

Gianni Colzani

VERSO UNA NUOVA TEOLOGIA DELLA MISSIONE

SOMMARIO: I. I PRIMI PASSI DI UN NUOVO CAMMINO: LE INDICAZIONI DEL MAGISTERO – II. DALLA COMUNITÀ ALLA SUA MISSIONE UNIVERSALE – III. LA RADICE TRINITARIO-ECONOMICA DELLA MISSIONE – IV. LO SPIRITO PROTAGONISTA DELLA MISSIONE – V. LA FORMA STORICO-ECCLESIALE DELLA COMUNICAZIONE DEL VANGELO: 1. *La testimonianza: una accoglienza del vangelo aperta a tutti*; 2. *Oltre la crisi del linguaggio religioso: narrare la storia di Gesù* – VI. CONCLUSIONE

A cinquant'anni dal Vaticano II, si possono leggere con chiarezza e tranquillità i dibattiti che lo hanno accompagnato. Per quanto riguarda la teologia della missione – un tema minore del dibattito conciliare – la prima discussione in sede conciliare fu piuttosto tardiva: avvenne verso la fine della terza sessione, nel novembre 1964. Per altro, fu molto breve. Il dibattito occupò le Congregazioni generali 116^a-117^a e non andò oltre l'impostazione generale del documento; le critiche al documento furono talmente unanimi e decise – 1601 voti contrari, 311 favorevoli, 2 nulli – che la Segreteria generale, all'inizio della 118^a Congregazione, comunicò il ritiro dello *Schema Propositionum de Activitate missionali Ecclesiae*, la ristrutturazione della Commissione che l'aveva elaborato e la raccomandazione di un suo totale rifacimento¹. I padri avevano giudicato il documento inadeguato e lontano dalle attese delle Chiese.

Questa bocciatura considerava concluso il tempo di quella missione occidentale che aveva preso forma, nel cinque-seicento, di fronte alle sfide rappresentate dalla scoperta di popoli che non conoscevano nulla di Cristo. Nei quattro-cinque secoli della sua durata, la missione occidentale aveva elaborato una sorta di “teologia pratica”; la teologia della missione era rimasta in larga misura una teologia del missionario e della sua azione: l'annuncio, il cammino di fede concluso dal battesimo e l'edificazione di

¹ Presentazione dei dibattiti e del testo in G. COLZANI, «Sentido teológico de la misión», in FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL NORTE DE ESPAÑA, *Estudios de Misionología*, 13: *El Decreto «Ad Gentes»: Desarrollo conciliar y recepción postconciliar*, S.L. Santos, Burgos 2006, 49-78.

una comunità inserita in una Chiesa organicamente costituita ne erano il cuore². Il profondo cambiamento culturale, intervenuto con l'indipendenza politica dei popoli coloniali e con la riscoperta delle loro radici culturali e religiose, unitamente alla consapevolezza di una interdipendenza mondiale dell'umanità, esigevano un radicale ripensamento della missione.

Nemmeno il decreto *Ad Gentes*, approvato nella quarta ed ultima sessione conciliare, colmerà questa lacuna³. Nei suoi primi tre capitoli e, in seguito, dal quarto al sesto, il decreto fa riferimento a due diverse concezioni di missione; per questo diversi spunti di notevole interesse, presenti nel primo capitolo, non trovano poi adeguata valorizzazione. Concentrato sulla Chiesa e sulla sua storia, il decreto trascura la dimensione escatologica, cioè quel regno che era al centro della predicazione di Gesù. Lo riconoscerà francamente mons. Guy Marie Joseph Riobé, vescovo di Orléans e membro della Commissione *de missionibus*; ammetterà che, per quattro anni, la Commissione era rimasta divisa tra una visione tradizionale di missione ed una concezione più teologica: «per quattro anni abbiamo dovuto navigare, e talvolta anche fare scelte radicali; il decreto manca di chiarezza su questo punto. Possiamo dire (e penso sia vero) che riguardo a certi aspetti, il decreto sull'attività missionaria della Chiesa è destinato ad invecchiare velocemente»⁴.

² G. ANDERSON (ed.), *The Theology of Christian Mission*, SCM, London 1961. Le scuole di Münster e di Lovanio, con la loro attenzione sull'annuncio o sulla *plantatio* ne sono un esempio.

³ Basta un confronto tra due commenti, entrambi di indubbio rilievo ma di epoche diverse. Il primo è steso a ridosso del Concilio: S. BRECHTER, «Decretum de activitate missionali ecclesiae - Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche», in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare*. Teil III, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1968, 9-125; il secondo è stato steso a 40 anni dal concilio: P. HÜNERMANN, «Der Text: Werden - Gestalt - Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion», in P. HÜNERMANN - B.J. HILBERATH (edd.), *Herders Theologische Kommentar zum Zweiten Vatikanische Konzil*, 5 voll, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2004-2006. Il commento di P. Hünermann è nel vol. V, Herder, Freiburg i. Br. 2006, 5-101. Una breve sintesi in P. HÜNERMANN, «“Der Text”. Eine Ergänzung zur Hermeneutik des II. Vatikanische Konzils», *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 339-358.

⁴ «Colloque avec des évêques. Compte rendu d'un colloque où prêtres et laïcs interrogent les évêques sur l'évangélisation», *Parole et Mission* 10 (1967/1), n. 37, 257-306. L'intervento di mons. Riobé è nella seconda parte: II: «La responsabilité universelle des évêques», 283-288; citazione: 283.

I. I PRIMI PASSI DI UN NUOVO CAMMINO: LE INDICAZIONI DEL MAGISTERO

La necessità di un cammino post-conciliare era quindi evidente. Il primo punto di convergenza si avrà con la Terza Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, tenuta a Roma nel 1974 sul tema *De evangelizatione huius temporis*. Il Sinodo conoscerà un vivo dibattito tra due correnti⁵ che, non riuscendo a trovare un accordo sul documento finale, passeranno a Paolo VI delle *propositiones* lasciando a lui il compito di un documento conclusivo. Sarà l'*Evangelii Nuntiandi* del 1975. In questo Sinodo le chiese del Terzo mondo, per la prima volta, assumono una posizione teologica di rilievo che intende portare a termine le scelte lasciate incompiute dal concilio. Ne verrà l'abbandono della concezione occidentale di missione, territoriale e giuridica. L'attenzione alla storia ed alla cultura dei loro paesi porterà ad un abbandono di temi come il rapporto fede-scienza e l'ateismo, tipici dell'Occidente e dominanti in *Gaudium et Spes*; al centro verrà una nozione complessa di missione dove vi è spazio per le culture, le religioni e la povertà.

Evangelii Nuntiandi farà suo questo cammino. Parlando di una Chiesa evangelizzata e, per questo, capace di evangelizzazione (nn. 13-15), l'Esortazione apostolica risale necessariamente oltre la Chiesa: il fondamento della missione non può essere il mandato affidato da Cristo alla Chiesa ma Cristo stesso. Per questo, i nn. 6-12 sono un'ampia presentazione della persona e della missione di Gesù. In modo incisivo, il n. 7 indica Gesù come «vangelo di Dio»; il vangelo cioè non è un insieme di dottrine o di norme ma è una persona: accogliere il vangelo è stabilire un rapporto personale con Cristo, affidarsi a Lui e non un aderire a delle conoscenze. Paolo VI concluderà perciò che Gesù è «il primo e il più grande evangelizzatore». La Chiesa e gli evangelizzatori – osserverà il n. 15 – «non sono

⁵ Il dibattito riguardava criteri e contenuto dell'evangelizzazione ed aveva i suoi riferimenti nei due segretari generali: l'italiano D. Grasso, dietro al quale stava l'episcopato occidentale, europeo ed americano, e l'indiano D.S. Amalorpavadass dietro al quale stava l'episcopato asiatico, africano e latino-americano. Si veda il racconto del dibattito in D. GRASSO, «Quarta Synodus Episcoporum», *Periodica de re morali canonica liturgica* 64 (1975) 27-60. Una ripresa più valutativa si ha in J. GROOTAERS, *Tensions et médiations au Synode sur l'évangélisation en 1974*, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, Brescia 1998, 54-90; G. COLOMBO, «Una ricerca interrotta», in ISTITUTO PAOLO VI, *Esortazione apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi». Storia, contenuti, ricezione*, Colloquio internazionale di studio (Brescia 22-23-24 settembre 1995), Studium, Roma 1998, 283-290.

padroni e proprietari assoluti [del vangelo] per disporne a loro arbitrio, ma ministri per trasmetterlo con estrema fedeltà». L'evangelizzazione appare così «una realtà ricca, complessa e dinamica» (n. 17) dove vi è spazio per la testimonianza, l'annuncio e la vita comunitaria così come per le culture, le religioni e la povertà (nn. 17-24). La sottolineatura che la Chiesa deve prima essere evangelizzata per poter evangelizzare porta in primo piano la credibilità storica della Chiesa, una credibilità che dev'essere sviluppata in termini storici, non apologetici.

