 1998 (cf AC, 1998, p. 21), sono oggi raccolte e affrontate.

Il comunicato della superiora generale sr Adele Brambilla, del 14 maggio scorso, per esempio, sul “*respingimento*” da parte del Governo italiano di alcune imbarcazioni di **immigrati**⁹³, prova la volontà di “*guardare in faccia*”⁹⁴ una delle grandi sfide presentateci oggi da una “missione” che viene fino a noi e che in questo caso ha come campo di azione l’Europa.

È già un po’ di tempo veramente

che lo stiamo facendo, se vogliamo tener presente le prime esperienze cominciate a Roma (ACSE) e a Milano (1884), e dalle quali era nata “*l’idea di un progetto di comunità per l’assistenza agli stranieri*”⁹⁵. Poi l’impegno di una presenza costante fra gli immigrati, i profughi, i rifugiati, è stato affidato in modo particolare - almeno per quanto riguarda l’Europa - alle “**ridisegnate**” comunità di animazione missionaria di Palermo, Padova⁹⁶, Torre Annunziata, Almeria (Spagna), Lisbona, ecc.; così come la casa di noviziato per l’Europa è stata recentemente trasportata - *ad experimentum* - in una parrocchia della periferia di Milano, che si è data come impegno prioritario l’attenzione agli immigrati.

Forse non si tratta di comunità così “inserite” come aveva tentato di fare in Brasile sr Paula Ciudad⁹⁷, ma comunque si presenta-

⁹³ Cf www.comboniane.org

⁹⁴ Cf Incontro della Direzione Generale con le Superiori di Circostrizione a S. Felice del Benaco (6-24 novembre 2008).

⁹⁵ *Raggio*, 7(2003)8.

⁹⁶ Cf Cinzia AGOSTINI, *Missione è anche qui: l’impegno di una nuova comunità di suore comboniane nella periferia di Padova*. In: *Raggio*, 4(2006)7-8.

⁹⁷ Nel 1988 sr Paula accettò l’invito del “*cacique*” Anine e andò a far **causa comune** con il popolo Surui, che preparò per lei, nel villaggio, una capanna di foglie di palma intrecciate su terra battuta (cf *Raggio*, 7(1988)29-30).

no senz'altro caratterizzate da un **nuovo stile di vita**, più semplice ed accogliente (cf AC, 2004,15), e quindi più favorevole a quelle “*relazioni evangeliche*” che vorremmo riuscire ad intrecciare con coloro che avviciniamo o presso i quali ci portiamo intenzionalmente (cf AC, 2004, 10).

4.2 - Sciogliere catene invisibili, ma molto pesanti, per avviare un processo di rigenerazione

Quanto alle “*schiavitù di oggi*” (cf AC, 2004, 7), ci si ritrova incredibilmente - dopo più di un secolo dalla “abolizione” della tratta e della schiavitù - a dover affrontare un problema analogo specialmente nel caso della donna, e non solo di quella africana. Un problema che continua ad affondare le sue radici anche in Africa, ma che deve la sua vitalità e la sua ramificazione a forze operanti in tutto il mondo, compresa la nostra Europa.

Nel 1989, quando l'allora vescovo di Verona, Mons. Nicora, chie-

se una missionaria comboniana per l'assistenza agli immigrati che si rivolgevano alla Caritas⁹⁸, sr Valeria Gandini - già missionaria in Sudan, Etiopia e Uganda - accettò subito di mettersi a disposizione.

Non fu difficile per lei, fin da quel momento, constatare di persona che - fra gli **immigrati** - la donna è quella che generalmente soffre di più, specialmente quando viene posta davanti all'alternativa, per ottenere un posto di lavoro, di rinunciare alla maternità: o sottoporsi alla pratica dell'aborto, oppure abbandonare il bambino...

Fu durante quei momenti di ascolto, che sr Valeria cominciò a ricevere testimonianze dirette sulla “tratta” delle donne; donne giovani o addirittura adolescenti prima ingannate, quindi vendute e comprate, e in seguito minacciate di gravissime ritorsioni se avessero in qualche modo resa pubblica la pratica del traffico⁹⁹.

Facendosi ancora una volta portavoce, *Raggio* cominciò allora a denunciare periodicamente l'esistenza e l'estensione di un “com-

⁹⁸ Cf *Raggio*, 6(1992)28-33.

⁹⁹ Cf “*Vorrei gridare a tutti*”... Testimoniaza di Grace Ouroma, nigeriana. In: *Raggio*, 1(1993)31-33.

mercio” che in Europa disponeva già di 500.000 e più vittime, e che aveva fatto di Verona uno dei punti più importanti di quel “*turpe mercato*”¹⁰⁰ del quale diventava sempre più urgente risalire alle cause per poterle estirpare.

*“Il traffico di esseri umani a scopo di sfruttamento sessuale - soprattutto donne - è fiorente. Alla politica [...] il compito e il dovere di reprimere e prevenire. Intanto si infittisce la rete delle religiose che si occupano dell'accoglienza della “ragazze” che vorrebbero cambiare vita”*¹⁰¹.

Forse noi, donne consacrate, siamo state un po' lente a prendere coscienza della gravità di quanto stava avvenendo proprio in Italia, dalla quale tanti missionari e missionarie partivano ogni giorno per portare le buone notizie del Vangelo ad altri popoli. Finché, finalmente, gli occhi cominciarono ad aprirsi...

Per contrastare il fenomeno, anche noi comboniane collaboriamo

ora attivamente (Verona, Roma, Padova, Berlino...) con le iniziative nazionali e internazionali, promosse da religiose di ogni congregazione, sempre più in rete.

“Allarghiamo gli spazi di collaborazione - incoraggiano gli Atti Capitolari - con diverse congregazioni religiose. Dove se ne vede la necessità e dove ci sfida la missione, si studino le possibilità di esperienze inter-congregazionali” (AC, 2004, 22).

Uno dei sogni di Daniele Comboni, - quello cioè di vedere le varie congregazioni religiose presenti in Africa unire i loro sforzi per il raggiungimento del comune obiettivo evangelizzatore - sembra così diventare oggi finalmente realtà, come lo dimostra anche quanto si sta attualmente facendo “in rete” nell'ambito dei diritti umani; per promuovere una cultura di pace (cf AEFJN, VIVAT), oppure per affrontare forme terribili di esclusione e di morte, come l'AIDS, specialmente in Africa...

¹⁰⁰ *Diritti umani - donna*. In: *Raggio*, 2(1999)9-12.

¹⁰¹ Daniela ZAMBONINI, *Moderne schiavitù...*, in: *Combonifem*, 6/7(2009)6.

4.3 - AIDS: la sfida delle sfide, affrontata in rete, e ispirandoci a Daniele Comboni

È interessante come sia stata proprio l'AIDS ad aprirci sempre più ampi spazi di collaborazione con altre congregazioni, enti governativi oppure ONG ... (cf AC, 2004,18; 31).

UNAIDS, per esempio, è uno dei grandi progetti che coinvolgono diverse congregazioni, fra le quali la nostra, che hanno come finalità principale la lotta contro l'AIDS e che ci hanno permesso l'accesso a organismi internazionali, fra i quali anche l'ONU.

Fino a poco tempo fa, e ora sostituita da sr Donata Pacini, coordinatrice del Gruppo Aids UISG/USG - formato da 40 religiosi e religiose provenienti da vari paesi e congregazioni - è stata la comboniana sr Maria Martinelli, medico chirurgo con una esperienza precedente di 16 anni in Etiopia, Uganda e Ciad.

In qualità di coordinatrice essa ha avuto modo, fra l'altro, di partecipare a Ginevra ad un incontro organizzato nel gennaio 2006 da Caritas Internazionale, e al quale sono convenute le migliori organizzazioni cattoliche, oltre a parecchi funzionari dell'ONU interessati al problema.

*“Da missionaria **comboniana**, - le ha chiesto in seguito sr Elisa Kidané durante un'intervista - come ti senti passeggiando per i corridoi del potere?”.*

La risposta è stata: *“Penso a Daniele Comboni e credo che, se fosse vivo, in questi luoghi ci sarebbe entrato molto prima. Lui sapeva che non era sufficiente curare le ferite dell'Africa, ma che si doveva andare alle radici, per sanarne le cause. Non ci fu palazzo o corte europea che non ricevette la sua visita [...]. Senza dubbio quanto abbiamo intrapreso fa parte dell'eredità trasmessaci dal Comboni, che voleva le sue missionarie capaci di trattare, con la stessa disinvoltura, con i pascià e con la gente comune”...*¹⁰².

Oggi sr Maria Martinelli si trova in Sudan per coordinare la parte del **“Progetto Sudan”**¹⁰³ che preve-

¹⁰² *Lavorare insieme. Una sfida contro l'aids*. In: *Raggio*, 4(2006)16.

¹⁰³ Nel 2004, mentre la UISG si interrogava sul come poter essere presenti in una situazione tanto drammatica come quella che si stava consumando nel Darfur, il vescovo Joseph Gasi, della diocesi di Tombura-Yambio (Sud Sudan), invitava la Commissione “Giustizia e Pace” della UISG a visitare la sua diocesi. “Allargata” a tutte le diocesi del Sud Sudan dietro suggerimento di sr Adele Brambilla, superiora generale delle missionarie comboniane, la visita veniva realizzata da una delegazione nel marzo 2006 e si concludeva con un **progetto** - focalizzato sulla **formazione** - presentato e approvato nel 2007 dai Vescovi delle diocesi sudanesi interessate e dall'USG/UISG.

de la creazione di un Istituto/Ospedale per la formazione di personale sanitario con lo scopo di preparare professionalmente infermieri, ostetriche, tecnici di laboratorio e personale per la cura preventiva. Anche questo fa parte del: “*Rigenerare l’Africa con l’Africa*”!

4.4 - Allargando gli spazi della collaborazione

Concretamente si sta ora lavorando per la creazione di due Istituti: uno per la formazione di insegnanti, e l’altro di personale sanitario.

*“Con il suo forte senso di cattolicità Comboni sollecitava tutti a partecipare all’opera della Rigenerazione dell’Africa. La **condivisione del carisma** con i laici è per noi un mandato che ci invita ad accogliere la loro testimonianza e a collaborare secondo la metodologia del Piano. L’intuizione di Comboni ha una grande importanza oggi perché ci spinge a lavorare in rete”... (AC, 2004, 21)*

“Apriamo le nostre case ai laici - ci esorta ancora il n. 25 degli stessi

Atti Capitolari - creando spazi di condivisione, di preghiera, di riflessione, di partecipazione concreta alla stessa missione. Continuiamo a dare sostegno ed aiuto ai gruppi locali che chiedono di condividere la ricchezza del nostro carisma” (cf AC, 2004, 41).

Quindi, sempre nel senso di “allargare gli spazi della collaborazione”, gli *Atti Capitolari 2004* ci dicono ancora:

*“Ispirate dall’audacia del Fondatore nel campo della giustizia [...], e alla luce delle sfide dell’oggi, crediamo **che giustizia, pace e integrità del creato** siano dimensioni prioritarie della nostra missionarietà. Siamo consapevoli che i nuovi areopaghi del “villaggio globale”, quali il mondo della comunicazione¹⁰⁴, gli organismi internazionali e ogni impegno per uno sviluppo sostenibile (cf RM 37), ci interpellano nonostante le nostre forze limitate” (n. 26).*

E si suggerisce:

“Entriamo nei “piccoli areopaghi” presenti dove operiamo (stazioni radio, autorità locali, civili o religiose)

¹⁰⁴ “Sono i mitici Monti Nuba - scrive Paola MOGGI - ad accogliere la seconda antenna del network radiofonico cattolico del Sud. È sostenuta dalla Famiglia comboniana, con un ruolo di primo piano affidato alle suore” (cf “È nata una Voce di Pace”. In: *Combonifem*, 6/7(2009)32).

coinvolgendo la gente per difendere la causa degli esclusi" (AC, 2004, 28).

