

L'ORA DELLA MISSIONE MONDIALE SENSO E PROBLEMI DI UN MUTAMENTO

SOMMARIO: 1. *Schizzo problematico della missione moderna* - La missione moderna e l'espansione dell'Occidente - La rinascita missionaria del secolo XIX - Il dibattito missionario conciliare e postconciliare. — 2. *I nodi teologici della missione* - La problematizzazione del ruolo della chiesa nella missione - La missione storica della chiesa di fronte ad una concezione «pneumatica» della storia - Fra annuncio e dialogo: la missione e la crisi della cristologia. — 3. *La missione di Gesù: spunti biblici* - Al cuore della fede: un'esperienza di Dio germinativamente missionaria - La dinamica missionaria: una complessa saldatura fra la fede e la storia - Le modalità della missione. — 4. *La missione come evangelizzazione universale* - Un nuovo spazio culturale: dall'egemonia alla comunione - La teologia dell'evangelizzazione - La liberazione e la giustizia come dimensioni dell'evangelizzazione - La dimensione ecclesiale dell'evangelizzazione - Conclusione.

Dopo un periodo di assopimento, l'importanza della missione nella vita della chiesa e nella teologia appare di nuovo in crescita; va però detto che a questo aumento di interesse non corrisponde sempre adeguata chiarezza di impostazione e di prospettive (1). In particolare è il concetto stesso di missione ad apparire vago e sfumato. La diversità, anche notevole delle opinioni, unita alla mancanza di un preciso dibattito non trova difficoltà a coniugare insieme entusiasmo e disagio circa la missione. Ma, alla fin fine, che cosa si intende per missione?

Per rispondervi pare ormai inutile ricorrere a quelle analisi — giuridiche, storiche, teologiche — con cui i testi di missionologia aprivano il loro discorso nei primi decenni di questo secolo (2); il mutamento culturale e teologico intervenuto nel frattempo è tale che la loro stessa prospettiva,

(1) Si veda una visione severa della teologia missionaria post-conciliare in A. SEUMOIS, *Teologia missionaria cattolica*, in «Missiologia oggi», Roma 1985, pp. 49-65; K. MUELLER, *Missione tradita dopo il Concilio?...*, in: «Mondo e Missione» 114 (1985) 515-520.

Sulla missionologia attuale si veda, più in genere, A. DULLES, *Current Trends in Mission Theology*, in: *Theology Digest* 20 (1972) 1, 26-34; B.H. WILLEKE, *Neue Thesen und Trends in der Katholischen Missionstheologie seit des II Vatikanum*, in: «Evangelische Missions Zeitschrift» 31 (1974) 1-15; J. LOPEZ-GAY, *Missiologia contemporanea*, in «Missiologia oggi», Roma 1985, pp. 97-121; J.M. VAN ENGELN, *Tendenze nella missionologia odierna*, in: «Communio» 3 (1974) 15, 14-27.

(2) Per la ricostruzione di questo pensiero ci limitiamo a ricordare G. EVERS, *Storia e salvezza*, Bologna 1976, pp. 15-112; G. COLZANI, *La missionarietà della chiesa*, Bologna 1975.

tesa a ricondurre e valorizzare la missione in un quadro ecclesiologico, risulta oggi in parte ovvia e in parte superata. Solo che il superamento non ha prodotto un quadro di riferimento preciso e condiviso quanto quello lasciato alle spalle. La nozione di missione presente nei documenti del Vaticano II appare il risultato di un compromesso ⁽³⁾ e la stessa «*Evangelii Nuntiandi*», preziosa e decisiva sotto tanti aspetti, non ha chiarito del tutto il senso e la terminologia della missione ⁽⁴⁾.

Non può stupire che la mancanza di questo lavoro fondamentale influisca sul dinamismo missionario creando confusione sugli ambiti e gli obiettivi della missione e sui suoi rapporti con le altre componenti ecclesiali ⁽⁵⁾. I teologi ⁽⁶⁾ puntano la loro attenzione sui problemi nuovi che l'ecumenismo e le religioni non-cristiane, la società secolarizzata e le dinamiche di liberazione, la chiesa locale e l'inculturazione pongono alla missione mentre i convegni ⁽⁷⁾ sulla missione si susseguono mostrando proprio nelle diversità delle loro scelte e dei loro linguaggi quanto pesi la mancanza di una precisa intesa sulla missione.

Il presente lavoro vorrebbe avviare una prima riflessione sulla missione della chiesa e sulla missione «ad gentes». Non intende chiudere la questione ma solo offrire il quadro del problema e sottolineare alcuni spunti per una fruttuosa impostazione del tema.

1. SCHIZZO PROBLEMATICO DELLA MISSIONE MODERNA

I problemi della missione sono strettamente legati alla sua storia. Per questo, nonostante la missione sia la più antica attività della chiesa, dobbiamo partire dall'epoca moderna quando la cristianità europea rompe l'accerchiamento del mondo islamico e, sulle orme degli scopritori e dei navigatori, constata l'esistenza di un mondo non-cristiano.

Il fatto è sconcertante per un'epoca che, dal Medioevo, aveva eredita-

(3) Per questa valutazione critica si veda G. EVERS, *Storia...* o.c., pp. 110-112; G. COLZANI *La missionarietà...* o.c., pp. 170-175; A.M. HENRY, *Mission d'hier mission de demain*, in «*Vatican II. L'activité missionnaire de l'Eglise*», Paris 1967, pp. 411-440.

(4) Per la «*Evangelii Nuntiandi*» si veda S.C.P.E.P., *Esortazione Apostolica «Evangelii Nuntiandi» di S.S. Paolo VI. Commento sotto l'aspetto teologico ascetico e pastorale*, Roma 1976; AA.VV., «*Evangelii Nuntiandi*». *Kommentare und Perspektiven*, Immensee 1976; H. RZEPKOWSKI, *Der Welt verpflichtet*, Sankt Augustin 1976.

(5) Se ne veda una presentazione non problematica in G. COLZANI, *Chiesa locale e la missione: un compito e un problema*, in: «*La Scuola Cattolica*» 113 (1985) 478-499.

(6) Basti qui ricordare il seminario di ricerca del SEDOS, parzialmente tradotto in AA.VV., *La missione negli anni 2000. Seminario di ricerca del Sedos sul futuro della Missione. Roma 8-19 marzo 1981*, Bologna 1983.

(7) Penso soprattutto alla Conferenza mondiale della Commissione per la Missione e l'Evangelizzazione (Melbourne, 12-24 maggio 1980) e Consultazione Internazionale sull'Evangelizzazione del Mondo (Pattaya, 16-26 giugno 1980): presentazione di D. COLOMBO, *Da Melbourne a Pattaya. Visioni e strategie missionarie per gli anni '80*, in: «*Mondo e Missione*» 109 (1980) 677-702. Del pari si deve ricordare il Congresso internazionale «Portare Cristo all'uomo» (Roma, 18-21 febbraio 1985) organizzato dagli organismi vaticani e dalle università pontificie romane: presentazione di A. RUSCONI, *La missione nel postconcilio*, in: «*Mondo e Missione*» 114 (1985) 409-411.

to la convinzione che il vangelo di Cristo o almeno una qualche notizia di esso aveva raggiunto tutto il mondo. Le scoperte geografiche mostravano che ciò che Tommaso considerava un'eccezione — un pagano in una regione desertica o in una foresta inaccessibile — era in realtà la norma. Come evitare l'errore, già pelagiano, che ci si potesse salvare anche senza Cristo? Anche senza conoscerlo con la fede e amarlo per la grazia? Il dibattito fu vivace⁽⁸⁾. In ogni caso l'abbandono della tesi della colpevole ignoranza del vangelo — a cui rimarrà attaccato il mondo protestante dell'epoca⁽⁹⁾ — spinse il cattolicesimo verso la missione. Lo stesso termine di «missione» e di «missionario», sconosciuto al precedente impegno apostolico della chiesa⁽¹⁰⁾, sorge in quest'epoca e si carica di valenze culturali e religiose proprie di questo periodo.

La missione moderna e l'espansione dell'Occidente

I motivi religiosi non erano certo gli unici a sospingere l'Europa cattolica sulla via della missione. Bisogna ricordare i motivi mercantili che spingono a cercare vie alle Indie alternative a quelle bloccate dalla presenza dell'impero turco: Cristoforo Colombo altro non cercava che di arrivare alle Indie per via di Occidente. Ma soprattutto lo zelo missionario si alimentava del clima spagnolo della «reconquista»: la crociata antiaraba che aveva condotto alla riunificazione della Spagna ed alla liberazione della Sicilia si continuerà in una crociata missionaria. La «reconquista» è, insieme, una dinamica di difesa e di espansione; più ancora è una dinamica sostenuta da una «societas christiana», da un modello civile e storico che fonde in unità di intenti chiesa e stato, civiltà e fede cristiana. La «reconquista» è il punto culminante di una dinamica secolare, dalle radici medioevali, nella quale papi e re erano vicari di Cristo e, insieme, guidavano quella cristianità che aveva il suo centro a Roma. Con le scoperte geografiche del nuovo mondo, spagnoli e portoghesi — i primi più dei secondi che, all'inizio, limitavano i loro insediamenti alle basi indispensabili per il loro commercio — si pongono l'ideale di una nuova cristianità a raggio mondiale.

Risulta così obiettivo il nesso fra missione occidentale e colonialismo⁽¹¹⁾: non si tratta di affermare che la missione è la valenza religiosa

(8) Un'accurata ricostruzione si ha in F. ROUSSEAU, *L'idée missionnaire aux XVI et XVII siècles. Les doctrines les méthodes les conceptions d'organisation*, Paris 1930; sul medesimo argomento anche L. CAPERAN, *Le problème du Salut des Infidèles. Essai historique*, Paris 1912. La posizione di Tommaso si può vedere in Ia IIae, q. 106, a. 4.

(9) Vedi F. ROUSSEAU, *L'idée missionnaire...* o.c., pp. 17-41.

(10) Nell'epoca patristica la missione era presentata come «praedicatio Christi», «propagatio fidei o evangelii», «promulgatio evangelii», «procuratio salutis», «apostolatus»... ma mai come missione. Questo termine diventerà comune con il secolo XVII. Vedi A. SEUMois, *Introduction à la missiologie*, Schöneck-Beckenried 1952, pp. 61-84; T. OHM, *Faites des disciples de toutes les nations*. I, Paris 1964, pp. 36-42.

(11) Su questo delicato e complesso problema si può vedere R. DELAVIGNETTE, *Christianisme et Colonialisme*, Paris 1960; S. NEILL, *Colonialism and Christian Mission*, London 1966; H. HERMELINK, *Die Christliche Mission und der Kolonialismus*, in «Das Ende der Kolonialzeit und die Welt von Morgen», Stuttgart 1961, pp. 27-44; AA.VV., *Colonisation et conscience chrétienne*, Paris 1953.

del colonialismo ⁽¹²⁾ ma di riconoscere che la missione occidentale si colloca all'interno di quei medesimi presupposti che spiegano l'accedere dell'Occidente europeo alla egemonia della storia mondiale. Anche evitando le posizioni estreme che vedono la missione come un epifenomeno nell'espansione economica e culturale dell'Occidente, bisogna riconoscere che non vi fu gran che un incontro fra la civiltà europea e le civiltà indigene ben presto emarginate ⁽¹³⁾: ciò era dovuto vuoi al radicamento dei missionari nella loro tradizione vuoi alla mancanza di sostegno politico e istituzionale delle culture locali prive di scuola e di tradizione letteraria. Ma soprattutto era dovuto al fatto che il colonialismo, in quanto tale, non ha alcuna considerazione dei popoli come soggetti comunitari: tende anzi a sgretolare l'unità del soggetto popolare presso cui si impianta per cooptarne gli individui in un sistema di vita, funzionale ad altri, che non è il loro.

Il reciproco influsso fra missione occidentale e colonialismo ⁽¹⁴⁾ spiega perché la missione sia stata pensata come l'espansione della chiesa nel suo modello europeo, come l'allargarsi della chiesa fino a riprodurre sé stessa ad altre latitudini. La missione è sentita come conquista di un popolo alla chiesa più che come nascita della chiesa dentro la vita di un popolo; per di più questa cristianizzazione avviene attraverso conversioni individuali che, se sono il passaggio obbligatorio di ogni azione missionaria, non sembrano in questo frangente rispettare e valorizzare il rapporto fra individuo e popolo. Nel quadro di quest'ambigua unificazione del mondo in termini europei, la missione appare un partire dall'Europa per cristianizzare altre zone del mondo ⁽¹⁵⁾: la centralità romana della missione, sancita dall'istituzione della Congregazione di Propaganda ⁽¹⁶⁾, esprimerà il carattere giuridico della missione, da concepirsi in termini strettamente gerarchici, e quello di una cattolicità ancora insufficiente. In pratica, la missione di quest'epoca trova il suo limite nella scarsa considerazione del carattere storico del soggetto a cui è indirizzata.

Lo sfondo teologico di questo impegno missionario sarà in larga misura costituito dal suarezianesimo, dal suo ottimismo umanistico e dalla sua

(12) È questa la tesi della nota opera di K.N. PANIKKAR, *Asia and Western Dominance*, London 1952. Si veda anche la raccolta di testi e temi, fantasiosamente inquadrati come un processo, a cura di W. BUEHLMANN, *Processo ad Addis Abeba - 1980: un tribunale per le missioni*, Bologna 1977.

(13) Questo nonostante i tentativi di Ricci e De Nobili e nonostante che, per quasi tutti i secoli XVI e XVII, ci si sforzasse di realizzare un adattamento alle culture locali. Si veda al riguardo vuoi il *Catechismus Christianae Fidei* (1586) di A. VALIGNANO, Visitatore della Compagnia di Gesù per le missioni dell'estremo oriente e superiore del Ricci vuoi la Istruzione di Propaganda Fide (1659) ai vicari apostolici dell'Asia orientale: testo in M. MARCOCCHI, *Colonialismo cristianesimo e culture extraeuropee*, Milano 1980.

(14) La forma più chiara di legame era il sistema del Padroado: risalente quello portoghese al 1456 e quello spagnolo al 1493. Si veda una breve introduzione ai principali problemi di storia degli inizi della missione moderna in G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo del liberalismo del totalitarismo*, Brescia 1970, pp. 402-430.

(15) Emerge qui il carattere eurocentrico della missione moderna. Il partire, insito nella missione, mostra lo sfondo territoriale, giuridico, coloniale ed ecclesiologico di un pensiero che divideva il mondo in due fasce di diverso valore: da una parte l'Europa e la sua chiesa già stabilita e dall'altra il territorio missionario del mondo non-cristiano.

(16) La Congregazione tenne la prima seduta il 14 gennaio 1622. Si veda F. ROUSSEAU, *L'idée missionnaire...* o.c., pp. 73-94.

enfasi sull'uomo e sulle sue possibilità: l'ampio impulso apostolico che ha saputo sostenere si connette ad una teologia del rapporto fra natura e grazia, fra realtà umana ed esperienza cristiana, costruita attorno alla capacità salvifica di una natura letta nel quadro della «dispositio negativa» e dell'effato «facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam». L'incontro con Cristo sopraggiunge a persone circondate da una grazia esterna, cioè da tradizioni morali e religiose buone per loro, e risulta malamente ricordato con essa. Questa teologia del rapporto natura-grazia era insufficiente (17): se il suo intento era quello di salvaguardare la chiesa da una identificazione totale con il mondo indicando nello stesso tempo vuoi il vicendevole rapporto vuoi lo spazio di autonomia della chiesa e dello stato non si può non temere che esso finisca per esprimere una distanza od una neutralità dell'esperienza cristiana rispetto alla storia.

In effetti la critica a questa impostazione della missione non verrà dalla teologia e dalla chiesa ma sarà il frutto di una crisi della coscienza europea e di un ripensamento del suo valore: legata alla decolonizzazione dell'America — l'America agli americani — ed alla dissociazione fra la civiltà europea e il cristianesimo, propria dell'illuminismo (18) e della rivoluzione francese, imporrà un ripensamento della missione e dei suoi generali caratteri. Sarà questo il compito degli ultimi decenni del secolo XIX.

La rinascita missionaria del secolo XIX

La rinascita missionaria della seconda metà del secolo XIX è il frutto di molti fattori. Tra essi va indicata vuoi la spinta che i papi, a partire da Gregorio XVI, danno alla missione vuoi l'influenza della concezione romantica (19) che, a modo suo, segnerà un recupero di senso storico mettendo al centro la nozione di popolo (20). Il popolo è una densa realtà sto-

(17) Il rischio è quello di un estrinsecismo fra natura e grazia che, se permetterà di prendere sul serio i riti e la cultura del tempo con un'attenzione quasi profetica, lo farà però all'interno di uno schema teologico almeno discutibile. Non sarà un caso che la questione dei riti cinesi finisca per avere proprio nella questione del kerygma, proprio nella questione del Cristo crocifisso, il suo punto irrisolto. La conferenza di Canton (1656) che raduna, per il timore della pestilenza, tanto i gesuiti quanto il francescano Caballero e il domenicano Navarrete vedrà un'intesa sulla metodologia missionaria ma il permanere di tutte le distanze a proposito dell'annuncio della croce.

(18) La dissociazione fra cristianesimo ed europeismo si deve soprattutto all'illuminismo che, ponendo la razionalità come centro dell'autonomia e della dignità della persona, porterà a galla un umanesimo sganciato dalla fede; la mitizzazione del mondo primitivo — il buon selvaggio — con i suoi corollari di una bontà e di una religione naturale ne sarà solo conseguenza. Insieme al decadere delle nazioni del Patronato ed all'imporsi delle nazioni protestanti, insieme alla perdita di prestigio morale e civilizzatore dell'Europa ed alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773), sarà una delle ragioni del profondo decadimento dello spirito missionario nel secolo XVIII.

