

LA CHIESA LOCALE E LA MISSIONE: UN COMPITO E UN PROBLEMA

SOMMARIO: 1. La chiesa locale è il soggetto della missione. — 2. Costruire una chiesa locale veramente missionaria.

La teologia e la metodologia missionaria vanno rapidamente cambiando: esaurita la fase della missionologia classica costruita attorno ai problemi della necessità, del fine e dei mezzi della missione ⁽¹⁾, ci troviamo ormai ad affrontare una serie di problemi nuovi quali i rapporti fra missione ed ecumenismo, fra missione e religioni non-cristiane, fra missione e società secolarizzate, fra missione e dinamiche di liberazione e di giustizia. Con una felice intuizione il SEDOS ha raccolto questi, e altri, spunti circa il futuro della missione attorno al rapporto fra chiesa locale e missione ⁽²⁾, indicando nella progressiva presa di coscienza di missionarietà delle chiese locali — quale presa di coscienza della propria identità all'interno della missione universale della chiesa — l'aspetto più rilevante, forse più problematico ma certamente più fecondo, delle mutazioni in atto.

Bisogna però riconoscere che le indicazioni più rilevanti per il nostro problema sono, per lo più, il frutto di indicazioni ufficiali dell'episcopato e di alcuni convegni teologici ⁽³⁾ che si impongono per il

(1) Questa fase della missionologia ha avuto il suo valore nel riportare decisamente la missione all'interno della ecclesiologia: noi la riteniamo sostanzialmente chiusa con il Vaticano II e definitivamente tramontata con il Sinodo del 1974 sulla evangelizzazione nel mondo contemporaneo e con la Evangelii Nuntiandi. Per una sua ricostruzione vedi G. EVERS, *Storia e salvezza*, Bologna 1976, pp. 15-112; G. COLZANI, *La missionarietà della chiesa*, Bologna 1975.

(2) Il SEDOS, Servizio di Documentazione e Studi, è un centro studi al servizio di 45 famiglie religiose impegnate nella «missione ad gentes». Ha pubblicato una traduzione parziale degli atti di questo seminario di ricerca in AA. VV., *La missione negli anni 2000. Seminario di ricerca del SEDOS sul futuro della Missione. Roma 8-19 marzo 1981*, Bologna 1983. Se ne veda una presentazione in D. COLOMBO, *Chiese locali e istituti nella missione*, in *Mondo e Missione* 113 (1984) 317-342.

(3) Penso, per esempio, al Congresso sulla Missione tenuto a Manila dal 2 al 7 dicembre 1979 sotto il patrocinio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o all'incontro internazionale che, su invito del *Missionswissenschaftliches Institut*, ha portato a Francoforte, nel dicembre 1976, molti teologi per scambiare esperienze e punti di vista sulle chiese di Europa, di Asia e di Africa.

clima di dibattito e di ricerca; la latenza di un vero e proprio lavoro teologico sul nostro tema rischia di renderlo una prospettiva più proclamata che effettivamente approfondita ed assimilata. Questa latenza, presente in molte aree nazionali, è addirittura totale in Italia dove la affermazione della missionarietà della chiesa locale rischia di suscitare più disagio e sospetti fra diocesi e istituti missionari che non gioiosa collaborazione. Con questo articolo intendiamo ripercorrere la breve storia del nostro tema ed ipotizzare una plausibile linea di soluzione.

1. *La Chiesa locale è il soggetto della missione*

Per noi italiani, la affermazione più nitida al riguardo si trova nel n. 22/d del documento della Commissione Episcopale per la cooperazione tra le chiese della C.E.I. « L'impegno missionario della chiesa italiana » ⁽⁴⁾: nonostante il ripetuto richiamo ad « Ad Gentes » e a « Evangelii Nuntiandi », l'affermazione risulta sostanzialmente nuova, almeno per la forza nitida ed esplicita con cui è formulata. In particolare, mentre i documenti precedenti affrontano il tema della chiesa particolare ⁽⁵⁾ nel suo rapporto con la chiesa universale e solo a partire da essa, questo testo della chiesa italiana affronta la questione dal punto di vista della chiesa particolare considerata in se stessa: si tratta perciò di una reale, anche se non assoluta, novità. Proprio per questo, però, diventa importante riesaminare il nascere di questo tema.

Il retroterra: la riscoperta della chiesa locale nella missionologia

La riscoperta della importanza della chiesa locale per la missione avviene nel contesto dei movimenti legati alla seconda guerra mondiale: la fine del colonialismo ed il riconoscimento della dignità e della peculiarità di ogni popolo mettono definitivamente in crisi una concezione occidentale della missione e postulano un ripensamento della stessa ⁽⁶⁾. Adattando la teoria della « plantatio ecclesiae » allora dominante, si parlerà di una « plantatio ecclesiae » della chiesa particolare come scopo primario della missione: si muovono in questa direzione J.

(4) Il testo dice: « La Chiesa particolare come tale è soggetto primo della missionarietà ». (L'impegno missionario della Chiesa italiana, 22/d.)

(5) Non c'è pieno accordo nel linguaggio. Preferibilmente si intende chiesa locale come chiesa episcopale, come « diocesi », mentre la dizione chiesa particolare, non precisando il criterio di particolarizzazione, risulta più generica e può servire per nazione, regione, diocesi... Tuttavia molto spesso il termine chiesa particolare sta per diocesi: oltre il già ricordato testo C.E.I. si veda, ad esempio, il can. 368 che presenta la diocesi come formulazione principale della particolarizzazione della Chiesa.

(6) AA. VV., *Repenser la mission*, Louvain 1965; A.M. HENRY, *Mission d'hier mission de demain*, in: *L'activité missionnaire de l'Eglise*, Paris 1967, pp. 411-440; J. VAN ENGELLEN, *Tendenze nella missionologia odierna*, in: *Communio* 3 (1974) 15, 14-27.

Masson ⁽⁷⁾, I. Paulon ⁽⁸⁾, Y. Congar ⁽⁹⁾, E. Löffeld ⁽¹⁰⁾, A. Seumois ⁽¹¹⁾, Ch. Journet ⁽¹²⁾. La linea di questo sviluppo è uno sforzo di considerazione della chiesa non nella sua fissità formale ma nella sua storicità, e perciò nella sua concretezza ed umanità. La chiesa particolare appare il concetto teologico che permette di superare la estraneità della chiesa rispetto alle varie culture ed ai vari popoli: andando ben oltre la nozione e la pratica di adattamento ⁽¹³⁾, la chiesa particolare afferma il dovere di un incontro del Vangelo con ogni cultura e con ogni popolo come dovere irrinunciabile.

Questo guadagno di storicità appare, però, più funzionale al superamento delle difficoltà fraposte dai governi nazionalisti alla attività missionaria che legato ad una profonda conversione ecclesiologica e ad una precisa capacità di discernimento della storia. Per questo il suo punto teoretico di appoggio è, per lo più, un ripensamento della cattolicità della chiesa come dinamismo vitale che accoglie la molteplicità dell'umano riplasmandolo e riportandolo a Dio: perciò stesso mette al centro la carità cristoconformante ⁽¹⁴⁾ come il cuore di quell'impegno che fa passare tutta la sostanza del primo Adamo nel secondo. Mi pare corretto osservare come, in questa ottica, il recupero della chiesa particolare rimane una realtà sostanzialmente cristocentrica ⁽¹⁵⁾ che non si accompagna ad una adeguata critica al colonialismo ⁽¹⁶⁾ come strutturalmente costituito attorno alla disgregazione di un popolo e della sua cultura per ricondurlo meglio, una volta reso somma di individui, ad una dipendenza produttiva e di mercato dai paesi capitalisti. Nemmeno sa formulare una sufficiente critica dell'eurocentrismo e, sul piano religioso, della esperienza di chiesa che esso veicola; così pure non formula una proposta in grado di superare veramente ciò che potremmo chiamare il centralismo romano.

Si può perciò dire che la affermazione della dignità dei popoli, la

(7) J. MASSON, *Vers l'Eglise indigène. Catholicisme ou nationalisme?*, Bruxelles 1944.

(8) I. PAULON, *Plantatio ecclesiae. Il fine specifico delle missioni*, Roma 1948.

(9) Y. CONGAR, *La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le monde*, in: *Istina* 4 (1959) 131-166; Id., *Catholicité*, in: *Sainte Eglise*, Paris 1963, pp. 155-180.

(10) E. LOFFELD, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhenen 1956.

(11) A. SEUMOIS, *L'implantation d'Eglises particulières ou l'idée de mission chez les Pères grecs* in: *Novella Ecclesiae germina*, Nijmegen-Utrecht 1963, pp. 13-23; Id., *Apostolat. Structure théologique*, Roma 1961.

(12) CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné. II: Sa structure interne et son unité catholique*, Fribourg 1951, pp. 1223-1251.

(13) C. COUTURIER, *Missione della chiesa*, Milano 1958. Del resto è noto che il Sinodo del 1974 ha rifiutato il termine «adattamento» come inadeguato per esprimere la missione della chiesa.

(14) Oltre alla già ricordata opera di Journet, si veda A. SEUMOIS, *L'anima dell'apostolato missionario*, Milano 1958.

(15) Si veda AA.VV., *Colonisation et conscience chrétienne*, Paris, 1953; M.J. LE GUILLOU, *Mission et Pauvreté. L'heure de la mission mondiale*, Paris 1964; P.J. DE MENASCE, *Pémanence et transformation de la mission*, Paris 1967.