L'importanza di questo documento sarà espressamente riconosciuta da Giovanni Paolo II che, nel discorso ai delegati della *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC) tenuto al "San Carlos Seminary" di Manila il 15.01.1995, la indicherà come la *Magna Charta* dell'evangelizzazione⁶. Va da sé che il dibattito conciliare e quello sinodale non esauriscono il dibattito e non lo chiudono; sono piuttosto l'inizio di una missione globale da intendersi come un cammino di tutti.

In questa prospettiva dinamica, il passaggio da una visione occidentale ad una globale della missione comporta una particolare attenzione al cammino delle Chiese ed al loro sforzo di adattarsi alle situazioni concrete nelle quali vivono il vangelo. Un ruolo particolare hanno così assunto le concezioni della missione proprie delle Chiese continentali.

La concezione latino-americana della missione ha avuto il suo perno nelle Conferenze generali dell'Episcopato latino-americano: tralasciando la prima, tenuta a Rio de Janeiro (1955), di stampo giuridico-organizzativo, le Conferenze post-conciliari sono quelle di Medellín (1968), Puebla de los Angeles (1979), Santo Domingo (1992), Aparecida (2007)⁷. I temi di queste quattro Assemblee spaziano dalla necessità di applicare il rinnova-

⁶ Dirà che «the *Magna Charta* of evangelization remains the Apostolic Exhortation "*Evangelii Nuntiandi*" of Pope Paul VI, with the complement of the Encyclical "*Redemptoris Missio*" which I wrote in 1990 in order to defend and promote the concept of "missionary evangelization" or mission *ad gentes*». In concreto, la fondazione cristologica va arricchita tramite i temi del regno e dello Spirito che, pur presenti in *Evangelii Nuntiandi*, sono affrontati in *Redemptoris Missio* 12-20 il regno e 21-30 lo Spirito, sia sotto il profilo teologico sia sotto forma di questioni dibattute.

⁷ Di tutte le Assemblee esistono i testi ma quelli ufficiali sono facilmente recuperabili sul sito del CELAM. Un rilievo particolare ha avuto pure l'Assemblea speciale per l'America (1997), voluta in preparazione al terzo millennio e che, per la prima volta, vide accomunate le due tradizioni: quella anglo-francese del nord e quella decisamente ispanica dell'America del Sud.

mento conciliare alla situazione dell'America Latina e al suo impegno per la promozione della persona, dalla nuova evangelizzazione alla liberazione. Grosso modo si può dire che queste assemblee delineano un cammino marcato da continuità, novità e collegialità; la novità è legata allo Spirito che soffia sulle Chiese e sul nostro mondo per impegnarle in un concreto cammino. Una di queste novità è la "missione continentale", decisa ad Aparecida; la missione è qui un ridefinire l'identità cristiana a partire dall'unica vocazione di tutti come discepoli-missionari. Concretamente questa missione continentale implica un lavorare per quella "conversione pastorale" che deve portare ad una missione permanente e ad un dar vita a forme missionarie in grado di rendere evidente un nuovo stile di vita cristiana aperta alla missione, alla comunicazione con tutti.

L'apporto delle Chiese asiatiche alla teologia della missione è chiaro fin dall'inizio. L'incontro dei vescovi asiatici a Manila (1970), in occasione del viaggio di Paolo VI; è alla base della costituzione della *Federation of Asian Bishops Conferences* che, dopo una serie di incontri organizzativi tenuti a Hong Kong, avrà la sua prima Assemblea a Taipei (1974). Il punto di partenza della *Dichiarazione Finale* resta la visione di una Chiesa incarnata in un popolo e integrata in una cultura. Da qui la scelta della missione come "triplice dialogo", con le culture, le religioni ed i poveri dell'Asia. L'attenzione principale riguarda il dialogo con le religioni: «in questo dialogo noi accettiamo le tradizioni religiose come elementi importanti e positivi dell'economia del piano divino di salvezza. In esse rispettiamo e riconosciamo profondi ideali e valori spirituali ed etici»⁸. Stante le masse di poveri che costituiscono la popolazione asiatica, la stessa attenzione riguarda la povertà. «Sono poveri non di valori e qualità umane né di potenziale umano, ma poveri nel senso che a queste masse viene impedito l'accesso ai beni materiali e alle risorse di cui hanno bisogno. [...] E ciò perché vivono nell'oppressione»⁹. Queste tesi sono state riprese e chiarite più volte¹⁰.

⁸ «Plenary Assemblée I: Taipei's: Final Declaration. Nos 14-15», in G. ROSALES - C. AREVALO (edd.), *For All the Peoples of Asia*, FABC Documents from 1970-1991, Claretian Publications, Manila 1997. L'insieme dei documenti FABC conta oggi 5 voll.

⁹ «Plenary Assemblée I: Taipei: Final Declaration: nos 19-20», *ivi*. Per il tema delle culture si veda il n. 12.

¹⁰ Si veda il Congresso Missionario Internazionale di Manila del 1979; l'incontro sulla evangelizzazione in Asia tenuto a Suwon (Korea) nel 1988; il forte richiamo ad un rinnovato senso della missione formulato nella Quinta Assemblea plenaria della FABC

Un cenno va fatto anche al cammino delle Chiese africane, un cammino marcato dai due Sinodi speciali per l’Africa¹¹; Il primo in particolare avrà il suo centro nel tema della Chiesa-famiglia di Dio; a questo tema, il secondo sinodo aggiungerà quello della riconciliazione, ricavandone così una concezione della vita cristiana particolarmente sensibile alla giustizia, alla pace ed all’impegno con cui la si costruisce. Sorto negli anni ’70 tra le comunità dell’Alto Volta, oggi Burkina Faso, il lemma “Chiesa-famiglia” diventerà la bandiera attorno a cui mobilitare apostolicamente le *communautés vivantes* in una situazione sociale allora particolarmente difficile. Il cuore di questo lemma riguarda la condivisione della vita in Cristo e la conseguente necessità di dar vita a comunità animate dallo Spirito e ispirate a questa ecclesiologia¹². Più tardi cominceranno critiche e aggiustamenti. Analisi più approfondite mostreranno che il lemma non è così nuovo né così africano. Lo mostrerà il Convegno di Abidjan (1996)

tenuta a Bandung (Indonesia) nel 1990. Infine non si dovrebbe dimenticare il Congresso Missionario asiatico di Chiang Mai (Thailandia) nel 2006. Bandung dedicherà alla missione la terza parte – *The evangelizing Mission of the Church in Contemporary Asia* – del suo documento finale *Journeying Together: Toward the Third Millennium*. La presenterà come «uno stare con le persone, un rispondere ai loro bisogni con la sensibilità di chi è consapevole della presenza di culture e tradizioni religiose diverse, un testimoniare i valori del regno di Dio con la presenza e la solidarietà, la condivisione e la parola. La missione dovrà formularsi in un dialogo con i poveri dell’Asia, con le sue culture locali e con tradizioni religiose diverse dalle nostre» (FABC Papers n. 59, p. 31; testo ufficiale in F.J. EILERS [ed.], *For All the Peoples of Asia*, III, Claretian Publications, Manila 2002).

¹¹ SINODO DEI VESCOVI, *I Assemblea speciale per l’Africa. La Chiesa in Africa e la sua missione evangelizzatrice verso l’anno 2000*. «Sarete miei testimoni» (At 1,8). Tenuto a Roma nel 1994, questo Sinodo avrà la sua conclusione con l’Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa* del 1995. Il secondo Sinodo avrà questo tema: *II Assemblea speciale per l’Africa. La Chiesa in Africa al servizio della riconciliazione, della giustizia e della pace*. «Voi siete il sale della terra. Voi siete la luce del mondo» (Mt 5,13-14); tenuto a Roma nel 2009, si concluderà con l’Esortazione apostolica post-sinodale *Africae Munus* (2011).