(19) Si pensi a quell'esponente del romanticismo missionario che fu Chateaubriand con il suo «*Génie du Christianisme*» (1802). Attorno ad esso nascerà tutta una letteratura missionaria tra cui basta ricordare le «*Lettres édifiantes et anciennes*» (riedite nel 1803, 1818, 1824) dei Gesuiti, le «*Nouvelles lettres édifiantes des Missions de Chine et des Indes orientales*», ben otto volumi editi dal 1767 al 1820.

(20) J.CH. HOEKENDIJK, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München 1967.

rica, dal centro e dalla vitalità profonda manifestantisi in precise strutture socio-culturali; compito della missione è assumere il popolo e la sua vita in una logica di fede, è cristianizzare il popolo. Questa visione animerà gli sforzi protestanti, il cui impegno missionario abbandonerà così la logica escatologica propria del pietismo ⁽²¹⁾, e sarà sostanzialmente accolta dal mondo cattolico che non la vedrà alternativa alla sua teologia del soprannaturale ⁽²²⁾.

Il punto decisivo di questa rinascita è il chiarimento del carattere religioso della missione e il superamento della sua dimensione coloniale e civilizzatrice. La ragione di fondo è il venir meno di quell'unità di chiesa e stato, di civiltà e fede cristiana, che aveva rappresentato una delle dinamiche principali dell'impegno missionario moderno. La missione non è più affare di principi o di stati ma è l'impegno di tutto il popolo cristiano ordinato sotto la guida dei suoi pastori: è in questo senso che si deve leggere il fiorire di molte associazioni di cooperazione missionaria, solo poi ufficializzate, ed è in questo senso che si deve valutare l'ingresso nell'opera missionaria, per la prima volta, di congregazioni femminili e l'impressionante moltiplicarsi di una stampa per la conoscenza ed il sostegno delle missioni. Il recupero del carattere religioso della missione è essenzialmente ecclesiologico: non è il frutto di una riflessione critica sul legame fra missione e colonialismo o sul carattere espansivo e giuridico della missione stessa ma è l'adattamento della missione occidentale ai caratteri ormai mutati dell'Europa che la esprime.

La mancata riflessione critica sull'egemonia tecnica e culturale della civiltà europea ed il mantenimento del quadro teologico ed ecclesiologico della cristianità occidentale destituisce di valore, in larga misura, gli sforzi con cui la nascente missionologia ⁽²³⁾ si dedicava a determinare lo scopo e l'essenza del fenomeno missionario. La scuola di Münster e la scuola di Lovanio, pur nella loro diversità ⁽²⁴⁾, rimangono ancorate ad una prospettiva, che, per la mancata analisi degli aspetti storici e socio-culturali della missione, non può andare oltre l'affermazione della necessità della missione e del suo essenziale legame con la chiesa.

(21) S. SPINSANTI, *Sviluppi della teologia della missione nel pensiero protestante post-barthiano*, in «*Coscienza e missione di chiesa*», Assisi 1977, pp. 353-376. Il pietismo si muoveva in un quadro escatologico che vedeva le sue comunità come primizie e testimonianze della celeste Gerusalemme; il tema del «popolo» ricentra invece la missione secondo un taglio decisamente storico.

(22) Il tema del popolo da cristianizzare, da rendere chiesa, si inserisce pienamente in quella teologia dei rapporti fra salvezza per grazia e realtà umana sopraricordata. Se mai, J. Schmidlin, fondatore della missionologia cattolica, vi aggiungerà il correttivo anti-protestante di una chiesa gerarchica: legherà infatti strettamente la cristianizzazione del popolo alla chiesa gerarchica ed al suo mandato negando decisamente ogni forma di missione libera o spontanea.

(23) Si conviene di fissare l'inizio della moderna missionologia cattolica nel 1911 quando, sotto la spinta di R. Streit e di J. Schmidlin, si ha la fondazione dello «International Institut für Missionswissenschaftlichen Forschungen».

(24) La diversità principale fra le due scuole si ha nello staccare definitivamente il problema della salvezza di chi non crede da quello della giustificazione delle missioni: queste si giustificano in forza di una necessità intrinseca alla chiesa, in forza di un'universalità che eredita la missione del Verbo Incarnato. Su tutta questa problematica si veda G. COLZANI, *La missionarietà...* o.c., pp. 15-99; G. EVERS, *Storia...* o.c., pp. 17-46.

La mancata analisi sopra ricordata finisce, addirittura, per indebolire queste pur rilevanti conclusioni teologiche. In questa riflessione, infatti, la concezione della chiesa, l'ecclesiologia, non è in quanto tale considerata un problema missionario: perciò il dibattito sul senso della missione non riguarda la stessa presenza della chiesa nel mondo, il rapporto fra l'evento di salvezza e la storia umana, ma solo quello che si istituisce dalla chiesa in fuori, dalla chiesa verso ciò che chiesa non è. La chiesa, assunta in questa assolutezza, compie la missione ma non è ripensata alla luce della missione. La rigidità del rapporto chiesa-missione fa sì che la «plantatio ecclesiae» si risolva nell'assunzione dei popoli non-cristiani all'interno della chiesa occidentale. Il soggetto a cui la missione è diretta, cioè il popolo con la sua cultura, è privo di interesse teologico per queste teorie di modo che bisogna concludere che l'affermazione del carattere storico della missione rimane totalmente prigioniera dei presupposti tipici della missione occidentale.

A ribaltare questi presupposti saranno i mutamenti verificatisi a ridosso della seconda guerra mondiale: essi decreteranno la fine della missione occidentale. La decolonizzazione ⁽²⁵⁾ e l'accesso dei popoli all'indipendenza politica, la ricerca e la valorizzazione della identità culturale dei popoli creano condizioni nuove che esigono un radicale ripensamento della missione. Tutto l'apparato ecclesiastico missionario entra in crisi ⁽²⁶⁾ e la stessa identità del missionario attraversa un periodo di smarrimento ⁽²⁷⁾. È la fine di una «era» della missione ⁽²⁸⁾. Dopo alcune incertezze ⁽²⁹⁾, la risposta teologica si mosse in due direzioni ⁽³⁰⁾. Da una parte vi è l'accoglimento della nozione di chiesa particolare nella definizione della «plantatio ecclesiae»: questa acquisizione è lo strumento teologico indispensabile per il riconoscimento della dignità e della peculiarità di ogni popolo. Essa decreta la fine della logica espansiva della missione occidentale e porta in primo piano l'attenzione alle modalità e ai meccanismi del concreto impiantarsi della chiesa nella vita di una comunità umana. Dall'altra inizierà un ripen-

(25) M. MERLE, *Les Eglises chrétiennes et la Décolonisation*, Paris 1967; R. MEHL, *Décolonisation et missions protestantes*, Paris 1964. Sarà l'Assemblea Generale dell'O.N.U. a denunciare, nel 1960, la dominazione straniera di un popolo come una violazione dei diritti dell'uomo e un impedimento alla pace e a proclamare il diritto di tutti all'autodeterminazione.

(26) I mutamenti tecnico-economici e la forte rinascita di coscienza nazionale mettono in crisi la missione: si veda il duro giudizio che la qualifica come sostanzialmente borghese e conservatore di J. CH. HOEKENDIJK, *Kirche...* o.c., pp. 313-334; M. WARREN, *Social History and Christian Mission*, London 1967, pp. 116-131.

(27) Si vedano le affermazioni durissime di E. NACPIL, *Mission but not Missionaries*, in «*International Review of Mission*» 60 (1971) 356-362. Di una crisi di identità parla anche J. CH. HOEKENDIJK, *Kirche...* o.c., pp. 322-323.

(28) Il riconoscimento della frattura intervenuta nell'esperienza missionaria e lo sforzo per ripensarne la continuità si ha in AA.VV., *Repenser la Mission*, Louvain 1966; J. MUELLER, *Wozu noch Mission?* Stuttgart 1969; W. KASPER, *Warum noch Mission?* in «*Glaube und Geschichte*», Mainz 1970, pp. 259-274.

(29) Sono quelle che tentano di affrontare i tempi nuovi con un miglior adattamento delle forze ecclesiali alle mutazioni in atto: A.S. HERNANDEZ, *Adaptación misionera*, Bilbao 1958.

(30) Vedi per la ricostruzione di tutta questa tematica teologica G. COLZANI, *La missionarietà...* o.c., pp. 101-152.

samento della realtà stessa della missione che, cogliendola alla luce della dinamica apostolica e trinitaria, finirà per identificarla con lo stesso evento di salvezza e non solo con il compito conseguente al realizzarsi del dono di Dio in una comunità, in una chiesa. A quel punto la missione appare una nozione complessa, viva di un profondo intreccio tra rivelazione e storia, tra escatologia e realtà, tra Spirito e cultura. Abbiamo qui la prima presa di coscienza critica della realtà della missione occidentale ed il primo profilarsi di una ridefinizione della missione che ne superi totalmente il carattere territoriale e giuridico. Si tratta però di un tentativo tutt'altro che unanime e pacifico. Si può dire che esso inaugura un periodo di transizione, nel quale va mantenuto il concilio Vaticano II e dal quale solo questi ultimi anni sembrano disegnare una via di uscita.

Il dibattito missionario conciliare e post-conciliare

Il dibattito missionario attuale appare dominato da due fattori: il mutamento della ecclesiologia ed il suo progressivo accentrarsi attorno alla missione da una parte e l'attuarsi di una comunicazione universalizzata che coinvolge il mondo intero in un'unica grande dinamica di trasformazione non senza pesanti conflitti economici, politici e civili dall'altra.

Il mutamento dell'ecclesiologia, iniziato al Vaticano II, non può essere nemmeno per sommi capi ricordato qui. Interessa invece ricordare il suo sforzo, non conclusivo, per giungere ad una concezione teologica e non solo territoriale-giuridica della missione, il suo impegno per collocare l'attività missionaria al centro dell'attività ecclesiale, la sua volontà di rendere tutti i membri della chiesa partecipi di questo zelo ⁽³¹⁾. In particolare la lettura economica e trinitaria della missione porta a considerarla come la dinamica unitaria in forza della quale la salvezza è rivolta a tutti gli uomini e aperta ad ogni creatura: non sono le missioni a scaturire da una chiesa compresa come indipendente da esse ma è la chiesa stessa a strutturarsi in tutto e per tutto attorno alla missione ⁽³²⁾. Questa logica è ben lontana dall'aver dato tutti i suoi frutti già nei documenti conciliari o nei primi dibattiti che li seguono; concepire la chiesa come servizio alla missione, come non avente in sé stessa il suo senso, porta ad una forte accentuazione del suo ruolo salvifico: modellata attorno a Cristo, la chiesa decide della sua verità nel caricarsi del bene e del male presente nella storia umana. Annunciare la salvezza e la liberazione nella forma della Pasqua di Cristo è, al tempo stesso, accogliere le istanze antropocentriche della nostra cultura così da fare della fede una reale promessa e una reale speranza di

(31) Sulla missione al Vaticano II si veda AA.VV., *Le missioni alla luce del Concilio. Atti della settima Settimana di Studi Missionari. Milano 5-9 settembre 1966*, Milano 1967; G. EVERS, *Storia e salvezza...* o.c., pp. 63-112; G. COLZANI, *La missionarietà...* o.c., pp. 157-193; J. SCHUETTE (a cura di), *Il destino delle missioni*, Brescia-Roma 1969.

(32) È un mutamento importante che considera la storia come storia della salvezza destinata al regno e fa perno sul battesimo come abilitazione a viverla secondo queste modalità. Trova qui valorizzazione la teologia del laicato di Congar e la convinzione che la missione è la ragion d'essere della chiesa. Vedi, al riguardo, S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per un'ecclesiologia dinamica*, Cinisello Balsamo 1985, pp. 122-124.

liberazione e di promozione umana per milioni di oppressi e di emarginati. Dal decreto «*Ad Gentes*» alla «*Evangelii Nuntiandi*» alle «*Mutuae Relationes*» alla «*Redemptor Hominis*» emerge quella profonda consapevolezza che lega l'attività salvifica ad una dinamica di umanizzazione (33).

Tuttavia la determinazione dei precisi rapporti fra missione-salvezza-liberazione e, perciò, la determinazione dei compiti della chiesa e dell'essenza della missione rimane controversa nella missionologia odierna: da una parte vi è l'insistenza sul vangelo e sull'annuncio come generanti il servizio ecclesiale, dall'altra vi è l'insistenza sul regno di Dio e sui suoi legami con i processi di liberazione così da delineare il servizio ecclesiale come la capacità di riconoscere in quell'ambito le radici del proprio credere e del proprio operare in sintonia con le promesse di Dio.

La seconda osservazione lascia un po' alle spalle la questione storica dei rapporti fra Europa e rimanente del mondo per portare in primo piano la novità dell'oggi: la rivoluzione industriale e tecnologica va imponendo un'unificazione del mondo ed una trasformazione universale che interessa tutte le culture del globo (34). In questo contesto la comunicazione fra l'Occidente e il resto del mondo ha come suoi interessi dominanti il potere economico e la realtà industriale e tecnologica e non la problematica religiosa; nasce, in Occidente come in Oriente, una sfida culturale, un processo di trasformazioni che altera il ruolo, la funzione e la credibilità stessa delle religioni.

Si intravede qui la possibilità di una situazione totalmente nuova — al centro non vi è la decolonizzazione ma la tecnologia, la ricerca scientifica, il consumismo, l'urbanesimo — che esige di trasformare la chiesa in una comunità missionaria mondiale. Di questo impegno la coscienza della scristianizzazione della nostra società è solo il primo passo. Di fronte alla società tecnicizzata, di fronte alla disgregazione consumista del tessuto sociale e dei suoi valori etici, di fronte all'apparire dell'uomo unidimensionale e del non-uomo, di fronte al moltiplicarsi delle situazioni negative, la missione è la capacità della fede di esprimere una progettualità diversa, una nuova visione della storia e della vita al cui servizio mettere l'esperienza cristiana.

Le due dinamiche si intrecciano in modo vario. Tendono, in ogni caso, a mostrare come chiesa e missione si implicino profondamente e costituiscano un unico problema: la missione è il servizio storico che la chiesa svolge nel mondo e la chiesa è la comunità dei credenti che proprio nella missione recupera la sua identità e la sua responsabilità. Il guadagno è quello di evitare un'astratta definizione della missione per collocarla in un preciso ambito storico e discernere alla luce di tutta l'economia salvifica. Prima di procedere a questo, mi pare però utile ritornare sulla storia testé tracciata per illustrarne più a fondo i temi teologici fin qui soltanto accennati.

(33) Indicazioni in G. COLZANI, *Chiesa locale e la missione...* a.c.

(34) La prima o una delle prime introduzioni delle considerazioni socio-politiche nell'ambito della missione si ha con la celebre opera di H. GODIN, Y. DANIEL, *France pays de mission?*, Paris 1943. In termini missionari si veda M.J. LE GUILLOU, *Mission et Pauvreté. L'heure de la mission mondiale*, Paris 1964.

2. I NODI TEOLOGICI DELLA MISSIONE

Lo schizzo precedente ha mostrato vuoi la complessità di un approccio, forzatamente multidisciplinare, al problema della missione vuoi il profondo mutamento della classica immagine della missione: sostanzialmente questo mutamento si radica nel venir meno di ogni significato della abituale distinzione fra mondo cristiano e mondo non-cristiano. La chiesa è in una situazione di missione in ogni continente e in ogni popolo.

Questo mutamento è portatore di dibattiti e di problemi non sempre percepiti chiaramente nemmeno dagli stessi missionologi ⁽³⁵⁾. Possiamo assumere come punto di partenza di questi dibattiti il Vaticano II: è con il concilio, infatti, che si impone una teologia della rivelazione e una teologia della chiesa che avviano un profondo mutamento nella comprensione e nel giudizio sulla persona e sulla storia umana ⁽³⁶⁾. In pratica il rapporto fra l'evento salvifico e la storia è da considerare come intrinseco alla struttura stessa della salvezza. I dibattiti attorno a questi temi hanno portato, nel post-concilio, ad una vera e propria crisi della teologia della missione: in questa situazione è possibile cogliere nel 1974 — con il Sino-do sull'evangelizzazione e la «*Evangelii Nuntiandi*» — l'inizio di una svolta e di un chiarimento. Alla ricostruzione dei nodi teoretici di questo periodo dedichiamo le seguenti note.

La problematicizzazione del ruolo della chiesa nella missione ⁽³⁷⁾

Riflettendo sulla chiesa alla luce della Parola, il concilio comprende la chiesa come omogenea al disegno di Dio ⁽³⁸⁾: essa non è una società che svolge un compito salvifico presso i suoi membri ma è il sacramento universale della salvezza ⁽³⁹⁾. È il popolo di Dio che vive della comunione con

(35) Del resto i missionologi sono una specie molto rara perché si esige una forte capacità interdisciplinare capace di saldare insieme teologia, antropologia culturale, storia comparata delle religioni...

(36) È questa la posizione di A. DULLES, *Current Trends...* a.c., p. 28. Si veda anche AA.VV., *Perché le missioni? Teologia della missione: studi e dibattiti*, Bologna 1970 che riprende parzialmente il simposio del SEDOS del 27-31 marzo 1969.

(37) Si veda un bilancio in A. DULLES, *Current Trends...* a.c., pp. 28-32; J. LOPEZ-GAY, *Missiologia contemporanea...* o.c., pp. 103-117; J. LOPEZ-GAY, *Ecclesiology in the Missiological Thinking of the Post Conciliar Years*, in «*Bibliografia Missionaria*» 46 (1983) 370-381.

(38) Vedi AA.VV., *Il Vaticano II e la chiesa*, Brescia 1985, soprattutto pp. 159-187.

