



Luciano Meddi

LA MINISTERIALITÀ MISSIONARIA

Figura, figure, competenze del discepolo-missionario

Introduzione – 1. Tutti chiamati ad essere discepoli-missionari 2. Nuove situazioni della ministerialità missionaria; 2.1 La riconsiderazione del compito missionario; 2.2 Pluralità di ministeri e la fioritura dei ministeri missionari laicali; 2.3 La compresenza di missioni. dio non ha solo missionari cristiani; 2.4 Un crescente disagio del missionario ad vitam – 3. La ministerialità di ogni figura missionaria; 3.1 La ministerialità viene prima dei ministeri; 3.2 La configurazione “messianica” di ogni ministero ecclesiale; 3.3 La chiesa locale soggetto “decisivo” della azione missionaria; 3.4 La natura carismatica del ministero – 4. Il missionario di ogni ministero; 4.1 Nuovi compiti missionari; 4.2 Rinnovato profilo del missionario; 4.3 Il riordinamento della ministerialità missionaria ad vitam – 5. La competenza dei missionari; 5.1 Il servizio missionario come “competenza”; 5.2 Le competenze ministeriali del missionario “persona”; 5.3 Le competenze ministeriali del missionario “in azione”; 5.4 Processi formativi centrati sulla persona del missionario

Parole chiave: xxxxxxxxxxx; xxxxxxxxxxx; xxxxxxxxxxx; xxxxxxxxxxx; xxxxxxxxxxx; xxxxxxxx; xxxxxxxxxxx

Introduzione

*Ministerialità missionaria*¹ è una espressione oggi molto ambigua. Essa ha ancora un valore *sostantivato* quando si riferisce alle diverse forme del servizio missionario *specifico*. In questo caso l’espressione significava il ministero clericale, più esattamente delle congregazioni o istituti religiosi, maschile, svolto nei paesi di missione. Progressivamente, nel XX secolo, l’espressione sta subendo interpretazioni differenti.

L’espressione, infatti, si compone di due termini, entrambi da interpretare continuamente: ministerialità e missione. L’intreccio nato dalle diverse interpretazioni contemporanee dei termini crea diverse incertezze.

Un primo intreccio deriva dal passaggio di ogni forma di ministerialità ecclesiale dal riferimento unico al clero alla comune responsabilità pro-

¹ *Ministeri per la missione*, “Redemptoris Missio” 22 (2006), 2.

pria della vocazione battesimale² vissuta in una Chiesa locale. Inoltre a seguito della conversione o riforma³ *missionaria* voluta dal Vaticano II, l'espressione dovrà essere sempre più compresa come *riqualificazione* dell'intero agire ecclesiale. Di conseguenza la distinzione tra pastorale e missione non ha più un valore rigido per cui le tradizionali ministerialità *missionarie* devono essere inserite nella pastorale ordinaria.

Sono situazioni che erano già emerse nella riflessione missionaria internazionale. Nella *Agenda*⁴ al n. 62 si scriveva:

Le nuove Chiese hanno bisogno non solo della conversione dei cuori, ma anche della conversione verso nuove strutture che incoraggino il riconoscimento dei *carismi presenti nel popolo*, promuovano *nuovi ministeri* in armonia con questi carismi, e stimolino la *corresponsabilità* ai livelli più bassi della Chiesa. La comunione richiede prima di tutto indipendenza, non dipendenza. La comunione cattolica è concepita come una multiforme unità, ed una tale unità nella diversità può essere ottenuta soltanto dal basso. Come possiamo formare "Chiese del Popolo", luoghi di solidarietà umana e di comunione cristiana?

Tuttavia non sono neppure questi gli intrecci che creano maggiore incertezza, quanto la riflessione su "quando una ministerialità è *missionaria*". A fronte, infatti, di un grande uso della espressione constatiamo il pericolo che essa venga usata da molti nella prospettiva della missione tridentina o di cristianità. L'espressione si ripensa continuamente in accordo con l'evoluzione della teologia ed esperienza missionaria con la conseguenza che l'intera ministerialità (dei nuovi evangelizzatori e delle vocazioni missionarie *ad vitam*) va ripensata e rivissuta secondo la innovazione *missionaria*. L'importanza della riflessione emerge quando si dovranno declina-

² J. SUENENS, *La corresponsabilità nella chiesa*, EP, Roma 1969; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Popolo di Dio e sacerdozio. Prassi e linguaggi ecclesiali*, in EMP, Padova 1981, *Sacerdozio battesimale e sacerdozio ministeriale*, "CredereOggi" 133 (2003), 1.

³ PAOLO VI, *La Chiesa prende coscienza di se stessa. Discorso di apertura alla II Sessione del Concilio*, 29 settembre 1963 [2. La riforma della Chiesa].

⁴ AA. VV., *La missione negli anni 2000. Seminario di ricerca del SEDOS sul futuro della missione*, EMI, Bologna 1983, 466.

⁵ Cf. SC 6; LG 3.17; la prospettiva *redentiva*, come mostreremo nei prossimi paragrafi, verrà progressivamente allargata a quella comunionale e umanizzante.

re i compiti, le competenze del *missionario* e quindi declinarne il percorso formativo. Utilizzeremo quindi l'espressione "ministerialità missionaria" mettendo l'accento prevalentemente (ma non esclusivamente) sulla *missionarietà* della ministerialità ecclesiale.

La presente riflessione si limita a studiare due aspetti del tema. In primo luogo la ricollocazione della "ministerialità missionaria" dentro il più vasto recupero ecclesologico della ministerialità battesimale. In questo contesto mi pongo l'interrogativo di quale possa essere il compito dei *missionari ad vitam* e risponderò che il loro compito è la *animazione dell'intero universo dei soggetti e missionari*; non necessariamente la azione missionaria diretta, quanto la abilitazione della comune responsabilità missionaria del popolo di Dio. Dall'altro lato vuole approfondire un aspetto pastorale urgente: la formazione *missionaria* dell'intero popolo di Dio e dei soggetti più coinvolti che richiede un approfondimento decisivo della lista delle competenze missionarie.

Nella prima parte (§§ 1-2) la riflessione sottolinea le nuove situazioni e la criteriologia teologico-missionaria necessaria ad un nuovo ordine dei ministeri; nella seconda parte (§§ 3-4) si metterà l'accento sulla riconfigurazione missionaria di ogni ministerialità e sulla formazione delle competenze necessarie per l'esercizio missionario di ogni ministero.

1. Tutti chiamati ad essere discepoli-missionari

Quando il magistero affronta la riconsiderazione dei ministeri, questa viene condotta quasi solo a livello spirituale sottolineando il comune riferimento dei ministri allo stile del Cristo servo. Riconsiderazione che non affronta la questione di fondo: quale *modello* di Cristo servo (*munus*) va dato al ministero nella Chiesa? Un riferimento sicuramente opportuno ma troppo limitato rispetto alla più ampia prospettiva dei *tria munera* battesimali riproposti da *Lumen Gentium* per tutti i *christifideles*. L'interpretazione *sacerdotale* cioè clericale deriva dalla prospettiva liturgica degli stessi *munera*; l'orizzonte infatti è quello della missione come comunicazione della redenzione⁵. La ministerialità è quindi la *ministerialità ordinata con*

⁵ A. MONTAN, *Incarichi, uffici, ministeri laicali nelle comunità ecclesiali: parrocchie, unità pastorali, diocesi*, in N. CIOLA (a cura), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, EDB, Bologna 1998, 555-578; A. BORRAS (ed.), *Des Laïcs en responsabilité paroissiale? Accueillir de nouveaux ministères*, Cerf, Paris 2000.

la conseguenza che ai laici si confà prevalentemente la collaborazione (partecipazione, condivisione, corresponsabilità etc.) ai presbiteri e possibilmente una collaborazione *maschile*. Per questo in questi anni la pastorale cerca di *ottenere* il più possibile di responsabilità o cura pastorale dalla normativa attuale guidata da *Ministeria Quaedam* (1972). Con la conseguenza che di fatto si rimane nella prospettiva giuridica⁶.

Una prospettiva decisamente innovativa⁷ viene dalle considerazioni di papa Francesco presentate in *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013). Anche se l'*esortazione* non sembra dedicare una riflessione specifica alle ministerialità necessarie alla riforma *evangelica* della chiesa⁸, mettendo invece l'accento sulla responsabilità dell'insieme del popolo di Dio come soggetto missionario⁹, è vero tuttavia che presenta una vera e propria riflessione sul "profilo" missionario dei diversi ministeri.

Il profilo è presentato in maniera sintetica con lo slogan *Tutti siamo discepoli missionari* (nn. 119-121) all'interno del c. III dedicato a L'annuncio del Vangelo. L'espressione si trova nel § 1 che sviluppa la responsabilità missionaria di tutto il popolo di Dio [Tutto il Popolo di Dio annuncia il Vangelo (nn. 111-134)]. Il papa afferma che in forza del battesimo e per

⁷ La prospettiva è certamente *innovativa* tuttavia si deve lamentare il *non superamento* di *Ministeria quaedam* neppure in riferimento al ministero dei catechisti che pure il Sinodo dei Vescovi, *La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede* cristiana, ottobre 2012, aveva ufficialmente chiesto; cf. *Propositiones*, 27 ottobre 2012, n. 29: «Conforme alla lettera apostolica *Ministeria quaedam* di papa Paolo VI, le Conferenze episcopali hanno la possibilità di chiedere alla Santa Sede l'istituzione del ministero di catechista».

⁸ «Nel suo insieme EG non sembra mettere attenzione alla urgente ri-organizzazione della ministerialità del popolo di Dio»: L. MEDDI, *La conversione missionaria della pastorale. Contributo per la receptio di Evangelii gaudium*, "Urbaniana University Journal" LXVIII (2015), 2, 79-126, *qui* 122.

⁹ A. MASTANTUONO, *Una pastorale in conversione*, "Orientamenti Pastoralisti" LII (2014), 3, 21-37; cf. E. PALLADIO, *I laici: l'immensa maggioranza del popolo di Dio*, in M.H. YANEZ (a cura di) *Evangelii Gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2014, 67-80; R. TRACEY, *Il popolo di Dio, soggetto dell'evangelizzazione*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Incontro Internazionale "Il progetto pastorale di Evangelii Gaudium". 18-19-20 settembre 2014 – Aula Paolo VI*, 2014, [<http://www.novaevangelizatio.va/content/nvev/it/eventi/Incontro-evangelii-gaudium.html>]; [<http://www.webcitation.org/6oblezy3p>]; C.M. GALLI, *La riforma missionaria della Chiesa secondo Francesco. Un'ecclesologia del popolo di Dio evangelizzatore*, in A. SPADARO – C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 37-65.



l'opera dello Spirito santo «ogni membro del Popolo di Dio è diventato discepolo-missionario... è un soggetto attivo di evangelizzazione... [anche se] certamente tutti noi siamo chiamati a crescere come evangelizzatori».

L'intuizione viene presentata fin dalle prime riflessioni come sviluppo di cinque dimensioni o *competenze*: «prendere l'iniziativa, coinvolgersi, accompagnare, fruttificare e festeggiare» (al n. 24; dentro il più ampio capitolo dedicato alla *Trasformazione missionaria della Chiesa*)¹⁰. Inoltre nella parte III.4 (*L'accompagnamento personale dei processi di crescita*, nn. 169-173) l'esortazione presenta anche una rinnovata prospettiva *formativa* incentrata sul vocabolario dell'accompagnamento in vista dello sviluppo di atteggiamenti e competenze.

2. Nuove situazioni della ministerialità missionaria

È indubbio che la ministerialità missionaria o la missione in quanto ministero ecclesiale soffra di incertezza a seguito di alcune trasformazioni avvenute nel corso del secolo XX ma di cui ci rendiamo conto in modo urgente solo in questi anni. Lo slogan “dalle missioni alla missione”¹¹ comporta una serie di riposizionamenti della ministerialità che si comprendono progressivamente. Il termine *situazione* vuole indagare l'insieme di questi passaggi ancora incompiuti, propri della ministerialità e che esprimono una parte di un disagio più largo che sta vivendo il mondo missionario.

Alcuni disagi provengono dall'ampliamento del compito missionario, altri dalla riconfigurazione ecclesiale della ministerialità che viene centrata sul compito missionario della *Chiesa locale* e sul superamento della sola ministerialità ordinata, infine dalla nuova situazione di pluralità interreligiosa. Di questa situazione in evoluzione soffre soprattutto la figura del tradizionale *ministero missionario ad vitam* che è chiamato ad un ripensamento decisivo.

¹⁰ Tra i commenti più autorevoli: V.M. FERNANDEZ, *La conversione pastorale*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Incontro Internazionale “Il progetto pastorale di Evangelii Gaudium”*; cf. anche A. ÁVILA BLANCO, *Desafíos para la reforma de la Iglesia*, in J.L. SEGOVIA – A. ÁVILA BLANCO – J.M. VELASCO – J.A. PAGOLA, *Evangelii Gaudium y los desafíos pastorales para la iglesia*, Ppc, Madrid 2014, 9-58

¹¹ Secondo le affermazioni di *Redemptoris Missio* 32 «il cosiddetto rientro o “rimpatro” delle missioni nella missione della Chiesa, il confluire della missiologia nell'ecclesiologia e l'inserimento di entrambe nel disegno trinitario di salvezza, hanno dato un respiro nuovo alla stessa attività missionaria, concepita non già come un compito ai margini della Chiesa, ma inserito nel cuore della sua vita».