¹² La storia e il significato della nozione “Chiesa-famiglia di Dio” sono stati tracciati con cura da F. APPIAH-KUBI, *L’Église, famille de Dieu: un chemin pour les églises d’Afrique*, Karthala, Paris 2008 e da A. AMAZANI BISHWENDE, *Église famille de Dieu. Esquisse d’une ecclesiologie africaine*, L’Harmattan, Paris 2001. Il primo ha tracciato la storia di questo lemma dal Vaticano II ad oggi mentre il secondo ne ha illustrato il valore sociale: sia per il contesto in cui ha avuto origine sia per quello in cui si è inserito. Il contesto era la nazionalizzazione forzata delle scuole cristiane che svolgevano un ruolo importante nell’evangelizzazione dei giovani; da qui l’appello alle famiglie in una Chiesa presentata come Chiesa-famiglia.

che, alla luce degli antichi sacramentari leoniano, gelasiano e gregoriano, concluderà che l'ecclesiologia della Famiglia di Dio è un ritorno alla fede e alla liturgia dei secoli IV-VIII¹³. Ispirandosi al lavoro di M. Dujarier¹⁴, le Facoltà teologiche di Kinshasa – concluderanno che sia preferibile il lemma Chiesa-Fraternità a quello Chiesa-Famiglia¹⁵. In modo ancora più drastico B. Ndiaye¹⁶ richiamerà la differenza che Gesù pone tra il suo rapporto con il Padre e quello con i suoi familiari; ne ricaverà la conclusione che l'immagine patriarcale della famiglia, fondata sulla autorità paterna, favorisce la continuità con le tradizioni claniche del passato ma si allontana dalla fraternità cristiana. Appare perciò necessario un ripensamento teologico per un migliore equilibrio tra “famiglia” e “fraternità”.

II. DALLA COMUNITÀ ALLA SUA MISSIONE UNIVERSALE

Oggi sta, probabilmente, prendendo forma una nuova, diversa teologia, una teologia che – abbandonata una prospettiva dottrinale ed istituzionale – promuove il cammino storico e fraterno di quell'umanità al cui interno si pone la Chiesa. È quanto papa Francesco richiama continuamente: il battesimo e la vita che ne scaturisce sono il fondamento della nostra vita cristiana e della nostra conseguente missione. «Guardare al Santo Popolo fedele di Dio e sentirci parte integrale dello stesso ci posiziona nella vita, e pertanto nei temi che trattiamo, in maniera diversa. [...] Il primo sacramento, quello che sugella per sempre la nostra identità, e di cui dovremmo essere sempre orgogliosi, è il battesimo. Attraverso di esso e con l'unzione dello Spirito Santo, (i fedeli) “vengono consacrati per formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo”. [...] La Chiesa non è una élite di sacer-

¹³ AA.VV., «Foi, culture et évangélisation en Afrique à l'aube du Troisième Millénaire», Spécial Colloque post-synodal, Abidjan 18-20 avril 1996, *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (Abidjan)* 14-15 (1996) 15-222.

¹⁴ M. DUJARIER, *L'Église - Fraternité. I: Les origines de l'expression adelphotès-fraternitas aux trois premiers siècles du christianisme*, Cerf, Paris 1991. I due volumi successivi, promessi, non sono mai usciti.

¹⁵ AA.VV., *Église-famille; Église-fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XX^e semaine théologique de Kinshasa (26.XI - 2.XII.1995)*, Facultés catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1997, 397. Nel volume vi è pure una relazione di M. DUJARIER, «L'Église-Fraternité chez les Pères de l'Église», *ivi*, 213-221.

¹⁶ B. NDIAYE, *Jésus “Premier Né d'une multitude des frères”*. Étude de Rm 8,28-30, Institut Catholique de Paris, Paris 1996; (s.n.), Dakar 1998.

doti, di consacrati, di vescovi ma tutti formano il Santo Popolo fedele di Dio»¹⁷.

Questa centralità della vita battesimale non declassa il sacramento dell'ordine, ma non lo lascia al centro della vita della Chiesa; al centro vi è il battesimo, vi è la vita cristiana, vi sono i credenti con la loro dignità e il loro impegno ma, anche, con la loro fragilità ed i loro errori. Questo popolo di Dio è naturalmente comprensivo di tutto il popolo di Dio con la molteplicità dei suoi carismi e ministeri. È il tema della cattolicità della Chiesa. Nella tradizione teologica, questo termine non indica una delle quattro "note" di una Chiesa una, santa, cattolica e apostolica o, ancor meno, la "romanitas", il legame con il vescovo di Roma ma il modo di essere della Chiesa. Sviluppando il tema pentecostale del miracolo delle lingue, il richiamo di Ignazio di Antiochia che «dove compare il vescovo là sia la comunità, come dove c'è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica»¹⁸ e la tesi conciliare della Chiesa come "sacramento universale di salvezza", si può arrivare a parlare di una cattolicità come universalizzazione di quel mistero di unità e santità che lega definitivamente Cristo all'umanità senza, per questo, ledere la libertà propria di ogni uomo. Prima di essere una struttura, la cattolicità è un modo ecclesiale di pensare personalisticamente la Chiesa; in quanto cattolica, la Chiesa vive la comunione con l'universalità di Cristo e ne è pneumatologicamente vivificata; la cattolicità è il fluire della unità e santità di Cristo nella sua Chiesa tramite quello Spirito che rende la Chiesa viva della vita del suo Signore, morto per tutti.

Se la missione occidentale era la risposta della Chiesa del cinque-seicento alle scoperte geografiche tramite uno spostamento in avanti dei suoi confini, al cui interno soltanto è presente la salvezza, l'attuale lettura della cattolicità apre uno squarcio sulla condizione di coloro che sono stati educati in altre tradizioni religiose e vivono in situazioni culturali lontane dalla fede cristiana. «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. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo: essa permette

¹⁷ Lettera di papa Francesco al card. Marc Ouellet, presidente del Pontificio Consiglio per l'America Latina (19 marzo 2016).

¹⁸ IGNAZIO, *Lettera agli Smirnesi* VIII, 2.

a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione»¹⁹. Senza entrare direttamente nel tema, anche papa Benedetto XVI – in *Verbum Domini* 6-16 – tocca la questione parlando di un “Dio in dialogo” (n. 6) e di un evento comunicativo che ingloba tutta la realtà (n. 8) e permette un nuovo realismo aperto al disegno di Dio e non solo alle apparenze storiche (n. 10). Ne viene una cristologia universale che, per quanto sia tradizionale, va qui oltre una affermazione di principio ma si concentra radicalmente su quel Gesù che, con una terminologia patristica, il n. 12 indica come “Verbo abbreviato”.

Abbiamo qui una visione dialogica e relazionale della realtà e della storia umana che non quadra del tutto con una visione ontologica. Anni fa, il teologo J. Ratzinger richiamava che, «accanto alla sostanza si trova anche il dialogo, la *relatio*, intesa come forma ugualmente originale dell’essere» e, sia pure con pochi accenni, concludeva che «la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale»²⁰. La relazione non subentra in un secondo momento a completare ciò che, in prima istanza, è unicamente «essere»; l’intera realtà, nel suo esistere, è illuminata dalla “relazione” che ogni essere porta inscritta in sé come legame con quel principio santo da cui tutto scaturisce.

Era quanto Paolo richiamava ai cittadini di Atene: «Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è Signore del cielo e della terra [...] è lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. [...] Per essi ha stabilito l’ordine dei tempi e i confini del loro spazio perché cerchino Dio, se mai, tastando qua e là come ciechi, arrivino a trovarlo, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, [...] perché di lui anche noi siamo stirpe»²¹. A questo passo possiamo aggiungere Gv 1,9 che parla del Verbo come «luce vera che illumina ogni uomo» e Gv 12,32 che ricorda che il Signore, elevato da terra, «attirerà tutti a sé»²². Sviluppando questa azione salvifica di Cristo sull’umanità, il Vati-

¹⁹ *Redemptoris Missio* 10. Se ne trova una conferma anche in *Redemptoris Missio* 20, 28-29; la formulazione più teologica e più avanzata è quella di *Redemptoris Missio* 5 che, presentata in forma ipotetica, è più spazio di lavoro teologico che insegnamento.

²⁰ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1949, 140-141.

²¹ At 17,22-28.

²² Il verbo *élkein*, qui usato, vuol dire trascinare ed è usato per indicare un’azione di costrizione o di influenza. Quanto alle persone, la forma principale che questa influenza

cano II insegnerà che «dobbiamo ritenere che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale»²³. Cristo è l'universalità personale di un amore che fa dello spazio e del tempo umano i luoghi concreti per raggiungere ogni cosa.

Una radicale separazione tra battezzati e non, su questo sfondo, perde molto del suo valore; lo stesso magistero riconosce che «la realtà incipiente del Regno può trovarsi anche al di là dei confini della Chiesa nell'umanità intera, in quanto questa viva i “valori evangelici” e si apra all'azione dello Spirito che spira dove vuole e come vuole»²⁴. Forme di proselitismo missionario, legate allo *extra Ecclesiam nulla salus*, non appartengono al Vaticano II che parla di una Chiesa “sacramento universale di salvezza” e che riconosce che il regno può raggiungere i cuori umani anche per altre vie. Non è un caso che *Lumen Gentium* 2 riprenda l'antica concezione di una *ecclesia ab Adam*²⁵ ed insegni che, negli ultimi tempi, per opera dello Spirito santo «tutti i giusti a partire da Adamo, “dal giusto Abele fino all'ultimo eletto”, saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale». Questa pluralità di cammini è stata abbandonata dopo le scoperte geografiche del XVI secolo; dominate dalla sequenza di interrogativi di Rm 10,14-15, la teologia e la Chiesa di allora fermarono la loro attenzione sull'annuncio missionario, sul portare il vangelo a chi non lo conosceva.

