

PERCHÉ LA MISSIONE?

Note teologiche sui primi tre capitoli
dell'enciclica *Redemptoris Missio*

INTRODUZIONE

«Perché la missione?». La domanda percorre, sotto varie formulazioni, i primi tre capitoli dell'enciclica *Redemptoris Missio* (RM) ⁽¹⁾. La questione del fondamento teologico della missione rappresenta il vero «oggetto» dell'enciclica: è quanto emerge dalla struttura del documento, e ancor più dalla considerazione del contenuto che viene dato alla domanda «perché la missione?».

La struttura del documento, diversamente da altre encicliche di Giovanni Paolo II, non è di tipo circolare ma lineare e si può esprimere in una serie di avverbi e pronomi relazionati alla missione:

- *Perché*: i capitoli I, II e III costituiscono la tessitura teologica dell'enciclica: strutturati secondo una scansione trinitaria che segue l'ordine cronologico (vedremo che per Giovanni Paolo II è anche ordine teologico) delle tre encicliche «trinitarie» del papa attuale, essi trattano rispettivamente di «Gesù Cristo unico Salvatore» (capitolo I: in sottofondo è la *Redemptor Hominis* del 4 marzo 1979), del «Regno di Dio» (capitolo II: il riferimento prevalente è all'enciclica *Dives in Misericordia* del 30 novembre 1980) e dello «Spirito Santo protagonista della missione» (capitolo III: in sottofondo è la *Dominum et Vivificantem* del 18 maggio 1986). Questi capitoli sono al centro del presente studio.

- *Dove*: il capitolo IV, «Gli immensi orizzonti della missione ad gentes», traccia uno schema di lettura delle diverse situazioni del «mondo» nei confronti della missione ecclesiale: ne emerge uno

(1) GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptoris Missio* circa la permanente validità del mandato missionario, del 7.12.1990: in «L'Osservatore Romano» 24.01.1991, inserto; anche in «Il Regno Documenti» 36 (1991) 129-155.

spaccato certo un po' semplificato ma senza dubbio stimolante e di ampio respiro. Di particolare interesse è il n. 33 che, quasi sintetizzando l'ultimo decennio dell'insegnamento di Giovanni Paolo II sull'evangelizzazione, distingue tre situazioni relative all'annuncio del Vangelo: una prima, caratterizzata dalla mancata conoscenza del Vangelo o dalla mancata «plantatio ecclesiae», che richiede la missione ad gentes; un'altra, dove esistono «adeguate e solide strutture ecclesiali», che costituisce l'ambito della missione pastorale; un'ultima, infine («situazione intermedia»), che ha bisogno di una nuova evangelizzazione o rievangelizzazione.

- *Come*: il capitolo V, «Le vie della missione», ripropone passo dopo passo i diversi momenti dell'annuncio missionario, dalla testimonianza evangelica (anche silenziosa) alla formazione di Chiese locali vive e capaci a loro volta di evangelizzare (nn. 42-51). La metodologia dell'annuncio viene indicata in alcuni atteggiamenti fondamentali: inculturazione (nn. 52-54), dialogo interreligioso (nn. 55-57), promozione dello sviluppo umano (nn. 58-59) e carità come criterio della missione (n. 60).

- *Chi*: gli ultimi tre capitoli trattano dei soggetti della missione da tre diversi punti di vista. Il capitolo VI, «I responsabili e gli operatori della pastorale missionaria», si occupa delle singole categorie di persone coinvolte nell'attività missionaria: papa e vescovi (nn. 63-64), missionari ad gentes e loro istituti (nn. 65-66), presbiteri diocesani (nn. 67-68), consacrati/e di vita attiva e contemplativa (nn. 69-70), laici (nn. 71-72), catechisti ed altri operatori (nn. 73-74). Chiudono il capitolo alcune precisazioni sulla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli ed altre strutture di attività missionaria (nn. 75-76). Il capitolo VII, «La cooperazione all'attività missionaria», parla dei soggetti dal punto di vista del contributo che possono dare alla missione: la cooperazione spirituale (n. 78), la promozione delle vocazioni missionarie (nn. 78-79), la partecipazione materiale (n. 81), le nuove forme di cooperazione connesse al fenomeno della mobilità (n. 82), l'animazione e formazione missionaria del popolo di Dio (n. 83), il ruolo delle Pontificie Opere Missionarie (n. 83). Il capitolo VIII, infine, inquadra i soggetti da una terza prospettiva, espressa dal titolo «La spiritualità missionaria». La comunione intima con Cristo (n. 88), la carità apostolica (n. 89) e, in definitiva, la santità (n. 90) sono i contenuti di tale spiritualità.

La struttura dell'enciclica lascia dunque emergere l'importanza del primo avverbio – «perchè?» – e conseguentemente dei tre relativi capitoli. Mentre infatti le altre parti racchiudono alcune questioni che dal punto di vista teologico sono certo importanti ma tutto sommato non essenziali, la domanda «perchè?» rappresenta la questione teologica di fondo della missione.

A questa prima considerazione, che deriva da uno sguardo alla struttura dell'enciclica, se ne aggiunge subito un'altra non appena si consideri il contenuto che il papa dà alla domanda «perché la missione?». Essa infatti viene posta in termini talmente radicali da mettere sul tappeto la legittimità stessa della missione *ad gentes*:

«... Anche a causa dei cambiamenti moderni e del diffondersi di nuove idee teologiche, alcuni si chiedono: E' ancora attuale la missione tra i non cristiani? Non è forse sostituita dal dialogo interreligioso? Non è un suo obiettivo sufficiente la promozione umana? Il rispetto della coscienza e della libertà non esclude ogni proposta di conversione? Non ci si può salvare in qualsiasi religione? Perché quindi la missione?» (n. 4).

L'enciclica, dunque, intende esporre i principi teologici della missione non solo ricercandone i fondamenti neotestamentari o precisandone la nozione, il contenuto, le modalità, ecc. – come avveniva nei documenti dei Papi precedenti e, sostanzialmente, nello stesso decreto conciliare *Ad Gentes* ⁽²⁾ – ma ponendosi anche di fronte a quei «cambiamenti moderni» e a quelle «nuove idee teologiche» che hanno posto in questione non l'uno o l'altro aspetto teologico della missione, bensì la sua stessa legittimità e fondatezza. Il papa mostra dall'inizio l'intenzione di affrontare alcuni problemi che riguardano l'essere stesso della missione. Non si tratta solo, nell'enciclica, di raccogliere pacificamente dei dati dalla Bibbia, dalla Tradizione e dal Magistero e di proporli in una sintesi unitaria: insieme a questo lavoro classico di *theologia positiva*, occorre ormai precisare la *ratio theologica* della missione, dato che, particolarmente nell'ultimo decennio, proprio la ragion d'essere della missione *ad gentes* è stata posta in questione ⁽³⁾.

(2) La continuità tra la *RM* e i documenti del Magistero precedente si intuisce già dal fatto che nella *RM* vengono citate tutte le encicliche missionarie preconciliari del nostro secolo, da Benedetto XV a Giovanni XXIII e viene citato, molto più massicciamente, il magistero del Vaticano II (56 citazioni di *Ad Gentes* e 22 di *Lumen Gentium*) e di Paolo VI (23 citazioni di *Evangelii Nuntiandi*).

(3) Nel numero monografico dedicato dalla rivista «Mondo e Missione» alla *RM* (anno 120, marzo 1991), due articolisti avanzano la medesima osservazione. G. BUTTURINI scrive: «Nella *Redemptoris Missio* c'è qualcosa di molto diverso dalle altre encicliche missionarie; mentre queste infatti rispondevano a situazioni e problemi particolari, la nuova enciclica investe la missione nella sua globalità ed è già transitata dalle «missioni» alla «missione» della Chiesa (...)». Nella *Redemptoris Missio* gli stessi o simili specifici contenuti sono letti e studiati in rapporto alla ragion d'essere della missione» (*ivi*, 152). E B. MAGGIONI: «Già il sottotitolo del documento afferma che è in gioco «la permanente validità del mandato missionario». Non dunque un particolare secondario della missione, ma la missione stessa. Non è in gioco qualcosa di periferico all'evento cristiano, ma qualcosa che sta al suo centro» (*ivi*, 157).

Con queste premesse, che tra poco riprenderemo ed approfondiremo, possiamo entrare direttamente nello studio dei primi tre capitoli della *RM*. In due momenti.

La prima parte è dedicata alla collocazione dell'enciclica all'interno della discussione postconciliare sulla missione ad gentes e al «confronto» che l'enciclica stessa intende chiaramente condurre con alcune idee teologiche correnti. Lasciando emergere i problemi o le proposte teologiche a cui il papa fa riferimento esplicitamente o implicitamente, sarà più agevole cogliere la portata e il senso di certe affermazioni della *RM*.

Nella seconda parte, facendo tesoro delle conclusioni raggiunte nella prima, cercheremo di individuare il senso esatto della risposta (o delle risposte) del papa alla domanda «perché la missione?». Il tema della «salvezza integrale» risulterà centrale nella impostazione scelta dalla *RM* per legittimare teologicamente la missione.

1. LA *RM* E LE DIVERSE TEOLOGIE DELLA MISSIONE AD GENTES

Le «nuove idee teologiche» alle quali *RM* 4 fa riferimento vengono esplicitate con una certa ampiezza solo al n. 17, nel contesto della trattazione sul «Regno di Dio»: di qui conviene partire per studiare l'impianto teologico dell'enciclica.

In *RM* 17 compaiono quattro termini «tecnici» – due aggettivi e due sostantivi – che costituiscono precisi riferimenti a diverse impostazioni teologiche del rapporto Chiesa-missione-salvezza e che, quindi, coinvolgono il tema del dialogo interreligioso e la cosiddetta teologia delle religioni non cristiane ⁽⁴⁾: si parla di concezioni «antropocentriche» e «regnocentriche» e di «teocentrismo» e «ecclesiocentrismo».

Le concezioni «antropocentriche» di cui parla l'enciclica sono quelle «incentrate sui bisogni terreni dell'uomo»:

«In questa visione il Regno tende a diventare una realtà del tutto umana e secolarizzata, in cui ciò che conta sono i programmi e le lotte per la liberazione socio-economica, politica e anche culturale, ma in un orizzonte chiuso al trascendente».

(4) Ottimo per un primo globale e sintetico approccio storico-sistematico alla problematica interreligiosa è l'articolo di L. SARTORI, *Teologia delle religioni non cristiane*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Casale Monferrato, Marietti, 1977, Vol 3, 400-415. Anche il saggio di P. ROSSANO, *Teologia e religioni: un problema contemporaneo*, in R. LATOURELLE e G. O'COLLINS edd., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1980, 359-377, è utile per un accostamento iniziale al tema: vengono infatti toccati e problematizzati i principali nodi teologici connessi al rapporto tra cristianesimo e altre religioni.

Le concezioni «regnocentriche», nella schematizzazione della *RM*, sono quelle che, pur nella giusta sottolineatura dei «valori del Regno» (pace, giustizia, libertà, fraternità) e del dialogo tra popoli, culture e religioni, operano una inaccettabile riduzione del cristianesimo, poichè:

«passano sotto silenzio Cristo: il Regno di cui parlano si fonda su un «teocentrismo», perchè – dicono – Cristo non può essere compreso da chi non ha la fede cristiana, mentre popoli, culture e religioni diverse si possono ritrovare nell'unica realtà divina, quale che sia il suo nome».

Il «teocentrismo» è dunque presentato come correlativo al «regnocentrismo»: la sua caratteristica di fondo è di cancellare o almeno tacere la realtà specifica del cristianesimo per fare spazio ad un più generale accordo sul «divino». Queste teologie, infatti:

«privilegiano il mistero della creazione, che si riflette nella diversità delle culture e credenze, ma tacciono sul mistero della redenzione».

Nell'intento di reagire all'«ecclesiocentrismo», continua *RM* 17, regnocentrismo e teocentrismo svalutano la Chiesa. Ma leggiamo l'intero passo:

«Inoltre il Regno, quale esse lo intendono, finisce con l'emarginare o sottovalutare la Chiesa, per reazione a un supposto «ecclesiocentrismo» del passato e perchè considerano la Chiesa stessa solo un segno, non privo peraltro di ambiguità».

E' evidente che l'«ecclesiocentrismo», nell'intenzione del papa, non costituisce un pericolo allo stesso livello degli altri tre «centrismi»: esso, anzi, viene detto «supposto» e viene ricordato solo indirettamente, in quanto obiettivo delle critiche provenienti dalle altre tre concezioni; alla fine del n. 19, inoltre, il papa – sottolineando il compito evangelizzatore della Chiesa – invita a non temere l'«ecclesiocentrismo».

Collocate entro il quadro delle discussioni postconciliari su Chiesa-missione-salvezza, le quattro concezioni ricordate in *RM* 17 si possono ricondurre a due filoni fondamentali che, con linguaggio ormai consolidato, vengono definite «teocentrismo» (che può avere esito «antropocentrico» o «regnocentrico») ed «ecclesiocentrismo».

Tra i due modelli si colloca il «cristocentrismo», nell'ambito del quale – come vedremo – si muove la nostra enciclica.

L'utilizzazione di questa tripartizione – ecclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo – per inquadrare il dibattito postconciliare su Chiesa-missione-salvezza, non trova d'accordo tutti gli studiosi.

A. AMATO ⁽⁵⁾, ad esempio, in un recente studio a commento della *RM*, parla di «cinque modelli»:

1. «Cristo contro le religioni»: modello «esclusivista» o ecclesio-centrico;
2. «Cristo nelle religioni»: modello «inclusivista» o cristocentrico;
3. «Cristo al di sopra delle religioni»: modello «normativo» o teocentrico;
4. «Cristo con le altre religioni»: modello «pluralistico» o antropocentrico;
5. «Religion senza Cristo»: modello della «liberazione» o regno-centrico.

J. P. SCHILLINZE ⁽⁶⁾ preferisce intrecciare una tripartizione ed una quadripartizione e parla di:

1. universo ecclesiocentrico, cristologia esclusiva;
2. universo cristocentrico, cristologia inclusiva;
3. universo teocentrico, cristologia normativa;
4. universo teocentrico, cristologia non normativa.

Anche P. KNITTER ⁽⁷⁾ fa uso di una quadripartizione, diversa nella terminologia ma sostanzialmente uguale nei contenuti:

1. esclusivismo: modello evangelico conservatore (una sola vera religione);
2. esclusivismo modificato: modello protestante classico (salvezza solo in Cristo);
3. inclusivismo: modello cattolico romano (molte vie, Cristo come unica norma);
4. modello teocentrico: molte vie dirette a Dio come centro.

V'è poi da un'altra sponda chi, come M. VERGOTTINI, ritenendo la tripartizione «in ultima analisi lacunosa e debole, non soltanto perchè riduttiva a fronte della complessità del problema e delle prese di posizione, ma ancor più perchè non sembra in grado di fare procedere oltre ed incrementare l'intelligenza del problema»,

(5) *Missione cristiana e centralità di Gesù Cristo. La dimensione cristologica dell'annuncio cristiano nell'enciclica «Redemptoris Missio» di Giovanni Paolo II*, in E. DAL COVOLO e A. TRIACCA edd., *La missione del Redentore. Studi sull'enciclica missionaria di Giovanni Paolo II*, Torino, IDC, 1992, 13-29. Nonostante la classificazione pentapartita delle tesi teologiche, sarà facile riconoscere che le ultime tre non sono altro che variazioni dell'unico tema «teocentrico», come del resto si evince dalla stessa esposizione dell'autore (cf *ivi*, 17-22). I cinque modelli, dunque, sono riconducibili ai tre più consueti.

(6) *Christ and Church. A Spectrum of Views*, «Theological Studies» 37 (1976) 545-566.

(7) *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York, Maryknoll, 1985; traduzione italiana non integrale: *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Brescia, Queriniana, 1991.

propone piuttosto di sganciare il dibattito dal tema «Cristianesimo-religioni» e proseguirlo entro il binomio «fede-religione» (8).

W. PANNENBERG infine, fa riferimento in modo originale al modello tripartito: egli ritiene che nessuna delle tre concezioni a sé stante possa fondare un'adeguata teologia delle religioni; la tripartizione, perciò, può servire solo se le tre proposte non vengono presentate come alternative ma come integrative l'una dell'altra: «quando questi tre momenti si separano in concezioni e descrizioni alternative del rapporto del Cristianesimo con altre religioni, in un modo o nell'altro devono per forza risultarne visioni unilaterali e limitate dai fatti» (9).

Il modello tripartito comunque – anche perchè più semplice ed immediato – resta oggi il più utilizzato tra i teologi che intendano proporre una griglia di lettura dell'attuale dibattito su Chiesa, missione e dialogo interreligioso (10). Essi parlano di:

1. ecclesiocentrismo o esclusivismo o dualismo esclusivo (il Cristo contro le religioni);
2. cristocentrismo o inclusivismo o superiorità gerarchica (il Cristo delle religioni);
3. teocentrismo o pluralismo o dualità inclusiva (il Cristo tra le religioni).

(8) *Singularità del cristianesimo e pluralismo religioso*, «Teologia» 16 (1991) 314-315: l'articolo riferisce del Convegno di studio dal titolo «Cristianesimo e religioni. Filosofia e teologia di fronte alla sfida del pluralismo», svoltosi a Torino il 18-19 ottobre 1991 e promosso dalle università di Torino, Macerata e Roma - Tor Vergata. Gli Atti di questo Convegno sono stati pubblicati, in lingua italiana, nella rivista «Filosofia e Teologia» 6 (1992), fascicolo 1, dove compare anche un utile «bilancio» del Convegno a cura di D. VICARI (*Un commento al dibattito Hick-Pannenberg-Geffré su «Cristianesimo e religioni»*, 119-123).

(9) *Le religioni nella prospettiva della teologia cristiana*, «Filosofia e Teologia» 6 (1992) 25-37: 37. Poco sopra PANNENBERG – in questo che è in realtà il suo intervento al Convegno di Torino (vedi nota precedente) – si era così espresso: «Nell'autocomprensione del Cristianesimo si connettono insieme il momento dell'esclusività della pretesa cristiana di possedere la verità, quello dell'inclusività della fede nella rivelazione di Dio quale unico Dio di tutti gli uomini, e quello del riconoscimento di un pluralismo effettivo di diverse forme di fede e di rivendicazioni nei confronti della verità» (*ivi*). La posizione dell'autore, comunque, rientra nella prospettiva del «cristocentrismo inclusivo».

(10) Cf ad es. A. PIERIS, *Parlare del Figlio di Dio in culture non cristiane*, «Concilium» 19 (1982/3) 117-127; J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée 1989; trad. it. *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi, Cittadella, 1989, 139-149; ID., *Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux*, «Nouvelle Revue théologique» 113 (1991) 853-863; R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheorie*, Gütersloh, Mohn, 1990: ampia recensione di W. KERN in «Zeitschrift für katholische Theologie» 114 (1992) 194-199.

Pur nella consapevolezza dei rischi che la scelta di questo modello comporta (soprattutto in ordine ad un'eccessiva semplificazione delle posizioni), sembra che possa rendere un buon servizio alla comprensione della *RM* entro la discussione teologica postconciliare su Chiesa, missione e salvezza. Perciò la riflessione procede ora nei tre passi seguenti: la *RM* di fronte alla prospettiva ecclesiocentrica; la *RM* di fronte ai modelli teocentrici; il cristocentrismo della *RM*.

1.1. *La RM di fronte alla prospettiva ecclesiocentrica*

«... Non si tema con ciò di cadere in una forma di "ecclesiocentrismo"»: nella già rilevata affermazione di *RM* 19, il papa si mostra preoccupato di correggere non tanto un possibile «massimalismo ecclesiale» – che ormai, in effetti, non rappresenta più una minaccia seria nell'ambito della missiologia cattolica – quanto un «minimalismo» che tende a ridurre o cancellare il ruolo della Chiesa nell'opera salvifica. Ha ragione G. COLZANI quando scrive: «Certo il papa conosce i diffusi timori e l'ampia critica all'ecclesiocentrismo ma invita a non temerlo più di tanto (n. 19), presumibilmente nella convinzione che la critica all'ecclesiocentrismo non deve trascinare con sé la critica di tutta l'ecclesiologia». ⁽¹¹⁾

E' in effetti una critica radicale all'ecclesiologia in quanto tale a contrassegnare alcune di quelle teologie postconciliari che, proponendo una qualche forma di teocentrismo, intendono di fatto superare non l'una o l'altra concezione di Chiesa, ma l'idea stessa di «Chiesa». Su questo, però, ci soffermeremo a suo tempo. Ora, invece, conviene richiamare in estrema sintesi l'esistenza di un ecclesiocentrismo preconciare, il suo superamento ad opera del Vaticano II e la posizione della *RM* in proposito.

a. L'ecclesiocentrismo preconciare e il suo superamento ad opera del Vaticano II

Ampi consensi si registrano fra gli studiosi circa le caratteristiche principali dell'ecclesiologia dominante nell'immediato pre-Concilio: ci limitiamo a registrarle ⁽¹²⁾.

(11) *L'enciclica «Redemptoris Missio»*, «La Rivista del clero italiano» 72 (1991) 418-425: 421.