(16) Si veda, ad esempio, S. AMIN, *L'accumulazione su scala mondiale*, Milano 1971; T. DOS SANTOS, *La nuova dipendenza*, Milano 1971.

tesi della « plantatio ecclesiae » di una chiesa indigena, la proclamazione della cattolicità della chiesa come riassunzione in Cristo della multiformità dell'umano rimangono largamente formali; non però inutili: si fa progressivamente luce la coscienza che la chiesa locale gioca il suo ruolo nel ricordare la missione, che la riporta a Cristo come cattolica e apostolica, e la cultura, che è l'ambito di attualizzazione del suo esistere nella fede. Riferimento a Cristo e riferimento alla cultura appaiono ormai i due poli di comprensione della chiesa locale.

Il Vaticano II: dalla missione della chiesa ad una chiesa missionaria

Accogliendo l'eredità della missionologia, il Vaticano II ha collocato le missioni nel quadro più ampio della missione della chiesa (¹⁷), descrivendo quest'ultima nei termini biblici dell'universale disegno salvifico di Dio ed in quelli economici dell'invio del Figlio e dello Spirito per la salvezza del mondo (¹⁸); la missione è, perciò, unica ed unitaria, aperta a ogni creatura e rivolta a tutti gli uomini. Così intesa, la missione genera una chiesa missionaria: non solo le missioni scaturiscono dalla natura stessa della chiesa ma la chiesa stessa è in tutto e per tutto missionaria. Connaturata alla chiesa, l'unica missione si esprime variamente nella molteplicità delle situazioni.

Collocare in questo contesto la missionarietà della chiesa locale è in qualche modo una operazione scontata: proprio perché il concilio (¹⁹) coglie la chiesa locale (²⁰) come la apparizione sacramentale e storica della chiesa cattolica ed apostolica, proprio perché il concilio vede la chiesa locale come il concreto farsi dell'evento salvifico in una precisa porzione di umanità, proprio perché il concilio sottolinea la chiesa locale come la ripresentazione di tutto il mistero di salvezza, la dichiarazione della missionarietà della chiesa locale risulta del tutto conseguente. Questa affermazione è totalmente risolta nella realtà stessa di una chiesa particolare che, proprio per ciò che è, è tenuta a ripresentare

(17) Y. CONGAR, *Principes doctrinaux*, in: *L'activité missionnaire de l'Eglise*, Paris 1967, pp. 185-221; Id., *La mission dans la théologie de l'Eglise*, in: *Repenser la mission*, Louvain 1965, pp. 53-74.

(18) Si veda soprattutto *Lumen Gentium* 1-8; *Ad Gentes* 2-9.

(19) *Sacrosanctum Concilium* 41; *Lumen Gentium* 23.26; *Christus Dominus* 11; *Ad Gentes* 20.22.

(20) Sulla chiesa locale in prospettiva conciliare si veda Y. CONGAR, *Théologie de l'Eglise particulière*, in: *Mission sans frontières*, Paris 1960, pp. 25-38; E. LANNE, *L'Eglise locale: sa catholicité et son apostolicité*, in: *Istina* 14 (1969) 46-66; E. LANNE-J.J. VON ALLMEN, *La chiesa locale*, Roma 1972; W. BEINERT, *Die « Una Catholica » und die Partikularkirchen*, in: *Theologie und Philosophie* 42 (1967) 1-21; J.D. ZIZIOULAS, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise*, in: *Istina* 14 (1969) 67-88; H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971; R. SLENCZKA, *Ecclesia particularis*, in: *Kerygma und Dogma* 12 (1966) 310-382; B. NEUNHEUSER, *Chiesa universale e chiesa locale*, in: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, pp. 616-642; H. LEGRAND, *Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise*, in: *La charge pastorale des évêques*, Paris 1969, pp. 103-176; G. COLOMBO, *La teologia della chiesa locale*, in: *La chiesa locale*, Bologna 1970, pp. 17-38; AA. VV., *La chiesa locale*, Brescia 1970; K. RAHNER, *Qualche riflessione sui principi costituzionali della Chiesa*, in: *L'episcopato e la chiesa universale*, Roma 1965, pp. 669-695.

nel modo più perfetto possibile la chiesa universale ⁽²¹⁾. Nasce così la convinzione che la chiesa particolare « probe noscat se ad eos, qui in Christum non credentes cum ipsa in eodem territorio commorantur, esse missam » ⁽²²⁾: questa affermazione viene poi precisata e specificata attorno alla importanza della predicazione ed alla coscienza missionaria dei vescovi, dei sacerdoti, dei religiosi, in una parola delle chiese stesse ⁽²³⁾.

Per approfondire il nostro assunto, bisognerà perciò considerare attentamente il rapporto fra la chiesa universale e la chiesa particolare: il concilio presenta la seconda come « portio », « pars », « imago », « repraesentatio » della catholica, usando una terminologia cui solo una ecclesiologia di comunione sa rendere pienamente ragione. La chiesa locale non divide la chiesa universale ma è l'espressione del mistero stesso della chiesa nella sua vitale capacità di autorealizzarsi: rappresentazione dell'unico mistero della chiesa, la chiesa locale è la chiesa tout court, è la cellula viva dove si trova come concentrata l'intera realtà della comunione e, nella apertura ad essa, l'intera missione. Infatti la missionarietà della chiesa locale non è altro che il suo radicarsi nella comunione come generante una reale responsabilità circa il vangelo: la comunione rimanda al disegno divino di salvezza che attraversa tutta la storia umana e alla forza escatologica dell'agire di Dio e dà vita ad una comunità che, edificata dall'amore di Dio con i suoi caratteri di universalità, di giustizia e di pace, è capace di riconoscerlo dove lo incontra e di crearlo dove non c'è ancora.

In questa linea la chiesa locale e la sua missione appaiono descritti in termini teologici che postulano, ma non assumono veramente, quell'orizzonte culturale che, pure, abbiamo detto essere una componente irrinunciabile della dinamica della chiesa locale. Il dato socio-culturale, a volte presente ⁽²⁴⁾, non risulta adeguatamente valorizzato. Si ribadisce che è l'uomo concreto, colto nel suo contesto culturale, che è chiamato alla fede e alla ricapitolazione in Cristo ⁽²⁵⁾: da qui però si ricava più che altro una descrizione della cattolicità della chiesa ⁽²⁶⁾ che, quale realtà dinamica ed escatologica, esprime in una diversità nella unità la capacità di ricondurre al Cristo tutto l'umano. Al centro della missione della chiesa e del suo rapporto con la cultura dell'uomo sta la realtà della cattolicità ⁽²⁷⁾ della chiesa: la missionarietà della chiesa

(21) J. GUERRA, *Las Iglesias como signo de la Iglesia universal en su proyección misionera*, in: *Misiones Extranjeras* 14 (1967) 181-194; T. TSHIBANGU, *Missione e responsabilità delle giovani chiese*, in: *Perché le Missioni?*, Bologna 1970, pp. 171-190.

(22) *Ad Gentes* 20.

(23) Si veda per questo I. TROBBIANI, *Il dovere missionario dei membri di Cristo*, Milano 1963.

(24) *Lumen Gentium* 23d; *Ad Gentes* 19a; *Ad Gentes* 22b.

(25) *Unitatis Redintegratio* 14-17 è un esempio concreto di questo, applicato alle chiese di oriente.

(26) P. FUERTH, *The concept of catholicity in the Documents of the World Council of Churches 1948-1968*, Roma 1964 può servire per un confronto ecumenico sul tema.

(27) *Lumen Gentium* 13. Per un approfondimento si veda O. DOMINGUEZ,

particolare è, alla fin fine, una presa di coscienza dell'orizzonte cattolico connaturale alla chiesa e un orientamento dell'esistenza cristiana dei suoi membri — soprattutto i vescovi — in questa direzione. Manca ancora però, a partire da qui una analisi della realtà della chiesa locale e della sua missione; in altre parole, l'esigenza della storicità della chiesa locale non è sviluppata in una analisi coerente e precisa della sua vita e dei suoi problemi.

La « Evangelii Nuntiandi »: da una chiesa missionaria alla realtà della evangelizzazione

L'intera attività di Paolo VI è riassumibile come una presa di coscienza, sempre più profonda, del mistero della chiesa ⁽²⁸⁾ nella sua concretezza; lì vi attinge le ragioni della sua capacità di avvicinamento e di colloquio con il mondo ⁽²⁹⁾. La « Evangelii Nuntiandi » è un atto preclaro di questo magistero. Per comprenderla bisogna collocarla nel contesto di una chiesa che, proprio dalla missione, è spinta sulle vie del mondo ed ha imparato a porre in primo piano i temi dello sviluppo e della liberazione, le questioni della inculturazione, i problemi del dialogo e della libertà religiosa. Non si può infatti dimenticare che, fra il Vaticano II e la « Evangelii Nuntiandi », vi è stata la II Conferenza generale del CELAM di Medellin (1960) ⁽³⁰⁾, il primo Simposio delle Conferenze Episcopali dell'Africa e del Madagascar (SCEAM) tenuto a Kampala nel 1969 ⁽³¹⁾, la prima Assemblea Plenaria della federazione delle Conferenze dei vescovi dell'Asia (FABC) tenuta a Taipei nel 1974 ⁽³²⁾: l'esigenza di fondo, affiorante un po' ovunque, è quella di dar vita ad una autentica chiesa locale, cosciente della sua missione e da essa spinta verso i popoli e le loro culture. « La Chiesa locale è una chiesa incarnata in un popolo, una chiesa indigena e acculturata. E questo significa in concreto una chiesa in continuo, umile e amorevole dialogo con le tradizioni vive, le culture, le religioni, in breve con tutte le realtà esistenziali del popolo in mezzo al quale ha posto profondamente le radici e del quale ha la gioia di fare propria la storia e la vita » ⁽³³⁾. In questo contesto si colloca il Sinodo sulla evangelizzazione nel mondo contemporaneo (1974) e la « Evangelii Nuntiandi » (1975).