"Nel processo di "ridisegnare le presenze" - si raccomanda inoltre - favoriamo quando possibile e opportuno, una riflessione che coinvolga le sorelle [...] per allargare gli orizzonti di ciascuna e crescere nel senso di appartenenza" (AC, 2004, 39).

La neonata ONLUS "conlecomboniane", il sito www.comboniane.org e *Combonifem* - che a partire dal gennaio 2008 ha sostituito *Raggio* - stanno lì a dirci che qualche cosa si sta muovendo nel senso sopra accennato....

5. Conclusione

"Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato [...]; e mi ha mandato ad annunziare ai poveri un lieto messaggio; per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi e predicare un anno di grazia del Signore" (Lc 4,18-19).

Nel cammino finora percorso - si legge nella lettera introduttiva agli Atti Capitolari 2004 - "Combo-

ni ci ha preso per mano e ci ha invitate a fermarci, in questa ORA della nostra storia"... (p. 5), per poi riprendere il cammino e avviarci con decisione sulla strada maestra della missione, aperta dallo stesso Gesù che per mezzo del suo Spirito continuerà ad esserci compagno e guida.

È una sosta, questa, che deve essere fatta accanto a Maria ai piedi del Crocifisso, la vera, autentica e profonda "passione" del Padre: anche se più di una volta egli stesso affermò essere stata l'Africa - verso la quale si sentiva "chiamato" da un **grido** irresistibile - l'unica grande passione della sua vita, in realtà il suo vivere fu sempre Cristo, e Cristo crocifisso. Per questo il suo "programma missionario" non poteva in realtà essere altro che lo stesso annunciato da Gesù nella sinagoga di Nazaret e il suo "carisma", il dono particolare ricevuto dallo Spirito, non poteva che ritrovarsi in quello stesso programma. Carisma che Daniele ci ha trasmesso prima di andarsene e che noi dobbiamo custodire sì, ma anche approfondire e "*costantemente sviluppare in sintonia con il corpo di Cristo in perenne crescita*"...¹⁰⁵.

¹⁰⁵ *Criteri direttivi...*, n. 11.

Andare con lo spirito del Buon Pastore e disposte, se necessario, a dare anche la vita, verso i “più poveri e necessitosi”, per essere “Madri compassionevoli”; curare le ferite e soprattutto la memoria; **riconciliare** (AC, 2004, 11; 17) e **dialogare** (AC, 2004, 12) per preparare così le vie della pace...

Andare, ma anche “**lasciar andare**” chi è mosso dallo Spirito incontro alle nuove sfide emergenti e verso “nuovi areopaghi” (AC, 2004, 26); ridisegnando le nostre presenze e permettendo nuove esperienze; lavorando “in rete” non soltanto perchè le nostre sole forze sono oggi notevolmente diminuite, ma perchè “è essenziale”

lavorare insieme, “*credere nelle persone, nella loro capacità di rigenerarsi e nella Chiesa locale. Questo riduce il protagonismo e può rendere veramente miracolosa la nostra debolezza. La metodologia del “diminuire perché altri crescano” [...], è un aspetto importante della nostra spiritualità*”... (AC, 2004, 33).

Andare infine come “**le donne del Vangelo**” che non hanno avuto paura di incamminarsi di buon mattino, pur nel buio e nella semioscurità” di un’ora che si presenta incerta; “*donne che non si arrendono di fronte al futuro perché hanno un’unica passione*”: **annunciare il Risorto!** (cf AC 2004, p. 6).



ABBREVIAZIONE E SIGLE

AC	= Atti Capitolari, Suore Missionarie Comboniane.
ACSE	= Azione Comboniana Servizio Emigranti
AEFJN	= Africa-Europe Faith and Justice Network.
AG	= <i>Ad Gentes</i> , decreto del concilio Vaticano II sulla attività missionaria della Chiesa.
DC	= Documenti Capitolari, Suore Missionarie Comboniane. Roma, 1970.
EN	= <i>Evangelii Nunziandi</i> , esortazione apostolica di Paolo VI, 1975.
GPIC	= Giustizia, pace e integrità del creato
ONU	= Organismo Nazioni Unite
PC	= <i>Perfectæ Caritatis</i> , decreto del Vaticano II sul rinnovamento della vita religiosa
RdV	= Regola di Vita. Suore Missionarie Pie Madri della Nigrizia.
RM	= <i>Redemptoris Missio</i> , lettera enciclica di Giovanni Paolo II, 1990.
S	= <i>Scritti</i> , di Daniele Comboni. A cura dei Missionari Comboniani. Roma, 1991.
USG	= Unione Superiori Generali
UISG	= Unione Internazionale Superiore Generali
UNAIDS	= Organismo delle Nazioni unite che si occupa specificamente del problema hiv/aids.
USMI	= Unione Superiori Maggiori Italiani
VIVAT	= ONG dei Missionari Verbiti e delle Missionarie Serve dello Spirito Santo, che si prefigge come obiettivi prioritari nell'ambito dei diritti umani: lo sradicamento della povertà, lo sviluppo sostenibile, la donna e una cultura di pace.

BIBLIOGRAFIA

- ADAIR COELHO, Deysi. *Insieme contro la schiavitù dell'ignoranza*. In: *Raggio*, 2(2007)24-25.
- AGOSTINI, Cinzia. *Missione è anche qui: l'impegno di una nuova comunità di suore comboniane nella periferia di Padova*. In: *Raggio*, 4(2006)7-8.
- ALMEIDA, Maria Graça. *Comboniane e nuovi progetti di animazione missionaria*. In: *Raggio*, 3(1998) 33-34.
- ALMEIDA, Maria Graça. *La missione in Europa ci sfida*. In: *Vita nostra*, maggio/giugno(2009)21-22.
- ANTONINI-DI CLEMENTE. *La Tenda: incontro tra i popoli*. In: *Raggio*, 9(2002)34-35.
- BALATTI, Elena. *Sudan: la prima emittente cattolica*. In: *Raggio*, 2(2007)31.
- BERSANI, Irene (a cura). *Comboniane per il nostro tempo*. In: *Raggio*, 11/12(1997)15-30.
- BRAMBILLA, Adele. *Dov'è tuo fratello?...* Comunicato della Superiora generale delle Suore Missionarie Comboniane. In: www.comboniane.org
- CASSARINO, Marina. *Gpiccarisma comboniano*. In: *Raggio*, 9(2007)24-26.
- GANDINI, Valeria. *Schiavi senza catene*. In: *Raggio*, 2(2006)11-18.
- GANDINI, Valeria. *Dove comincia il calvario*. Spedizione antischiavista in Nigeria. In: *Raggio*, 10(2007)8-9.
- KIDANE, Elisa. *Donne del Vangelo: ovunque, sempre*. In: *Raggio*, 11/12(2004)6-7.
- MARCEGLIA, Silvia. *Femmis: un nuovo nodo nella rete*. In: *Raggio*, 3(2001)28.
- MARCEGLIA, Silvia. *Lavorare con le comboniane*. In: *Raggio*, 9/10(2003)57.

- MARTINELLI-MONKS. *Religiosi e lotta all'aids*. In: *Raggio*, 4(2006)9-16.
- MOGGI, Paola. *È nata una Voce di Pace*. In: *Combonifem*, 6/7(2009)32.
- RAGGIO. Mensile delle Missionarie Comboniane PP. MM. della Nigeria. Verona, 1934 - 2007.
- Dal 2007 in poi, il periodico uscirà con nome *Combonifem*.
- RATTI, Maria Teresa. *Allargando le tende della vita*. In: *Raggio*, 11/12(2006)42-43.
- RODEGHIERO-VINCO. *Non importa dove*. In: *Raggio*, 3(2007)17-18.
- S. CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI... *Criteri direttivi sui rapporti tra vescovi e religiosi nella Chiesa*. Roma, 1978.
- SGARAMELLA, Anna Maria. *Missione come dialogo*. Serie di articoli pubblicati su *Raggio* a partire da gennaio 2007...
- SGUAZZA, Giovanna. *In Europa sulle orme del Comboni*. In: *Raggio*, sett/ott.(2003)24-25.
- SUORE MISSIONARIE COMBONIANE. *Atti Capitolari*. Roma, agosto-settembre 2004.
- VIDALE, Maria. *Il cammino missionario comboniano nell'America Latina: una lettura nell'ottica di una inculturazione liberatrice*. Roma, 1993-94. Inedito.
- VIDALE, Maria. *L'esserci della donna interpella la missionarietà italiana*. In: *Raggio*, 10(1998)11-32.
- ZABALZA-MIANTE. *Internazionali fin dalle origini*. In: *Raggio*, sett/ott.(2003)19-20.
- ZAMBONINI, Daniela. *La legge della domanda e dell'offerta*. In: *Combonifem*, 6/7(2009)6-8.
- ZEREZGHI H. Tiberh. *Cittadina del mondo al modo di Comboni*. In: *Raggio*, 9/10(2003)42.

I. 7 - PANNELLO

Il simposio ha dato continuità ai lavori raccogliendo gli interventi di alcuni presenti (D. Castello, G.P. Pezzi e C. Dotolo) ciascuno rileggendo il carisma comboniano nell'oggi attraverso alcuni prismi:

- *D. Castello, come lui stesso sottolinea all'inizio del suo intervento, in quello spazio che è riservato alla "Teologia narrativa", sottolineando quattro valenze: la catartica, la mistica, quella missionaria e quella critica.*
- *G.P. Pezzi secondo un approccio antropologico, dando soprattutto dei suggerimenti metodologici sul come impostare la ricerca sul carisma per concludere affermando che un carisma non può essere considerato come ricchezza nel presente perché legato ad un passato storico, ma piuttosto quando apre prospettive di futuro dando impulsi anche nell'oggi.*
- *Infine C. Dotolo, attraverso un approccio laicale, sottolinea alcune tesi: prima di tutto il significato di laicità che rappresenta una visione della vita e del mondo attraverso il principio della conoscenza, dell'autocritica e il metodo del dialogo/confronto per un modo di essere cristiani nel segno della profezia e alternativa ai sistemi culturali. Dotolo conclude dicendo che il carisma comboniano deve essere sempre più al servizio del Regno e meno funzionale a certe logiche ecclesiastiche del passato.*

I 7.1 IL CARISMA OGGI.

UN APPORTO ALLE RIFLESSIONI DEL CAPITOLO

DANILO CASTELLO, MCCJ

Vorrei inserire il mio intervento in quello stretto spazio che si apre tra la “Missione pensata” e la “Missione vissuta”. Questo spazio è riservato alla “Teologia narrativa” di cui purtroppo la teologia occidentale ha perduto “l’innocenza”. Del resto, il fenomeno cristiano, come dice Schillebeeckx è un “raccontare” quanto è avvenuto.: “noi abbiamo visto il Signore”. In questa prospettiva vorrei “ritradurre” (come tradurre in un’altra lingua o meglio “riportare all’originale”) quanto è stato detto finora.