(12) La bibliografia è ormai molto vasta. Per un primo sintetico orientamento sull'ecclesiologia di quel periodo, ci sembra utile in particolare: Y. CONGAR, *La*

Dalla «Controriforma» in poi, come tutti sanno, prevalgono nella ecclesiologia cattolica alcune sottolineature diametralmente opposte a quelle protestanti: l'aspetto societario-visibile rispetto a quello misterico-invisibile; il sacerdozio gerarchico rispetto a quello battesimale; la Chiesa universale rispetto a quella locale. In particolare viene accentuato il tema del primato papale: fino alla spesso citata (per il suo carattere sintomatico) opera di D. PALMIERI, *De romano Pontifice cum prolegomenis de Ecclesia* ⁽¹³⁾. Pur non giungendo sempre a trasformare l'ecclesiologia in «papologia», come faceva il Palmieri, anche gli altri manuali di fatto si concentravano sul papa e sulla gerarchia ⁽¹⁴⁾. La quasi-identificazione della Chiesa cattolica con Cristo, in una linea möhleriana trasportata però in quadro giuridico ⁽¹⁵⁾, chiudeva ogni possibilità di riconoscere qualche valore positivo o addirittura salvifico al di fuori della Chiesa cattolica.

L'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII, accogliendo nuove prospettive biblico-teologiche che stavano emergendo, applicò la categoria di «corpo mistico» alla Chiesa, sottolineando anche la «vita interiore» della Chiesa e superando così la pura identificazione della Chiesa con una «società religiosa». L'enciclica, tuttavia, non

situazione dell'ecclesiologia al tempo dell'Ecclesiam suam, in «Il Regno Documenti» 26 (1981) 170-177. Ampio, dettagliato e documentato anche per il periodo a cui ci riferiamo è A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna, EDB, 1975; anche se dal solo punto di vista dell'appartenenza alla Chiesa, è utile per il nostro tema lo studio di G. CANOBBIO, *L'appartenenza alla Chiesa*, «La Rivista del Clero italiano» 72 (1991) 344-358; cf anche, dello stesso autore: *Le forme di appartenenza alla Chiesa nella ecclesiologia cattolica successiva alla Riforma*, in *L'appartenenza alla Chiesa*, (=Quaderni teologici del Seminario di Brescia 1), Brescia, Morcelliana, 1991, 17-42.

(13) Prato, 1891.

(14) Utile, vivace e documentata panoramica sulla visione teologica della Chiesa e del primato petrino negli ultimi secoli, in J. M. TILLARD, *Il Vescovo di Roma*, Brescia, Queriniana 1985, 9-74; cf anche ID., *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia, Queriniana 1989, 301-371. Per quanto riguarda la visione cattolica del papato nell'ultimo secolo, l'autore sostiene la tesi secondo cui la dottrina che il Vaticano I propose del primato papale (definizione della infallibilità e giurisdizione universale) venne poi interpretata nel secolo successivo – diversamente dalle intenzioni del Concilio stesso – in un'ottica ultramontanista. Il recupero e l'interpretazione dell'autentica dottrina del Vaticano I, già riletta e completata dal Vaticano II, permette, a parere di Tillard, di impostare il tema del primato papale in termini accettabili come base per un discorso ecumenico.

(15) J. A. MÖHLER, nel 1832, aveva scritto che la Chiesa visibile è «il Figlio di Dio continuamente apparente tra gli uomini in forma umana, sempre rinnovantesi e eternamente ringiovanentesi, la sua incarnazione continua» (*Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Milano, Jaca Book, 1984, 280).

recuperava ancora la ricca tradizione biblico-patristico-altomedievale della Chiesa come «corpo di Cristo» in quanto frutto dell'Eucaristia ⁽¹⁶⁾.

Ma ciò che qui più importa è che l'identificazione della Chiesa cattolica con il corpo mistico di Cristo manteneva impossibile il riconoscimento di qualche germe di verità o di salvezza al di fuori dei confini visibili della Chiesa. Il famoso «reapse», che indicava l'appartenenza alla Chiesa di coloro che professavano il triplice vincolo (battesimo, retta fede, appartenenza all'unità giuridica della Chiesa) ⁽¹⁷⁾, escludeva qualsiasi sfumatura: o si era dentro la Chiesa o se ne era fuori, senza situazioni intermedie ⁽¹⁸⁾. Una possibilità di salvezza per coloro che non rientravano nei confini della Chiesa visibile era bensì ammessa – con la teoria del «voto implicito» – ma senza preoccuparsi di armonizzarla con la teoria dell'identificazione tra Chiesa cattolica e Corpo mistico di Cristo. E' questo l'ecclesiocentrismo che si presenta in aula conciliare: qui, pur ricevendo all'inizio una discreta accoglienza, viene poi decisamente respinto e abbandonato ⁽¹⁹⁾.

Sono sufficienti alcuni essenziali richiami – anch'essi ben noti a chi si interessi di teologia – per documentare l'abbandono dell'ecclesiocentrismo operato dal *Vaticano II* in favore del cristocentrismo. Cominciamo con due passi che sono divenuti quasi un simbolo della nuova prospettiva conciliare.

Il passo più significativo è probabilmente costituito dall'*inizio della LG*: «Lumen gentium cum sit Christus». Affermazione «cristocentrica» oggi ovvia, ma di cui si coglie meglio la portata se si pensa che essa sostituisce un'altra affermazione, «ecclesiocentrica», contenuta nel pur così ricco progetto tedesco: «Lumen Gentium

(16) L'opera classica e insuperata su questo tema è quella di H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1982 (originale francese del 1949). Un utile studio sul significato e l'evoluzione della nozione di «Corpo di Cristo» applicata alla Chiesa è quello di G. ROSSÉ, *La Chiesa Corpo di Cristo*, in *La Chiesa nel suo mistero*, Roma, Città Nuova, 1983, 82-125 (le ultime quindici pagine presentano un interessante «excursus» dal titolo «Panorama storico della comprensione della Chiesa Corpo di Cristo»).

(17) «In Ecclesia autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt»: *DS* 3802.

(18) Per un confronto tra l'impostazione della *Mystici Corporis* e quella del Vaticano II sul tema della appartenenza ecclesiale, cf J. RATZINGER, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, in *Id.*, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Cinisello Balsamo, EP, 1987, 9-32; in particolare: 20-21.

(19) Cf A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 107-149.

cum sit Ecclesia» (20). Il richiamo implicito al «mysterium lunae» nella sua origine patristica «cristocentrica» (Cristo è il sole e la Chiesa è la luna) (21) e non nella sua applicazione medievale «ecclesio-centrica» (La Chiesa/il papa è il sole e il mondo/l'imperatore la luna) (22), posto proprio all'inizio della Costituzione sulla Chiesa, ne dà la tonalità: la Chiesa è tutta relativa a Cristo. In altre parole: la Chiesa stessa è «cristocentrica».

Il secondo richiamo è all'ormai anch'esso famoso «subsistit in» di LG 8 che, unito al «plene Ecclesiae societati incorporantur» di LG 14 (che sostituisce il «reapse» della *Mystici Corporis*), porta alla conclusione seguente: la Chiesa cattolica non si identifica con Cristo né con la Chiesa di Cristo: pur essendo fornita di tutti i mezzi di salvezza, riconosce che anche al di fuori di se stessa esistono germi di verità e salvezza (23). La non-identificazione della Chiesa con Cristo ha aperto la strada ad un vero «cristocentrismo», con il riconoscimento conseguente degli aspetti positivi che vi sono anche fuori della Chiesa.

Andrebbero ora presentati tutti i passi nei quali il Concilio valuta positivamente le altre confessioni, chiese e religioni e andrebbero esplicitate le nozioni centrali di «popolo di Dio» (24) e «sacra-

(20) Cf A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 194-195.

(21) Gli studi ormai «classici» in questo campo sono quelli di H. RAHNER: cf *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond*, in Id., *Griechische Mythen in christlichen Deutung*, Basel, Herder, 1989/3, 89-158; Id., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, Müller, 1964, 89-173.

(22) Cf H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in J. FEINER e M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, vol. VII, Brescia, Queriniana, 1972, 267-346; in particolare: 293.

(23) Uno studio attento circa il senso esatto del «subsistit in» è quello di F. A. SULLIVAN, «Sussiste» la Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica romana?, in R. LATOURELLE ed., *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, vol. II, Assisi, Cittadella, 1987, 8-24.

(24) La nozione di «popolo di Dio» ha una rilevanza anche nel dialogo ecumenico ed interreligioso. Per un approfondimento dell'uso conciliare e postconciliare della nozione è utile consultare: Y. CONGAR, *La Chiesa come Popolo di Dio*, «Concilium» 1 (1965), 19-43; G. COLOMBO, *Popolo di Dio e sacerdozio nell'insegnamento del Magistero postconciliare*, in A.T.I., *Popolo di Dio e sacerdozio*, Padova, Gregoriana 1983, 130-175; Id., *Il «popolo di Dio» e il «mistero della Chiesa» nell'ecclesiologia postconciliare*, «Teologia» 10 (1985) 97-169; COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Themata selecta de ecclesiologia occasione XX anniversarii conclusionis concili oecumenici Vaticani II*, 7 octobris 1985, Città del Vaticano, L.E.V., 1985; versione dal latino: *Temi scelti di ecclesiologia*, «La Civiltà Cattolica» 136 (1985) IV/3251, 446-482; stessa versione in *Enchiridion Vaticanum*, vol. IX, Bologna, EDB, 1987, nn. 1668-1765; J. RATZINGER, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, cit. (lo studio illustra il passaggio dall'ecclesiologia del «corpo mistico» a quella del «popolo di Dio»); S. DIANICH, *Popolo di Dio (I) Un nome impegnativo per la Chiesa*, «La Rivista del Clero italiano» 71 (1990), 165-175; Id., *Popolo di Dio (II). Problematica pastorale di un'idea*, ivi, 245-254.

mento»⁽²⁵⁾: ne verrebbe una conferma del superamento dell'ecclesiocentrismo e della professione cristocentrica del Concilio. Dato lo scopo di questo studio, ci limitiamo ad alcuni riferimenti dalla Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (LG) sulla Chiesa, dalla dichiarazione *Nostra Aetate* (NA) sulla Chiesa e le religioni non cristiane, dal decreto *Ad Gentes* (AG) sull'attività missionaria della Chiesa e dalla Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (GS) sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Riteniamo che i pochi riferimenti che seguono, insieme alle osservazioni appena avanzate, siano sufficienti a documentare il sostanziale superamento conciliare dell'ecclesiocentrismo.

LG 15 riconosce che anche nelle altre confessioni e Chiese cristiane – con le quali la Chiesa cattolica «sa di essere per più ragioni congiunta» – lo Spirito è all'opera con molti doni. Per seguire lo sviluppo di questo pensiero, occorrerebbe leggere praticamente tutto il capitolo I del decreto UR (nn. 2-4): ma ciò che qui interessa di più, e che rappresenta il superamento non solo del «cattolico-centrismo», ma dell'ecclesiocentrismo» (due «centrismi» che dalla Riforma alle soglie del Vaticano II si identificavano), è l'apprezzamento teologico delle religioni non cristiane. LG 16, riferendosi a coloro che non hanno ancora ricevuto il Vangelo e che, comunque, «in vari modi sono ordinati al popolo di Dio», arriva a dire che «tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione al Vangelo, e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita». Anche LG 17 – il paragrafo «missionario» della Costituzione, sul quale avremo modo di tornare – valuta positivamente l'ambito non-cristiano: questa volta, però, non solo dal punto di vista delle «persone» ma anche da quello, più impegnativo, delle religioni e delle culture in quanto tali: «Con la sua attività, essa (= la Chiesa) fa in modo che ogni germe di bene («quidquid boni... seminatum») che si trova nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e nelle culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato».

(25) Possono favorire una comprensione della nozione di «sacramento» applicata alla Chiesa i seguenti studi: J. ALFARO, *Cristo, Sacramento de Dios Padre. La Iglesia, Sacramento de Cristo glorificado*, «Gregorianum» 48 (1967) 5-27; O. SEMMELROTH, *La Chiesa come sacramento di salvezza*, in J. FEINER e M. LÖHRER edd., *Mysterium salutis*, vol. VII, 377-437; J. RATZINGER *Die Kirche als Heilsakrament*, in Id., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, Wewel, 1982, 45-57; W. KASPER, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in Id., *Theologie und Kirche*, Mainz, Grünewald, 1987, 237-254; G. CANOBBIO, *La Chiesa sacramento di salvezza*, «La Rivista del Clero italiano» 73 (1992) 342-359. Quest'ultimo recente studio, in particolare, è utile per un uso più accorto e critico della nozione in campo ecclesiologico.

NA 2, dopo l'esplicita citazione dell'induismo e del buddismo e il generale riferimento a «le altre religioni» e prima di richiamare la necessità dell'attività missionaria della Chiesa, afferma: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio (*"radium"*) di quella Verità che illumina tutti gli uomini».

AG 3, citando in nota Ireneo di Lione e Clemente di Alessandria, ammette che alcune «iniziative religiose» «possono essere considerate talvolta pedagogia al vero Dio o preparazione evangelica». AG 9 riprende il brano citato di LG 17, dopo aver detto che «tutto ciò che di vero e di grazia era già riscontrabile, per una nascosta presenza di Dio, in mezzo alle genti, essa (= la Chiesa) lo purifica dalle scorie del male e lo restituisce al suo autore, Cristo». AG 11 chiede che i cristiani «conoscano bene le loro (= degli uomini ai quali testimoniano il Vangelo) tradizioni nazionali e religiose; scoprano con gioia e rispetto i germi del Verbo (*"semina Verbi"*) in esse nascosti»... In AG 18 l'apprezzamento si estende alla spiritualità: «gli istituti religiosi (...) devono anche considerare attentamente in che modo le tradizioni ascetiche e contemplative, i cui germi (*"semina"*), talvolta già prima della predicazione del Vangelo, Dio ha immesso nelle antiche culture, possano essere assunte per la vita religiosa cristiana». Anche in questi casi il Concilio non riconosce semplicemente un qualche valore a singole persone, bensì a tradizioni religiose in quanto tali: la prospettiva è oggettiva e non semplicemente soggettiva.

GS 22, richiamando il dogma della redenzione universale, così argomenta: «Cristo, infatti, è morto per tutti (cf Rom 8,32) e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale». In GS 92 leggiamo che anche i credenti non cristiani «conservano nelle loro tradizioni preziosi elementi (*"elementa pretiosa"*) religiosi e umani».

Pur con diverse categorie – «semina Verbi», «radium Veritatis», «elementa pretiosa» – e differenti espressioni, l'orientamento di fondo del Vaticano II è univoco: il mistero di Cristo, presente pienamente nella Chiesa, è pure presente – a diversi livelli – nelle tradizioni religiose non cristiane. E' da sottoscrivere, perciò, la valutazione della dottrina conciliare offerta dal recente documento *Dialogo e annuncio*: «Il Concilio ha riconosciuto apertamente la presenza di valori positivi non solo nella vita religiosa del singolo credente delle altre tradizioni religiose, ma anche nelle stesse tradizioni re-

ligiose alle quali appartengono» (26). Il Concilio non ha precisato i modi di questa presenza né ha esplicitamente trattato il problema del valore salvifico delle religioni non cristiane: si è limitato – e non è comunque poco – a tracciare il solco per la riflessione teologica successiva (27).

b. La *RM* e l'ecclesiocentrismo

Può apparire paradossale che a superare l'ecclesiocentrismo sia stato proprio l'unico Concilio che posto direttamente la Chiesa al centro delle sue riflessioni. Quando però si considerino più attentamente le cose, si vedrà che non di paradosso si tratta, ma di evidenza teologica: quanto più la Chiesa guarda se stessa, tanto più si vede relativa al mistero trinitario.

La *RM*, sulla linea aperta dal Concilio, procede su un preciso *binario ecclesiologico*: da una parte prende le distanze dall'ecclesiocentrismo, affermando ripetutamente la relatività della Chiesa alla salvezza, al Regno, a Cristo; dall'altra, però, preoccupata di escludere una cesura netta tra salvezza e Chiesa, mostra come la dimensione ecclesiale sia inerente ad ogni aspetto del mistero salvifico.

La relatività della Chiesa alla salvezza

Diversi sono i passaggi della *RM* tesi a mostrare *la relatività della Chiesa all'evento della salvezza*.

La prima affermazione teologica che, nell'enciclica, riguarda la Chiesa, la presenta significativamente come «prima beneficiaria della

(26) PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO e CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio*, in «L'Osservatore Romano» del 21 giugno 1991 (inserto) e «Il Regno Documenti» 36 (1991) 464-477: 467. Una lettura critica del documento, considerato in parallelo con la *RM*, è stata proposta da J. MASSON, *Le dialogue entre les religions. Deux documents récents*, «Nouvelle Revue Théologique» 114 (1992) 726-737.

(27) M. DHAVAMONY, commentando la dottrina conciliare sul dialogo interreligioso e in particolare le affermazioni di *NA*, nota che i padri conciliari hanno di proposito lasciato in secondo piano gli aspetti negativi delle religioni non cristiane, preferendo mettere in evidenza quasi solo quelli positivi: a suo parere ciò è dovuto a tre motivi: il Concilio era preoccupato di non ricadere nell'errore così diffuso di quei missionari che avevano sottolineato solo i difetti delle altre religioni; inoltre il Vaticano II aveva operato, per tutti i temi che trattava, la scelta di valorizzare ciò che unisce e non anatematizzare nessuna opinione; infine i padri conciliari hanno voluto mettere in primo piano la volontà salvifica universale di Dio (*Evangelizzazione e dialogo nel Vaticano II e nel Sinodo del 1974*, in R. LATOURELLE ed., *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, 1217-1233; in particolare: 1223).

salvezza». La felice espressione, che si trova all'inizio del n. 9, precede dunque ogni altra affermazione della Chiesa come «agente» della salvezza. Il papa inquadra dunque la Chiesa prima di tutto tra i «destinatari» della salvezza operata da *Cristo*. Ecco l'intero passo:

«Prima beneficiaria della salvezza è la Chiesa: il Cristo se l'è acquistata col suo sangue (cf At 20,28) e l'ha fatta sua collaboratrice nell'opera della salvezza universale. Infatti, Cristo vive in essa; è il suo sposo; opera la sua crescita; compie la sua missione per mezzo di essa».

La sottolineatura della relatività della Chiesa alla salvezza e a Cristo viene ripresa, al n. 18, in riferimento al *Regno*. La Chiesa «non è fine a se stessa, essendo ordinata al Regno di Dio, di cui è germe, segno e strumento». La Chiesa non esiste per se stessa e non si identifica con il Regno, ma è ordinata ad esso: riecheggiando i nn. 1 e 5 della *LG* il rapporto Chiesa-Regno viene inquadrato dal papa in categorie – germe, segno e strumento – che nell'ottica del Vaticano II volevano sia correggere l'ecclesiocentrismo sia affermare un rapporto reale (sebbene non di identità) tra Chiesa e Regno.

La medesima idea, con altra terminologia, ricompare al n. 20: «La Chiesa è effettivamente e concretamente a servizio del Regno». La categoria di «servizio» non dice altro rispetto a quelle di «segno e strumento»: la Chiesa non trova la sua ragion d'essere al proprio interno, ma al di fuori si sé, nello sforzo di condurre gli uomini al Regno.

Relativa a Cristo e al Regno, la Chiesa è relativa anche allo *Spirito*. Al n. 21 leggiamo la netta affermazione che lo Spirito Santo «è il protagonista di tutta la missione ecclesiale». Questa frase è quasi la sintesi di tutto il capitolo III, nel quale il papa presenta la Chiesa come strumento dell'azione dello Spirito. La Chiesa, dunque, è anche «pneumatocentrica».

Restando nello stesso capitolo III, si trova poi una ulteriore riflessione di segno contrario all'ecclesiocentrismo: i nn. 28 e 29, raccogliendo gli spunti del Vaticano II (in quei due paragrafi della *RM* si fa riferimento, nelle note, a ben 24 paragrafi di documenti conciliari) e rielaborandoli liberamente, presentano l'opera dello Spirito anche al di là dei confini visibili della Chiesa. L'inizio del n. 28 è particolarmente indicativo della direzione che il papa segue:

«Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella Chiesa e nei suoi membri; tuttavia, la sua presenza e azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo».

Finora abbiamo accostato testi che evidenziano la relatività della Chiesa al mistero salvifico e che, quindi, mostrano l'intenzione della *RM* di distanziarsi da una teologia ecclesiocentrica. Ora si trat-

ta di considerare l'altra idea, complementare alla prima, che con essa costituisce il binario ecclesiologico dell'enciclica: la *dimensione ecclesiale è inerente ad ogni aspetto del mistero salvifico*.

L'inerenza della Chiesa al mistero salvifico

Seguendo la struttura dell'enciclica, consideriamo i tre aspetti del mistero salvifico ivi presentati: la salvezza realizzata da Cristo (capitolo I), iniziata nel Regno di Dio (capitolo II), attualizzata dallo Spirito (capitolo III).

L'enunciazione del principio, applicato al *rapporto necessario tra Cristo Salvatore e la Chiesa*, è ripetutamente proposta al n. 9:

«Il Concilio ha ampiamente richiamato il ruolo della Chiesa per la salvezza dell'umanità. Mentre riconosce che Dio ama tutti gli uomini e accorda loro la possibilità della salvezza (cf 1 Tim 2,4), la Chiesa professa che Dio ha costituito Cristo come unico mediatore e che essa stessa è posta come sacramento universale di salvezza (...). E' necessario tener congiunte queste due verità, cioè la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della Chiesa in ordine a tale salvezza (...). La salvezza, che è sempre dono dello Spirito, esige la collaborazione dell'uomo per salvare sia se stesso che gli altri. Così ha voluto Dio, e per questo ha stabilito e coinvolto la Chiesa nel piano della salvezza».

