

# Modelli di Chiesa e Modelli di Missione: un confronto comboniano

## P. Manuel Augusto Lopes Ferreira

### I - Perché riflettere su questo tema?

Il processo sinodale in corso, con le sue dinamiche a livello diocesano, nazionale e continentale, ha riportato l'ecclesiologia al centro della riflessione teologica e dell'interesse ecclesiale. Nell'*ascolto* reciproco, nella promozione della *comunione* e nella riconfigurazione della comune *missione*, i cattolici hanno preso in mano il compito di riflettere sulla propria identità, come Chiesa di Cristo. Così facendo, hanno ripreso la questione sollevata durante il concilio Vaticano II: *Chiesa, cosa dici di te stessa?* E stanno cercando di trovare nuove risposte nel presente contesto di un mondo globalizzato, postmoderno e postcristiano, un contesto alquanto diverso da quello conciliare. La domanda *Chiesa, cosa dici di te stessa?* era stata fatta dal Cardinale Suenens, del Belgio, durante la seconda sessione del concilio (4 dicembre 1962), e ripresa dai padri conciliari, che hanno cercato di dare una risposta nelle due costituzioni conciliari: *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*.

Il contesto nel quale i padri conciliari danno la loro risposta è ancora quello del confronto tra modernisti e antimodernisti: il concilio cerca di aprire una porta al dialogo tra modernità e tradizione. Ma, per alcuni storici, l'apertura del concilio, anche se storica per la sua importanza e novità, arriva piuttosto tardi; questi situano nel 1968, nella Rivoluzione culturale del maggio del 1968 in Francia, la fine della modernità e l'inizio della postmodernità, la fine della cristianità e il ritorno del paganesimo; l'arrivo, cioè, di un'età e di una società senza riferimenti cristiani<sup>1</sup>.

Comunque sia, la risposta del Vaticano II alla domanda, cioè l'ecclesiologia del Vaticano II (con la proposta di nuovi modelli di Chiesa come *Popolo di Dio, Corpo di Cristo, Creatura della Parola e dello Spirito, Comunità al servizio dell'Umanità*) ha avviato un processo molto positivo di rinnovamento dei modelli di missione.

Il modello di missione prevalente, ereditato dall'Ottocento (confermato nel Vaticano I, con una ecclesiologia gerarchica e una preoccupazione canonica, era il modello dell'*Annuncio* guardando alla *Plantatio Ecclesiae*), si è aperto ad altri modelli in costruzione nel post-concilio: missione come *Inculturazione, Testimonianza, Dialogo di Vita e Fede*; missione come *Servizio, Trasformazione Sociale, Liberazione*.

Fare un **confronto tra i modelli di Chiesa e i modelli di Missione** s'impone come compito per ogni missionario che aspira a capire il tempo e il contesto (sociale, culturale, ecclesiale) in cui vive. Questo confronto s'impone quando, come è il caso adesso, all'inizio del secolo XXI, i modelli ereditati dal Vaticano II cominciano a mostrare i loro limiti e si rende necessaria una riflessione di fondo, che i missionari non possono fare da soli e che li porta a integrarsi nel cammino della Chiesa che si interroga sulla sua identità nel presente cammino sinodale.

Dalle visioni di Chiesa emergenti nasceranno nuovi modelli di missione, perché è precisamente nella missione che la Chiesa rivela la sua identità più profonda (affermazione ripetuta dalla *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI alla *Evangelii Gaudium* di Francesco) e può dare la sua risposta più genuina alla domanda *cosa dici di te stessa?* È nella missione che la Chiesa dice l'essenziale, il meglio di sé.

### II - Chiarire i concetti

Nell'esercizio che ci proponiamo di fare, cioè dire qualcosa che aiuti a fare questo confronto, occorre, prima di tutto, chiarire alcuni concetti.

---

<sup>1</sup> CHANTAL DELSOL, *La fine della Cristianità e il ritorno del paganesimo*, Cantagalli, Siena 2022.

**Il primo** sarebbe chiarire se parliamo di *epoca di cambiamenti o cambiamento d'epoca*. Papa Francesco fa la scelta per noi, nel senso che dice e ripete (inciampiamo di continuo in questa frase nei suoi scritti e discorsi) che non viviamo solo un tempo di cambiamenti ma un cambiamento d'epoca.

In che modo e di quale cambiamento di epoca si tratti, Francesco non sempre lo dice. Ma possiamo cercare di dirlo noi, facendo in qualche modo un'ammissione radicale. Si tratta del cambiamento che va sotto il nome di *inversione normativa* e che indica l'agonia del regime di cristianità e l'avvento del neopaganismo. Col secolo XXI siamo entrati in un tempo *post-cristiano e post-moderno*, che mette al centro l'individuo e le sue scelte e rifiuta ogni credenza forte (inversione *ontologica*, col rifiuto di Dio, di ogni norma assoluta e/o trascendente, di ogni verità oggettiva e/o trascendente)<sup>2</sup>.