In questa luce mi pare di poter individuare quattro valenze del “Carisma”: CATARTICA, MISTICA, MISSIONARIA, CRITICA. Cercherò di vedere queste quattro valenze del Carisma nel vissuto del Comboni e nel nostro vissuto. Nel contesto dell’anno Paolino che si è chiuso l’altro ieri il valore emblematico della Conversione di Paolo ci serve come punto di riferimento per leggere il carisma del Comboni e nostro. Il carismatico è una persona abitata e animata dallo Spirito. È stato sottolineato che carisma significa irruzione dello Spirito Santo, vento che “soffia dove vuole”: ora il Comboni parla pochissimo dello Spirito, e tuttavia tutti gli riconoscono il carisma che lo ha reso “capace” per l’unica missione nella quale si sentiva identificato: “L’Africa e i poveri neri si sono impadroniti del mio cuore”. Ecco allora le quattro valenze del Carisma in Comboni e nei discepoli.

1. Valenza catartica: In questo Simposio si è fatto qualche cenno a questa valenza ma è un tema che merita di essere ripreso. Prima di tutto lo Spirito, nella sua “irruenza”, manda in frantumi quel “muro di bronzo” di cui parlano i Padri del deserto (l’essere centrati su di se), che ci separa da Dio. Questo evento opera come una “seconda conversione” che segna come lo spar-

tiacque della vita. In tutti i Santi è avvenuto questo. Ogni Santo ha avuto la “sua Damasco”.

- **Anche Comboni** ha avuto la sua Damasco e il crollo delle sue sicurezze. L’estate del ’57 era incominciata male con una paurosa caduta di entusiasmo che lascia Daniele disorientato, turbato, al buio. Dopo la sua adesione al gruppo di volontari della prima spedizione mazziana, Da-

niele è assalito da dubbi, ansietà e forti perplessità. Il grosso volume che raccoglie i suoi "Scritti" si apre con una lettera spedita il 4 luglio da Verona. È indirizzata al Parroco di Limone, Don Pietro Grana, parla di "gravi difficoltà e "di turbamento che agita il suo animo", arrivando a dire, in queste circostanze "non voglio partire per la Missione Africana". Angoscia e "costernazione". Non sa più che cosa fare, è nel tormento dell'incertezza: "non so più a quale partito appigliarmi". È a terra e al buio.

- **Unfinished Agenda** - La storia di Comboni come quella di Paolo è paradigmatica. Chi dice che la Missione "nuova" che tutti sogniamo non si trovi sulla "Via di Damasco"? Quand'è che la Missione assumerà la *kenosis* come punto di partenza? Quando cesserà di montare il cavallo delle sicurezze umane e dei protagonisti? Cosa significa l'espressione "missio Dei"?

2. Valenza mistica: nella dimensione mistica bisogna tener presente due componenti quella *personale* (in cui uno *si sente* partecipe dell'unzione messianica di Gesù) e quella *relazionale* (dove il

carisma diventa "evento ecclesiale"). Cf. Benito

- ***Personale***: "...Tener sempre gli occhi fissi su Gesù Cristo, amandolo teneramente." È la sintesi perfetta della "**dimensione mistica**" di Comboni. Nata probabilmente ai piedi del Crocifisso di bosso nella Parrocchiale di Limone, è cresciuta nella forma di un rapporto di intimità col Cuore di Cristo nelle ore passate in preghiera durante il periodo di formazione nella Chiesa di S. Carlo di fronte alla pala delle devozioni. Ma è forse dopo la sua Damasco nell'estate del '57 e dopo la intensa esperienza di preghiera che la seguì (gli Esercizi Spirituali) che sulle macerie provocate dal crollo delle sue sicurezze umane si solidifica la "dimensione mistica" della sua vita, attorno a quel "*confidi nella Provvidenza*" di P. Marani, a cui corrisponde il suo "*Adunque io confido in Dio*" (Seconda lettera a D. Pietro Grana del 13 agosto 1857, Scritti 13, 15). La fiducia in Dio è stata l'asse portante che ha sostenuto la sua difficilissima Missione, come Lui stesso riconosce al termine della sua vita in una lettera a P. Sembianti dove ricorda con accenti com-

mossi e con abbondanza di particolari la seconda tappa della sua Damasco ai piedi del suo Anania (P. Marani). Nel caso contrario, egli dice : *“Chi confida in se stesso, confida nel più grande asino di questo mondo”*. Con pungente sarcasmo nota che questa è la trappola di *“molte sante anime che io conosco”, ... “che dicono di confidare in Dio... ma quando capita la tempesta... la fiducia in Dio è zero”* (Scritti 6879-6880). Comboni scopre in se una forza nuova (l'*empowerment* di cui si è tanto parlato in questo simposio).

Questo linguaggio lo troviamo nel nostro “oggi”, precisamente nelle Regole dell'Istituto (Reg.21): *“L'incontro personale con Cristo è il momento decisivo della vita ...del missionario. Solo dopo aver scoperto che è stato amato da Cristo e conquistato da Lui, egli può lasciare ogni cosa e stare con Lui. Il missionario diviene capace di seguire Cristo rivivendo continuamente questo incontro”* (Rdv, 21). Senza questa dimensione di esperienza mistica la missione sarà priva della sua anima. Parafrasando una frase famosa di Rahner possiamo dire: “il missionario del futuro o è un mistico, una persona che ha sperimentato qualcosa, o non

è niente”. Come nella storia del Battesimo di Gesù, solo uscendo dalle acque torbide delle nostre paure o dal flusso delle nostre sicurezze possiamo sentire la voce dolcissima del Padre “tu sei l'amato”. Bisogna mettere l'**amore** prima delle teorie, altrimenti, lo strazio. La Missione non nasce da ripiegamenti concettualistici di infinite teorizzazioni ma dalla forza travolgente di un amore ricevuto che scoppia in noi, a Dio piacendo come una bella giornata. Possiamo così tracciare il confine tra la “preistoria” di un logoro *gnosticismo missionario* e la vera “storia” della missione plasmata dalla forza seducente dell’“amore ricevuto”. Come dicono le nostre sorelle comboniane nel loro ultimo capitolo, la *mistica comboniana* trova la sua fonte primaria nell'esperienza carismatica del Piano e nel Capitolo X delle Regole del 1871 dove è nascosta, come esse dicono, *la mistica dell'annuncio, della pazienza, del perdono, della pietra nascosta e della compassione*.

- ***Relazionale : Un cammino di Solidarietà con i fratelli*** - Lo Spirito Santo è principio creatore di comunione e sorgente di un desiderio insopprimibile di

comunicare ad altri il proprio dono. Paradossalmente lascio da parte gli aspetti più essenziali di questo cammino dello Spirito verificabili nel concepire la Missione come movimento “ecclesiale” e nell’evento di “fondazione” di Istituti che ne perpetuino l’opera. Qui facciamo risaltare soprattutto l’aspetto di solidarietà con le persone con le quali ha camminato che l’ha portato a disegnare il quadretto ideale del gruppo di missionari che lavoravano con lui come “Cenacolo di Apostoli”.

a) Solidarietà di Ideali: Nel suo primo viaggio in Missione la solidarietà si fissa sul *progetto* che ora si restringe alla fatica della seminagione, più che allargarsi ai frutti. (Scritti 213). Nella lettera al Padre (5 marzo 1858) accenna al metodo usato per risolvere gli intoppi di percorso. Usa tre verbi che possono essere considerati come il Vademecum della solidarietà tra coloro che condividono la stessa impresa quando incontrano le asperità del cammino: “Venuta la sera, e la notte, noi teniamo consiglio... *Si propone, si discute, si*

prega” (Scritti 261). La solidarietà poi *si fa anche dolore* per la perdita dell’amico Oliboni (Scritti 398-407). Notiamo pure che: “Il senso di solidarietà del Comboni, vescovo, durante l’ultimo viaggio missionario, nei confronti dei compagni di pellegrinaggio è diverso da quello del primo. Nel primo caso la condivisione delle vicende era tra persone di uguale incarico e vissuta in condizioni di apprendimento; qui la condivisione è carica di responsabilità pastorale e attenta ad infondere coraggio e fiducia”. (M. Trebeschi, 53).

b) Solidarietà come promozione di vocazione missionaria:- Comboni non è andato in Missione da solo ma con un sacco di persone che ha coinvolto nella sua passione per l’Africa, in primo luogo i genitori. “La solidarietà con i genitori diventa prima di tutto ricordo della loro continua presenza e consiglio a rinnovare le intenzioni di fedeltà nella scelta di lasciar partire il figlio per le missioni...Non ricorre a mezzi lenitivi per alleviare il dolore del distacco,

ma valorizza la sofferenza indirizzandola al fine della sua vocazione: egli associa i suoi genitori alla mission. In poche parole si può dire: il Comboni ha fatto venire la vocazione missionaria anche ai suoi genitori.” (o.c. 55-61). Oltre questo, il Comboni rivela anche una solidarietà *educativa* che si esprime in particolare con i due giovani africani da lui avviati al Sacerdozio. “La solidarietà con loro si manifesta nella stima e nella fiducia che anch’essi, come i loro coetanei bianchi, possono diventare sacerdoti... Il piano per la rigenerazione dell’Africa prevedeva questa possibilità e appena si presentò l’occasione il Comboni la attuò senza ripensamenti”

c) **Solidarietà problematica** -

La condivisione del cammino può portare ad attraversare momenti problematici e battute d’arresto. Il Comboni ha conosciuto momenti molto difficili nei suoi rapporti con i Camilliani: un parapiglia che gli fece veramente male, ma è arrivato al perdono completo: “*Io perdono loro di tutto cuore; il mio trionfo è*

completo” (Scritti 4665). Così pure negli ultimi tre anni con Don Rolleri e Losi. E qui, secondo Lozano, Comboni nella sua spiritualità raggiunge il vertice di un amore effettivo ed affettivo verso gli avversari. L’amore per l’avversario è un tratto dell’amore trasformante dei santi. “Non si tratta dell’amore dettato dalla volontà’ con cui noi, cristiani comuni, perdoniamo chi ci offende e desideriamo il suo bene, bensì di una esperienza di amore affettivo comunicato dallo Spirito di Gesù per cui il soggetto sperimenta, anche emotivamente amore per l’offensore... Daniele Comboni dà eroicamente prova di questo amore” (ib. 768).

L’esempio del Comboni, al di là di ogni moralismo, è un grande insegnamento per il nostro “oggi”, pure tanto problematico. Non è vero che quando nascono divergenze siano compromesse con ciò stesso le leggi dell’amore. Le disparità di opinioni possono rappresentare modi diversi di concretizzare i valori. Dobbiamo saper discutere senza spaventarci. Le comu-

nità confetto-rosa non esistono. Discutere non vuol dire parlare in termini di ragione o torto, dividere il campo tra vincitore e vinto, vuol dire piuttosto cercare di comprendere le motivazioni dell'altro, ascoltarne i messaggi

3. Valenza missionaria: Se è un “carisma di missione” che comporta un “andare”, in quale direzione ci spinge lo Spirito? È forse questa la questione più cruciale e discussa: chi sono i “destinatari” della Missione”? A che cosa siamo chiamati e a chi siamo mandati? Mentre accetto il discorso dominante di questo Simposio, mi permetto di collocarlo nel contesto di un chiaro “radicalismo evangelico” nel quale si muove Comboni e che ritengo tuttora valido per noi. In altre parole cerco di vedere la Missione nel suo momento “fontale” ad Antiochia (Atti 13,1-3) e nella comprensione che ne ha avuta Paolo (Rom. 15,18-24) al termine della sua Missione in Asia Minore quando, dopo 10 anni di lavoro di evangelizzazione, ripensa la sua vocazione. Così ha fatto il Comboni all'avvicinarsi della “fine”.