2.1 La riconsiderazione del *compito missionario*

Il maggiore fattore di disagio deriva dal rinnovamento della missione. Una parte della *crisi* della ministerialità missionaria deriva dal fatto che esiste uno *iato* tra la vocazione missionaria (di parte dei missionari) precedente il Vaticano II e il nuovo quadro del compito\compiti della missione che esigerebbe una più ampia prospettiva di *vocazione/vocazioni* missionarie.

Questa analisi emerge dalla ricostruzione dello sviluppo della teologia missionaria e del compito della missione¹² che riconsidera i contenuti della vocazione missionaria legati tradizionalmente alla predicazione, al battesimo e alla costruzione di una Chiesa locale definiti dopo ampia sperimentazione all'inizio del '900 nella *Maximum Illud* (1919). In fondo il missionario dell'inizio del secolo XX si considerava un sacerdote *in cura d'anime* spostato in terre lontane. Quindi una prospettiva decisamente *clericale*.

Il rinnovamento teologico o «rimpatrio della missione» (cf. LG 2-4; AG 1-4) ha fatto riflettere soprattutto sulla declinazione della azione trinitaria come soggetto della missione mettendo in evidenza un rinnovamento anche dei compiti della missione in quanto tale. La prospettiva di AG è innovativa perché introduce una descrizione dell'interazione tra i due soggetti, Cristo e lo Spirito, che diventerà oggetto di approfondimento già nel prosieguo del Concilio con influenze notevoli per la pratica missionaria. La continuità con LG si vede facilmente nella descrizione della missione del Figlio (n. 3) che è presentato come redentore e mediatore tra Dio e gli uomini e poiché è Dio e in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità. Ma in AG si rende manifesta anche una iniziale *discontinuità*. Infatti è vero che lo Spirito è presentato come Colui che *continua* e *universalizza* la missione di Cristo, ma è vero anche che sviluppa in modo innovativo la missione propria dello Spirito e anzi riconsidera quella di Cristo *nella missione dello Spirito* (n. 4). Questa distinzione tra missione di Cristo e dello Spirito avrà notevole importanza nella ridefinizione della ministerialità della e nella Chiesa.

Con queste basi i nn. 5-9 di AG vanno compresi come la risorsa e il problema della definizione di azione missionaria¹³. La missione è il servizio della chiesa in ogni tempo alla salvezza voluta da Dio. Ma il compito mis-

¹² L. MEDDI, *Il secondo soffio. Il coraggio dei discepoli e le provocazioni della storia*, "Euntes Docete" n.s. 63 (2010) 2, 235-256.

¹³ ID., *Il rinnovamento pastorale e catechetico nel post Concilio delle missioni. Linee interpretative*, in A. TREVISIOL (a cura), *Il cammino della missione a cinquant'anni dal decreto Ad gentes*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015, 183-198.

sionario può essere diversamente declinato se l'espressione "salvezza" descrive i mezzi o il processo storico entro cui avviene. Sotto la spinta conciliare¹⁴ (soprattutto *Ad Gentes*, 1965) e la pubblicazione di *Evangelii Nuntiandi* (1975), molti autori hanno posto l'attenzione delle loro ricerche su temi che ormai sono riconosciuti come i compiti di una teologia missionaria rinnovata. Recenti ricostruzioni¹⁵ ne stilano una lista ripresa e sistematizzata dall'ultimo documento pontificio dedicato alla "permanente validità del mandato missionario", la *Redemptoris Missio* del 1990. La descrizione del compito della missione (cf. AG c. II; RM, c. V) viene realizzata mettendo in sinergia e incrociando due dimensioni. In primo luogo una rinnovata visione di azione missionaria attorno a quattro temi: la testimonianza, l'annuncio, il primo inserimento nella comunità, l'esercizio della vita cristiana *missionaria*. In secondo luogo la missione svolge i propri compiti tenendo presenti quattro vie privilegiate: la promozione umana, il processo culturale, il dialogo interreligioso, l'attenzione ai nuovi contesti e nuovi areopaghi.

La redistribuzione dell'attività missionaria della Chiesa sulle direttrici di *missio ad gentes, nuova evangelizzazione e cura pastorale* (RM, c. IV) ha offerto un *momentaneo* chiarimento che appare troppo formale. Soprattutto non riesce a distinguere in modo adeguato le figure missionarie necessarie, limite che troviamo peraltro già in AG. I nuovi areopaghi, inoltre, chiedono alla missione nuove competenze su territori e metodologie non sempre appartenenti alla "partenza" tradizionale.

I teologi concordano nell'affermare che l'elenco dei nuovi compiti derivati da tale nuova *Agenda missionaria* mette in luce che il quadro *missiologico* elaborato dopo il Concilio di Trento e con cui fu realizzata una serie di grandi "partenze missionarie" non riesce più a dare risposte adeguate. Si afferma che occorre un nuovo paradigma¹⁶ o almeno un nuovo immaginario missionario¹⁷. Queste espressioni sottolineano che non è utile conti-

¹⁴ I luoghi conciliari più significativi sono: LG 2-4.13-17; AG 2-4; GS 11.22.40-45.

¹⁵ Cf. S. B. BEVANS – R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia 2010 [2004]; G. COLZANI, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico della Chiesa: 1945-2007*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2010.

¹⁶ D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000 [1991], 257-269.

¹⁷ B. DE MARCHI, *Missione policentrica: Chiese locali soggetti di missione. Nuovo posizionamento e significato degli Istituti missionari*, in F. ZOLLI (a cura di), *Essere missione oggi. Verso un nuovo immaginario missionario*, Emi, Bologna 2013, 137-158.

nuare nella direzione del *rafforzamento del dispositivo* precedente, con la sola variante della indicazione di una maggiore spiritualità o ardore missionario. Questo vale in modo particolare per la ministerialità missionaria che non può più essere derivata dalla prospettiva *clericale* dei suoi ministeri.

2.2 Pluralità di ministeri e la fioritura dei ministeri missionari laicali

Una seconda situazione chiede una nuova reinterpretazione della ministerialità missionaria: l'esplosione della ministerialità missionaria. Questo ampliamento che è certamente manifestazione della nuova Pentecoste operata dallo Spirito con il Vaticano II si collega esplicitamente all'allargamento dei nuovi compiti. Questa fioritura non è possibile interpretarla nella prospettiva della *cooperazione missionaria* e va anche oltre la prospettiva della stessa *animazione missionaria*¹⁸.

Gli Annuari Missionari mettono infatti in evidenza una costante crescita dei soggetti missionari¹⁹. Anche se tali dati manifestano forte ambiguità per il fatto che non si chiarisce chi viene definito “agente missionario”, tuttavia manifestano un indubbio sviluppo della responsabilità verso il Vangelo. A fronte dell'enorme sviluppo dei ministeri missionari laicali e anche di nuove forme di missione e Nuova Evangelizzazione, di impegno di nuove congregazioni maschili e femminili, non si può parlare di “calo vocazionale” e neppure di “diminuzione della passione missionaria” (cf. la *Introduzione* di RM 1990). Non sembra essere quindi questa la sofferenza maggiore all'interno della ministerialità missionaria.

Se diminuiscono forze tradizionali, altri carismi sono nati e allargano la tipologia delle forze e delle forme della missione. A volte sono nuove forme di comunità religiose che in tutto o in parte si definiscono come “mis-

¹⁸ Si veda il cap. VI di *Ad gentes*. Cf. D. GRASSO, *la coopération missionnaire*, in J. SCHÜTTE (sur la direction de), *L'activité Missionnaire de l'Église. Décret «Ad gentes»*, Les éditions du Cerf, Paris 1967, 385-401

¹⁹ Il numero dei Missionari laici nel mondo nel 2012 è pari a 335.502 unità, con un aumento globale di 15.276 unità ed aumenti continentali in Africa (+1.135), America (+14.655), Europa (+1.243) ed Oceania (+62); unica diminuzione in Asia (-1.819). I Catechisti nel mondo sono aumentati complessivamente di 9.551 unità raggiungendo quota 3.160.628. Gli aumenti si registrano in America (+43.619), Europa (+5.077) e Oceania (+393). Diminuzioni in Africa (-29.405) e Asia (-10.133) [http://www.fides.org/it/stats/40065-VATICANO_Le_Statistiche_della_Chiesa_cattolica_2012#.WLQLm2_hDcs; <http://www.webcitation.org/6oaUxQ3hH>].

sionarie”. Sono perlopiù soggetti collettivi. Si allarga, inoltre, la forma di servizio alla missione di persone “laiche” che fanno riferimento a singole associazioni (come le antiche confraternite) o alle Diocesi stesse. Particolare innovazione ministeriale sta provocando l’assunzione diretta del compito missionario da parte dei nuovi movimenti di vita cristiana. Anche per essi, oltre alle iniziative missionarie nei propri paesi, si parla apertamente di mandato missionario *ad gentes*²⁰. Infine aumenta il desiderio da parte dei giovani di compiere esperienze di volontariato internazionale in diverse parti del mondo e verso diverse forme di solidarietà.

La sofferenza riguarda una parte dei soggetti, quella legata alla prospettiva carismatica degli Istituti missionari normalmente identificati come missionari *ad vitam*. Questi hanno inventato e realizzato la missione moderna dando vita alle partenze missionarie. Sono loro che oggi avvertono di non avere un chiaro compito all’interno della missione della Chiesa (locale). L’esclusione del coinvolgimento diretto degli Istituti dalla realizzazione del Sinodo per la Nuova Evangelizzazione a vantaggio, anche esplicito, dei nuovi missionari²¹, ne è un segnale chiaro. La difficoltà di relazione tra missionari di Istituti e della Chiesa locale non si manifestava finché l’azione missionaria delle Diocesi era limitata ai *fidei donum* per il fatto che, pur nella differenza tra *ad vitam* e *ad tempus*, tuttavia avevano in comune la derivazione missionaria dallo stato sacerdotale e dalla visione di missione come amministrazione sacramentale.

La radice di questa sofferenza è esperienziale ma anche teologica. Essa va cercata sul fronte della identità, dei compiti, delle relazioni ministeriali dentro la Chiesa locale e *quindi* nei processi vocazionali e formativi. Essa va cercata nella incompiuta ecclesiologia conciliare, ma anche nella ridefinizione dei compiti della missione e infine del nuovo rapporto tra persona e istituzione. Tali nuove situazioni sono una richiesta di innovazione da seguire. Soprattutto, e in primo luogo, chiedono una riconfigurazione del quadro teologico pastorale della ministerialità.

²⁰ Cf. ZENIT, *Il Papa incontrerà le famiglie che partono in missione*, 2011, 17 gennaio, [http://www.zenit.org/it/articles/il-papa-incontrera-le-famiglie-che-partono-in-missione; http://www.webcitation.org/6oaV3hVYA].

²¹ Mi riferisco al congresso sui nuovi evangelizzatori: ZENIT, *Il Papa dà un impulso decisivo alla nuova evangelizzazione. Congresso in Vaticano il 15 e il 16 ottobre*, 2011, 12 ottobre, [http://www.zenit.org/it/articles/il-papa-da-un-impulso-decisivo-alla-nuova-evangelizzazione; http://www.webcitation.org/6oaVHqNn0].

2.3 La compresenza di missioni. Dio non ha solo missionari cristiani

Una terza trasformazione chiede la riconsiderazione della ministerialità missionaria. Essa nasce dalla provocazione di una missione come testimonianza interreligiosa²² che porta con sé il compito della creazione di nuova tradizione più che l'arroccamento sulle proprie tradizioni. Di fronte al compito missionario interpretato come salvezza del mondo minacciato da visioni antropologiche e politiche nemiche della umanizzazione e della solidarietà, le distinzioni appaiono fuori luogo. Si avverte invece la necessità di una alleanza tra versioni religiose differenti.

La provocazione ha un qualche fondamento nella riconsiderazione del valore delle religioni e delle culture proposta dal Vaticano II (AG 2-3; GS 44; GS 59-63) e porta alla valorizzazione delle rispettive ministerialità. Ma se è facile entrare in relazione con le diverse forme di ONG o di gruppi e associazioni non-ecclesiali, perché facilmente interpretabili nella categoria teologica degli uomini di buona volontà dediti alla costruzione della "civiltà dell'amore"; non lo è se vogliamo comprendere il ruolo "salvifico" dei ministri di culti e religioni "altri".

Anche nella sola prospettiva di un dialogo delle azioni e nella comune responsabilità verso il processo di liberazione integrale, si dovrà porre seriamente la questione del rapporto tra Missionari di Dio e Missionari della Chiesa. L'espressione, nella sua ambiguità, vuole mettere in evidenza che Dio suscita i suoi servitori anche fuori della Chiesa. Anche questi sono guidati dallo Spirito e collaborano e alla costruzione del regno di Dio (cf. GS 11). Ne è esempio l'attenzione costante che papa Francesco sta avendo verso nuovi soggetti *non immediatamente ecclesiali* come i movimenti popolari²³.

2.4 Un crescente disagio del missionario ad vitam

Di fronte a tali ed altre nuove situazioni la ministerialità missionaria *ad vitam* si trova in un disagio che ha bisogno di una riqualificazione. Uso l'e-

²² *Dalla missione al mondo alla testimonianza interreligiosa*, "Concilium" XLVII (2011), 1.

²³ Francesco, *Discorso del Santo Padre. Partecipazione al III incontro mondiale dei movimenti popolari. Roma Aula Paolo VI*, in vatican.va, 5 novembre 2016; cf. *La Carta di Santa Cruz*, 13 agosto 2015 [http://www.radioiris.it/index.php?option=com_content&view=article&id=287:la-carta-di-santa-cruz&catid=16&Itemid=126; <http://www.webcitation.org/6oaWfeG4N>].

spressione *ad vitam* in senso molto tradizionale e identificandola con un modo di vivere la missione carismatica, degli istituti, in riferimento alle nuove condizioni. Il disagio è certamente esperienziale perché riguarda l'agire dei missionari; ma ha un base riflessa e teorica perché sono proprio i quadri teologici della ministerialità missionaria che sono entrati in parziale crisi e hanno bisogno di un riadeguamento. Il disagio riguarda diversi aspetti.