In che senso la Chiesa è «coinvolta» nel piano di salvezza? In che cosa consiste la «necessità» della Chiesa per la salvezza? L'enciclica – come del resto i testi conciliari da essa riecheggianti – lascia aperta la questione della modalità di tale coinvolgimento, limitandosi, sulla base della Tradizione e del Magistero, ad affermarne l'*esistenza*. Anche al n. 10, affrontando il tema della salvezza per coloro che non sono dentro la Chiesa o non conoscono il Vangelo, il papa si limita a dire che:

«Per essi la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale»

La determinazione più precisa di questa relazione della Chiesa con la salvezza di Cristo, quindi, viene lasciata alla libera ricerca teologica. Dalla *RM* si può solo dedurre che la necessaria implicanza della Chiesa nel processo di salvezza le deriva dal fatto di essere inseparabile da Cristo: a questo proposito il n. 9, come abbiamo visto, introduce la parte ecclesiologica del capitolo I con l'idea che Cristo vive nella Chiesa, «è il suo sposo; opera la sua crescita; compie la sua missione per mezzo di essa». Non compare

qui invece alcun richiamo – come ci si aspetterebbe – alla teologia paolina della Chiesa come «corpo di Cristo».

Non solo nell'opera salvifica di Cristo, ma anche *nella realtà del Regno di Dio la Chiesa è necessariamente implicata*. Lo sforzo del capitolo II ⁽²⁸⁾ è quello di mostrare che «il Regno di Dio non può essere disgiunto né da Cristo né dalla Chiesa» (n. 18). Il primato del «Regno di Dio», nella teologia della missione, non deve dunque condurre ad un appiattimento su valori immanenti (cf n. 17), perché il «Regno» non si misura solo sull'impegno per il futuro ma anche – e soprattutto – su ciò che è avvenuto in Cristo. Non si può prescindere dalle parole, dalle opere e dalla persona di Cristo, quando ci si domanda quale sia il contenuto del Regno (cf nn. 13-15). Non c'è perciò vero annuncio del Regno se non si proclama nel contempo l'evento Gesù Cristo, che ha al centro l'annuncio della Risurrezione (cf n. 16). Il Regno di Dio, ultimamente, è «una persona, che ha il volto e il nome di Gesù di Nazaret» (n. 18).

Dopo avere mostrato, con una convincente tessitura di riferimenti neotestamentari, che l'evento Cristo è inerente alla natura del Regno di Dio, la *RM* passa a mostrare che anche la Chiesa è coinvolta nella realtà del Regno: è questa la parte che più direttamente ora ci interessa. Se il Regno non può essere disgiunto da Cristo, «parimenti, non si può disgiungere il Regno dalla Chiesa» (n. 18). Per motivare questa relazione necessaria, il papa richiama alcuni dei punti già toccati nel capitolo I:

«Mentre si distingue dal Cristo e dal Regno, la Chiesa è indissolubilmente unita a entrambi. Cristo ha dotato la Chiesa, suo corpo, della pienezza dei beni e dei mezzi di salvezza; lo Spirito Santo dimora in essa, la vivifica con i suoi doni e carismi, la santifica, guida e rinnova continuamente. Ne deriva una relazione singolare e unica, che, pur non escludendo l'opera di Cristo e dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa, conferisce a essa un ruolo specifico e necessario. Di qui anche lo speciale legame della Chiesa col Regno di Dio e di Cristo».

Il legame tra la Chiesa e il Regno è perciò indiretto: deriva infatti dal legame tra la Chiesa e Cristo, che l'enciclica aveva già stabilito al capitolo precedente (e che qui viene comunque completato con la categoria della Chiesa «corpo di Cristo») e dal legame tra la Chiesa e lo Spirito, che verrà ripreso e approfondito al capitolo successivo.

Precisato il duplice fondamento – sebbene indiretto – del rapporto Chiesa-Regno, l'enciclica, al n. 20, presenta quattro concrete modalità di servizio della Chiesa nei confronti del Regno. «La Chie-

(28) Per una inquadratura teologica del capitolo II, cf F. BOUYER, *Le Royaume de Dieu*, «Mission de l'Église» 91 (1991) 16-27.

sa è effettivamente e concretamente a servizio del Regno» prima di tutto «con l'annuncio che chiama alla conversione»; in secondo luogo con la fondazione di comunità e Chiese particolari che incidono anche nel contesto umano e sociale; in terzo luogo con la diffusione dei «valori evangelici» che sono espressione del Regno (dialogo, promozione umana, giustizia, pace, educazione, cura per gli infermi e per i poveri); infine con l'intercessione orante. Il «Regno» senza la Chiesa sarebbe, dunque, una irraggiungibile utopia: non troverebbe mai il terreno buono in cui attecchire e maturare.

Inerente all'evento di Cristo e alla realtà del Regno, la Chiesa *non è meno coinvolta nell'opera dello Spirito* (29). Anche la terza dimensione della salvezza, quella pneumatologica, ha forma essenzialmente – anche se non esclusivamente – «ecclesiale». L'intero capitolo III è costruito su rimandi neotestamentari (in particolare agli Atti degli Apostoli), che evidenziano il sostrato pneumatologico della missione della prima Chiesa e conseguentemente di quella attuale: non c'è vera azione ecclesiale senza lo Spirito. L'inverso non è vero: esiste infatti azione dello Spirito anche senza la visibile mediazione della Chiesa. Richiamando vari testi conciliari, *RM* 28 afferma:

«Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella Chiesa e nei suoi membri; tuttavia, la sua presenza e azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo. Il Concilio Vaticano II ricorda l'opera dello Spirito nel cuore di ogni uomo mediante i «semi del Verbo», nelle iniziative anche religiose, negli sforzi dell'attività umana tesi alla verità, al bene, a Dio».

Riprenderemo presto questo importante paragrafo. Per ora ci accontentiamo di notare che il papa raccoglie l'ampia prospettiva, un po' dimenticata nella teologia post-tridentina ma ripresentata dal Vaticano II, della azione dello Spirito al di fuori dei confini visibili della Chiesa. Così come l'accesso alla salvezza in Cristo è possibile anche a chi è fuori della Chiesa visibile, l'azione dello Spirito va al di là di essa. Lo Spirito resta, comunque, il dono della Redenzione, e come tale essenzialmente legato a Cristo e alla Chiesa: «questo Spirito è lo stesso che ha operato nell'incarnazione, nella vita, nella morte e risurrezione di Gesù e opera nella Chiesa» (n. 29).

(29) Lo studio di A. M. TRIACCA, *Lo Spirito Santo protagonista della missione*, in E. DAL COVOLO e A. TRIACCA edd., *La missione del Redentore*, 43-64, si offre come utile strumento di approfondimento della «pneumatologia» – anzi, della «paracletologia», come ad un certo punto dice l'autore – della *RM*. TRIACCA afferma che l'enciclica «è imperlata e impreziosita di dottrina pneumatologica» (*ivi*, 43). Cf anche, sullo stesso tema, il rapido articolo di M. TRIMAILLE, *L'Esprit Saint, protagoniste de la mission*, «Mission de l'Église» 91 (1991) 26-35: l'autore definisce il capitolo III della *RM* «un itinéraire de théologie biblique sur l'Esprit Saint, acteur principal de la mission» (27).

Esiste dunque una duplice azione dello Spirito, che il papa chiama «universale» e «peculiare» (n. 29):

«L'azione universale dello Spirito non va poi separata dall'azione peculiare che egli svolge nel corpo di Cristo ch'è la Chiesa. Infatti, è sempre lo Spirito che agisce sia quando vivifica la Chiesa e la spinge ad annunziare il Cristo, sia quando semina e sviluppa i suoi doni in tutti gli uomini e i popoli, guidando la Chiesa a scoprirli, promuoverli e recepirli mediante il dialogo. Qualsiasi presenza dello Spirito va accolta con stima e gratitudine, ma il discernersela spetta alla Chiesa, alla quale Cristo ha dato il suo Spirito per guidarla alla verità tutta intera (cf Gv 16,13)».

Cosa significa che l'azione «universale» e quella «peculiare» non vanno separate? Il testo suggerisce una risposta che fa leva ancora una volta sulla nozione di Chiesa come «corpo di Cristo», e che si potrebbe esprimere in modo sillogistico: poichè lo Spirito che agisce al di fuori della Chiesa visibile è, comunque, lo Spirito di Cristo, e poichè la Chiesa non è separabile da Cristo ma ne è il suo corpo, lo Spirito che agisce universalmente è lo stesso che agisce peculiarmente nella Chiesa. La preoccupazione evidente dell'enciclica è quella di non fare dello Spirito una «forza autonoma» rispetto a Cristo e alla Chiesa, ma di considerarlo nel suo legame ad essi. Lo Spirito non esiste come entità indipendente dalla Redenzione: è invece l'agente attualizzatore della Redenzione per ogni tempo ed ogni luogo. Ciò significa, in altre parole, che lo Spirito – comunque e dovunque operi – lascia i segni di Cristo e della Chiesa. Lo Spirito non è alternativo a Cristo e alla Chiesa; al contrario, ha – almeno implicitamente – forma cristica ed ecclesiale. Anche in questo senso (e non solo nel senso di una Chiesa guidata dallo Spirito) la Chiesa è necessariamente coinvolta nell'azione salvifica dello Spirito.

Come si vede, pur non dedicando direttamente alcun capitolo alla Chiesa, la *RM* è una vera enciclica ecclesiologica: la Chiesa vi è presente dall'inizio alla fine, anche quando il papa tratta dell'evento Cristo, del Regno di Dio e dell'azione dello Spirito. La Chiesa è necessariamente coinvolta in tutte e tre le dimensioni della salvezza che, senza di essa, rimarrebbero disincarnate, astratte e – di fatto – irraggiungibili.

2.1. *La RM di fronte ai modelli teocentrici*

La *RM*, secondo quanto è finora emerso, prende sì le distanze da una visione ecclesiocentrica, ma è soprattutto preoccupata di mostrare che la Chiesa è essenzialmente coinvolta in ogni dimen-

sione del piano salvifico. Non è però questo l'aspetto teologicamente più «nuovo» dell'enciclica: già il Vaticano II aveva mostrato l'inerenza della Chiesa ad ogni momento del piano trinitario di salvezza (cf soprattutto *LG* 2-4 e *AG* 2-4) e, come sopra si è visto, aveva nel contempo preso le distanze dall'ecclesiocentrismo, ammettendo ripetutamente la presenza di germi di verità e salvezza anche al di fuori della Chiesa visibile.

L'attualità della *RM* – e la problematica teologica che fa da sfondo ai primi tre capitoli – consiste piuttosto nel precisare il rapporto fra Dio e Cristo nell'opera salvifica. Più che ai pericoli di un ecclesiocentrismo ormai in estinzione, il documento vuole far fronte ai rischi di un teocentrismo in crescita. Una rapidissima panoramica di opinioni, che possiamo classificare come «teocentriche», è a questo punto necessaria per capire alcune affermazioni teologiche della *RM*.

a. Alcuni modelli teocentrici della teologia cristiana postconciliare

Tra le diverse tendenze e i molti autori che si potrebbero ricordare, scegliamo i tre che ci sembrano più rappresentativi: R. PANIKKAR, J. HICK e P. KNITTER.

R. PANIKKAR, presbitero cattolico, ha gradualmente maturato in India una posizione teocentrica sempre più netta. Partito, nel 1964, da un teocentrismo moderato con la prima edizione di *The Unknown Christ of Hinduism* ⁽³⁰⁾, approda a poco a poco al teocentrismo radicale della seconda edizione della medesima opera, uscita nel 1981 con il sottotitolo *Verso una cristofania ecumenica* ⁽³¹⁾. La sua idea di fondo, che in parte può ispirarsi alla famosa teoria dei «cristiani anonimi» di K. RAHNER ⁽³²⁾ e se ne presenta quasi il

(30) Tr. it.: *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1976.

(31) *The Unknown Christ of Induism. Towards an Ecumenical Christofany*, London, Longman and Todd, 1981.

(32) Per un primo accostamento a questa teoria è utile vedere: K. RAHNER, *Die anonymen Christen*, in *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benzinger, 1965, 545-554; tr. it. *I cristiani anonimi*, in *Nuovi Saggi* I, Roma, EP, 1968, 759-772. Per orientarsi nell'amplissima discussione seguita alla proposta rahneriana, si può partire dalla esposizione di V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Roma, Studium, 1973, 254-269: qui si troveranno abbondanti riferimenti bibliografici circa il «cristianesimo anonimo» negli studi di Rahner, dei suoi seguaci e dei suoi critici. A questo scopo è utile anche: L. SARTORI, *Teologia delle religioni non cristiane*, 407-409. Due più recenti letture critiche globali dell'intera antropologia rahneriana – che la formula «cristiani anonimi» sintetizza – sono state proposte da J. RATZINGER, in *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, Eric Wewel, 1982, 159-179 e da W. KERN, *Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung*, in *Handbuch der Fundamentaltheologie*,

prolungamento anche terminologico, si può riassumere così: la realtà del Cristo-Logos è molto più ampia dell'evento di Gesù di Nazareth. Il primo è il simbolo più pieno del «Mistero» – o Principio trascendente alla base delle varie esperienze religiose – che impregna tutta la realtà; il secondo è solo una delle manifestazioni di questo «Mistero», così come ne sono manifestazioni parziali i fondatori delle altre religioni. Ciascuna manifestazione è una dimensione «sconosciuta» del Cristo. Questa netta distinzione tra il Cristo universale (o Logos) e il Gesù particolare permette a Panikkar di concludere che nessuna forma concreta del Logos può esaurirne la ricchezza: considerare Gesù di Nazareth come la manifestazione perfetta del Cristo universale significa idolatrare una storia particolare. Il «Cristo» assume invece molti altri nomi: Rama, Krishna, Isvara, ecc. Queste diverse manifestazioni, tutte insieme, danno un'idea della ricchezza del Logos che trascende la storia.

In una pagina del recente volume *Il dialogo intrareligioso*, Panikkar così riassume le grandi linee del suo pensiero: «Il fatto religioso *ultimo* non risiede in una dottrina e neanche in una coscienza di sé individuale. Pertanto esso può essere presente ovunque e in ogni religione e a buon diritto, anche se la sua “esplicitazione” richiede diversi gradi di scoperta, di realizzazione, di evangelizzazione, di rivelazione, di ermeneutica, ecc. Questo fatto – religioso – fondamentale può avere diversi nomi, interpretazioni diverse, differenti livelli di coscienza, che non sono irrilevanti, ma che potrebbero essere esistenzialmente equivalenti per la realizzazione della persona (...). Voglio dire che esiste un fatto teandrico primordiale il quale si manifesta con una certa pienezza in Gesù, ma che è parimenti presente e operante altrove. E' il Mistero che esiste all'inizio del tempo e che apparirà nella sua totale pienezza solo alla fine dei tempi. Monopolizzare questo Mistero e farne la proprietà privata dei cristiani deriva, secondo il mio punto di vista, da una scoraggiante microdossia» (33).

Anche l'inglese J. Hick, ministro presbiteriano, esplicita già nel titolo della sua opera più nota la teoria che vuole sostenere: *Dio ha diversi nomi* (34). Quando l'opera uscì, nel 1980, Hick aveva già «sperimentato» quella che chiamò una rivoluzione copernicana: così come gli scienziati sostenitori della teoria tolemaica avevano escogitato i complicati «epicicli», per non essere costretti ad am-

vol. I (=Traktat Religion), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1985, 195-217 (quest'ultimo è particolarmente utile per una collocazione dell'antropologia rahneriana nel quadro delle diverse proposte antropologiche attuali).

(33) R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, Cittadella, 1988, 139-140.

(34) *God has many Names. Britain's New Religious Pluralism*, London, Macmillan, 1980; cf anche: Id., *Problems of Religious Pluralism*, London, Macmillan, 1985.

mettere che non la terra ma il sole è al centro dell'universo, i teologi cattolici, a suo parere, hanno escogitato tante complicazioni (le idee della fede implicita, del battesimo di desiderio, delle vie ordinarie e straordinarie di salvezza, dei cristiani anonimi, ecc.) per non essere costretti ad ammettere che non Cristo ma Dio stesso è al centro della teologia. Occorrerebbe dunque passare da un cristocentrismo che ormai, a causa delle innumerevoli «eccezioni», sembra non tenere più, ad un deciso teocentrismo, che ammetta l'esistenza e l'azione di un unico Spirito o Realtà divina dietro a tutte le religioni. I cristiani, così, possono bensì continuare ad aderire a Cristo come «Salvatore», ma senza pretendere che sia l'unico Salvatore. La teologia neotestamentaria, a suo avviso, non porta necessariamente a concludere per il modello (o «mito») della incarnazione: probabilmente neppure lo stesso Gesù ha designato se stesso come Messia o Figlio di Dio. E' stata invece – conclude Hick – la cristologia dei primi Concili, influenzata dalle categorie di pensiero greco-romane, a rendere normativo questo modello. Oggi i cristiani possono tranquillamente lasciare da parte il «mito dell'incarnazione» e continuare a proclamare la centralità di Gesù per *loro*: purchè si astengano dall'affermarla anche per tutti gli altri uomini.

Al recente Convegno di Torino, Hick ha così sintetizzato la sua posizione: «Postuleremo, dunque, un Reale ultimo, la cui natura trascende la rete dei concetti umani: personale/impersonale, unità/molteplicità, sostanza/processo, intenzionale/non intenzionale, buono/cattivo, ma è pensato ed esperito umanamente mediante il concetto di una divinità personale o di un assoluto impersonale, e in ogni caso reso concreto nelle forme particolari di Jahveh, Santa Trinità, Vishnù, ecc. o di Brahman, Dharmakaya, Tao, ecc. (...). Le dottrine cristiane, ebraiche, mussulmane, induiste, buddiste esprimono il modo in cui questa Realtà è stata pensata ed esperita attraverso la «lente» umana di quelle tradizioni. Sono descrizioni non del Reale in se stesso, ma del Reale qual è colto attraverso un particolare complesso di idee e pratiche religiose: in termini cristiani a noi familiari, non di Dio *a se* ma di Dio *pro nobis*. Così intese, le dottrine delle diverse religioni non sono in conflitto tra loro. Il fatto che *queste* persone esperiscano il Reale in questo modo non è incompatibile col fatto che *quelle* persone lo esperiscano in *quel* modo» (35).

Ispirandosi liberamente ai due autori precedenti – dai quali mutua la distinzione tra «Cristo» e «Gesù» e l'idea che l'incarnazione

(35) *Il Cristianesimo tra le religioni del mondo*, «Filosofia e Teologia» 6 (1992) 13-24 21.22-23.

è «mito» –, il cattolico americano P. KNITTER ha recentemente pubblicato un libro che sta suscitando una vasta eco – forse anche a motivo dello stile lineare e stimolante – nel mondo teologico: *No Other Name?* ⁽³⁶⁾. In forma interrogativa, il titolo stesso ripropone la problematica che in forma affermativa compare nel titolo del libro di Hick: il cristianesimo può mantenere la sua pretesa di unicità e universalità? Knitter offre una risposta complessa, che si potrebbe sintetizzare così: Cristo è l'unico e il solo per i cristiani, ma non per gli uomini delle altre religioni. Egli rilegge le principali affermazioni cristocentriche del Nuovo Testamento (soprattutto: At 4,12; Gv 1,14 e 1 Tim 2,5) secondo gli schemi del linguaggio «relazionale» e non secondo quelli del linguaggio «classico» o filosofico. Il primo è, a suo parere, quello proprio del Nuovo Testamento, mentre il secondo prende il sopravvento quando la dottrina cristiana incontra il mondo classico. Se si tiene conto del linguaggio «relazionale» in cui venne formulata la primissima cristologia, dunque, non c'è bisogno di intendere l'«unicità» di Cristo in modo assoluto-filosofico. Essa va piuttosto intesa con lo stesso animo interpretativo con cui si considera la frase «tu sei l'unica donna per me», detta dal marito all'amata consorte. Che Gesù sia l'unico per i cristiani non significa, perciò, che essi debbano escludere l'esistenza di altre manifestazioni divine (eventualmente anche uguali o superiori), ma solo che essi, per quanto sta in loro, fondano su Gesù il senso della loro vita. Ciò che importa non è l'adesione all'uno o all'altro profeta, bensì l'impegno di ciascuno in ordine al Regno di Dio. Per usare le parole di Knitter: «Gesù non ha bisogno di essere proclamato il profeta *finale* assoluto o l'*unico centro* della storia; e ciò malgrado possiamo continuare ad affermare che egli è un salvatore dalla rilevanza universale, che promette e infonde la capacità di lavorare per un futuro escatologico, per un Regno che trasformerà il mondo così come noi lo conosciamo» ⁽³⁷⁾.

Per finire, altre due brevi citazioni che ben esprimono il superamento del cristocentrismo ad opera del teocentrismo: «possono esserci *altre incarnazioni*, altri individui che pervennero (o a cui fu concessa) la medesima pienezza dell'unità divino-umana realizzata in Gesù» ⁽³⁸⁾. «L'esperienza della fede include necessariamente la convinzione che Gesù è rivelazione e grazia di Dio. Ciò non include necessariamente la convinzione che lui *solo* è questa rivelazione e questa grazia» ⁽³⁹⁾.

(36) Cit. sopra, alla nota 7.

(37) *Nessun altro nome?*, 153.

(38) *Ivi*, 169.

(39) *Ivi*, 190.

