

Mario Antonelli

MISSIO DEI E MISSIONARIETÀ DELLA CHIESA

Rileggendo i primi numeri di *Ad gentes*

SOMMARIO: I. ATTENZIONI ERMENEUTICHE PER LA RILETTURA DI *AD GENTES*: 1. Il contesto; 2. *AG* come prima ermeneutica del Concilio; 3. La «storia degli effetti» – II. L'IDEA DI MISSIONE: 1. I due macromodelli di missione e il loro profilo teologico-pastorale; 2. I due macromodelli di missione e il loro deficit cristologico; 3. La fondazione trinitaria della missione: primo svolgimento teologico; 4. La fondazione trinitaria della missione: secondo svolgimento teologico

I. ATTENZIONI ERMENEUTICHE PER LA RILETTURA DI *AD GENTES*

Il decreto conciliare *Ad gentes* (*AG*), relativo all'attività missionaria della Chiesa, riletto alla luce della tribolata vicenda della sua elaborazione, attesta in modo significativo il faticoso coraggio con cui il Concilio ha osato il «balzo innanzi» auspicato da Giovanni XXIII¹. In particolare, dalla storia della redazione del decreto emerge quella sorta di endemica tensione tra la prassi pastorale (e i suoi agenti) e il pensiero teologico (e i suoi protagonisti). Intorno alla figura «aggiornata» e al senso proprio dell'attività missionaria, questa tensione attraversa il confronto tra missionari e teologi; se il balzo innanzi circa la missione risultò ardito nelle intenzioni e timido nell'esecuzione, dipese anche da certo sguardo di sufficienza che andava e veniva tra i soggetti della missione e i teologi della missione. Nel suo *Journal* del Concilio, Y. Congar annota con amarezza questa distanza e racconta lo sforzo per ridurla². Insieme, bisognerà sempre dar conto di

¹ GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, EV 1, 26-69*: «Ma dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione, quale ancora splende negli atti Conciliari da Trento al Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico ed apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze [...]» (55*).

² Cf Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, II, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005: «Venerdì 2 aprile [1965] [...] Forse i Padri sono stanchi. Hanno avuto tuttavia il tempo di leggere

un lavoro sinodale fruttuoso, nel quale gli agenti dell'attività missionaria si disposero all'ascolto di un'istruzione teologica che lo stesso esercizio della missione urgeva in un contesto in vistosa mutazione e i professionisti del pensiero teologico attesero alle istanze emergenti dalla prassi missionaria. In questo senso assumono un valore speciale le parole recenti di Benedetto XVI che tratteggiano un passaggio decisivo della storia di *AG*. Nelle riunioni della commissione che, nella casa dei Verbiti sul lago di Nemi, pazientemente elaborava il testo di *AG*, oltre alla regia teologica di Congar, spiccava il contributo del giovane teologo Joseph Ratzinger:

Sono veramente grato per la possibilità di rivedere dopo 47 anni questa casa a Nemi. Ne avevo un ricordo bellissimo, forse il più bel ricordo di tutto il Concilio. Io abitavo nel centro di Roma, nel Collegio di Santa Maria dell'Anima, con tutto il rumore: tutto questo è anche bello! Ma stare qui nel verde, avere questo respiro della natura e anche questa freschezza dell'aria, era già in sé una cosa bella. E poi c'era la compagnia di tanti grandi teologi, con un incarico così importante e bello di preparare un decreto sulla missione. Ricordo innanzitutto il Generale di quel tempo, padre Schütte, che aveva sofferto in Cina, era stato condannato, poi espulso. Era pieno di dinamismo missionario, della necessità di dare un nuovo slancio allo spirito missionario. E aveva me, che ero un teologo senza grande importanza, molto giovane, invitato non so perché. Ma era un grande dono per me. Poi c'era Fulton Sheen, che ci affascinava la sera con i suoi discorsi, padre Congar e i grandi missiologi di Lovanio. Per me è stato un arricchimento spirituale, un grande dono. Era un decreto senza grandi controversie. C'era questa controversia, che io non ho mai realmente capito, tra la scuola di Lovanio e quella di Münster: scopo principale della missione è *l'implantatio Ecclesiae* o *l'annuncio Evangelii*? Ma tutto convergeva in un unico dinamismo della necessità di portare la luce della Parola di Dio, la luce dell'amore di Dio nel mondo e di dare una nuova gioia per questo annuncio³.

... forse il più bel ricordo di tutto il Concilio: solo per lui?

La rilettura di *AG*, qui orientata a focalizzare il rapporto tra la *missio Dei* e la missionarietà della Chiesa, deve mettere in conto alcune attenzioni ermeneutiche cui soltanto alludiamo e che hanno guidato l'elaborazione di questo contributo.

il testo, distribuito stamani. Ma è anche vero che "la teologia" li spaventa; in questo campo non si sentono a loro agio» (298).