III. LA RADICE TRINITARIO-ECONOMICA DELLA MISSIONE

Al centro della missione sta l'universale disegno salvifico. Ovviamente non si tratta di una novità ma di un dato tradizionale; nuove saranno, se mai, le conseguenze che la teologia d'oggi ne ricava. Basta richiamare il testo di *Dei Verbum* 2 che presenta questo disegno così: «nel suo immenso

può assumere è l'amore. Un esempio è Ct 1,4, un invito all'amore che ha ormai conquistato i cuori: «Attirami dietro a te, corriamo!». Giovanni si servirà di questo verbo per descrivere l'azione storica del soprannaturale: oltre all'amore messianico di Gesù (Gv 12,32), anche l'opera del Padre (Gv 6,44) utilizza il medesimo verbo.

²³ *Gaudium et Spes* 22. Anche il testo di *Ad Gentes* 7, benché formulato in forma concessiva, conosce questa dottrina e preciserà che «Dio, attraverso vie a lui note, può portare alla fede, senza la quale è impossibile piacergli, quegli uomini che senza loro colpa ignorano il Vangelo».

²⁴ *Redemptoris Missio* 20

²⁵ Y. CONGAR, «Ecclesia ab Abel», in M. REDING (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1952, 79-108.

amore [Dio] parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi per invitarli e ammetterli alla comunione con sé». Riprese in *Lumen Gentium* 2-4; *Ad Gentes* 2-4, queste indicazioni trovano una significativa attenzione nei documenti di papa Benedetto XVI.

Per prima cosa va richiamata l'Esortazione *Sacramentum Caritatis* (2007): il n. 84 osserva che «l'Eucaristia non è solo fonte e culmine della vita della Chiesa; lo è anche della sua missione: «una Chiesa autenticamente eucaristica è una Chiesa missionaria». Insomma non è possibile celebrare l'Eucaristia senza lasciarsi trascinare in quel movimento missionario che, prendendo avvio dal cuore stesso di Dio, mira a raggiungere tutti gli uomini. Queste prime indicazioni troveranno una conferma ed uno sviluppo in *Verbum Domini* (2010). Più che sulla terza parte – *Verbum Mundo* – che offre una inquadratura della problematica missionaria abbastanza pacifica e condivisa, vorrei fermare la mia attenzione sui nn. 6-16 che, sulla base di un «Dio in dialogo», provano a «comprendere l'umanità nell'accoglienza del Verbo e nella docilità all'opera dello Spirito Santo»²⁶. Nel linguaggio della tradizione è la «condiscendenza», cioè l'abbassarsi di Dio fino a noi.

La missione va mantenuta nel quadro di quell'unica storia umana che Dio illumina e struttura da dentro. *Ad Gentes* 2 parlava di questo come *amor fontalis seu caritas Dei Patris*, riportando così tutta la storia umana a quell'agape divina che coincide con la persona del Padre ed è la radice del suo movimento di amore verso l'umanità. Il Padre appare così quella persona divina che esce da sé per donarsi; caratterizzato da una personalità ek-statica, il Padre si svela come il fondamento e la ragione ultima della storia umana. Il Padre è il primo missionario²⁷; è al fianco dell'intera umanità come Colui che sostiene la vita di tutti e tutti accompagna nel loro cammino. La sua fedeltà amante si dispiega trinitariamente ed economicamente in una storia di salvezza che ha nell'invio del Figlio e nel dono dello Spirito la via e la forza che introducono l'umanità alla vita eterna. L'abituale teologia della creazione è ancora molto lontana da questa lettura salvifica; la teologia della missione ha finora cercato da sola quei «germi del Verbo in esse [nelle tradizioni nazionali e religiose dei popoli] nasco-

²⁶ *Verbum Domini* 6.

²⁷ A.M. AAGARD, «Missio Dei in katholischer Sicht», *Evangelische Theologie* 34 (1974) 420-433.

sti»²⁸, o «tutto ciò che di verità e di grazia era già riscontrabile, per una nascosta presenza di Dio, in mezzo alle genti»²⁹.

Il disegno salvifico di Dio non è riducibile ad un insieme di dottrine e di norme etiche ma, per la sua globalità, chiede una mentalità che si lasci plasmare dalla cattolicità; senza confondere Cristo con la Chiesa, si tratta però di costruire e dar vita al passaggio da Cristo, pienezza della divinità (Col 2,9) alla Chiesa pienezza di Cristo (Ef 1,23). Commentando l'universalità di Cristo, Balthasar osserverà che «quella di Gesù è una cattolicità non solo – per così dire – verticale che, facendo la volontà del Padre in terra così come in cielo, rivela Dio nel mondo, ma altresì orizzontale: una cattolicità che ricapitola ciò che, con un'ineguagliabile locuzione d'Ireneo, diremo la storia della stirpe di Adamo»³⁰.

In genere, i padri si sono limitati a proclamare che la Chiesa, per il suo legame con Cristo, anticipa ciò che l'umanità è chiamata a divenire. Ambrogio, ad esempio, dirà che «tutta la terra riposa nel grembo della Chiesa, perché tutti gli uomini, a prescindere dalla loro origine, razza o situazione, sono chiamati a diventare una unità con Cristo»³¹. Nella stessa direzione, Agostino osserverà che «ormai tutto il mondo è il coro dove si loda Cristo» e continuerà precisando che «questo coro di Cristo canta in piena armonia dall'oriente all'occidente. Vediamo se il coro di Cristo ha davvero tutta questa estensione: lo afferma un altro salmo: “dal sorgere del sole al tramonto, lodate il nome del Signore”»³². Vi è qui la chiara consapevolezza che la Chiesa abbraccia tutto il mondo. Anche se l'affermazione è largamente teorica e non incide adeguatamente sulla vita, vi è qui una nitida coscienza dell'universalità della Chiesa; come Corpo di Cristo, la Chiesa non ha confini di alcun genere. «Non so chi ha fissato in Africa i confini della carità. Estendi la tua carità su tutto il mondo, se vuoi amare Cristo; perché le membra di Cristo si estendono in tutto il mondo. Se ami solo una parte, sei diviso, non ti trovi più unito al corpo; se non sei unito al corpo, non sei collegato alla testa»³³. La Chiesa è un concreto soggetto cattolico

²⁸ *Ad Gentes* 11.

²⁹ *Ad Gentes* 9.

³⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Cattolico* [1975], Jaca Book, Milano 1976, 37-38.

³¹ AMBROGIO, *Expositio in Psalmum CXVIII*, 16-18.

³² AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos CXLIX*, 7, 3.

³³ AGOSTINO, *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus decem*, 8.

la cui connotazione ultima si identifica con quella sua vocazione che esige di esprimersi in quell'impegno missionario universale che è la sua vita.

Ma è nella *Epistola CII* che Agostino affronta sei questioni tra le quali spicca l'interrogativo sulla salvezza di coloro che sono vissuti prima di Cristo e sul valore dei loro riti³⁴. «Se Cristo è via di salvezza, è grazia e verità, se solo in Lui si realizza il cammino verso la meta per gli animi che a Lui credono, cosa fecero gli uomini di tutti i secoli che lo hanno preceduto? [...] Perché – insiste – il Salvatore si sottomise a questo cammino di secoli? [...] Che cosa avvenne delle anime dei Romani o dei Latini che, fino al tempo di Cesare, sono state private della grazia di Cristo che ancora doveva venire?»³⁵. Legato ad una concezione sociale della religione e non semplicemente interiore o personale e privata³⁶, Agostino afferma l'inutilità di quei riti e lo afferma ritorcendo contro Porfirio le sue stesse domande: quale utilità avevano avuto quei riti per coloro che erano vissuti prima?³⁷

Per Agostino la diversità dei tempi, delle modalità e delle circostanze del culto hanno poca importanza rispetto alla sostanza di quanto è celebrato: «se quanto si venera è santo, non ha alcuna importanza che venga onorato con culti diversi (*diversis sacramentis*), secondo le diverse caratteristiche dei tempi e dei luoghi. Allo stesso modo, se quanto si dice è vero, non ha alcuna importanza che venga detto con suoni diversi, secondo la

³⁴ AGOSTINO, *Sex quaestiones contra paganos expositae. Liber unus seu Epistola CII*: PL 33/2, 370-386. L'edizione del Migne, edita a Parigi da Garnier Fratres Editores et J.P. Migne successores, risale al 1902; un testo italiano si può trovare in AGOSTINO, *Le lettere*, I, Città Nuova, Roma 1969 mentre un suo commento si trova in P. HACKER, «The Religions of the Gentiles as viewed by Fathers of the Church», in ID., *Theological Foundations of Evangelization*, Steyler Verlag, St Augustin 1980, 53-56. Tra le sei questioni vi è il valore delle religioni nel tempo della religione cristiana ed il significato dei loro sacrifici.