Pur nella rapidità dell'esposizione, che necessariamente ha trascurato aspetti anche molto importanti ed interessanti, emerge l'idea di fondo dei teologi che sostengono un teocentrismo radicale: non il mistero di Gesù Cristo, ma il mistero di Dio o «Logos» (o Realtà ultima, o Spirito, ecc.) deve essere ormai collocato al centro della teologia. Cristo trova sì il suo posto, ma accanto alle altre manifestazioni del Logos. Ciò equivale a dire: il cristiano può mantenere l'unicità ed esclusività di Gesù *per sé*, ma non può pretenderla *per gli altri*. Gesù di Nazareth non è l'unico Salvatore del mondo.

Le conseguenze sull'attività missionaria della Chiesa sono, evidentemente, enormi; le riassumiamo, ancora una volta, attraverso la penna di Knitter: «Il fine centrale della missione è realizzato nella misura in cui, attraverso la mutua testimonianza, tutti sono convertiti a una conoscenza e a una sequela più profonda della verità di Dio. Questo assicura la crescita del Regno. Possiamo perciò dire che il fine dell'attività missionaria è stato raggiunto, quando l'annuncio del vangelo a tutti i popoli rende i cristiani cristiani migliori e i buddisti buddisti migliori» (40).

Non si poteva forse indicare meglio il punto d'arrivo del teocentrismo: in nome del «Regno», si auspica la fine della missione ad gentes intesa sia come evangelizzazione che conduce alla conversione sia come «plantatio ecclesiae». Con un gioco di parole: nella prospettiva teocentrica *il* fine della missione è *la* fine della missione, almeno così come è stata intesa e attuata fino ad oggi.

b. La *RM* e gli «aspetti positivi» del teocentrismo

La valutazione del teocentrismo, sia a sfondo antropocentrico che a sfondo regnocentrico è, nei nn. 17 e 18 dell'enciclica, decisamente negativa. Pur riconoscendo, infatti, che anche in queste concezioni vi sono «aspetti positivi», il papa – come sopra vedemmo – sostanzialmente le respinge: e per diversi motivi, esposti al n. 17. Primo: esse presentano un'idea di «Regno» che «tende a diventare una realtà del tutto umana e secolarizzata» e «si traduce facilmente in una delle ideologie di progresso puramente terreno»; citando Gv 18,36, il papa fa invece notare che «il Regno di Dio non è di questo mondo». Secondo: «passano sotto silenzio Cristo» e, privilegiando un'idea divina universale, «tacciono sul mistero della Redenzione». Terzo: emarginano o sottovalutano la Chiesa, ritenendola solo un «segno, non privo peraltro di ambiguità», del Regno di Dio. Concezione inadeguata del Regno di Dio in se stesso,

(40) *Ivi*, 223-224.

del suo rapporto con Cristo e con la Chiesa: questi i vizi teologici di fondo che la *RM* individua nelle posizioni teocentriche.

Ciò che riguarda il (necessario) rapporto della Chiesa con il Regno di Dio è già emerso sopra, parlando della *RM* di fronte all'ecclesiocentrismo; e più sotto, a proposito del cristocentrismo, emergerà il (necessario) rapporto di Cristo con il Regno di Dio: è proprio quest'ultimo tema a costituire la risposta ultima dell'enciclica ai teologi teocentristi. Ora, però, la trattazione risulterebbe fortemente incompleta se non accennassimo anche a quei menzionati «aspetti positivi» che il papa ritiene pure presenti nelle concezioni teocentriche. Essi non compaiono esplicitamente nei nn. 17 e 18, dove quelle concezioni sono presentate; e tuttavia, continuando nella lettura dell'enciclica, sorge l'impressione che alcuni stimoli provenienti da esse siano stati accolti ed integrati in una sintesi «nuova» rispetto ai documenti magisteriali precedenti. Sono soprattutto i nn. 28 e 29, alla fine del capitolo III dedicato all'azione dello Spirito Santo, a recepire una visione ampia e fortemente positiva delle altre religioni.

Cominciando col ricordare che la presenza e l'azione dello Spirito, pur manifestandosi particolarmente nella Chiesa, «sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo», il n. 28 prosegue con un intarsio di citazioni prese dal Vaticano II: dal Decreto *AG* (3.11.15) e soprattutto dalla Costituzione *GS* (di cui vengono menzionati, in sei note, quindici paragrafi). Quasi ad autorevole commento dei testi conciliari, Giovanni Paolo II afferma lapidariamente: «La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni».

La concentrazione di tanti riferimenti positivi verso le altre religioni in un unico paragrafo e soprattutto quest'ultima frase, hanno fatto scrivere ad un attento commentatore: «Nel n. 28 della *Redemptoris Missio*, la volontà salvifica universale di Dio viene espressa con una profondità, intensità e ampiezza, che non è dato trovare in altri documenti ufficiali della Chiesa (...). Mai, in nessun documento ufficiale della Chiesa, si era parlato in modo così teologicamente positivo delle religioni. Si faccia bene attenzione: delle religioni!, perchè «pagani santi» se ne sono sempre conosciuti» (41).

Ricordando per ben due volte, nello stesso n. 28, la teologia patristica dei «semina Verbi», l'enciclica – sulle orme del Vaticano II – non la riferisce solo alle ispirazioni di singoli, ma, coerente con il tenore del paragrafo, alle iniziative religiose e agli sforzi tesi al bene, ai riti e alle culture.

(41) K. MÜLLER, *Teologia della missione. Una introduzione*, Bologna, EMI, 1991, 205.207.

Il papa non adotta qui una rigida distinzione tra religioni «naturali» o «cosmiche» e religioni «soprannaturali» o «rivelate»; egli riconduce invece tutto all'azione dello Spirito Santo nell'uomo:

«Lo Spirito, dunque, è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere».

Il tenore di quest'ultima affermazione, come dell'intero n. 28, si misura bene se si confronta, ad esempio, con il n. 53 della esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (EN) di Paolo VI ⁽⁴²⁾, dedicato allo stesso argomento. Riconoscendo dapprima la presenza nelle religioni non cristiane di «semi del Verbo» e il loro carattere di «preparazione evangelica», Paolo VI così fonda la perdurante necessità della missione ecclesiale:

«La nostra religione instaura effettivamente con Dio un rapporto autentico e vivente, che le altre religioni non riescono a stabilire, sebbene essere tengano, per così dire, le loro braccia tese verso il cielo».

Né in questo paragrafo né altrove la EN parla dell'azione dello Spirito nelle religioni non cristiane. Inoltre, come si vede anche dal brano citato, la considerazione di tali religioni è piuttosto negativa: esse vengono viste come «sforzi» encomiabili, ma incapaci di raggiungere la meta. La distinzione tra religioni «dal basso» («naturali») e «dall'alto» («soprannaturali») è qui rigidamente applicata ⁽⁴³⁾. RM

(42) 8 dicembre 1975; Enchiridion Vaticanum vol.V, Bologna, EDB, 1979, nn. 1588-1716.

(43) Non sarebbe difficile cogliere, al di sotto della prospettiva interreligiosa della EN, i tratti della riflessione di J. DANIELOU che, avendo accolto quasi letteralmente da K. Barth la netta separazione tra «fede» e «religione», collocava tutte le religioni extra-bibliche entro lo schema «ascendente»: esse sono tentativi – spesso elevati ma inutili – di raggiungere Dio da parte dell'uomo, con le sue sole forze. Una chiara esposizione delle riflessioni di Daniélou, classificato, insieme a Barth (pur con le dovute precisazioni) sotto l'impostazione «dialettica» del dialogo inter-religioso, si può leggere in: J. GELOT, *Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes*, «Islam Christiana» 2 (1976) 1-57: 28-35; cf anche: L. SARTORI, *Teologia delle religioni non cristiane*, 405-407. Una delle ultime prese di posizione pubbliche di Daniélou sul nostro tema, la relazione al Simposio organizzato a Roma dal 27 al 31 marzo 1969 dal SEDOS (Servizio di Documentazione e Studi), pubblicata col titolo *Le religioni non cristiane e la salvezza* (in *Perché le missioni?*, Bologna, Ed. Nigrizia, 1970, 81-88), conferma la sua impostazione generale: «Le diverse religioni non cristiane sono essenzialmente strutturazioni diverse e secondarie d'un fatto primario che in esse si manifesta, cioè della dimensione religiosa costitutiva dell'uomo. Il fondo primordiale, dunque, è la religiosità o religione in quanto tale. Ma quest'esperienza religiosa, esprimendosi, assume forme, simboli, riti, asceti, che differiscono secondo le grandi razze (...). E poi c'è l'organizzazione di questa vita religiosa. E' a questo livello che ci si trova propriamente sul piano delle religioni. Questa organizzazione è opera di uomini. Talvolta

28, invece, indica una origine «soprannaturale» anche per le religioni non cristiane: sebbene esse incarnino l'opera dello Spirito a livelli anche molto diversi, tutte originano ultimamente dalla sua azione, che fa leva sulla «struttura stessa» dell'essere dell'uomo. Azione «dall'alto» e risposta «dal basso» – pneumatologia ed antropologia – non sono qui nettamente separate e ricondotte a tradizioni religiose differenti, ma considerate come due momenti di un unico processo – quello della ricerca di comunione con Dio – che tutte le religioni, a livelli diversi di verità, incarnano (44).

Proseguendo sullo stesso argomento, *RM* 29, dopo aver ribadito che l'universalità dell'opera dello Spirito «ci induce ad allargare lo sguardo per considerare la sua azione presente in ogni tempo e in ogni luogo», presenta l'originale riferimento all'incontro inter-religioso mondiale che il papa presiedette il 27 ottobre 1986 ad Assisi. «Esclusa ogni equivoca interpretazione», afferma Giovanni Paolo II riferendosi alle accuse di relativismo che affiorarono in quell'occasione, quell'incontro ha voluto ribadire la convinzione che l'autentica preghiera è suscitata dallo Spirito Santo.

L'incontro di Assisi diventa così simbolo dell'atteggiamento odierno della Chiesa verso le religioni non cristiane: pur senza venir meno alla convinzione che la pienezza della verità e della salvezza si è compiuta in Cristo e si trasmette attraverso la Chiesa per opera dello Spirito, essa nutre profondo rispetto per l'azione che lo stesso Spirito opera al di fuori della Chiesa, sia nel cuore dei singoli uomini, sia nelle loro culture e religioni. Né ecclesiocentrismo né relativismo, ma gioioso riconoscimento dell'universalità dello Spirito di Dio.

In conclusione possiamo affermare che, nella *RM*, il papa ha valorizzato gli «aspetti positivi» contenuti nelle proposte teocentri-

trae la sua origine da un'eminente personalità religiosa. Il più delle volte è un'opera collettiva (...). Le religioni presentano, dunque, valori autentici; però nelle loro strutture dottrinali e rituali sono creazioni umane, perciò vi si riscontrano sempre delle aberrazioni». E più nettamente, poco sotto: «Le religioni, infatti, come abbiamo detto, sono ordinamenti positivi del fatto religioso. Sono creazioni umane. A questo titolo, esse appartengono ad una umanità che, lasciata a se stessa, mescola la verità e l'errore. La loro autorità è soltanto umana e non divina» (81-82.83.86).

(44) Riportiamo altri due brevi passi della *RM*, che confermano le osservazioni avanzate. Al n. 45, dove si parla del primo annuncio di Cristo, il papa scrive: «Nell'annunziare Cristo ai non cristiani il missionario è convinto che esiste già nei singoli e nei popoli, per l'azione dello Spirito, un'attesa anche se inconscia di conoscere la verità su Dio, sull'uomo, sulla via che porta alla liberazione dal peccato e dalla morte». E al n. 56, a proposito del dialogo interreligioso: «Il dialogo non nasce da tattica o da interesse, ma è un'attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità: è richiesto da profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole».

che: non, però, lasciandoli nel contesto della trattazione sul «Regno di Dio» – dove potevano venire pericolosamente ridotti entro una visione naturalistica –, ma spostandoli all'interno della riflessione sullo Spirito Santo. La pneumatologia rappresenta dunque, per l'enciclica, il contesto più promettente per una «teologia cristiana delle religioni».

1.3. *Il «cristocentrismo» della RM*

Sia nella parte relativa alle posizioni ecclesiocentriche e al loro superamento, sia nella parte riguardante le teologie teocentriche, si è visto come la *RM* collochi il tema della missione e della salvezza entro coordinate cristocentriche. Certo, sia l'ecclesiocentrismo che il teocentrismo, pur rifiutati come tali, lasciano segni positivi nella *RM*: valorizzando quanto di buono c'è nell'uno e nell'altro, il papa da una parte presenta la Chiesa come necessariamente coinvolta nella realtà della salvezza e dall'altra, dialetticamente, parla dell'azione dello Spirito Santo anche al di fuori della Chiesa, sia nei singoli uomini sia nelle loro tradizioni culturali e religiose. E' particolarmente degno di nota, come vedemmo, questo inserimento di stimoli provenienti dal teocentrismo in un'ampia visione pneumatologica del rapporto tra cristianesimo e religioni.

Il cristocentrismo è emerso, dunque, già «per sottrazione» dalle osservazioni finora avanzate sulla *RM*: volendo ora esplicitarlo, dobbiamo innanzi tutto notare che il discorso cristologico diretto viene svolto dal papa tenendo presenti non tanto i pericoli dell'ecclesiocentrismo (come invece avvenne per il cristocentrismo del Vaticano II), quanto i pericoli del teocentrismo, del quale l'enciclica dà una valutazione sostanzialmente negativa proprio perchè esso (in qualunque forma si presenti) vuole «marginalizzare» Cristo in nome della centralità di Dio. E' questo vizio teologico di fondo – un vizio cristologico – che rende inaccettabili le proposte teocentriche: perciò il papa affronta direttamente – con una forza ed una insistenza sconosciuta ai precedenti testi magisteriali sulla missione – l'argomento della centralità, unicità e universalità di Cristo.

Il problema teologico fondamentale, di fronte al quale la *RM* prende posizione, era stato ben espresso, poco tempo prima la promulgazione dell'enciclica da J. DUPUIS: «La questione decisiva, che ordina tutto il resto, è sapere se una teologia delle religioni che vuole essere cristiana abbia la possibilità di scelta tra una prospettiva cristocentrica, che riconosca l'evento Gesù Cristo come costitutivo della salvezza universale, e una prospettiva teocentrica che, in un modo o nell'altro, metta in dubbio o rifiuti esplicitamente questo dato centrale della fede tradizionale. In altri termini, un

teocentrismo che non sia anche cristocentrico può essere un teocentrismo cristiano?» (45).

La risposta che Giovanni Paolo II dà, nel capitolo I della *RM*, è decisamente negativa. Un autentico «teocentrismo» cristiano non può essere altro che «cristocentrico», perchè Cristo, Dio e uomo, è il centro e l'apice del manifestarsi di Dio. Il papa sostiene questa posizione facendo appello al Nuovo Testamento, alla Tradizione e al Magistero.

Prima però di riferirci ad alcune affermazioni specifiche, non possiamo fare a meno di notare il clima generale del capitolo I. Anche chi non conoscesse bene il linguaggio dei documenti magisteriali, rimarrebbe impressionato – se appena un po' attento – dalla insistenza con la quale, in questo capitolo, vengono riproposte la centralità, unicità e universalità di Cristo: con diverse formulazioni, queste idee ritornano almeno venti volte in otto paragrafi (4-11: soprattutto 4-6). Colpisce, in particolare, la nutrita serie di avverbi, aggettivi e sostantivi riferiti a Cristo: «solo», «soltanto», «unico», «unicamente» (sottolineato alla fine del n. 5), «singolarità», «assoluto», «universale», «centro», ecc.

In diversi casi si tratta di *citazioni dal Nuovo Testamento*: come i passi di At 4,12 («non vi è infatti altro nome...»), 1 Cor 8,6 («c'è un solo Signore Gesù Cristo») e 1 Tim 2,5 («uno solo è il mediatore tra Dio e gli uomini») riportati al n. 5; o quelli di Col 2,9 (in Cristo «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità»), Ap 22,13 («Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine») e Ef 1,10 («ricapitolare in Cristo tutte le cose») al n. 6 (46).

In altri casi si tratta di *citazioni dalla Tradizione e dal Magistero precedente*: come l'inizio della confessione cristologica del Simbolo

(45) *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 148.

(46) Per cogliere bene il senso della «raccolta di citazioni» che questi paragrafi della *RM* contengono, si confronti l'interpretazione che, degli stessi passi neotestamentari, offrono i teologi «teocentristi». Può servire come es. l'ermeneutica chiaramente riduttiva che adotta P. KNITTER. A commento di At 4,12, ad es., scrive che gli apostoli affermano che «non vi è altro nome...» non per escludere la possibilità di altri salvatori, ma per proclamare che questo Signore Gesù era ancora vivo e che lui, non essi, operava tali miracoli nella comunità («*Nessun altro nome?*», 156). A commento di Gv 1,14, che parla di Gesù Cristo come «Figlio Unigenito» (e di altri testi che propongono la figliolanza divina di Cristo): «Ciò che questi testi intendono dire è che, come ogni figlio può dirci molto di suo padre, così Gesù è una attendibile rivelazione di Dio» (*Ivi*, 156). Un terzo es. può venire dall'interpretazione di 1 Tim 2,5: «l'aggettivo "solo" non dà l'impressione di significare l'«assolutamente unico», bensì «colui che dobbiamo prendere sul serio», colui al quale tutti gli uomini debbono prestare ascolto se vogliono veramente comprendere il Dio che, come poco prima ci viene ricordato, «vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità»» (*Ivi*, 157).

niceno-costantinopolitano («Credo in un solo Signore, Gesù Cristo»), riproposta al n. 4; o il riferimento non letterale al n. 7 della *Gaudium et Spes* («è proprio questa singolarità unica di Cristo che a lui conferisce un significato assoluto e universale, per cui, mentre è nella storia, è il centro e il fine della stessa storia»), che compare al n. 6.

Le restanti affermazioni, infine, sono proprie della *RM* e compaiono ad introduzione ed esplicitazione delle citazioni scritturistiche o magisteriali. Così il n. 5 inizia con l'affermazione che: «risalendo alle origini della Chiesa, troviamo chiaramente affermato che Cristo è l'unico salvatore di tutti, colui che solo è in grado di rivelare Dio e di condurre a Dio». E poco dopo: «L'universalità di questa salvezza in Cristo è affermata in tutto il Nuovo Testamento». Per concludere, a commento di 1 Cor 8,5-6, che: «L'unico Dio e l'unico Signore sono affermati in contrasto con la moltitudine di «dèi» e «signori» che il popolo ammetteva».

Alla fine dello stesso n. 5, il papa afferma – con una terminologia volta a rispondere ai teocentrismi – l'unicità, universalità e imprescindibilità della mediazione di Cristo nel rapporto con Dio:

«Gli uomini, quindi, non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito. Questa sua mediazione unica e universale, lungi dall'essere di ostacolo al cammino verso Dio, è la via stabilita da Dio stesso, e di ciò Cristo ha piena coscienza. Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore unicamente da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari».

Non meno forte l'affermazione cristologica iniziale del n. 6, direttamente rivolta alle teologie che distinguono nettamente il Logos da Gesù: «E' contrario alla fede cristiana introdurre una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo (...). Cristo non è altro che Gesù di Nazareth».

Questi insistenti richiami (ed altri che compaiono anche nei successivi numeri del capitolo I), oltre a confermare che la problematica teologica fondamentale dell'enciclica – e quindi della missione – è di tipo cristologico e, più precisamente, concerne *il ruolo unico e supremo di Cristo Gesù nell'opera salvifica*, porta a concludere che, per la dottrina cattolica quale è riproposta dalla *RM*, non è possibile prescindere dalla centralità, universalità e unicità di Cristo.

Non si tratta di una conclusione «nuova» rispetto ai documenti magisteriali precedenti sulla missione e la Chiesa: per limitarci a due notissimi esempi, anche *LG* 3 e *AG* 3 presentano il ruolo centrale di Cristo nella Chiesa e nella sua missione. Ciò che appare nuovo nella *RM* è il contesto nel quale queste affermazioni si collocano e la radicalità della prospettiva adottata. Nel periodo con-

ciliare, infatti, la collocazione trinitaria – e quindi anche cristologica – della Chiesa, in chiave missionaria, è stata adottata non per rispondere a teologie che la ponessero radicalmente in questione, ma per costruire una fondata ecclesiologia missionaria. Si è trattato di un'ampia rilettura del Nuovo Testamento che ha permesso di recuperare le radici della missione ecclesiale. Le questioni teologiche, come si è detto, vertevano su argomenti importanti ma settoriali, come l'interpretazione di certi passi biblici sulla missione, il fine della missione, l'agente e i destinatari, ecc. Nell'ultimo decennio, al contrario, non viene posto in questione questo o quest'altro aspetto – pur importante – della missione, ma la sua stessa ragion d'essere. E' il ruolo «secondario» riconosciuto, nell'opera della salvezza, dapprima alla Chiesa e poi, più radicalmente, a Gesù stesso, a mettere in dubbio la stessa legittimità di una attività missionaria della Chiesa intesa come annuncio del Vangelo di Cristo. Ecco perché la *RM* non si accontenta più di proporre, come il Concilio, una lettura «pacifica» dei testi missionari del Nuovo Testamento e della Tradizione, ma li espone, con una insistenza finora sconosciuta, come risposta ai dubbi radicali sulla necessità della missione.