- **“La mia profonda, antica, straordinaria vocazione”:** Così a Sembianti verso la fine della vita. **Antica** perché avvertita tanti anni addietro. **Profonda** perché profondamente radicata nello spirito attraverso un lungo cammino che parte dal Tesöl e arriva fino al Calvario dove diventa **Straordinaria**. Questa vocazione comporta una:

a) **Dimensione geografica:** Un impulso irresistibile non ad “abitare i confini” ma a “varcare i confini”. *Comboni poteva avere mille ragioni per restare in Italia* ed è stato tentato come lui stesso dice, di farlo (lettera a Sembianti, 17 luglio 1881). Ma “S’io abbandono l’idea di consacrarmi alle Missioni straniere, sono martire per tutta la vita di un desiderio che cominciò nel mio spirito da ben 14 anni” (Scritti 6).

b) **Indicazione dei Destinatari:** Tra i moltissimi testi cito solo un brano della relazione alla Società di Colonia del 6 giugno 1871: “Per attuare nelle sue grandi linee il progetto, come l’ho concepito io nel mio spirito...ci vorreb-

be una partecipazione generale di tutti i cattolici del globo...onde liberare questi poveri neri dalla notte del paganesimo e far sorgere sopra di loro la luce vivificante della fede in Gesù Cristo". Non ha mai avuto dubbi sui destinatari, le "Genti" da evangelizzare. "Il nostro scopo è marcatissimo: *l'apostolato della razza nera*". Solo accennando alla conversione di "negri acattolici dimoranti in Egitto" parla, anche di uno "scopo accessorio" (Scritti 1579).

- **L'oggi comboniano:** Essere partecipi dello spirito del Fondatore non è forse vivere il carisma comboniano come disponibilità totale all'interno di un Istituto che dovrebbe avere come **finalità unica e esclusiva l'Evangeliizzazione dei non cristiani?** Senza questo centro di gravità, l'identità stessa dell'Istituto è compromessa. I primi elementi concomitanti di questo zoccolo duro della combonianità sono:

a) *Dedizione totale senza distrazioni:*
PERSONE che vivono alla
"SCUOLA DEL PENSIERO UNICO che non è certo un "pensiero debole" per-

ché guarda tutti i pensieri ed è garante della grandezza della persona. "*Su questa grande idea si è fissato il nostro pensiero*". Comboni, formatosi sul libro di testo della vita, dice al Massaia, sorpreso della sua magnanimità lungimirante: "Tutti noi siamo di un solo pensiero disposti ed ardenti di sacrificare la nostra vita per amore di Dio, della Chiesa e dell'infelice Nigrizia." Il pensiero unico si rivela "pensiero sempre giovane" perché si rigenera col cambiare delle situazioni storiche.

- b) *La quotidiana gioiosa scoperta* di essere amati da Cristo che ci rende capaci di seguirlo (santi e capaci), perché solo chi si sente amato è capace di generare amore.
- c) *Creatività di programmazione e progettazione* quasi codice genetico comboniano come condizione *sine qua non* per una riattualizzazione della finalità specifica.

È il caso di domandarsi (ed è un "caso serio") fino a che punto la passione di Paolo e Comboni per Gesù è al centro della Missione oggi? Se come è risultato nel pro-

cesso di discernimento della “Ratio” nella nostra storia abbiamo tirato in barca un pò tutto, dove è andata a finire la specificità carismatica della nostra vocazione? È ancora riconoscibile, non dico nel nostro modo di fare missione, ma negli stessi documenti fondamentali dell’Istituto? Se si è perso di vista la stella polare che dà una direzione al tutto, è certo opportuno parlare di “rifondazione” dell’istituto per tornare alla “*primigenia inspiratio*”. Allo stesso tempo però, è da considerare che “La missione è della Chiesa”. Una delle grandi intuizioni del Comboni che non stiamo prendendo troppo sul serio.

4. Valenza critica: Nella parte finale dello schema che Benito ci ha dato ho contato 7 interrogativi. Se il numero sette è il simbolo della pienezza è chiaro che siamo in piena crisi. Una crisi esistenziale e culturale che viene dal dinamismo “profetico” del carisma. “Credo che nel prossimo futuro - diceva un teologo - dovremo relegare molte cose in secondo o terzo piano, forse addirittura lasciarcele alle spalle, e fare uno sforzo unico e radicale, personalmente e non solo personalmente, per mostrare in ma-

niera convincente agli altri uomini che cosa è Dio nella nostra vita e che egli vive anche in noi. Egli ci strappa sempre a noi stessi. Con lui siamo sempre in cammino, sempre in una fase di esodo. Solo questo riuscirà a convincere anche altri. Se avessi ancora una seconda vita come teologo, mi libererei da molta zavorra, di tanta vasta erudizione, e rifletterei molto più intensamente su Dio. Qui io vedo una grande possibilità, sì, la possibilità che il nuovo movimento missionario, assolutamente necessario, ma da tempo in crisi, non potrà mettersi in moto senza un nuovo slancio nella questione di Dio, uno slancio che ci faccia di nuovo gioire molto più a motivo della nostra fede”.

- **Le crisi nel Comboni:** Anche per il Comboni come per molti la crisi ha una duplice valenza
 - a) Esistenziale : tipo quella dell'estate del '57 che poi si è presentata *mille volte* nella vita come Lui stesso afferma nella già citata lettera a Sembianti nell'ultimo anno di vita.
 - b) Culturale : Le idee profetiche del Comboni sulla Missione lo hanno messo in stato

di “collisione” con la mentalità del tempo come ben ha sottolineato P. Valente nella relazione tenuta a Limone per il Simposio sul Comboni nel luglio del 2007 (cfr. Quaderni di Limone n.1, *Comboni e l'Europa del suo tempo*, p.73)

• **Tra Rischio ed Opportunità:**

Il carisma vive della tipica dinamica cristiana del “già e non ancora”. Mette in “crisi” e relativizza il presente e ci proietta di continuo verso la pienezza di vita del Regno di Dio.

Per esprimere il concetto di “crisi” la lingua giapponese usa un termine che è la combinazione di un segno che significa “pericolo” e un altro che significa “opportunità (o “promessa”). La crisi perciò non è la fine di una opportunità ma il suo inizio. Ciò che è in gioco è il futuro.

a) Il processo della “*Ratio Missionis*” ha messo in rilievo a chiare lettere la “crisi” esistenziale di spiritualità che l'Istituto sta attraversando. Il simbolismo della devozione al Sacro Cuore nella sua forma tradizionale è “in frantumi”. Ma il suo contenuto essenziale di rapporto personale con Cristo è più che mai risponden-

te alla sensibilità moderna assetata di esistenzialità, come dice bene la “*Deus Caritas est*”: “All’inizio dell’essere cristiano, non c’è una decisione etica o una grande idea, bensì l’incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la decisione definitiva” (n. 1). E i vescovi Italiani avevano già individuato la linea emergente del Magistero della Chiesa sulla Missione “*nell’incontro personale con Cristo come sorgente e forma della missione*”.

b) Di fronte alla crisi “gnostica” della Missione, di cui sopra, non è forse opportuno accogliere l’invito di Giovanni Paolo II che mette accanto all’indagine teologica “quel grande patrimonio che è la “*teologia vissuta dei Santi*” (NMI n.27)? Essi ci offrono indicazioni preziose per tradurre la “*Ratio Missionis*” nel documento scritto nei cuori dell’“*Amor Missionis*” come era nei modelli che ci hanno ispirato in questa meditazione e RE-IM-POSSESSARCI della Passione del Comboni per la Missione. ■

I. 7.2 APPORTO DI UN APPROCCIO ANTROPOLOGICO

GIAMPAOLO PEZZI, MCCJ

Il tema del Simposio è: IL CARISMA COMBONIANO IN UN MONDO GLOBALE, verso un nuovo paradigma di missione. Può l'antropologia culturale apportare qualcosa all'impostazione della domanda e alla ricerca di una risposta? In un pannello, per la sua natura e i condizionamenti di tempo, più che argomentazioni si portano conclusioni. È quanto farò con tre premesse.

2.1 - Premesse

a) L'identità di un gruppo è stabilita dalla sua cultura in tutte le sue componenti: materiali, organizzative, ideologiche o da quello che si chiama idiosincrasia. Tante sono le definizioni di cultura quante le scuole d'antropologia culturale. Io mi sono affidato a questa:

la cultura è il sistema simbolico di un gruppo umano, messo in movimento nel quotidiano dall'interazione, soprattutto comunicativa, per configurare, nella sua attrazione dal futuro, un progetto di persona umana e di vita sociale, nelle coordinate concrete dello spazio e del tempo in cui vive quel determinato gruppo umano.

Tre dunque gli elementi fondamentali che caratterizzano una cultura:

- Un nucleo centrale simbolico;
- L'azione quotidiana che lo trasforma in un progetto di vita;
- L'insieme delle relazioni strutturate che guida il gruppo verso il futuro.

b) Il carisma comboniano, a prima vista, sembra costituirsi proprio come il fattore culturale che da *identità* al gruppo chiamato *missionari comboniani*. Tre sono, infatti, i suoi elementi presentati come essenziali:

- Il *Cuore trafitto di Cristo Buon Pastore*, fondante il sistema simbolico;
- L'azione quotidiana costruita

su un progetto di vita: *Africa o morte!*

- Le relazioni strutturate attorno al fine, il futuro: *Salvar Africa con Africa.*

Se così fosse l'identità comboniana sarebbe costruita appunto da questi tre nuclei, da arricchire eventualmente con le proposte che nascono dagli altri elementi complementari della cultura: un futuro sognato, le varianti fra progetto personale e sociale, le coordinate concrete del tempo e dello spazio.

c) Ad un'analisi d'antropologia culturale **questa percezione** risulta però **debole**:

- Il nucleo portante del sistema simbolico di Comboni –la realtà che il simbolo rappresenta– è *un Dio che muore sulla croce, l'uomo-Dio inchiodato sulla croce*. Il Buon Pastore, la Croce, il Cuor trafitto ne sono solo rappresentazioni pur palpanti e emotivamente forti. Il valore portante su cui Comboni costruisce vita e azione è quello che la teologia chiama *la dimensione soteriologica dell'incarnazione*.
- Il grido *Africa o morte*, realizzazione nel quotidiano del

nucleo portante del sistema simbolico, si apre non ai poveri e abbandonati sociologici o religiosi, ma *a quanto e a quanti* stanno alle frontiere della Chiesa e della società, o meglio ancora, a quanto e a quanti stanno al di là di queste frontiere. L'Africa ne è solo la concretizzazione spaziale temporale.

- Le relazioni insinuate dal futuro, *l'Africa che salva l'Africa*, non si esauriscono in rapporti funzionali di fiducia, rispetto di persone e culture, che inevitabilmente sottintendono un punto centrale da cui questi atteggiamenti si diramano verso la periferia. Queste relazioni si configurano come quel complesso equilibrato di rapporti che costruiscono la consistenza di un gruppo umano, in questo caso l'umanità percepita come comunità di credenti.