³⁵ AGOSTINO, *Epistola CII*, II, 8.

³⁶ AGOSTINO, *Contra Faustum* XIX, 1: «Le persone non possono raccogliersi attorno ad una realtà religiosa, tanto vera che falsa, se non si radunano in base ad un legame sociale di segni o sacramenti visibili».

³⁷ «Dicano di quale utilità siano stati alle persone umane quei riti sacri (*sacra*) dei loro dei che sappiamo essere stati istituiti in un certo momento della storia? Che se negano che siano stati in qualche modo di beneficio per la salvezza delle anime, insieme a noi li annientano e li confessano inutili. Noi poi mostreremo che sono anche dannosi» (AGOSTINO, *Epistola CII*, II, 9).

diversità delle lingue e degli uditori»³⁸. Per Agostino occorre partire da Cristo: «in lui risiede la sapienza e la scienza capaci di dirigere e guidare tutte le creature e di determinare che cosa, in quel luogo o tempo, sia più opportuno per fare il loro bene»³⁹. Sviluppando questo riferimento cristologico, Agostino dirà che – pur nella diversità dei costumi – compresero bene in quale maniera rivolgersi a Dio coloro che, rimasti in comunione con la verità, «si attennero alla volontà di Dio»⁴⁰. In questo modo l'agire di Dio «tollera l'umana debolezza senza contraddire l'autorità divina»⁴¹. Agostino proclama che l'unica e identica salvezza realizzata in Cristo non ha confini; lascia però a Dio la valutazione dei tempi e delle forme storiche ma chiede agli uomini di ogni tempo e luogo l'adesione alla verità divina e la docilità al suo volere.

Si può dire che la tradizione cristiana sosterrà che Dio non ha mai mancato di salvare persone giuste e pie. Il concilio riprenderà queste affermazioni sia con la tesi della Chiesa “sacramento universale di salvezza”⁴² sia con l'affermazione che «coloro che non hanno ancora ricevuto il vangelo, in vari modi sono ordinati al popolo di Dio»⁴³. Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* – un testo di una certa ufficialità magisteriale – ha ripreso la tesi patristica delle molteplici alleanze e, nei nn. 56-58, ha riconosciuto l'esistenza di una alleanza noaica quale criterio dell'universale azione salvifica di Dio verso le *gentes*.

Oggi viviamo un'epoca di radicale cambiamento: viviamo una storia globale segnata da una profonda interdipendenza tra i popoli e da una vasta pluralità di culture e di religioni; in questa situazione, la chiesa deve ritrovare la capacità di recuperare e valorizzare il bisogno di Dio, dovunque e comunque si esprima, in tutta la sua ampiezza senza disprezzare l'apporto della scienza e della tecnica. «La chiesa è dono di Dio al mondo per la sua trasformazione nel regno di Dio. La sua missione è testimoniare una maniera nuova di vivere e annunciare la presenza amorevole di Dio nel nostro mondo. Dobbiamo partecipare alla missione voluta da Dio nell'unità, superando divisioni e tensioni esistenti tra noi, così che il

³⁸ AGOSTINO, *Epistola CII*, II, 10.

³⁹ AGOSTINO, *Epistola CII*, II, 11.

⁴⁰ AGOSTINO, *Epistola CII*, II, 10.

⁴¹ AGOSTINO, *Epistola CII*, II, 10.

⁴² *Lumen Gentium* 1. 9. 48; *Ad Gentes* 1. 5.

⁴³ *Lumen Gentium* 16.

mondo possa credere e tutto possa esistere nell'unità»⁴⁴. Questo testo dello *World Council of Churches* porta in primo piano lo Spirito sotto il profilo dell'azione divina e la testimonianza sotto quello della dinamica ecclesiale. In questi due aspetti, che non escludono né l'annuncio né il dialogo, sta l'essenziale della missione.

IV. LO SPIRITO PROTAGONISTA DELLA MISSIONE

Lo Spirito – dice *Ad Gentes* 4 – operava nel mondo già prima che Cristo fosse glorificato. Dopo molto tempo di silenzio, il tema dello Spirito – richiamato da due pionieri come H. Berkhof⁴⁵ ed H. Mühlen⁴⁶ – sta conoscendo oggi una grande valorizzazione. Diversi autori hanno ripreso e sviluppato a fondo il tema dello Spirito: penso a W. Pannenberg e a J. Moltmann, a L. Bouyer e a Y. Congar, a W. Kasper e H.U. von Balthasar ma nessuno di loro ha svolto un impegnativo discorso su Spirito e missione anche se, in diversi di loro, non mancano spunti interessanti.

L'affermazione che lo Spirito è il protagonista della missione⁴⁷ ha tutto da guadagnare dall'abbandono di una interpretazione speculativa della storia della salvezza, propria di Hegel, per attenersi a quella comprensione

⁴⁴ WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, 10. Il testo è un documento preparato dalla *Commission on World Mission and Evangelism* (CWME) su incarico dell'Assemblea del *World Council of Churches* (WCC) di Porto Alegre (2006). Approvato dalla Assemblea del CWME a Manila (2012), il documento è stato fatto proprio dalla X Assemblea del WCC tenuta a Busan in Corea dal 30 ottobre all'8 novembre 2013. Il testo rappresenta la posizione ufficiale del WCC e delle Chiese che ne fanno parte circa la missione.

⁴⁵ H. BERKHOF, *Lo Spirito Santo e la Chiesa: la dottrina dello Spirito Santo* [1964], Jaca Book, Milano 1971. Il testo è la traduzione delle *Annie Kinkead Warfield Lectures 1963-1964*, tenute al Seminario teologico di Princeton nel 1964 e poi pubblicate in inglese (1964) e in tedesco (1968).

⁴⁶ H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadebund*, Aschendorff, Münster 1963; ID., *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone* [1964], Città Nuova, Roma 1968; ID., «L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo», in *Mysterium salutis*, VI, Queriniana, Brescia 1971, 645-684. Si veda pure H. MÜHLEN, «Esperienza sociale dello Spirito come risposta a una teologia universale», in C. HEITMANN - H. MÜHLEN (edd.), *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Jaca Book, Milano 1977, 287-308.

⁴⁷ *Redemptoris Missio* 21.

economico-salvifica che appartiene alle scritture ed alla teologia. Al di là delle accuse di cristomonismo, rivolte al cattolicesimo ma ormai decadute, resta però da chiedersi se non sia venuto il tempo di un migliore riequilibrio tra il Verbo e lo Spirito; la decisività della Parola fatta carne ha spesso condotto le chiese occidentali a diminuire e sottovalutare il ruolo dello Spirito, pensato più al servizio di Cristo che come persona specifica. L'importanza di questo compito non può essere dimenticata: nella singolarità di Gesù e nel suo rapporto con *l'abbá* ed il regno, vi è la presenza di un significato universale, decisivo per la chiesa e per il mondo, che sarà lo Spirito a cogliere ed a sviluppare. «Molte cose ho da dirvi – dirà Gesù in Gv 16,12-14 – ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità perché non parlerà da se stesso [...] prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà»⁴⁸. Quei momenti in cui i discepoli, lontano dalle folle e dall'insegnamento pubblico, ponevano domande e chiedevano chiarimenti a Gesù sono da considerare finiti per sempre o lo Spirito di Gesù può prolungarli anche nel nostro tempo? non si può approfondire quanto Kasper afferma, cioè che lo Spirito è «il vincolo dell'unità in Dio stesso e tra Dio e il mondo, unità nell'amore, che unisce nello stesso tempo che libera»?⁴⁹

Occorre prendere sul serio che l'opera dello Spirito è fin da ora *'aparchè*⁵⁰ e *'arrabòn*⁵¹, è già primizia e caparra della salvezza che verrà; caparra fin da adesso, nella storia umana, lo Spirito è pure il contenuto del compimento che verrà. «Se lo Spirito Santo è il primo frutto e la garanzia del futuro, ciò deve significare che il futuro si accorderà e sarà della stessa natura di ciò che sperimentiamo nello Spirito Santo qui e adesso»⁵². Lo è sia per la storia salvifica sia per l'intero cosmo. Ne viene una teologia dello Spirito che mostra il significato universale del Verbo evidenziandone il valore esistenziale, socio-culturale e cosmico. Si può allora comprendere

⁴⁸ Nello stesso senso Gv 14,26.