(39) Su questo tema si veda P. SMULDERS, *La Chiesa sacramento della salvezza*, in «*La Chiesa del Vaticano II*», Firenze 1965, pp. 363-386; Y. CONGAR, *L'Eglise sacrement universel du salut*, in «*Eglise vivante*» 17 (1965) 339-355. Sul più generale concetto della Chiesa-sacramento si vedano per il periodo post-conciliare M.M. CAMPELO, *La Iglesia y los cristianos, sacramento del mundo*, in «*Estudio Agustiniiano*» 7 (1972) 255-275; L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972; G. MARTELET, *De la sacramentalité propre à l'Eglise ou d'un sens de l'Eglise inséparable du sens du Christ*, in «*Nouvelle Revue Théologique*» 95 (1973) 25-42; Y. CONGAR, *La Chiesa sacramento di salvezza*, in «*Un popolo messianico*», Brescia 1976; B. GHERARDINI, *La Chiesa è sacramento*, Roma 1976. In senso critico si veda G. COLOMBO, *Il «popolo di Dio» e il «mistero» della chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, in «*Teologia*» 10 (1985) 97-169 (soprattutto 127-135).

il Padre rivelata in Gesù e donata nel suo Spirito. Lo sfondo è qui una sorta di attualismo cristologico per cui il Signore Gesù anima e sorregge la chiesa nella più totale dipendenza dalla sua vitalità. Questo cristocentrismo valorizza vuoi la dimensione pneumatologica vuoi quella escatologica della chiesa ⁽⁴⁰⁾: il rapporto fra Cristo e la chiesa è un rapporto di comunione e di santità di cui la chiesa sperimenta le primizie e che proprio lo Spirito condurrà a pienezza. Più ancora questo cristocentrismo si lega alla consapevolezza che l'opera di Cristo è attiva anche al di là della chiesa cattolico-romana: come sacramento universale di salvezza, come sacramento di unità di tutto il genere umano, la chiesa si lega all'opera divina, attiva ed efficace nella storia anche se nascosta, per manifestare e realizzare la salvezza. Un testo denso, della «*Gaudium et Spes*», riassume questa prospettiva:

«Ecclesia, dum ipsa mundum adiuvat et ab eo multa accipit, ad hoc unum tendit ut Regnum Dei adveniat et totius humani generis salus instauretur. Omne vero bonum, quod Populus Dei in suae peregrinationis terrestris tempore hominum familiae praebere potest, ex hoc profluit quod Ecclesia est «universale salutis sacramentum», mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans» ⁽⁴¹⁾.

A partire da queste tematiche, una larga corrente di missionologi, tanto cattolici quanto protestanti, giunge alla conclusione che il fatto decisivo è l'azione di Dio dentro la storia: la salvezza appare a tal punto l'opera di Dio, e di Dio soltanto ⁽⁴²⁾, da lasciare l'impressione di una singolare astoricità, come se Dio agisse indipendentemente dal Cristo e dalla sua chiesa. Si giunge così ad una problematicizzazione della chiesa: la chiesa è solo il «segno» dell'attiva presenza di Dio nel mondo e la sua missione si esaurisce nel portare ad una decisione circa questa azione di Dio nella storia. La chiesa appare qui coinvolta nei processi della storia e coinvolta in modo da assumere la «forma servi», la figura umile e salvifica del suo Signore: essa è comunità impegnata per la giustizia, la pace, la dignità dell'uomo.

Questa visione comporta un profondo mutamento dell'ecclesiologia e della missionologia ⁽⁴³⁾. La chiesa si rivolge all'uomo nella sua totalità e riconosce nel mondo non solo l'opera della creazione ma, più propriamente, il risultato dell'azione salvifica di Cristo; di conseguenza la missione si qualifica in ordine al mondo ed alle sue dinamiche nelle quali soltanto si edifica la pienezza di Cristo. La missione non mira qui all'edificazio-

(40) Si veda soprattutto *Lumen Gentium* 4.5.48.

(41) *Gaudium et Spes* 45.

(42) È questo il tema dell'interpretazione della missione come «missio Dei»: il tema che aveva avuto una presentazione forte in G.F. VICEDOM, *Missio Dei*, München 1958, troverà piena accoglienza a Uppsala. La missione — un po' in reazione alle forme di «Social Gospel» — va ricondotta alla misericordia di Dio per tutti gli uomini: da questa tesi, Uppsala giungerà a concepire la missione come ricerca e scoperta dell'azione di Dio nel mondo.

(43) Si veda una ricostruzione, un po' faticosa, del retroterra teologico di queste problematiche missionarie in S. DIANICH, *La missione della chiesa nella teologia recente*, in «*Conscienza e missione di chiesa*», Assisi 1977, pp. 137-206.

ne della chiesa ma alla trasformazione del mondo ⁽⁴⁴⁾. Al centro della missione vi è la «shalom» ⁽⁴⁵⁾, vi è il regno di Dio, vi è la capacità della chiesa di prestare attenzione ad ogni valida, anche se frammentaria, anticipazione del mondo nuovo. Qui la chiesa sta dentro il mondo, indistinguibile da esso ⁽⁴⁶⁾, ed è con esso in cammino verso il futuro promesso di cui il dono pasquale è la anticipazione e la fede il servizio. Si intuisce facilmente come l'intenzione di questi autori sia vuoi quella di superare una teologia della Parola che identifichi in Gesù, Parola di Dio, un nucleo meta-storico e kerygmatico al quale soltanto si deve rimanere fedeli vuoi quella di andare al di là di una teologia delle religioni per ritrovare la realtà concreta e attuale dei processi storici ⁽⁴⁷⁾. Lo sfondo è qui quella teologia della storia che ha avuto in Pannenberg ⁽⁴⁸⁾ e Moltmann ⁽⁴⁹⁾ i suoi corifei ed ha avuto nelle nozioni di «esodo» e di «regno di Dio» i suoi centri vitali.

La formulazione più rigida di queste tematiche porta ad una contrapposizione netta fra la concezione della «plantatio» e dell'edificazione della chiesa e la tematica di una chiesa sacramento universale di salvezza e servizio al regno di Dio. Il recupero dell'unità del piano di Dio, la rinnovata teologia della creazione ed il superamento della dualità dei fini portano al rifiuto di una concezione «religiosa» della missione ed alla denuncia di ogni ecclesiocentrismo. Si intuisce facilmente come il problema qui in gio-

(44) Tra gli autori di missionologia che abbracciano questa tesi della missione come responsabilità del mondo si deve ricordare I. SCHMITZ, *Die Weltzuwendung Gottes. Thesen zu einer Theologie der Mission*, Freiburg 1971; L. RUETTI, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München 1972; J. CH. HOEKENDIJK, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Struttgart-Berlin 1964; F. KOLLBRUNNER, *The splendor and confusion of Mission Today. An Essay on the Theology of Mission*, Gwelo 1974; R. AGENAU-D. PRYEN, *Après la Mission. Christianisme et espoirs de Libération*, Paris 1975; J. COMBLIN, *Teologia della missione*, Roma 1982. Infine ricordiamo anche se è decisamente nella linea della secolarizzazione A. VAN LEEUWEN, *Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation*, Stuttgart-Berlin 1966. Molti di questi autori si spingono ad una critica all'ecclesiologia dello «Ad Gentes» e della «Lumen Gentium» e propongono di assumere come guida per la missione la «Gaudium et Spes». Si veda in questo J. AAGARD, *Die missionarischen Dimensionen des Konzils*, in «Autorität der Freiheit», III, München 1967, pp. 562-568; E. HILLMANN, *The Church as Mission*, London 1966.

(45) È questa la posizione tipica di Hoekendijk. Alle sue opere già ricordate si può aggiungere la presentazione di J. LOPEZ-GAY, *La nueva escuela del shalom*, in «Misiones Extranjeras» 16 (1969) 415-430 e lo studio di G. COFFELE, *J.Ch. Hoekendijk: Da una teologia della missione*, Roma 1976.

(46) Si veda soprattutto la terza parte dell'opera di Rüttli: L. RUETTI, *Welt als Horizont der Sendung*, in «Zur Theologie der Mission...» o.c., pp. 136-252. Presentazione critica di Y. CONGAR, in «Theologische Revue» 69 (1973) 353-360 e radicalmente critica di J. DORMANN, in «Theologie und Glaube» 4 (1973) 342-361.

(47) Vedi, ad esempio, C. GEFRE, *La théologie de l'histoire comme problème herméneutique*, in «Ermeneutica e Escatologia», Padova 1971, pp. 45-59.

(48) Il rimando è qui a AA.VV., *Rivelazione come storia*, Bologna 1969; W. PANNENBERG, *Avvenimento di salvezza e storia*, in «Questioni fondamentali di teologia sistematica», Brescia 1975, pp. 30-93; ID., *Ermeneutica e storia universale*, in «Questioni...» o.c., pp. 107-142. Questo rimando mi sembra pertinente anche se Rüttli non cita quasi mai Pannenberg mentre abbondano le citazioni di Rahner, Metz, Ebeling, Gadamer, Hoekendijk.

(49) J. MOLTMAN, *Esegesi ed escatologia della storia*, in «Prospettive della Teologia», Brescia 1973, pp. 65-106; ID., *Storia esistenziale e storia universale. Verso un'ermeneutica del vangelo*, in «Prospettive...» o.c., pp. 149-170; ID., *Teologia della speranza*, Brescia 1970.

co sia quello di un'ermeneutica della salvezza ⁽⁵⁰⁾: se non è possibile slegare salvezza e storia senza incorrere in gravi ambiguità, ci si deve però guardare dall'assumere la storia individuale o la storia universale come il criterio basilare per la comprensione della salvezza cristiana. Il criterio basilare è e rimane la storia di Cristo: attorno alla sua proclamazione ed alla sua realizzazione, attorno alla «evangelizzazione» come incontro fecondo e liberante della storia di Cristo e della storia degli uomini nasce la chiesa come sintesi di rivelazione e di storia, di fede e di impegno, di verità e di carità. Lungi dallo staccarsi dalla chiesa, la missione è la figura di quell'evento di salvezza che nella forma della comunità inviata conferisce significato e pienezza a tutta la realtà, quel significato e quella pienezza che vengono dalla Pasqua di Cristo e, nella sua forza, orientano ogni cosa a Dio. Perciò la chiesa e la sua edificazione non si pongono come un impedimento nella riconduzione del mondo a Cristo: ne sono piuttosto la concreta dinamica. La denuncia dell'ecclesiocentrismo non può sposarsi ad una crisi dell'ecclesiologia ⁽⁵¹⁾, non può ridurre la chiesa solo a segno e servizio che indica senza offrire ciò che indica; il carattere escatologico della missione non può servire per saltare al di là di quella chiesa che del regno è germe ed inizio ⁽⁵²⁾ e che, nella figura fugace del mondo, svela la pienezza del mistero ⁽⁵³⁾. Nel rifiuto di ogni dualismo tra storia profana e storia sacra e nel rifiuto di una riduzione della salvezza cristiana a sola responsabilità del mondo sta lo spazio per quella ermeneutica della salvezza che definisce l'identità e la missione della chiesa.

La missione storica della chiesa di fronte a una concezione pneumatica della storia

Il guadagno del dibattito precedente è il superamento di ogni confusione della missione della chiesa con la responsabilità della storia: la missione della chiesa non si adegua e non si annulla nella storia perché la coglie come aperta a un «di più» di cui la chiesa stessa è apportatrice. In pratica la chiesa assume la storia in totale dipendenza dalla escatologia cristiana ⁽⁵⁴⁾, riconducendola a quel regno che Gesù ha annunciato e di cui la

(50) Il nucleo positivo di queste tesi è la riconquista del carattere storico e politico della salvezza cristiana. Si vedano osservazioni generali in Y. CONGAR, *Salvezza e liberazione*, in «Un popolo messianico», Brescia 1976, pp. 93-183. Non si può, invece, che essere critici sulla scarsa comprensione del significato della chiesa e sull'assunzione del mondo quale criterio basilare della salvezza cristiana.

(51) Certamente queste teorie peccano di un'incomprensione della chiesa ridotta alla sua sola dimensione istituzionale: la critica al concetto di «cristianità» non autorizza un simile appiattimento della chiesa.

(52) *Lumen Gentium* 5.

(53) *Lumen Gentium* 48. Su questo tema si veda G. COLZANI, *Il mistero del Signore sotto le ombre. La chiesa pellegrinante*, in «La rivista del clero italiano» 55 (1985) 825-832.

(54) Naturalmente bisognerà intendere l'escatologia non come scienza delle ultime cose ma come dimensione dell'agire storico di quel Dio che della storia non rimane prigioniero ma ne è anzi il Signore. Storia ed escatologia non solo l'una il limite dell'altra ma sono due modi, interdipendenti fra loro, che solo nel loro insieme spiegano la definitiva alleanza del Dio di Gesù Cristo con il mondo.

sua Pasqua è fondamento e inizio. Questo chiarimento è positivo e qualifica la missione della chiesa come impegno per sviluppare il significato universale di Cristo eschaton: la chiesa è totalmente risolta nella missione ⁽⁵⁵⁾ nel senso che la chiesa è talmente una con il crocifisso da essere, in lui e per lui, strutturalmente aperta verso Dio e verso l'uomo. Perciò parlare della chiesa come missione non è solo indicare un compito ma è, piuttosto, evocare quel «grande mistero» ⁽⁵⁶⁾ dove la chiesa è sacramento dell'incontro personale con l'amore di Cristo.

Da questo mistero, risolvibile nel dono dello Spirito che renderà la chiesa irriducibile alla sola dimensione oggettiva e umana, scaturisce ogni missione: proprio perché lo Spirito non permette che la chiesa si blocchi nel suo cammino verso Dio o verso l'uomo, proprio perché la chiesa tiene insieme la santità più alta e la finitudine peccaminosa e colpevole, ecco che la missione consiste nel partecipare alla realtà dell'Uomo-Dio.

La missione della chiesa, che ne restituisce la profonda personalità, è ormai illuminata dallo Spirito, dalla Parola e dall'Eucaristia: dicendo il mistero di Cristo, introducono alla realtà di una storia dove al dono della misericordia e dell'amore nella figura della croce corrisponde ormai l'azione potente della glorificazione ⁽⁵⁷⁾. La nuova creazione assume la figura di un passaggio: ciò che nella chiesa passa dal Cristo all'uomo è ordinato a restituire quell'originario carattere creaturale di immagine, quella unità filiale con Cristo nella quale il Padre si compiace. In questo suo esprimere l'escatologia cristiana dentro la storia ⁽⁵⁸⁾, la missione ne svela la verità; proprio perché la missione va oltre i limiti della nostra esperienza, va oltre la nostra incapacità di cogliere il senso ultimo del tutto, essa annuncia la salvezza. Questa salvezza non è troppo facilmente immaginabile sulla base delle attese umane o sulla base di una totalizzazione della storia: essa consiste nel Cristo eschaton che compie la storia unificandone il significato. L'avvenimento di Gesù appare così inesauribile: contiene una pienezza, già realizzata, di significato che proprio la missione offre escatologicamente ⁽⁵⁹⁾.

(55) Questo superamento della missione come una delle manifestazioni della personalità ecclesiale si ha già, con ampia documentazione biblica e patristica, in H.U. VON BALTHASAR, *Chi è la chiesa?*, in «*Sponsa Verbi*», Brescia 1972, pp. 139-187. L'articolo compare per la prima volta con l'opera citata nel 1961.

(56) Efes. 5,32. Il «mistero grande» è quello di una chiesa che sta di fronte al Cristo come qualcuno ma che, in forza della Croce, forma oramai una cosa sola nella logica sponsale della «unica carne».

(57) Gv. 17,1-5.

(58) Sulla comprensione teologica della storia si veda J. SPLETT, *Die theologische Dimension der Geschichte*, in «*Zeitschrift für Katholische Theologie*» 100 (1978) 302-317. Uno degli autori fondamentali per questo problema è certamente W. Pannenberg: si veda una presentazione molto accurata di questi aspetti del suo pensiero in M. PAGANO, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano 1973.

(59) Si veda un'accurata presentazione dell'influsso dell'escatologia sulla problematica missionaria in L. RUETTI, *Zur Theologie der Mission*, München 1972, pp. 63-135 che distingue fra il pensiero ispirato da Barth, quello legato a Cullmann e quello segnato dai riferimenti a Pannenberg e Moltmann. Si veda anche T. KRAMM, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Aachen 1979. In ogni caso è questa prospettiva escatologica a separare decisamente la visione cristiana della storia da ogni forma di razionalismo.

La riconciliazione e la discontinuità di storia e di escatologia rappresentano lo sfondo per un'autentica teologia della missione ⁽⁶⁰⁾: la presenza e la sperimentazione dell'escatologico dentro la storia va congiunta con il carattere drammatico, di giudizio, che l'escatologia cristiana svolge a fronte delle contraddizioni presenti. Le differenti accentuazioni di questi temi spiegano le differenti comprensioni della missione: da una parte la storia, legata all'escatologia, diventa storia della salvezza nel senso che tutta la storia del mondo è riempita dalla forza dello Spirito mentre dall'altra la logica della croce spezza decisamente ogni concezione ascendente e progressiva della storia per riproporre la memoria degli sconfitti, dei perdenti, degli ultimi.