Un *primo disagio* riguarda la *identità* della ministerialità missionaria. Si ha l'impressione che essa non sia entrata in rapporto profondo con le nuove istanze missionarie precedentemente descritte. Esse infatti sembrano aver modificato l'esercizio del ministero solo per "accumulo" di compiti. L'azione missionaria continua ad essere definita a partire dal principio della missione come comunicazione dei mezzi di salvezza (la dimensione sacramentale) con la conseguenza che, nell'immaginario collettivo e nella interiorità degli agenti, il "missionario" pieno è il sacerdote. Di conseguenza la svolta missionaria non incide nella selezione dei ministeri, nei rapporti di forza all'interno delle Chiese locali, nella figura di "ministero" che ne deriva e delle competenze necessarie. La visione giustifica la percezione che, poiché non aumentando i missionari-sacerdoti, la missione sia in declino. Si permane nella ministerialità sacerdotale e clericale?

Un *secondo disagio* si riferisce ai rapporti all'interno della ministerialità ecclesiale. Il recupero della ministerialità diffusa o corresponsabilità di tutto il popolo di Dio pone oggettivamente delle difficoltà. Esse sono di natura di governo, nel senso di come vengono determinati i compiti e i ruoli. Spesso essi continuano ad essere stabiliti indipendentemente dalla capacità missionaria provocando incomprensione tra i ministeri e perdita di impegno missionario²⁴. Inoltre la "ministerialità diffusa" crea l'esigenza di una più adeguata qualificazione dei ministeri *in ordine alla responsabilità comune*. Se tutti dobbiamo fare tutto (anche se con densità differente) quale è esattamente il compito dei ministri\ministeri verso i battezzati? Hanno il compito di fare o *far fare*? Al momento prevale ancora la figura della *sostituzione* invece della *sussidiarietà, sinodalità e comunitarietà*.

Un *terzo disagio* riguarda la condizione del missionario *ad vitam*. È una figura passata? È una figura necessaria solo per le emergenze pastorali *ad intra* ed *ad extra*? Esprime solo il carisma missionario del fondatore? Mi

²⁴ Ho segnalato questo progressivo depotenziamento missionario della parrocchia in *La parrocchia cambia parroco. Una risorsa per la pastorale*, Cittadella, Assisi 2012.

sembra un interrogativo decisivo per molte persone ma anche per la missione della Chiesa locale. In verità il tema non riguarda solo i missionari degli Istituti. Appartiene all'intero mondo carismatico che vive di "mute e non *mutuae relationes*".

Il disagio si è manifestato in modo notevole in occasione della preparazione e celebrazione del Sinodo dei Vescovi per *La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana* (XIII Assemblea Generale Ordinaria 7-28 ottobre 2012) e la istituzione della Consulta dello stesso Pontificio Consiglio. In queste occasioni si è resa palese la scelta di "nuovi evangelizzatori" e di marginalizzazione del mondo missionario²⁵.

Forse il disagio è in realtà una opportunità, una risorsa. Al di là delle questioni relazionali e stili comunicativi, il tema rimanda al ruolo del ministero missionario in una Chiesa locale e della sua competenza. L'interrogativo riguarda in modo decisivo il rapporto tra missionari *ad vitam* e i ministeri missionari laicali. Ritengo che la direzione di soluzione vada cercata nella prospettiva della qualificazione missionaria della Chiesa locale. Troppo spesso la "missione diocesana" risulta essere affrettata e non riflessuta dentro i parametri della tradizione missionaria. Si dovrà insistere perché la Chiesa locale abbia figure competenti per la sua missione.

Come in altre dimensioni della pratica missionaria, il disagio va elaborato innanzitutto a livello di quadro interpretativo. Sarà possibile farlo se entriamo nella logica di un ripensamento "compiuto" del rinnovamento missionario.

3. La *ministerialità* di ogni figura missionaria

Si ricordava che il disagio può essere vissuto come risorsa se riletto compiutamente nelle prospettive di *tutte* le innovazioni richieste dalle prospet-

²⁵ *Convegno internazionale dei Nuovi Evangelizzatori*, Roma 15-16 ottobre 2011, <http://www.novaeVangelizatio.va/content/nvev/it/Dicastero/interventi-presidente/discorsi/convegno-per-i-nuovi-eVangelizzatori.html>; D.W. WUERL, *Relatio ante disceptationem del Relatore Generale, S.Em. R. Card. Donald William Wuerl, Arcivescovo di Washington (Usa)*, 8 ottobre 2012, nn. 6-7 [[http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/01_italiano/b04_01.html#RELATIO_ANTE_DISCEPTATIONEM_DEL_RELATORE_GENERALE,_S._EM._R._CARD._DONALD_WILLIAM_WUERL,_ARCIVESCOVO_DI_WASHINGTON_\(USA\);](http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/01_italiano/b04_01.html#RELATIO_ANTE_DISCEPTATIONEM_DEL_RELATORE_GENERALE,_S._EM._R._CARD._DONALD_WILLIAM_WUERL,_ARCIVESCOVO_DI_WASHINGTON_(USA);) <http://www.webcitation.org/6iS9RjM46><http://www.webcitation.org/6iS9RjM46>].

tive aperte dal Vaticano II. Nel nostro caso esse sono di natura ecclesiologicala e missiologica e riguardano soprattutto la comprensione dei ministeri dentro la Chiesa locale, la rifondazione della dimensione spirituale della ministerialità e il rinnovamento del compito missionario.

Questa riconsiderazione non riguarda solo qualche adattamento risolvibile con nuove pratiche o nuove forme di spiritualità. Si tratta di immaginare una nuova organizzazione per i nuovi ministeri che la missione ha sviluppato all'interno della Chiesa locale. In modo particolare chiede di descrivere un compito specifico per il missionario *ad vitam* dentro una diffusa e inter-religiosa responsabilità di costruzione nel mondo della sovranità di Dio.

Il rinnovamento di questa figura è ancora molto approssimativo. La questione della ministerialità del *missionario* si trova infatti dentro una problematica più vasta che riguarda la ministerialità *nella e della Chiesa locale* che in parte dipende dalle figure di Chiesa che la teologia riesce ad "immaginare". Anche se molte intuizioni di questa costruzione collettiva vengono proprio dalle esperienze e innovazioni delle pratiche missionarie. Esse andrebbero meglio studiate e messe in rete²⁶.

3.1 La ministerialità viene prima dei ministeri

Nelle letture sul tema della ministerialità si trovano spesso molte resistenze verso possibili innovazioni.

Troppo spesso la teologia dei ministeri viene definita solo a partire dalla sua natura sacramentale e si blocca nella infinita questione del rapporto tra ministero ordinato e non ordinato. Si cerca una soluzione dando nuove forme e responsabilità al ministero sacerdotale²⁷ mentre la questione di fondo è che la missione ecclesiale non si fonda solo di esso. La prima rifondazione riguarda quindi la natura del *munus* ministeriale²⁸.

²⁶ Ho discusso questo tema in *La forma missionaria della Chiesa. Istanze dalla prassi pastorale*, in C. AIOSA – G. GIORGIO (a cura di), *Credo la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi*, EDB, Bologna 2011, 71-111.

²⁷ S. DIANICH, *Nuove prospettive nella teologia del ministero*, in A. MARRANZINI (a cura di), *Correnti teologiche post/conciliari*, Città Nuova, Roma 1974, 171-190.

²⁸ L.J. SUENENS, *La corresponsabilità idea dominante del Concilio e le sue conseguenze pastorali*, in AA.VV., *Teologia del rinnovamento. Mete, problemi e prospettive della teologia contemporanea*, Cittadella editrice, Assisi 1969, 66-75; Y. CONGAR, *Apostolicità di ministero e apostolicità di dottrina*, in Id., *Ministeri e comunione ecclesiale*, EDB, Bolo-

Come in altri segmenti teologico-pastorali siamo invitati a riconsiderare gli elementi fondativi della dimensione cristiana. Forse è il tempo di passare da una prospettiva “oggettiva o sacramentale” a quella “soggettiva e relazionale”. L’espressione vuole sottolineare che il vero fondamento (*munus*) del ministero non appartiene alla persona del ministro, ma alla Chiesa che lo riconosce o lo conferisce al ministro. La sacramentalità è quindi dedotta dalla natura “sacramentale” della missione ecclesiale (LG 1). Se creasse equivoci l’espressione “visione funzionale” della ministerialità propria di molti autori, possiamo comunque affermare che la riorganizzazione dei ministeri va pensata, sperimentata e vissuta a partire dal primato della sacramentalità della missione ecclesiale, vero *Corpo Crismale*²⁹.

La tradizione cristiana conosce già la figura che dà fondamento a questa *visione*. L’ecclesialità dei ministeri è riposta nel Vescovo che la esercita nella prospettiva della *apostolicità* e *comunionalità*. La criteriologia teologico-pastorale di questo esercizio episcopale si trova nella scrittura. Nelle Chiese paoline i ministeri sono aperti a tutti perché i ministeri hanno un compito unico: abilitare i fratelli al ministero comune! (*Ef* 4,11-13).

Di conseguenza “avere o essere investito di un ministero” significa che il *munus* viene affidato dal Vescovo al candidato secondo le necessità della missione. Significa anche che il Vescovo definisce nuove ministerialità secondo le nuove situazioni missionarie (cf. *Ad Gentes* n. 6). La ministerialità che è della Chiesa può essere affidata ai battezzati in modo libero e carismatico. Ci sembra che solo questa rifondazione può dare ragione della realtà: lo Spirito del ministero è dato a tutti. Questa impostazione centrata sul compito del Vescovo in ordine al suo servizio missionario permette, inoltre, di dare soluzione ad un aspetto decisivo: si può essere riconosciuti come candidati ad una ministerialità *solo* in base ad una capacità o competenza; la densità della *autorevolezza* è data non dal compito che è chiamato a svolgere ma dal mandato del Vescovo stesso.

gna 1973, 45-80; *I Ministeri nella Chiesa locale*, in B. LAURET – F. REFOULÉ (direttori), *Iniziazione alla pratica della teologia. Vol 3: Dogmatica II*, Queriniana, Brescia 1986 [Paris 1983], 186-282; G. COLZANI, *Ministeri “missionari”. Per una orientazione teologica*, “Redemptoris Missio” XXII (2006), 2, 16-19; S. MAZZOLINI, *La ministerialità della Chiesa via della missione*, *ibid.*, 7-15; *I ministeri nella Chiesa oggi*, “Concilium” XLVI (2010), 1; P. ASOLAN, *Ministeri laicali*, in G. CALABRESE – PH. GOYRET – O.F. PIAZZA, *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 852-859.

²⁹ C. MILITELLO, *La Chiesa “il corpo crismato”*, EDB, Bologna 2003.

3.2 La configurazione “messianica” di ogni ministero ecclesiale

La seconda base di rifondazione sarà derivata dalla riconsiderazione del compito missionario. Se proprio vogliamo dare un nuovo ordine dentro le diverse figure ministeriali allora sarà utile *non continuare a difendere* l'ordinamento derivato dalla clericalizzazione del ministero perché questo è stato messo in crisi dalle due affermazioni del magistero successive al Vaticano II e relative alla missione: la missione ha per soggetto l'intera comunità (in modo particolare la Chiesa locale) e va pensata come vocazione al servizio globale e integrale alla salvezza. La missione, quindi, riconfigura ogni ministero.

Mi sembra che la ricerca di un centro o tema generatore capace di dare unità all'ampliamento dell'oggetto o scopo della missione, esiga un nuovo rapporto tra *Shalom e Mistero Pasquale*. Un nuovo rapporto richiesto dalla presa di coscienza della separazione introdotta, su questo punto, dalla pastorale tridentina. Una separazione che si può risolvere solo attraverso una riconsiderazione della complessità del termine “salvezza”. Questa prospettiva era stata fatta propria dalla visione missionaria della *Gaudium et Spes*. Alcuni suoi “luoghi” in cui la missione si declina nella direzione del servizio alla umanizzazione delle vicende mondiali stanno diventando punto di riferimento per ricomprendere l'insieme della missione. Questa prospettiva, aperta dal Sinodo Straordinario a XX anni dal Concilio (1985), è oggi rilanciata con forza dal magistero di papa Francesco, molto attento alla dimensione sociale del Vangelo.

Questo è possibile se pensiamo l'azione missionaria a partire dalla riunificazione dei racconti missionari del NT: quello pre-pasquale e quello post-pasquale. Racconti che si aprono a interpretazioni plurali già nel NT. Si deve riunificare l'annuncio del regno (*Mc 1,15*) e la predicazione di Nazaret (*Lc 4,16ss*) con i “mandati” missionari post-pasquali (*Mt 28* e //). Inoltre il mandato post-pasquale va ripensato superando l'isolamento paulino e integrandolo con il racconto del ministero giovanneo (il dono pasquale non è solo la redenzione, ma soprattutto la comunicazione della vita eterna: la presenza in noi dello Spirito). In ogni caso e a ben vedere queste interpretazioni hanno come centro il riconoscimento e la testimonianza che Dio ha reso Cristo e Signore il crocifisso.