La actividad misionera exigencia de la catolicidad, in: *Estudios de Misionologia* 2 (1978) 182-216.

(28) *Ecclesiam Suam* 49.

(29) *Ecclesiam Suam* 67.

(30) I testi integrali della Conferenza di Medellin (26 agosto-6 settembre 1968) sono recuperabili nei *Quaderni ASAL*, nn. 11-12, Roma 1974.

(31) Alcuni testi della conferenza della SCEAM — in inglese SECAM — (Kampala, 28-31 luglio 1969) si trovano in G. BUTTURINI (a cura di), *Le nuove vie del vangelo. I vescovi africani parlano a tutta la Chiesa*, Bologna 1975. La raccolta contiene soprattutto gli interventi al Sinodo dei vescovi.

(32) I testi della assemblea della FABC (Taipei, 22-27 aprile 1974) si trovano in: *His Gospel to Our Peoples. Evangelization in Modern-Day Asia*, II, Manila 1976.

(33) *La missione negli anni 2000...* o.c., p. 60. È un testo della Dichiarazione finale di Taipei.

Non è qui il caso di riprendere il dibattito sul significato della evangelizzazione ⁽³⁴⁾ e della inculturazione ⁽³⁵⁾ della fede innescato dal Sinodo e dalla enciclica: ci interessa, piuttosto, cogliere la presentazione della missione ⁽³⁶⁾ che qui è formulata. Si tratta di una visione che presenta l'evangelizzazione come la vocazione, il compito e la missione propria della chiesa ⁽³⁷⁾: la chiesa, inseparabile dal Cristo, è l'ambito in cui il vangelo esprime tutta la sua forza per la conversione della comunità e per la salvezza del mondo. Questa visione supera ogni ecclesiocentrismo perché presenta la comunità cristiana come attuantesi solo in funzione del vangelo, solo in funzione dell'evento mentre, d'altra parte, salda strettamente la dinamica del vangelo alla esistenza umana e al suo rinnovamento. Ne viene una presentazione della evangelizzazione come realtà complessa che coglie la natura della chiesa nel suo concreto farsi, nel suo reale costituirsi attorno all'annuncio, al dialogo, al sacramento, alla testimonianza della vita quasi in una luce di teologia pratica; soprattutto, però, ne viene una visione della evangelizzazione in grado di accogliere le istanze antropocentriche della nostra cultura fino ad inglobare la liberazione e la promozione umana ⁽³⁸⁾ e fino a cercare un dialogo con la società secolarizzata ⁽³⁹⁾ e le religioni non-cristiane ⁽⁴⁰⁾.

In questa prospettiva, dove la chiesa è totalmente missionaria ⁽⁴¹⁾, l'enciclica colloca il compito della chiesa locale ⁽⁴²⁾. Il testo lascia intuire la somma dei problemi che si trova ad affrontare fin nel tono, esitante e ricco di continue delimitazioni, tuttavia la sostanza del suo insegnamento è chiara ed esprime la volontà di ridire la pienezza del mistero di salvezza dentro una precisa porzione di umanità senza fugire né dalla storia in una dinamica di astrattezza né dal vangelo in una pura assunzione della realtà. In questa prospettiva le stesse critiche alla chiesa storica tendono ad essere riassorbite nella dinamica di costruzione di una chiesa sempre più autentica. Viene così a galla una dinamica di chiesa che, proprio nella adesione al vangelo, trova la base per una propositività culturale in grado di interpretare e manifestare il

(34) Oltre ai testi delle note precedenti, ricordiamo M. DHAVAMONY (a cura di), *Evangelization*, Roma 1975; AA. VV., *Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missionologia*, Roma 1976.

(35) A. ROEST CROLIUS, *What is so new about inculturation?*, in: *Gregorianum* 59 (1978) 721-738; AA. VV., *Inculturazione della fede. Saggi interdisciplinari*, Napoli 1981; R. DIVARKAR, *Evangelii Nuntiandi and the Problem of Inculturation*, in: *Teaching All Nations* 15 (1978) 226-232. Sempre sulla inculturazione si consulerà anche la lunga lettera ai gesuiti scritta da P. ARRUPE (14 maggio 1978) e accompagnata da un documento di lavoro in 6 parti e 69 punti: testo in: *Notizie dei gesuiti d'Italia* (1978) n. 7-8, pp. 305-333.

(36) Si veda a commento il Congresso Internazionale Missionario di Manila (2-7 dicembre 1979). Alcuni testi si possono trovare in: *Quaderni di inform-pime* (1980) n. 18.

(37) *Evangelii Nuntiandi* 14.

(38) *Evangelii Nuntiandi* 30-38. Si veda a commento AA. VV., *Evangelizzazione e promozione umana. Stimoli dalle giovani chiese*, Bologna 1976.

(39) *Evangelii Nuntiandi* 51-52.

(40) *Evangelii Nuntiandi* 53.

(41) *Evangelii Nuntiandi* 59.

(42) *Evangelii Nuntiandi* 62-64.

senso della esistenza e dei suoi problemi ⁽⁴³⁾. L'evangelizzazione, quale missione della chiesa particolare, esige una inculturazione che non è reale se non là dove si fa carico di un lavoro di chiarificazione e di proposta culturale.

« Le chiese particolari profondamente amalgamate non solo con le persone, ma anche con le aspirazioni, le ricchezze e i limiti, i modi di pregare, di amare, di considerare la vita e il mondo che contrassegnano un determinato ambito umano, hanno il compito di assimilare l'essenziale del messaggio evangelico, di trasfonderlo, senza la minima alterazione della sua verità fondamentale, nel linguaggio compreso da questi uomini e quindi di annunziarlo nel medesimo linguaggio » ⁽⁴⁴⁾.

Nasce qui non solo un rifiuto di ogni indifferenza fra fede e cultura ma anche, un atteggiamento positivo capace di accogliere a fondo le aspirazioni della vita umana ⁽⁴⁵⁾. In questa linea il pluralismo ⁽⁴⁶⁾ — a volte esito effettivo dell'impegno storico dei credenti — non potrà mai essere presentato come una ratifica della insignificanza culturale della fede. La « *Evangelii Nuntiandi* » appare quindi un tornante decisivo nella comprensione della teologia e della missione della chiesa locale: la ferma sottolineatura della identità di fede e la sincera accoglienza della cultura e della progettualità umana si saldano nel mostrare la verità di una chiesa particolare nella quale si invera il mistero della chiesa mandata da Cristo per la salvezza degli uomini, di tutti gli uomini.

Mutuae Relationes: una comunione guidata dai doni dello Spirito e ordinata alla missione

Il documento ⁽⁴⁷⁾ ha un obiettivo interesse missionario — lo prova anche il fatto che la sua bozza fu sottoposta pure alla Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli — ed ha il pregio di portare a compimento una serie di indicazioni e di rilievi emersi già nel concilio e poi nei vari sinodi. Il documento affronta la questione del rapporto fra vescovi e religiosi collegandosi alla dottrina conciliare del popolo di Dio e sviluppandola in termini decisamente cristologici — raccorda la chiesa alla incarnazione del Verbo presentandola in termini sacra-

(43) Y. CONGAR, *Christianisme comme Foi et comme Culture*, in: *Evangelizzazione e Culture*. I, Roma 1976, pp. 83-103; G. CRISTALDI, *Evangelizzazione e cultura*, in: *Communio* 3 (1974), n. 17, 21-29; J. GRITTI, *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, Paris 1975.

(44) *Evangelii Nuntiandi* 63.

(45) Se ne veda uno sviluppo in *Redemptor hominis* 12: « L'atteggiamento missionario inizia sempre con un sentimento di profonda stima di fronte a ciò che c'è in ogni uomo, per ciò che egli stesso nell'intimo del suo spirito ha elaborato riguardo ai problemi più profondi e più importanti; [...] La missione non è mai una distruzione ma è una riassunzione di valori e una nuova costruzione... ».

(46) *Gaudium et Spes* 43.