Da una parte alcuni legano la missione a un riconoscere l'agire di Dio nel mondo: l'opera divina della pace, della giustizia, dell'unità, della libertà è il concreto di una grazia che chiama la chiesa ad essere là dove già si trova il suo Signore ⁽⁶¹⁾. Nella missione, l'essere-cristiano del credente è un mostrare ad ogni uomo la verità di ciò che rende uomo un uomo: le aspirazioni e le speranze della storia appaiono anticipazioni del regno. L'amore, soprattutto, appare il forte contrapporsi della speranza cristiana che nasce dallo Spirito all'immiserimento e all'alienazione dell'uomo: l'amore riversato nei nostri cuori come primizia e caparra del risorto si oppone decisamente al moltiplicarsi del non-uomo e riconosce nel soddisfacimento dei miseri e nel superamento del male in tutte le sue forme uno dei frutti della sequela ⁽⁶²⁾. In questa esaltazione della rilevanza sociale della fede, non si tratta di sostituire la cristologia con l'escatologia ma di puntualizzare, a partire dal vissuto storico, il valore socio-politico della fede cristiana ⁽⁶³⁾. Il valore positivo della realtà terrena è qui il fondamento per pensare una continuità dalla storia all'escatologia non sempre chiaramente cosciente. In pratica c'è da chiedersi quanto questa visione faccia realmente spazio allo Spirito di Cristo, che già di per sé è rottura di schemi eccessivamente rigidi e costrittivi sul piano storico, e quanto invece non inclini a una interpretazione etica ⁽⁶⁴⁾ del cristianesimo. Il tono vaga-

(60) Si veda, per esempio, J. DANIELOU, *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Brescia 1958 e in genere le opere che si ispirano alla concezione di storia della salvezza propria del Cullmann.

(61) Lasciandoci alle spalle come troppo distanti le forme di «Social Gospel» ricordiamo qui J.C. HOEKENDIJK, *Kirche und Volk...* o.c.; M.J. LE GUILLOU, *Mission et pauvreté. L'heure de la mission mondiale*, Paris 1964; M. LINZ, *Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission*, Stuttgart-Berlin 1964; N. GOODALL (ed.), *Missions under the Cross*, London 1953; P. RICOEUR, *Tâche de la communauté ecclésiale dans le monde moderne*, in «*La Théologie du renouveau*», Paris 1968, pp. 49-58, *Die Kirche für die Andere und die Kirche für die Welt*, Genf 1967; W. BÜHLMANN, *I popoli eletti*, Roma 1982. Lo sfondo è qui il dibattito provocato dalle tesi di Pannenberg, Moltmann, Metz.

(62) Si veda, ad esempio, l'orientamento generale di alcuni contributi presentati al Congresso Internazionale di Pneumatologia di Roma, in J. SARAIVA MARTINS (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum*. II, Vatican City 1983, pp. 1455-1511.

(63) Si veda G. COLOMBO, *La teologia politica di Johannes Baptist Metz*, in «*Teologia*» 4 (1979) 327-367 che, pur riconoscendo la legittimità del problema della rilevanza sociale e politica della fede, riconduce però tutto questo tema al suo fondarsi nella singolarità di Cristo.

(64) Il rimando è qui all'etica come è andata costituendosi da Kant in poi. Basterà ricordare la famosa citazione di W. Hermann: «L'oggetto dell'etica è unicamente questa vita presente della storia che spinge nel futuro». (W. HERMANN, *Ethik*, citato in J. MOLTSMANN,

mente cristiano di una lettura della storia attorno all'impegno etico, alla civilizzazione dell'amore, alla pro-esistenza, alla solidarietà con ogni persona non deve impedire di radicalizzare le domande e di andare alla ricerca dei presupposti reali che giocano in questa comprensione della missione storica della chiesa. Là dove lo sfondo sembra essere la saldatura della religione etico-universale del rinascimento con la problematica dell'illuminismo, la demitizzazione dell'escatologia cristiana unita, con Kant, ad un'adesione dell'individuo alle esigenze assolute dell'imperativo morale o il riassorbimento hegeliano del cristianesimo nell'assoluto e nei suoi processi storici, là noi siamo di fronte ad una rinuncia all'escatologia cristiana ⁽⁶⁵⁾. In questo caso l'amore non è il bagliore di una nuova realtà, l'aprirsi ad un futuro diverso ma semplicemente l'illuminare la realtà come da sempre essa è, il riportare l'uomo a ciò che da sempre lo riguarda in un mondo che lo ha distanziato dalla sua idealità. La fedeltà allo Spirito si spegnerebbe così nel cammino verso la stabilizzazione della realtà, mentre il complesso linguaggio di grazia e di peccato non sarebbe che una riedizione della ricerca romantica del paradiso perduto, della dimora stabile e solida dove l'uomo è finalmente sé stesso.

Dall'altra parte non manca chi mantiene una forte cesura, un vero salto fra la storia umana e l'escatologia cristiana: lo stupore dei discepoli di fronte alle apparizioni pasquali è il segno che la novità cristiana non trova alcuna corrispondenza nel creato. L'escatologia tiene salda l'alterità di Dio rispetto alla storia ed evita di concepire la storia della salvezza come una teoria onnigiustificante, come una spiegazione che macina tutte le contraddizioni nella superiore armonia del disegno di Dio. Nella escatologia la persona non coglie una nuova comprensione del mondo e della storia ma la radicale rivendicazione che Dio fa dell'uomo come sua creatura. Illuminata da questa prospettiva, la missione sta sotto la promessa di colui che fa nuove tutte le cose ⁽⁶⁶⁾: non insegue la speranza umana ma la precede chiamando in campo fin la morte ⁽⁶⁷⁾; le contraddizioni della storia, lungi dall'essere saltate, sono affrontate a viso aperto da chi, cercando «prima» il regno di Dio ⁽⁶⁸⁾, ha il coraggio di mantenersi saldo sperando contro ogni speranza ⁽⁶⁹⁾. Questa visione non illumina tanto l'apertura del mondo a Dio quanto la miseria e l'inutilità dello «homo viator»: solo la rivoluzione della fede può affrettare un futuro che può solo essere accolto. In questa luce la missione è la coscienza epocale del cambiamento donato ed è, nella fede, il prenderne possesso. Quel Dio al quale tutto è possibile ha redento il mondo e penetra nelle condizioni irredente del pre-

La categoria novità (novum) nella teologia cristiana, in «*Prospettive della teologia*», Brescia 1973, p. 214).

(65) Si vedano utili spunti in K. LEHMANN, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, in W. KASPER (ed.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1977, pp. 13-38 e un poco in tutta l'opera. Il rischio è che si stabilisca una qualche riedizione della teologia liberale che trasponga la religione interiore in una religione sociale sempre, però, seguendo la logica di chi vuol costruire su misura una religione per gli uomini moderni.

(66) Apoc. 21,5; 2 Cor. 5,17.

(67) 1 Cor. 15,20-26.

(68) Mt. 6,33.

(69) Rom. 4,18.

sente. La missione ne è l'annuncio ⁽⁷⁰⁾. Il rischio è quello di una tale divaricazione tra escatologia e storia da giungere ad una sorta di dualismo fra Dio e la storia: in realtà la creazione, che dice la serietà dell'alterità del mondo rispetto a Dio, dice anche il rapporto del mondo con Dio.

Queste concezioni contrastanti aprono il problema della reale conciliazione di storia e di escatologia e, prima ancora, della precisa determinazione dei contenuti e dei presupposti che li reggono. In particolare c'è da chiedersi se la nozione di trascendenza, implicata nella tematica escatologica, non sia eccessivamente dipendente dagli schemi ontologici greci ⁽⁷¹⁾ o corrisponda invece pienamente a quella espressa nella vita e nella morte di Cristo. Proprio perché in Cristo-eschaton la verità di Dio è diventata storia per la nostra salvezza, non si dà altra trascendenza che quella che in Cristo si lega alla storia umana per la sua salvezza. Questa realtà storico-salvifica di Cristo determina il perché e il come della missione ⁽⁷²⁾: la missione non offre un'escatologia a buon mercato ma costituisce quella chiesa che, pur avendo la forma del servizio, offre la realtà della salvezza perché una con il suo Signore. Il complesso processo di continuità e di distanza fra la chiesa e il suo Signore, garantito dallo Spirito, fa sì che l'azione del Signore morto per tutti passi attraverso questa concreta comunità che, per la sua cattolicità, è resa sacramento universale di salvezza. Se questo apre la chiesa al servizio cristiano nella storia, l'impegna innanzitutto a rendere ragione della salvezza che Dio ha posto in lei come speranza per tutto il mondo: ogni inadempienza al riguardo sarebbe inaccettabile.

Fra annuncio e dialogo: la missione e la crisi della cristologia

L'affermazione del carattere escatologico della missione ci appare più chiara: è l'estensione del carattere definitivo e irrevocabile che la salvezza ha avuto in Gesù anche alla chiesa in forza di quello Spirito che, rendendola corpo di Cristo, la guida sulle orme del suo Signore. Il fatto che l'intera umanità vive dell'amore salvifico di Gesù definisce la missione della chiesa: essa non completa né sostituisce l'avvenimento di Gesù ma piuttosto lo rende riconoscibile e sperimentabile per tutta l'umanità. La missione della chiesa è perciò contrassegnata da questa divina accoglienza per tutti gli uomini, da questa ospitalità divina che chiama tutti al banchetto

(70) Si ved. L. WIEDENMANN, *Mission und Eschatologie. Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie*, Paderborn 1965; H.J. MARGULL, *Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als ökumenisches Problem*, Stuttgart 1959; V. GARCIA HOZ, *Evangelización y parusía*, in «*Misiones Extranjeras*» 14 (1967) 317-341; M. HEGHMANS, *The Church's Missionary Activity in the Light of Eschatology*, in «*Teaching All Nations*» 5 (1968) 32-41.

(71) J. MOLTSMANN, *Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz*, in «*Internationale Dialog Zeitschrift*» 2 (1969) dal quale però ci stacciamo per la soluzione proposta.

(72) W. FREITAG, *Mission in Blick aufs Ende*, in «*Reden und Aufsätze*». II, München 1961, pp. 186-198; ID., *Vom Sinn der Weltmission*, in «*Reden...*» o.c., II, pp. 207-217.

di nozze. Nasce qui un universalismo e un esclusivismo salvifico ⁽⁷³⁾ che pone nella chiesa, segnata da limiti istituzionali, un dinamismo e una tensione fino al superamento di sé nella riunificazione di tutto il mondo sotto il regno escatologico di Dio. Il senso è che, già da adesso, la chiesa è la rappresentazione di tutta l'umanità, è il luogo dove appare per tutti la promessa e la realtà della divina elezione. Questa chiesa non è il luogo di un popolo o di una cultura ma è la comunità di Gesù Signore e del Padre suo: con essa è decisamente superata la pretesa di Israele e di ogni altra cultura di impadronirsi dell'avvenimento di salvezza. Ogni barriera ed ogni divisione, abbattute da Cristo ⁽⁷⁴⁾, non hanno più senso nella sua chiesa.

La presa sul serio di questa radicale cattolicità della chiesa ha portato a descriverla nell'incontro con l'interlocutore voluto da Dio, nell'accoglienza della diversità dell'altro-che-non-è-chiesa. In quanto tale l'altro ha un posto nel disegno di Dio, un posto reale e significativo e non solo funzionale alla crescita e al completamento della chiesa. Nasce così il tema del dialogo ⁽⁷⁵⁾. Esso è da intendere non come opportunismo tattico ma come tema teologico: come ricorda la «*Ecclesiam suam*» il dialogo è l'intenzione ultima di Dio ed è la forma dell'intera realtà cristiana ⁽⁷⁶⁾. Il dialogo appare qui nozione pregnante in grado di qualificare l'essere e la missione della chiesa: nel dialogo la chiesa configura il suo annuncio in ordine alla dignità ed alla libertà del suo interlocutore. Il dialogo non è per niente un annacquamento della missione ma un ripensamento e un rinnovamento profondo del soggetto della missione — la chiesa — così da portarlo a vivere senza poter più separare la propria salvezza dalla ricerca altrui. Sta qui, in questo comune cammino, il valore antropologico del dia-

(73) E. ZENGER, *Jahwe Abraham und das Heil aller Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils*, in «*Absolutheit des Christentums...*» o.c., pp. 39-62; G. LOHFINK, *Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament*, in «*Absolutheit...*» o.c., pp. 63-82; P. ALTMANN, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*, Berlin 1964; S. BARTINA, *Universalismo y particularismo en la historia de Salud*, in «*XXVI Semana Bíblica Española*», Madrid 1969, pp. 105-112.

(74) Efes. 2, 14-18; Col. 3, 11; Gal. 3, 28.

(75) Come generale introduzione al dialogo si veda 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; H. R. SCHLETTE, *Colloquium salutis: cristiani e non cristiani oggi*, Brescia 1966; C. NIGRO, *Ateismo teologia dialogo*, Roma 1971; C. GNEO, *Educazione al dialogo*, Roma 1980. Nonostante il moltiplicarsi di studi e, anche, di documenti, non è facile farsi un'idea teologica del dialogo: la ragione sta probabilmente nel fatto che almeno formalmente, il kerygma non ha una struttura dialogica anche se, come mostra l'esempio di Gesù e di Paolo, non manca di elementi dialogici. In Giovanni, in particolare, il dialogo è momento importante della predicazione di Gesù ma, diversamente che per Socrate, esso è piegato a diventare strumento del messaggio rivelato dato che lascia emergere continuamente l'incomprensione dell'uditore e il livello diverso a cui Gesù lo innalza. Il dialogo non è la manifestazione di ciò che è nascosto nello spirito umano ma è l'annuncio imprevedibile di Dio.

(76) «La rivelazione, cioè la relazione soprannaturale che Dio stesso ha preso l'iniziativa di instaurare con l'umanità, può essere raffigurata in un dialogo nel quale il Verbo di Dio si esprime nell'Incarnazione e quindi nel Vangelo» (*Ecclesiam suam*, III). Questo dialogo, segnato dalla carità divina dalla quale ha origine, distende la sua parola di amore su tutta la storia di salvezza fino a diventare responsabilità decisiva per coloro ai quali è rivolta.

logo: proprio perché è riconoscere l'eccedenza della verità ⁽⁷⁷⁾ rispetto al nostro modo di viverla, il dialogo riconosce lo spazio di una feconda comunicazione ed esige di viverla come crescita verso la verità. Nel dialogo ci si mette l'uno al servizio dell'altro per mettersi insieme al servizio della verità: nella linea di una struttura aperta del conoscere e del credere, il dialogo è preoccuparsi di Dio e della sua verità più che di sé e delle proprie dottrine.

La missione ha largamente riconosciuto l'importanza del dialogo fino a renderlo momento strutturale del suo proporsi ⁽⁷⁸⁾: il senso è che il dialogo, come criterio della missione, non risponde a un problema di maggiore o minore efficacia ma ad una migliore corrispondenza dell'annuncio a quella dinamica apostolica per cui ci si fa tutto a tutti per il vangelo ⁽⁷⁹⁾. Naturalmente il dialogo non è una sorta di epochè metodologica, di sospensione della propria fede e del proprio appartenere alla chiesa: chi dialoga da cristiano scopre proprio nella sua fede il fondamento di una sincera accoglienza della diversità dell'altro.

In questo contesto appare importante il dialogo inter-religioso ⁽⁸⁰⁾: a partire da una teologia delle religioni non-cristiane ⁽⁸¹⁾ che ha ridefinito la religione come apertura trascendentale dello spirito umano all'autocomunicazione gratuita di Dio e, di conseguenza, ha visto la fede come presa di posizione della persona nell'insieme della sua esistenza, a partire da una teologia delle religioni non-cristiane che le colloca nella storia della salvezza in quanto realtà sociali, legando così la ricerca e l'amore di Dio alla vita concreta di una comunità, la missione ha cominciato a considerare le religioni non-cristiane come delle reali vie di salvezza e non solo come momento provvisorio che prepara la fede cristiana e si esaurisce in essa ⁽⁸²⁾.

(77) Questo non misurare la verità su sé stessi per confessare di esserne superati è decisivo: gli aspetti emotivi e psicologici del dialogo non devono far dimenticare che è possibile solo nel quadro di un'apertura ontologica all'essere e al vero. Il che è proprio l'opposto di ogni relativismo e di ogni sincretismo.

(78) Su questo tema del rapporto fra missione e dialogo si veda C. HALLENCREUTZ, *Mission as Dialogue*, in «*The Church Crossing Frontiers. Essays on the nature of Mission*», Uppsala 1969, pp. 149-158. Contrari ed esigenti nel mantenere la distanza fra annuncio e dialogo J. NEUNER, *Mission Dialog und Zeugnis*, in «*Geist und Leben*» 38 (1965) 429-433 e, soprattutto, H.U. VON BALTHASAR, *Cordula ovvero il caso serio*, Brescia 1968.

(79) 1 Cor. 9, 19-23. C'è almeno da chiedersi se l'esclusione di ogni elemento dialogico non abbia indurito più del lecito la comprensione e l'annuncio del kerygma.

(80) AA.VV., *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, Freiburg-Basel-Wien 1983; M. DHAVAMONY, *Evangelization and inter-religious dialogue*, in «*Evangelisation*», Roma 1975, pp. 245-272; L. SARTORI, *I «semi del Verbo» e la ricerca religiosa umana*, in «*La ricerca di Dio nelle religioni. Dialogo interreligioso sul tema teologico universale del quaerere Deum*», Bologna 1980, pp. 15-30; SEGRETARIATO PER I NON-CRISTIANI, *Guida al dialogo con le religioni*, Brescia 1968; ID., *L'atteggiamento della chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni*, in «*Mondo e Missione*» 114 (1985); 79-85; AA.VV., *Religion vive e dialogo ecumenico*, Bologna 1973.

(81) Per la teologia delle religioni non-cristiane più che al pensiero dei vari autori, rimandiamo alle presentazioni generali che si hanno in G. EVERS, *Storia e salvezza...* o.c., pp. 113-192; P. ROSSANO, *Il problema teologico delle religioni*, Catania 1975; A. GIUDICI, *Religioni e salvezza*, Roma 1978; V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Roma 1973; L. SARTORI, *Teologia delle religioni non cristiane*, Bologna 1977.

(82) Questo mutamento trova la sua espressione più significativa al Vaticano II con la dichiarazione «*Nostra aetate*». Se ne veda un commento in A.M. HENRY (ed.), *Les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes*, Paris 1966; K. MUELLER, *Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen*, Aschaffenburg 1968.