I nuovi teorici dello Stato rifiutano ogni influenza delle credenze (religioni) nell'organizzazione della vita sociale e rimandano la religione, nel migliore dei casi, alla coscienza individuale come fattore privato (mondo dei sentimenti) e irrilevante per la vita sociale. La legislazione nata nei parlamenti europei (dopo il 1968) e americani segue questo modello e stabilisce la moralità partendo dall'individuo e dai suoi diritti (e doveri), consacrando lo stato come unica entità idonea a stabilire e imporre le normative morali, sociali, culturali (quello che fino agli anni 60 era nascosto socialmente, proibito, anche per legge - come aborto, divorzio, fecondazione surrogata, eutanasia, omosessualità - diventa virtù, cosa permessa per legge, diritto sancito nelle costituzioni, diversità da rispettare e esibire con orgoglio).

Ai cristiani e alla Chiesa rimane allora la domanda: come vivere ed esprimere la fede in questo contesto secolare? Come fare la missione (annunciare e trasmettere la fede) in questo contesto che, alla fine, a causa della globalizzazione della comunicazione, dei costumi e della cultura, sta diventando contesto globale? Come fare la missione senza la pretesa di configurare anche la società che troviamo e nella quale viviamo (pretesa che sta dietro a molto di quello che diciamo quando parliamo di trasformazione sociale, liberazione, giustizia, valori del Regno, etc.)?

**Il secondo** concetto da chiarire sarebbe decidere se parliamo di *cambio di paradigma di missione* o di *configurazione dei modelli di missione*.

Tra noi parliamo spesso di *cambio di paradigma* della missione, senza specificare a cosa ci riferiamo (forse intendiamo i cambiamenti generali, osservabili o desiderabili nella *metodologia missionaria*) e come se ci fosse un modello unico di missione. Ma, guardando alla storia, anche solo recente, della Chiesa e all'evoluzione dell'ecclesiologia e della missiologia, nel dopo Vaticano II per esempio, dobbiamo ammettere che è una forzatura alla storia della Chiesa parlare di *un (solo) paradigma*, per quello che si riferisce alla missione.

Sarà più rispettoso di questa storia, e della natura della Chiesa e della missione, parlare invece di *modelli di missione*. Usiamo, dunque, questa espressione, adottando i *modelli* come *concetti di interpretazione, riferimento e ispirazione*, come categorie che permettono di capire la vera natura della missione e diventano fonti d'ispirazione e catalizzatori di azione e di cambiamento.

Possiamo elencare almeno sei *modelli di missione* che si sono sviluppati nel dopo concilio e fino ai nostri giorni: missione come *Annuncio*; come *Incontro*, Presenza e Dialogo; come *Servizio* (ministero); come *Trasformazione sociale (Liberazione)*; come *Fraternità*; come *Ecologia Integrale* (modelli, questi ultimi due, in costruzione, essendo creature di questo pontificato).

La varietà dei modelli di missione evolve secondo tre fattori: primo, la spinta dello Spirito (che è l'anima, il protagonista vero della missione); secondo, la personalità dei missionari (che sono i protagonisti strumentali, con le loro storie e personalità differenti); terzo, il contesto storico con le sue caratteristiche (che varia secondo i tempi, i continenti, le culture).

---

2 CHANTAL DELSOL, op. cit., e JONATHAN SACKS, *Not in God's Name, Passaggio dal Noi all'Io*.

Prendiamo questi concetti, adattandoli, dai *Modelli di Chiesa* (approccio di Avery Dulles, nel suo volume “Modelli di Chiesa”<sup>3</sup>) dove prende e utilizza *modelli* come “*analogie* che ci permettono di entrare in una comprensione più completa della Chiesa come mistero” e non solo come struttura gerarchica o canonica. Per comprendere la missione, aggiungiamo noi, perché la Missione cristiana, come la Chiesa, è una realtà misterica, abbordabile solo attraverso analogie che ce ne facilitano la comprensione, rinnovano la nostra autocoscienza e guidano la nostra azione.

Chiesa e Missione hanno costantemente bisogno di auto-comprendersi e di presentarsi in ogni epoca e contesto con un linguaggio nuovo (la Missione, come la Chiesa, è *semper reformanda!*). Papa Francesco ci ricorda che “il nostro è un tempo dello Spirito e della libertà del cuore” e che “i punti fermi di un’indagine sui modelli di Chiesa e di Missione sono: primo, il primato dell’insieme (il tutto viene prima della parte!); secondo, l’armonia della diversità (il modello è il poliedro con le sue differenti facce, non la sfera tutta liscia); terzo, il primato della Grazia divina (cioè dell’iniziativa divina e della dimensione misterica).