(47) Il documento si intitola propriamente « *Notae directivae pro mutuis relationibus inter episcopos et religiosos in Ecclesia* »; datato il 14 maggio 1978, giorno di Pentecoste, è firmato dai Cardinali Baggio e Pironio, rispettivamente per la Congregazione dei Vescovi e quella per i Religiosi e gli Istituti Secolari, ed è approvato dal Papa.

mentali — e pneumatologici ⁽⁴⁸⁾. Nasce così una coscienza ed una esperienza del mistero della chiesa profondamente vivificata dal dinamismo dello Spirito: « l'elemento sul quale si fonda l'originalità di questa natura è la stessa presenza dello Spirito Santo. Egli infatti è vita e forza del popolo di Dio e coesione della sua comunione, è vigore della sua missione, sorgente dei suoi molteplici doni, vincolo della sua mirabile unità... » ⁽⁴⁹⁾. Costruita attorno ai doni dello Spirito, la comunione è, per ciò stesso, vocazione alla comunione con Dio nella santità e vocazione alla salvezza del mondo nell'apostolato ⁽⁵⁰⁾. Il primato dello Spirito fonda così una comunione organica finalizzata alla missione. Per quello che qui ci interessa, la missione è presentata in modo del tutto unitario ⁽⁵¹⁾: scaturisce dall'amore del Padre, vive dell'assoluta obbedienza allo Spirito nell'ascolto dei suoi impulsi e si avvale della diversità di carismi e di funzioni per vivere l'unica missione in termini di cooperazione e di arricchimento vicendevole.

In questo quadro il documento introduce il tema delle chiese particolari ⁽⁵²⁾; per la verità, nella logica del documento, la loro comparsa è totalmente relativa alla logica pneumatologica che le precede, dove lo Spirito è la ragione della comunione e della missione, dell'essere per Dio e per il mondo. La chiesa locale è l'ambito di tutto ciò. Perciò, seguendo i documenti precedenti e in particolare la « *Evangelii Nuntianti* », il nostro testo ribadisce l'importanza del dato culturale per la chiesa locale e la sua missione, la necessità di un concreto discernimento dei valori locali ed il quadro di unità cattolica ⁽⁵³⁾ entro cui la chiesa particolare si deve collocare. Un rafforzamento di questa dimensione è qua e là ⁽⁵⁴⁾ ritrovabile ed invita ad assumere il dato culturale come prospettiva per una precisa contestualizzazione ⁽⁵⁵⁾ della vita della chiesa e della sua missione perché la accoglienza della cultura non rimanga generica.

In realtà, il documento ha il suo equilibrio nel forte ottimismo ⁽⁵⁶⁾ che la opzione pneumatologica comporta; ma soprattutto il documento, che porta in primo piano più i vescovi che le chiese locali, insiste sul loro dovere missionario che, aperto alla dimensione universale del mondo, si concretizza e trova slancio in una pastorale locale apostoli-

(48) E. VIGANÒ, *Linee teologiche del documento*, in: *Informationes SCRIS* (1978) n. 1, pp. 99-108. Come è noto l'autore, rettore maggiore dei salesiani, ha avuto grande parte nella redazione del documento.

(49) *Mutuae Relationes* 1.

(50) *Mutuae Relationes* 4.

(51) *Mutuae Relationes* 15-17.

(52) *Mutuae Relationes* 18.

(53) Il documento (*Mutuae Relationes* 18) parla di « varietà nella medesima unità », di « pienezza di quell'incarnazione che arricchisce l'intero corpo », di « multiforme unità ».

(54) *Mutuae Relationes* 17. 23d.

(55) Si veda per questo il Colloquio Internazionale sulla Teologia Contestuale (Manila, 20-23 giugno 1978); testi in: *Philippiniana Sacra* 14 (1979) n. 40, 5-212.

(56) Parla, ad esempio, della « necessità di una certa solerzia apostolica nell'escogitare nuove ingegnose e coraggiose esperienze ecclesiali, sotto l'impulso dello Spirito Santo... » (*Mutuae Relationes* 19).

ca ⁽⁵⁷⁾. Fa parte del loro dovere promuovere e proteggere i carismi in un quadro di positiva edificazione della chiesa ⁽⁵⁸⁾, e fra questi naturalmente anche il carisma missionario.

Il documento, preoccupato di superare le tensioni fra vescovi e religiosi, coglie il suo risultato indicando la comune partecipazione alla costruzione di una chiesa animata dallo Spirito e finalizzata alla missione. I carismi entrano positivamente in questo disegno comunionale e apostolico. Si può, se mai, lamentare che da questo disegno così ampio e fecondo il documento non tiri tutte le conclusioni possibili sul versante della chiesa particolare e della sua missione e sul versante della stessa vita religiosa. Ma certamente non è cosa da poco aver dato al nostro problema una così ispirata collocazione.

Postquam Apostoli: dalla comunione per la missione alla cooperazione fra le chiese

La linea della inculturazione della chiesa locale e della sua missione troverà echi fecondi nel Congresso di Manila (1979) sulla missione in Asia ⁽⁵⁹⁾ e nella conferenza del CELAM di Puebla ⁽⁶⁰⁾; tuttavia, sul piano generale, rimane più utile al nostro discorso ricordare la *Postquam Apostoli* ⁽⁶¹⁾: pur affrontando un tema particolare — quello della distribuzione del clero nel mondo, già auspicato al concilio — il documento si apre, infatti, a formulazioni più generali.

Sul piano della teoria missionaria, il documento accoglie e fa propria la prospettiva della evangelizzazione senza aggiungervi nulla di particolare; l'argomento, però, spinge il nostro testo a dedicare una intera serie di paragrafi ai compiti e ai doveri della chiesa particolare ⁽⁶²⁾ che, se fa propria la visione teologica della chiesa particolare già nota, non manca però di spunti notevoli nel formulare i compiti apostolici delle comunità cristiane. In particolare, colloca la distribuzione del clero nel mondo nel quadro dello scambio e della cooperazione fra le chiese: « la chiesa particolare non può chiudersi in se stessa ma — come parte viva della Chiesa universale — deve aprirsi alle necessità delle altre chiese. Pertanto la sua partecipazione alla missione evangelizzatrice universale non è lasciata al suo arbitrio, anche se generoso, ma deve considerarsi come una fondamentale legge di vita » ⁽⁶³⁾.

Risulta qui del tutto superata la prospettiva della « *Fidei Donum* » ⁽⁶⁴⁾ che, sullo stesso argomento, si rivolgeva ai vescovi, non alle

(57) *Mutuae Relationes* 23 c.d.

(58) *Mutuae Relationes* 9c.

(59) Vedi nota (36)

(60) Testi integrali della Conferenza del CELAM di Puebla (27 gennaio-12 febbraio 1979) in: *Puebla: comunione e partecipazione*, Roma 1979.

(61) Propriamente il documento si intitola « *Notae directivae de mutua Ecclesiarum particularium cooperatione promovenda ac praesertim de aptiore cleri distributione* »; datato il 25 marzo 1980, ma pubblicato solo il 22 luglio dello stesso anno, è firmato dal Card. Oddi per la Sacra Congregazione del Clero.

(62) *Postquam Apostoli* 13-17.

(63) *Postquam Apostoli* 14.

(64) Vedi un tentativo di analisi degli echi di questa enciclica, in occasione

chiese, per invitarli a « favorire », a « sviluppare una apertura », a « fare di più » ⁽⁶⁵⁾. Il documento chiede un ampliamento della carità a tutto il mondo giungendo a configurare una « communio ecclesiarum », una fraternità di chiese la cui legge è lo scambio, la cooperazione, il mutuo dono. Non solo scompare qui la distinzione fra paesi cristiani e territori di missione, ma si attenua pure la distinzione fra chiesa che invia e chiesa che accoglie: al centro dello scambio stanno i beni spirituali che, per loro stessa natura, proprio nel dono si approfondiscono e si arricchiscono, mentre le forze e le strutture tradizionali sono chiamate ad una profonda revisione per meglio servire questa prospettiva ⁽⁶⁶⁾. Non si tratta allora di una logica di aiuto o di soccorso ma di una logica di crescita ecclesiale, di una dinamica di carità — che è la vita della chiesa — che porta ad affermare che « la povertà di una chiesa che riceve aiuto rende più ricca la chiesa che si priva nel donare » ⁽⁶⁷⁾. Questa fraternità di chiese, questo servizio reciproco deve rispettare il carattere originale di ogni chiesa: non si tratta, perciò, semplicemente di mandare sacerdoti o laici a coprire delle lacune ma di inviare pedagoghi ed educatori nella fede in grado di aiutare una comunità a svilupparsi in consonanza con il suo originale carattere ⁽⁶⁸⁾. In questa luce di comunione e di missione, la missione ad gentes diventa una prospettiva necessaria di ogni comunità cristiana che, in essa, vive la capacità di autoeducarsi e di rendersi disponibile alla dinamica cattolica.

In questa visione, il rapporto fra chiesa universale e chiesa particolare non è più il rapporto fra due entità: la chiesa particolare non ha nella chiesa universale e nella sua unità cattolica il suo limite ma il suo orizzonte di crescita mentre la seconda non vede la chiesa particolare come la sua disgregazione ma come la sua concretezza e la sua ricchezza. In questo scambio e in questa cooperazione, che esige umiltà e ricerca comune e che solo una ecclesiologia di comunione può adeguatamente descrivere, la chiesa locale si salva dalle barriere umane e vive quel servizio nel quale cresce la partecipazione al mistero della morte e della resurrezione del Signore.

Non si può non vedere la « Postquam Apostoli » come un vero progresso nello sforzo di adeguare la realtà e la coscienza di fede della comunità cristiana alla prospettiva della missione. Proprio perché si regge su una ecclesiologia che fa perno sulla chiesa particolare e sulla sua comunione cattolica, il documento interpella vivamente la fede e la prassi delle nostre chiese; viene qui in discussione una teologia e una prassi della « romanità » che ha enfatizzato il ruolo, per altro innegabile, della chiesa di Roma e ha monopolizzato la chiesa locale attorno al

del suo venticinquennale, a cura di P.G. COLOMBO, *Preli « Fidei Donum »*. Dalle diocesi italiane alle chiese d'Africa e America Latina. Risultati di un'inchiesta nazionale, Milano 1983 (ciclostilato).