In questa prospettiva di riunificazione dei racconti, va recuperata anche l'articolazione dei kerigma primitivi. Lo stesso Luca ci racconta (in *Atti 2*) che la ministerialità e il *munus* di Gesù fu il dono di essere “potente in

opere e parole”, e per questo “passò in mezzo a noi beneficiando molti”. In questa prospettiva l’importazione della *ministerialità del Cristo Servo* non ha principalmente il significato di modalità o spiritualità della missione, ma più in profondità di orizzonte e contenuto della missione.

Riconsiderare il/i munus nell’orizzonte della ministerialità messianica centrata nuovamente sulla predica di Nazaret, porta alla riformulazione di ogni ministero in ordine al *servizio ai poveri e alle vittime*³⁰ della società nella attuazione del compito missionario fondamentale e prioritario (cioè che non può essere dimenticato) che è il “ricordo provocatorio” della *Memoria Passionis* come *Proposta di programma universale del cristianesimo*³¹.

Ne deriva che nella missione la ministerialità non comporta necessariamente il ministero ordinato (necessario invece nella pastorale di comunità) ma richiede proprio l’esplosione dei compiti missionari “non sacerdotali” nella prospettiva della “apostolicità e comunionalità”. Questo dovrebbe “liberare” anche il ministero missionario *ad vitam*.

3.3 La Chiesa locale soggetto “decisivo” della azione missionaria

La terza prospettiva per il rinnovamento della ministerialità ministeriale chiede una riformulazione della “ministerialità” come espressione della responsabilità di ogni Chiesa locale³². Già prima del Vaticano II si era svi-

³⁰ J. SOBRINO, *L'essenziale di ogni ministero: servizio ai poveri e alle vittime in un mondo Nord-Sud*, “Concilium” XLVI (2010), 1, 17-30. Cf. anche A. PARRA, *Ministeri laicali*, in I. ELLACURIA – J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Borla – Cittadella, Roma 1992 [1990], 783-801.

³¹ J.B. METZ, *Proposta di programma universale del cristianesimo nell’età della globalizzazione*, in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive Teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 389-402.

³² B. DE MARCHI, *La Chiesa locale come soggetto della missione. Nuovo posizionamento e significato degli istituti missionari e le ripercussioni per il loro governo*, “Quaderni di Limone” 5 (2011), 15-50. Cf. anche X. SEUMOIS, *Les Églises particulières*, in SCHÜTTE (sur la direction de), *L'activité Missionnaire de l'Église. Décret «Ad gentes»*, 311-332; GH. PINCKERS, *La chiesa locale comunità missionaria*, in A. TESSAROLO (a cura di), *La chiesa locale*, EDB, Bologna 1970, 129-184; *Il ruolo centrale della chiesa locale*, in AA. VV., *La missione negli anni 2000. Seminario di ricerca del SEDOS sul futuro della missione*. Agenda, 466-470; H. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in LAURET – REFOULÉ (direttori), *Iniziazione alla pratica della teologia*, 147-355; J. ESQUERDA BIFET (ED.), *Chiesa locale e inculturazione nella missione*, Urbaniana University Press – Emi, Città del Vaticano – Bologna 1987.

luppata una adeguata teologia della Chiesa locale. Questa si fondava su due principi. Da una parte il principio eucaristico e dall'altro il principio della territorialità come realizzazione della salvezza e non solo luogo dove si amministrano i mezzi della salvezza. Il Vaticano II ha accolto queste dimensioni proponendo una migliore identità della Diocesi e delle parrocchie seguendo la linea della sacramentalità della teologia dell'episcopato.

3.3.1 La Chiesa locale responsabile della missione

AG 2 ricorda la natura missionaria della esistenza e del compito della Chiesa. Questo vale anche per la Chiesa locale e per i singoli battezzati. Seguendo AG 6, alla responsabilità missionaria si applica la legge della pluralità nella unicità della missione e va definita dentro *questi* compiti e contesti. RM 32-33 farà di questa intuizione conciliare, frutto della esperienza missionaria, un principio guida. La responsabilità missionaria "locale" viene descritta soprattutto in termini di azione pastorale che recupera la fede dei suoi battezzati e la propone ai nuovi contesti. Non manca l'invito alla corresponsabilità dell'annuncio della fede in tutto il mondo. Questo invito si era realizzato già prima del Vaticano II nella esperienza dei sacerdoti *Fidei Donum* ma oggi si concretizza nella grande esplosione di azione missionaria propria di alcune Chiese nazionali molto ricche di tali vocazioni. Un esempio sono la Colombia, la Polonia e la Corea.

Decisivo, a riguardo del nostro tema, risulta essere la conseguenza che la missione in una Chiesa locale porta con sé la riconsiderazione del rapporto ministero universale della salvezza e servizio locale della salvezza e quindi il tema di chi siano i soggetti missionari della Chiesa locale e soprattutto di quali ministeri essa abbia bisogno *in un luogo*. Nel far questo il Vaticano II questo ha ricondotto tutta la ministerialità all'interno della vita diocesana facendo del Vescovo il fondamento, l'origine e il riferimento di tutti i ministeri e assumendo la figura "giuridica" di tale relazione nella immagine di moderatore di tutti i ministeri. Lo slogan *carisma della sintesi* e non *sintesi dei ministeri* mette in luce la direzione della soluzione ma anche la sua provvisorietà. Questo vale anche per la "vocazione missionaria".

Questa riconsiderazione, infatti, non ha ancora risolto il tema del riposizionamento degli Istituti missionari o dei missionari che nascono da e dentro un carisma. La soluzione di affidare ai missionari i compiti più difficili dentro la diocesi, i compiti "di frontiera", può avere un significato in ordine alla sussidiarietà dei diversi carismi, ma mi sembra una soluzione

provvisoria. Molto problematica è, invece, la *attuale* figura e immagine di separati in casa, tra centri missionari diocesani e istituti missionari.

La responsabilità missionaria della Chiesa locale ha bisogno di una qualificazione “missionaria” della Chiesa locale stessa sia in ordine alla teologia della missione che alla responsabilità *ad gentes*. Anche in questo contesto valgono le osservazioni prima descritte sul rinnovamento dei compiti della missione.

3.3.2 La comune responsabilità

La seconda affermazione che descrive il rapporto missione-Chiesa locale e ministeri missionari riguarda la affermazione della comune responsabilità missionaria. Occorre recepire in modo adeguato questa innovazione conciliare. Essa supera la visione di due livelli di credenti (*duo sunt genera christianorum*) propria della Chiesa clericale, e introduce la prospettiva che la missione e la pastorale sono responsabilità comune. Le figure di tale comune responsabilità vengono descritte con i termini di corresponsabilità e partecipazione, collaborazione, che mettono in luce la complessità, ma anche le resistenze al rapporto carisma e ministero³³.

Come sottolinea la recente riflessione sul ruolo dei laici nella Chiesa, il Vaticano II non ha risolto il “caso” del ruolo e del compito del ministero *ordinato*. Ancora oggi si conserva l’evidente insufficienza della distinzione “maritainiana” tra clero e laici, tra economia sacramentale e *consecratio mundi*, nella responsabilità pastorale. Questo è il motivo dell’attuale “blocco” della innovazione ministeriale di fatto provocato dalle scelte di *Ministeria Quaedam*, 1972 (che limita il più aperto *Ordo Initiationis Christianorum adultorum*, 1972).

È anche utile mettere in evidenza che a partire da *Lumen Gentium* la Chiesa e la Chiesa locale hanno fatto l’opzione di descrivere il servizio ministeriale o ministerialità secondo la teologia dei *Tria Munera*³⁴. Se da un

³³ Ricordiamo in questa riflessione la curiosa situazione in cui si è trovato il magistero contemporaneo verso il tema della *corresponsabilità* a lungo negata o contenuta e poi fatta scelta prioritaria della Nuova Evangelizzazione: cf. CONGREGAZIONI ROMANE, *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, 1997 [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_it.html; <http://www.webcitation.org/6obm1Xnyc>].

³⁴ Si fonda su questa prospettiva anche il recente CONGREGAZIONE DEI VESCOVI, *Diret-*

lato questa scelta dice un forte collegamento con la vocazione battesimale perché l'unzione crismale abilita l'esercizio della vita cristiana ed è fondamento della ministerialità di ciascun fedele; dall'altro è carente nella prospettiva dell'azione pastorale e della ministerialità missionaria per il fatto che rimane troppo legata alla prospettiva della salvezza come azione sacramentale e culturale.

3.4 La natura carismatica del ministero

Il quarto fondamento per una riconfigurazione della ministerialità viene dal recupero della dimensione carismatica propria della Iniziazione Cristiana e della missione battesimale. L'espressione vuole significare, globalmente, che nella articolazione ministeriale è necessario fare riferimento non solo al *munus*, al mandato, ma anche ai percorsi personali dei singoli battezzati in quanto espressione della presenza dello Spirito Santo in loro³⁵. Spesso sono percorsi *innovatori*. La innovazione riguarda le spiritualità e quindi gli atteggiamenti della vita cristiana; spesso anche le pratiche. L'espressione viene a significare quindi l'esigenza di una organizzazione missionaria e pastorale che non sia solo deduttiva ma aperta anche a scelte locali e personali. La azione missionaria potrà essere intesa come *attuazione* di indicazioni più generali e, viceversa, l'istituzione ecclesiale è chiamata a sostenere le intuizioni missionarie di soggetti particolari. La riflessione sulla natura carismatica della missione ha, tuttavia, qualcosa di incerto. Quasi sempre va a sottolineare il tema della autonomia dei nuovi soggetti ecclesiali³⁶ e si presenta come equivalenza *immediata* tra carisma e spiritualità o dono personale. Questo ha portato alla "ministerializzazione" (istituzionalizzazione) dei carismi dei nuovi movimenti ecclesiali che diventano soggetti alternativi più che nuovi³⁷. Novità che spesso non deriva dalla riflessione della teologia missionaria.

torio per il ministero pastorale dei Vescovi "Apostolorum successores", Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004; testo che rinnova il precedente direttorio *Ecclesia Imago* del 1973.

³⁵ H. KÜNG, *La struttura carismatica della chiesa*, "Concilium" I (1965), 2, 15-37; TESSAROLO, *La chiesa locale comunità carismatica*, in Id., *La chiesa locale*, 105-127; *I Carismi*, "Concilium", XIII (1977), 9.

³⁶ Così anche nella riflessione di F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Il contributo dei movimenti ecclesiali alla missione nel XX secolo*, "Redemptoris Missio" 22 (2006), 2, 40-54.

³⁷ A. MELLONI (ed.), *I movimenti nella Chiesa*, "Concilium" XLIX (2003), 3.

La riflessione immediatamente successiva al Vaticano II³⁸ metteva l'accento, invece, sul tema della dignità vocazionale di ogni battezzato, sulla questione della necessità di unire universalità e particolarità e soprattutto sul tema della verifica dei ministeri in quanto portatori di un carisma ovvero competenza. L'accento quindi andrebbe messo sul fatto che la mediazione pastorale e missionaria ha bisogno di discernimento continuo circa la analisi dei bisogni di salvezza in un contesto, la loro progettazione e di conseguenza la scelta della ministerialità adeguata. *Carismaticità* dovrebbe significare che la operazione di lettura dei segni dei tempi è compito comune della Chiesa locale e che spesso viene intuita da persone non insignite da autorità ministeriale sacramentale. Come viene sempre più riconosciuto all'interno delle scienze manageriali, l'innovazione è spesso intuita più facilmente dalla base produttiva che dai vertici aziendali.

Questa prospettiva mette *inutilmente* in allarme l'autorità ministeriale. Inutilmente perché il carisma non cerca di sostituirsi nella guida della Chiesa (appena lo facesse entra nella stessa dinamica ecclesiale dei ministeri ordinati). Il suo interesse è contribuire alla veridicità dei processi di discernimento. A tale proposito il magistero del Vaticano II appare chiaro. In modo particolare nell'indicare il difficile e sofferto (anche nelle interpretazioni attuali) testo di *Lumen Gentium* 12 dedicato al rapporto *sensus fidei-sensus et consensus fidelium*³⁹. Ma si colloca in questo contesto anche la riflessione sul tema della *receptio fidei* come via necessaria per la missionarietà della Chiesa locale. Riscrivere un documento non è mancanza di fiducia verso il ministero di Roma, è l'unico modo per rispettarlo davvero⁴⁰.

³⁸ KÜNG, *La struttura carismatica della Chiesa*, 15-37 A. TESSAROLO, *La Chiesa locale comunità carismatica*, 105-127; *Carismi*, 9. Cf. anche M. NARDELLO, *I carismi forma dell'esistenza cristiana. Identità e discernimento*, EDB, Bologna 2012.

³⁹ D. VITALI, *Il sensus fidelium tra modelli di interpretazione della fede e processi di partecipazione*, "Rivista di Scienze Religiose" 25 (2011), 1, 39-55. Cf. anche G. O'COLLINS, *Criteri per l'interpretazione delle tradizioni*, in R. LATOURELLE – G. O'COLLINS (edd.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, 397-412; *L'autorità dottrinale dei fedeli*, "Concilium" XXI (1985) 4 e molti artt. in C. MILITELLO (a cura di), *I laici dopo il concilio. Quale autonomia?*, EDB, Bologna 2012.

⁴⁰ G. ROUTHIER, *La recezione nell'attuale dibattito teologico*, in H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCIA Y GARCIA (a cura di), *Recezione e comunione tra le Chiese. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (8-14 aprile 1996)*, EDB, Bologna 1998, 27-63; CH. THEOBALD, *Il discorso "definitivo" del magistero. Perché avere paura di una ricezione creativa?*, "Concilium" XXXV (1999), 1, 100-113.