Francesco ci ricorda ancora che la sfida da evitare è ridurre il nostro modo di parlare (e di fare) missione, il nostro modo di parlare del carisma missionario, ad una ideologia: quando la Chiesa formula la sua missione come ideologia, “quando un istituto riformula il carisma nell’ideologia, perde la sua identità e fecondità”. Il modello di missione, dunque, non può essere ridotto a ideologia e invocato come tale per giustificare un’identità istituzionale, di qualunque tipo.

### III - Chiarire il contesto

Dopo aver chiarito i concetti che possiamo usare in questo eventuale confronto tra i Modelli di Chiesa e i Modelli di Missione, s’impone anche uno **sguardo d’insieme**, seppur breve, **al contesto in cui questi modelli si sono affermati**: ci riferiamo al tempo ecclesiale che va dalla metà dell’Ottocento (dal Vaticano I, 1870, gli anni in cui siamo nati come istituto missionario) all’oggi. In questo contesto, è necessario, prima di tutto, collocare uno spartiacque, che è il Concilio Vaticano II (1962-1965). Il concilio è il momento della svolta che ci ha portato dove ci troviamo oggi; l’esperienza che ha messo in atto un processo di trasformazione di una visione di Chiesa e Missione, segnando allo stesso tempo un *fine* e un *inizio*, un’esperienza ecclesiale con radici profonde e con delle conseguenze durature...

Le radici del Vaticano II affondano, a ritroso, nel Vaticano I (1870), che è stato un concilio non concluso, ma che ha fatto prevalere per quasi un secolo un determinato modello di Chiesa: una Chiesa istituzionale, piramidale, con a capo, in cima, il Papa (*Pastor Aeternus*, sul Primato e infallibilità del Papa).

Il confronto antimodernisti-modernisti, che si era accelerato con la Rivoluzione francese (1789), si è risolto a favore dei primi e la visione di una Chiesa istituzionale si è rafforzata: si sottolinea la visione della Chiesa come società perfetta, visibile, con le sue leggi e la sua struttura di governo. Si mettono al centro, come dimensioni primarie, elementi che da sempre sono esistiti nella Chiesa ma che qui vengono enfatizzati (istituzionali, organizzativi, regole di culto e di diritto ecclesiale) nella sua missione di annunciare il Vangelo e radunare gli uomini in comunità di credenti.

Questa affermazione dell’elemento istituzionale nell’ecclesiologia (che il concilio Vaticano I impone), c’era già stata nella Chiesa cattolica (per esempio, alla fine del Medioevo e in seguito alla riforma protestante con la controriforma cattolica del concilio di Trento). Ma all’inizio del secolo XX comincia ad essere messa in discussione all’interno della Chiesa: anche da papa Pio XII, che parla della Chiesa come *Corpo Mistico di Cristo* (enciclica *Mistici Corporis*, del 1946) e da teologi che parlano della Chiesa come *Popolo di Dio* e *Sacramento di Cristo* (Congar, Schillebeeckx...).

---

3 AVERY DULLES, *Modelli di Chiesa*, Edizioni Messaggero, Padova 2005.

Il Vaticano II dà forma a un desiderio di considerare la Chiesa soprattutto come realtà spirituale, mistero, sacramento: “*un evento di incalcolabile portata è iniziato: la Chiesa si risveglia nelle anime*” (affermazione di Romano Guardini, poi fatta propria anche da Papa Giovanni).

Nella prima metà del secolo XX, si fanno strada un’ecclesiologia rinnovata e una liturgia più partecipativa, con teologi come Guardini, Congar, Schillebeeckx, Louis Bouyer (Il Mistero Pasquale), Ratzinger (*Opera Omnia*, Volume VI sulla Chiesa, che sono appunti di un corso di ecclesiologia dato in Svizzera, dove Guardini faceva esperimenti liturgici coi giovani), Hans Küng (più tardi, con il suo volume *La Chiesa*, esempio di ricezione dell’ecclesiologia conciliare come rottura).

Arriviamo così al Vaticano II che consacra come Modelli di Chiesa: la Chiesa come *Popolo di Dio*, come *Corpo di Cristo*, come *Creatura dello Spirito e della Parola* (nella *Lumen Gentium*); la Chiesa come *Comunità di servizio* al mondo (nella *Gaudium et Spes*). In questi quattro modelli di Chiesa, il concilio integra la dimensione costituzionale e gerarchica con quella spirituale e carismatica; si parla di mistero e di costituzione gerarchica (struttura visibile); si parla della vocazione dell’uomo e dell’umanità e della missione di servizio della Chiesa; si afferma la verità cristiana per illuminare di senso la realtà umana, in tutti i suoi aspetti, anche quelli materiali, come l’economia, e quelli più problematici, come la politica.