In conclusione si può così riassumere, con parole nostre, la posizione della *RM* e, più in generale, l'orientamento del magistero di Giovanni Paolo II fin dalla sua prima enciclica ⁽⁴⁷⁾: il «cristocentrismo» non è solo uno degli elementi del cristianesimo ma, come mostrano la Scrittura, la Tradizione e il Magistero, è il cuore stesso del cristianesimo: «metterlo tra parentesi» non significa appena tralasciare una parte della fede cristiana, bensì svuotarla dall'interno ⁽⁴⁸⁾.

(47) Non è certo un ordine casuale quello delle encicliche «dogmatiche» del papa attuale: la *Redemptor hominis*, la *Dives in misericordia* e la *Dominus et vivificantem*; diversamente dallo schema trinitario più classico – quale, ad es., è assunto in *LG* 2-4 e *AG* 2-4 –, che segue l'ordine Padre-Figlio-Spirito, Giovanni Paolo II parte dalla «pienezza del tempo», l'evento di Cristo uomo-Dio, per rileggere poi, con questa chiave cristocentrica, l'intera storia di salvezza «prima» e «dopo». Nota giustamente in proposito G. COLZANI: «Questa centralità del Salvatore come colui nel quale si dà il definitivo legame fra Dio e l'umanità è tipica della teologia di Giovanni Paolo II fin dalla sua prima enciclica: Cristo è la storia personale in cui Dio stabilisce la alleanza e, mentre raggiunge l'umanità con il suo amore, le offre una via per giungere fino a lui (...). Il cuore della visione di Giovanni Paolo II è quindi il legame fra Cristo e la Chiesa, un legame certamente solido e tradizionale: il Regno e lo Spirito sono in fondo degli arricchimenti dell'unico evento di salvezza, quello realizzato in Gesù» (*L'enciclica Redemptoris Missio*, 421).

(48) Così si esprime J. LEVESQUE concludendo un breve confronto tra i teologi teocentristi e la *RM*: «Disons-le nettement, ces théologiens ne parlent du Dieu de Jésus ni du Jésus de l'Evangile: c'est que vient affirmer l'encyclique, indirectement et sous différentes formes, en particulier dans son premier chapitre» (*Jésus-Christ, l'unique Sauveur*, «Mission de l'Eglise» 91 [1991] 6-15: 8).

Il cristianesimo «sta o cade» con il dogma della centralità, universalità e unicità di Cristo. Di conseguenza una teologia delle religioni e/o delle missioni, non potrà definirsi «cristiana» se non mantenendo un chiaro «cristocentrismo»: certo, come sopra vedemmo, dovrà trattarsi di un cristocentrismo aperto alla valorizzazione dei «semi del Verbo» che, per opera dello Spirito, sono presenti nelle altre religioni; ma non si potrà comunque arrivare a mettere sullo stesso piano oggettivo la rivelazione di Dio in Cristo e negli altri «fondatori» o «profeti» (49). La scelta di abbracciare o meno l'intera fede cristiana è libera: ma non ci si potrà dire «cristiani» – e nemmeno «teologi cristiani» – senza accettare l'intera professione di fede su Gesù Cristo, unico Signore e Figlio di Dio (50). Se l'ecclesiocentrismo danneggia la cristologia perchè dimentica lo scarto tra Cristo e la Chiesa, tendendo ad identificarli, il teocentrismo danneggia la cristologia perchè considera secondario ciò che nel cristianesimo è primario e fondante, cioè il fatto che in Cristo, uomo e Dio, la Rivelazione divina ha raggiunto la sua ineguagliabile pie-

(49) E' da sottoscrivere pienamente la valutazione che M. FEDOU presenta – dopo un confronto tra il teocentrismo e la pluralità dei titoli cristologici neotestamentari – nell'articolo *La théologie des religions à l'heure du pluralisme*, «Études» 370 (1989) 821-830: «Or la théologie chrétienne se renierait dans ses propres racines si elle posait une sorte de dissociation entre le Verbe éternel et le Verbe incarné. Elle n'a pas à privilégier un théocentrisme qui lui semblerait plus prometteur pour une rencontre avec d'autres religions; c'est en réalité par approfondissement de la christologie qu'elle a chance de penser, d'un seul et même acte, l'unicité de la manifestation divine en Jésus de Nazareth et la pluralité des figures en lesquelles se dévoile la sagesse multiforme de Dieu» (829).

(50) Tra i tanti riferimenti possibili, riportiamo l'opinione di C. GEFRE: «Ci si è già congedati dalla fede cristiana se il Cristo non è che un mediatore fra gli altri e non la manifestazione di Dio per tutti gli uomini e le donne» (*La singolarità del Cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, «Filosofia e Teologia» 6 [1992] 38-58: 39): opinione tanto più significativa, se pensiamo che l'autore, pur rifiutando il «teocentrismo», non si vuole collocare entro la posizione «inclusivista», ma – interpretando la tesi della «non-cattolicità della Chiesa» in riferimento alla permanenza non solo di Israele ma anche delle altre tradizioni religiose – propone la tesi della «relatività» reciproca tra cristianesimo e altre religioni: «La verità di cui testimonia il cristianesimo non è né esclusiva né inclusiva di ogni altra verità; essa è relativa a ciò che di vero c'è nelle altre religioni» (*Ivi*, 45); «come la Chiesa non integra e non sostituisce Israele, è lecito affermare che il Cristianesimo non integra e non sostituisce le ricchezze autentiche delle altre tradizioni religiose» (*Ivi*, 50); «il Cristianesimo come religione storica non può dunque avere la pretesa di «comprendere» le altre religioni. La «sintesi» appartiene a Dio al di là della storia» (*Ivi*); «il Cristianesimo in quanto religione storica particolare si definisce piuttosto come esigenza di dialogo, come carenza e relazione necessaria a ciò che esso non è. Piuttosto che rinunciare alla confessione di Gesù Cristo come assoluto, preferisco dire che il cristiano deve rinunciare ad ogni pretesa di verità assoluta precisamente perché confessa Gesù Cristo come assoluto, cioè come pienezza escatologica che non sarà mai adeguatamente rivelata nella storia» (*Ivi*, 51).

nezza. A. AMATO così sintetizza la risposta dell'enciclica ai teocentristi: «il cristianesimo senza il mistero trinitario, senza il mistero dell'incarnazione, senza il mistero salvifico della Chiesa, senza il riconoscimento della centralità salvifica di Cristo non è più cristianesimo» ⁽⁵¹⁾.

Una «teologia delle religioni» che voglia dirsi «cristiana», non potrà sostanzialmente uscire dall'ambito cristocentrico. Restando nelle prospettive – se non nella terminologia – dell'enciclica, si può comunque concludere che dovrà trattarsi di un cristocentrismo più attento a valorizzare anche l'opera dello Spirito Santo – Spirito del Padre e del Figlio – in Cristo, nella Chiesa, nel mondo, nei singoli uomini ⁽⁵²⁾.

2. IL TEMA DELLA «SALVEZZA INTEGRALE» NELLA *RM*

«Perché la missione?». Le risposte della teologia e della prassi, lungo i secoli, sono state molteplici, perché sempre differenti erano le situazioni storiche nelle quali la Chiesa si trovava ad operare ⁽⁵³⁾.

La risposta della *RM*, a sua volta, non può ignorare né il superamento conciliare dell'ecclesiocentrismo né le radicali proposte venute dalle teologie teocentriche. Prima di affrontare più detta-

(51) *Missione cristiana e centralità di Gesù Cristo*, in E. DAL COVOLO e A. TRIACCA edd., *La missione del Redentore*, 27.

(52) Alcune interessanti linee di cristologia «pneumatica» si trovano in: F.X. DURRWELL, *Pour une christologie selon l'Esprit Saint*, «Nouvelle Revue Théologique» 114 (1992) 653-677. E' stimolante, poi, anche se solo abbozzata, la prospettiva delineata da P. ROSSANO in una pagina di *Teologia e religioni: un problema contemporaneo*; dopo aver riconosciuto che il rapporto fra la centralità di Cristo e il ruolo degli altri capi religiosi è per il teologo una «aporia, che per il momento non si vede come risolvere», l'autore continua: «è già un passo positivo notare che nella luce di Cristo pantokrator, Signore dell'universo e della storia, si può supporre l'esistenza di carismi spirituali concessi a singole persone, in particolari congiunture storiche e sociali, per testimoniare e promuovere tra i loro simili valori fondamentali per l'uomo, quali, per es., la sottomissione incondizionata a Dio, il distacco da sé e dalle cose passeggere, il dominio e l'ascesi del corpo e dello spirito, la legge della coscienza, l'armonia e l'ordine sociale e così via» (365-366). E' sulla strada del riconoscimento di tali «carismi spirituali» che conduce anche la *RM*, con il suo – passi l'espressione – «cristocentrismo pneumatico».

(53) S. DIANICH, nell'importante opera *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Roma, EP, 1985, ha proposto una convincente griglia di lettura dei vari «modelli» missionari lungo la storia della Chiesa: la missione compiuta; la missione rinviata; la missione nascosta; la missione «contra gentes»; la missione *ad gentes* e la missione storico-salvifica (cf *Ivi*, 80-133).

gliatamente il tema, tratteggiamo una rapida panoramica delle varie soluzioni proposte.

In clima di assoluto ecclesiocentrismo, in fondo, era relativamente facile rispondere alla domanda sul perché della missione: essa era motivata dalla necessità di *salvare le anime*; anche se questa prospettiva, «consacrata» da Bonifacio VIII e dal Concilio di Firenze, fu già posta in crisi dal Magistero di Pio IX e di Pio XII e superata dalla teologia dell'inizio di questo secolo, resta il fatto che *fino a XX secolo inoltrato* essa dominava nel Magistero ⁽⁵⁴⁾, nella catechesi e nella predicazione. Un concetto di «salvezza» puramente escatologico, insieme alla convinzione che solo dentro la Chiesa visibile ci si potesse salvare, era sufficiente in quell'epoca a sostenere lo sforzo missionario della Chiesa. Anche le prime linee di «teologia della missione», offerte da Schmidlin e dalla scuola di Münster all'inizio del nostro secolo, intendono sostanzialmente la missione come «lavoro di salvezza dei non cristiani» ⁽⁵⁵⁾.

Il Magistero, già *dalla seconda metà del secolo scorso*, come si è detto, ammise esplicitamente la possibilità della salvezza – a certe condizioni – anche per chi dimorava fuori della Chiesa visibile; tuttavia questa idea tardò ad essere recepita nella comune

(54) Si veda, ad es., l'enciclica di BENEDETTO XV *Maximum Illud*, del 30 novembre 1919 (in AAS 11 [1919] 440-455), dove per almeno nove volte viene individuato il fine della missione nella «salvezza dell'anima» e altre quattro volte nella «salvezza eterna». Il legame tra missione e salvezza dell'anima viene allentandosi progressivamente, nelle encicliche del nostro secolo sulla missione, in favore del legame tra missione e «plantatio Ecclesiae». Così, se ancora troviamo come unico movente della missione la «salvezza delle anime» nel breve motu proprio di Pio XI *Romanorum Pontificum*, del 3 maggio 1922 (in AAS 14 [1922] 321-326) e, un paio di volte, nell'enciclica dello stesso Pontefice *Rerum Ecclesiae*, del 28 febbraio 1926 (in AAS 18 [1926] 65-83), nel Magistero missionario di Pio XII viene decisamente compiuto il passaggio alla prospettiva della «plantatio Ecclesiae». Nell'enciclica *Evangelii Praecones*, del 2 giugno 1951 (in AAS 43 [1951] 497-528), pur parlando della «salvezza delle anime» o «dei fratelli» o «degli infedeli» e della «salvezza eterna» o «vita eterna» o «felicità eterna» come scopo del lavoro missionario, Pio XII mette in evidenza che si tratta, comunque, di «condurre all'unico ovile» tutti i popoli e stabilire solidamente la Chiesa; e all'inizio dell'enciclica *Fidei Donum*, del 21 aprile 1957 (in AAS 49 [1957] 225-250), lo stesso Pontefice mette in risalto come la fede trasmessa dal missionario, oltre ad introdurre nei misteri della vita divina, rinsalda già su questa terra il vincolo della comunità cristiana.

(55) La valutazione è di G. COLZANI: «La scuola di Münster identifica la missione cristiana con il lavoro di salvezza dei non-cristiani: fondamentalmente essa è propagazione della fede e conversione degli infedeli attuata attraverso la predicazione e il battesimo»: *La missionarietà della Chiesa. Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II*, Bologna, EDB, 1975, 23. Il volume è utilissimo per un preciso accostamento alle teorie missionarie e al Magistero relativo del nostro secolo.

coscienza cristiana. Quando cominciò a fare breccia, sembrò entrare in crisi la «ragion d'essere» della missione: perché la missione, se la salvezza può essere conseguita anche da chi, senza sua colpa, non conosce il Vangelo? Si cominciò allora ad abbandonare – già negli anni '30 – l'idea che lo scopo dell'opera missionaria fosse quello di salvare le anime, per insistere sulla necessità della *plantatio Ecclesiae* come fine della missione: è questa la linea di Charles e della scuola di Lovanio⁽⁵⁶⁾. La missione venne collegata, così, alla ecclesiologia e, più precisamente, alla cattolicità della Chiesa: il più profondo – anche se non il primo – sostenitore di questa prospettiva è H. DE LUBAC⁽⁵⁷⁾. Il Magistero, gran parte della teologia

(56) Cf G. COLZANI, *Ivi*, 31-40. La differenza tra le scuole di Münster e di Lovanio è chiaramente precisata dall'autore, alla fine del suo studio, in una sintetica valutazione della disputa: «La polemica fra le due scuole fu certamente eccessiva, e la contrapposizione cercata condusse a dimenticare che parola di Dio e Chiesa sono due realtà complementari, poiché la parola non si capisce se non in vista del disegno divino compiuto nella Chiesa, e questa non ha significato se non come la comunità di fede e di vita creata attorno alla parola divina. Tuttavia (...) la differenza più che nelle soluzioni stava nelle prospettive. Il passaggio dall'una all'altra scuola era il passaggio da una prospettiva personalistica, che assegnava alla missione il compito della salvezza degli individui, sia pure in una Chiesa, a una prospettiva ecclesiale preoccupata della realizzazione del piano divino e della situazione del regno in questo mondo. Vi era insomma il passaggio dall'idea di una Chiesa che ha la missione a quella di una Chiesa che è missione, e in essa totalmente si riconosce» (198). Una sintetica esposizione delle posizioni sostenute dalle due scuole si trova anche in: K. MÜLLER, *Teologia della missione*, 53-61.

(57) Già nel 1937 DE LUBAC prese posizione con il suo *Catholicisme*. Nell'importante capitolo VII, dedicato alla «salvezza mediante la Chiesa» (capitolo definito da H. U. VON BALTHASAR: «qualche cosa come una formula breve riassuntiva della visione globale filosofica e teologica di De Lubac»: *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Milano, Jaca Book, 1978, 45), De Lubac – dopo aver richiamato la consueta documentazione patristica e medievale – pone la precisa domanda: «Ora, se ogni uomo può salvarsi, sia pure a rigor di termini e in una maniera molto precaria, perché questa Chiesa?» (*Catholicismo. Gli aspetti sociali del dogma*, Roma, Studium, 1964, 189). La risposta passa attraverso l'idea di «cattolicità» del «corpo ecclesiale»; la Chiesa non esiste se non per crescere: «per la Chiesa il crescere è una necessità di natura finché non abbia ricoperto tutta la terra e consolidato tutte le anime» (*Ivi*, 195). Il tema venne ripreso da De Lubac in due bellissime lezioni, tenute nel 1941 e pubblicate molto tempo dopo anche in italiano, col titolo: *Per una teologia delle missioni*, Milano, Jaca Book, 1975. Nella prima lezione, con grande anticipo rispetto alle prospettive fatte in seguito proprie dal Vaticano II, l'autore afferma: «La Chiesa è per essenza missionaria poiché ciò che noi chiamiamo le sue *missioni* non sono altro che il primo mezzo mediante il quale porta a compimento la sua *missione*» (*Ivi*, 18). Ancora: «è certo che la cattolicità non è solamente un fatto empirico. E' un attributo essenziale, non un accidente che vi si aggiunge. E' prima di tutto un fatto di coscienza, un'idea, una forza. E' un'ambizione, un'esigenza. La Chiesa è cattolica perché, sapendosi di diritto universale, vuole diventarlo di fatto. La sua cattolicità è la sua vocazione che si confonde col suo essere» (*Ivi*, 28). L'autore espone poi cinque obiezioni

e la catechesi, comunque, insistevano sul fatto che la Chiesa si identifica con il Corpo mistico di Cristo e, come tale, è la via ordinaria della salvezza: le «eccezioni» ammesse, non erano ben integrate in questo quadro ecclesiologico globale.

La positiva presentazione che il *Vaticano II* offrì delle altre comunità cristiane e delle religioni non cristiane, aprì di nuovo la strada a forti obiezioni sull'attività missionaria della Chiesa. Mentre da una parte, sul versante della fondazione teologica delle missioni, il decreto *AG* ne metteva in luce la base trinitaria e la finalizzazione ecclesiale⁽⁵⁸⁾, dall'altra parte (come vedemmo), sul versante del rapporto tra salvezza e Chiesa, il Vaticano II non si limitò, come Pio IX e Pio XII, ad ammettere «eccezioni» alla regola generale della salvezza solo dentro la Chiesa, ma segnalò numerosi germi o elementi di verità e di salvezza anche altrove. Non si trattava più solo di singole persone che, a motivo della loro ignoranza invincibile – e quindi *nonostante* la loro permanenza fuori della Chiesa –, potevano essere salvate, ma di tradizioni religiose che, *come tali*, proporzionalmente ai «germi di verità» in esse contenute, venivano valutate come cammini positivi, sebbene incompleti, verso la Chiesa e verso la salvezza. Perché allora insistere sulla «plantatio Ecclesiae», quando dovunque si possono trovare comunità e tradizioni autenticamente religiose? Perché la missione, se ci si può salvare in qualsiasi religione?

Queste domande non furono però l'unica causa della crisi nella quale versò l'attività missionaria della *Chiesa postconciliare*.

che venivano levate contro le missioni, dalle quali si comprendono i problemi nei quali si dibatteva la missiologia negli anni '40: 1° i non cristiani non devono essere «recuperati» al Vangelo: i turchi, perché sono incaricati da Dio di flagellare la cristianità e gli ebrei e i pagani, perché sono ormai in potere del diavolo (idea di ambiente protestante); 2° esistono dei popoli maledetti – soprattutto i neri – che sarebbe vano voler evangelizzare; 3° una propaganda cristiana violenterebbe la libera coscienza e procurerebbe danni sociali, introducendo valori non integrabili nelle varie culture; 4° il destino del cristianesimo è il destino dell'Europa e le due entità sono inscindibili: il cristianesimo non può entrare, dunque, in zone d'influenza extra-europee che appartengono già ad altre religioni; 5° non esiste «una» umanità, ma molte razze umane disposte in ordine gerarchico: perciò non è giusto volerle unificare attraverso la religione. Per l'ultima obiezione – quella razzista – alla quale De Lubac dedica molto spazio dimostrandone l'insostenibilità, questa parte delle sue lezioni non poté essere pubblicata in Francia che nel 1946.

(58) Cf G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa*, 161-175. Il commento più ampio e puntuale al decreto *AG*, in lingua italiana, resta il volume a cura di J. SCHÜTTE, *Il destino delle missioni*, Brescia, Morcelliana, 1969. Per la prospettiva che qui ci interessa sono da segnalare, in questo volume, soprattutto i saggi di: J. SCHÜTTE, *I problemi posti dalla missione al Concilio*, 9-23; S. PAVENTI, *Iter dello schema «De activitate missionali Ecclesiae»*, 56-90; Y. CONGAR, *Principi dottrinali* (nn. 2-9), 151-192.

Dalla fine degli anni sessanta e per tutto il decennio successivo sorsero teologie che, tendendo ad una riduzione «orizzontalistica» del concetto di salvezza, esaurivano la missione nella cosiddetta «liberazione» o «promozione umana». La missione – così molti sostenevano – non deve essere finalizzata alla «plantatio Ecclesiae», bensì alla «salvezza»: si ritornava dunque al legame missione-salvezza, ma in un senso ormai contrario a quello antico; si trattava, infatti, di una salvezza totalmente «umana», «terrena» ⁽⁵⁹⁾. «Evangelizzazione o promozione umana?» «Evangelizzazione o liberazione?» La falsità di queste alternative fu respinta dalla *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI.

Nell'ultimo decennio, però, la «crisi della missione» viene aggravata dalle proposte di superamento del cristocentrismo ad opera del teocentrismo. La domanda alla teologia della missione diventa ancora più radicale: perché la missione, se tutte le religioni sono «vie di salvezza»? Il contesto in cui si colloca questa domanda non è più tanto una riduzione orizzontalistica, quanto una visione relativistica della salvezza e della verità ⁽⁶⁰⁾. Il clima «post-moderno», tendente a identificare religione e irrazionalità, diviene il nuo-

(59) Un ottimo e dettagliato «status quaestionis» della teologia della missione dagli anni '40 agli anni '70, è stato tracciato da S. DIANICH, *La missione della Chiesa nella teologia recente*, in A.T.I. *Coscienza e missione di Chiesa. Atti del VII Congresso nazionale*, Assisi, Cittadella 1977, 137-206; dello stesso autore è anche una conferenza – utile per il periodo in questione – pubblicata col titolo *Vangelo e dialogo, Missione come dialogo tra le Chiese e tra le culture*, Roma, P.U.M., 1987, 49-88; cf anche, per il solo periodo postconciliare, lo studio di G. COFFELE, *Missione e teologia fondamentale*, in E. DAL COVOLO e A. TRIACCA edd., *La missione del Redentore*, 99-119. Un'ampia e documentatissima analisi delle diverse impostazioni teologiche circa la missione e il dialogo interreligioso, dagli anni '50 agli anni '70, è costituita dal citato studio di J. GELOT: *Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes*, con vasta bibliografia nelle ultime pagine. Anche il primo capitolo del recente libro di G. DE ROSA, *Cristianesimo, religioni e sette non cristiane a confronto*, Roma, Città Nuova, 1989, 13-29, è utile per conoscere le principali teorie, circa il tema che ci interessa, dagli anni '50 agli anni '70.

