

# LIBERARE IL CARISMA

## Provocazioni per una ermeneutica del "Carisma"

### 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 al 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, 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.

### 1. 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* dall'altra 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 sottolineato che carisma significa *irruzione dello Spirito Santo*, vento che "soffia dove vuole". In quanto tale, il carisma parla di evento e 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. 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 immette nel flusso della donazione che Dio fa di se stesso al mondo. 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 perchè 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.

## **2. 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 Nazaret, che passò facendo del bene e sanando tutti quelli che erano sotto il potere del diavolo"

(Atti 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)

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 da 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 nè guarda indietro nè 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' "annuncio 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 perchè 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 *'com-passione' 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).

### **3. Il Carisma è evento ecclesiale: La Chiesa come costellazione di carismi e l'identità carismatica come identità 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: 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 danno nella Chiesa profeti e missionari, perchè 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'ossessione 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?

#### **4. 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 entro 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 ricreatrice 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 ‘avvengono’ 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.

La riappropriazione vera del Fondatore resiste ogni tentativo di esumere 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 fondazione. 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).

E’ 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 perchè 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, perchè 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 ‘trabocca’ 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 perchè 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.

#### **4. 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 il

contesto storico con le sue problematiche e le sue sfide interagiscono. Il carisma così non è nè statico nè 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”.

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 autoreferenzialità nell’interpretazione della realtà e riuscire a sentire un pò 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 è soprattutto falsificante ed alienante.

Oggi viviamo in una “net-work society”, ma all’affermazione del ‘capitalismo globale’ quale fattore costitutivo di questa società corrisponde una sempre più diffusa povertà e l’emergere di sempre nuovi 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, drammatica 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 unguaglianza 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 permanenza 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 perchè Dio sembra scomparso dalla coscienza di molti, particolarmente nell’Occidente

postcristiano, ma anche perchè 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 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 mastice dell’Occidente e del mondo e nuova condizione esistenziale dell’umanità. Rischio ‘costruito’ e minacce ‘autogenerate’, 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 proiezioni 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 concentrazione’ (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 postcoloniali, e cioè una crisi globale di legittimizzazione e un esteso processo di detradizionalizzazione. 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 ‘globalizzazione’ 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 ri-creare 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 benchè 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 deligittimato – 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 missionaria 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 com-passione 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 pò 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 autoespropriatrice, *nell’alterità di chi soffre*? Non potrebbe questa ricomprensione 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 trasformi sempre più in ‘movimento’ che trascina le Chiese locali*, ciascuna nel suo luogo e tutte insieme nella loro reciprocità e apertura universale, *a vivere la com-passione 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 Africano, nella sua grande maggioranza, continua a trovarsi in una situazione infraumana. In simili condizioni, la *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 costruito ‘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 trasformarli 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 sofferti, 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*)?