Alla luce di questi modelli di Chiesa, il Vaticano II offre anche le premesse per la revisione del modello di missione predominante e la costruzione di modelli nuovi, allineati coi modelli di Chiesa proposti nelle sopracitate Costituzioni e nel Decreto *Ad Gentes*.

Il modello della *Missione come Annuncio*, finalizzato alla *plantatio ecclesiae* (cioè all’erezione della Chiesa locale), ereditato dall’Ottocento, viene sottoposto a revisione e riformulazione:

- la sua esclusività (*extra ecclesia nulla salus*, viene superata con l’ammissione delle sementi del Verbo presenti nelle varie religioni);
- l’*annuncio* viene temprato con la *testimonianza, l’incontro e il dialogo*;
- si apre la strada all’affermazione dei *modelli di Missione come Inculturazione* (Africa), come *Dialogo e Trasformazione sociale-liberazione* (America Latina);
- si afferma, in entrambi i continenti, il modello della *missione come Servizio* (con l’accento sulla preparazione dei ministeri necessari alla vita della Chiesa locale e alla trasformazione della società, con i servizi in ambito sanitario e scolastico)<sup>4</sup>.

Ritornando al Vaticano II, vediamo che la missiologia conciliare ha effettuato una svolta che ha avuto due importanti conseguenze nella ricezione della dottrina conciliare sulla missione cristiana.

- Innanzitutto, e dal punto di vista della teologia, ha ricondotto la missione cristiana alla sua radice, alla sua *matrice Trinitaria* (parla della *Missio Dei* quale fondamento, della *missione di Cristo come modello* di ogni missione, del *protagonismo dello Spirito*, che è l’anima della missione).

- In secondo luogo, e dal punto di vista dell’ecclesiologia, il Vaticano II ha ricondotto la missione cristiana alla sua matrice ecclesiale (*Lumen Gentium e Ad Gentes*); la missione è della Chiesa, della comunità cristiana e di tutti i suoi membri, prima di essere di qualcuno altro (individuo o istituzione).

Di conseguenza, la missione cristiana è sempre una missione ricevuta dalla comunità, vissuta nella comunità e restituita di continuo alla comunità, e non può essere privatizzata da nessuno e/o esercitata a nome proprio (da individui o istituzioni). L’insistenza del pontificato attuale su questo punto (per esempio nella *Evangelii Gaudium*: ogni cristiano è *discepolo-missionario*) ha radici in

4 Si imporrebbe la necessità di fare il nome di alcuni pensatori che hanno sviluppato questi modelli di Chiesa:

- per le Americhe, i precursori della Teologia della Liberazione come Millard Richard Shaull, Rubem Alves, James H. Cone; i padri della Teologia della Liberazione, come Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, i fratelli Boff, Juan Luis Segundo; gli esponenti della Teologia Indigena, come Paulo Suess, Eleazar López Hernández; gli esponenti della Teologia del Popolo, come Lucio Gera e Juan Carlos Scannone; vescovi come Hélder Câmara, Paulo Arns, Pedro Casaldaliga, Erwin Kräutler, in Brasile, Leonidas Proaño in Ecuador, Samuel Ruiz e Sergio Méndez Arceo in Messico, Oscar Romero nel Salvador;

- per l’Africa (Jean-Marc Ela, Engelbert Mveng, Albert Tévoédjré, Albert Nolan...).

questa svolta conciliare ed esorcizza in modo definitivo ogni clericalismo, sempre possibile nella persona dei missionari, che abbracciano la missione come proprio carisma identitario.

Nella *ricezione della missiologia* (come dell'ecclesiologia) del Vaticano II si è verificato anche un divario, una scollatura tra un (preteso) *spirito conciliare*, a cui si faceva appello per affermare un determinato modello di missione come pertinente, e *la lettera (i testi)* dei documenti conciliari. Questa tensione tra un (soggettivo) *spirito conciliare* e i *testi conciliari* (oggettivi) nasce da una visione distorta dei testi, considerati come *compromessi* tra innovatori e conservatori, destinati ad essere superati col tempo, invece che come *espressione dell'autocomprendizione della Chiesa* e della sua missione (cioè come risposta alla domanda “*Chiesa che dici di te stessa?*”). Inoltre, questa tensione alimenta *due tipi di ricezione* del Vaticano II: una come *rinnovamento (riforma) nella continuità* dell'unico soggetto che è la Chiesa e la sua Missione; l'altra come *rottura* che presuppone *l'abbandono* della tradizione e l'abbraccio della modernità.