Questa legittimazione salvifica si lega al riconoscimento del valore cristologico operante in esse: la teoria dei semi del Verbo⁽⁸³⁾ e quella della «praeparatio evangelica»⁽⁸⁴⁾ ne sono le giustificazioni principali. Pur esprimendo uno slancio missionario, dato che mantengono la centralità della fede cristiana, queste tesi vedono una tale convergenza storico-salvifica della realtà al mistero di Cristo da modificare la visione della chiesa: il servizio ecclesiale, sullo sfondo di questa riunificazione di tutto in Cristo, non è pienezza donata ma cattolicità invocata, pregata ed esigiva di impegno.

Questo riconoscimento del valore storico-salvifico delle religioni non-cristiane e, perciò, della loro importanza per la missione della chiesa trova il suo punto critico là dove la fondazione di queste tesi attinge gli eventi decisivi della salvezza: la rivelazione e la figura di Gesù. Non manca infatti chi distingue una rivelazione atematica, che raggiunge tutti gli uomini, da una rivelazione storica che si esprime nella chiesa⁽⁸⁵⁾; così come non manca chi, contrapponendo una cristologia storica a una cristologia del Logos o cosmica, parla di una mediazione cristologica al di fuori della chiesa cristiana⁽⁸⁶⁾. In ogni caso questa presenza salvifica del Signore Gesù nelle religioni non-cristiane sembra configurare qui non tanto il superamento di un ecclesiocentrismo quanto quello del cristomonismo, ritenuto illegittimo sotto il profilo storico-salvifico. L'importanza teologica di queste affermazioni e la loro rilevanza agli effetti della missione impongono di non passarle inosservate. C'è almeno da chiedersi se il senso di queste affermazioni sia un approfondimento della fede cristiana o una pericolosa stabilizzazione sociale legata all'identificazione di una religione con una determinata nazione e società, se non nasca qui una pericolosa compres-

(83) La teoria dei «semi del Verbo» non fa perno soltanto sulla parzialità e sulla frammentarietà delle verità salvifiche nelle religioni non-cristiane ma anche, sviluppando Hebr. 1,1, sul passaggio dal parziale al totale. Se ne trova una presentazione in J. DANÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961, soprattutto pp. 9-128. Questa tesi ha ispirato, tra gli altri, i testi di *Ad Gentes* 9.11.

(84) Questa tesi, già presente in Eusebio di Cesarea, riprende la positività e la relatività delle religioni non-cristiane in ordine al vangelo con una marcata visione evolutiva di progresso: sfocia in una teologia del compimento che trova la sua espressione preclara, per quanto riguarda il giudaismo, in Mt. 5,17.

(85) È questa la tesi di K. Rahner che darà origine al tema dei «cristiani anonimi». Si veda al riguardo soprattutto K. RAHNER, *Storia del mondo e storia della salvezza*, in «*Saggi di antropologia soprannaturale*», Roma 1965, pp. 497-532; ID., *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*, in «*Nuovi Saggi*». IV, Roma 1973, pp. 619-644; A. RÖPER, *I cristiani anonimi*, Brescia 1966. Una posizione abbastanza simile ma più orientata verso la tematica missionaria si ha in J.H. WALGRAVE, *Un salut aux dimensions du monde*, Paris 1970. Il rischio è qui quello di una concezione troppo povera dello «ecclesiale» contrapposto al «cristico» e di un capovolgimento dei corretti rapporti fra creazione e alleanza in ordine al mistero di Cristo.

(86) C.F. HALLENCREUTZ, *New Approaches to Men of other Faiths*, Genf 1970; R. PANNIKAR, *Die vielen Götter und der eine Herr*, Weilheim 1963; ID., *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964; E. HILLMANN, *I pagani sono già cristiani?*, Bologna 1968. Si veda anche la presentazione di P. DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid 1973 che offre una presentazione globale del nostro problema negando, però, alle religioni non-cristiane, in quanto tali, ogni valore salvifico.

sione della coscienza personale e del suo primato a tutto vantaggio di una idolatrica legittimazione del gruppo ⁽⁸⁷⁾.

Emerge qui in modo nettissimo come il problema teologico dello statuto delle religioni non-cristiane e della missione coinvolga, a partire dalla chiesa, anche la figura di Cristo e la realtà della rivelazione ⁽⁸⁸⁾. La certezza che la chiesa non ha il monopolio della salvezza è oggi pacifica e condivisa ma questo non deve mettere in questione che «il Signore è il fine della storia umana, il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni» ⁽⁸⁹⁾. Nasce così una tensione entro la quale si colloca l'attività missionaria.

«Tempus activitatis missionalis est inter priorem adventum Domini ed alterum, in quo Ecclesia a quatuor ventis sicut messis colligitur in regnum Dei. Antequam enim Dominus veniet in omnes gentes oportet praedicari evangelium. Activitas missionalis nihil aliud est et nihil minus quam propositi Dei manifestatio seu Epiphania et adimplementum in mundo et in eius historia, in qua Deus, per missionem, historiam salutis manifeste perficit» ⁽⁹⁰⁾.

Con la missione la chiesa non ha il compito di salvare ma di svelare l'amore di Dio verso l'uomo e di mostrare la gloria di Dio nell'umanità rinnovata. In questo impegno la chiesa si rivolge alle religioni non-cristiane vedendole non solo come oggetto della sua azione missionaria ma anche come soggetti sociali che svolgono un vero e proprio servizio al mistero di Cristo ⁽⁹¹⁾. Questa tensione salda insieme missione e dialogo in modo profondo e fecondo così che nessuno dei due pervenga a sé stesso senza l'altro e ognuno dei due rappresenti una perenne provocazione per l'altro.

Queste osservazioni, in parte ricostruttive del dibattito attuale, ci portano a comprendere come la missione sia categoria storico-salvifica che, superando sempre più un eventuale ecclesiocentrismo, si radica profondamente nel mistero di Cristo. È a Gesù Cristo allora che ci rivolgiamo per trovare risposte ai nostri problemi e alle nostre domande.

(87) L'affermazione che ognuno può giungere alla salvezza rimanendo nella religione in cui è, rischia di rendere la coscienza personale un puro portato della situazione sociale e storica e la missione un atteggiamento impoverito dove tutto ciò che si sa chiedere a un mussulmano è che sia un buon mussulmano... Il rispetto della coscienza deve sempre ricordare che essa è il luogo dell'appello di Dio e della libera risposta dell'uomo e non dell'assolutizzazione delle istituzioni religiose. L'accusa di conservatorismo per questo tipo di comportamento si ha in Ratzinger. Per il suo pensiero si veda J. RATZINGER, *La fede cristiana e le religioni del mondo*, in «Orizzonti attuali della teologia». II, Roma 1967, pp. 319-347; ID., *Nessuna salvezza fuori della Chiesa*, in «Il nuovo popolo di Dio», Brescia 1971, pp. 365-389; ID., *Il problema dell'assolutezza della via di salvezza cristiana*, in «Il nuovo popolo...» o.c., pp. 391-404.

(88) Si vedano i giudizi critici di H. DUMOULIN, *Christlicher Dialog mit Asien*, München 1970 e quelli, già citati, di J. Neuner, J. Ratzinger, K. Müller.

(89) *Gaudium et Spes* 45.

(90) *Ad Gentes* 9.

(91) V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Roma 1973, Costruisce il suo pensiero vuoi attorno alla comprensione dell'esperienza religiosa come apertura della coscienza a Dio in una costante circolazione con le esperienze religiose concrete che finisce per incontrare vuoi attorno al tema dell'attesa di Cristo che elimina alla radice ogni pretesa di possesso e apparenta le religioni alla speranza messianica dell'Antico Testamento.

3. LA MISSIONE DI GESÙ: SPUNTI BIBLICI

Nonostante molti esegeti riconoscano che la missione era il criterio fondamentale della vita e della teologia della prima comunità cristiana ⁽⁹²⁾, non sono molti gli studi dedicati alla indagine dei fondamenti biblici della missione ⁽⁹³⁾. Soprattutto non sono molti quelli guidati da sufficiente spirito critico.

Fiorenza indica la ragione di questo fatto in una precomprensione che porta i biblisti a considerare il Nuovo Testamento come una storia intraccesiale, come una storia «confessionale» da ricostruire attraverso le lotte teologiche intestine del tempo ⁽⁹⁴⁾. Questa precomprensione, se accettata, sarebbe una spia in più della marginalità della missione nella comprensione teologica della chiesa. Proprio per questo ci rifaremo qui, sostanzialmente, all'opera di C. Stuhlmüller e di D. Senior ⁽⁹⁵⁾ che consideriamo in grado di chiudere questo imperdonabile ritardo. Per ciò che si propone, quest'opera viene veramente incontro ai nostri interessi e ai problemi della missione contemporanea ⁽⁹⁶⁾.

(92) È comune il giudizio che la storia e la teologia della prima comunità cristiana sono storia della missione e teologia della missione. Vedi il giudizio in questo senso di R. Pesch che riporta anche i giudizi di F. Hahn e di M. Hengel in R. PESCH, *Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission*, in *Mission im Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1982, pp. 11-12.

(93) Per lo più gli studi biblici sulla missione riguardano qualche tema biblico o qualche libro della Scrittura, soprattutto gli Atti degli apostoli. Tra quelli che si pongono in una prospettiva più generale ricordiamo P. HEINISCH, *Die Idee der Heidenbekehrung im Alten Testament*, Münster 1916; Y. RAGUIN, *Theologie de l'Ancien Testament*, Paris 1947; R. MARTIN-ACHARD, *Israel et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1951. Per il Nuovo Testamento ricordiamo M. MEINERTZ, *Jesus und die Heidenmission*, Münster 1908; C. GIBLET, *Le développement de sens de la Mission dans le Nouveau Testament*, in *Repenser la mission*, Louvain 1965, pp. 24-52; O. CULLMANN, *Eschatologie und Mission im Neuen Testament*, in *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, Tübingen-Zürich 1966, pp. 348-360; J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, Neuchâtel 1956; M. VON HENGEL, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, in *New Testament Studies* 18 (1971/72) 15-38; E. GATTI, *Colui che sa il dolore dell'uomo. Prospettive bibliche sulla missione*, Bologna 1972; J. POWER, *Le missioni non sono finite. Saggio di teologia biblica sulla missione*, Bologna 1971.

(94) «Molti esegeti non percepiscono oggi la storia del Cristianesimo primitivo come la storia di uno sforzo propagandistico-missionario. Essi, invece, reputano gli scritti del Nuovo Testamento soprattutto come documenti di una controversia dottrinale intracristiana e intendono la protostoria cristiana principalmente come storia «confessionale», come una lotta tra diversi partiti e teologi cristiani». (E.S. FIORENZA, *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, South Bend 1976, p. 1).

(95) D. SENIOR, C. STUHLMEUILLER, *The Biblical Foundations for Mission*, Maryknoll 1983 (tr. it. a cura di F. POLI, *I fondamenti biblici della Missione*, Bologna 1985). Assieme a quest'opera, che stimiamo un classico di teologia missionaria, ricordiamo per il loro valore scientifico che le stacca di parecchio dalle altre ricordate sopra J. BLAUW, *The Missionary Nature of the Church*, Grand Rapids 1962; F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1963; K. KERTELGE (ed.), *Mission im Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1982 che, però, non ha praticamente nulla su Giovanni; E. TESTA, *La missione e la catechesi nella Bibbia*, Roma 1981.

(96) «Vogliamo scoprire le tradizioni e le forze che modellarono nel popolo d'Israele la coscienza del proprio destino in relazione ai Gentili e che portarono poi i cristiani a proclamare il vangelo agli stessi Gentili. Detto altrimenti, intendiamo studiare come la missione universale diventò parte indiscussa della prospettiva scritturale cristiana» (D. SENIOR, C. STUHLMEUILLER, *I fondamenti... o.c.*, p. 14).

Al cuore della fede: un'esperienza di Dio germinativamente missionaria

Questo punto di partenza merita una precisazione. La merita perché va al di là della frattura postulata dalla teologia liberale⁽⁹⁷⁾ fra il Gesù storico e il Cristo pasquale, frutto della riflessione di fede della comunità al cui interno si pone la missione, e va al di là anche di quella lettura escatologico-pasquale che, a partire da Jeremias⁽⁹⁸⁾, spiega la missione come proclamazione di quell'avvenimento finale di salvezza che è la Pasqua. Essa riconduce l'unità fra il Gesù storico e il Cristo pasquale, fra la presenza vivente del risorto alla sua comunità pasquale e il messaggio di Gesù agli ebrei e ai suoi discepoli all'unitaria, anche se variamente articolata, esperienza di Dio: esperienza che Gesù eredita da Israele ma approfondisce e radicalizza con il suo ministero e la sua morte-resurrezione.

Per Israele Dio è innanzitutto il Salvatore⁽⁹⁹⁾: non è colui che crea un mondo perfetto senza alcun bisogno di quegli uomini che poi lo degradano ma è colui che opera dentro un tessuto umano legato all'economia, alla politica, alle convenzioni tribali. Ed opera per salvare, per dialogare cioè con le attese umane ma anche per far emergere, a partire da esse, quel nuovo e quel di più che solo Lui può costruire. Questo Dio che si occupa della vita umana è il Dio-con-noi, è il Dio che demolisce l'auto-compiacimento di Israele e lo conduce ad aderire a quel movimento che ha posto nella storia: l'amore gratuito per chi non ha nulla per motivarlo e richiederlo⁽¹⁰⁰⁾. L'esperienza religiosa di Israele esige — i profeti e i salmi lo ricorderanno continuamente — un'attenzione e una condivisione di quell'amore che porta in primo piano i poveri, gli oppressi, i minacciati, gli ultimi.

Erede di questa prospettiva, Gesù di Nazareth annuncerà l'amore gratuito e misericordioso del Dio-abbà: su questo sfondo la stessa nozione di regno⁽¹⁰¹⁾ non veicola il Dio potente e glorioso ma il Dio amoroso e misericordioso. Soprattutto le parabole e i miracoli mostreranno questa continuità ma anche questo approfondimento dell'immagine di Dio operata da Gesù: non esiterà, infatti, ad uscire dalla comune interpretazione

(97) Basti pensare alla ricostruzione delle origini cristiane effettuata da Harnack: vedi al riguardo A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*. 2 voll., Lipsia 1924. F. Hahn ha riassunto le varie soluzioni date al rapporto fra Gesù e i gentili, fra la missione universale della chiesa ed il fatto che Gesù ha evitato largamente una diretta missione ai pagani in quattro diverse teorie non sempre del tutto distinguibili.

(98) Vedi J. JEREMIAS, *Jesus...* o.c., pp. 49-65. A questa posizione, anche se elaborata in senso pasquale, rimane legato G. SCHNEIDER, *Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien*, in «*Mission im Neuen Testament...*» o.c., pp. 71-92. Il limite di questa posizione è quello di non riflettere veramente sulla missione in quanto tale: se tutto è già avvenuto con la Pasqua, perché mai i credenti debbono partire per il mondo intero? La valorizzazione dell'elemento escatologico-pasquale non è qui sufficientemente saldata con il messaggio e l'esperienza di Gesù di Nazareth.

(99) D. SENIOR, C. STUHLMUELLER, *I fondamenti...* o.c., pp. 55-59.

(100) La nozione di «popolo eletto», lungi dal separare Israele dagli altri popoli, ha qui il valore simbolico di realtà che esprime l'amore di Dio per i non-privilegiati: D. SENIOR, C. STUHLMUELLER, *I fondamenti...* o.c., pp. 120-153.

(101) Per questa categoria, presente ma non dominante al tempo di Gesù, si veda G. KLEIN, *The Biblical Understanding of «The kingdom of God»*, in «*Interpretation*» 26 (1972) 387-418; R. SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio*, Bologna 1971.

della legge e ad abbattere ogni barriera accostando i lebbrosi e promettendo il perdono ai peccatori. Appare qui la centralità dell'amore, l'apertura ai bisognosi, l'esigenza della riconciliazione tanto che Marco potrà riassumere questa attività con l'affermazione che Gesù non è venuto a chiamare i giusti ma i peccatori (¹⁰²).

La potenzialità missionaria di questo atteggiamento è compresa e proclamata dalle prime comunità cristiane quando, dopo la resurrezione, riconoscono in Gesù il loro vivente Maestro e Signore. Il fondamento della missione è, allora, radicalmente cristologico: è lasciare che il dinamismo spirituale della comunità sia motivato e modellato dalla fede in Gesù Signore. Questo vangelo crea rapporti nuovi fra le persone abbattendo ogni divisione fra loro: è la conclusione che Luca mette sulle labbra di Pietro quasi a chiarire la faticosa e conflittuale apertura della chiesa alla missione. «In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenza di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto» (¹⁰³). L'approfondimento della cristologia, che leggerà la fede nel Signore Gesù al dono del suo Spirito, alla parola della croce e al Logos creatore, non farà che approfondire questa dinamica missionaria.

Legata all'esperienza di Dio, la missione si ripropone imperiosamente ogni volta che l'autentica esperienza del Dio cristiano viene a nutrire la vita di fede.

La dinamica missionaria: una complessa saldatura fra la fede e la storia

La concezione della fede come fede dentro la storia abolisce le distanze fra avvenimenti quotidiani e civili da una parte e la storia della salvezza dall'altra: l'identità del popolo di Dio si modella su uno scenario dominato dalla vita delle nazioni e dalla problematica comune. Contro la convinzione di un qualche particolare privilegio che separi Israele dalle nazioni, andrà sempre ricordato che Dio può far nascere figli ad Abramo anche dalle pietre (¹⁰⁴): il privilegio di Israele esige non il suo ripiegarsi all'interno ma il suo aprirsi, missionario, a tutti i popoli. La tradizione jahwista ricorderà che, come il suo patriarca Abramo, anche Israele deve essere benedizione per tutte le genti (¹⁰⁵). La vendetta sulle nazioni è così definitivamente superata (¹⁰⁶).