(65) E. MOMIGLIANO (a cura di), *Fidei Donum* (1957) *Sulle condizioni presenti delle missioni cattoliche*, in: *Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici*, Milano 1964, p. 1456.

(66) *Postquam Apostoli* 17.

(67) *Postquam Apostoli* 15.

(68) *Postquam Apostoli* 16.

vescovo ⁽⁶⁹⁾. Soprattutto viene in luce la convinzione che l'impegno per la salvezza del mondo intero è condizione necessaria del vivere la propria fede. Questa visione, per altro, apre nuovi problemi alla teologia della missione: se la cooperazione fra le chiese pone qualche problema già nell'ambito delle scelte pastorali ⁽⁷⁰⁾, pone interrogativi addirittura brucianti là dove la cooperazione fra le chiese è configurata prevalentemente come invio di uomini e di mezzi ⁽⁷¹⁾. Come operare per non istituzionalizzare una dipendenza ma costruire una dinamica di comunione?

Il documento C.E.I.: la chiesa particolare è soggetto primo della missione

Questo cammino ci permette di comprendere a fondo la affermazione del documento C.E.I. ricordata all'inizio di questo studio ⁽⁷²⁾. Il documento colloca la missione nel rapporto al regno di Dio fino ad affermare che la chiesa, viva della missione « è a servizio della crescita del Regno fino alla sua completa e definitiva instaurazione » ⁽⁷³⁾. In questo servizio la chiesa accoglie la realtà fino ad aprirsi ad una capacità di promozione umana e di dialogo ecumenico ed interreligioso ⁽⁷⁴⁾; il senso di queste osservazioni è di descrivere la missione non solo nei suoi principi teologici ma, anche e soprattutto, nella sua concreta storicità ⁽⁷⁵⁾.

Proprio a questo punto, il documento introduce il discorso sulla chiesa particolare ⁽⁷⁶⁾. Naturalmente il nostro testo deve presentare un minimo di inquadratura teologica al riguardo — e lo fa appoggiandosi ai documenti del magistero che già abbiamo visto — ma la sua intenzione principale sembra essere quella di dedurre da tutto ciò alcune indicazioni precise di comportamento. In particolare coglie la chiesa locale a partire dal suo rapporto con quella universale fino a dedurre da questo una coscienza ed una pastorale missionaria. Da qui la affermazione già ricordata: la chiesa particolare come tale è soggetto primo della missionarietà.

Pur nitida nel suo significato, l'affermazione ha il valore di una conclusione e rimanda perciò ad una teologia precedente che la spiega: bisogna dire che il testo, costruito attorno al servizio al regno di Dio,

(69) Vedi le osservazioni di *Mutuae Relationes* 9 c.d.

(70) Più che alla scelta degli ultimi, penso al problema dei ministeri e del rapporto eucaristia-comunità. Sul tema dei ministeri si veda ad esempio il Convegno teologico di Hong Kong (27 febbraio-5 marzo 1977): testi in: *Asian Colloquium on Ministries in the Church*, Manila 1977; traduzione parziale in: *Per una chiesa ricca di ministeri*, Bologna 1978.

(71) Vedi i risultati del seminario del SEDOS che formulano esplicitamente questi e altri interrogativi in: *La missione negli anni 2000...* o.c., pp. 466-470.

(72) Vedi nota (4).

(73) C.E.I., COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA COOPERAZIONE TRA LE CHIESE, *L'impegno missionario della chiesa italiana. Per la pastorale missionaria della chiesa locale*, n. 19.

(74) *L'impegno missionario* 20-21.

(75) *Mutuae relationes* 17.

(76) *L'impegno missionario* 22.

offre una ecclesiologia povera pneumatologicamente e carente sotto il profilo della « *communio ecclesiarum* ». A questa critica di fondo se ne possono aggiungere altre di minor conto: non si capisce perché il testo usi il termine « *missionarietà* » invece di quello, in questo caso più corretto, di *missione* ⁽⁷⁷⁾; nemmeno pare giusto ricondurre persone e istituzioni che finora hanno espresso l'impegno missionario della chiesa italiana sotto il solo discorso del « *superamento della mentalità di delega* » ⁽⁷⁸⁾ invece che sotto quello della valorizzazione per una nuova coscienza missionaria; infine non si vede quale continuità reale la chiesa italiana, salvo alcune generiche annotazioni ⁽⁷⁹⁾, abbia dato a questa prospettiva.

Ugualmente questo documento, se accolto, può svolgere un ruolo positivo nella crescita della coscienza missionaria della chiesa particolare. Il documento invita la chiesa locale a ritrovare un ruolo attivo circa la missione: l'insistenza sul soggetto « *primo* » ⁽⁸⁰⁾ è da intendere non tanto in rapporto a un secondo e a un terzo ma in rapporto alla sua capacità di qualificare ecclesialmente l'intera missione e missionariamente l'intera chiesa ⁽⁸¹⁾.

Questa visione pone indubbiamente il problema degli istituti missionari ⁽⁸²⁾, ma si tratta di un problema e non di una controproposta in grado di scalzare il diritto-dovere della chiesa particolare alla missione. Se mai esso esige una adeguata e rinnovata ecclesiologia ed una adeguata e rinnovata pastorale per rendervi ragione fino in fondo.

2. *Costruire una chiesa locale veramente missionaria*

Si può ritenere che il Vaticano II e la Evangelii Nuntiandi abbiano segnato una irreversibile svolta nel modo di intendere la missione ⁽⁸³⁾ e abbiano, perciò, dato inizio ad una nuova epoca missionaria. Il messaggio finale del Congresso di Manila la presenta così: « la missione non è più, e non può essere più, un movimento a senso unico dalle vecchie chiese alle giovani chiese, dalle chiese di vecchia cristianità alle

(77) Il termine « *missionarietà* » rimanda alla struttura obiettiva che fonda la chiesa come soggetto della missione; in questo caso risulta almeno ripetitivo e improprio.

(78) *L'impegno missionario* 22d.

(79) *Comunione e comunità* 49.72 e, in modo abbastanza continuo anche se generico, *Eucaristia Comunione e comunità*.

(80) Vi si avvicina il messaggio finale del Congresso Missionario Internazionale di Manila (1979) che parla di compito primario della Chiesa locale.

(81) « *Tutta la comunità ecclesiale vi è coinvolta, e gli stessi organismi e individui consacrati in modo speciale alla missione sono e debbono sentirsi realmente espressione di chiesa* » (*L'impegno missionario* 22d).

(82) È un problema da collocare nella prospettiva di *Mutuae Relationes* 9c. 23d ed al quale dedicheremo qualche osservazione più avanti, nel corso di questo stesso articolo.

(83) Si veda anche l'opuscolo di sintesi: G. COLZANI, *Quale missione? A vent'anni dal concilio*, Bologna 1984 che riporta la mia relazione al corso SUAM 1983.

chiese dei paesi coloniali [...]. Ogni chiesa locale è e non può essere che missionaria. Ogni chiesa locale è inviata da Cristo e dal Padre a portare il vangelo negli ambienti circostanti ed anche in tutto il mondo. Questo è un compito primario per ogni chiesa locale. Perciò stiamo superando la terminologia e l'idea di « chiese che mandano » e « chiese che ricevono » poiché, quali comunità vive dell'unica Chiesa di Gesù Cristo, ciascuna chiesa locale deve essere una chiesa che manda e ciascuna chiesa locale [...] deve essere pure una chiesa che riceve. Ogni chiesa locale è responsabile della sua missione e corresponsabile della missione di tutte le chiese-sorelle. Ogni chiesa locale, secondo le sue possibilità, deve condividere i suoi doni, quali che siano, per i bisogni delle altre chiese, per la missione in tutta l'umanità, per la vita del mondo » (84). Viene qui indicato con chiarezza non solo il superamento di una missione costantiniana ed occidentale nella direzione di una missione mondiale ma anche la decisività della chiesa locale, quale dimensione teoretica e pratica connessa a questo superamento.

Naturalmente questa linea implica un ripensamento della unità cattolica della chiesa orientando a vederla come una « comunione » di chiese, come una fraternità di chiese; ugualmente vi è la necessità di ripensare la missione attorno alla originale vocazione al Vangelo delle varie culture e dei vari popoli e attorno alla indispensabile cooperazione che ognuno deve all'unica missione mondiale. Ma proprio perché ogni popolo è portatore di una potenzialità evangelica che la Parola e il Sacramento portano a pienezza, la chiesa locale è l'orizzonte nuovo della missione, è l'ambito del servizio al regno e della sollecitudine per il mondo intero. Edificare la chiesa locale (85) diventa così l'impegno primario di una logica veramente missionaria che assume la situazione e la storia delle persone nella prospettiva dello Spirito, della Parola e del Sacramento. Non si tratta solo di formulare una teologia della chiesa locale ma di riprendere i significati e i valori che hanno plasmato la vita dei popoli in ordine al servizio del regno di Dio.