Alcuni modelli (di Chiesa e) di Missione hanno così promosso una ricezione del Concilio sulla linea della *rottura e della discontinuità* con la tradizione e il modello di missione ereditato dal passato, in nome dello spirito del concilio e allontanandosi dalla sua lettera, cioè dai suoi documenti, che vengono appena *menzionati* (cioè, *presupposti*) ma sempre *meno letti* (cioè attuati).

Siamo arrivati così ad uno scollamento tra la *centralità della Trinità* (come abbiamo già visto) e la *centralità nostra* (dei protagonisti umani) nella Missione (come d'altronde nell'ecclesiologia e nella liturgia, che costituisce *l'humus spirituale* che sostiene tanto i modelli di Chiesa come i modelli di Missione). I modelli di missione sviluppati nel post-concilio (missione come *servizio, dialogo, trasformazione sociale, liberazione*) hanno spostato la centralità di Dio e messo l'accento sull'agire ecclesiale e umano.

Uno sguardo d'insieme al contesto che abbiamo considerato ci permette di capire il percorso fatto e le preoccupazioni dominanti in ogni periodo storico dell'epoca che abbiamo preso in considerazione (dal Vaticano I a oggi).

Primo, potremmo asserire che *dal Vaticano I al Vaticano II*, tanto nell'ecclesiologia che nella missiologia, ha dominato una preoccupazione per *l'ortodossia* (cioè per la retta dottrina nella missione); secondo, *dal Vaticano II alla fine del secolo XX*, ha dominato una preoccupazione per *l'ortoprassi* (cioè per il retto agire nella missione, per una sua efficacia sociale e politica); terzo, *dall'inizio del secolo XXI, ai nostri giorni*, possiamo dire che domina una preoccupazione per *l'ortopatia* (cioè, per i retti sentimenti, gli affetti e comportamenti adeguati nella missione. Così possiamo interpretare l'accento del pontificato di Papa Francesco sulla *misericordia, empatia, vicinanza, carezza* di Dio e nostra, e la proposta dei modelli di *missione come fraternità e difesa del creato*).

Possiamo condividere, più o meno, questa *veduta d'insieme* (interpretazione), ma su una cosa possiamo essere d'accordo: che la sfida, per i modelli di Chiesa e per i modelli di Missione, è tenere assieme, integrate, le varie dimensioni menzionate con questi termini. E assumendo, con l'autore di questa visione d'insieme, che “la Chiesa (come la missione) è un *mistero, un sacramento, un segno (signum)* – un segno dell'unità di tutta l'umanità in Cristo. La Chiesa (come la Missione) è un sacramento dinamico, è una via verso questa meta<sup>5</sup>.

#### IV - Il contesto comboniano

Per contestualizzare ancora di più l'esercizio che ci proponiamo, il confronto tra Modelli di Chiesa e Modelli di Missione, importa anche dire una parola sul contesto comboniano e sul modello (o modelli) di missione che si sono affermati, costruiti, lungo la nostra storia.

Per fare questo dobbiamo ovviamente, prima, far riferimento al movimento missionario dell'Ottocento: le nuove fraternità apostoliche e i nuovi istituti missionari nati nella seconda metà del XIX secolo (in particolare nelle diocesi del Nord Italia, Austria, Germania, Francia e Belgio)

5 TOMAS HALICK, *Intervento d'apertura nell'Assemblea Sinodale Continentale delle Conferenze Episcopali d'Europa*, Praga, febbraio 2023.

liberano la missione dalle limitazioni e dagli interessi dei grandi ordini religiosi e dall'influenza delle potenze politiche europee<sup>6</sup> e gli danno un nuovo orientamento, decisamente ecclesiale.

In secondo luogo, dobbiamo andare al fondatore San Daniele e al suo *Piano per la Rigenerazione dell'Africa*, fare un breve riferimento alla fondazione dell'Istituto e al carisma fondazionale.

Daniele Comboni, da una parte, s'identifica con il modello di missione prevalente nella Chiesa del suo tempo: il *modello dell'annuncio* finalizzato alla *plantatio ecclesiae*, che presuppone *l'extra ecclesia nulla salus*. Ma, nel suo *Piano*<sup>7</sup>, emergono elementi nuovi che lo contraddistinguono come missionario fondatore e in un certo senso anticipatore di modelli di missione a venire...