La ricerca antropologica sviluppa la sua ricerca con inchieste, studi di campo, osservazione partecipata, eccetera. Le premesse enunciate garantiscono solo il punto di partenza ed offrono uno squar-

cio sul cammino fatto. Ma cosa suggerisce, come conclusione l'approccio antropologico al tema che ci interessa?

2.2 - Il carisma.

Come impostare lo studio di un carisma

a) **Una visione olistica.** Se il nucleo simbolico dell'esperienza fondante di Comboni è la dimensione soteriologica dell'incarnazione, siamo riportati al centro dell'esperienza di fede di ogni cristiano, essendo due i misteri fondamentali della nostra fede: Unità e Trinità di Dio; Incarnazione, morte e risurrezione di Cristo.

E l'identità culturale non è univoca, ma inclusiva di molte dimensioni e, a maggior ragione, l'identità che presume assumere anche dimensioni di fede. Il metodo antropologico, nel nostro caso, invita a evitare di *partire da Comboni per arrivare a Comboni*: l'orizzonte di partenza sarà il nucleo centrale della fede - il Dio Trinità - per arrivare al carisma di Comboni, passando per Gesù Cristo e la Chiesa, o sarà partire da Comboni e risalire attraverso la Chiesa all'Uomo sulla cro-

ce che ci parla di un Dio Padre di tutti gli uomini.

b) **Carisma > cultura.** La posizione antropologica è sempre esterna all'esperienza di fede e vede la dimensione religiosa come parte della cultura. Questa visione, dal punto di vista della fede, è riduttiva e in parte disonesta. Le scienze umane a volte però ci fanno capire i limiti e i rischi di visioni, analisi, prospettive religiose deboli. L'antropologia culturale rileva che il carisma, nel modo con cui ne parliamo, è più che altro un insieme di *tratti culturali*: ad gentes, ad pauperes, stile di vida, inserzione accanto ai poveri, scelte quotidiane, identificazione con il carisma, riferimenti al fondatore e al "suo" mito fondante, appaiono come aspetti culturali, non come esperienze di fede. È inevitabile: ogni fede si vive in dimensioni culturali; ma è anche ambiguo: nessuna cultura può donare la fede.

Nascono allora domande: quali sono gli elementi irrinunciabili di un carisma che impediscono di ricondurlo *ad* un affare culturale? Dove si situa per un gruppo il punto di rottura fra la

sua cultura e un suo eventuale carisma?¹⁰⁶

c) Cultura > persone. Esiste la tentazione di oggettivare la cultura come se fosse una realtà statica e autonoma. Ogni cultura è mutevole, progredisce e regredisce, si sviluppa nelle sue dimensioni materiali, artistiche, sociali e politiche o s'involve. Si chiama cultura un insieme di *tratti culturali* che costituiscono la vita quotidiana delle persone. La cultura come soggetto non esiste: esistono i gruppi umani, i popoli che vivono questa cultura. Allo stesso modo non esiste un carisma, ma una persona o un gruppo di persone, secondo i casi, che vivono un insieme di *tratti religiosi* chiamati carisma. È allora essenziale verificare quali sono questi *tratti carismatici* vissuti dal gruppo nel passato e nel presente.

d) Un'impostazione teleologica.

Anche se riserviamo l'espressione *Progetto di vita* alla cultura e *sogno* al carisma, nasce comunque la domanda: cosa propone e dove porta questo progetto o questo sogno? In ogni progetto o sogno varcare i limiti dell'orizzonte è dato essenziale.

La cultura esiste perché c'è un gruppo umano che la vive e vuole continuare a viverla, altrimenti diventa reperto di museo. La storia insegna che, dall'impero babilonese a quello romano, una cultura che si ripiega sul presente, non solo muore ma porta il suo popolo alla morte. Solo le culture permeate da una fede, diciamo, escatologica, resistono al tempo: induismo, buddismo, giudaismo, cristianesimo, islam. Lo stesso vale per il carisma.

Danielou parla di due zone di mistero: una è la trascendenza della realtà spirituale superpersonale, che solamente è misteriosa

¹⁰⁶ Risulta curioso per molti, anche comboniani, che nell'icona del Comboni: **Le donne del Vangelo**, appaia anche la figlia di Jefte. È questi l'unico capo del popolo -Giudice, profeta o re- che non sia stato scelto direttamente da Dio ma da una fazione del popolo e per motivazioni non prettamente religiose. È una ingenuità poetica dell'autrice? Una provocazione? O un'illazione provvidenziale a ricordare che lo sbandamento dal carisma, dono di Dio, al fatto culturale, prodotto della società o meglio di una parte della società, è un rischio sempre ricorrente?

perché i nostri occhi sono troppo deboli per percepirla. L'altra è subumana. È il mondo oscuro della génesi, della vita biologica e cosmica, del sangue. La sua trascendenza è quella della specie sull'individuo. Oggi, dice, si sente la nostalgia di quest'universo elementare, della indeterminazione iniziale, l'*Ur* primitivo. Questo svela una specie di debolezza congenita, che porta la persona, come insufficientemente costituita, a desiderare di ritornare e dissolversi nell'utero materno iniziale. Da qui sorge un reale bisogno di comunione che non è la volontà del bene comune da condividere con tutti, ma è un'attrazione di tipo istintivo, animale, suscettibile di ogni deviazione.

Il continuo richiamo al ricordo, al fare memoria senza assegnare spazio sufficiente all'attrazione del futuro trasforma questa nostalgia in tentazione¹⁰⁷.

Questa visione antropologica è

applicabile al carisma: l'identità non si costruisce sulla diversità dell'altro conosciuta e sperimentata, ma sulla novità ancora sconosciuta. Fedeltà al carisma non è un'identificazione su tratti storicamente dati ma su quanto deve essere scoperto nell'orizzonte del futuro.

Il senso delle cose sta radicato nella speranza del futuro; la persona attuale è frutto non solo di un seme gettato nei solchi dell'universo nel trascorso dei secoli, ma di un'attrazione verso il futuro, che il presente solo annuncia come aurora. La critica fondamentale all'antropologia come scienza e alla visione del carisma strutturata in un certo modo, concerne il suo atteggiamento di frugare nel passato invece di contemplare da una prospettiva di futuro. I fatti religiosi non hanno valore come eventi storici radicati nel passato ma come realtà proiettate nella storia a partire dal futuro e che prean-

¹⁰⁷ Staehelin, uno studioso americano, afferma che la scienza stessa sta cambiando la sua visione. Dava per scontato che il vivente si caratterizza per tre costanti indiscutibili ed escludenti: una temporalità e una spazialità individuale e limitata; una storia vitale individuale, cioè distinta e delimitata rispetto a ogni altro vivente. Oggi mette in discussione tali costanti. Siamo in cammino verso l'immagine di persona distinta e nuova per scienza, cultura, etica, pedagogia e politica. La persona va interpretata in modo diverso da quanto si è fatto negli ultimi tre secoli e ci dirigiamo verso una nuova epoca.

nunciano il futuro. E infatti ogni gruppo umano –eccetto i casi di sterminio fisico– sopravvive alle sue culture: modifica continuamente il suo progetto di vita per conservare l'essenziale, la vita.

Rovesciando la percezione lineare del tempo della logica occidentale, si potrebbe leggere l'anteriorità storica con gli occhi dell'indigeno latino americano: il passato che conosciamo ci sta davanti, è il futuro sconosciuto che sta dietro, come compito e missione che si realizza seguendo le orme degli antenati.

E infatti, da dove viene l'istinto del progresso e la volontà di crescere delle persone e delle società se non da questo sguardo innato e dall'attrazione del futuro? L'impulso di vita che scaturisce continuamente in seno all'umanità si comprende e si verifica con l'apporto della filosofia e della teologia aprendo quindi spazi che non sono empirici ma avvicinano all'approccio di fede.

- e) **Carisma > legato.** Il nostro modo abituale di parlare, identifica il *carisma* con quel sistema di valori che l'antropologia chiama *sistema simbolico*. In realtà quello che chiamiamo carisma l'antropologia lo chiama *eredità culturale*.

Il fondatore di un gruppo gli lascia, per fondare la sua identità, un legato culturale. Ridurre il *legato* a *carisma* orienta in ambiguo la riflessione sul tema dell'identità di un istituto. E questo ci riporta alla domanda iniziale. Oggi, quando l'idea e la realtà della missione hanno cambiato, le situazioni di vita dei MCCJ e la loro geografia vocazionale sono mutate in modo radicale: dove fondano i comboniani la loro identità, il loro senso di appartenenza, la loro missione?

2.3 - Possono questi tratti di una visione antropologica apportare qualcosa alla comprensione del carisma comboniano in un mondo globale e alla definizione di un nuovo paradigma di missione?

- a) Da quanto detto si deve concludere che è impossibile studiare e capire un fondatore e il suo carisma evitando l'analisi della dimensione culturale e/o dei problemi di questa dimensione. Lo sviluppo di un Istituto non ha bisogno sempre di una spiegazione "divina": ogni fatto culturale sopravvive, almeno fino ad un certo punto, per la sua forza in-

trinseca dal momento in cui comincia ad esistere.

b) Quanto l'antropologia può **apportare alla comprensione del carisma** sarà sempre generico, cioè applicabile a ogni carisma. Non tocca all'analisi antropologica determinare la valenza spirituale di un carisma. Ma il legato di un fondatore –come Comboni– finisce ridotto a puro fenomeno religioso, se non lo si analizza prima come una variabile culturale della persona e del gruppo umano. Solo la lettura culturale permette di scoprirne le valenze religiose e di fede¹⁰⁸.

c) Il legato di un fondatore al suo istituto va visto, non come eredità del passato da recuperare per attualizzarla, ma come una semente del futuro lanciata nel cammino della storia dal fondatore; i suoi eredi sapranno viverlo nel presente solo se avranno chiaro il *progetto di futuro* –o sogno– che dava consistenza e

senso alla vita, alla esperienza e all'opera del loro fondatore. Qual era il *progetto di vita* che captava il futuro di Comboni? Come lo definiva e fondava? È questa visione di futuro che differenzia l'eredità d'un fondatore religioso dai miti di origine e dall'eredità culturale dei gruppi tribali ed etnici che riempiono gli studi etnografici.