(60) H. WALDENFELS ritiene che la vera causa dell'attuale diffuso atteggiamento relativistico nei confronti della verità, sia il fenomeno del «pluralismo». L'attuale – e tutto sommato recente – presa di coscienza da parte delle masse circa la pluralità delle religioni e circa la pretesa di verità che ciascuna di esse avanza, produrrebbe una quadruplici reazione: scetticismo superficiale (rigetto «in blocco» di ogni religione, senza la preoccupazione di documentarsi); atteggiamento pragmatistico (tutte le religioni sono uguali: l'appartenenza all'una o all'altra dipende dalla concreta origine e cultura in cui ciascuno si trova); atteggiamento selettivo-sincretistico (la religione come «Privatsache», «affare privato», da scegliere a seconda dei gusti e dell'utilità di ciascuno); atteggiamento conservatore-impaurito (adesione critica alla propria tradizione religiosa senza alcuna apertura alle altre): *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, in *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. II, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1985, 241-265: 242-243.

vo «nemico» della missione: se infatti non si deve ricercare un piano oggettivo né per la verità né per la salvezza, tutto si risolve nell'adesione irriflessa del soggetto alla religione che a lui si presenti come la migliore ⁽⁶¹⁾. L'esito è il soggettivismo e il relativismo. Ancora una volta, ciò significa la fine della missione sia come evangelizzazione che come «plantatio Ecclesiae». E' a questo nuovo tornante della crisi che, come si è visto, la *RM* vuole fare fronte.

Dietro tutte le problematiche di teologia missionaria emerse in questa rapidissima panoramica sta dunque la perenne questione del rapporto tra salvezza e Chiesa: e ciò vale a maggior ragione per la *RM*, che si è trovata di fronte alla più radicale negazione di tale rapporto che la teologia abbia finora formulato. Con precisione nota T. CITRINI, avanzando alcune osservazioni sull'enciclica, che in fondo il tema della *RM* «è ancora la classica questione ecclesiologica della necessità della Chiesa per la salvezza, riproposta nei termini della problematica postconciliare (...). Ha però un profilo singolare dal punto di vista ecclesiologico, e precisamente missionario, che oggi risulta emergente. Ci si va domandando infatti se la salvezza per mezzo di Cristo e dello Spirito non sia così più vasta da ridurre la necessità della missione ecclesiale; anzi, se il dono della salvezza per mezzo dello Spirito non riduca la necessità precisamente dell'annuncio di Cristo, e al limite di Cristo stesso come via di salvezza» ⁽⁶²⁾.

Tentiamo ora di motivare ed approfondire i cenni appena avanzati, presentando alcune riflessioni sul rapporto tra missione ecclesiale e salvezza ⁽⁶³⁾.

Ci serviremo dapprima – per non disperderci negli infiniti rivoli di un tema pieno di implicanze – delle principali interpretazioni di

(61) Cf la suggestiva tesi di G. ANGELINI, *Cristianesimo e religione*, «Teologia» 17 (1992) 105-114: il «teocentrismo» o «pluralismo» costituirebbe la resa della teologia di fronte alla «deriva irrazionale» della religione, rappresentata da vari movimenti religiosi (sia quelli esoterici orientaleggianti sia quelli fondamentalisti di derivazione cristiana): questi, presentandosi come alternativi alla civiltà, favoriscono il distacco sempre più marcato tra razionalità e religione e favoriscono l'irrazionalità e il soggettivismo. Angelini perciò, oltre a respingere decisamente il carattere «teologico» della tesi teocentrica (che «potrebbe al massimo essere qualificata come tesi di carattere filosofico o religioso»: *Ivi*, 107), segnala il pericolo che una sua affermazione possa approfondire il distacco tra cultura e religione. Anche per questo motivo, conclude l'autore, deve essere decisamente respinta.

(62) *Missione ed ecclesiologia*, in E. DAL COVOLO e A. TRIACCA edd., *La missione del Redentore*, 31-42.

(63) Resta ancora utilissimo, per un'impostazione biblico-teologica del rapporto Chiesa-missione-salvezza, il volume di Y. CONGAR, *Un popolo messianico. La Chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Brescia, Queriniana, 1976.

cui è stato oggetto l'assioma «*extra Ecclesiam nulla salus*» ⁽⁶⁴⁾, notando volta per volta le conseguenze sulla teologia della missione; poi prenderemo direttamente in esame il modo con cui la *RM* imposta il rapporto tra Chiesa, missione e salvezza.

2.1. «*Extra Ecclesiam nulla salus*»: Chiesa, missione e salvezza

La complessità dei problemi coinvolti nell'assioma «*extra Ecclesiam nulla salus*» richiederebbe un «trattatello» connesso praticamente con tutti i rami della dogmatica. Naturalmente non tentiamo neppure: basterà una rapida serie di osservazioni per cercare di evidenziare, nel mutamento delle interpretazioni, il valore dell'assioma e il suo collegamento con la missiologia.

Ci sembra che siano da segnalare, tra le tante oscillazioni che si potrebbero registrare, tre fondamentali interpretazioni. Aggiungeremo una quarta prospettiva, che sembra derivare dalla interpretazione conciliare dell'assioma.

a. «*Extra Ecclesiam catholicam visibilem nulla salus*»: interpretazione rigorista

Un primo modo di intendere l'assioma potrebbe essere quello rigorista di Feeney, che trova ancora oggi sostenitori ⁽⁶⁵⁾. Il gesuita americano Leonard Feeney, che insegnava a Boston, scrisse a partire dal 1949 che tutti coloro che non appartengono alla Chiesa cattolica, esclusi i catecumeni, non possono raggiungere la salvezza eterna; secondo Feeney la teoria del «voto implicito» era stata espressa dal papa Pio XII, nella *Mystici Corporis*, per puro opportunismo pastorale ⁽⁶⁶⁾. L'interpretazione rigorista si potrebbe rendere così: «*Extra Ecclesiam catholicam visibilem nulla salus*». Questa interpretazione è stata condannata già nel 1953 dal S. Uffizio

(64) Per alcuni utili approfondimenti sulla storia e il significato dell'assioma, cf. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia, Queriniana, 1971, 365-389; W. BEINERT, *Die alleinseigmachende Kirche. Oder: wer kann gerettet werden?*, «*Stimmen der Zeit*» (1990) 264-278; G. CANOBBIO, *Extra Ecclesiam nulla salus*, «*La Rivista del Clero italiano*» 71 (1990) 428-446; E. GOMES, *La missione «dopo la promulgazione» del Vangelo*, in E. DAL COVOLO e A. TRIACCA edd., *La missione del Redentore*, 87-98.

(65) E' ancora questa la posizione sostenuta dal vescovo scismatico M. Lefebvre e dai «tradizionalisti» in comunione con lui: cf. lo studio di J.M. TILLARD, *Sacrements et communion ecclésiale. Les cas de Lambeth et d'Ecône*, «*Nouvelle Revue Théologique*» 111 (1989) 641-663.

Ma la domanda a questo punto è: l'interpretazione rigorista esprime o no quanto nei primi quindici secoli è stato inteso con l'assioma? Può sembrare infatti che da Origene a Cipriano ⁽⁶⁷⁾, da Fulgenzio a Bonifacio VIII, dal Concilio di Firenze al Concilio Lateranense V l'assioma sia inteso proprio in senso rigorista ⁽⁶⁸⁾.

(66) Cf *DS* 3866-3873.

(67) La formulazione si trova per la prima volta in Origene per l'Oriente e in Cipriano per l'Occidente. Origene, commentando allegoricamente il racconto della prostituta Rahab in Giosuè 6, afferma che la «casa della prostituta», che sola garantisce la salvezza in mezzo a Gerico, è la Chiesa (che era «prostituita» agli idoli del mondo e ora, per grazia di Cristo, è divenuta vergine); il «filo scarlatto» che è segno di salvezza è il sangue di Cristo; rivolgendosi ai giudei Origene può così affermare: «chi di quel popolo vuol essere salvato, venga in questa casa per ottenere la salvezza. Venga in questa casa, in cui il sangue di Cristo sta come segno della redenzione (...). Al di fuori di questa sola casa, cioè fuori della Chiesa, nessuno sarà salvato. Se qualcuno tuttavia esce fuori, è egli stesso colpevole della sua morte» (*Omelia in Giosuè*, III, 5; cf A. JAUBERT ed., *Sources chrétiennes* vol. 71, Paris, 1960). Poco dopo, Cipriano ripropone l'«extra Ecclesiam nulla salus» in contesto diverso. Fondata sul ruolo simbolico di Pietro e sull'unità del collegio episcopale, l'unità ecclesiale per Cipriano è criterio ultimo della fede e di conseguenza condizione imprescindibile della salvezza. Chi si pone fuori della Chiesa non può essere nella vera fede e non può partecipare della salvezza. Al capitolo VI dell'opera sull'unità nella Chiesa, leggiamo: «Non può avere Dio come Padre chi non ha la Chiesa come Madre». E al capitolo VIII: «per quelli che credono non vi è nessun'altra casa fuori dell'unica Chiesa». Similmente al capitolo XIV: «Non possono restare con Dio quelli che non hanno accettato la comunione nella Chiesa di Dio». Queste affermazioni vengono da lui riassunte nell'«extra Ecclesiam nulla salus» (*Il battesimo*, IV, 17, 24). Nei Padri successivi, soprattutto Lattanzio, Girolamo e Agostino, l'«extra Ecclesiam» acquista un senso più generale e meno legato al contesto parenetico e limitato di Origene e Cipriano. Con Fulgenzio di Ruspe, poi, la formula cominciò ad essere intesa solo in senso generale, come teoria sulla non-salvezza di coloro che non appartengono alla Chiesa.

(68) Fu proprio la riflessione di Fulgenzio che venne assunta a più riprese dal Magistero (per l'uso della formula nel Magistero e i problemi relativi, cf R. SCHWAGER, *Kirchliches Lehramt und Theologie*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 111 [1989] 163-182). Il primo testo magisteriale che presenta la formula è la *Bolla Unam Sanctam* di BONIFACIO VIII (1302): «porro subesse Romani Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis» (*DS* 875). Questa espressione che, pur nella sua solennità, non è dogma (la mancanza del «pronuntiamus» pone l'espressione papale allo stesso livello delle prese di posizione concistoriali), fu ripresa letteralmente dal Concilio Lateranense V (1512-1517); ma già prima il Concilio di Firenze (1439-1445) aveva affermato: «(Concilium) firmiter credit, profitetur et praedicat, "nullos extra catholicam Ecclesiam existentes [intra cath. E. non exs.], non solum paganos", sed nec Iudaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes; sed in ignem aeternum ituros, "qui paratus est diabolo et angelis eius" (Mt 25,41), nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati» (*DS* 1351). Queste espressioni rappresentano una radicalizzazione rispetto alla teologia medievale, che prevedeva alcune «eccezioni» all'«extra Ecclesiam»: «votum Baptismi», martirio, santificazione nel grembo della madre (come per Giovanni Battista). Per una adeguata interpretazione

Per rispondere occorre avanzare qualche precisazione.

Innanzitutto, Cipriano e Origene (e in parte anche il Concilio di Firenze) non intendono costruire una «teoria astratta» sulla salvezza dei non-cristiani, bensì affermare la necessità di entrare nell'una e unica Chiesa voluta dal Signore: perciò va detto che l'assioma non è nato come teoria sulla salvezza fuori dalla Chiesa, ma come appello ad entrare (o tornare) nell'unica Chiesa ⁽⁶⁹⁾.

In secondo luogo occorre tenere conto del fatto che la cristianità medievale è vissuta nella convinzione che il «mondo» avesse sostanzialmente ormai ricevuto il Vangelo: non essendo stato ancora scoperto il «nuovo mondo», non veniva considerata l'ipotesi dell'esistenza di uomini che non avevano sentito parlare di Cristo; ciò spiega il silenzio sul possibile caso di «ignoranza invincibile»; chi restava fuori della Chiesa visibile – così si supposeva – lo sceglieva consapevolmente e quindi colpevolmente ⁽⁷⁰⁾.

Di qui una terza osservazione. Insieme all'«extra Ecclesiam nulla salus» incontriamo una linea di pensiero che legittima una salvezza fuori della Chiesa visibile: ne fa fede l'idea della «Ecclesia ab Abel», con la quale Agostino riveste «di una categoria il pensiero di una appartenenza alla Chiesa al di fuori dello spazio di una sua visibilità giuridica» ⁽⁷¹⁾, derivante dall'idea – custodita in seguito dai teologi medievali ⁽⁷²⁾ e dal Magistero antigiansenista ⁽⁷³⁾ – che

bisogna però tenere sempre conto del contesto storico immediato: il Concilio di Firenze «non teorizza a ruota libera, ma cerca di colmare l'incrinatura della divisione tra Oriente ed Occidente; proprio in questo sforzo di superare lo scisma delle due parti dell'unica Chiesa si situa il suo severo richiamo alla Chiesa indivisibile» (J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 372).

(69) J. RATZINGER precisa: «Origene non vuole assolutamente sviluppare una teoria sulla salvezza del mondo e sulla condanna dei non cristiani; egli tenta semplicemente un appello a coloro che si irrigidiscono sull'Antico Testamento e credono di non aver bisogno del servizio di Gesù Cristo per la salvezza» (*Il nuovo popolo di Dio*, 370). Che questa sia la collocazione giusta lo mostra, tra l'altro, il fatto che la teologia di Origene tende semmai al versante opposto: estendere la salvezza a tutta l'umanità prima e dopo Cristo e prevedere la fine dell'inferno (teoria dell'apocatastasi). E Cipriano? Ancora RATZINGER: «L'intento delle sue asserzioni è la definitività della struttura episcopale e l'indispensabilità dell'unità: divisione è peccato, non via della salvezza, ma della perdizione. Il problema della salvezza dell'umanità è fuori della prospettiva di Cipriano, al quale sta a cuore l'unità di una Chiesa scossa all'esterno dalla persecuzione ed all'interno dalla divisione» (*Il nuovo popolo di Dio*, 371).

(70) Cf S. DIANICH, *Chiesa in missione*, 81-86.

(71) J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 373.

(72) I teologi medievali «affermavano che nessuno sarebbe stato condannato se non fosse stato personalmente colpevole della mancanza di fede. Al contrario, Dio lo avrebbe provveduto dei mezzi necessari per la sua salvezza. Questi mezzi erano il Vangelo e la fede in Cristo. Così, anche nella più remota delle possibilità, se ci fosse stato ancora qualcuno che non avesse udito parlare di Cristo in modo

la Redenzione e la grazia di Cristo hanno una portata universale che travalica i confini della Chiesa visibile.

Queste osservazioni ci conducono ad una conclusione: intendere l'uso dell'assioma nei primi quindici secoli in senso di «teoria generale», cioè come se avesse voluto fissare il principio dell'esclusione dalla salvezza eterna di tutti coloro che non appartengono alla Chiesa visibile, vorrebbe dire dimenticare il suo contesto immediato e specifico di appello all'unità ecclesiale, i condizionamenti storico-geografici ai quali era connesso e la coscienza dell'azione di Cristo al di là dei confini visibili della Chiesa.

Chiarito che l'assioma non sopporta una interpretazione rigorista, resta il fatto che tale interpretazione ha dominato, dai tempi del Concilio di Firenze fino al secolo scorso, nella catechesi e nella predicazione: ed ha costituito una buona «molla» per l'attività missionaria della Chiesa. Ancora agli inizi del nostro secolo – pur nella consapevolezza che anche al di fuori della Chiesa cattolica si può raggiungere la salvezza – è corrente, nella catechesi, la definizione del missionario come «salvatore delle anime» (74).

da poter credere in lui, Dio lo avrebbe provveduto di mezzi anche straordinari per poterlo far arrivare alla fede cristiana: Dio gli avrebbe mandato o un angelo o un predicatore, oppure gli avrebbe dato una ispirazione o illuminazione interiore» (E. GOMES, *La missione «dopo la promulgazione» del Vangelo*, in E. DAL COVOLO e A. TRIACCA ed., *La missione del Redentore*, 89).

(73) Nel 1653 Innocenzo X condannò alcune proposizioni di Giansenio sulla grazia nelle quali, tra l'altro, si legge che «è semipelagiano dire che Cristo è morto o ha effuso il sangue assolutamente per tutti gli uomini» (DS 2005). Nel 1713 Clemente XI condannò il giansenista Quesnel, che aveva affermato «extra Ecclesiam nulla conceditur gratia» (DS 2429). Il Magistero prese così posizione contro un agostinismo esagerato e negativo nei confronti della salvezza al di fuori della Chiesa visibile.

(74) Si veda come es. il *Piccolo catechismo missionario* di Mons. Giuseppe RAMBELLI, edito a Roma nel 1929 dalla Unione Missionaria del Clero in Italia. Alla domanda: «Necessita l'evangelizzazione per salvare le anime?», risponde: «Certamente, in via normale, è necessaria l'evangelizzazione per salvare le anime, perchè non si possono salvare senza la Fede, nè avranno la Fede senza la predicazione, e senza chi è mandato da Dio e dalla Chiesa: però vi sono anche vie straordinarie per le quali gl'infedeli possono salvarsi in virtù della grazia divina che tutto coordina per la salvezza di tutte le anime» (16). E tuttavia poco dopo scompare il riferimento alla salvezza «fuori» della Chiesa: «Ammessa la necessità della Missione, dobbiamo ritenerla urgente? Urgentissima, perchè i bisogni sono urgenti, ed il lavoro deve essere immediato: perchè ogni dilazione equivale alla perdita di innumerevoli anime, ed al ritardo del Regno di Cristo, e cioè della costituzione della Chiesa in tutte le parti della terra» (18). E ancora: «Chi è il Missionario? Quello che lavora per la salvezza degl'infedeli, fra gli stessi infedeli. Il Missionario è solo il salvatore delle anime? Il Missionario oltre che essere il salvatore delle anime, l'umile eroe che tutto sacrifica...» (19).

- b. «Extra Ecclesiam catholicam visibilem, sua culpa, nulla salus»: interpretazione esclusivista

L'assioma divenne decisamente «teoria generale» con Pio IX ⁽⁷⁵⁾ e Pio XII ⁽⁷⁶⁾; ma proprio perchè fu assunto come principio gene-

(75) Pio IX, nel *Syllabus*, sembra presentare una visione addirittura più chiusa rispetto a Bonifacio VIII quando, nella proposizione 17, condanna l'affermazione secondo la quale: «saltem bene sperandum est de aeterna illorum omnium salute, qui in vera Christi ecclesia nequaquam versantur» (*DS* 2917: «si può almeno nutrire buona speranza per la salvezza eterna di coloro che non appartengono in nessun modo alla Chiesa di Cristo»). Cosa significa questa proposizione? Essa non nega la salvezza a chi non fa parte della Chiesa visibile, ma nega che si possa affermare che ogni religione è una via di salvezza. Come si sostiene questa interpretazione? Il *Syllabo* è un estratto di 80 proposizioni da discorsi e documenti precedenti: per comprendere le singole affermazioni bisogna perciò risalire al contesto. La prop. 17 si trova in un discorso del 1854 (*Singulari quadam*) e nell'enciclica *Quanto conficiamur* del 1863. Nel discorso del '54 il papa, rifiutando l'opinione indifferentista secondo la quale ogni religione è via alla salvezza, afferma che «fuori della Chiesa apostolica romana nessuno può salvarsi»; tuttavia, precisa il papa, non si possono «porre dei limiti alla misericordia divina, la quale è sconfinata», e non si può negare che una «ignoranza invincibile della vera religione» non comporta alcuna colpa davanti agli occhi del Signore (cf *DS* 2865/intr.). Nell'enciclica del 1863 Pio IX si esprime positivamente, aggiungendo che «coloro i quali permangono nell'ignoranza invincibile circa la nostra santissima religione, i quali osservano assiduamente la legge naturale e i suoi precetti iscritti da Dio nei cuori di tutti e, pronti ad obbedire a Dio, conducono una vita retta ed onesta, possono, in forza della luce divina e della grazia operante, conseguire la vita eterna» (*DS* 2866).