Una chiesa locale viva della missione di Cristo

Abbiamo già detto che, lungi dall'essere una parte della chiesa o una sua entità amministrativa, la chiesa locale è la apparizione dell'evento di salvezza nel suo concreto farsi e nel suo storico attuarsi, è la manifestazione vivente della chiesa cattolica e apostolica. Radicata nell'evento di salvezza e nella sua capacità di raggiungere ogni tempo e ogni spazio umano, la chiesa locale ha il suo centro nella comunione per la missione: è la forma che il mistero di salvezza assume nello spazio e nel tempo, è la presenza vitale e salvifica del mistero pasquale nel contesto della storia di un popolo per orientarne la vita a Dio. Perciò la chiesa locale è il popolo santo convocato dal disegno divino nella comunione di vita

(84) Messaggio finale, in: *La chiesa di Asia ripensa la missione. Documenti del 1° Congresso Missionario Internazionale dell'Asia*, in: *I quaderni di inform-pime* (1980) n. 18, 7-8.

(85) G.L. CARDAROPOLI, *Costruire la chiesa: indicazioni di metodologia pastorale*, in: *Coscienza e missione di Chiesa*, Assisi 1977, pp. 243-297.

con la trinità, chiamato ed inviato dall'Eucaristia a manifestare quella conversione dell'esistenza celebrata nel pane e nel vino della nuova alleanza, mandato nella ricchezza dei suoi ministeri e dei suoi carismi per il servizio del regno di Dio e la salvezza dell'umanità a incarnarvi il segno del mondo nuovo che nasce ⁽⁸⁶⁾. Perciò la chiesa locale non è semplice « struttura » della chiesa universale ma pone l'accento sul farsi, sul costruirsi della chiesa nel concreto tessuto di una definita umanità. Inseparabile dai beni spirituali della chiesa — Spirito, Parola, Sacramento — e dai suoi compiti, la chiesa particolare si connette alla dinamica che dalla vita trinitaria si conclude nella manifestazione escatologica della gloria di Dio; perciò ogni chiesa locale si lega decisamente alla vita dell'uomo e al suo mondo per incarnare nel suo cammino la forza di quella grazia e di quel rinnovamento di vita che è dono del Signore.

Ogni chiesa locale, quindi, è e non può che essere missionaria. Raccordando nella sua vita e nella sua storia il vangelo di salvezza e la concreta vita umana con le sue connotazioni culturali e socio-politiche, la chiesa locale è l'ambito effettivo della missione. È missionaria di quella missione che sta nella vivacità dello Spirito, nella forza della Parola, nella decisività della Eucaristia che la plasmano secondo Cristo: una con Cristo, la chiesa locale vive la solidarietà con Lui come più essenziale della solidarietà culturale e politica e come capace di orientare e riplasmare queste ultime secondo i modelli del regno di Dio.

La missione della chiesa locale non è allora altro che la missione di quel Cristo, inviato per la salvezza degli uomini, dalla cui Pasqua la chiesa nasce e della quale vive. La missione della chiesa locale, lungi dal settorializzare la missione universale della cattolica, la assume piuttosto nella sua globalità cristologica, pneumatologica e apostolica fino ad aprirsi al servizio di un vangelo e di un'agape coestensivi alle dimensioni universali del suo Signore. Lo stesso ufficio episcopale, che è al centro di questa comunità locale ⁽⁸⁷⁾, va collocato nell'ambito della missione di Cristo per la salvezza del mondo intero ⁽⁸⁸⁾: l'episcopato, infatti, non rapporta la chiesa a Cristo nella forma statica del possesso ma in quella dinamica del servizio. In questa docilità allo Spirito ed in questa dedizione al Signore, la chiesa è riportata alla ampiezza della missione pentecostale e della sovrana signoria del Risorto: anche la chiesa locale, viva della comunione al Cristo donata nello Spirito, proprio da questa comunione è riportata alla necessità della missione. Infatti una comunione con il Signore Gesù, non coestensiva anche dei

(86) Oltre alle indicazioni della nota (20) si veda pure G. PATTARO, *Vaticano II: alcuni aspetti della dottrina della chiesa locale*, in: *Presenza Pastorale* 41 (1971) 265-278; J. RATZINGER, *L'eucharistie fondement de l'Eglise*, in: *Recherches bibliques* 7 (1965) 125-258; A. SCARIN, *Chiesa locale incarnazione e missione*, Bologna 1981.

(87) Vedi per questo B. BAZATOLE, *Il vescovo e la vita cristiana in seno alla chiesa locale*, in: *L'episcopato e la chiesa universale*, Roma 1965, pp. 407-446. Alcune precisazioni sui compiti dei vescovi si possono poi ritrovare in *Mutuae Relationes* 9c e nel testo di Lima (1982) della commissione « Fede e Costituzione » del Consiglio Ecumenico: *Battesimo Eucaristia Ministero* 26.27.29.

(88) Vedi l'inquadratura di *Christus Dominus* 1-2.

valori e della ampiezza della sua missione, sarebbe una comunione insufficiente e impoverita. Perciò una piena edificazione della chiesa locale è una piena edificazione anche della sua dinamica missionaria.

Il costituirsi della chiesa locale come costituirsi di una chiesa in stato di missione

Costituita attorno alla missione, la chiesa locale è costituita attorno ad una vita e ad una responsabilità, quella che la manda ad annunciare il vangelo al suo ambiente e al mondo intero: viene così in primo piano la capacità cristiana di accogliere e riplasmare una storia segnata dalle istanze antropocentriche e caratterizzata dalla originalità delle varie culture. Il Sinodo del 1974 ⁽⁸⁹⁾ e la *Evangelii Nuntiandi* hanno precisato questa missione della chiesa come evangelizzazione: proprio perché il vangelo non è un messaggio astratto ma una forza reale immessa nel mondo per fermentarlo e trasformarlo, l'evangelizzazione assume l'intera istanza umana di progresso e di liberazione per ripensarla alla luce di quell'orizzonte nuovo di vita che viene dal Cristo ⁽⁹⁰⁾. Lungi dal ridursi ai risultati socio-politici, la chiesa aperta alla missione assume il vangelo come asse attorno a cui discernere e costruire il senso globale della esistenza umana e della sua storia. Edificare la chiesa è allora edificare una chiesa missionaria che, proprio nella missione, trova il fondamento della sua vitalità e del suo rinnovamento.

Il cuore di questa vita e di questo impegno è la « proclamazione che, in Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, morto e resuscitato, la salvezza è offerta ad ogni uomo come dono di grazia e misericordia di Dio stesso » ⁽⁹¹⁾: nel suo magistrale documento Paolo VI considera questa proclamazione come « base, centro e insieme vertice » ⁽⁹²⁾ del dinamismo della evangelizzazione legando definitivamente la proclamazione dei contenuti al processo graduale della loro assunzione da parte di una persona o di una comunità. La missione, allora, non si esaurisce nell'annuncio ma lo assume quale fondamento costantemente riproposto di una dinamica e di un itinerario nel quale soltanto esso può svelare tutte le sue ricchezze. Descrivere questo itinerario è, allora, descrivere nello stesso tempo la chiesa nella sua concreta missione.

Questo cammino comincia con il dialogo: « l'atteggiamento missionario inizia sempre con un sentimento di profonda stima di fronte a ciò

(89) I principali documenti del Sinodo sono recuperabili in G. CAPRILE (a cura di), *Il Sinodo dei vescovi 1974*, Roma 1975; AA.VV., *L'Eglise des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation*, Paris 1975.

(90) Oltre ai documenti già ricordati, va richiamata qui la recente *Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla teologia della liberazione* che, però, non ha potuto essere considerata in questo articolo.

(91) *Evangelii Nuntiandi* 27. La stessa verità la vediamo nella *Redemptor Hominis* 11: « Gesù Cristo è stabile principio e centro permanente della missione, che Dio stesso ha affidata all'uomo ». E poco più avanti l'enciclica preciserà la missione come un « rivelare Cristo al mondo, aiutare ciascun uomo perché ritrovi sé stesso in Lui, aiutare le generazioni contemporanee [...] a conoscere le imperscrutabili ricchezze di Cristo ».

(92) *Evangelii Nuntiandi* 27.

che c'è in ogni uomo, per ciò che egli stesso nell'intimo del suo spirito ha elaborato riguardo ai problemi più profondi e importanti » ⁽⁹³⁾. Si tratta di ricordare che lo Spirito ha già lavorato in mezzo alle persone per ricercare i segni di questa attività: il bisogno di Dio, la sete di preghiera e di contemplazione, l'esigenza di semplicità e di autenticità, la volontà di solidarietà con i sofferenti e i poveri sono alcuni dei principali caratteri di questa presenza dello Spirito. Inteso così il dialogo non è soltanto una tecnica di approccio o il risultato di una diversità di accenti in una società pluralista ma è il frutto dello statuto relazionale di un soggetto umano che esiste e cresce nel rapporto con l'altro. Il dialogo si radica quindi negli elementi costitutivi della persona, e perciò nella azione creatrice di Dio, di modo che la stessa azione divina di salvezza lo accoglie e lo promuove. La missione della Chiesa non ha allora nel dialogo il suo limite ma il suo orizzonte necessario ⁽⁹⁴⁾. L'impatto del dialogo sulla chiesa locale e la sua missione è grandissimo: esige una formulazione della assolutezza del cristianesimo ⁽⁹⁵⁾ e della sua universalità che si unisce ad un rispetto e ad una accoglienza della identità personale e culturale delle persone; sul piano inter-religioso, come scrive l'episcopato indiano, « il dialogo è la risposta della fede alla presenza salvifica di Dio nelle altre tradizioni religiose e l'espressione della ferma speranza del loro compimento in Cristo » ⁽⁹⁶⁾. Abbandonando ogni presunzione di sé, la comunità cristiana assume una logica di servizio che, attraverso il dialogo con i valori e la cultura delle altre religioni ⁽⁹⁷⁾, la vita e la religiosità presente anche nelle società secolari ⁽⁹⁸⁾, rende la chiesa « segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano » ⁽⁹⁹⁾.