Questa concezione della storia salvifica accresce l'importanza della risposta umana: la conversione al regno di Dio e al suo amore misericordioso è parte essenziale dell'accoglienza del messaggio di Cristo. Questa struttura aperta della salvezza, questa soteriologia partecipata invita a ricercare le dinamiche costanti di questo cammino per non rimaner prigionieri di affermazioni di principio che non vanno molto al di là di un pri-

(102) Mc. 2,17.

(103) At. 10,34-35.

(104) Lc. 3,8.

(105) Gen. 12,3.

(106) Per l'opera di Gesù al riguardo si veda J. JEREMIAS, *Jesus... o.c.*, pp. 36-41 dove, fra l'altro, il testo di Lc. 4,22 è messo in rapporto alla citazione di Isaia, contenuta nel v. 19, interrotta proprio là dove continua legando l'attesa messianica alla vendetta sui pagani.

mo chiarimento del rapporto fede-storia, missione-cultura ⁽¹⁰⁷⁾. I nostri autori riassumono il nostro problema soprattutto in tre dinamiche ⁽¹⁰⁸⁾. Si tratta di una dinamica di lotta, di indigenizzazione, di sfida. La saldatura tra l'esperienza religiosa della Bibbia e il contesto storico-culturale circostante comincia con una lotta, con una rottura: il nuovo non si salda pacificamente con la realtà circostante ma vi si intromette in un modo vigoroso che conosce fin le forme della guerra santa, del matrimonio endogamico, della violenza e della forza che provoca sconcerto, scandalo, timore. Lo sfondo di questa violenza è certamente quello dei limiti della prima alleanza di cui parla *Dei Verbum* 15 ma è anche quello di una pedagogia divina che, presentando un Dio animato da passioni, indica la serietà e la gravità dell'impegno di Dio per le sue creature. La seconda dinamica, quella dell'indigenizzazione, richiama la lunga storia dell'insediamento di Israele in Canaan: lo spirito mosaico di liberazione si incontra con il senso di stabilità e di potere delle città cananee originando uno sviluppo — forse un tradimento — di Israele verso forme di regime dinastico e di stabilizzazione sociale attorno alla sicurezza e al benessere. La religione rischia di identificarsi con una civiltà o con una società. Ma proprio qui la terza dinamica, quella della sfida interna a questo connubio socio-religioso, con il grande posto dato al profetismo ripropone la necessità di un discernimento critico di tutto ciò che si è realizzato. Questa sfida al sistema sociale e religioso nasce dalla convinzione che l'alleanza, la presenza di Dio al suo popolo, è reale, concreta e attiva anche di fronte alle dinamiche di una società progredita. Questa purificazione è sempre necessaria perché il cammino del popolo di Dio non si risolva in un semplice adattamento alla storia ma sia cammino guidato da Dio verso quelle mete che solo lui conosce.

Il carattere missionario di queste dinamiche configura l'esperienza del Dio cristiano come una complessa esperienza di identità e di apertura, anzi di identità nell'apertura: la missione non chiama la chiesa ad una sempre più grande stabilità ma alla promozione di sempre più vere esperienze di Dio e dell'uomo. La Scrittura ci spinge al di là dei confini delle nostre culture e tradizioni perché chiunque crede sperimenti la salvezza ⁽¹⁰⁹⁾. Non solo emerge qui che la missione ha bisogno di incarnarsi in una precisa comunità e nelle sue dinamiche ma, soprattutto, si fa luce il fatto che l'autentica particolarizzazione della storia della salvezza in una comunità si sposa, indissolubilmente, ad una dinamica concretamente missionaria che riporta a Dio l'umano aprendolo alle dimensioni salvifiche del suo amore.

(107) Sul problema dell'inculturazione della fede si veda A. ROEST CROLIUS, *What is so new about inculturation*, in «*Gregorianum*» 59 (1978) 721-738; AA.VV., *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti*, Roma 1983; AA.VV., *Inculturazione della fede*, Napoli 1981; J. SARAIVA MARTINS, *Missione e cultura*, Roma 1986 (con ampia bibliografia).

(108) Queste tre dinamiche ritornano in vari ambiti dell'opera in considerazione ma, soprattutto, in D. SENIOR, C. STUHLMUELLER, *I fondamenti...* o.c., pp. 55-117.

(109) Gv. 3,16-17.

Le modalità della missione

Le modalità della missione sono diversissime: ogni comunità, ogni tempo ha scelto i suoi mezzi e le sue forme. Per quanto il testo che qui seguiamo assommi un po' troppo semplicisticamente proclamazione della parola e testimonianza, sfida profetica e trasformazione della vita personale e sociale, si può probabilmente riconoscere un certo primato della parola: la parola apostolica salda insieme l'annuncio con la testimonianza, il sacramento con l'istituzione così che la Parola non si esaurisce nell'annuncio ma lo assume quale fondamento di una dinamica o di un itinerario nei quali soltanto può svelare tutte le sue ricchezze.

Il dato fondamentale è che queste diverse modalità indicano come l'identità dell'esperienza religiosa cristiana sia un'identità aperta, sia profondamente segnata da un andare verso l'altro: la missione riporta l'esperienza cristiana a quella dimensione basilare di apertura in cui il naturale costituirsi attorno a verità, riti, istituzioni non vela ma esprime la più radicale solidarietà verso tutti gli uomini. In questo andare verso l'altro ⁽¹¹⁰⁾, la missione ricorda al credente che egli non può mai assolutizzare le barriere culturali e sociali che la storia ha eretto fra gli uomini: con la missione, l'alterità è appello alla chiesa e non barriera di ostilità.

Questo inglobamento dell'alterità nella vita cristiana come valore, se rimanda in ultima analisi ai temi biblici dell'amore e della misericordia di Dio, della «shalom» e del regno universale, indica anche come il dialogo sia una componente essenziale dell'esperienza cristiana. L'unità della chiesa e la sua missione, la sua liturgia e la sua fede hanno senso solo su questo sfondo dialogico. Costruita attorno all'amore di Dio e non attorno all'unificazione logico-razionale della realtà propria del mondo greco ⁽¹¹¹⁾, l'unità della chiesa esprime la capacità dell'amore di Dio di valorizzare ogni singolo frammento della storia umana: la missione fissa il rapporto fra l'amore di Dio e l'intera realtà umana come vangelo che solo una comunione cattolica può esprimere e manifestare. In questo quadro è importante la critica all'eurocentrismo ma, più ancora, è importante mettere a frutto ciò che, proprio in forza della sua storia e della sua secolare problematica, la cristianità occidentale può offrire ad una nuova comprensione della missione.

(110) Si veda il rischio di una definizione biblica dell'identità del popolo attraverso il possesso di un territorio: l'identità si fa qui angusta e si collega alla diffidenza verso gli stranieri: W. BRUEGGEMANN, *The Land*, Philadelphia 1977. Su tutto il problema dell'alterità nella vita cristiana si veda P.M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Bruges 1969; A. JEANNIERE, *Désarrois culturels*, in «*Etudes*» 364 (1986) 1, 73-86.

(111) H. CAPARNE BALDRY, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, Bologna 1983.

4. LA MISSIONE COME EVANGELIZZAZIONE UNIVERSALE

Si tratta ora di riassumere le osservazioni offerte per cercare di muoversi verso una rinnovata concezione della missione. Abbiamo collegato la crisi della missione e la necessità di un suo ripensamento alla crisi dell'eurocentrismo, alla fine del movimento espansivo e colonizzatore dell'Occidente; motivata sul prolungamento della «reconquista», della crociata antiislamica ⁽¹¹²⁾, l'azione missionaria si legherà all'orgoglio civilizzatore e colonizzatore con cui un piccolo gruppo di nazioni si porrà di fronte al mondo intero. Intesa così, la crisi di una determinata concezione della missione è una parte di una più generale crisi dell'Occidente e prescinde pressoché totalmente dal comportamento e dalle scelte dei missionari: è la crisi della cultura occidentale ed è la contestazione dell'egemonia mondiale dell'Europa ad esigere un cambio di mentalità, una rinnovata impostazione dei problemi da cui non può non discendere una diversa prospettiva missionaria.

Ci si deve però chiedere se questo tramonto della missione occidentale, se questo esaurimento di un ruolo mondiale, non esiga insieme al riconoscimento a volte amaro del passato anche il positivo ripensamento di un ruolo mondiale. La fine della missione occidentale è l'inizio di una missione mondiale nella quale l'Europa troverà il suo posto solo riflettendo sulle ragioni e sulle motivazioni del suo secolare comportamento ⁽¹¹³⁾. La missione occidentale non può essere semplicemente liquidata come ormai inutile e superata; essa porta in sé, travisato come impero e dominio universale, il frutto bacato di una radice che si propone come la capacità di tenere insieme fede e pensiero logico-razionale, apertura a Dio e legame con il mondo, visione ontologica e sistematica di una vita dove la teoresi diventa sistema e coscienza del baratro di una vita sfiorata continuamente dall'angoscia e dal male. In questo senso la fine della missione occidentale è la sua rinnovata proponibilità se, come il chicco di grano che muore per dare frutto ⁽¹¹⁴⁾, l'Occidente diventa semente per il mondo. Solo una spassionata riflessione su una storia dove l'apertura a Dio si è trasformata nella morte di Dio, dove la coscienza della strumentalità del mondo si è mutata in possesso del mondo e in alienazione delle cose, dove la speranza ha conosciuto la distruzione della Gerusalemme di Dio e la disillusione della babelica opera dell'uomo, potrà permettere all'Europa di parlare di nuovo al mondo intero e di ritrovare il suo posto nella missione mondiale. Qui

(112) La prova di questo fatto si ha nelle bolle pontificie che riguardano il rapporto fra le chiese e le nuove terre americane: il papa richiama ai re cristiani i medesimi motivi della lotta all'Islam e cioè la responsabilità del papa su tutti i membri degli stati cristiani e il suo dovere per un'espansione della chiesa attraverso la predicazione del vangelo. Si veda, ad esempio, la bolla *«Inter caetera»* del 4 maggio 1493 e la *«Ineffabilis»* dell'1 giugno 1497. Su tutto il problema si veda C.M. DE WITTE, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV siècle*, in *«Revue d'Histoire Ecclésiastique»* 48 (1953) 683-718; 49 (1954) 438-461; 51 (1956) 413-453, 809-836; 53 (1958) 5-46; 443-471.

(113) È questa la tesi di fondo di E. PRZYWARA, *Filosofia e teologia dell'Occidente*, Roma 1970 dove il senso della fine dell'egemonia culturale dell'Occidente è ricondotto ad una ripresa del valore dell'Occidente nella storia mondiale.

(114) Gv. 12,24.

la fine della missione occidentale è l'opportunità di ritrovare il senso vero della missione della chiesa e l'apporto che la Chiesa europea può darvi.

«Questa è la vera ora pentecostale dell'occidente: nel senso che la chiesa «Sala di Sion» dell'occidente è sfondata per far posto all'effettiva ampiezza di una reale chiesa mondiale; o, meglio, di una chiesa come cosmo. Il sogno dello spiritualismo occidentale si compie proprio in quest'ora quando, nel terremoto, nell'impeto e nel fuoco dello Spirito, le mura vengono atterrate. In questo terremoto, fuoco e impeto, viene alla luce infatti non lo spiritualismo di uno spirito dell'uomo, non lo spiritualismo di uno spirito del mondo, bensì lo spiritualismo dell'effettivo e reale Spirito Santo» (115).

Intendiamo qui fare alcune osservazioni, sullo sfondo della convinzione che la cultura occidentale è strettamente legata alla fede cristiana e alla sua problematica, per mostrare come l'esperienza religiosa dell'Occidente possa aprirsi ad una missione per il mondo che, purtroppo, i secoli scorsi hanno travisato come egemonia e impero sul mondo.

Un nuovo spazio culturale: dall'egemonia alla comunione

Il punto di partenza è la convinzione che l'incarnazione della esistenza cristiana — come mutamento oggettivo che trascina con sé una particolare struttura conoscitiva — nella cultura greca e la sua diffusione al mondo intero è giunta al termine. Daniélou (116), che indica negli apologisti greci la data di inizio di questo processo, aggiungeva con nettezza che non è la sola forma possibile; la missione occidentale, che lo esprimeva nella sua forma espansiva ed universale, ne avverte profondamente il declino. Al posto del «piccolo megalomane» che si pone di fronte al mondo intero subentra ormai una visione più universale: il bisogno di identità si salda alla coscienza della propria diversità generando così una convergenza verso un'unificazione del mondo.

Ma verso quale unificazione del mondo si sta camminando? L'Occidente non può dimenticare di aver conosciuto una concezione greca (117) dell'unità umana che aveva finito per descrivere l'opposizione fra civiltà e barbarie in forza dell'appartenenza o meno all'universo culturale ellenistico, una concezione greco-cristiana (118) dell'unità del genere umano dove la lettura del monoteismo cristiano è stata piegata ad operazioni dai risvolti politici più che discutibili, una concezione illuminista (119) dove la

(115) E. PRZYWARA, *Filosofia e teologia...* o.c., pp. 73-74.

(116) «Storicamente l'incontro del cristianesimo e del pensiero ha luogo con gli apologisti greci, e in particolare con Giustino [...]. Ciò segna una data della storia del pensiero umano [...]. È a partire da questo momento che si è edificato, nel bacino del Mediterraneo, il pensiero cristiano occidentale, che da Giustino ai giorni nostri rappresenta la sola forma storica del pensiero cristiano: è un pensiero cristiano di struttura ellenistica [...]. Ma questa forma di pensiero cristiano non è la sola possibile. Il pensiero cristiano non si identifica con il pensiero greco cristiano». (J. DANIELOU, *La pensée chrétienne*, in «Nouvelle Revue Théologique» 69 (1947) 930-ss., citato in D. BONIFAZI, *Discussioni recenti sul pluralismo teologico e l'apertura della chiesa alle culture*, in «Evangelizzazione e Culture». I, Roma 1976, p. 170.

(117) H.C. BALDRY, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, Bologna 1983.

(118) E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1983.

(119) J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, Roma 1960.

conclamata fraternità universale interpretata ideologicamente finisce per originare una logica di conflitto e di lotta fra le persone e le nazioni. Nella sua storia l'Occidente ha conosciuto il capovolgimento dell'unità nella divisione, il crollo dell'ideale nel tentativo di utilizzare il concetto per dominare il mondo ⁽¹²⁰⁾ e integrare le persone fino a generare il tecnicismo e l'ideologia ⁽¹²¹⁾, lo spossamento di tutte le speranze che pur aveva fatto nascere. Ma, proprio qui, proprio in questo dramma, sta la possibilità di un ruolo per una cultura che, con Aristotele e Tommaso, ha imparato a ritenere ogni pensiero un avvenimento dell'essere e, con Agostino, Pascal e Kierkegaard, ha visto l'uomo come colui che nella fede si decide davanti a Dio. Al di là della secolarizzazione e della tecnocrazia si riapre così la questione della verità dell'uomo e del mondo, meglio, dell'uomo nel mondo: in questo deciso riproporsi della verità dell'uomo nel mondo è la faccia positiva di un processo per tanti versi contorto e angoscioso.

Sta qui la possibilità di una nuova fecondità culturale, di un nuovo ruolo mondiale per il cristianesimo occidentale; sta nel tornare alle radici cristiane della sua vita e della sua storia: la sua missione non è già di offrire sé stesso ma di riproporre quel lievito e quel sale evangelico che tanto ha significato in una storia che ha imparato a guardare con senso critico. In questa dinamica, la cristianità occidentale sa di essere ormai chiamata ad uscire da sé stessa, ad espatriare, per essere come Abramo segno di pura fede e di pura promessa ⁽¹²²⁾; sa di essere chiamata a realizzare una commensalità aperta come conversione allo Spirito e pratica di una missione mondiale ⁽¹²³⁾. I poveri, storpi, ciechi e zoppi raggiunti dall'invito evangelico ⁽¹²⁴⁾ per le strade e lungo le siepi sono il simbolo di una missione che non conosce barriere e non ne erige: alla pretesa di un posto privilegiato purché figli di Abramo ⁽¹²⁵⁾ non subentra un qualche diritto dell'Occidente ma solo la dinamica dell'assenso della fede all'universale invito di Dio. In questo compito evangelico, in questo morire a sé perché Cristo viva, le chiese occidentali troveranno il loro carisma e la loro missione: un carisma di comunione, non di egemonia.

Sta qui non solo la modificazione di un orizzonte culturale che si apre al dialogo e all'arricchimento reciproco ma anche il nodo teologico di ogni missione: la comunione da realizzare, infatti, non è comunione fra uomini ma comunione con Dio. Non si potrà mai scordare che, se il vangelo non è modellato sull'uomo ma ricevuto per rivelazione di Gesù Cri-

(120) G. COLZANI, *Sull'esperienza cristiana del mondo*, in «La Scuola Cattolica» 110 (1982) 371-403.

(121) G. DALMASSO, *Il luogo della ideologia*, Milano 1973; F. TOTARO, *Produzione del senso. Forme del valore e dell'ideologia*, Milano 1979.

(122) Le migrazioni secolari lungo le carovaniere della mezzaluna fertile, pur essendo un fatto del tutto umano, sono diventate simboli religiosi per la fede di Abramo: allo stesso modo, la realtà dei mutamenti storici attuali può diventare motivo religioso nella fede della chiesa.

(123) Questi pasti di Gesù con ospiti reietti, quali pubblicani e peccatori, anticipano la prassi missionaria della prima comunità cristiana come ricorda la visione di At. 10,9-16 e ricordano il definitivo avvento dei tempi escatologici secondo il detto sulla fine del digiuno di Mc. 2, 18-20.

(124) Lc. 14,15-24.