(76) L'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII non ripresenta l'assioma; il papa, tuttavia, afferma l'importante principio del «voto implicito»: pur dichiarando la vera appartenenza alla Chiesa solo in coloro che fanno parte della sua struttura visibile, il papa ammette che vi possono essere alcuni «ordinati» al mistico Corpo del Redentore «inscio quodam desiderio ac voto» (*DS* 3821). Una sorta dunque di «desiderio implicito» che corrisponde alla situazione di «ignoranza invincibile», «buona fede» e «retta coscienza» descritta da Pio IX nel 1863. Ma è soprattutto in occasione della già ricordata vicenda legata al sacerdote rigorista Leonard Feeney che Pio XII fornisce alcune importanti puntualizzazioni. Il papa intervenne, attraverso il S. Ufficio, sospendendo il gesuita dall'insegnamento ed escludendolo dal suo ordine, e scrivendo all'arcivescovo di Boston nello stesso anno 1949. Lo scritto, però, venne reso noto solo nel 1953, quando a Feeney, che non ritrattava, venne comminata la scomunica. Nella lettera (in *DS* 3866-3873) si legge che l'«extra Ecclesiam nulla salus» deve essere letto nel senso in cui lo comprende la Chiesa, e cioè: 1° la Chiesa cattolica è necessaria «di precetto» per la salvezza (cioè per comando di Cristo: cf Mc 16,16), per cui «non si salva chi, sapendo che la Chiesa è stata istituita divinamente da Cristo, tuttavia rifiuta di sottostare al Romano pontefice»; 2° la Chiesa è necessaria alla salvezza anche di «necessità di mezzo», poichè il Signore non ha dato solo il precetto che tutti entrassero nella Chiesa, ma ha anche costituito la Chiesa «medium salutis»; 3° tuttavia in qualche caso l'effetto (salvezza) può essere raggiunto anche senza il mezzo (Chiesa visibile), quando, come nel caso dell'ignoranza invincibile di coloro che però sono

rale, esso venne completato, in un modo che così si potrebbe esprimere: «Extra Ecclesiam catholicam visibilem, sua culpa, nulla salus». Ormai si tiene conto esplicitamente della possibilità che vi siano uomini che ignorano senza colpa il Vangelo ma che tuttavia, vivendo secondo la loro coscienza, sperimentino una qualche «fede» e compiano in qualche modo opere di «carità». Questi uomini vengono raggiunti dalla salvezza, anche se non attraverso le istituzioni della Chiesa visibile (che perciò è «di necessità di mezzo relativa» e non «di necessità di mezzo assoluta»). Questa interpretazione è di fatto più vicina a quella patristica di quanto non lo era l'interpretazione rigorista.

In Pio IX e Pio XII l'assioma resta dunque riferito alla Chiesa cattolica visibile: la salvezza fuori di essa rimane una via «straordinaria» (che non significa «più rara»), una «eccezione» collegata solo esternamente con la necessità di mezzo della Chiesa in ordine alla salvezza. In altre parole: la Chiesa visibile non risulta connessa con la salvezza di chi, affetto da «ignoranza invincibile», vive nella situazione del «voto implicito» di appartenere alla Chiesa cattolica. La visione dei due Papi, dunque, ammette che la sfera della salvezza è più ampia della sfera d'azione della Chiesa visibile, ma non indica se e in che modo la Chiesa visibile intervenga nella salvezza di coloro che non le appartengono. Identificando «Chiesa di Cristo» con «Chiesa cattolica romana», come avveniva prima del Vaticano II, non è possibile d'altronde stabilire legami più profondi tra la Chiesa visibile e la salvezza di chi ne è fuori.

Giova rileggere, in proposito, alcune righe del famoso catechismo di Mons. Geremia Bonomelli ⁽⁷⁷⁾, dove l'«extra Ecclesiam nulla salus» viene interpretato nella prospettiva di Pio IX: il «Trattenimento LII» (intitolato «Fuori della Chiesa cattolica vi ha salvezza?») pone esplicitamente la domanda sulla salvezza al di fuori della Chiesa e sulla necessità o meno della missione:

«M. Chi conosce o può conoscere il dovere di credere, di ricevere il Battesimo e di entrare nella Chiesa, e non vuole credere, né ricevere il Battesimo, né entrare nella Chiesa, costui si dannà; ma chi non conosce, né può conoscere questo dovere, non pecca e quindi per questo non si dannà (...).

D. E' una dottrina carissima e bellissima; se è così, perchè vi adoperate

nella buona disposizione d'animo e vogliono conformarsi alla volontà di Dio, vi sia il «voto» o «desiderio» anche implicito di appartenervi: la Chiesa, dunque, non è di necessità di mezzo «assoluta», bensì di necessità di mezzo «relativa» per la salvezza; 4° ma non qualsiasi «desiderio» è sufficiente per la salvezza, bensì un desiderio che sia «informato da perfetta carità» e da «fede soprannaturale».

(77) MONS. G. BONOMELLI, *Il giovane studente istruito e difeso nella dottrina cristiana*, Brescia, Queriniana, 1914, Xª ediz., parte prima.

tanto per ridurre gli eretici e gli scismatici nel seno della Chiesa cattolica? M. Perché è dovere della Chiesa far conoscere la verità a tutti: perché questi poveri eretici e scismatici non sono sempre in buona fede e perché anche in buona fede, restando fuori della Chiesa, mancano di molti mezzi efficaci per cessare il peccato e per mondarsene dopo averlo commesso» (78).

Il catechismo precisa poi dettagliatamente le condizioni che rendono possibile la salvezza per una persona che sia fuori della Chiesa: «Se vi fossero gentili, turchi, ecc. che vivessero perfettamente tranquilli nella loro religione: non avessero ombra di dubbio sulla sua verità: niuno avesse mai parlato loro della fede cristiana: se conoscessero per falsa la loro, e per vera la cristiana, quella abbandonerebbero tosto e questa seguirebbero di cuore: se osservassero esattamente i precetti naturali e adempissero quei doveri, ch'essi in coscienza si tengono obbligati ad adempiere: se mancassero alcuna volta e se ne pentissero coll'aiuto di Dio (che non fallisce mai a chi fa quanto è da sé); costoro non si dannerebbero certamente». E' il sottofondo della teoria del «voto» (79).

Questo è il punto d'arrivo della riflessione preconciare: la salvezza non è ristretta entro le mura della Chiesa visibile, ma offerta a tutti gli uomini; fuori della Chiesa, infatti, essa si estende a tutti coloro che, ignorando senza colpa il Vangelo, aderiscono alla loro religione nella fede e nella carità. Non riconoscendo, però, elementi «evangelici» o «ecclesiali» fuori della Chiesa cattolica, questa impostazione non è in grado di precisare quale collegamento vi sia tra la regola («salus in Ecclesia») e l'eccezione («salus extra Ecclesiam»). La via «straordinaria» di salvezza, in definitiva, viene ammessa non a partire da una riflessione sul rapporto tra Cristo e la Chiesa, bensì a partire dal connubio tra la dottrina anti-giansenista dell'universalità della salvezza (cf 1 Tim 2,4) e l'acquisizione teologico-morale della incolpevolezza di una coscienza affetta da ignoranza invincibile. Per andare oltre occorre trasportare anche l'«eccezione» nel campo del rapporto tra Cristo e la Chiesa: cioè là dove la «regola» veniva motivata teologicamente. E' il passo che compie il Vaticano II.

c. «Salus per Ecclesiam»: interpretazione inclusivista

Il Concilio Vaticano II, facendo anche tesoro delle acquisizioni ecumeniche, inquadra il rapporto tra Chiesa e salvezza in un contesto che permette di superare le aporie precedenti: i testi conci-

(78) *Ivi*, 536-537.

(79) *Ivi*, 540-541.

liari non si accontentano di esporre o aggiornare la visione di Pio XII, ma la collocano in un binario più ampio: da una parte la distinzione tra «Chiesa di Cristo» e «Chiesa cattolica» e dall'altra la Chiesa come «sacramento di salvezza».

Il «*subsistit in*» di LG 8 ristabilisce la non-coincidenza tra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica, aprendo così lo spazio ad una appartenenza «non piena» alla Chiesa, e ad una valorizzazione degli elementi «ecclesiali» o «evangelici» presenti nelle altre comunità e religioni. Su questo punto ci siamo a lungo soffermati nella prima parte.

L'altra importante idea è quella della Chiesa come «*sacramento di salvezza*». Che la Chiesa sia «segno» e «strumento» della salvezza significa che essa è nello stesso tempo il luogo in cui la salvezza comincia a concretizzarsi (poichè una salvezza che è «amore» incarnato non può non propagarsi nella forma di una comunità che viva di fatto questo amore) e il mezzo con cui la salvezza si propaga. La Chiesa è quindi totalmente «relativa» alla salvezza, cioè al Signore che ne è l'origine e all'umanità che ne è destinataria. Si può così recuperare la prospettiva biblico-soteriologica della «parte per il tutto», dove non conta «quanti» compongono la parte, ma conta che questa «parte» testimoni (segno) efficacemente (strumento) la salvezza, che essa incarna e deve comunicare.

Collocando dunque il rapporto Chiesa-missione-salvezza entro questo binario, il Concilio avanza alcune importanti affermazioni in proposito. Segnaliamo le principali, seguendo LG 13-17.

Alla fine del n. 13 si legge che a questo unico popolo di Dio «in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza». A queste tre grandi «categorie» religiose sono dedicati rispettivamente i tre successivi paragrafi.

LG 14 si avvicina molto alla formulazione dell'assioma, ma preferisce riprenderne il contenuto in forma positiva: il Concilio «insegna, appoggiandosi sulla sacra Scrittura e sulla Tradizione, che questa Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza». Ne spiega poi il motivo: solo Cristo è la via della salvezza; ma Egli è «presente per noi nel suo Corpo che è la Chiesa»; dunque anche la Chiesa è necessariamente unita a Cristo nell'essere via della salvezza. Di qui la conclusione, conforme al Magistero precedente: «perciò non potrebbero salvarsi quegli uomini i quali, non ignorando che la Chiesa cattolica è stata da Dio per mezzo di Gesù Cristo fondata come necessaria, non avessero tuttavia voluto entrare in essa o in essa perseverare». In questo contesto l'affermazione della necessità della Chiesa per la salvezza non significa più che l'appartenenza alla Chiesa visibile sia necessaria per conseguire vita eter-

na (pur con le eccezioni di un «voto implicito», che il n. 14 applica al solo caso dei catecumeni), bensì che la Chiesa è necessariamente connessa, come «mezzo», nel processo salvifico di ogni persona che di fatto si salvi: dove c'è Cristo, là c'è anche la Chiesa, perchè Cristo non esiste ormai senza il suo corpo; e siccome ogni uomo che si salva, si salva – che lo sappia o no – in virtù di Cristo, egli si salva anche necessariamente in virtù della Chiesa.

Dopo il paragrafo 15, di grande respiro ecumenico, *LG 16* affronta il tema del rapporto con le religioni non cristiane e con gli atei: e se i cristiani non cattolici sono «congiunti per più ragioni» alla Chiesa, appartenendovi realmente anche se non pienamente, «quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo in vari modi sono ordinati al popolo di Dio». Formulato il principio dell'universale «ordinazione» alla Chiesa – principio che si fonda sulla chiamata divina alla salvezza rivolta a tutti gli uomini non solo come singoli ma anche come popolo –, il testo applica questo principio a ebrei, musulmani, credenti in altre religioni, atei. E' a proposito dei penultimi che il Concilio riprende il tema della salvezza nella linea del Magistero di Pio IX e Pio XII: «quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e tuttavia cercano sinceramente Dio; e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna». Le condizioni sono dunque tre: ignorare il Vangelo e la Chiesa «senza colpa»; cercare Dio sinceramente; seguire nell'azione il dettame della propria coscienza. Anche dei non credenti si afferma la possibilità della salvezza: «né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che senza colpa da parte loro non sono ancora arrivati a una conoscenza esplicita di Dio e si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta. Poichè tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione al Vangelo, e come dato da' colui che illumina ogni uomo affinché abbia finalmente la vita». Le condizioni in questo caso sono due: che siano atei «senza colpa da parte loro» e che si sforzino di «condurre una vita retta», cioè seguendo la loro coscienza (che, ancora una volta, è l'elemento decisivo).

Da questa pur rapida rassegna di testi, si deduce un progresso nella comprensione della «necessità» della Chiesa per la salvezza: l'«extra Ecclesiam nulla salus» – sostanzialmente anche se non letteralmente riproposto dal Vaticano II – perde il senso esclusivo che aveva nelle precedenti interpretazioni ed acquista un senso inclusivo: chi si salva, si salva necessariamente in connessione alla Chiesa: «salus per Ecclesiam». La salvezza, esplicitamente o implicitamente, passa sempre attraverso la mediazione della Chiesa,

perchè non esiste altra salvezza offerta agli uomini che la salvezza del «Christus totus», capo e corpo.

Rimane però aperta nei testi conciliari, con una forza ancora più incisiva rispetto a prima, la questione della necessità di una missione. Se ogni religione contiene germi di verità e di salvezza, perchè l'attività missionaria della Chiesa? Tanto più che chi maggiormente è consapevole maggiormente rischia – se rifiuta il Vangelo – di essere colpevole. Una lettura rapida (e un po' maliziosa) di *LG* 14 dà l'impressione che l'assioma si sia ad un certo punto quasi capovolto, tanto da diventare «in Ecclesia catholica ardua salus». Il testo tratta in effetti un po' troppo duramente i «figli della Chiesa», quando non si accontenta di dire che non si salva chi, pure appartenente all'istituzione visibile, non ha la carità, ma aggiunge:

«si ricordino bene tutti i figli della Chiesa che la loro esimia condizione non va ascritta ai loro meriti, ma a una speciale grazia di Cristo; se non vi corrispondono col pensiero, con le parole e con le opere, non solo non si salveranno, ma anzi saranno più severamente giudicati».

Ripetiamo: perchè allora la «missione»? Prevedendo forse l'obiezione, *LG* 17 «corre ai ripari», parlando del carattere missionario della Chiesa. Quale motivazione presenta per la «missione»?

Il paragrafo afferma innanzi tutto che la Chiesa è missionaria perchè ha ricevuto da Cristo e dagli Apostoli il comando di annunciare la verità della salvezza. Questo motivo «ex auctoritate Christi» sarebbe però da solo insufficiente a muovere lo slancio missionario della Chiesa, se la «salvezza», che in definitiva è lo scopo della missione, si può raggiungere anche senza appartenere visibilmente alla Chiesa, e quindi senza la «plantatio Ecclesiae».

LG 17 accenna anche ad un secondo motivo: «predicando il Vangelo, la Chiesa attira gli uditori alla fede e alla professione della fede, li dispone al Battesimo, li toglie dalla schiavitù dell'errore e li incorpora a Cristo, affinché crescano in lui per la carità fino alla pienezza». Ci sono dunque diversi «vantaggi» che la missione procura ai destinatari: e tuttavia non sembrano ancora sufficienti a muovere la missione. Perchè togliere dall'errore, incorporare in Cristo, ecc., se tutto ciò non è in fondo decisivo per la «salvezza»?

Anche *dopo il Concilio*, la teologia si ferma talvolta a riproporre le due motivazioni precedenti: C. VAGAGGINI, ad esempio, che pure ha ragione quando afferma che la missione della Chiesa si fonda sull'unicità del piano salvifico di Dio, motiva poi «l'inderogabile necessità della missione» «non solo per obbedire alla volontà di Cristo, ma proprio per realizzare il piano di salvezza di Dio anche verso i non cristiani. Infatti, già prima che un dovere per la Chiesa, la

missione è un diritto degli stessi non cristiani. Essi hanno diritto di conoscere "tutto il consiglio (o piano) di Dio" (...) nel quale essi stessi sono salvati» ⁽⁸⁰⁾. La missione, qui, sembra necessaria perché divenga cosciente in chi si salva il motivo per il quale si salva.

G.B. MONDIN rimane entro una prospettiva simile quando, parlando della «evangelizzazione dell'ateo», scrive: «Per questo è necessaria l'evangelizzazione anche dell'ateo in buona fede: per fargli conoscere chi è la vera fonte, l'autore effettivo della sua salvezza» ⁽⁸¹⁾. La necessità di «fare conoscere» il motivo di una salvezza che si può raggiungere ugualmente e che, del resto, non è più facile raggiungere «in Ecclesia» (se prestiamo fede a LG 14), è sufficiente a muovere la missione?

Finché si resta entro una concezione di salvezza solo «ultraterrena», non sembra possibile – se si ammette che tale salvezza sia raggiungibile anche «extra Ecclesiam» – motivare credibilmente la necessità di una attività missionaria della Chiesa. Ma se si scava più a fondo sulla realtà della «salvezza», ci si trova costretti ad allargarne il contenuto. E' questa la via che decisamente percorre la RM.

2.2. *Dalla salvezza «ultraterrena» alla salvezza «integrale»: il fine salvifico della missione secondo la RM*

Finora, dunque, il rapporto tra Chiesa, missione e salvezza – quale espresso e quasi sintetizzato nell'assioma «extra Ecclesiam nulla salus», – si è concentrato sui primi due termini: si è prevalentemente studiato ora l'«extra» (cercando di stabilire chi è fuori e chi è dentro la Chiesa), ora l'«Ecclesia» (per capire se si tratti di Chiesa visibile o invisibile, di Chiesa «di Cristo» o «cattolica»): ma non si è probabilmente fatta sufficiente attenzione alla «salus», dando per acquisito che si tratti della salvezza nell'al di là.

Nelle tre principali interpretazioni sopra segnalate dell'assioma, la «salvezza» è identificata con la beatitudine eterna: ma in questa visione l'attività missionaria della Chiesa, come abbiamo visto, stenta a trovare una motivazione pienamente convincente. Anche il Magistero conciliare e postconciliare, preoccupato di far fronte ad una concezione troppo «umana» della salvezza (dove invece l'aspetto escatologico era del tutto trascurato) non sviluppa, di fatto, una riflessione più ampia sulla salvezza: pur tenendo pre-

(80) C. VAGAGGINI, *L'intuizione e il concetto nell'atto di fede e il problema della Rivelazione salvifica nelle religioni non cristiane e nei loro libri sacri*, in *Libri sacri e Rivelazione*, Brescia, La Scuola, 1975, 109-138; 120.129.

(81) *La Chiesa primizia del Regno*, Bologna, EDB, 1985, 471.

sente che la «salvezza» inizia già su questa terra, non vi insiste, poiché il pericolo a cui fa fronte è proprio quello di risolverne tutta la realtà entro l'orizzonte terreno ⁽⁸²⁾.

E' la *RM* che, con decisione, percorre la via di un allargamento del concetto di «salvezza». L'enciclica considera la «salvezza» non più come una realtà discontinua rispetto a questa vita, ma – sulla linea di alcune suggestioni giovannee e paoline – come una «pienezza di vita» che comincia già ora in colui che «crede» e «conosce» Cristo. Così si legge, con felice linguaggio sintetico, al n. 20:

«La salvezza escatologica inizia già ora nella novità di vita in Cristo: «A quanti lo hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio, a quelli che credono nel suo nome» (Gv 1,12)».

Ne deriva, per l'attività missionaria della Chiesa, una motivazione che «resiste» anche di fronte alla possibilità di una salvezza escatologica fuori della Chiesa.

Non che la *RM* taccia o trascuri le altre risposte. Il papa ricorda, anzi, sia la risposta della *Evangelii Nuntiandi* sia quella della *Dignitatis Humanae*. In *RM* 7 viene citato il n. 53 del documento di Paolo VI:

«Le moltitudini hanno il diritto di conoscere la ricchezza del mistero di Cristo, nel quale crediamo che tutta l'umanità può trovare, in una pienezza insospettabile, tutto ciò che essa cerca a tentoni su Dio, sull'uomo e sul suo destino, sulla vita e sulla morte, sulla verità... Per questo la Chiesa mantiene il suo slancio missionario e vuole, altresì, intensificarlo nel nostro momento storico».

(82) Contro le proposte di salvezza o liberazione puramente intrastoriche, il Magistero conciliare e più ancora Paolo VI sono condotti ad accentuare il carattere escatologico della salvezza. Che la prospettiva della «salvezza integrale» sia ben presente nel Magistero di quegli anni, lo si ricava già dalla *AG*: il paragrafo più indicativo è il n. 8, che evidenzia la «convenienza» tra attività missionaria e aspirazioni dell'uomo, parlando in proposito di «rinnovamento di vita», liberazione dal peccato, dalla debolezza, dalla solitudine, dalla schiavitù e concludendo: «effettivamente nella storia, anche temporale, degli uomini, il Vangelo fu un fermento di libertà e di progresso e si dimostra ininterrottamente fermento di fraternità, di unità e di pace». Anche nella *EN* vengono presentati entrambi gli aspetti – terreno e ultraterreno – della salvezza; al n. 27 PAOLO VI scrive: «...in Gesù Cristo (...) la salvezza è offerta ad ogni uomo. E non già una salvezza immanente, a misura dei bisogni materiali o anche spirituali che si esauriscono nel quadro dell'esistenza temporale e si identificano totalmente con i desideri, le speranze, le occupazioni, le lotte temporali, ma altresì una salvezza che oltrepassa tutti questi limiti per attuarsi in una comunione con l'unico "Assoluto", quello di Dio: salvezza trascendente, escatologica, che ha certamente il suo inizio in questa vita, ma anche si compie nell'eternità». Questo secondo testo mostra chiaramente qual è la preoccupazione del Magistero postconciliare.

Poco dopo, allo stesso numero, viene riportata una parte del paragrafo 2 del decreto *Dignitatis Humanae*:

«Tutti gli esseri umani (...) sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione. Essi sono pure tenuti ad aderire alla verità una volta conosciuta e a ordinare tutta la loro vita secondo le sue esigenze».