Fondata sulla proclamazione del vangelo di Cristo e legata al dialogo, l'evangelizzazione deve tradursi in una vera inculturazione ⁽¹⁰⁰⁾:

(93) *Redemptor Hominis* 12.

(94) K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*, in: *Nuovi Saggi*. III, Roma 1969, pp. 517-539; V. MIANO, *Il dialogo nuovo orientamento della Chiesa*, in: *La collegialità episcopale per il futuro della chiesa*, Firenze 1969, pp. 281-290.

(95) W. KASPER (a cura di), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1977.

(96) DIALOGUE COMMISSION, *Guidelines for inter-religious Dialogue of C.B. C.I.* (Conferenza episcopale indiana), Varanasi 1977, p. 4.

(97) Su questo tema, vastissimo, ci limitiamo a ricordare K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non-cristiane*, in: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 533-571; J. NEUNER (a cura di), *Christian Revelation and World Religions*, London 1967; H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Brescia 1968; H. NYS, *La salvezza senza vangelo*, Roma 1969; C.F. HALLE CREUZ, *New Approaches to men of other Faiths*, Ginevra 1970; V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Roma 1973; L. DEBRUYNE, *Pagani e cristiani*, Bologna 1973; A. BALCHAND, *The salvific value of Non Christian Religions according to Asian christian theologians*, Manila 1973; S. SAMARTHA (a cura di), *religion non cristiane*, Bologna 1977; A. GIUDICI, *Religion e salvezza. Un confronto tra la teologia cattolica e la teologia protestante*, Roma 1978.

(98) AA.VV., *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität*, Freiburg-Basel-Wien 1978.

(99) *Lumen Gentium* 1.

(100) Il termine « inculturazione » è preferibile a quello più tecnico di

la chiesa locale, infatti, non compie la sua missione se non incarnando i valori del vangelo nelle forme e nei criteri propri della sua cultura. Proprio perché la discendenza di Abramo deve essere segno di benedizione per tutti i popoli, la chiesa deve realizzare una cattolicità dove la pluralità culturale è l'ambito di una nuova alleanza che parla tutte le lingue perché tutte le intende e tutte le rivolge al Signore ⁽¹⁰¹⁾. La inculturazione appare qui una impostazione della missione profondamente diversa da quella cristianizzazione dei popoli di cui parlavano Warneck e Schmielin: la diversifica vuoi l'abbandono dell'eurocentrismo vuoi l'abbandono della prospettiva suareziana che, con il suo ottimismo e la sua enfasi sull'uomo e le sue possibilità, aveva insegnato a prendere sul serio riti e culture con una anticipazione quasi profetica ⁽¹⁰²⁾. La inculturazione, al contrario di ogni teologia suareziana, supera ogni estrinsecismo fra natura e grazia proclamando la unità del disegno di Dio e mostrando il raccordo fecondo e dinamico fra il kerygma e la realtà umana nella forma della chiesa locale: l'inculturazione risulta allora una tensione che coincide con l'impegno di una chiesa locale nel suo trasmettersi e nel suo fattuale vivere. Proprio perché è l'impegno della chiesa per dar vita alla pienezza di Cristo, l'inculturazione trova in Cristo i criteri della sua storicità e nello Spirito di Cristo la forza per una assunzione fedele e capace di discernimento del reale ⁽¹⁰³⁾. Perciò non ogni inculturazione è buona ma solo quella che esprime la forza e la vitalità del proprio essere in Cristo ⁽¹⁰⁴⁾: inculturare esige apertura interiore e docilità allo Spirito non meno che senso della chiesa e coraggiosa « empatia » verso la realtà. Ugualmente inculturare è necessario per esprimere la salvezza cristiana nella pienezza dei valori umani: la missione è inculturazione. Senza inculturazione la fede ignorerebbe la storia e gli uomini, ignorerebbe la missione. Tuttavia, poiché la espressione di una vita di fede non è mai estranea alla cultura, poiché la tradizione di una vita di fede è anche trasmissione di elementi culturali, la missione esige l'apertura di un dialogo fra le chiese e di un dialogo interculturale per comprendere meglio i presupposti insiti nella

acculturazione che in antropologia culturale descrive i contatti fra gruppi di diversa cultura e i mutamenti che ne conseguono; inculturazione, secondo Herskovits, designa invece il processo per cui un individuo diventa parte del proprio gruppo culturale. Il primo documento ufficiale a usare « inculturazione » è il *Messaggio del Sinodo dei Vescovi al Popolo di Dio* (1977) al n. 5; stranamente la traduzione italiana dell'*Osservatore Romano* riporta acculturazione.

(101) J.M. DE LACHAGA, *Eglise particulière et minorités ethniques*, Paris 1978.

(102) Si veda, ad esempio, il testo della famosissima *Istruzione di Propaganda Fide* (1659) ai vicari apostolici dell'Asia orientale, in: M. MARCOCCHI, *Colonialismo cristianesimo e culture extraeuropee*, Milano 1980.

(103) Sulla inculturazione, oltre alle note (34) (35) (43), vedi anche l'editoriale *Il problema della inculturazione oggi*, in: *La Civiltà Cattolica* 129 (1978) IV, 313-322.

(104) Vedi l'editoriale *Condizioni e limiti della inculturazione*, in: *La Civiltà Cattolica* 129 (1978) IV, 417-427. In termini più positivi vedi il tentativo di tracciare criteri e metodo per una teologia africana nella dichiarazione finale della Conferenza teologica panafricana di Accra (17-23 dicembre 1977): testo in: *Il Regno-Documenti* (1978) n. 3, pp. 86-88.

propria realtà di fede e per formulare una testimonianza della fede sempre più coerente con il mistero di Cristo ⁽¹⁰⁵⁾.

Infine il cammino evangelizzatore di una chiesa missionaria deve aprirsi alla promozione della persona e della giustizia: l'inculturazione esige pure la condivisione delle sofferenze di un popolo e dei suoi progetti di liberazione e di promozione dei valori autentici. La proclamazione dell'uomo nuovo nel Cristo Gesù rende mutabili le condizioni di povertà e di miseria in cui molti si trovano e permette di guardare la storia come un processo creativo a cui partecipare per dare fondamento nuovo e significato globale alla fraternità e alla dignità umana ⁽¹⁰⁶⁾. Perciò la Chiesa accoglie le situazioni concrete e la loro evoluzione storica per discernere il senso degli sforzi umani di liberazione alla luce della storia di salvezza. La differenza fra salvezza e storia umana, da riconoscere e mantenere sempre, non diventa indifferenza ma interrogativo sui criteri dei loro rapporti. L'uomo nuovo che nasce dal Cristo è qui valore globale che manifesta la sua fecondità nelle azioni e nell'impegno per costruire una società più umana: l'elemento politico, né nella forma della rivoluzione né in quella della legittimazione restauratrice, può essere assunto come il criterio-guida che conferisce alla vita il suo ultimo e vero senso. Il suo valore rimane strumentale ⁽¹⁰⁷⁾ in ordine a quel significato assoluto della storia che la fede indica nella riconciliazione e nella pace, nel mondo e nell'uomo nuovo. Perciò la prassi della fede non si esaurisce in un progresso sociale e non si legittima in una trasformazione della storia. Non nasce da qui alcun dualismo ma la convinzione che, mentre promuove l'impegno di carità e la testimonianza del regno, la comunità cristiana riconosce la differenza che permane, pur nell'unità della storia, fra il regno di Dio e i progetti umani. La chiesa locale appare così un popolo messianico presente e operante nella storia: « pur non comprendendo effettivamente l'universalità degli uomini e apparendo talora come un piccolo gregge, costituisce tuttavia per tutta l'umanità il germe più forte di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra, è inviato a tutto il mondo » ⁽¹⁰⁸⁾.

(105) Al di là delle tesi inaccettabili, vedi un tentativo in R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Induism*, London 1964.

(106) Più che una bibliografia, impossibile da recensire per la sua vastità, preferiamo rimandare ai seguenti documenti per altro molto diversi: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Promozione umana e salvezza cristiana*, in: *Il Regno-Documenti* (1977) n. 19, pp. 457-463; IV Congresso Internazionale dei Teologi del Terzo Mondo (S. Paolo 20 febbraio-2 marzo 1980), testo in: *Il Regno-Documenti* (1980) n. 9, pp. 223-229; COMMISSIONE PER LA PARTECIPAZIONE ALLO SVILUPPO del CEC, *Verso una chiesa solidale con i poveri*, in: *Il Regno-Documenti* (1980) n. 13, pp. 324-334.

(107) Il problema più grave riguarda la analisi marxista e la possibilità di distinguerla dalle sue implicazioni filosofiche ed ideologiche: vedi la risposta negativa, anche se interlocutoria, di P. ARRUPPE, *Cristiani e analisi marxista*, in *La Civiltà Cattolica* 132 (1981) II, 49-59.