(125) Gv. 8,39.

sto ⁽¹²⁶⁾, esso andrà accolto non come parola di uomini ma «come veramente è, quale parola di Dio che opera in voi che credete» ⁽¹²⁷⁾. La comunione di cui parliamo differisce da ogni altra realtà interpersonale perché è comunione con il Padre nel Cristo per lo Spirito. Questa singolare comunione, che va al di là di ogni prospettiva culturale, ci introduce in quel mistero della volontà divina dove trova sorgente ogni missione.

«Egli (Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo) ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» ⁽¹²⁸⁾.

La sintesi di questo disegno di Dio, da servire con umiltà e gioia, con il nuovo orizzonte mondiale di cui sopra è lo spazio per una rinnovata teologia della missione.

La teologia dell'evangelizzazione

È appena il caso di ricordare che l'evangelizzazione indica una realtà del tutto diversa dalla propaganda o dalla comunicazione di dottrine a chi le ignora: per quanto la storia del termine sia tuttora oscura ⁽¹²⁹⁾, la sua fortuna nella teologia post-conciliare è indubbia ⁽¹³⁰⁾ e viene a designare tutta la missione «in quanto però finalizzata all'annuncio evangelico dal quale proviene la fede, fondamento dei sacramenti e di tutta la vita cristiana» ⁽¹³¹⁾. Questo successo non deve equivalere ad un ampliamento di significato che finisce per svuotare il termine di ogni reale precisione ma deve essere l'indice di uno sforzo teologico teso a raccogliere la vita e l'azione della chiesa attorno a una costante apertura apostolica e orientato a qualificare in profondità la natura di quella comunicazione singolare che è la comunicazione della fede cristiana.

La complessità dell'evangelizzazione — «realtà ricca, complessa e dinamica» ⁽¹³²⁾ che bisogna guardarsi bene dall'impoverire — è descritta a

(126) Gal. 1,11-12.

(127) 1 Tess. 2,13.

(128) Efes. 1,9-10.

(129) J. LOPEZ-GAY, *Evolución histórica del concepto de «Evangelización»*, in «*Evangelisation»*, Roma 1975, pp. 161-190; J. SARAIVA MARTINS, *L'evangelo e le culture nell'ultimo sinodo dei vescovi*, in «*Evangelizzazione e culture*», I, Roma 1976, pp. 58-69; D. GRASSO, *Evangelizzazione. Senso di un termine*, in «*Evangelisation...*» o.c., pp. 21-47.

(130) D. GRASSO, nell'articolo sopra ricordato, richiama tre ragioni per spiegare questo successo: da una parte la critica al passato con l'abbandono delle distinzioni fra paesi cristiani e paesi missionari che riservava solo ai secondi l'annuncio; dall'altra la risposta all'esigenza attuale di ritrovare, al di là delle missioni, la missione della chiesa risignificandone la missione salvifica nel mondo; dall'altra ancora la riscoperta della priorità di un ministero della Parola che aveva finito per affievolirsi in comunità radunate attorno al rito e alla celebrazione esteriore.

(131) D. GRASSO, *Evangelizzazione...* a.c., p. 40.

(132) *Evangelii Nuntiandi* 17.

fondo nei numeri 17-24 della «*Evangelii Nuntiandi*» (133). Tuttavia è necessario guardarsi bene dall'intenderla come una molteplicità di operazioni convergenti ma eterogenee fra loro. Si deve ritenere che il centro dell'evangelizzazione non è un messaggio ma è il Cristo vivente, Signore e Salvatore, che chiama ogni uomo a diventare discepolo in una singolare comunione con lui. Il testo di Mt. 28, 18-20 descrive in modo pregnante questa visione cristocentrica dell'evangelizzazione legando strettamente alla presenza attiva del risorto — «ecco, io sono con voi tutti i giorni» — l'invio apostolico, la celebrazione sacramentale del battesimo, la forza di una parola che diventa vita. L'evangelizzazione appare qui la missione di una chiesa che rende discepoli di Cristo: il suo contenuto è il mistero di Cristo in quanto svela Gesù come il primogenito di molti fratelli (134) e la vita cristiana come totalmente strutturata attorno alla sequela di Gesù. M. Flick e Z. Alszegehly hanno sottolineato a tal punto questa prospettiva cristocentrica da presentare l'evangelizzazione come «causalità personale di Cristo» (135): la prospettiva ha il merito di sottrarre decisamente l'evangelizzazione ad una teologia debitrice della «cosificazione» della grazia ma ha il torto di non dire nulla circa la concreta strutturazione di questa causalità personale (136). Per questo mi sembra più utile, oltre che più tradizionale, concentrare la missione evangelizzatrice attorno ad una adeguata teologia della Parola (137). Decisamente trinitaria e cristocentrica, essa lega profondamente l'offerta dell'evento della salvezza allo Spirito e al sacramento, alla vita cristiana e alla gerarchia, alla testimonianza e al dialogo. Questa teologia della Parola, che qui non sviluppiamo, si stacca in ogni caso completamente da una teologia superata che considerava l'annuncio una grazia esterna (138) che suscita illuminazioni intellettuali o mozioni volitive naturali ma non atti soprannaturali: per noi è Cristo stesso che ope-

(133) Come è noto la «*Evangelii Nuntiandi*» conclude il dibattito sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo del Sinodo dei vescovi del 1974. I principali documenti del Sinodo sono in G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, Roma 1975; A.A.VV., *L'Eglise des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation*, Paris 1975. Invece per un commento alla «*Evangelii Nuntiandi*» si veda la bibliografia alla nota 4. Per il periodo post-conciliare segnaliamo soltanto J. ESQUERDA BIFET, *Teologia dell'evangelizzazione*, Roma 1980.

(134) Rom. 8,29.

(135) M. FLICK, Z. ALSZEGHY, *L'evangelizzazione come comunicazione*, in «*Evangelisation...*» o.c., pp. 49-76 (il nostro tema a pp. 71-76). Una precisazione di questa categoria si ha in M. FLICK, *La causalità personale di Cristo*, in «*Rassegna di Teologia*» 6 (1974) 426-434.

(136) Non mi pare che l'indicazione personalistica che riporta l'evangelizzazione al rapporto del Maestro con i discepoli vada molto più in là di un'immagine. Del resto gli stessi autori percepiscono la povertà della teologia attuale che ha ben poco al riguardo e, con molta misura, descrivono il loro sforzo come un «tentativo»: cfr. p. 72.

(137) Per una teologia della Parola si veda T. SOTRON, *Die Verkündigung des Wortes Gottes*, Freiburg 1943; O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Frankfurt 1962; S. MAGGIOLINI, *La predicazione nella vita della Chiesa*, Brescia 1961; soprattutto D. GRASSO, *L'annuncio della salvezza*, Napoli 1965; H. SCHLIER, *La Parola di Dio*, Roma 1963; E. BIANCHI, *La centralità della parola di Dio*, in «*Il Vaticano II e la Chiesa*», Brescia 1985, pp. 159-387.

(138) D. Grasso riconduce questo impoverimento alle tesi del Ripalda e, più in genere, all'estrinsecismo e alla polemica anti-protestante della teologia post-tridentina: si veda D. GRASSO, *L'annuncio...* o.c., pp. 116-120.

ra e agisce nei suoi annunciatori ⁽¹³⁹⁾ così che la Parola è reale offerta di grazia e di salvezza. Questa sacramentalità della Parola è la ragione ultima dell'evangelizzazione: la modella sul rapporto di Cristo con i discepoli e la rende dinamica basilare di ogni vita cristiana personale e comunitaria ⁽¹⁴⁰⁾. La centralità della Parola nell'evangelizzazione non esclude il suo fruttificare in molte forme della vita cristiana ma dice insieme il suo carattere teocentrico e la sorgente del dinamismo che tutto regge ⁽¹⁴¹⁾.

Soprattutto la centralità della Parola spiega l'intrinseco legame dell'evangelizzazione con l'inculturazione della fede: da F.X. Arnold in poi è pacifico presentare questo processo come avente la sua legge e la sua norma nell'incarnazione con cui il Verbo fatto carne appare la pienezza dalla quale noi tutti abbiamo ricevuto ⁽¹⁴²⁾. Andrà comunque ribadito che, anche inculturato, il vangelo mantiene il suo sapore di scandalo e di follia per la sapienza umana ⁽¹⁴³⁾; l'inculturazione non può essere la copertura di un processo di livellamento della fede ai dati della storia umana. Al contrario l'inculturazione ⁽¹⁴⁴⁾ è una dinamica fondamentale della missione della comunità: lungi dall'essere il processo attraverso cui la chiesa ingloba le persone nel suo sistema di credenze e di riti, l'inculturazione è una dimensione essenziale di quel processo di evangelizzazione nel quale la chiesa serve il Cristo Signore e cresce verso il regno di Dio. Abbiamo qui il paradosso di una rivelazione che, pur non essendo un momento della dinamica culturale, si incarna e si esprime in una concreta condizione umana, in una precisa cultura ⁽¹⁴⁵⁾. Solo in questa inculturazione, il Van-

(139) Prende così tutto il suo valore il testo di Mt. 23,8 e di 1 Cor. 4,1 sull'unico magistero di Cristo alla sua chiesa.

(140) *Evangelii Nuntiandi* 27. Si recupera qui il valore della denuncia e l'intenzionalità ultima tesa a riportare la vita pastorale della chiesa al vangelo propria della teologia kerygmatica: per una ricostruzione del dibattito e una critica della contrapposizione fra teologia speculativa e teologia kerygmatica si veda A. DE VILLALMONTE, *La teologia kerygmatica*, Barcelona 1963.

(141) Solo in questo senso si possono comprendere i testi di At. 6,2-4 dove i dodici nominano i diaconi riservando a sé la preghiera e il ministero della Parola e quello di 1 Cor. 1,17 dove Paolo rivendica per sé la predicazione: se essa è la sorgente di ogni altra cosa, questa scelta non stupisce e non meraviglia.

(142) Gv. 1,16. Per una presentazione del pensiero globale di Arnold, si veda M. FLICK, Z. ALSZEGHY, *Il problema teologico della predicazione*, in «Gregorium» 40 (1959) 671-744 (soprattutto pp. 698-701). Per l'uso dell'immagine dell'Incarnazione si veda *Ad Gentes* 10; *Catechesi Tradendae* 53.

(143) 1 Cor. 1,21-25.

(144) Il termine «inculturazione» si è ormai imposto ed è da ritenere pacifico nonostante la non del tutto precisa applicazione alla missione della chiesa. Per un chiarimento dei vari termini («inculturazione», «acculturazione», «enculturazione» si veda J. SARAIVA MARTINS, *Missione e cultura*, Roma 1986, pp. 19-26. Per una bibliografia sull'argomento, oltre alle opere ricordate alla nota 107, si veda AA.VV., *L'incontro cristiano con la cultura*, Milano 1965; AA.VV., *Evangelizzazione e culture. Atti del congresso internazionale scientifico di Missiologia. Roma 5-12 ottobre 1975*, 3 voll., Roma 1976; M. DHAVAMONY (a cura di), *Evangelisation*, Roma 1975; I. GRITTI, *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, Paris 1975; A. MARRANZINI, *Evangelizzazione e inculturazione*, in «Rassegna di Teologia» 17 (1976) 329-348; I. MANCINI - G. RUGGIERI, *Fede e cultura*, Torino 1979; P. POUPARD, *Evangelisation et nouvelles cultures*, in «Nouvelle Revue Théologique» 44 (1977) 532-549; P. ROSSANO, *Vangelo e cultura*, Roma 1985.

(145) È questa la ragione per cui al sinodo del 1974 parecchi padri soprattutto afroasiatici, hanno contestato i termini «adattamento», «accomodation» e proposto il termine «indi-

gelo di Cristo esprime tutta la sua verità e la sua forza. Come giustamente osserva Congar, questa particolarizzazione della fede cristiana in un preciso soggetto storico non si oppone alla cattolicità, alla universalità della chiesa come comunione nella quale le comunità particolari stanno e della quale vivono, ma si oppone a un'erronea concezione dell'universalità della chiesa intesa come uniformità ⁽¹⁴⁶⁾. Non si può, infatti, dimenticare che la rinascita missionaria del secolo scorso è stata anche «l'epoca della mono-acculturazione» ⁽¹⁴⁷⁾. L'inculturazione ci sembra, insomma, una dinamica di quella economia di salvezza con cui la chiesa «favorisce e accoglie tutte le ricchezze, le risorse e le forme di vita dei popoli in ciò che esse hanno di buono e accogliendole le purifica, le consolida ed eleva. Essa (la chiesa) si ricorda infatti di dover far opera di raccolta con quel Re al quale sono state date in eredità le genti» ⁽¹⁴⁸⁾. La fede cristiana, nel suo concreto vivere, non appare né una romantica esaltazione della cultura né una violenza alla stessa: in forza della vitalità evangelica, conduce le persone a vivere meglio quella loro realtà umana nella quale Dio opera.

Questo impegno comporta la necessità, per la chiesa, di avvalersi di quelle scienze che studiano le dinamiche culturali e le loro interdipendenze: non si tratta di annullare la fede nella cultura lungo un processo che la secolarizzazione ha largamente mostrato perdente ma occorre assumere le dinamiche culturali sul fondamento della storicità di Cristo e del suo Spirito perché la vita in Cristo possa mostrare tutta la sua capacità di promozione e di salvezza dell'umano. L'assunzione delle conclusioni dell'antropologia culturale ⁽¹⁴⁹⁾ nella missione della chiesa ha condotto ad una convergenza circa i principi e i criteri della inculturazione: occorre rispetto e stima delle culture insieme al discernimento e al giudizio sulle stesse, occorre un servizio alle persone sostenendole nei loro processi di identità e di cambiamento insieme alla capacità di indicare malessere e colpe e di aiutare a staccarsi da essi. I temi della trascendenza del ministero cristiano, del pluralismo nella comunione, del pericolo del sincretismo e della selezione dei contenuti ritornano qui a configurare di fatto la prassi di

genizzazione»: giustamente ritenevano che l'adattamento non esprimesse la verità e la pienezza liberante dei rapporti fra il vangelo e le culture.

(146) Y. CONGAR, *Christianisme comme foi et comme culture*, in «*Evangelizzazione e culture...*» o.c., I, pp. 83-103 (soprattutto pp. 84-88). Il rischio, insomma, è quello di un'astrattezza che considera l'universalità della chiesa solo spogliandola di tutto ciò che è particolare e spinge a tal punto la contrapposizione fra particolare e universale da pensare la Chiesa locale e la Chiesa universale come in contrasto fra loro. Su tutti questi problemi si veda anche R.J. SCHREITER, *Traccia per una discussione sull'inculturazione*, in «*La missione negli anni 2000*», Bologna 1983, pp. 420-435. In nessun caso l'unità cattolica può essere scambiata con il controllo centralizzato.

(147) P. LIÉGÉ, *Foi chrétienne et cultures*, citato in P. POUPARD, *Église et culture*, in «*Documentation Catholique*» 74 (1973) n. 1635, p. 634.

(148) *Lumen Gentium* 13. Per questa dottrina al concilio si veda anche *Lumen Gentium* 17; *Sacrosanctum Concilium* 37; *Gaudium et Spes* 44, 57, 58, 62; *Ad Gentes* 9, 15, 16, 22. Il termine usato dal concilio per esprimere questa dinamica di inculturazione è però quello di «accomodatio», «adaptatio»: come già ricordato, sarà con il sinodo del 1974 che comincerà ad imporsi la nostra categoria.

(149) L.J. LUZBETAK, *Un solo Vangelo nelle diverse culture*, Torino 1971; AA.VV., *L'Église et les cultures. Une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique*, Bruxelles 1968.

questa inculturazione ⁽¹⁵⁰⁾. In questa luce due nodi appaiono sempre più nitidi. Il primo riguarda il carattere non innocente della cultura occidentale contemporanea: l'inculturazione si trova qui a fare i conti con l'ideologia e il soggetto diviso, l'ateismo e l'indifferenza ⁽¹⁵¹⁾. La delineazione della frammentarietà della vita e del sapere non può non avvertire che attraverso questi frammenti viene a galla un'incalzante domanda di senso che interpella la fede cristiana e la vuole compagna nel difficile percorso per un senso unitario della vita. Il secondo problema va al di là delle culture autoctone e riguarda la possibilità di vedere la problematica del sottosviluppo, della liberazione dei popoli, dei rapporti nord-sud come una forma generalizzata e accelerata di acculturazione ⁽¹⁵²⁾. In questo caso l'inculturazione della fede non può più assolutamente saltare la questione della liberazione ed i temi della povertà: essi interpellano decisamente la salvezza di cui la fede è portatrice.

La liberazione e la giustizia come dimensioni dell'evangelizzazione

Proprio perché l'evangelizzazione deve superare la frattura fra vangelo e cultura — dramma della nostra epoca ⁽¹⁵³⁾ — non si può dimenticare l'aspetto socio-culturale della missione della chiesa: l'averlo dimenticato ha portato all'equivoco di considerare terra cristiana, cristianità, ambienti ben lontani culturalmente e vitalmente dalla fede cristiana. Si può dire che è oggi comune convinzione che la liberazione e la giustizia appartengono all'evangelizzazione di diritto ⁽¹⁵⁴⁾, il che non toglie né la necessità di chia-

(150) Si veda, oltre ai lavori precedenti, G. PITTAU, *Evangelizzazione e culture*, in «*Rassegna di Teologia*» 26 (1985) 1-13; M. DHAVAMONY, *Problematica dell'inculturazione del vangelo oggi*, in «*Stromata*» 41 (1985) 253-273; *Il problema dell'inculturazione oggi*, in «*La Civiltà Cattolica*» 129 (1978) IV, 313-322; *Condizioni e limiti dell'inculturazione*, in «*La Civiltà Cattolica*» 129 (1978) IV, 417-427.