Il primo di questi elementi nuovi, possiamo dire, è l'accento sulla *plantatio ecclesiae*, un indirizzo dato da Propaganda Fide ai nuovi protagonisti della missione a metà dell'Ottocento, chiamati *missionari apostolici*. Il modello di missione portato avanti dai grandi ordini religiosi insisteva sulla necessità della Chiesa e dei sacramenti per la salvezza, distribuiva i sacramenti, ma non sentiva *l'urgenza del radicamento della Chiesa* in un determinato contesto culturale. Con parole nostre, possiamo dire che i missionari membri dei grandi ordini religiosi lavoravano per sé e per i loro *modelli di sequela Cristi*, per la loro istituzione religiosa piuttosto che per la nascita e affermazione di una Chiesa locale.

Propaganda Fide crea i Vicariati Apostolici e nomina Vicari Apostolici dal clero diocesano per *contrastare questa prospettiva* e accelerare la creazione del clero e della gerarchia locale.

Daniele Comboni sente questa preoccupazione come *primaria e assume, nel Piano, la preparazione dei giovani* al sacerdozio come la *preparazione delle persone cristiane* in generale, uomini e donne, affinché diventino protagonisti dell'evangelizzazione (in questo è figlio del Mazza e del suo istituto, che crede nelle potenzialità dei giovani, ragazze e ragazzi, e li prepara per la vita cristiana e la vita sociale, per la cittadinanza, diremmo).

Il secondo elemento nuovo è quello della *salvezza*: Daniele Comboni sente l'urgenza della salvezza degli africani e, dunque, l'urgenza della loro entrata nella Chiesa (portare la *perla nera* nella corona della Chiesa). Ma ha un concetto di *salvezza integrale*, come diciamo oggi; parla di rigenerazione, di una salvezza, cioè, che *prende la persona umana nella sua totalità* e nella sua storia; una salvezza che il Vangelo offre a tutti i popoli, con la sua forza trasformatrice di persone e società. Comboni si lascia guidare da questa ispirazione e rifiuta di vedere la missione cristiana *prigioniera del confronto* tra modernisti e antimodernisti; cerca un *contesto nuovo* dove la missione cristiana mostri *la bellezza del Vangelo* e il suo *potere di trasformazione* di persone e popoli.

Per questi elementi possiamo vedere in Daniele Comboni, e nel modello di missione che vive e attua, gli elementi di una missione *come incontro con i popoli e le loro culture*: una presenza amichevole e riconoscente dei loro valori e modi di vita; un interesse ad imparare le loro lingue e a conoscere le loro culture (grammatiche, dizionari, vocabolari, carte geografiche, radiografie delle culture, mappatura dei popoli e delle loro culture); la preoccupazione di *annunciare loro la Parola di Dio nelle loro lingue* (catechismi, traduzioni dei testi biblici e liturgici); l'organizzazione della iniziazione cristiana nei catecumenati e nei percorsi di preparazione al battesimo; l'accompagnamento delle comunità cristiane col ministero sacerdotale e l'offerta dei sacramenti. Questo modello di missione ha caratterizzato il Novecento comboniano, con i seguenti aspetti:

- un modello più *leggero ed efficace, itinerante*, alla ricerca di un *incontro con le persone* e i popoli attraverso lo studio e la conoscenza delle loro lingue e una presenza continuativa nei villaggi e nelle comunità;

6 Vedere, per esempio, UMBERTO DELL'ORO E SAVERIO XERES, Manuale di Storia della Chiesa, IV, Dalla Rivoluzione Francese al Vaticano II, pp. 68, 72-73, 88. E FIDEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, "Il Movimento Missionario del secolo XIX e il mondo neo-africano", in Id., *Daniele Comboni e la rigenerazione dell'Africa*, Urbaniana University Press, Roma 2003, pp. 37-79.

7 DANIELE COMBONI, *Gli Scritti* 114, numeri 800-848.

- un modello che rimette al centro il *primo annuncio*, con il battesimo e l'organizzazione dei catecumenati e l'*iniziazione alla vita cristiana* di individui e comunità; che scommette sulla *formazione delle persone e dei ministeri* (catechisti) e sulla preparazione del clero locale.

Nel contesto comboniano del Sud Sudan e nord Uganda, questo modello si è mostrato chiaramente *vincente*: ha favorito il *radicamento del cristianesimo* nei vicariati affidati ai comboniani, e ne vediamo i benefici nel presente. Col passare del tempo, però, sono apparse anche le sue contraddizioni e i suoi *limiti*: la priorità data all'*occupazione del territorio e all'offerta del Battesimo* ha fatto trascurare la *qualità dell'evangelizzazione e della formazione* alla vita cristiana (i catecumenati si abbreviano, la formazione cristiana rimane alquanto frettolosa).

Due *avvenimenti* hanno evidenziato questi limiti del modello; primo, l'*espulsione* in massa dei missionari dal Sud del Sudan (febbraio 1964) e l'*andata in altri contesti* (aperture in Congo, Centrafrica, Ciad, Togo-Ghana-Benin, ecc.) dove hanno trovato percorsi catecumenali più esigenti; secondo, l'evento del *Concilio Vaticano II*, che ha innescato una *revisione del modello di missione* tra noi.