Il carisma personale di un fondatore, e il legato ai suoi istituti, non sono quindi una ricchezza da considerare valida nel presente e sempre, semplicemente perché nasce da un passato storico: è valida piuttosto quando apre prospettive di futuro e continua a dare impulsi all'oggi storico come lo fece con il presente storico del fondatore. La domanda è: cosa apporta questo carisma al progetto di vita che l'umanità si sta forgiando oggi? I seguaci di un fondatore saranno fedeli all'ispirazione originale nella misura che continuano a camminare verso quel futuro che il

¹⁰⁸ La Lettera di Comboni al neoeletto papa Leone XIII potrebbe Essere un esempio eloquente. Se la prendiamo solo come fatto teologico e spirituale in Comboni ci viene da considerarlo più papista del Papa; se la guardiamo come fatto culturale comprendiamo che Comboni che ha da poco perso il suo grande protettore Pio IX cerchi ci ingraziarsi con i mezzi e nel contesto dell'epoca i favori del nuovo Papa purché la missione in Africa proceda.

sogno del fondatore scorgeva in immagine. È una visione che può mancare a chi va piano non perché vede chiaramente le tappe da percorrere ma perché non sogna il futuro come presente.

d) La fecondità di questa impostazione potrebbe essere dimostrata approfondendo **il tema della conversione**. Accenno solo a due aspetti:

- Nella visione antropologica descritta, vera conversione si dà solo quando il sistema simbolico si trasforma e si rinnova. Cioè per fare un esempio, l'ebreo diventa cristiano quando, nel suo orizzonte simbolico, il Dio potente che schiaccia i nemici diventa il Dio debole e nascosto. Parlare della nuova civilizzazione dell'amore vuol dire riconoscere questa esigenza; questo cambio di sistema simbolico dà solo però ha dato origine alla *cristiandad*, nei suoi effetti ben lontana dal Vangelo. Occorre tener presente un secondo principio:

- **Il relativismo culturale** nelle sue due dimensioni:

- *positiva*, ogni cultura è il progetto di un gruppo umano e ha quindi lo stesso valore fondante per la vita di un popo-

lo; non c'è cultura migliore o peggiore, nemmeno in senso relativo, cioè in relazione v.g. al cristianesimo o all'islam. È ambiguo il concetto di valori e controvalori culturali che farebbero un popolo più o meno vicino ad una supposta cultura cristiana o musulmana. Balasuriya ne parla come di colonialismo e saccheggio teologico.

- *negativa*; proprio per questo relativismo, ogni cultura appare ed è di fatto limitata, incompleta ed incapace di affrontare da se stessa il futuro sconosciuto e indeterminabile. Ogni cultura che non vuole portare il proprio popolo alla morte accetta di essere arricchita per affrontare il futuro. È comprensibile che l'apporto del messaggio evangelico, in quanto ha di proprio senza essere impositivo, possa arricchire ogni cultura e religione in ciò che ha di debole e magari anche salvarla.

Si tratta di esaminare i tratti d'identità culturale di ogni religione in rapporto all'altra:

- *Che apporta al Buddismo, il Dio personale e la risurrezione evangelica?*

- *In che arricchisce il giudaismo il Dio Trinità che si incarna?*
- *Qual è il vuoto dell'islam, che colma il Dio che muore in croce?*

Naturalmente il discorso può essere ipostato al rovescio.

La conversione non è più allora la distruzione di un sistema simbolico per sostituirlo con un altro, ma il riaggiustarsi di un sistema simbolico dovuto all'irruzione di valori che permettono ad una cultura di sopravvivere davanti al futuro che incombe.

2.4 - Conclusione.

“Io muoio ma la mia opera non morirà”

Un'interpretazione materiale di questa frase porta a vedere in Comboni un profeta minore che crede che quanto fa è opera di Dio, per cui continuerà; in fondo il Dio sconosciuto a tutti gli altri si identifica con lui e la sua opera.

Ma possiamo anche contestualizzare culturalmente la frase.

Negli ultimi momenti della sua vita, Comboni esorta i suoi a “tenere valore nel presente ma soprattutto davanti al futuro”. Nel momento della morte, passa la posta ai suoi compagni che “Testimoni

della sua morte di giusto ripetono il suo grido *¡O Nigricia o muerte!*” e si riconoscono proprio allora suoi figli.

“Io muoio ma la mia opera non morirà”, diventa quindi la frase-consegna di un legato, del legato di quanto Comboni aveva di più prezioso: la sua consacrazione al Dio che muore sulla croce anche per gli africani e il “suo” Piano, l'intuizione che, per lui, è la sola che renderà possibile la rigenerazione dell'Africa.

Per capire quanto il carisma di Comboni –il suo legato- possa apportare alla missione oggi, diventa importante definire quello che Comboni non ha potuto realizzare e dove ha fallito: la collaborazione fra istituti religiosi, la fondazione di università e istituti tecnici, la formazione di una gerarchia africana, un'evangelizzazione globale distanziata dagli interessi delle potenze europee, una voce che sgorga libera e spontanea dal cuore degli stessi africani. Non saranno proprio la parte non realizzata del suo progetto e i suoi fallimenti il nucleo centrale dell'eredità che Comboni lascia ai suoi eredi?

I. 7.3 CARISMA COMBONIANO E LAICITÀ. ALCUNE TESI

CARMELO DOTOLO

3.1 - Premessa

Coniugare laicità e carisma comboniano, significa cogliere alcuni aspetti e dimensioni che possono aiutare l'esercizio del carisma stesso. La stessa intuizione dei Comboni di mettere in atto una strategia di *cooperazione allargata* volta alla "rigenerazione" dell'Africa, contiene in germe quell'inedito che ha reso l'esperienza comboniana capace di vivere i confini culturali, sociali e religiosi come evento della missione. La dimensione della laicità vuole dare ulteriore forza alla missione *ad vitam*, come l'impegno a saper promuovere i valori della vita, soprattutto dove questa è disprezzata, e *ad extra*, là dove si tratta di incoraggiare ed educarsi a rapporti interculturali e interreligiosi fecondi.

3.2 - Significato della laicità

a) È opportuno precisare che quando parliamo di laicità, non intendiamo una riflessione giuridico-pastorale sul laicato e sul ruolo dei laici. Piuttosto, si vuole evi-

denziare la laicità come spazio culturale ed etico aperto ai valori del Regno. In tal senso, essa emerge come un *kairòs*, come struttura simbolica di un nuovo modo di pensare e di dare significato alla vita.

- b) Entro questa prospettiva, la laicità appartiene alla rivelazione biblico-cristiana, per il fatto che l'evento cristiano si pone nello spazio delle domande e bisogni di uomini e donne, oltre l'ambito religioso nella sua distanza dalla concretezza dell'esistenza. La laicità (o con altra parola: secolarizzazione) invita ad andare oltre la sfera delle cose sacre, dei precetti religiosi, delle norme di purità che dividono e separano.
- c) La laicità, dunque, non si definisce per ciò che *non-è*, ma rappresenta una visione della vita e del mondo guidata da alcuni orientamenti di fondo: il principio della *conoscenza*, che non autorizza a false ideologie e superstizioni; il criterio dell'*autocritica*, che educa a mettere in discussione le

proprie prospettive e a verificare l'efficacia e la bontà di scelte operative; il metodo del *dialogo-confronto*, quale spazio aperto di una ricerca della verità che non ama le scorciatoie e le certezze a buon mercato.

- d) In breve, la laicità dice un modo di essere cristiani nel segno della profezia e dell'alternatività ai sistemi culturali e politici che opprimono e coartano i diritti dell'uomo.

3.3 - In relazione al carisma comboniano

- a) Una delle urgenze della missione oggi è quello di elaborare una cultura nuova, aperta alle domande della vita e capace di scrivere segni dei tempi differenti. La crisi sociale, etica ed economica ha fatto saltare alcune interpretazioni dei valori evangelici vissuti senza un riferimento alla dura concretezza del reale. Un esempio è il modo d'intendere l'attenzione ai poveri (o impoveriti), a vantaggio dei quali oggi è fondamentale l'*advocacy* e forme di solidarietà tese a creare economie alternative. Il carisma comboniano ha il pre-

zioso compito di elaborare *stili di vita* e una diversa visione dei valori che puntino all'educazione di una cultura ed un *ethos* nuovi. In particolare, si tratta di operare *scelte critiche* nei confronti di sistemi iniqui e di ideologie che alimentano una falsa religiosità; di lavorare ad una *formazione delle chiese locali* chiamate a responsabilità socio-culturali.

- b) Il carisma comboniano, pertanto, deve essere sempre più al servizio del Regno e meno funzionale a certe logiche ecclesiastiche del passato. Ciò comporta essere al servizio delle persone reali, nelle differenti situazioni, privilegiando l'altro, il diverso, l'emarginato, lo straniero. Al tempo stesso, l'esperienza missionaria *ad extra* deve saper mostrare l'importanza e il significato della diversità culturale. Il che vuol dire che i comboniani devono essere traduttori di cultura nuova che nasce dall'apertura e dall'incontro con i popoli che hanno conosciuto e con i quali hanno vissuto e continuano a vivere. In questo senso, il carisma si esprime con tutta la sua originalità se costruisce *pon-ti culturali*, se si sa fare interprete

delle ricchezze culturali in una reciprocità del donare e ricevere. In tal senso, il carisma sa essere anche autocritico nei riguardi di scelte non tese ai processi di evangelizzazione.

- c) Ne consegue che, alla luce della laicità, il carisma comboniano deve promuovere un'identità aperta, un *nuovo confine antropologico*. La stessa vita religiosa e il sistema formativo non possono disattendere alla esigenza di

una formazione aperta e capace di vivere lo stile della corresponsabilità. Si tratta, cioè, di continuare a dare forma e di procedere sulla strada della *famiglia comboniana*, le cui diverse componenti possano tradurre il significato della missione globale: dare valore alla collaborazione e alla condivisione, in vista della promozione della vita e come segno di fraternità già in atto nell'oggi della storia.





Laboratorio

II LABORATORIO

Domanda per i gruppi:

ALLA LUCE DEL NOSTRO CARISMA, QUALI SONO I SEGNI DEL NOSTRO TEMPO PIÙ IMPORTANTI PER LA NOSTRA MISSIONE?

GRUPPO N° 1

- a) Missione nella debolezza, perché possa emergere la forza di Dio. Senza paura di un fallimento che alla fine si rivelerà solo apparente... Come lo è stato lo "svuotamento" di Gesù, di cui parla Paolo nelle sue lettere (Corinti e Filippesi soprattutto). Per questo è fondamentale recuperare la prassi di Gesù storico.
- b) Scristianizzazione, che esige un annuncio in una società che ha messo l'ORO al primo posto e che accetta per questo anche il sacrificio umano.
- c) Discorso economico, per contestare i meccanismi di oppressione, ma anche per avere accesso all'informazione. Si tratterebbe di creare una nuova coscienza di fronte all'uso del denaro (nuovi stili di vita...)
- d) L'imperversare di atteggiamenti moralistici, ignorando però le beatitudini evangeliche.
- e) Pluralismo: andare all'altro rispettando l'alterità.
- f) Nuove realtà ecclesiali, in cui si vive la fede soprattutto nell'agire sociale, ma senza le strutture tradizionali.

GRUPPO N° 2

- a) Il sistema produce un'esclusione crescente.
- b) Migrazione/Mobilità/ pluralità
- c) L'emergenza nella società civile di una coscienza ecologica (empowerment)

GRUPPO N° 3

- a) convivialità
- b) questione femminile
- c) credibilità/ coerenza.

GRUPPO 4°

Premessa: I "Segni dei tempi" esprimono l'agire di Cristo nella storia.

- a) la complessità della realtà che spinge ad approcci dialogici e plurali
- b) cresce la domanda di senso (etico - religioso) e l'inadeguatezza delle istituzioni religiose
- c) Emerge un'esigenza di nuovi rapporti e linguaggi tra:
 - politica e economia,
 - vita fraterna - ascolto reciproco - condivisione di stile di vita,
 - rapporto rispettoso con il creato
 - tra religioni e macro-ecumenismo.

GRUPPO N° 5

- a) denaro onnipotente
- b) presenza in ambiti laicali
- c) frammentazione (asimmetrie)
- d) carisma e cultura/e
- e) universo "donna"
- f) Morale ed economia
- g) Etica professionale
- h) Kerigma *versus* relativismo.