Tuttavia mi sembra che il tema della carismaticità si comprende ancora di più in altri due significativi testi e luoghi conciliari. Se si mettono in relazione *Dei Verbum* 8, testo dedicato alla interpretazione della scrittura nella Chiesa, e *Gaudium et Spes* 11, testo dedicato alla visione teologica dei segni dei tempi, allora abbiamo una prospettiva completa di cosa sia *carismaticità*. Lo Spirito si concede a chi lo desidera di più e non solo alla dimensione istituzionale della Chiesa. La missione della Chiesa fa bene ad aprirsi alle sollecitazioni interpretative e al discernimento missionario che viene fatto anche fuori dalle sedi istituzionali perché nasce dall'amore per il Vangelo. Il quadro carismatico completa e non si sostituisce al quadro istituzionale.

In questa prospettiva si comprendono meglio le altre sottolineature del tema *carismatico*. Dalla questione interpretativa dei segni dei tempi, alla gestione della ministerialità il passo è facile. Il carisma è certamente dono personale, ma soprattutto espressione della natura ecclesiale e del compito missionario dello Spirito nel tempo⁴¹. Si manifesta come risposta ad un bisogno comunitario più che come “personale desiderio” (che può essere solo un *individuale* desiderio). Il *personale* carisma si manifesta nella “mozione” interiore tesa ad imitare la pratica messianica e nella esperienza di “compassione” di Gesù. È un elemento che aiuta (cf. la riflessione paolina e deutero-paolina delle due liste ministeriali e carismatiche) e “disambigua” l'attuale povertà dell'esercizio ministeriale.

La carismaticità è autentica in quanto mira al sostegno al “servo di Dio” e alla riconversione della comunità verso il suo compito. Ma soprattutto essa va riconosciuta nel discernimento comunitario. La carismaticità che mi sembra più autentica è quella vissuta nella “ecclesiologia della sussidiarietà e della sinodalità”. Essa comporta audacia e sofferenza. Soprattutto amore al Vangelo.

⁴¹ Sembra essere contemporaneo lo sviluppo del ruolo missionario dello Spirito in AD e GS; ambedue integrano la *limitata* prospettiva pneumatica di LG; cf. Y. CONGAR, *Les principes doctrinaux*, in SCHÜTTE (sur la direction de), *L'activité Missionnaire de l'Église. Décret «Ad gentes»*, 185-221; Y. CONGAR, *Lo Spirito Santo nel Cosmo*, in ID., *La Parola e il soffio*, Borla, Roma 1985, 151-159; G. CONOBIO, *Lo Spirito Santo e la missione*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA – G. COLZANI (a cura di), *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia – Teologia – Movimenti*, EMP, Padova 1996, 276-314.

4. Il *missionario* di ogni ministero

La seconda parte di questa riflessione (§§ 3 e 4) è dedicata a ripensare il processo formativo della ministerialità missionaria. Anche l'espressione "processo formativo" è realtà complessa. La prima parte si configura come definizione della identità o profilo e definizione del *missionario* per elaborarne la lista delle competenze da realizzare; per concludere con la predisposizione dei passaggi e attività formative. Tutto questo fa riferimento ad una teoria della formazione *missionaria* che ancora non ha avuto una sistemazione adeguata⁴².

La riconsiderazione teologica della ministerialità della Chiesa ha indicato adeguatamente il possibile ripensamento del ministero e dei ministeri all'interno della ecclesiologia battesimale e comunionale. Ha sottolineato anche tre elementi di ri-orientamento necessari: la necessità di un dialogo profondo tra la dimensione carismatica (il *munus* a partire dal carisma battesimale,) quella ministeriale (il *munus* a partire dal mandato) e il ripensamento *messianico* di ogni ministero.

4.1 Nuovi compiti missionari

La definizione del profilo (figura) formativo *missionario* nasce, come già ricordato, dalla riconsiderazione della teologia missionaria presente e successiva al Vaticano II ma ha bisogno di una riconsiderazione missionaria e pastorale *ulteriore*. Si tratta infatti di individuare in che senso possiamo definire *missionario* un qualsiasi ministero all'interno della missionarietà di tutta la Chiesa. Quando, dunque, un ministero si può considerare autenticamente *missionario*?

Si faccia attenzione a non intendere questa domanda in senso separato, come se si volesse parlare della identità dei missionari. In questa prospettiva ritorneremmo alla visione di missione come "missioni"; prospettiva che pure andrà conservata nel concreto della azione missionaria. Si intende presentare la visione di missionarietà *necessaria* a tutta la azione pastorale desiderata e prospettata dal Vaticano II e quindi necessaria ad ogni forma di ministerialità. Senza questa direzione sia la Nuova Evangelizza-

⁴² L. MEDDI, *Mission et pratique de la formation. Point acquis et aspects à approfondir*, in H. DERROITTE – D. PALMYRE, *Les nouveaux catéchistes. Leur formation, leurs compétences, leur mission*, Lumen Vitae, Bruxelles 2008, 95-118.

zione che il percorso di riforma o “conversione missionaria” della pastorale rischia di rimanere nella sterile prospettiva di pastorale di cristianità.

In effetti non si può dire concluso l’approfondimento della riconsiderazione del *compito missionario*. Si deve riconoscere che i pochi tentativi di ricostruzione di un nuovo orientamento di fondo *missionario* per l’agire della Chiesa si limitano a fare l’elenco dei problemi e delle soluzioni più affidabili e condivise. Ne è immagine il prevalere nelle riflessioni di *pastorale missionaria* della metodologia della “sfida missionaria” di chiara derivazione dalla visione sociologica della teologia dei segni dei tempi fondata solo su GS 4⁴³.

Più che di paradigma si può parlare attualmente di *trends* e/o di sfide o analisi dei compiti necessari alla pratica missionaria⁴⁴. Il paradigma esige, infatti, lo spostamento del centro ermeneutico di un sistema di sapéri. Elaborazione ancora non del tutto condivisa. Spesso questa nuova direzione viene riassunta con espressioni come *missio inter gentes*, *dialogo profetico*, *comune testimonianza*⁴⁵ e che il magistero ha già codificato con il concetto di *via*: la promozione umana, l’inculturazione e il dialogo interreligioso.

Per un nuovo rapporto\dialogo con il mondo cresce la necessità di una progressiva *inculturazione* di tutta l’esperienza cristiana in modo che non risulti estranea alle radici culturali dei diversi popoli. Queste contengono in sé i germi del Verbo e già esprimono vie salvifiche e possono, quindi,

⁴³ MEDDI, *Il secondo soffio. Il coraggio dei discepoli e le provocazioni della storia*.

⁴⁴ W. JENKINSON – H. O’SULLIVAN (eds), *Trends in Mission. Towards the Third Millennium. Essays in Celebration of Twenty-five Years of Sedos*, Orbis Books, Maryknoll, New York, NY 1991; J.A. SCHERER – S.B. BEVANS, *New Directions in Mission and Evangelization 1: Basic Statements 1974-1991*, Orbis Book, Maryknoll, New York, NY 1992; ID., *New Directions in Mission and Evangelization 2: Theological foundations*, Orbis Book, Maryknoll, New York, NY, 1994; ID., *New Directions in Mission and Evangelization 3: Faith and Culture*, Orbis Book, Maryknoll, New York, NY, 1999; AA.VV., *Le sfide missionarie del nostro tempo*, Emi, Bologna 1996; C. Dotolo (ed.), *La missione oggi. Problemi e prospettive*, “Euntes Docete” n.s., 40, 2, Urbaniana University Press, Città del Vaticano “002.

⁴⁵ Una nuova prospettiva sembra emergere da alcune riflessioni di S. B. BEVANS – R.P. SCHROEDER, *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today*, Orbis Book, Maryknoll, New York, NY 2011; cf. anche S.B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Orbis Book, Maryknoll, New York, NY 2002; L. MEDDI, *L’esercizio della profezia. La catechesi nelle comunità adulte nella fede*, in ID. (a cura di), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Luciano Editore, Napoli 2002, 196-211; D. FRANKLIN PILARIO, *Rivisitare il metodo “vedere - giudicare - agire”*, “Concilium” LII (2016), 1, 108-120.

offrire temi generatori per l'espressione cristiana. Il tema della inculturazione si allarga al tema del *pluralismo religioso* che non ha ancora trovato una sistemazione organica limitandosi alle dimensioni funzionali del documento *Dialogo e Annuncio* (1991). Si potrebbe forse dare migliore soluzione attraverso la considerazione che la esperienza cristiana non possiede una sua intrinseca formulazione religiosa ma che essendo "fede o discepolato" si può incarnare in una pluralità di esperienze religiose. Questo permetterebbe di mettere meglio in evidenza la specificità e unicità del mistero di Cristo che si manifesta nella sua particolare fede in Dio-Padre vissuta attraverso la religione ebraica. E non si pensi che questa prospettiva riguardi solo il vasto mondo della *missio ad gentes*.

Alla base di queste riconsiderazioni si pone l'ampliamento della teologia ed esperienza della salvezza. Da una parte salvezza indica il desiderio di Dio per l'umanità e va declinata con l'insieme delle prospettive di liberazione o di sviluppo integrale inaugurate dalla "predica di Nazareth" (Lc 4,16ss.). Dall'altra "salvezza" indica la necessità che la comunità cristiana ha, per svolgere tale compito di "germe e segno", di essere sostenuta dalla novità dello Spirito. Questa impostazione riconsidera anche il necessario ruolo della Chiesa come popolo e come corpo di Cristo (LG 4-7).

Infine l'attività missionaria viene sempre più riconsiderata a partire dai gruppi umani, situazioni ecclesiali, contesi culturali e spirituali e nuovi areopaghi. AG 6, che ha dato origine a questa visione plurale della missione, insiste nell'affermare che la pluralità si fonda sull'unità della missione come trasmissione dei beni salvifici. Ma l'ampliamento del concetto di salvezza verso l'umanizzazione della storia umana porta a considerare il contesto come luogo decisivo per stabilire non solo le vie di comunicazione ma anche il contenuto dell'annuncio salvifico, nella logica *della pars pro toto*. Questo comporta la necessità di una impostazione dell'azione missionaria che tenga in grande considerazione un modello teologico di discernimento⁴⁶.

Questo ripropone la questione dello sviluppo nella ministerialità missionaria in modo differente. In primo luogo circa la figura di *missionario*, ma anche delle figure *dei missionari*. Pone poi la questione delle abilitazioni o capacità con le relative verifiche di competenze. Si tratta infatti di af-

⁴⁶ Condivido la prospettiva di S.B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, 2002, accentuando però il riferimento a GS 11 circa la dimensione pneumatica del discernimento stesso; cf. C. BOFF, *Segni dei tempi*, Borla, Roma 1983.

frontare nuove forme della partenza e del ritorno missionario, di sviluppare nuove forme innovative, di gestire processi interiori e pastorali di inculturazione e dialogo invece che di sola trasmissione di una propria identità. Infine, o soprattutto, di essere mediatori dei segni messianici, oltre o più, della amministrazione dei segni sacramentali.

Come si diceva all'inizio della riflessione, si tratta di un tema che coinvolge la ministerialità missionaria in termini di collocazione dei propri ministeri in riferimento alla ministerialità più ampia della Chiesa ma anche di ripensamento delle competenze necessarie.

4.2 Rinnovato profilo del missionario

L'insieme delle riflessioni raccolte sulla riconsiderazione del compito missionario ci permettono di ridefinire la descrizione della figura dell'agente missionario. Si può utilizzare l'espressione "profilo" per indicare l'idealtipo attraverso cui identificare l'insieme dei compiti che la persona incaricata dovrà svolgere. In ordine a questa ipotesi di lavoro sarà necessario distinguere bene tra "missionario" in quanto aggettivo che connota tutto l'agire della Chiesa, e "missionario" inteso come sostantivo ovvero la descrizione delle azioni che definiscono la persona che nella Chiesa assume questa responsabilità. Abbiamo visto che questo è proprio uno dei temi aperti. Propongo quindi questa definizione provvisoria.

Missionario è la persona o gruppo che *rende visibile* l'amore di Dio (signoria o regno di Dio) e il comandamento della fraternità universale; che *propone* la fede messianica di Gesù come "messaggio di salvezza" ad un'altra persona o gruppo umano e che *sostiene l'inizio* della risposta di fede e adesione alla comunità messianica.

È una definizione che descrive l'azione missionaria come processo che si struttura e si completa in *tre livelli*. Definisce "missione" l'azione dei credenti e della comunità che ha come scopo quello di annunciare e rendere presente l'amore di Dio in un contesto sociale e personale (testimonianza ed evangelizzazione). Questa testimonianza provoca la domanda sulle motivazioni di queste azioni e permette al missionario di proporre la fede *cristiana* (primo annuncio o *kerigma di Gesù*) e di invitare ad essere suo discepolo nella comunità cristiana (conversione, formazione e costruzione della comunità). È un processo che avviene quasi sempre in un *triplice contesto*. In

primo luogo è proposto in un contesto di pluralità religiosa e culturale e assume la forma di dialogo e proposta, a volte chiamato “primo annuncio”. Ma spesso avviene nel contesto di socializzazione culturale voluta dai genitori, propedeutica alla futura decisione di libera adesione della persona. È rivolto cioè ai piccoli e ai ragazzi. In terzo luogo è rivolto agli adulti che, pur avendo incontrato la Chiesa, non hanno sentito il desiderio di essere discepolo di Gesù. È quindi un contesto di Nuova Evangelizzazione.

In conseguenza le azioni missionarie richieste sono: *testimoniare, fare azioni messianiche, evangelizzare, spiegare, proporre, motivare, spiegare, invitare, far sperimentare, accompagnare, sostenere, guarire, difendere...* Queste azioni hanno bisogno di una crescita adeguata del missionario in quanto persona e vocazione ministeriale. Per questo parliamo di “acquisizione di competenze”.