Possiamo dire che i comboniani hanno reagito bene alle *sfide* (col Capitolo Generale del 1969): *rivedere la qualità* della formazione impartita nei catecumenati, che vengono estesi e fatti più lunghi ed esigenti; *accogliere la dinamica conciliare* e intensificare l'impegno nella formazione delle persone, in particolare dei ministri non ordinati (promozione delle piccole comunità cristiane, e formazione di catechisti, capi di comunità, ministri della Parola).

Per strada, però, qualcosa si è perso: nella *sensibilità verso la cultura locale* (musica, lingue, ecc.), con la *diminuzione dell'impegno nello studio delle lingue* come nella *preparazione catechetica, kerigmatica e pastorale*. Dinamiche del post-concilio (la *ricezione come rottura*) hanno portato l'interesse dei comboniani verso *altre dimensioni* (ideologiche e pratiche) della missione, collegate alla trasformazione sociale, alla promozione della giustizia e della pace e, adesso, alla difesa del creato<sup>8</sup>.

I capitoli generali del 1969 e del 1975 hanno consacrato la riforma conciliare per i comboniani e *riconfigurato il modello della Missione come Annuncio* come modello condiviso *in linea col carisma fondazionale* (“L'adempimento della ingiunzione fatta da Cristo ai suoi discepoli di predicare il Vangelo a tutte le genti”)<sup>9</sup>. Questa visione entra nella *Regola di Vita* dell'Istituto che abbiamo oggi e che il post-concilio ci ha donato.

Ma, con l'andare degli anni, nella seconda metà del secolo XX, l'Istituto ha accolto una notevole *varietà di modelli* di missione e ha *evitato l'opzione di un determinato modello condiviso*; nei vari capitoli generali che si sono seguiti ha fatto appelli in favore di un modello o di un altro e ha optato per lasciare nelle mani e nelle preferenze dei missionari (delle province) l'opzione per un determinato modello, piuttosto che per un altro.

Questa situazione si è accentuata, legittimata, soprattutto a partire dall'ultimo Capitolo Generale del secolo XX (1997, con il documento *Missione è...* e le sei dimensioni messe a fuoco: Collaborazione, Animazione, Impegno per la Giustizia e la Pace, Attenzione alla Persona, Servizio di Autorità nella comunione e sussidiarietà) e ci ha portati all'ultimo Capitolo, quello del 2022, con la messa al fuoco della *Missione come Ecologia Integrale* e difesa del creato (e il silenziamento di altri modelli).

## V - Verso una conclusione: il compito (personale) da fare

Siamo così arrivati all'oggi comboniano. L'esercizio che abbiamo cercato di suggerire, il confronto *modelli di Chiesa-modelli di Missione*, ci lascia un compito, una domanda a cui rispondere: con

8 Sarebbe interessante vedere i dati sulle specializzazioni fatte da comboniani dal post-concilio fino ad oggi e confrontare le aree d'interesse. Le statistiche riguardanti gli ultimi anni, disponibili, sono quelle presentate all'ultimo Capitolo Generale: gli ambiti d'interesse per la specializzazione sono stati: la Formazione (di gran lunga le più numerose, con 47), la Teologia (con 31), le Scienze umane (con 21, con prevalenza del Giornalismo, della Filosofia e della Psicologia. La Missiologia registra 3 specializzazioni).

9 DANIELE COMBONI, *Regole dell'Istituto del 1871*, Capitolo I, natura e scopo dell'istituto. *Regola di Vita*, p. 183.

quale modello di missione ci *identifichiamo come Istituto*? con quale modello mi *identifico personalmente*, quale modello mi attrae, a quale modello mi ispiro o mi sono ispirato nella mia vita come missionario?

In un suo intervento profferito già nella maturità del suo pontificato, papa Francesco ha ricordato come “tutti gli istituti – siano religiosi o movimenti laicali – abbiano il dovere di verificare, nelle assemblee o nei capitoli, lo *stato del carisma fondazionale* e fare i cambiamenti necessari nelle proprie legislazioni”<sup>10</sup>. Prendiamo quest’affermazione come quadro di riferimento per i compiti che ci attendono come istituto missionario.

Il primo è verificare quali *aspetti del magistero* del presente pontificato dobbiamo fare nostri, in un eventuale e *auspicabile esercizio di discernimento* per attualizzare il nostro carisma missionario secondo i segni dei tempi e dei luoghi. Il Papa parla a tutta la Chiesa; sta a noi verificare quali aspetti del suo magistero ci riguardano, dal punto di vista carismatico; citare *all’ingrosso e alla giornata*, come *sound bytes*, con applicazione per *via direttissima*, non è più sufficiente, serve una *riflessione approfondita e strutturata*.