Nel laboratorio dell'ultimo giorno, alla luce di quanto abbiamo riflettuto in questi giorni (lettura dei "segni dei tempi", Carisma comboniano, prassi missionaria di Gesù storico) in funzione di un paradigma di missione per i nostri tempi... sono state fatte due domande:

1. Di che cosa abbiamo preso coscienza in questi tre giorni?

GRUPPO N° 1

- a) Che finora abbiamo fatto una lettura troppo semplice del carisma, poco critica e non abbastanza approfondita. Siamo stati poco chiari e poco incisivi. Esempio: stessa passione, sì, ma stessa... missione? Usiamo i soliti *slogans*, che poi non viviamo... Bisogna chiarire meglio dove si fonda la nostra identità comboniana. Dobbiamo fare di più e meglio.
- b) I nostri simboli sono da rivedere, mantenendo però il loro contenuto, che alla fine ci porti al mistero della Croce. Esempio il "Buon Pastore" che per essere veramente tale deve saper difendere la pecore da lupi rapaci. Tali lupi vanno individuati... Paolo andò a Roma per raggiungere il cuore del sistema. Importante allora essere dove si decide la sorte dei poveri e dello stesso pianeta...
- c) Chi: quale è il Dio che ci invia? Un Dio che mette paura e spinge al moralismo?

A chi andiamo? Ai poveri che gridano? *Ad gentes?*

GRUPPO N° 2

- a) Complessità della realtà che richiede un ripensamento della missione e delle mediazioni da adottare
- b) L'esclusione che è fondamento del sistema
- c) Una lettura nuova del Vangelo e della vita di Gesù, decisiva per la missione
- d) La centralità del Crocifisso nel paradigma della missione

- e) Paradigma: "*table fellowship*" convivialità con gli esclusi e le vittime in vista di una casa comune abitabile da tutti
- f) Rilettura della società globale, da un punto di vista laico e di famiglia comboniana
- g) Il passaggio di una missione sognata/pensata ad una missione vissuta
- h) La necessità di una spiritualità profonda che sostenga la missione
- i) La ricerca di un nuovo stile di vita e missione
- j) La necessità di una collaborazione all'interno della Famiglia Comboniana e con i laici
- k) Rapporto carisma-mondo: ricerca di una integrazione e visione olistica.

GRUPPO N° 3

- a) Crediamo davvero nei poveri? (Fiducia / per - con - da)
- b) Schizofrenia incoerenza tra missione pensata e missione vissuta
- c) Il carisma non si riduce ad una definizione

GRUPPO N° 4

- a) Passare da una visione mitica del carisma ad una visione contestuale
- b) Il legame del carisma con i segni dei tempi e con l'esperienza vissuta dei comboniani/e
- c) Valorizzazione di tutte le forme del carisma comboniano e allargamento della famiglia comboniana

GRUPPO N° 5

- a) Complessità della lettura dei "segni dei tempi" e difficoltà di una loro definizione e descrizione.

- b) La missione non può essere intesa solo in senso geografico, ma anche in senso culturale e sociale. Missione come impegno di liberazione integrale, a servizio della vita piena per i molti contro un sistema finanziario al servizio del profitto di pochi che è morte per moltitudini
- c) Prendere coscienza dell'importanza dell'analisi della realtà, ma capire anche dove sono piantati i nostri piedi
- d) Ci troviamo nel bel mezzo di una crisi sistemica e finanziaria
- e) La necessità di approcci aperti e pluralistici, non ci può essere pensiero unico
- f) Viviamo in tempi di indagine e di ricerca più che in tempi di certezze
- g) Lettura del carisma al servizio del Regno, come liberazione integrale

2. Considerando i prossimi passi e appuntamenti della Famiglia Comboniana che cosa ci sta più a cuore sottolineare (preoccupazioni e speranze)?

GRUPPO N° 1

Non ha avuto tempo per rispondere alla seconda domanda

GRUPPO N° 2

- a) Aprire i simposi ad altri e in altri luoghi per farlo diventare un'istanza di animazione nell'Istituto e nella Chiesa
- b) La nostra situazione: il mondo cambia e noi non cambiamo
- c) L'accoglienza di altri gruppi ed esperienze
- d) La dinamica della comunità apostolica, con apertura ai laici
- e) L'accoglienza delle nuove vocazioni

- f) Sogniamo un rapporto personale con Cristo Crocifisso; comunità comboniane internazionali e interculturali, che siamo e viviamo come Famiglia comboniana
- g) Un rapporto dinamico con le chiese locali e un rapporto ecumenico con le altre chiese
- h) Un ascolto e incontro più dinamico con il mondo, a partire dalle attese e valori e non solo dai bisogni e situazioni negative
- i) La preoccupazione di un modello di missione come polarità religiosa in linea con il *"clash of religions"*
- j) La speranza di una trasformazione dell'Istituto missionario in un movimento missionario nelle chiese locali.

GRUPPO N° 3

- a) Preoccupazioni: scoraggiamento di comboniani; resistenza al cambiamento culturale e a condividere le nostre risorse
- b) Speranze: credere nelle giovani generazioni; credere nell'Africa che evangelizza l'Europa; impegno nella dimensione evangelica di Giustizia, Pace e Salvaguardia del Creato.

GRUPPO N° 4

- a) Dare sempre più spazio ad interpretazioni del carisma, a confratelli e consorelle di altre tradizioni culturali
- b) Tipi di presenza entro le realtà ecclesiali locali
- c) Presenze profetiche in luoghi altri e di emarginazione.

GRUPPO N° 5

- a) Nel prossimo capitolo generale arrivare ad un *"focus"* contestualizzato e motivato nell'oggi per il domani. Partendo dalla dinamica del carisma, esso sia *"motore"* per la vita personale, comunitaria e dell'Istituto

- b) Valorizzazione dei Laici come animatori missionari attorno alle nostre comunità, anche come candidati alla partenza
- c) Cammino più comunitario ed unitario della Famiglia comboniana. Che le problematiche interni non frenino la riflessione sulla missione
- d) Il divario tra missione pensata e missione vissuta non diventi un alibi per un "fare corto"
- e) La riflessione contestualizzata deve coinvolgere non solo i Provinciali, attraverso le loro riunioni continentali, ma coinvolgere le comunità
- f) Spazio alle forze giovani nell'Istituto
- g) Lavorare in rete.



Prospettive

III PROSPETTIVE

La riflessione relativa al carisma comboniano in un mondo globale, si inserisce nell'orizzonte di un ripensamento della missione oggi. Il carisma di fondazione, in virtù dell'evento-dono dello Spirito, acquisisce una capacità di fecondare la missione, attraverso una reinterpretazione costante del suo contenuto. Al tempo stesso, è la storia e la cultura che liberano il carisma e offrono all'Istituto una identità aperta, partecipativa dei travagli di liberazione di uomini e donne. Non è questa la chiave di lettura per comprendere oggi "l'opzione per l'Africa come segno performativo della missione"? (cf. relazione B. De Marchi).

Nella prospettiva di un nuovo paradigma di missione, è possibile ripensare lo specifico del carisma comboniano entro tre ambiti: il criterio ispiratore; il metodo; lo stile di vita.

1. **Il criterio ispiratore.** La base di partenza è la storia messianica di Gesù e una conseguente visione di Dio, dell'uomo e della storia. In questo quadro, vanno ripresi e approfonditi alcuni *simboli* significativi (Gesù Buon Pastore, Sacro Cuore, etc...) della tradizione comboniana, proprio per il fatto che il carisma necessita di una lettura critica in rapporto alla contemporaneità. È a questo livello che si situa la stessa *spiritualità* che deve essere capace di dialogare con la cultura e con le realtà che elaborano visioni del mondo e della vita. Il motivo sta nella sua capacità di guarire, liberare e fare abbondare la vita là dove è schiacciata, vilipesa, considerata merce di scambio.
2. **Il metodo.** Perché la missione possa rispondere ai dinamismi socio-culturali ed ecclesiali, è necessaria una *lettura della realtà*. Essa appare complessa, segnata da processi di globalizzazione culturale, da una crisi economica strutturale e da domande etiche nuove. Non è ipotizzabile una lettura parziale, perché ogni elemento del sistema sociale influisce sugli altri. Ne consegue il bisogno di ascolto attento

dei *destinatari* della missione, perché possano diventare *partners* dei processi di evangelizzazione. Emerge, infatti, l'esigenza di un coinvolgimento nella *corresponsabilità* e *reciprocità* missionaria, a partire da due condizioni imprescindibili: l'inserimento nelle Chiese locali e la scelta dei poveri. In tal senso, diventa sempre più rilevante lavorare in collaborazione con altri istituti missionari ("network" missionario).

3. Stile di vita. L'identità carismatica aperta e la lettura sapienziale dei segni dei tempi, pongono in primo piano uno stile di *comunità apostoliche*, tipico della "ecclesiologia comboniana" (cf. relazione P.J.J. Valente da Cruz). Ciò significa evitare l'autoreferenzialità e puntare ad un coinvolgimento di tutte le forze missionarie. Pensare ad un progetto "senza un'articolazione con le altre componenti della Famiglia Comboniana è venir meno alla utopia comboniana" (cf. relazione F. Zolli). Per tale motivo, è importante educarsi sempre più all'*interculturalità* della famiglia comboniana, espressione sia della freschezza ed energia del carisma, sia della pluralità dei "comboniani" quali portatori di doni e interpreti originali del carisma del Fondatore. Tutto ciò implica una scelta di fondo: le comunità comboniane non possono che essere testimoni della compassione attiva di Dio per tutti, attraverso l'inserimento nelle realtà più sofferte, nelle quali la compagnia degli ultimi e marginalizzati diventa vita quotidiana condivisa.

A partire da queste coordinate è ipotizzabile un nuovo paradigma di missione. Vale a dire: una missione globale che, sulla base della prassi messianica del Gesù storico e del carisma comboniano, collabori alla costruzione del Regno, attraverso una vicinanza alle domande della vita (*ad vitam*) e nella condivisione con gli emarginati (*ad pauperes*), con uno stile di vita fraterno e interculturale.

Dopo questa sintesi, presentata da Carmelo Dotolo, p. Alberto Pelucchi conclude dicendo che quanto è emerso dai diversi simposi è senza dubbio frutto di una minoranza; ma è un lavoro necessario e utile che deve essere proposto alle province europee e all'intero Istituto.

Bisogna studiare la modalità per favorire una maggiore partecipazione e una trasmissione adeguata alle nostre comunità. Studiare anche la possibilità di fare di questi simposi degli eventi di tutta la famiglia comboniana.

Inoltre appare sempre di più il fatto che noi missionari siamo parte delle chiese locali, non come alternativa, ma per favorire una pastorale missionaria, secondo il nostro carisma specifico.

Per il prossimo simposio si potrebbe approfondire l'aspetto della spiritualità.