4.3 Il riordinamento della ministerialità missionaria *ad vitam*

Le basi teologico-pastorali (ministerialità fondamento dei singoli ministeri, configurazione missionaria e carismaticità di ogni ministero) aiutano, a mio avviso, la riorganizzazione della ministerialità missionaria, intesa come *compito comunitario dell'intera Chiesa locale animata da un ministero missionario specifico*.

La prima parte dell'espressione sottolinea che il compito missionario non è in primo luogo “dovere” del battezzato in quanto persona singola. Sia l'AT come il NT e soprattutto la prassi di Gesù mettono in evidenza *non un carico* individuale da realizzare ma la *partecipazione* ad una vocazione comune. Le affermazioni di *Es 19,3ss.* (di natura Deuteronomista e quindi legata, anche, alla prospettiva della conversione del cuore), la visione Isaiana del Servo come termine identificativo della missione di Israele come popolo, il ripensamento della Lettera di Pietro sulla visione della Chiesa come popolo sacerdotale, hanno in comune proprio la prospettiva comunitaria. Divergono per i contenuti della missione ma non per la impostazione “di popolo”⁴⁷. A questo possiamo unire la pratica di Gesù che svol-

⁴⁷ È significativo il Prefazio I *Per annum*: «Mirabile è l'opera da lui compiuta nel mistero pasquale: egli ci ha fatti passare dalla schiavitù del peccato e della morte alla gloria di proclamarci stirpe eletta, regale sacerdozio, gente santa, popolo di sua conquista, per annunciare al mondo la tua potenza, o Padre, che dalle tenebre ci hai chiamati allo splendore della tua luce».

ge la sua missione *con e attraverso* una comunità di discepoli che “manda due a due” (Lc 10,1-10). Si deve riconoscere che è stato san Francesco a ricollocare questo modello di missione al giusto posto, facendo della missione dentro il popolo cristiano (cioè nuova evangelizzazione!), un processo missionario di comunità. Lui diceva di più: di *fraternità*, ovvero di esperienza comune.

Queste premesse, legate alla riflessione sulla carismaticità della azione missionaria, portano a sottolineare maggiormente la logica del discernimento comunitario non solo nella cooperazione nell’agire missionario, ma anche nel momento progettuale. Nella storia abbiamo conosciuto l’importanza della “obbedienza” del missionario e delle sue diverse forme: obbedienza, incarico, impegno... Questa ha permesso lo sviluppo dei progetti missionari delle diverse “istituzioni” legate o no a *Propaganda Fide*. Ma nella prospettiva di un riequilibrio tra ministero e carisma *in ordine alla missione messianica*, è utile introdurre la logica della “comunità missionaria”. La comunità missionaria è una comunità *ministeriale* che comporta diverse figure tra loro collegate dalla condivisione di un servizio comune. La costruzione e accompagnamento di tali comunità potrà essere un compito per la missione del futuro. Qualcosa già avviene, ma forse in modo troppo ambiguo, nella esperienza di nuove comunità-istituzioni missionarie. La comunità missionaria è il luogo della progettualità, della pluralità e del discernimento dei ministeri. È il luogo dove la prospettiva orizzontale (i progetti *carismatici* dei missionari) si unisce alla dimensione verticale (i progetti *ministeriali* delle Diocesi e Istituti). Le istituzioni sono chiamate alla sussidiarietà delle diverse progettazioni in modo da unire ministero e carisma.

È proprio la prospettiva di azioni missionarie come progetti di comunità ministeriali missionarie che richiede una ricollocazione del ministero *ad vitam*. La crescita della responsabilità missionaria delle Chiese locali, infatti, non annulla la presenza di missionari *ad vitam*, ma ne modifica il compito in ordine alla *animazione missionaria* diocesana. Nell’usare questa espressione, tuttavia, non faccio riferimento alla tradizionale sensibilizzazione dell’intero popolo di Dio. Ma piuttosto, come sta avvenendo, alla formazione di soggetti che avvertono il desiderio di un impegno nel campo missionario. Questi nascono per opera dello Spirito ma troppo spesso non hanno riferimenti adeguati al dibattito e alle pratiche missionarie con la conseguenza di diminuire il loro potenziale di servizio o di limitarlo solo al tema caritativo. Ma neppure si deve intendere la animazione missionaria come nuova forma di realizzazione dei progetti degli Istituti. Gli Istituti

tuti possono anche diminuire i loro progetti, se crescono quelli delle Chiese locali. I “missionari” saranno i maestri di ministeri che potranno camminare con le loro gambe.

Il missionario animatore della missione avrà come suo compito quello di sostenere la testimonianza di tutta la comunità in ordine al Regno di Dio (evangelizzazione come testimonianza dell’amore di Dio)⁴⁸. Questo compito si declina non immediatamente nell’azione diretta, ma nella abilitazione della vocazione propria della comunità ecclesiale. Accanto al tema della formazione e abilitazione dei ministeri missionari, avrà il compito della animazione missionaria e trasversale della pastorale secondo quelle innovazioni che la teologia della missione sta verificando.

Questo non eliminerà il compito degli Istituti missionari teso a sostenere le Chiese locali e la Chiesa universale nelle situazioni missionarie “di confine”. I missionari *ad vitam*, dovranno forse partire per territori segnati dal degrado più estremo che rimangono vicini alla loro origine culturale, ma dovranno comunque continuare a partire.

5. La competenza dei missionari

Nella impostazione classica le finalità formative si riassumevano nella imitazione/assimilazione del carisma del fondatore, con qualche piccola libertà di adattamento. Le competenze più richieste erano: senso della donazione e anche del martirio; rinuncia a se stessi e obbedienza; accettazione delle difficoltà anche in modo eroico; conoscenza degli strumenti di base (lingua, teologia, arte della predicazione, attività di promozione umana). Sono competenze importanti anche oggi e che rimangono la base della spiritualità del servizio ministeriale⁴⁹.

⁴⁸ Cf. L. MEDDI, *Servire i servitori di Dio (nuova identità del missionario ad vitam)* in ID., *Imparare a farsi stranieri. La missione a partire dall’altro. Indicazioni pastorali*, in AA.VV., *Vangelo e itineranza cristiana. Contributi della 7ª Settimana Nazionale di Formazione e Spiritualità Missionaria. Assisi 27 agosto-1 settembre 2010*, Missio, Roma 2010, 49-64.

⁴⁹ Esempi sono riscontrabili in P.A. D’APICE, *Un uomo eccezionale: San Daniele Comboni*, Missionari Comboniani, Troia, FG 2007; D. MAZZA, *Le radici romane del Pime. Il Pontificio Seminario Romano per le Missioni 1871-1926*, EMI, Bologna 2008; D. ZUGLIANI, *San Daniele Comboni. Biografia a partire dagli scritti*, EMI, Bologna 2009.



Per troppo tempo la formazione è stata collegata alla spiritualità senza approfondire l'interiorizzazione e abilitazione dei compiti⁵⁰ o limitandosi solo alla istruzione teologica del missionario⁵¹. La formazione consisteva nell'apprendere lo stile missionario ripetendo le azioni dei "padri" anziani; interiorizzandole attraverso la spiritualità.

Ciò che ha messo in crisi questa visione non è tanto la "indisponibilità" dei missionari al sacrificio, ma soprattutto la percezione che esso non sia fruttuoso e che necessiti di un nuovo equilibrio tra mandato e creatività. Alle tradizionali abilità vanno oggi aggiunte nuove competenze che derivano dalla situazione descritta precedentemente e che delineano un rinnovamento formativo del compito del ministero missionario. Soprattutto chiedono di entrare nella logica formativa della *competenza*.

5.1 Il servizio missionario come "competenza"

Perché parlare di competenza⁵²? L'espressione è quasi del tutto nuova nella teologia pastorale e fa resistenza ad interagire con le pratiche missiona-

⁵⁰ Cf. *La formazione del missionario oggi. Simposio internazionale di Missiologia (24-28 ottobre 1977)*, Roma-Brescia, Urbaniana University Press – Paideia Editrice, Città del Vaticano – Roma 1977; J. ESQUERDA BIFET, *Spiritualità, vocazione e formazione missionaria*, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Chiesa e Missione*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1990, 199-225; E. NUNNENMACHER, *Figura e formazione del missionario in prospettiva post-conciliare*, *ibid.*, 269-304; ID., *Formazione missionaria*, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, EDB, Bologna 1993, 263-268.

⁵¹ AG 26-26; D. WHITEMAN, *The Role of the Behavioral Sciences in Missiological Education*, in D.J. WOODBERRY (ed.), *Missiological Education for the 21st Century*, Orbis Books, Maryknoll, New York, NY 1996, 133-143; A. SCOTT MOREAU – G.R. CORWIN – G.B. MCGEE, *Missionary Preparation. Introducing Word Missions. A Biblical, Historical, and Practical Survey*, Baker Academy, Grand Rapids, MI 2004, 173-189.

⁵² Mi riferisco a: G. GILLINI – M. ZATTONI GILLINI, *Ben-essere per la missione. Proposta di lavoro per l'autoformazione di gruppi di presbiteri, di consacrate e di consacrati*, Queriniana, Brescia 2003; F. SABATANO, *Per una pedagogia delle competenze. La costruzione di un modello di formazione in contesti aziendali*, Liguori, Napoli 2005; F. CAMBI, *Saperi e competenze*, Laterza, Roma – Bari 2006²; M. PELLEREY, *Ripensare le competenze e la loro identità nel mondo della scuola e della formazione. Prima parte: le radici filosofiche e gli apporti psicologici*, "Orientamenti Pedagogici" LVII (2010), 2, 201-224; M. CASTOLDI, *Progettare per competenze. Percorsi e strumenti*, Carocci, Roma 2011; A. MANENTI, *Comprendere e accompagnare la persona umana. Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, EDB, Bologna 2013.



rie. La sua utilità nasce dalla percezione che possa aiutare a capire le capacità che permettono una buona pratica. Troppo spesso infatti la formazione si limita ad indicare le finalità da raggiungere, a cui si unisce spesso la descrizione di alcune pratiche riuscite. Troppo spesso l'autoformazione è questione di sperimentazione individuale, conoscenza dei modelli sperimentati per applicare i principi teologici studiati. Un compito "solitario" del missionario al quale non rimane altro da fare che agire imitando quello che è stato fatto in precedenza.

Il termine *competenza* esprime due gruppi di innovazione. Il primo gruppo riguarda la migliore descrizione del compito missionario. La competenza descrive non solo l'oggetto in sé (il compito, appunto) ma soprattutto le capacità da acquisire per essere abili a tale compito. Sarà proprio questa lista di capacità da acquisire a determinare i contenuti del processo formativo. Questo elemento in passato era carente. La migliore declinazione permette anche una migliore verifica che precede la "partenza" (nelle sue forme diversificate) e un maggiore risparmio di energie missionarie. Non è da sottovalutare inoltre il minore stress da prestazione. Il secondo gruppo di riflessioni sul termine "competenza" permette di indagare meglio i passaggi del processo formativo e le pratiche che meglio ne favoriscono i risultati.

Il termine "competenza" rimanda alla decisione di acquisire una capacità, una abilitazione a saper fare, nel nostro caso a saper gestire un compito di missionario. Divenire competenti, allora, prima di essere un dovere, è legata al desiderio di autorealizzazione e al superamento di percezioni negative di se stessi. Essa può essere descritta come l'insieme degli strumenti attraverso cui si realizza un progetto. Il progetto è studiato dalle scienze missionarie. Ma la sua implementazione è legata alla capacità di saper fare.

La competenza è una capacità acquisita e quindi fa riferimento all'apprendimento o modificazione di alcuni comportamenti. Essa si riferisce a due gruppi di trasformazioni. Il *saper fare* si riferisce all'apprendistato di abilità apprese per esercizio, imitazione, correzione, ripetizione, simulazione, sperimentazione, etc. Ma tale apprendimento ha bisogno anche di uno specifico *sapere* che rende questa abilitazione cosciente e riflessiva. Questa seconda dimensione è necessaria per non rimanere a livello di sola esecuzione di un compito. Il missionario, infatti, sempre più dovrà essere capace di *adattare al contesto facendo agire molti soggetti*. E questo comporta adattamento e creatività, cioè capacità riflessiva.

Per quanto si riferisce alla natura riflessiva della “competenza” essa fa riferimento ai sapéri propri delle singole scienze o esperienze di riferimento. La competenza ha bisogno di un approccio olistico e complesso a tali sapéri. Selezionare arbitrariamente i sapéri in questo campo significa, appunto, non essere competenti e rischia di portate ad un approccio ideologico della pratica (missionaria)⁵³. Sono i sapéri infatti che determinano la costruzione dell’immaginario della persona.