Il secondo compito è verificare quale modello di missione, tra quelli che si stanno affermando nella Chiesa del nostro tempo, potremmo eventualmente adottare, o con quale possiamo maggiormente identificarci, in *fedeltà al nostro carisma fondazionale* e nel contesto particolare delle nostre presenti *risorse e possibilità*.

Il compito di *verifica dello stato del carisma fondazionale* di una realtà ecclesiale (istituto, comunità, movimento...) è *responsabilità di tutti* i suoi membri. Oltre al richiamo all’aggiornamento del carisma, papa Francesco propone un cammino per farlo: la *via sinodale*, che può aiutare a superare le difficoltà in cui abitualmente ci si imbatte in simili processi di verifica. Parla di “un itinerario pensato come *dinamismo di ascolto reciproco*. [...] Ascoltarsi; parlarsi e ascoltarsi. Non si tratta di raccogliere opinioni, no. Non è un’inchiesta, questa; ma si tratta di ascoltare lo Spirito Santo”<sup>11</sup>.

Dobbiamo infatti ammettere che *l’aggiornamento del carisma*, e la *scelta dei modelli di missione* si rivelano *esercizi faticosi*: abbiamo difficoltà ad ascoltarci e a camminare assieme, ci viene meglio strumentalizzare termini e seguire ideologie o protagonisti alla moda che non rimuovere i limiti in cui inciampiamo nei nostri processi di revisione e discernimento. “Si richiede da noi”, ricorda il Papa, oltre ad “una continua *inquietudine interiore*”, “grande docilità, grande umiltà, per riconoscere i nostri limiti e accettare di cambiare modi di fare e di pensare superati, o metodi di apostolato che non sono più efficaci, o forme di organizzazione della vita interna che si rivelano inadeguate o addirittura dannose”<sup>12</sup>.

Cadiamo con facilità nella trappola di *ridurre il carisma* missionario *all’ideologia* e di pensare che il nostro *modello di missione*, quello con cui ci identifichiamo dal punto di vista dei doni personali, sia di natura che di grazia, sia quello giusto, perfetto e non resistiamo alla tentazione di pensare che è quello *definitivo*. Ci dimentichiamo che il *pleroma*, la pienezza, di un modello di Chiesa o/e di Missione è un dono escatologico che Dio ci concederà alla fine. Solo allora i nostri modelli di Chiesa e Missione saranno perfetti, santi, cattolici e apostolici. Nel frattempo, nel cammino, cerchiamo di mantenere questo ideale vivo nei nostri cuori<sup>13</sup>.

Mi sia permesso, per concludere, una parola di *pubblicità* al modello che preferisco (riconfigurato), che è ancora quello della *Missione come Annuncio*. Prendo le parole dal Cardinale Antonio Tagle, co-prefetto del Dicastero dell’Evangelizzazione, parole pronunciate nel simposio dei 400 anni di Propaganda Fide<sup>14</sup> (recentemente celebrato all’Università Urbaniana). Chiedendosi che storia

10 FRANCESCO, *Udienza ai partecipanti all’Incontro con i moderatori delle associazioni di fedeli, dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità*, 16 settembre 2021.

11 Id., *Discorso ai fedeli della Diocesi di Roma*, 18 settembre 2021.

12 *Ibid.* Le citazioni in questo paragrafo sono tratte da entrambi i discorsi.

13 TOMAS HALICK, op. cit.

14 Simposio all’Università Urbaniana *Andate in tutto il Mondo*, del 10 novembre 2022.

raccontiamo (del Dicastero? dei Papi? dei Prefetti? delle decisioni di Propaganda? di noi stessi?) ha aggiunto la domanda: e chi *racconta la storia di Gesù?*<sup>15</sup>

Nei mondi contemporanei dell'intelligenza artificiale e della realtà digitale, delle reti sociali alle quali siamo quotidianamente aggrappati, circolano tante storie: le nostre (possibilmente con *selfies* per farci vedere), le storie dell'estremismo, della polarizzazione, dell'indifferenza religiosa, dell'emigrazione forzata, dei disastri climatici, delle guerre in atto... “Come sarà raccontata la storia di Gesù in questi mondi? E chi racconterà la storia di Gesù, se noi non lo facciamo?".

*Manuel Augusto Lopes Ferreira, mccj*  
Roma, 9 aprile 2023, Pasqua del Signore

---

<sup>15</sup> Anche PAPA FRANCESCO, nella serie di catechesi sull'evangelizzazione, iniziate a marzo del 2023, è ritornato sul tema del raccontare la storia de Gesù.