⁴⁹ W. KASPER, «La Chiesa come sacramento dello Spirito», in W. KASPER - G. SAUTER, *La chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Queriniana, Brescia 1980, 85. In termini forse più abituali che parlano dello Spirito – libertà nell'amore – come autocomunicazione di Dio nella storia, si veda W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 352.

⁵⁰ Rm 8,23.

⁵¹ 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14.

⁵² H. BERKHOF, *Lo Spirito Santo e la Chiesa: la dottrina dello Spirito Santo*, 128.

la tesi di Mühlen che legge l'opera dello Spirito come lo svelarsi di “una persona in molte persone”; già nell'intimo della vita trinitaria egli è, infatti, una persona in due persone⁵³.

Occorre quindi superare una concezione puramente funzionale dello Spirito e valorizzarne la persona. Se il Padre è l'autentico «io» ingenerato e interpellante, ed il Figlio è l'autentico «tu» costantemente alla presenza del Padre ed in relazione con Lui, perché non intendere lo Spirito come il «noi» trinitario, come l'Atto del Padre e del Figlio sussistente nella loro comunione? Nello Spirito il Padre è da sempre presso-il-Figlio e similmente il Figlio è da sempre presso il Padre; nel Padre e nel Figlio il riferimento a sé e all'Altro-da-sé coincidono. Essere-se-stesso ed essere-per-l'altro nel mondo umano non vanno oltre una certa complementarità ma nella vita trinitaria sono vissuti secondo una radicale e totale pericoreticità. Lo Spirito non si inserisce tra il Padre e il Figlio come un disturbo: perché non intendere lo Spirito come il loro vincolo d'amore, il loro «atto-come-noi»? Lo Spirito si svela come l'immediatezza di una relazione che ci struttura sul modello delle persone divine, cioè nel servizio dell'amore e dell'obbedienza.

L'immediatezza di questa relazione tra essere-se-stessi ed essere-per-l'altro, propria della vita trinitaria, si distende tramite il Verbo fatto carne prima e tramite il dono del suo Spirito poi su tutta la storia umana come storia di salvezza: l'incarnazione, la chiesa e la vita di grazia ne sono l'espressione. Lo Spirito non è quindi un immaginario “qualcuno” ma è quella mediazione divina che ci stabilisce in un rapporto di comunione e di distinzione con il Padre *amor fontalis* e con il Figlio che ha stabilito in modo nuovo e definitivo la sua presenza nella storia umana. La presenza dello Spirito si svela come un movimento aperto che comincia con la Chiesa ma si allarga a tutta l'umanità. Questo movimento opera nella molteplicità di coscienze e libertà individuali che vengono progressivamente chiamate a formare una comunità. La mediazione del Figlio avviene tramite una coscienza umana individuale ma quella dello Spirito avviene sempre nella molteplicità di coscienze individuali alle prese, tramite lo Spirito, con il vangelo del regno e l'amore del Padre vissuti e testimoniati nella *kénosis* umana.

⁵³ H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito santo*, 250. Convinzioni simili ritornano in H.U. VON BALTHASAR, «Lo Sconosciuto al di là del Verbo [1965]», in ID., *Saggi teologici*, III: *Spiritus creator*, Morcelliana, Brescia 1972, 99.

Vi è qui una nuova teologia della missione. Andrà sempre tenuto presente che il senso ed i confini di questa missione sono fissati da Cristo e dal suo Spirito e sono testimoniati e serviti da quella Chiesa che ha piena coscienza della sua storica fragilità. Radicandoci nella sua vita, lo Spirito «va al di là del puro privato spirituale della vita interiore personale»⁵⁴ ed esige di sviluppare «l'unica verità dell'esposizione di Dio, mediante il Figlio, nell'inesauribile pienezza della sua concreta universalità»⁵⁵.

V. LA FORMA STORICO-ECCLESIALE DELLA COMUNICAZIONE DEL VANGELO

Volta alla creazione di una comunione, la missione ha la forma di una comunicazione. Sarà comunque bene ricordare che «la missione è più di uno strumento pratico e necessario della diffusione della Chiesa. La missione non è a disposizione della Chiesa: entrambe sono a disposizione dello Spirito»⁵⁶ di modo che possiamo presentare la missione come «azione creativa e missionaria dello Spirito»⁵⁷ in atto nella Chiesa ed oltre essa. Oggi poi, più che strumento, la comunicazione è l'ambito di una originaria ricerca di senso, di cammino, di intesa e di comunione; comunicare è entrare in relazione, è praticare un cammino, è essere capiti e accompagnati, è contare per qualcuno; non è solo dire o informare ma è entrare in rapporto con altri, è entrare nella costruzione di un consenso sociale. Tanto la filosofia del soggetto e dell'autocoscienza, spina dorsale dei decenni passati, quanto l'analisi sociale dei rapporti di produzione, base di una concezione consumistica della vita, non bastano alle persone del nostro tempo; essenziale per la costruzione della propria identità è il rapporto con l'altro, con il diverso. Comunicare è basilare per una autentica vita personale e sociale.

Non mi interessa entrare qui nella complessa analisi dei rapporti tra conoscenza, comunicazione e linguaggio; quello che mi preme è illustrare la singolarità e la specificità della comunicazione religiosa e, in particolare, della comunicazione cristiana. La comunicazione del vangelo e dell'esperienza della sequela di Cristo non è riducibile alla trasmissione di alcune dottrine ma ha il suo senso in una storia di salvezza al cui interno

⁵⁴ Y. CONGAR, *Spirito dell'uomo Spirito di Dio*, Queriniana, Brescia 1987, 29-33.

⁵⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, III: *Lo Spirito della verità* [1987], Jaca Book, Milano 1992, 62.

⁵⁶ H. BERKHOF, *Lo Spirito Santo e la Chiesa. La dottrina dello Spirito Santo*, 45.

⁵⁷ H. BERKHOF, *Lo Spirito Santo e la Chiesa. La dottrina dello Spirito Santo*, 37.

si configura come un vitale accogliere ed un conseguente restituire ciò che si è ricevuto ma arricchito della propria esperienza. Per questo la Chiesa non è una sorta di emittente radiofonica ma è prima di tutto una comunità di fede, raccolta attorno alla rivelazione del Padre ed al vangelo del suo regno. La celebrazione dell'Eucaristia introduce il credente e la comunità nell'amore del Padre, nella testimonianza del regno e nel loro concreto servizio, un servizio aperto a tutta l'umanità.

La prima cosa che una simile prospettiva illumina è la sproporzione tra il contenuto – il vangelo del regno – e la persona umana, il battezzato che lo comunica. La sproporzione è tale da dover ammettere che il servizio apostolico e missionario sarà sempre inadeguato; lo stesso Paolo, apostolo indomito, riconoscerà che «noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi»⁵⁸. Questo non cancella il fatto che, alla base della comunicazione evangelica, stiano la forza dello Spirito e il dono di quel regno che è già realtà in mezzo a noi⁵⁹.

Il punto complesso è che, nella comunicazione cristiana, il contenuto, cioè la comunione con le persone divine ed il vangelo del regno, sono pure le dinamiche che rendono possibile la soggettività cristiana ed ecclesiale. Questo paradosso obbliga a ritenere che la comunicazione cristiana ha una sua originalità ed una sua singolare configurazione. Il suo contenuto è il dono che Dio fa della sua vita ma il suo comunicatore è qualcuno che può dire – lui solo – “venite con me”. Per portarci a condividere la sua vita, il Figlio si fa uno di noi e ci educa tramite forme che ci sono familiari: è un rabbi, un maestro, un carismatico, un profeta, un salvatore che fa una proposta di vita che esige l'impegno della nostra intelligenza e della nostra libertà per coglierne la bellezza e la sintonia profonda con le nostre aspirazioni. Sta qui il senso del “venite con me”: sta nel risvolto antropologico della fede cristiana. La missione non si chiude con il battesimo; se mai, comincia con la vita che in quel sacramento si radica. In poche parole, la comunicazione della fede è l'offerta di un dono divino di vita e non l'elaborazione razionale di verità evidenti; questa doppia dinamica di accoglienza di un dono e della sua personale elaborazione fa sì che il dono ricevuto non sia pienamente ricevuto se non quando è poi ridonato. È

⁵⁸ 2 Cor 4,7; i versetti seguenti – vv. 8-15 – ne sono un primo commento.