Appendice

IV APPENDICE

IV. 1 - Programma

SIMPOSIO DI LIMONE 2009
(29 giugno – 2 luglio)

Luogo: **Limone sul Garda**
 Data: **29 giugno (ore 16.00) – 2 luglio (cena).**
 Tema: **IL CARISMA COMBONIANO IN UN MONDO GLOBALE. Verso un nuovo paradigma di missione.**

Lunedì 29 giugno

ore 16.00: Accoglienza (*p. Alberto Pelucchi*) Presentazione – Programma – Avvisi (*p. Danilo Castello*)
 ore 16.30: Breve storico dei Simposi (*p. Fernando Zolli*)
 ore 17.15: **Una chiave di lettura sul Carisma** (*p. Benito De Marchi*)
 ore 18.15: Pausa
 ore 18.45: Celebrazione introduttiva (*p. Fausto Beretta*)
 ore 20.00: Cena
 Tempo libero

Martedì 30 giugno

ore 07.00: Lodi e Eucarestia (*p. Fausto Beretta*)
 ore 08.45: **Analisi della realtà, in una visione globale con ampio spettro e l'importanza della lettura dei segni dei tempi** (*Theo Kneifel*)

Esposizione e interazione con i partecipanti

Dopo pranzo visita al Museo multimediale della casa di Limone

ore 15.00: Laboratorio: messa a fuoco dei “segni dei tempi” in Europa e nel mondo. A partire da alcune costanti apparse già nei simposi precedenti e da quanto è emerso in questa prima parte del simposio.

ore 18.30: Celebrazione (*p. Fausto Beretta*)

ore 20.00: Cena.

Passeggio a Limone “by night” (libero)

Mercoledì 1 luglio

ore 07.00: Lodi e Eucarestia a cura di Fausto Beretta

ore 08.45: **La Parola deve illuminare e orientare le risposte missionarie. Alcuni aspetti della prassi missionaria di Gesù storico e provocazioni per la nostra prassi missionaria, oggi.** (*Sandro Gallazzi*)

Esposizione e interazione con i partecipanti.

ore 15.00: **Il carisma comboniano.**
1. Il carisma nel contesto storico (*p. Joaquim Valente da Cruz*)

16.30: Pausa

17.00: **2. Il carisma in una lettura al femminile** (*sr. Maria Vidale*)

18.00: Pausa

ore 18.15: **3. Il carisma nell'oggi** (*p. Danilo Castello, p. Giampaolo Pezzi, Carmelo Dotolo*)

- ore 19.15: Celebrando con San Daniele Comboni l'impegno missionario della Famiglia Comboniana presente in Europa (*p. Fausto Beretta*)
- ore 20.00: Buffet

Giovedì 2 luglio:

Tutta la giornata sarà dedicata al laboratorio e alla condivisione **dei parametri per un nuovo paradigma di missione.**

Il simposio si conclude con la celebrazione Eucaristica e la cena in un ristorante della zona.

IV. 2 - LISTA DEI PARTECIPANTI

Missionari Comboniani

1. P. Alberto Pelucchi (I)
2. P. Alberto de Oliveira Silva (P)
3. P. Manuel Ramon Torres Gomez (PO)
4. P. Joaquim José Valente da Cruz (curia)
5. P. Fausto Beretta (esperto)
6. P. Benito De Marchi (LP)
7. P. Manuel Augusto Ferreira (P)
8. P. Franz Weber (DSP)
9. P. Alex Zanotelli (I)
10. P. Gian Paolo Pezzi (Curia)
11. P. Herbert Gimpl (DSP)
12. P. John Clark (LP)
13. P. Corrado Masini (I)
14. Fr. Giovanni Grazian (I)
15. P. Venanzio Milani (I)
16. P. Giuseppe Cavallini (I)
17. P. Joseph Mumbere (RdC)
18. P. Danilo Castello (I)
19. P. Fernando Zolli (I)

- 20. P. Romeo Ballan (I)
- 21. P. Elio Boscaini (I)
- 22. Sc. Daniele Marin (I)
- 23. P. Gianluca Contini (I)
- 24. P. Jorge Garcia (Curia – AM.)

Suore Comboniane

- 25. Sr. Maria Vidale
- 26. Sr. Maria Teresa Ratti
- 27. Sr. Anne-Marie Quigg

Missionarie Secolari Comboniane

- 28. Maria Pia dal Zovo

Invitati

- 29. Sandro Gallazzi (esperto)
- 30. Theo Kneifel (esperto)
- 31. Carmelo Dotolo (esperto)

INDICE

Presentazione	3
I RELAZIONI	7
I. 1 - FACENDO MEMORIA DEI SIMPOSI	9
<i>Fernando Zolli, mcj</i>	
1. Premessa	9
2. Cammino percorso	10
3. Il Simposio del 2008. Il Piano e la Missione Globale.	10
4. Missione di reciprocità	11
5. Quale Piano per i Comboniani?	12
6. Prospettive aperte	13
7. Il cammino continua	
I. 2 - LIBERARE IL CARISMA. PROVOCAZIONI PER UNA ERMENEUTICA DEL "CARISMA"	15
<i>Benito De Marchi, mcj</i>	
1. Il rischio che corriamo e il senso di una liberazione del carisma.	17
2. Il Carisma è 'empowerment': 'capacità' di operare nella forza dello Spirito che "rinnova la faccia della terra"	18
3. Il Carisma è partecipazione all'unzione messianica di Gesù	19
4. Il Carisma è evento ecclesiale: La Chiesa come costellazione di carismi e l'identità carismatica come identità aperta - di partecipazione e comunione	21
5. Un carisma di "fondazione" è una realtà viva, con una sua storia: la prassi storica come luogo di discernimento del carisma e l'inedito dell'evento carismatico originario.	22
6. Interrogativi circa il 'carisma comboniano' dall'interno del mondo d'oggi e della nuova mappa missionaria	26
I. 3 - TRA IL GRIGIO ED IL BLU	
Leggere la crisi attuale come segno chiave del nostro tempo.	35
<i>Theo Kneifel</i>	
1. "Sentinella, quanto profonda è la notte"? Leggere i segni dei tempi, attraversare i confini.	37
1.1 - Leggere i segni dei tempi. Un altro modo di fare teologia.	38
1.2 - Dal basso si vede meglio.	40

1.3 - In cerca di un nuovo paradigma di missione, rileggere la “ <i>Gaudium et spes</i> ”	41
1.4 - Attraversare i confini, recarsi a Gerusalemme.. . . .	44
2. Tempi, crisi e Kairoi. Leggere la crisi attuale, preparare per l'esodo.. . . .	47
2.1 - Che tempo fa? Il postmoderno: tempo tra i tempi?	47
2.2 - L'aurora e il tramonto del paradigma moderno.	49
2.3 - Segni dei tempi dalla Shoà al crollo del Muro di Berlino e la crisi attuale.	55
2.4 - La Torre di Babele ed il crollo del World Trade Center a New York	60
2.5 - Leggere la crisi finanziaria e economica attuale.	63
2.6 - Crisi e <i>kairos</i> . Prepararsi per l'esodo.	72
 I. 4 - LA PRASSI MISSIONARIA DEL GESÙ STORICO.	74
<i>Sandro Gallazzi</i>	
1. Il “luogo” di Gesù, ovvero, la sua incarnazione	78
2. La “fedeltà” di Gesù, ovvero, la sua passione	80
3. Gli “amici” di Gesù, ovvero la sua comunità	88
4. La parola di Gesù, ovvero il vangelo del Regno.	91
4.1 - Un Regno di grano e zizzania	92
4.2 - Il regno del perdono.	93
4.3 - Perseguitati a causa della giustizia	94
4.4 - Il regno del “figlio dell'uomo”.	96
4.5 - Gesù e il conflitto con il tempio	98
 I. 5 - TRA FEDELTA' E ALIENAZIONE: FRAMMENTI DELLA STORIA DI UN DONO. IL CARISMA COMBONIANO NELLA STORIA.	100
<i>Joaquim José Valente Cruz, mcj</i>	
1. Nel contesto della teologia dei carismi.	102
1.1 - Il Corpo e i Carismi	105
1.2 - Tra Mistero e Ministero	108
1.3 - Trascendenza e Storicità	109
2. Istanze del carisma comboniano.	110
2.1 - Il cardine. Con Cristo sulla croce per la rigenerazione dell'umanità (momento trinitario)	112
2.2 - Un cenacolo di apostoli aperto a tutti (momenti ecclesiali).	114
2.3 - E... dove rimane l'Africa? (momento contestuale)	116
2.4 - Tradizione e crescita dell'agire comboniano (momento sapienziale) . . .	118

3.	Il carisma comboniano nella storia	119
3.1 -	Compagni/e del Comboni	119
3.2 -	La mahdia e la trasformazione in congregazione religiosa: prova e predisposizione!	120
	a) <i>Prigionieri del Mahdi</i>	120
	b) <i>La tenacia del discepolo</i>	122
3.3 -	Incrinature persistenti: Asperti e Geyer-Meroni	128
	a) <i>Missionari o Religiosi?</i>	129
	b) <i>Missione 'tedesca', italiana o cattolica?</i>	133
4.	Sfide dell'ora presente	140
4.1 -	Sinergia tra Essere e Contesto	141
4.2 -	Rinascere dal contenuto teologale del carisma	142
4.3 -	"Vino nuovo in otri nuovi!"	143
1.6 -	IL CARISMA IN UNA LETTURA AL FEMMINILE	145
	<i>Maria Vidale, cms</i>	
1.	Premessa	147
2.	Donne del Vangelo per la missione "ad gentes" oggi	147
3.	Punto di arrivo di un lungo cammino.	148
3.1 -	L'intervento chiarificatore del concilio Vaticano II	149
3.2 -	Fra i "segni dei tempi", anche la scelta geografica di Daniele Comboni... .	151
3.3 -	"Missione nuova", ma anche di un nuovo tipo di presenza	151
3.4 -	Il ritorno alle fonti, per scorgere meglio i nuovi sentieri... .	152
3.5 -	Fra "i più poveri" o impoveriti, anche la donna... .	153
4.	Ridisegnare le nostre presenze, per liberare il "nuovo" del carisma (AC, 2004, 32)	155
4.1 -	Cominciamo "guardando in faccia" le nuove sfide emergenti	156
4.2 -	Sciogliere catene invisibili, ma molto pesanti, per avviare un processo di rigenerazione	157
4.3 -	AIDS: la sfida delle sfide, affrontata in rete, e ispirandoci a Daniele Comboni	159
4.4 -	Allargando gli spazi della collaborazione	160
5.	Conclusione.	161
	Abbreviazione e sigle	163
	Bibliografia	164

I. 7 - PANNELLO	166
I.7.1 IL CARISMA OGGI. UN APPORTO ALLE RIFLESSIONI DEL CAPITOLO	167
<i>Daniilo Castello, mccj</i>	
I. 7.2 APPORTO DI UN APPROCCIO ANTROPOLOGICO.	176
<i>Giampaolo Pezzi, mccj</i>	
2.1 - Premesse	176
2.2 - Il carisma. Come impostare lo studio di un carisma	178
2.3 - Tratti di una visione antropologica	181
2.4 - Conclusione. “Io muoio ma la mia opera non morirà”.	184
 I. 7.3 CARISMA COMBONIANO E LAICITÀ. ALCUNE TESI	185
<i>Carmelo Dotolo</i>	
3.1 - Premessa	185
3.2 - Significato della laicità	185
3.3 - In relazione al carisma comboniano.	186
 II LABORATORIO	189
 III PROSPETTIVE	199
 IV APPENDICE	205
IV. 1 -Programma - Simposio di Limone 2009 (29 giugno – 2 luglio).	207
Lunedì 29 giugno	207
Martedì 30 giugno	207
Mercoledì 1 luglio.	208
Giovedì 2 luglio	209
IV. 2 -LISTA DEI PARTECIPANTI.	210
Missionari Comboniani	210
Suore Comboniane	211
Missionarie Secolari Comboniane.	211
Invitati	211
 INDICE	213

Missionari Comboniani
Provincia Italiana
via del Meloncello 3/3
40135 Bologna

AD USO INTERNO



Tešol - Limone sul Garda