Gli studiosi di questo settore della formazione hanno individuato alcune “competenze di base” per ogni compito formativo⁵⁴ che io riassumo in questi termini:

- competenze di identità (si riferiscono alla persona in quanto tale e alla acquisizione delle capacità fondamentali: decisione, relazione, orientamento, creatività, autovalutazione);
- competenze linguistiche (acquisizione della lingua\e necessarie alla interazione e alla cultura che esse veicolano; ma anche ai linguaggi necessari all’esercizio del compito ovvero i sapéri e le informazioni che interpretato e guidano le azioni oggetto del proprio compito);
- competenze manageriali (ovvero l’insieme delle *skills* per permettono alla persona di guidare il processo realizzativo di una azione sotto il profilo della gestione del processo che della gestione delle risorse umane);
- competenze di comunicazione-broadcasting (ovvero l’insieme delle capacità che permettono la trasformazione dell’azione o compito in informazione, presentazione, pubblicizzazione, al fine di creare consenso su di essa)
- competenze di comunicazione-relazione (ovvero l’insieme delle caratteristiche che fanno di un individuo una persona che crea interazione, appartenenza, partnership, condivisione verso il progetto e i partecipanti):

⁵³ Sull’aspetto ideologico ha molto insistito E. MORIN, *I sette saperi necessari all’educazione del futuro*, Raffaello Cortina Milano 2001; e *La via. Per l’avvenire dell’umanità*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

⁵⁴ G. ALESSANDRINI, *Conoscenze, competenze e nuove prospettive del formatore nelle organizzazioni nella prospettiva del life-long learning*, 2011, <http://asp.teleskill.it/tlc-uploads/77/pagine/524/C1.pdf> [<http://www.webcitation.org/6odIR32st>]; J.A. PEARCE – R.B. ROBINSON, *Strategic Management*, McGraw Hill Higher Education, London 2008¹¹; C. HANNAWAY – G. HUNT, *Le abilità manageriali*, FrancoAngeli, Milano 1993.

- competenze di interculturalità (ovvero l'insieme delle capacità di comprensione, autocomprensione, interiorizzazione, condivisione, scambio e reciprocità, con le culture con cui entra in rapporto);
- competenze di accompagnamento formativo (ovvero l'insieme delle abilità che permettono di essere riferimento della libertà dell'altro nella sua crescita: essere capaci organizzare un cammino di allenamento personale – coaching – e di aiuto alla comprensione del proprio cammino ed alle proprie difficoltà – counseling);
- competenze di cooperazione (ovvero l'insieme della capacità di lavorare in rete, individuando le competenze dei collaboratori, selezionando le persone adatte, creando una corretta distribuzione della responsabilità);
- competenze di autoformazione e apprendimento (ovvero lo sviluppo della riflessività della propria esperienza per ulteriore sviluppo).

Da questa prospettiva globale di gestione del compito come sviluppo di competenze è possibile individuare una lista delle “competenze missionarie” ovvero delle abilità necessarie a svolgere il compito missionario. Queste possono essere descritte in due gruppi: le competenze necessarie per gestire se stessi in situazione ministeriale (la persona) e a gestire il processo ministeriale (le azioni).

5.2 Le competenze ministeriali del missionario “persona”

- *Capacità di comprendere la personale esperienza salvezza.* Mi riferisco alla comprensione riflessa della personale esperienza di liberazione. Il missionario si propone come testimone di una salvezza più che di una dottrina. Egli la vive, la sperimenta e la propone. I candidati alla missione vivono nel nostro tempo di transizione culturale ed ecclesiale che è anche un tempo di pluralismo di esperienze religiose e da cui nascono diverse proposte missionarie. Questo porta alla situazione di avere una pluralità di kerigma e forme di offerte formative. Per evitare di avere Chiese parallele e azioni pastorali di proselitismo settario, è necessario comprendere e portare a riflessione la propria teologia nascosta e rileggerla nella grande Tradizione Neotestamentaria e della Chiesa. Questo avviene con percorsi di autobiografia e autoconoscenza che hanno lo scopo di modellizzare la propria esperienza. In modo partico-

lare sta avendo grande risultato il metodo della costruzione del proprio diario o racconto biografico (spirituale)⁵⁵.

- *Capacità di autoconsapevolezza e chiarimento sulle motivazioni della “partenza o decisione” di impegno missionario.* A tale proposito, ancora in un recente passato il tema di indagine principale era la verifica delle condizioni psico-fisiche necessarie per realizzare il compito missionario in un contesto ambientale differente e per il quale non si possedevano le risorse necessarie. Oggi questo tema viene affrontato più sul versante della motivazione. Conosciamo la distinzione e complementarità tra i livelli di motivazione ad agire proposti da A.H. Maslow⁵⁶. Questo ci porta a sottolineare la necessità di verificare la relazione (inevitabile) tra il livello della affermazione dei bisogni psico-sociali e quello della risposta al bisogno di orientamento valoriale del personale progetto di vita. Questa competenza necessita di una sufficiente conoscenza dei saperi della analisi psicologica ma anche di un tutoraggio spirituale che tenga presente questi aspetti⁵⁷.
- *Capacità di interpretazione critica della propria idea di missione e vita cristiana.* Collegata alle precedenti questa competenza mette l'accento ancora di più sulla necessità di auto-riflessività sapendo comprendere e confrontare la propria esperienza missionaria o quella propria del gruppo-istituto di appartenenza con la autocoscienza ecclesiale circa la definizione di missione e dei suoi compiti⁵⁸. Questo permette di collocarsi

⁵⁵ D. DEMETRIO, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995; P. ZUPPA, *Raccontarsi. Narrazione e autobiografia come formazione: tra andragogia e mistagogia*, in S. CALABRESE (a cura di), *Catechesi e formazione. Verso quale formazione a servizio della fede?*, Elledici, Torino 2004, 139-148.

⁵⁶ A.H. MASLOW, *Motivazione e personalità*, Armando, Roma 1973 [1954]; A. RONCO, *Motivazione*, in J.M.PRELLEZO – C. NANNI – G. MALIZIA (a cura di), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Elledici – SEI, Torino 1997, 717-722.

⁵⁷ R. ZAVALLONI, *Le strutture umane della vita spirituale*, Morcelliana, Brescia 1971; J-F. CATALAN, *Psychisme et vie spirituelle*, in *Dictionnaire du Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Tome XII Deuxième Partie*, Beauchesne, Paris 1986, coll. 2569-2605; A. MANENTI, *Vivere gli ideali: fra paura e desiderio*, EDB, Bologna 1988; G. SOVERNIGO, *Laboratorio di crescita personale e comunitaria 1. Con se stessi*, EDB, Bologna 2005.

⁵⁸ Mi sembra che non abbiamo ancora elaborazioni dei modelli di pratica missionaria dei nuovi istituti, movimenti e associazioni. Un tentativo in *L'associazionismo e la missione della Chiesa*, “Orientamenti Pastoral” 54 (2006), 8. Cf. anche A. FAVALE (a cura), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*, Las, Roma 1982; Id., *Comunità nuove nella Chiesa*, EMP, Padova 2003.

in modo adeguato, relativizzare la propria esperienza e arricchirla con l'universo di riflessione; permette inoltre di progettare adeguatamente il proprio investimento come persona e di non essere costretti a esercitare la missione separando pratiche e teorie. Tale dissociazione, inoltre, comporta la non-comprensione dei disagi provenienti dal parziale (o al suo contrario eccessivo) successo missionario. Il raggiungimento di questa competenza necessita di sapèri teologici. Utilizza sia la tradizione (la storia delle teorie e dei modelli missionari, delle tradizioni carismatiche, della conoscenza dei progetti ecclesiali) sia la missiologia soprattutto quella elaborata nella prospettiva dei modelli e paradigmi⁵⁹.

- *Capacità di definizione del proprio ruolo nella comunità ecclesiale.* La complessità dell'agire missionario chiede allo stesso tempo di rispondere ad un mandato, ma anche di comprendere a quale concreto mandato deve rispondere nel contesto. Chiede obbedienza ma anche creatività e autonomia. È quindi un ministero che più di altri chiede il riconoscimento delle proprie capacità (carismi), le ministerialità ufficiali e la legittima critica, autonomia e corresponsabilità verso la missione della Chiesa. Questo comporta la capacità di comprendere in se stessi la propria "vocazione nella vocazione" ma anche la collaborazione che ciascuno può dare a progetti missionari più ampi. Al centro di questo obiettivo ci sarà la competenza del "posizionamento" di sé rispetto all'universo di cui si fa parte⁶⁰. Anche questa competenza è frutto del discernimento personale e comunitario. Ha bisogno di una analisi psicologica e manageriale simile alla ricerca operata con il *casting*. Ma anche al discernimento dei carismi frutto di un tutoraggio spirituale.
- *Capacità di autoformazione e apprendimento.* Parlare di autoformazione⁶¹ significa aver sviluppato la competenza di tenere sotto controllo il proprio compito e di migliorarlo continuamente. In passato si è parlato di

⁵⁹ H. KÜNG, *Teologia in Cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano 1987 [1987]; D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione*; U. SARTORIO, *Figure di annuncio nella stagione del postmoderno. Nuova evangelizzazione, inculturazione, testimonianza*, "CredereOggi" 25 (2005), 148, 21-38; M. MENIN, *Modelli di presenza missionaria nella storia della Chiesa*, "Ad Gentes" XII (2008), 2, 209-232.

⁶⁰ FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE – A. SABATELLI (a cura di), *Sogni da prete. Una ricerca sulla Chiesa del futuro tra i presbiteri di Puglia*, EDB, Bologna 2009.

⁶¹ G. BERONIA, *Autoformazione. Un approccio globale*, Learning Community, Roma 2008; C. BIASIN, *Che cos'è l'autoformazione*, Carocci, Roma 2009.

“imparare ad imparare”. Oggi possiamo parlare di acquisire la capacità di comprendere i nuovi bisogni e trasformarli in obiettivi di apprendimento per se stessi. Implica la capacità di scegliere il proprio percorso formativo, conferendogli senso e significato. Quanto al contenuto questa competenza intreccia le precedenti e le successive; quanto alla specificità essa fa riferimento allo sviluppo della auto-consapevolezza e auto-direzione. Si fonda quindi sul desiderio di autorealizzazione.

5.3 Le competenze ministeriali del missionario “in azione”

Indubbiamente le attenzioni maggiori, anche a livello di riflessione e studio missiologico, riguardano le competenze circa le azioni missionarie. In questo contesto troppo facilmente si contrappone pratica a teoria; teologia a scienze umane. La innovazione missionaria, a livello di definizione del compito missionario, comporta *anche* una innovazione nelle pratiche chiamate ad una mediazione tra dimensione umana e dimensione spirituale. Questo sottolinea la necessità di ampliare il momento della formazione di base al fine di possedere gli strumenti conoscitivi e interpretativi – i *sapéri*, come è stato detto – adeguati. La complessità e la particolarità della situazione missionaria non ne permette ancora una descrizione dettagliata. Tuttavia si possono individuare, almeno in forma globale, alcuni gruppi di competenze di base necessarie ad un adeguato agire missionario. Li descrivo tenendo presente il consenso che oggi sembra esistere sui compiti missionari.

- *Capacità di testimonianza*. I documenti e le esperienze missionarie sottolineano sempre che l’agire missionario è atto secondo della testimonianza della comunità e del missionario. La testimonianza della Chiesa segue quella di Gesù che è testimone del Padre con la sua pratica messianica a vantaggio dei poveri. Egli è il sì, il testimone fedele fino alla morte dell’annuncio del regno e della fraternità universale⁶².
- In ordine a tale obiettivo è importante sviluppare le capacità relative al “farsi prossimo”. Abbiamo sentito papa Francesco I parlare della vocazione battesimale come “prendersi cura” di sé, degli altri, della respon-

⁶² Cf. L. MEDDI, *Compiti e Pratiche di Nuova Evangelizzazione*, in C. DOTOLÒ – L. MEDDI, *Evangelizzare la vita cristiana. Teologia e Pratiche di Nuova Evangelizzazione*, Cittadella, Assisi 2012, 112-114; R. FISICHELLA, *Testimonianza*, in L. PACOMIO (a cura di), *Dizionario Teologico Enciclopedico [già Lexicon. Dizionario teologico Enciclopedico]*, Piemme, Casale Monferrato, AL 2004⁴ [1993], 1065-1067.

sabilità verso il sistema “mondo”⁶³. Aver cura è una competenza complessa. Questa visione riassume molte riflessioni e pratiche missionarie: desiderare, toccare, avere compassione, mettersi a disposizione, riprogettare se stessi, riconoscere la persona come persona, capire il bisogno, progettare l'intervento, attivare la rete di aiuto... Anche i modi della cura sono complessi e coinvolgono diverse capacità: ricettività, responsabilità, disponibilità cognitiva ed emotiva, attenzione, ascolto, cura di sé.

- *Capacità di inserzione e condivisione.* La competenza di inserzione in una cultura e condivisione (sharing) di un contesto è stata sempre sottolineata dalle pratiche missionarie. Oggi questo tema è fortemente sviluppato dalla pedagogia della interculturalità⁶⁴. L'itinerario formativo in vista della competenza interculturale individua alcuni nuclei progressivi: il rapporto empatico, la comprensione e narrazione reciproca della cultura, la comprensione dei criteri valutativi (uguaglianza e differenze), la ricerca comune della valutazione, il rapporto empatico in riferimento alle differenze. Ancora di più sottolinea il tema della condivisione intesa come inserzione, esposizione, alla vita dell'altro, fino a farsi cura dell'altro e sconfinare quindi nella testimonianza. L'empatia dell'altro porta soprattutto allo sviluppo della conoscenza della storia dell'altro come individuo e gruppo umano.
- *Capacità di inculturazione.* Questa competenza era esercitata nel passato nella linea della conoscenza dei destinatari per meglio organizzare il processo comunicativo. Significativo è il fatto che quasi da sempre il missionario viene inteso come esperto etnografico e conoscitore di antropologia culturale. Il limite di questa impostazione era facilmente individuabile nel fatto che l'insieme di tali conoscenze non modificavano più di tanto l'offerta missionaria⁶⁵. Il motivo è legato all'idea che la

⁶³ FRANCESCO, *Omelia del Santo Padre Francesco nella Santa Messa per la imposizione del Pallio e la consegna dell'Anello del Pescatore per l'inizio del Ministero Petrinico del Vescovo di Roma*, 19 marzo, 2013, [http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato_it.html].