(108) *Lumen Gentium* 9.

La Chiesa locale e la missione « ad Gentes »: il nodo degli istituti missionari

La ministerialità della comunità cristiana al Cristo non può escludere la missione « ad Gentes » ma, piuttosto, la deve assumere come una dinamica che le è propria: nessuna chiesa locale può costituirsi contro la « cattolica » e le sue leggi e perciò, nessuna chiesa locale può dimenticare che la dinamica di cui vive non si esaurisce che nella salvezza del mondo intero. Questa unica e indivisibile missione la chiesa la serve nella molteplicità dei suoi carismi e dei suoi ministeri: l'unica missione della chiesa non è divisa fra i vari carismi ma, piuttosto, diversamente appropriata a ciascuno nella misura della propria specifica vocazione. In questa linea la vocazione « ad Gentes » non è l'unica responsabile di questa dimensione ecclesiale ma è il modo con cui alcuni credenti fanno propria l'universale missione della chiesa nella forma caratteristica del servizio della loro vita. Emerge qui una profonda convergenza fra chiesa e vocazioni dei fedeli nel senso che la chiesa non vive la sua missione se non suscitando vocazioni che la servono, mentre le vocazioni esprimono la valenza personale delle funzioni ecclesiali. Perciò parlare di una missione « ad Gentes » della chiesa locale non ha alcun senso senza la risposta di quei fedeli che la vivono come loro vocazione: la loro vocazione non è un di più rispetto alla chiesa locale ma è la chiamata a vivere quella comunione e quella missione, di cui la chiesa vive, nella linea del loro carisma. Non si criticherà mai abbastanza una presentazione impersonale e oggettiva della missione della chiesa locale e non si elogerà mai abbastanza la volontà di presentarla come la conclusione, personale ed ecclesiale, di un cammino di discepolanza e perciò di fede e di amore, di preghiera e di servizio, di impegno e di fraternità.

Se non esiste alcun problema nel raccordare la missionarietà della chiesa locale e la vocazione missionaria « ad Gentes », ne esistono però fra la missionarietà della chiesa locale e gli istituti missionari: non manca infatti chi ritiene che l'interpretazione della missione da noi esposta conduca ad un impoverimento o ad una esautorazione degli istituti missionari. E, alla fine ad uno svuotamento della missione stessa. Il problema qui in gioco non riguarda la critica alla missione che viene dal versante coloniale ⁽¹⁰⁹⁾ o da quello teologico sotto il profilo della salvezza di chi non crede ⁽¹¹⁰⁾; riguarda propriamente gli istituti missionari ⁽¹¹¹⁾ dal punto di vista della loro non-coerenza con il progetto

(109) Vedi, ad esempio, K.M. PANIKKAR, *Asia and Western Dominance*, London 1954.

(110) K. RAHNER, *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*, in: *Nuovi Saggi*. IV, Roma 1973, pp. 619-644; E. HILLMANN, *The Church as mission*, London 1966.

(111) T. VOLKER, *Les instituts missionnaires auraient-ils fait leur temps?*, in: *Repenser la Mission*, Louvain 1965, pp. 267-286; AA. VV., *La missione negli anni 2000*, Bologna 1983, pp. 77-93, 227-275, 466-472; E. NACPIL, *Missions but not Missionaries*, in: *International Review of Mission* 60 (1971) 356-362. Di tono più semplice e positivo: S. PIGNEDOLI, *Istituti missionari e chiese locali*, in: *Mondo e missione* 99 (1970) 661-663.

di una chiesa locale totalmente missionaria. Là dove l'intera chiesa locale assume in proprio l'impegno missionario, in Occidente come nei paesi del Terzo Mondo, vi è ancora spazio per gli istituti missionari? Hanno ancora senso?

A me pare che l'affermazione che la chiesa locale è totalmente missionaria non può non riprendere in esame la organizzazione concreta della missione « ad Gentes » che, oggi come oggi, riposa in larghissima misura sugli istituti missionari stessi. Ed è loro titolo di onore, oltre che di fatica e di impegno. Ma questa ripresa in esame, questa discussione, là dove parte dalla riscoperta del carattere missionario di tutta la chiesa locale, non può che essere fruttuosa e da incoraggiare: condurrà a far conoscere meglio e a far meglio vivere il dinamismo missionario della chiesa. Già il concilio ricordava che « i missionari assumono come proprio il compito della evangelizzazione che appartiene a tutta la chiesa »⁽¹¹²⁾; perciò la affermazione della missionarietà della chiesa locale non è un limite per nessuno ma un valore per tutti. Del resto la missionarietà della chiesa locale passa attraverso la apertura al disegno universale di salvezza di tutti i suoi membri e, quindi, attraverso il favorire la vocazione « ad Gentes ».

Quanto agli istituti missionari, il loro valore e il loro ruolo dipenderà dalla capacità di adattamento alle mutate condizioni storiche della missione: là dove la missione passa dalla dipendenza dalla Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli alle chiese locali, dall'invio nei territori di missione alla cooperazione fra le chiese, dallo « jus commissionis » a un istituto ad una complementarità di vocazioni missionarie e sacerdotali, laicali e di volontariato, operanti nel medesimo ambito⁽¹¹³⁾ non ci si può non chiedere se l'immagine e l'organizzazione della missione di cui gli istituti missionari sono portatori sia all'altezza dei mutamenti in corso o, addirittura, capace di anticiparli⁽¹¹⁴⁾. In questo caso manterrebbero un ruolo decisivo nella edificazione di una chiesa locale missionaria.

Una risposta non superficiale deve chiedersi quale è lo specifico, quale è il contributo della vocazione « ad gentes » nella edificazione della chiesa locale e della sua apertura missionaria. Infatti gli istituti missionari altro non sono che la istituzionalizzazione della vocazione « ad gentes ». Vari aspetti della vita missionaria — il partire, il primo annuncio, la scelta preferenziale dei poveri e degli ultimi⁽¹¹⁵⁾ — sono stati, volta a volta, indicati come lo specifico della vocazione « ad gentes ». Per conto mio ritengo che il senso della vocazione missionaria sia

(112) *Ad Gentes* 23.

(113) Vedi una descrizione di questi mutamenti in M. ZAGO, *Com'è cambiata la missione negli ultimi vent'anni*, in: *Mondo e missione* 110 (1981) 511-535.

(114) Vedi, ad esempio, la bella testimonianza di B. JOIGNET, *Je parle dans la maison de mes hôtes. L'insertion du missionnaire dans la communauté locale*, in: *Lumen Vitae* 29 (1974) 525-540.

(115) Su questo tema, partito dall'America Latina e ormai diffusissimo in tutto il campo missionario, vedi B. KLOPPENBURG, *Opción preferencial por los pobres*, in: *Centro de Investigación in Acción Social* (1979) n. 287, pp. 323-356; I. GUERRERO, *La scelta preferenziale per i poveri nel documento finale di Puebla*, in: *La Civiltà Cattolica* 131 (1980) IV, 135-146.

quello di mostrare che l'annuncio del vangelo « ad gentes » è compito costitutivo della pienezza della chiesa locale: è, cioè, l'annuncio kerygmatico colto non in un quadro individualista o terzomondista ma nel quadro di un servizio e di una edificazione missionaria della chiesa locale. Dovunque questo servizio sia svolto, in Europa come nel Terzo Mondo. Perciò il compito degli istituti missionari non sarà quello di continuare a farsi carico di tutta la tematica della missione ma, piuttosto, quello di vivere fino in fondo la peculiarità della propria vocazione certi che questo impegno favorisce il crescere di una coscienza missionaria più vasta e, alla fin fine, più fruttuosa. Si delinea così all'orizzonte, anche se non ancora nella pratica, una chiesa che riconosce la « traditio fidei » quale dimensione imprescindibile della comunione e vive il suo impegno apostolico nella tensione ad una apostolicità che la apre a tutta intera questa umanità.

Perciò la chiesa locale non può accontentarsi di « lasciar partire » ma deve additare, promuovere e consolidare la vocazione missionaria: fa parte del suo impegno pastorale orientare le energie del popolo di Dio ad esprimere la natura cattolica della chiesa. Questo la impegna a costruire quel clima di fede, di servizio, di apertura universale da cui la vocazione « ad gentes » normalmente nasce ed a favorire tutte quelle iniziative che tendono in questa direzione. Anche il missionario, d'altra parte, non potrà limitarsi a rivendicare il rapporto con la chiesa locale come rapporto con un retroterra al quale chiedere un supporto di uomini, di soldi, di servizi: il suo rapporto con la chiesa locale è ben più profondo e si radica nella natura ecclesiale di una vocazione. Perciò il suo rapporto con la chiesa locale deve farsi preciso e stabile, tanto con la chiesa da cui proviene quanto con quella nella quale opera: incarnando la cattolicità del vangelo di Cristo, offre il suo contributo alla edificazione di una chiesa locale veramente missionaria e rafforza i vincoli della cooperazione e della comunione fra le chiese.

Come si vede né la chiesa locale né la vocazione « ad gentes » vista nella sua istituzionalizzazione devono cedere qualcosa, quasi come per un compromesso ma al contrario ognuna delle due deve essere fino in fondo se stessa: allora saranno una ricchezza l'una per l'altra.

20 marzo 1985

GIANNI COLZANI
Via E. Kant, 8 - Milano