⁵⁹ Mc 1,15; Lc 17,21-21. La dizione «entòs hymôn estin» si può tradurre «è in mezzo a voi» ma anche «è dentro di voi».

quanto insegna la parabola di Mt 18,23-35: che parla di un servo perdonato che però non riesce a perdonare a sua volta. Chi non vive concretamente la comunione con le persone divine, sia pure con tutti i suoi limiti, non ha accolto veramente quanto gli è stato offerto. Solo chi si lascia evangelizzare da quel vangelo che lo supera può diventare veramente evangelizzatore.

1. La testimonianza: una accoglienza del vangelo aperta a tutti

La testimonianza è l'espressione radicale delle possibilità del discorso umano: è nella testimonianza, infatti, che avviene l'incontro creativo tra l'avvenimento ed il suo senso, tra l'esperienza e la sua comunicazione. Un avvenimento che non è inserito in un contesto linguistico, che non diventa comunicazione e testimonianza, resta un avvenimento insignificante che non lascia traccia. La testimonianza è la radicale possibilità umana di superare il positivismo dei fatti e delle parole per incontrarsi con la possibilità assolutamente libera di chi sceglie di comunicare qualcosa a qualcuno. In una parola, la testimonianza ha una struttura personale vitale dove quella conoscenza che è la base della propria visione e delle proprie scelte e l'apertura, l'incontro con l'altro coincidono⁶⁰. In un mondo come il nostro dove il sapere personale è spesso separato dalla funzione sociale e dove la vita personale non di rado fatica ad aprirsi ed a comunicare, fermarsi a riflettere su quella forma alta di comunicazione che è la testimonianza, sul suo significato e sulla sua struttura, è utile e necessario per tutti e non solo per i missionari.

Per comprendere struttura e significato della testimonianza è utile mettere a fuoco il contesto semantico in cui si colloca. Poiché le espressioni linguistiche sono convenzionali, le condizioni in cui vengono formulate – cronaca, filosofia, romanzo... – sono importanti per la valutazione del suo valore veritativo. Nell'uso comune la testimonianza è l'espressione di chi ha visto e udito ciò che testimonia; va detto che la testimonianza non è tanto un aver visto ma un comunicare quanto uno ha visto o conosce; la testimonianza si colloca nell'ambito della comunicazione tra persone e si configura

⁶⁰ R. LATOURELLE, *Le témoignage chrétien*, Desclée - Bellarmin, Tournai - Montréal 1971; E. CASTELLI (ed.), *Le témoignage. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*, Aubier - Montaigne, Paris 1972; AA.VV., «Testimonianza cristiana», *Testimoni nel mondo* 13 (1987/2) n. 74: numero unico.

come un aiuto per il formarsi di una opinione precisa circa fatti di cui non abbiamo una conoscenza diretta. Nel quadro giuridico di un processo, la testimonianza si colloca in una situazione di contrasto e di contrapposizione e si trasforma in prova delle posizioni di una parte o dell'altra.

Nell'ambito cristiano, la testimonianza assume un significato del tutto diverso rispetto a questa maniera di vedere. Nelle scritture cristiane la testimonianza è riconoscimento aperto circa la persona e la missione di Gesù, è professione di fede in lui. Radicata nello Spirito, per un verso è illuminazione e comprensione di quanto è avvenuto⁶¹ e, per un altro, è un essere inviati per portarne a tutti la conoscenza⁶². Soprattutto in Luca-Atti, la testimonianza è interpretazione di quanto è avvenuto più che il suo racconto ed è una interpretazione possibile solo in forza di quei doni divini che permettono una comprensione di quanto è avvenuto. Il carattere universale di quanto è avvenuto a Gesù spalanca la fede in Cristo alla missione nel suo nome. È quanto appare chiaramente in At 1,21-26 quando si pone il problema della scelta di un sostituto di Giuda; non è la conoscenza personale dei fatti a fare da giudice tra i due ma è la libera scelta di Dio che conferisce liberamente i suoi doni a chi vuole.

Su questa base è possibile delineare il tema della testimonianza missionaria e coglierne la capacità che essa ha di plasmare il discepolo di Cristo e di esprimerne la vita⁶³. Si ha testimonianza là dove vi è un testimone, cioè una persona che è giunto alla scoperta ed alla realizzazione della sua personalità attraverso quella stessa verità che poi testimonia. Non ogni sapere è testimonianza ma lo è quello di persone che hanno raggiunto una adesione talmente profonda alla verità della vita da non poter fare a meno di comunicarla ad altri. Mentre declassa un sapere astratto ed oggettivo, la testimonianza è il primo scandaglio della profondità del proprio io in un contesto di rapporti interpersonali visti come necessari al proprio esistere. Non è il testimone che si impadronisce della testimonianza; al contrario, la testimonianza domina quel testimone che la serve.

⁶¹ At 1,21-22; At 2,32-36; At 13,26-34.

⁶² At 1,7-8.

⁶³ Ricordo soltanto la presenza della testimonianza missionaria nel decreto *Ad Gentes* dove è per lo più relativa al Cristo ed alla sua missione che continua nei discepoli. Vi sono indicazioni sia nel n. 6 che nei nn. 11-12 ma la cosa che più mi preme rimarcare è che, in questi ultimi numeri, la testimonianza precede l'annuncio del vangelo e la creazione della comunità. La testimonianza è il primo sigillo di una vita cristiana.

In una cultura frammentata e chiusa al trascendente come l'attuale, la testimonianza fa della verità non un luogo di riposo ma l'energia che mobilita la vita dandole uno scopo; passando dalla certezza logica ad una appassionata esperienza, il discepolo scopre che il vangelo lo rende sale e luce per questa umanità; comunicare il vangelo appartiene alla sua vita. La testimonianza diventa così una modalità di ripensamento della missione tipica di questa temperie culturale⁶⁴. Il testimone non è equiparabile ad un sapiente ma piuttosto a qualcuno che rimanda ad Altri, a quel Dio che interpella radicalmente il vivere umano e la sua ricerca di senso. Per questo il testimone non può manomettere la propria fede; anche in circostanze avverse è disposto a pagarne il prezzo, tutto il prezzo. Al tempo stesso, in un tempo come questo, la testimonianza deve sapersi coniugare con il dialogo e con la razionalità: solo una fede amica della ragione ed attenta ai cammini umani può pensare di stabilire un vivo dialogo con questa umanità.

2. Oltre la crisi del linguaggio religioso: narrare la storia di Gesù

Nel 1973, la rivista *Concilium* dedicava il n. 5 alla «Crisi del linguaggio religioso». In una decina di articoli, illustrava la crisi del linguaggio kerygmatico e dottrinale della Chiesa e, ricercandone le cause, metteva in discussione una teologia abituata a procedere per idee chiare e distinte ed indicava nella narrazione e nella teologia narrativa una via per il futuro. Diversi autori sono di fatto intervenuti in questa direzione⁶⁵ ma, a tutt'ora, i risultati sono stati modesti. Molti segnalano come, in Occidente, la narrazione sia stata praticamente sostituita dalla informazione, una dinamica interpersonale che si pretende più obiettiva. Non pochi ricavano questa tesi da *Il narratore*, un testo di W. Benjamin che oppone narrazione e informazione⁶⁶; frutto di una comunicazione bocca a bocca, quasi artigianale, l'informazione si presenta come un rapporto su quanto è accaduto

⁶⁴ N. HINTERSTEINER, «Dalla missione al mondo alla testimonianza interreligiosa», *Concilium* 47 (2011/1).

⁶⁵ Si veda B. WACKER, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981; I. SARCEVIC, *La teologia narrativa come tentativo di un discorso attuale su Dio: studio nella produzione europea contemporanea*, Università Pontificia Salesiana, Roma 1995; CH. THEOBALD, «Le ripercussioni della narritività sulla teologia», in ID., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, I, Dehoniane, Bologna 2009, 397-416.

⁶⁶ W. BENJAMIN, «Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov» [1936], in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962, 235-260.

mentre la narrazione, per il suo calare i fatti nella vita di chi narra, attinge dall'informazione. «L'informazione ha il suo compenso nell'attimo in cui è nuova. Essa vive solo in quell'attimo, deve darsi interamente ad esso e spiegarglisi senza perdere tempo. Diversamente la narrazione non si consuma ma conserva la sua forza concentrata e può svilupparsi ancora dopo molto tempo»⁶⁷. Insomma, mentre l'informazione è un dato a sé stante, la narrazione impegna la persona a comunicare la sua esperienza producendo così, in chi ascolta, stupore e riflessione capaci di influire – in qualche modo – su di lui e sulla sua vita. Collocando quest'opposizione nella storia della teologia universitaria dell'Occidente, Ch. Theobald concluderà con amarezza che la nostra teologia «ha emarginato l'esperienza spirituale e il racconto»⁶⁸.