Ma Giovanni Paolo II, più che sul «diritto» o sul corrispettivo «dovere» di conoscere ed abbracciare la verità da parte di tutti gli uomini (temi che, come subito vedremo, sono comunque presenti nella *RM*), preferisce far leva su un aspetto che nei documenti conciliari e nella *Evangelii Nuntiandi* restava solo implicito: quello, appunto, della salvezza integrale. Sempre in *RM* 7 incontriamo una descrizione molto ampia della «salvezza» come «novità di vita»:

«L'urgenza dell'attività missionaria emerge dalla radicale novità di vita, portata da Cristo e vissuta dai suoi discepoli. Questa nuova vita è dono di Dio, e all'uomo è richiesto di accoglierlo e di svilupparlo, se vuole realizzarsi secondo la sua vocazione integrale in conformità a Cristo. Tutto il Nuovo Testamento è un inno alla vita nuova per colui che crede in Cristo e vive nella sua Chiesa. La salvezza in Cristo, testimoniata e annunciata dalla Chiesa, è autocomunicazione di Dio (...). Dio offre all'uomo questa novità di vita».

Qual è il contenuto di questa «salvezza» che, dunque, non è più solo rimandata all'adilà, ma comincia a prendere corpo già ora, nella «novità di vita»? Al n. 11 il papa riprende, in un'ampia riflessione, la domanda posta all'inizio dell'enciclica – «perché la missione?» – e offre finalmente la risposta:

«All'interrogativo: *perché la missione?* noi rispondiamo con la fede e con l'esperienza della Chiesa che aprirsi all'amore di Cristo è la vera liberazione. In lui, soltanto in lui siamo liberati da ogni alienazione e smarrimento, dalla schiavitù al potere del peccato e della morte. Cristo è veramente «la nostra pace» Ef 2,14), e «l'amore di Cristo ci spinge» (2 Cor 5,14), dando senso e gioia alla nostra vita (...).

La tentazione oggi è di ridurre il cristianesimo a una sapienza meramente umana, quasi scienza del buon vivere. In un mondo fortemente secolarizzato è avvenuta una «graduale secolarizzazione» della salvezza, per cui ci si batte, sì, per l'uomo, ma per un uomo dimezzato, ridotto alla sola dimensione orizzontale. Noi, invece, sappiamo che Gesù è venuto a portare la salvezza integrale, che investe tutto l'uomo e tutti gli uomini, aprendoli ai mirabili orizzonti della filiazione divina.

Perché la missione? Perché a noi, come a san Paolo, «è stata concessa la grazia di annunciare ai pagani le imperscrutabili ricchezze di Cristo» (Ef 3,8). La novità di vita in lui è la «buona novella» per l'uomo di tutti i tempi: a essa tutti gli uomini sono chiamati e destinati. Tutti di fatto la cercano, anche se a volte in modo confuso, e hanno il diritto di conoscere il valore

di tale dono e di accedervi. La Chiesa e, in essa, ogni cristiano non può nascondere né conservare per sé questa novità e ricchezza, ricevuta dalla bontà divina per essere comunicata a tutti gli uomini.

Ecco perché la missione, oltre che dal mandato formale del Signore, deriva dall'esigenza profonda della vita di Dio in noi.

La risposta della *RM* alla domanda «perché la missione» si articola dunque in diversi punti e si può così sintetizzare: a) perché Cristo ha dato alla Chiesa il mandato formale di annunciare il Vangelo; b) perché gli uomini che cercano la «novità di vita» hanno il diritto di conoscerla; c) perché la Chiesa ed ogni cristiano ha il dovere di comunicare la «novità di vita» in Cristo; d) perché solo nell'adesione ecclesiale a Cristo è la vera liberazione dell'uomo.

Delle quattro ragioni nelle quali si articola la risposta, le prime tre, anche se espresse con linguaggio nuovo, sono piuttosto «classiche»; la quarta, invece, pur già accennata in qualche documento magisteriale e in alcuni scritti teologici precedenti la *RM* ⁽⁸³⁾, co-

(83) A titolo esemplificativo, offriamo tre esempi di riflessioni che in qualche modo hanno anticipato la prospettiva della *RM*.

Il primo è tratto dalle citate lezioni sulle missioni tenute nel 1941 dal padre H. DE LUBAC. Con la consueta acutezza, egli notava già allora che il problema da considerare innanzi tutto è cosa significhi «salvezza». E rispondeva rifiutandone un concetto «negativo», che «fa consistere la salvezza nel raggiungimento di un certo livello – lo stesso per tutti – nel quale si è sottratti alla dannazione e conseguentemente vede prima di tutto nel cristianesimo un mezzo privilegiato di raggiungere questo livello. Ma non conviene invece capovolgere i termini e modellare così la nostra idea di salvezza sull'idea del cristianesimo?» (*Per una teologia delle missioni*, 34). Ed ecco la concezione «positiva» della salvezza come «pienezza di vita»: «nella prospettiva che abbiamo indicato, l'evangelizzazione dei pagani non diviene meno essenziale, perché la pienezza di cui si parla qui, lungi dal costituire una specie di elemento aggiunto e di lusso, dev'essere considerata come l'essenza stessa della salvezza. Diciamo quindi, se si vuole, che questa pienezza di vita può essa stessa divenire, in un certo senso, una questione di vita o di morte. In una tale prospettiva, la conversione dell'infedele al cristianesimo (...) non deve solo permettergli di raggiungere più facilmente un certo stato limite: deve dargli la possibilità di esercitare un atto sempre più eccellente. Il cristianesimo reca con sé delle virtualità, ma anche nel contempo obbligazioni e responsabilità nuove, e più la verità dei suoi misteri si impone alla meditazione di un'anima, più la salvezza di quest'anima vede elevarsi, in qualche misura, il suo livello» (*Ivi*, 34-35). De Lubac non inventò la formula «pienezza di vita», ma la riprese da un articolo di P. GLORIEUX, *De la nécessité des missions ou du problème du salut des infidèles*, «Supplement à la revue "L'Union missionnaire du clergé de France"» 1 (1933) 10.19. Mentre tuttavia, nella riflessione di Glorieux, l'espressione sembrava appoggiare una visione delle missioni come «attività superflua» e non necessaria (la missione, scriveva Glorieux nello studio citato, «non è questione di vita o di morte per i pagani, quanto piuttosto un problema di pienezza di vita») – e come tale diede origine ad una polemica molto accesa – nella ripresa di De Lubac essa viene inserita in una precisa considerazione «cattolica» della Chiesa, la quale costituisce in vero motivo ultimo della missione.

stituisce una sottolineatura particolare di Giovanni Paolo II: il Vangelo deve essere proclamato, perché solo nella piena adesione ad esso (cioè nella Chiesa) gli uomini raggiungono la «salvezza integrale», la vera «liberazione»: dall'alienazione, dallo smarrimento, dal peccato, dalla morte. In termini positivi: solo Cristo dà «senso e gioia alla nostra vita». Nella *RM*, di fatto, è questa la risposta ultima al «perché» della missione ⁽⁸⁴⁾.

Per la ricostruzione di tutta questa polemica, cf G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa*, 58-71.

Il secondo es. è costituito da un documento dell'episcopato italiano. Il COMITATO PREPARATORIO DEL CONVEGNO ECCLESIALE SU «EVANGELIZZAZIONE E PROMOZIONE UMANA», al n. 16 del *Documento-base e Traccia di riflessione* (Roma, 17 aprile 1975), parla della «salvezza totale e integrale» in termini che sembrano anticipare perfino il linguaggio della *RM*: «La salvezza compiuta nel Cristo e partecipata a tutti gli uomini costituisce il contenuto dell'evangelizzazione, opera di Dio e dono di grazia; la salvezza esige, nondimeno, la risposta dell'uomo, la sua accettazione e la sua attiva partecipazione. Una salvezza totale e integrale, quella nel Cristo, che si estende a tutto l'uomo e a tutti gli uomini: implica la liberazione dal peccato, dalla morte, dal male, dalle «potenze di questo mondo» e il progressivo possesso di tutto ciò che è bene e autenticamente umano» (ENCHIRIDION CEI, vol. II, Bologna, EDB, 1985, n. 2035).

Lo stesso vale per lo scritto – in parte ispirato a De Lubac – di S. MAGGIOLINI, *Missione perché. La seconda «evangelizzazione»?*, Casale Monferrato, Piemme, 1985, 37-39: «La Salvezza non deve e non può essere immaginata soltanto in chiave negativa: come liberazione dal peccato e scampo dalla minaccia della dannazione. La Salvezza è «anche» questo sradicamento dalla colpa che prelude all'Inferno. Essa, però, va vista in tutta la sua positività e in tutta la sua pienezza. Si tratta dell'«inabitazione» dello Spirito Santo nella persona: un'inabitazione che «conforma» al Signore Gesù sia la struttura ontologica della persona, sia la capacità di pensare, di volere, di amare, di agire «in Cristo» come «creatura nuova» (Gal 6,15). Solo così la persona raggiunge la perfezione che supera e include la «natura», e a cui è chiamata dentro il disegno – l'unico disegno concretamente esistente – di Redenzione stabilito da Dio (...). A ciò si aggiunga che tale vita nuova non viene «normalmente» comunicata per via diretta e immediata, in un rapporto individualistico con Dio. Alla «logica dell'Incarnazione», per cui Dio si rende presente nella storia e abita la Chiesa, corrisponde l'esigenza dell'uomo concreto di incontrare Dio e di essere da lui redento attraverso la mediazione della Chiesa con la luce offerta dalla Rivelazione, con l'esistenza soprannaturale donata dai Sacramenti, con la fraternità guidata dal Magistero». La prospettiva della «salvezza integrale» come «motore» della missione, nonostante questi accenni, non sembra però finora sostanzialmente recepita nel Magistero e nella teologia.

(84) Questa quarta risposta che si colloca in continuità con le prime tre e ne costituisce la ragione di «convenienza». Basterebbe certo, a motivare teologicamente la missione (anche se forse non sarebbe sufficiente a «muoverla» di fatto) la prima risposta: così vuole il Signore. Ma dato che la volontà di Dio, come in proposito nota T. CITRINI, «non deve essere immaginata come arbitrio insensato e irrazionale» (*Missione ed ecclesiologia*, in E. DAL COVOLO e A. TRIACCA ed., *La missione del Redentore*, 31-42: 36) è lecito e anzi doveroso indagare su quali «convenienze» vi siano tra la volontà divina e la libera collaborazione umana. Con questo non si vuole dire che la necessità della Chiesa sia deducibile direttamente

L'inquadratura della *RM* è dunque decisamente antropologica (non però «antropocentrica»): la motivazione ultima della missione non la salvezza delle anime e neppure semplicemente la «plantatio ecclesiae» ⁽⁸⁵⁾, poichè questa stessa motivazione ecclesiale è orientata alla felicità dell'uomo: la Chiesa deve nascere dovunque, perchè quanto più tra gli uomini nascono legami di «vita nuova» derivanti dal Vangelo – e dunque quanto più nasce la Chiesa –, tanto più l'uomo è liberato pienamente e trova il senso autentico della vita: l'accoglienza della «buona novella», infatti, lo affranca dal peccato e dalle paure e si riflette «socialmente» – sia nella Chiesa che nel tessuto dei rapporti umani – in una convivenza fondata sulla «filiazione divina».

L'idea della «salvezza integrale», espressa in modi e termini diversi, ritorna in altri punti della *RM*. Parlando del primo annuncio del Vangelo, al n. 44, il papa afferma:

«L'annuncio ha per oggetto il Cristo crocifisso, morto e risorto: in lui si compie la piena e autentica liberazione dal male, dal peccato e dalla morte; in lui Dio dona la «vita nuova», divina ed eterna. E' questa la «buona novella», che cambia l'uomo e la storia dell'umanità e che tutti i popoli hanno il diritto di conoscere».

Al n. 58 della *RM*, nel capitolo V, il papa accenna più ampiamente a questa dimensione «antropologica» della salvezza portata dal Vangelo e dalla Chiesa. Giova leggere per intero il paragrafo, del quale riportiamo alcuni passi:

«La Chiesa ha sempre saputo suscitare, nelle popolazioni che ha evangelizzato, la spinta verso il progresso (...). La missione della Chiesa non è di operare direttamente sul piano economico o tecnico o politico o di dare un contributo materiale allo sviluppo, ma consiste essenzialmente nell'offrire ai popoli non un «avere di più» ma un «essere di più», risvegliando le coscienze col Vangelo (...). La Chiesa e i missionari sono promotori di

dalla necessità di Cristo – il piano divino resta «dono gratuito» –, ma si vuole solo porre l'accento sul fatto che la volontà di Dio si innesta in una autentica «attesa» umana e le dà compimento. Ci collochiamo dunque nella stessa prospettiva che adotta H. DE LUBAC quando a sua volta riflette sulla volontà espressa da Cristo in ordine alla missione universale: «niente è più secondo la tradizione che il cercare di rendersi conto di questo oggetto, di chiarirlo meglio, di determinare la ragione del suo essere, di giustificarlo in qualche modo procedendo dall'analogia della fede (...). E' questo che vogliamo rapidamente tentare, domandandoci perchè Cristo ha voluto che la sua Chiesa fosse missionaria o, in altri termini, quali sono i motivi alla base dell'opera delle missioni» (*Per una teologia delle missioni*, 31).

(85) Non si vuole con ciò dire che la *RM* non accolga la prospettiva della «plantatio ecclesiae»: si vedano anzi, in particolare, i nn. 48-49 («La missione *ad gentes* ha questo obiettivo: fondare comunità cristiane, sviluppare chiese fino alla loro completa maturazione...»).

sviluppo anche con le loro scuole ospedali, tipografie, università, fattorie agricole sperimentali. Ma lo sviluppo di un popolo non deriva primariamente né dal denaro, né dagli aiuti materiali, né dalle strutture tecniche, bensì dalla formazione delle coscienze, dalla maturazione delle mentalità e dei costumi. *E' l'uomo il protagonista dello sviluppo*, non il denaro o la tecnica. La Chiesa educa le coscienze rivelando ai popoli quel Dio che cercano, ma non conoscono, la grandezza dell'uomo creato a immagine di Dio e da lui amato, l'eguaglianza di tutti gli uomini come figli di Dio, il dominio sulla natura creata e posta a servizio dell'uomo, il dovere di impegnarsi per lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.

Ancora più pregnante è il primo capoverso del n. 59, che costituisce il miglior commento della *RM* alla espressione «salvezza integrale»:

«Col messaggio evangelico la Chiesa offre una forza liberante e fautrice di sviluppo, proprio perchè porta alla conversione del cuore e della mentalità, fa riconoscere la dignità di ciascuna persona, dispone alla solidarietà, all'impegno, al servizio dei fratelli, inserisce l'uomo nel progetto di Dio, che è la costruzione del Regno di pace, di giustizia a partire già da questa vita. E' la prospettiva biblica dei «cieli nuovi e terra nuova» (cf Is 65,17; 2 Pt 3,13; Ap 21,1), la quale ha inserito nella storia lo stimolo e la meta per l'avanzamento dell'umanità» ⁽⁸⁶⁾.

L'incidenza del Vangelo nella storia, cioè la capacità del cristianesimo di produrre valori fondamentali per l'umana convivenza, è totalmente trascurata dalle teologie «teocentriche», che si muovono in un'orizzonte astorico (non a caso la «storia» è spesso definita «mito») e individualistico: la «salvezza» viene di fatto esaurita in un cammino interiore di «liberazione», quasi che i valori fondamentali assimilati dalla società concreta entro la quale vive un determinato

(86) Sarebbe interessante a questo punto proseguire la ricerca per verificare in quale misura l'adesione ecclesiale al Vangelo influisce sulle varie culture, immettendo in esse valori che, gradualmente assorbiti, cambiano mentalità, usi, leggi. Tre verifiche concrete potrebbero essere condotte, ad es., sui temi della concezione di «persona», della «schiavitù» e della «dignità della donna»; temi che registrano sviluppi peculiari nelle culture che, almeno per un periodo piuttosto lungo, hanno incontrato il Vangelo. E' ovvio che una tale ricerca esula completamente dai limiti e dalle competenze di questo studio. Riportiamo invece una sintetica e stimolante (quasi provocatoria) valutazione avanzata da P. GHEDDO, nel numero monografico di «Mondo e Missione» dedicato alla *RM* (marzo 1991), a commento di *RM* 58-59: «Sono le idee bibliche, date alla uomini dalla rivelazione di Dio, che hanno portato, attraverso una maturazione durata secoli, a quelle «rivoluzioni delle idee» da cui è nato il «progresso moderno»: esplorazione e sfruttamento della natura a servizio dell'uomo, scienze e tecniche, industrializzazione, diritti dell'uomo, democrazia (o governo di popolo), giustizia sociale, fraternità universale, dignità della donna e del bambino, la stessa idea di «marcia in avanti dell'umanità» per la quale vale la pena di impegnarsi» (*Ivi*, 162).

individuo non avessero nulla a che fare con la «salvezza». Vivere in una comunità umana che ha assorbito i fondamenti dell'islamismo o del buddismo o del cristianesimo sarebbe, dunque, irrilevante per ciò che concerne la «salvezza». La prospettiva della «salvezza integrale», coinvolgendo anche le relazioni interumane che dal Vangelo derivano, si contrappone decisamente a teorie come queste, dove la salvezza è una realtà «disincarnata» e individuale ⁽⁸⁷⁾.

Le due parti di questa ricerca, a questo punto, si saldano: se – come è emerso in questa seconda parte – la «salvezza integrale» prende corpo già adesso nell'uomo che lascia entrare Cristo e il suo Vangelo nella propria esistenza; e se – come si è notato nella prima parte – l'adesione piena al Vangelo del Regno e di Cristo avviene nella forma «ecclesiale», consegue che al di fuori della Chiesa non vi è salvezza «integrale»: vi saranno «germi» e traduzioni incomplete – anche se reali – di salvezza, ma non quella «salvezza» che il Signore desidera integralmente, già da questa vita, per ogni uomo ⁽⁸⁸⁾. La correlazione missione-salvezza va dunque mantenuta: ma si tratta ormai di una «salvezza» che coinvolge non solo lo

(87) P. TIRON, commentando l'enciclica, ha espresso a proposito della concezione di «salvezza» alcune osservazioni molto pertinenti: «Le salut, dans l'Encyclique, ne signifie pas seulement l'accès à la béatitude éternelle. Il est d'abord l'instauration progressive du Royaume de Dieu dans le tissu de l'histoire humaine. Dans cette histoire, l'Eglise est "chemin ordinaire", parce qu'elle est effectivement porteuse de tous les "moyens de salut": c'est par elle que restent présents à l'histoire, dans leur forme explicite, non seulement la Parole libératrice du salut en Jésus-Christ, mais la dynamique communautaire qu'elle entraîne, la richesse des sacrament comme célébration et actualisation des dimensions fondamentales de l'existence, la participation à une vision ouverte de l'histoire comme "dessein de Dieu", la foi en la résurrection, etc. A cette lumière, les "valeurs du Royaume", qui se rencontrent en de multiples lieux hors de l'Eglise, peuvent être appréciées, non seulement parce que leur existence s'impose à nos yeux, mais aussi en tant qu'elle se déploient à la faveur de formes institutionnelles visibles (en particulier les religions), dont la signification "salvifique" dernière nous apparaît, précisément, sous la forme qu'elles ont dans l'Eglise» (*Retour aux missions? Une lecture de l'Encyclique «Redemptoris Missio»*, «Nouvelle Revue Théologique» 114 [1992] 84).

(88) «Chi è constatabilmente «fuori» della Chiesa – pur essendone incluso in qualche modo almeno per l'inconsapevole dipendenza da Cristo che vive nella Chiesa –, pur potendo accogliere la grazia, non è raggiunto dal mutamento ontologico del «carattere», non partecipa alla vasta verità di Cristo scoperta e assimilata nella Chiesa, non conosce se non a tentoni la norma della «sequela» del Signore Gesù, non riceve la pienezza di vigore che è data dai sacramenti, dalla preghiera e dalla stessa esistenza della fraternità ecclesiale. In sintesi, si può affermare che la missione non necessariamente libera dalla morte spirituale coloro che accosta, ma dà una pienezza di vita spirituale. In altri termini: chi non è raggiunto dalla missione può salvarsi vivendo una vera vita di grazia; ma è privato della totalità di questa vita che può raggiungere nella Chiesa» (*Missione perché. La seconda «evangelizzazione»?*, 40).

spirito ma anche la materia; non solo l'individuo, ma anche la collettività; non solo la vita eterna, ma anche quella terrena ⁽⁸⁹⁾. E' l'amore di Dio per tutto l'uomo e tutti gli uomini – amore che la Chiesa fa proprio – a muovere, ultimamente, la missione.

Anche – e soprattutto – da questo amore per l'uomo e per la sua «integrale salvezza» può derivare l'ulteriore impulso che Giovanni Paolo II auspica per l'attività missionaria della Chiesa «al termine del secondo millennio» (RM 1) e «alla vigilia del terzo millennio» (RM 92) dell'era cristiana.

ERIO CASTELLUCCI
Seminario di Forlì

1 marzo 1993

(89) A padre DE LUBAC le osservazioni conclusive: «E' giustissimo dire in generale che le missioni tendono a procurare la conversione e, in ultima istanza, la salvezza delle anime (...). Si può quindi mantener la formula: a condizione tuttavia, preciseremo, che questa "salvezza" sia concepita, come abbiamo detto sopra, in modo positivo (salvezza e santificazione); a condizione che questa "anima" si intenda come una categoria spirituale piuttosto che metafisica e non designi un'entità che lascerebbe al di fuori della salvezza tutti i valori corporali; a condizione che questa "salvezza dell'anima" sia intesa non in modo individualistico, ma nella sua relazione con una salvezza collettiva; a condizione infine che si tratti, come si è già visto, meno di un fine estrinseco alla Chiesa che del termine a cui deve giungere la sua spontanea attività» (*Per una teologia delle missioni*, 40).