⁶⁴ TH. SUNDERMEIER, *Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale*, Queriniana, Brescia 1999; L. MEDDI, *Imparare a farsi stranieri. La missione a partire dall'altro. Indicazioni pastorali*; L. PANDOLFI, *Complessità e interconnessioni. Educare la fede e formare i catechisti nei contesti pluriculturali*, in S. PALUZZI (a cura di), *Catechesi missionaria. Bilancio e prospettive*, EMI, Bologna 2011, 71-98.

⁶⁵ Si ha questa sensazione leggendo testi come L.J. LUZBETAK, *Chiesa e culture. Nuove prospettive di antropologia della missione*, EMI, Bologna 1991.

salvezza veniva intesa solo come comunicazione della grazia che, appunto, è dono di Dio uguale in ogni luogo. Sarà quindi necessario ampliare questa ricca tradizione apportando alcune innovazioni⁶⁶. Ne indico tre gruppi.

- *Capacità di conoscere e comprendere il valore di un contesto sociale, religioso e culturale.* È stata la innovazione portata dal rinnovamento missiologico circa gli scopi della missione a riconsiderare questa visione del processo di conoscenza della cultura in un luogo. Si tratta infatti di venire in contatto non solo con una cultura ma con un processo salvifico in atto che precede l'azione missionaria stessa. Il missionario è quindi chiamato a sviluppare una competenza teologica verso le culture e le religioni. Dobbiamo riconoscere che oltre a definizioni di principio, la riflessione missiologica non ha ancora individuato pratiche adeguate. Essa si limita alla *teologia* del valore delle culture e delle religioni⁶⁷ senza individuare le competenze, appunto, per realizzare questo obiettivo nella pratica. Vanno in questa direzione le sperimentazioni legate al lavoro missionario chiamato di coscientizzazione, di acculturazione e di pastorale ermeneutica o di contestualizzazione⁶⁸. Sono pratiche che hanno bisogno di teologie adeguate che sappiano gestire il complesso rapporto tra cultura e rivelazione⁶⁹.
- *Capacità di comprendere il bisogno missionario di una comunità o soggetto umano.* Per evitare che la missione si realizzi come fotocopia della pastorale delle Chiese di provenienza con qualche adattamento locale si ha bisogno – oltre della capacità di conoscere il valore antropologico e salvifico del contesto – della capacità di comprendere i bisogni di salvezza che si è chiamati ad evangelizzare. Il passato aveva ridotto questa

⁶⁶ T.H. GROOME, *Inculturazione: come procedere in un contesto pastorale*, "Concilium" XXX (1994), 1, 159-176; F.-V. ANTHONY, *Ecclesial Praxis of Inculturation. Towards an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis*, Las, Roma 1997.

⁶⁷ Abbiamo fatto qualche passo in avanti rispetto a H.R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, Harper and Brothes, New York, NY 1951.

⁶⁸ P. FREIRE, *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1971; T.H. GROOME, *Sharing Faith. A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry. The Ways of Shared Praxis*, Herper, San Francisco, CA 1991.

⁶⁹ C. DOTOLO, *Ermeneutica filosofica del pluralismo e processi di globalizzazione*, "Euntes Docete" n.s. LVIII (2005), 1, 19-38. Cf. anche ID., *Cristianesimo e interculturalità. Dialogo, ospitalità, ethos*, Cittadella, Assisi 2011.

azione missionaria al solo bisogno di salvezza redentiva, lasciando a volte inascoltato il bisogno di salvezza integrale. La missione che non si apre a tali analisi dei bisogni risulta essere inadeguata e perde di valore come è stato recentemente segnalato anche in prospettiva di *marketing*⁷⁰.

- *Capacità di “ridire” il messaggio della fede.* L'ingresso della teologia contestuale, della inculturazione e dialogo interreligioso, della pedagogia della interculturalità richiedono un uso più attento delle fonti o linguaggi del sapere cristiano. Un uso dialogico che sappia, cioè, superare l'autoreferenzialità del messaggio stesso. Il “contesto”, infatti, da una parte rimane destinatario dell'annuncio, ma al tempo stesso è soggetto interpretativo per la comprensione stessa della verità. La competenza richiesta è quindi legata non solo all'uso apologetico delle diverse fonti del messaggio della fede, ma soprattutto alla sua ermeneutica. Questo avviene utilizzando in modo adeguato il metodo storico-critico. Imparando, cioè, a separare il messaggio dai suoi racconti o narrazioni. In modo particolare le tre fonti principali dell'azione missionaria (scrittura, liturgia, spiritualità) hanno bisogno di questa competenza di fondo. La missione soffre troppo spesso, nell'uso di questi linguaggi della fede, della mancanza di una prospettiva attualizzante o della metodologia degli approcci culturali⁷¹.
- *Capacità di sostenere la ecclesiogenesi e crescita della Chiesa locale.* Il tradizionale compito di fondare ed edificare la Chiesa locale (*plantatio ecclesiae*) rimane compito di primo ordine nell'azione missionaria sia in contesti *ad gentes* sia in contesti di nuova evangelizzazione. Forse meno nel senso della costruzione di edifici e più della realizzazione di comunità di credenti. La vocazione cristiana è anche vocazione alla comunità ecclesiale e alla condivisione della sua missione. In modo particolare oggi, in tempo di NE, abbiamo bisogno di una missione che sappia realizzare comunità di apprendimento della fede come comunità di pra-

⁷⁰ B. BALLARDINI, *Gesù lava più bianco. Ovvero come la Chiesa inventò il marketing*, Minimum Fax, Roma 2000.

⁷¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993; L. MEDDI, *Incontrare la Bibbia nel contesto culturale oggi. Il compito attualizzante della pastorale biblica*, in ISTITUTO DI CATECHETICA UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA – C. PASTORE (a cura), *“Viva ed efficace è la parola di Dio” (eb 4,32). Linee per l'animazione biblica della pastorale*, Elledici, Torino 2010, 53-66.

tica. Ne è esempio la missione dei nuovi movimenti e associazioni⁷². A livello dinamico questo significa una serie di competenze. Aggregare, creare appartenenza, costruire legami, distribuire ruoli e ministeri, far crescere leadership autentiche, vivere la esperienza cristiana. Significa lo sviluppo della teologia della comunione in termini di *cooperative working* ed evangelizzazione vocazionale dei ministeri. L'insieme di queste dimensioni, che si può chiamare "dinamica dei gruppi umani", diventa una grande competenza per l'azione missionaria.

- *Capacità di comunicazione e relazione.* Questo compito missionario, già complesso di sua natura, avviene oggi in un tempo di grandi trasformazioni della comunicazione umana a causa dell'ingresso dei linguaggi mass-mediali. Oggi dobbiamo allargare il tema della comunicazione e parlare di *trasmettere, mass-mediare, pubblicizzare e narrare l'esperienza di fede*. L'annuncio chiede sempre e in primo luogo la competenza relativa alla *comunicazione interpersonale* capace di riconoscere nel "ricevente" lo Spirito di Dio in azione. È una capacità che si fonda su alcune attenzioni. La relazione autentica implica, infatti, una apertura di sé alla realtà dell'altro ed è possibile se ci si scambia, parallelamente, reciproca fiducia e compromissione (metacomunicazione), e se si è molto attenti ai *feed-back* che riceviamo dalle persone. Questa competenza risulta essere determinante nella missione contemporanea. Comunicare, inoltre, fa riferimento alla trasmissione del messaggio. Il *trasmettere* o *tramandare* e lo stesso *predicare, discorrere e argomentare* (servizio alla *traditio*) chiede di riformulare («aggiornare») il messaggio stesso (*tradere* più che difendere le formulazioni precedenti). La nuova condizione del *broadcasting* (mass-mediare il messaggio) chiede una comunicazione centrata sul consenso, nella logica della *psico-logia* emotiva, del mixaggio, della interattività fino all'attuale stagione dell'"on-demand". Chiede di *collocare il messaggio nei "nuovi luoghi"* e di sviluppare una *strategia pubblicitaria*. Una via significativa è sviluppare l'annuncio nella prospettiva della *sintassi narrativa* e della *logica del racconto* che implica il coinvolgimento dell'io narrante e chiede la presa di posizione dell'ascoltatore.
- *Capacità di formazione.* Anche la capacità di formare ha avuto il suo allargamento. Possiamo\dobbiamo ormai parlare di "insegnare e aiutare

⁷² L. MEDDI, *Apprendere nella Chiesa oggi: verso nuove scelte di qualità*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI CATECHETI (AICA) – P. ZUPPA (a cura di), *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare "ecclesialità" alla catechesi oggi?*, Elledici, Torino 2012, 95-131.

ad apprendere” la fede. Queste espressioni sottolineano il ruolo attivo della persona nella trasformazione di se stessa. Mettono in evidenza le altre dimensioni del comprendere: desiderare e sperimentare. L'apprendimento o assimilazione di un messaggio avviene come sperimentazione e ricerca della soluzione o comprensione della verità del messaggio. Esigono pratiche che tendono ad accompagnare e sostenere il processo intrapsichico della conversione (*counselling*). Ad acquisire competenze e sviluppare i propri carismi e ministeri (*coaching*). Pratiche di *animazione*: per simulare e sperimentare la vita cristiana “sul campo” costruendo luoghi di apprendimento o comunità di pratica cristiana. È un cammino paritario, dove chi annuncia è anche annunciato; dove è in gioco la “generatività” che ha come scopo la nascita ma anche l'autonomia della crescita.

5.4 Processi formativi centrati sulla persona del missionario

L'approccio dato alla spiritualità e formazione della ministerialità missionaria in termini di “competenze” chiede il rinnovo degli stessi luoghi e processi formativi⁷³. Sono già molte le esperienze missionarie che hanno abbandonato il classico modello scolastico della formazione e lo hanno integrato con esperienze di apprendimento centrate sul metodo della ricerca-azione o sperimentazione che comporta gli obiettivi di comprendere, interiorizzare, abilitare. Questo è possibile dando un nuovo ruolo e importanza alle scienze umane e sociali.

A tale proposito si deve far notare che il Vaticano II, la riflessione post-conciliare e moltissima esperienza, mettono in evidenza la necessità e la opportunità di un ripensamento dell'agire missionario e della formazione dei diversi ministeri, tenendo in considerazione le diverse scienze che hanno come oggetto l'agire umano⁷⁴. Si è iniziato con la pedagogia e la psicologia a cui si aggiunge la sociologia; oggi sottolineiamo anche le scienze della comunicazione, della formazione e dell'organizzazione o management.

⁷³ L. MEDDI, *Mission et pratique de la formation. Point acquis et aspects à approfondir*; S. PALUZZI, *Formare evangelizzatori per una “Chiesa in uscita” nelle periferie esistenziali. Dai modelli formativi autoreferenziali ai modelli delle nuove formazioni*, in T. LONGHITANO (a cura di), *Gesù è/e l'altro*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015, 265-295.

⁷⁴ A. RONCO, *Integrazione psichica e virtù: elementi di una psicologia delle virtù umane.*, “*Seminarium*” 3 (1969), 531-544 R. ZAVALLONI, *L'apporto delle scienze dell'uomo alla vita spirituale*, “*Seminarium*” 1 (1974), 250-265.

A partire dalla modernità, la nuova condizione antropologica e culturale che mette al centro della ricerca di umanizzazione l'uomo stesso e la sua cultura, stabilisce anche nuove condizioni pedagogiche. La tradizione non perde il suo ruolo, ma viene integrata con il desiderio di nuove soluzioni nel senso che la domanda di conoscenza viene sempre più giocata sul piano degli interessi della personale autorealizzazione. È una pedagogia che mette al centro la persona.

È infatti la persona che *decide*. Superata la stagione del consenso «obbligato» e la fine del «monopolio religioso», la missione deve imparare di nuovo a sostenere la «decisione» dentro le singole persone. È la persona che *apprende*. Non è più sostenibile l'apprendimento per «obbligo», ma è anche insufficiente il modello dell'apprendimento «ragionevole» o «esorcativo». Occorre imparare ad «educare la domanda».

In termini pedagogici questo comporta la scelta di impostare i percorsi formativi centrandoli *sia* sulla trasmissione o socializzazione della tradizione missionaria degli Istituti *sia*, e ancora di più, sulla struttura e il principio della libertà di apprendimento della persona. Giovanni Paolo II ci ha ricordato che è la persona la via della azione missionaria⁷⁵. È, questa, una decisa apertura alla modernità.

Il processo formativo sarà centrato sulla continua ed adeguata narrazione biografica e riflessività circa la propria rappresentazione del personale progetto di vita. Come suggerisce Th. Groome si tratta di entrare in una prospettiva di pratica di inculturazione che va dalla conoscenza del proprio sé, al confronto con i compiti di ruolo e della vocazione missionaria⁷⁶.

La pratica missionaria è già entrata in contatto con questi territori. Tuttavia sarà necessario superare lo stadio dell'esperienzialità per diventare conoscitori dei rispettivi sapéri e pratiche. Soprattutto di quelle scienze che non si limitano alla descrizione della realtà ma studiano la sua *trasformazione*. Trasformazione è un termine biblicamente molto ricco e fa riferimento a *conversione e trasfigurazione*.

Luciano Meddi

Docente della Pontificia Università Urbaniana
(l.meddi@urbaniana.edu)

⁷⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis*, 1979, n. 14; ID., *Centesimus annus*, 1991, c. VI.

⁷⁶ T.H. GROOME, *Inculturazione: come procedere in un contesto pastorale*; P. ZUPPA, *Fare formazione nella Chiesa. Prospettive pedagogico-pastorali*, in «Rivista di Scienze Religiose» 24 (2010) 2, 337-362.