Riprendere il racconto è una fondamentale tesi di P. Ricoeur che l'ha sviluppata in due momenti: «L'eclissi del racconto» e «In difesa del racconto»⁶⁹. Nel primo distingue tra “spiegazione” e “interpretazione” dei fatti: mentre la spiegazione cerca le cause degli avvenimenti, l'interpretazione li valuta o valuta la loro sequenza e ne cerca quel significato o quel valore tramite il quale influenza chi ascolta. L'importanza di questa relazione di fiducia tra chi racconta e chi ascolta spiega perché Ricoeur non si fermi alla pura oggettività del racconto ma lo veda come lo svolgersi di un cammino che, nel suo intreccio, lascia emergere l'intenzionalità che lo regge. In termini teologici, si potrebbe dire che l'intenzionalità ultima che regge la storia del mondo appartiene a Dio; una volta che l'ha riconosciuta, il credente ne fa oggetto di una comunicazione testimoniale e narrativa tramite la quale la riconosce e, in base ad essa, decide della sua vita.

Questo recupero del racconto e della teologia come narrazione è una forma molto precisa di comunicazione; tramite essa, mettiamo ordine nella nostra storia e ci presentiamo ad altri offrendo loro la nostra esperienza. La narrazione ha così una funzione ermeneutica, frutto di incontri interpersonali ed interculturali: ricordando e custodendo la memoria di ciò che è avvenuto, la persona conferisce una dimensione storica alla sua esistenza e, proprio per questo, pone interrogativi che la superano. Al di fuori di questa memoria vi è una cultura dell'istante, fatta di continue riprese che,

⁶⁷ W. BENJAMIN, «Il narratore», 254.

⁶⁸ CH. THEOBALD, «Le ripercussioni della narritività», 399.

⁶⁹ P. RICOEUR, «L'eclissi del racconto», in ID., *Tempo e Racconto*, I, Jaca Book, Milano 1986, 147-184; P. RICOEUR, «In difesa del racconto», in ID., *Tempo e Racconto*, 185-261.

in realtà, nascondono la dimenticanza di quanto è avvenuto nella nostra vita. In pratica la memoria ed il racconto sviluppano una continua reinterpretazione del proprio vissuto, una rinnovata ripresa del proprio patrimonio simbolico; è facile ritenere che una simile continua ripresa abbia tutto da guadagnare da un confronto e da un dialogo tra molteplici punti di vista. Rivolto al presente, il racconto non può prescindere dalle differenze culturali di coloro a cui è rivolto; tuttavia, proprio la sua dimensione narrativa permette di collocare storicamente il presente entro un quadro che, sollecitato, sa esprimere nuovi significati e nuove prospettive.

Per questo la narrazione ha registrato un notevole interesse nel mondo della teologia della missione. Narrare è comunicare quel vissuto che è parte di una identità che – tramite la narrazione – si percepisce aperta e in divenire. Al di là di questa dinamica interpersonale, la narrazione ha anche un valore socio-culturale: mira a far riemergere quel senso nascosto, spesso sopito, che le culture possiedono come loro patrimonio.

Da qui l'interesse del mondo missionario per la narrazione. Narrare la propria fede implica la consapevolezza della diversità e della distanza di coloro a cui la comunico ma, al tempo stesso, si configura come ospitalità e dialogo tra persone diverse e come inizio di un cammino comune. Per questo raccontare la propria fede per un verso implica una reinterpretazione, una ridefinizione del proprio credere a fronte delle sollecitazioni che vengono da chi ascolta e, per un altro, si muove in un contesto che considera una pluralità di posizioni come una ricchezza. Vi sono incontri tra modi di pensare profondamente diversi; basta pensare al principio di non-contraddizione, tipico della logica occidentale ed alla tesi indiana della *advaita* o non-dualità che si muove non opponendo tesi tra loro diverse ma cercando una loro più profonda riconciliazione, una loro superiore "armonia" che è innanzitutto accoglienza tra persone diverse che diverse restano.

L'applicazione di questa logica ha trovato un luminoso esempio al Congresso Missionario Asiatico, di Chiang Mai (2006) in Thailandia che aveva come tema proprio il narrare: *Telling the Story of Jesus in Asia*⁷⁰. Di particolare interesse e di notevole valore è la relazione di S. Ecc. mons. L.A. Tagle, allora vescovo di Imus ed oggi arcivescovo di Manila e Car-

⁷⁰ Se ne vedano gli Atti in M. SATURNINO DIAS (ed.), *Telling the Story of Jesus in Asia: A Celebration of Faith and Life*, Asian Trading Corporation, Bangalore 2006.

dinale⁷¹. Lungi dall'essere una semplice custodia della memoria di un passato caro alle Chiese occidentali, il racconto di Gesù rappresenta il volto di una comunità ecclesiale che, proprio raccontando, persegue una migliore conoscenza di quel mondo ed una più consapevole scelta di vita oggi. Tagle identifica otto dinamiche tipiche della narrazione che vanno dal rimando all'esperienza alla capacità di risvegliare il senso di identità di un popolo e gli episodi che hanno costruito quella coscienza, dalla determinazione simbolica di valori culturali, spirituali ed etici condivisi alla capacità di influenzare gli ascoltatori e via dicendo. Il racconto presenta l'esperienza concreta di Gesù, risveglia la coscienza della identità evangelica di comunità immerse nella povertà e nella religiosità dei loro popoli e le mantiene vive. In questo modo si spalanca una multiformità di cammini e le comunità diventano voce dei popoli oppressi mentre ritrovano una vivacità di fede.

VI. CONCLUSIONE

A questo punto è necessario concludere. Molte cose vi sarebbero ancora da dire sull'ampliamento della attività missionaria che ha nella testimonianza la sua radice ma ha nell'annuncio, nel dialogo, nell'inculturazione, nella liberazione ed altro ancora i suoi rami fecondi. Del pari molto si potrebbe dire del progressivo instaurarsi di una missione dai margini, non molto centralizzata attorno alla Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli ma frutto della responsabilità evangelica delle diverse chiese.

Queste problematiche missionarie sono acuite dal permanere della convinzione che l'interpretazione occidentale del cristianesimo non abbia ora e forse non avrà mai delle alternative. Questa mentalità, a mio parere, è frutto di uno sconcertante semplicismo. L'Occidente che, nell'epoca coloniale, aveva diffuso i valori della razionalità e della autonomia della persona, in quest'epoca di globalizzazione esporta ed impone una concezione scientifico-tecnologica della vita che ha prodotto un umanesimo post-cristiano, un umanesimo della finitezza incapace di valorizzare tutta la dignità e tutta la verità dell'uomo.

⁷¹ La relazione di mons. Tagle, aveva come titolo *Mission in Asia: Telling the Story of Jesus* ed è stata presentata al Congresso il 19 ottobre 2006; lo stesso autore l'ha ripresa e ripubblicata in L.A. TAGLE, *Telling the Story of Jesus: word-communion-mission*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2015.

Se dovessimo riprendere i temi di una *Ecclesia ab Abel*, di una *Ecclesia universalis* – presenti in *Lumen Gentium 2* – allora sarebbe facile concludere che la Chiesa è oggi chiamata ad una missione universale, diversa a secondo della cultura e della religiosità che incontra⁷². Anche l'Occidente, soprattutto l'Occidente ha bisogno di cristianesimo. È in questo senso che tutta la Chiesa ha oggi bisogno «di un cammino di conversione pastorale e missionaria che non può lasciare le cose come stanno»⁷³. Per quanto ne capisco, l'*agápe* e la *kénosis* ne sono e ne saranno le colonne: l'*agápe*, amore creativo e misericordioso, ne è il contenuto mentre la *kénosis*, come accompagnamento umile e semplice delle vicende umane, ne rappresenterà la forma storica e sociale. E le comunità ne saranno gli attori. Nel 1908, poco prima del Congresso di Edimburgo del 1910, John Mott – che sarà *chairman* a quel Congresso – poneva al teologo Martin Kähler questa domanda: «lei ritiene che abbiamo oggi, a casa nostra, un tipo di cristianesimo che debba essere diffuso in tutto il mondo?»⁷⁴. Questa domanda dovrebbe avere oggi una risposta chiara: no!. Il cristianesimo occidentale non è l'unica espressione della fede cristiana e molto noi dobbiamo imparare dagli altri.

24 giugno 2018

GIANNI COLZANI
Via E. Kant, 8
20151 Milano

⁷² Può essere utile richiamare qui il monito di P. Evdokimov: «Noi sappiamo dove è la chiesa ma non ci è dato di giudicare e dire dove la Chiesa non è» (P. EVDOKIMOV, *L'Ortodoxie*, Delachaux & Niestlé, Paris - Neuchâtel 1959, 343).

⁷³ *Evangelii Gaudium* 25.

⁷⁴ M. KÄHLER, *Schriften zur Christologie und Mission*, Kaiser, München 1971, 285.