(151) Oltre alle opere ricordate alla nota 121 rimandiamo per una comprensione delle principali tesi circa i rapporti religione-società a E. ROSANNA, *Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione?*, Zurigo 1973. Per il versante più propriamente religioso e pastorale circa questi problemi, la bibliografia è enorme ma raramente di buon livello: ci limitiamo qui a rimandare a SEGRETARIO PER I NON-CREDENTI (a cura di), *L'indifferenza religiosa*, Roma 1978; *Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale. Roma 6-11 ottobre 1980*, Roma-Brescia 1981. Per quanto riguarda la situazione italiana, segnaliamo la raccolta dei documenti episcopali di C.E.I., *Evangelizzazione sacramenti promozione umana*, Roma 1979.

(152) L'osservazione è in V. COSMAO, *Développement et foi. Dieu a-t-il un sens pour les créateurs de nouveaux mondes?*, Paris 1972, p. 28. Il termine «acculturazione» indica lo scambio e la reciproca influenza di culture diverse: usato per descrivere la realtà e le tensioni, culturali e razziali presenti negli Stati Uniti e legati alla convivenza di culture eterogenee, è diventato ormai comune a tutta l'antropologia culturale.

(153) *Evangelii Nuntiandi* 20.

(154) «Si può dire che è stato raggiunto il consenso sul fatto che la lotta per la giustizia e la partecipazione alla trasformazione del mondo fa parte della missione della chiesa. Questa formula conclusiva lascia molte cose da chiarire: il contenuto della «lotta» e della «partecipazione» l'equilibrio tra queste realtà e l'evangelizzazione» (Y. CONGAR, *Un popolo messianico*, Brescia 1976, p. 168). Del resto il magistero è tornato più volte su questo argomento: *Evangelii Nuntiandi* 29-32; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla teologia della liberazione. Istruzione*; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su libertà cristiana e liberazione*, parti III-IV-V.

rire molti problemi al riguardo né l'amarezza ⁽¹⁵⁵⁾ per il ritardo e la timidezza della prassi che ne dovrebbe conseguire.

Il punto di partenza dell'impegno dei cristiani non può essere né lo sforzo di umanizzazione del mondo né la situazione di bisogno di tanta parte dell'umanità: il punto di partenza può essere solo la portata della redenzione di Cristo, la partecipazione all'alleanza pasquale di Gesù Signore ⁽¹⁵⁶⁾. Ricordare che il mistero pasquale è una realtà che riguarda tutti gli uomini, ci porta a vedere il compito della comunità cristiana come un collocarsi in essa in modo disponibile ed attivo per mostrarne tutta la forza e la fecondità. La salvezza pasquale ha come contenuto l'abbandono al Padre e, nella forza di questo amore, la solidarietà con tutta la condizione umana, morte compresa, ma escluso il peccato: la resurrezione e il dono dello Spirito aprono a tutte le persone la pienezza di questo amore e la vittoria sugli effetti drammatici del peccato. Sta qui il compito e la missione della chiesa:

«Populus Dei [...] quoniam sint vera signa praesentiae vel consilii Dei discernere satagit. Fides enim omnia novo lumine illustrat et divinum propositum de integra hominis vocatione manifestat, ideoque ad solutiones plene humanas mentem dirigit» ⁽¹⁵⁷⁾.

«Omnes enim christifideles, ubicumque vivunt, exemplo vitae et testimonio verbi novum hominem, quem per baptismum induerunt et virtutem Spiritus Sancti, a quo per confirmationem roborati sunt, ita manifestare tenentur, ut ceteri bona eorum opera considerantes glorificent Patrem et genuinum vitae humanae sensum et communionis hominum universale vinculum plenius percipiant» ⁽¹⁵⁸⁾.

Come Gesù Cristo, la chiesa deve poter indicare i segni della presenza del regno nella trasformazione del mondo ormai iniziata: «Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: i ciechi ricuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella e beato colui che non si scandalizza di me» ⁽¹⁵⁹⁾. Si colloca qui, nella concretezza dell'uomo nuovo e della vita secondo il vangelo ⁽¹⁶⁰⁾, il profondo legame fra il regno di Dio e la storia umana. In forza di questo legame il contenuto della salvezza cristiana è la liberazione integrale della persona, realtà che non può mai realizzarsi senza una profonda conversione personale e sociale.

Questa salvezza, che trascende i disegni umani, opera però attraverso essi: più che includerla, esige la promozione dell'uomo e la conduce alla sua perfezione. Si trova qui, in questo agire nella storia umana e per mez-

(155) Basti qui ricordare le amare parole di P. ΕΥΔΟΚΙΜΟΒ: «I cristiani sono in ritardo. La Chiesa possiede il messaggio di liberazione ma sono gli altri che liberano» (P. ΕΥΔΟΚΙΜΟΒ, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1979, pp. 23-24).

(156) Non si potrebbe marcare con più nettezza la distanza da tutti coloro che, come Rüttli, vedono la missione come espressione di una responsabilità per il mondo.

(157) *Gaudium et Spes* 11.

(158) *Ad Gentes* 11.

(159) Mt. 11,4-6.

(160) Evangelizzare è «rendere nuova l'umanità stessa: "Ecco io faccio nuove tutte le cose". Ma non c'è nuova umanità se prima non ci sono uomini nuovi, della novità del battesimo e della vita secondo il vangelo» (*Evangelii Nuntiandi* 18).

zo di essa, una singolare espressione della «condiscendenza» ⁽¹⁶¹⁾ divina: l'amore pasquale e vittorioso del Signore si lega alle parole e ai gesti degli uomini che lo testimoniano. Legati a un contesto socio-culturale preciso, i credenti e la comunità cristiana non possono non prendere posizione sui processi sociali del loro tempo, sulle multinazionali e sulla mancanza di libertà, sulla tortura e sulla corsa agli armamenti. Il grido del povero del Salmo 40,18 ⁽¹⁶²⁾ risuona ormai anche alle orecchie di quella comunità che ha posto la sua gioia nel credere alle parole del Signore ⁽¹⁶³⁾: il povero, che è colui che non può realizzare il disegno di Dio sulla sua vita, attende di sperimentare quel compimento delle promesse e quella gioia messianica che accompagnano la riconciliazione universale. In questo impegno, che è religioso nei suoi scopi e nelle sue ragioni, la comunità cristiana incontra i progetti umani di liberazione e di pace, l'ansia per una vita pienamente umana e la ricerca di un senso in grado di unificare l'esistenza. Li incontra per aprirli, più in là della loro visuale, alla vita filiale nello Spirito e alla comunione con Dio attraverso un processo che non è solo omogeneo con la realtà storica ma passa attraverso la conversione, la fede, la vita nuova ⁽¹⁶⁴⁾. Sta qui la ragione per cui non ogni amore per gli oppressi, non ogni impegno per la giustizia coincide automaticamente con la forma che deve avere la vita cristiana. Sta qui la possibilità di rendere l'uomo nuovo, colui che possiede le primizie dello Spirito ⁽¹⁶⁵⁾, il soggetto che Dio assume per collaborare alla sua opera di Creatore e di Salvatore.

La dimensione ecclesiale dell'evangelizzazione

Il problema, emerso qua e là nel nostro discorso, merita una puntualizzazione: l'evangelizzazione, pur essendo un'attività personale, non è mai una realtà individuale ma si radica in una comunione ecclesiale. L'evangelizzazione è una dinamica che mette in gioco un credente inserito in una comunità, una comunità inserita nella «Catholica»: concretamente assunta, questa dimensione ecclesiale implica la centralità della chiesa locale nella missione ⁽¹⁶⁶⁾. Non c'è in questo alcun limite alla cattolicità della chiesa. Come richiamava già molto tempo fa Y. Congar:

(161) Se ne veda una analogia in un ambito affine in *Dei Verbum* 13: «Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre avendo assunto le debolezze dell'umana natura si fece simile all'uomo».

(162) «Io sono povero e infelice; di me ha cura il Signore; Tu, mio aiuto e mia liberazione, mio Dio, non tardare». (Ps. 40,18).

(163) Lc. 1,45.

(164) Si supera così il pericolo di una rigiudaizzazione del cristianesimo che lamenta R. SPAEMANN, *Theologie Prophetie Politik*, in «*Wort und Wahrheit*» 24 (1969) 487. Si ha là dove la presenza sociale dei credenti si ispira più agli schemi teocratici dell'Antico Testamento che alla novità della Pasqua di Gesù che fa decadere l'antica alleanza.

(165) Rom. 8,19-23.

(166) Vedi per questo problema il mio articolo già citato: G. COLZANI, *Chiesa locale e la missione...* a.c.; inoltre J. GUERRA, *Las Iglesias como signo de la Iglesia universal en su proyección misionera*, in «*Misiones Extranjeras*» 14 (1967) 181-194; AA.VV., *Missione ad Gentes Chiesa locale Istituti missionari*, Bologna 1985. Ampia presentazione della problematica delle varie chiese in M. MOTTE, I.R. LANG (ed.), *Mission in Dialogue*, New York 1982, pp. 5-168 di cui esiste una traduzione italiana molto parziale.

«la catholicité est la capacité de l'unité, ou encore l'universalité dynamique des principes d'unité de l'Eglise [...] On signifie ainsi la capacité qu'ont les principes d'unité de l'Eglise — grâce du Christ, caractère baptismal, foi apostolique, charité sacramentelle, vie sociale dans l'unité — d'assimiler, de combler, de gagner à Dieu, de réunir et de consommer en lui tout l'homme et tous les hommes, toute valeur d'humanité» (167).

In modo ancora più stringato, Balthasar (168) ricondurrà la cattolicità all'amore di Dio che raggiunge il mondo, amore al cui centro sta la croce nella quale «tutto è compiuto». Queste osservazioni dicono l'impossibilità di contrapporre chiesa locale e chiesa universale: la chiesa locale è la rappresentazione di tutto il mistero della chiesa, è l'apparizione sacramentale della chiesa cattolica stessa (169). Perciò la chiesa locale è segno e sacramento dell'amore universale e salvifico di Dio per tutti gli uomini: vive tutta la realtà di un popolo del quale ha la gioia di far propria la storia e la vita con quel dialogo umile e amorevole che è espressione di uno spirito evangelico ma, nello stesso tempo, si apre a tutti gli uomini.

A questo scopo essa deve subordinare ogni cosa: il dinamismo missionario è e rimane il centro a cui deve rimanere fedele:

«Tutto quello che nella chiesa appare come statico, non è altro che impulso o sedimento del suo dinamismo. La Scrittura c'è solo perché la Parola corra «non incatenata» (2 Tm 2,9) nella sua freschezza originaria. I sacramenti ci sono solo perché l'atto della redenzione, croce e resurrezione e pentecoste, non degradi mai a mero ricordo, ma sia presente continuo. L'autorità c'è perché il cristiano non s'accontenti d'ideali mediocri ma abbia sempre per campione di misura il suo Signore vivente. Il dogma c'è solo perché il cammino della fede non devii dal mistero né a sinistra né a destra ma perseveri nel farsi plasmare da esso la fede e la vita» (170).

La centralità della missione nella chiesa locale non è altro che la profonda unità del mistero di Cristo con quello della chiesa sua sposa (171): nasce qui, in questa totale e positiva recettività, quella vita una con Cristo Signore tesa a far sì che egli sia tutto in tutti. Emerge qui il ruolo dello Spirito: con l'ingresso pasquale di Gesù nella condizione di Kurios, nella condizione di Signore di tutte le cose, lo Spirito prolunga e realizza l'opera di Cristo edificando la chiesa suo corpo (172) attraverso credenti vivi della sua fede e del suo amore. Proprio perché, nella Scrittura, lo Spirito è la potenza di Dio impegnata nella costituzione di Gesù quale ragione della

(167) Y. CONGAR, *Conscience de la catholicité*, in «*Esquisses du mystère de l'Eglise*», Paris 1953, pp. 121-122.

(168) H.U. VON BALTHASAR, *Cattolico*, Milano 1976, pp. 31-42.

(169) Y. CONGAR, *Théologie de l'Eglise particulière*, in «*Mission sans frontières*», Paris 1960, pp. 25-38; H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971; E. LANNE - J.J. VON ALLMEN, *La chiesa locale*, Roma 1972; G. COLOMBO, *La teologia della chiesa locale*, in «*La Chiesa locale*», Bologna 1970, pp. 17-38; AA.VV., *La Chiesa locale*, Brescia 1970; A. SCARIN, *Chiesa locale incarnazione e missione*, Bologna 1981.

(170) H.U. VON BALTHASAR, *Cattolico*, Milano 1976, pp. 62-63.

(171) H.U. VON BALTHASAR, *Chi è la Chiesa?*, in «*Sponsa Verbi*», Brescia 1972, pp. 139-187.

(172) Sul tema generale dello Spirito si veda un'introduzione in G. COLZANI, *Nella piezza dello Spirito*, Casale Monferrato 1985; per il rapporto Chiesa-Spirito si veda W. KASPER, G. SAUTER, *La chiesa luogo dello Spirito*, Brescia 1980 con ampio editoriale di A. MILANO.

salvezza di tutti, lo Spirito non possiede e non attribuisce alla chiesa e alla storia un'autonomia salvifica rispetto a Cristo⁽¹⁷³⁾ ma ne manifesta e ne compie il senso cristocentrico. Viva dello Spirito, la chiesa locale vive il suo servizio missionario riconoscendo il legame salvifico fra lo Pneuma da una parte e il vangelo, i sacramenti, il ministero ordinato e, soprattutto, la vita cristiana dall'altra: nasce così una chiesa ordinata attorno a una «traditio fidei» che il concilio descrive come l'opera con cui «Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit»⁽¹⁷⁴⁾.

Viva dello Spirito, la chiesa locale è sospinta a comprendere «quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza»⁽¹⁷⁵⁾: sacramento di quel Risorto la cui presenza non tollera barriere, la chiesa è spinta oltre sé stessa lungo i sentieri della profezia e del riconoscimento dei segni dei tempi. La precisazione dei rapporti fra il Cristo e lo Spirito diventa qui il problema cruciale della missione. Sullo sfondo della insuperabile singolarità di Cristo e del preciso rapporto fra il Cristo risorto e il Gesù fatto carne, la libertà dello Spirito cessa di essere una sorta di mina vagante per apparire un valore cristologico che la comunità deve coltivare e a cui si deve continuamente convertire. In questo contesto la missione della chiesa locale è quella di proclamare la riconciliazione del mondo con Dio in Cristo: totalmente ministeriale a lui, ne accoglie e ne proclama la parola, ne celebra sacramentalmente l'amore salvifico, ne vive la carità per collocarsi totalmente nell'azione salvifica del Signore. Proprio perché la chiesa vive nella missione di Cristo ed essa vive nella chiesa, ecco che Matteo applicherà alla chiesa ciò che Giovanni dice del Cristo: «Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte, né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio ma sopra il lucerniere perché faccia luce...»⁽¹⁷⁶⁾. Questa grandezza è l'improrogabile responsabilità della chiesa: sta scritto, infatti, «dalle tue stesse parole ti giudico...»⁽¹⁷⁷⁾.

(173) G. COLOMBO, *Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità*, in «Teologia» 9 (1984) 189-220.

(174) *Dei Verbum* 8.

(175) Efes. 3,18-19. L'autore che più ha insistito su questa sacramentalità della chiesa aprendola a una cristologia cosmica, a prescindere da Teilhard de Chardin, è L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterschaffung*, Paderborn 1972: il suo pensiero fa perno sul legame della Chiesa con il Risorto che è ormai il Signore cosmico di modo che la missione della chiesa è impossibile da chiudere entro prospettive storico-istituzionali. In modo radicalmente diverso legge la sacramentalità della chiesa e la funzione dello Spirito G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?*, in «La Scuola Cattolica» 102 (1974) 673-717; ID., *Il «popolo di Dio» e il «mistero» della chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, in «Teologia» 10 (1985) 97-169: l'autore è preoccupato di un'autonomia della chiesa rispetto al Cristo che la leggerebbe in termini istituzionali e sociologici e chiede una valorizzazione cristologico-pneumatica della chiesa storica come popolo di Dio. A mio modo di vedere il punto di divergenza sta nella diversa maniera di concepire lo Spirito e cioè l'opera del Risorto.

(176) Mt. 5,14-15.

(177) Lc. 19,22.

Conclusione

Al termine di questo lavoro, partito dal riconoscimento delle difficoltà e delle tensioni che oggi attraversano la teologia della missione, mi pare si possa riconoscere che la strada per rivivificare la missione è comprenderla e rimodellarla sulla missione di Cristo. Mai la missione di Cristo è stata presentata in termini ecclesiocentrici: Cristo ha redento il mondo, è venuto «perché il mondo si salvi per mezzo di lui» ⁽¹⁷⁸⁾ di modo che l'azione missionaria della chiesa non può che essere universale come quella di Cristo.

Modellata su Gesù Cristo, suo Signore, la chiesa appare totalmente plasmata da questo atto missionario: esiste solo in esso e per esso. Perciò il suo accogliere l'amore di Cristo è, al tempo stesso, il suo donarlo; la «communio» è il fondamento di quella dinamica che si completa nella «traditio». Mai la chiesa potrebbe pensare che la salvezza del mondo sia qualcosa di secondo, di accessorio, rispetto alla propria salvezza: equivarrebbe a fraintendere profondamente il significato del vivere la propria fede. La missione della chiesa è veramente salvaguardata solo là dove l'intera sostanza della chiesa è risolta in questo accogliere per comunicare, in questo pellegrinaggio dove la chiesa è balenio e lievito di quella nuova creazione a cui Dio chiama tutto il mondo. Questo impegno, questa missione è l'evangelizzazione, è la chiesa tutt'una con Cristo, vangelo di gioia per tutto il mondo ⁽¹⁷⁹⁾.

GIANNI COLZANI
Via E. Kant, 8 - Milano

4 settembre 1986

(178) Gv. 3,17.

(179) Lc. 2,10-11.