³ In http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20120709_nemi_it.html

1. Il contesto

Non si può rileggere *AG* senza far memoria del contesto teologico-pastorale in cui l'evento conciliare ha cercato di ripensare la figura e il senso dell'attività missionaria della Chiesa. Rinviando alle molteplici ricostruzioni della transizione epocale con cui la Chiesa in stato di concilio è chiamata a cimentarsi, possiamo sinteticamente accennare a due dinamiche decisive. Da un lato si deve dire del tramonto (almeno formale) dell'epoca coloniale che, tra varie resistenze e già all'alba della tentacolare globalizzazione, ha determinato, insieme all'indipendenza politica, una rinnovata identità culturale e sociale nelle cosiddette «terre di missione»: identità che rifiorisce nel riscatto dell'indimenticabile patrimonio nativo e delle relative forme culturali dei singoli popoli. Dall'altro lato si assiste ad una massiccia secolarizzazione nei paesi di più antica tradizione cristiana e, insieme, alla diffusione e alla resistenza della fede cristiana là dove il Vangelo più recentemente era stato proclamato (si pensi in particolare all'Africa e all'America Latina). Ciò insinuava una cospicua perplessità circa la tradizionale distinzione tra «terre di missione» e «terre cristiane»; metteva in discussione il principio giuridico-territoriale come discriminante per la definizione e la pratica della missione; urgeva il ripensamento del senso proprio dell'attività missionaria della Chiesa; richiedeva un'intelligenza più perspicua del rapporto cultura/Vangelo, sull'evidenza ormai notevole di una trasmissione della fede cristiana tradizionalmente «confusa» con l'imposizione della cultura occidentale e delle sue forme, anche religiose. Non mancava l'avvertenza circa la confisca dell'indisponibile mistero di Gesù Cristo nella figura storica della sua accoglienza secondo moduli e coordinate occidentali.

Nel loro intrecciarsi e sotto la spinta del diffuso *ressourcement* preconciliare, queste due dinamiche non soltanto vengono a snidare i problemi delle missioni; più profondamente esse alimentano una problematizzazione della stessa missione. Rivisitata teologicamente già prima del Concilio, la missione diventa problema per la coscienza apostolica: forse il problema della Chiesa.

2. *AG* come prima ermeneutica del Concilio

Bisogna tener presente il carattere inevitabilmente composito del decreto. L'itinerario che ha condotto al *textus promulgatus* appare molto tri-

bolato e i commentatori del decreto e gli storici del Concilio non hanno mancato di sottolinearlo⁴; sino a parlare diffusamente di «compromesso» tra alcune correnti teologiche indubbiamente ancora rilevanti al tempo del Concilio: si pensi soltanto alle differenze nell'impostare la «questione missionaria» tra la scuola di Lovanio e quella di Münster. Per non dire della giustapposizione persino stridente tra l'esigenza di una fondazione teologica della missione, articolata nel primo capitolo e l'attaccamento alla tradizionale pratica delle missioni che pervade i capitoli successivi. Anche *AG* è frutto di una serie laboriosa di abbozzi, di riprese, di operazioni faticose di «taglio e cucito», di aggiunte e limature in riferimento a istanze segnalate e a malumori espressi nei vari luoghi dei lavori conciliari.

È stato notato come *AG* vanti una sua propria configurazione ermeneutica⁵. *AG* sarebbe il primo documento conciliare in cui risalta una consistente operazione ermeneutica nei confronti dell'evento conciliare stesso. In questo senso potremmo ascoltare alcuni rilievi anche contrastanti: da quello che legge *AG* non solo come conferma, ma pure come sviluppo

⁴ Per un primo approccio al testo conciliare si veda: D. GRASSO (ed.), *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa*, Paoline, Alba 1966; *Le missioni alla luce del Concilio. Atti della VI Settimana di Studi Missionari. Milano 5-9 settembre 1966*, Vita e Pensiero, Milano 1967; J. MASSON, *L'attività missionaria della Chiesa*, LDC, Torino-Leumann 1967; J. SCHÜTTE (ed.), *L'activité missionnaire de l'Église. Décret «Ad gentes»*, Cerf, Paris 1967; T. SCALZOTTO (ed.), *La Sacra Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli nel decennio del decreto «Ad Gentes»*, Urbaniana University Press, Roma 1975; G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa. Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II*, Dehoniane, Bologna 1975; ID., *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, Messaggero, Padova 1996; G. EVRIS, *Storia e salvezza. Missione, Religioni non cristiane, Mondo secolarizzato*, EMI, Bologna 1976; per un puntuale resoconto bibliografico si faccia riferimento a W. HENKEL, «I principali commentari sul Decreto Conciliare "Ad Gentes"», in T. SCALZOTTO (ed.), *La Sacra Congregazione*, 203-211; ID., «Bibliografia sul Decreto *De Activitate Missionali Ecclesiae "Ad Gentes"* (1965-1975)», in *ibid.*, 214-232; ID., «Bibliografia sul Decreto *De Activitate Missionali Ecclesiae "Ad Gentes"* (1975-1985), *Euntes Docete* 39 (1986) 263-274; P. HÜNERMANN, «Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*», in H.J. HILBERATH - P. HÜNERMANN (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Herder, Freiburg i.B. 2005, 219-336; S.B. BEVANS, «Decree on the Church's Missionary Activity», in S.B. BEVANS - J. GROS, *Evangelization and Religious Freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, Paulist Press, New York - Mahwah 2009, 3-148.

⁵ *AG* rappresenterebbe una prima ermeneutica interna del Vaticano II. Cf L. SARTORI, «Trinità e missione nel Concilio Vaticano II», *Ad Gentes* 1 (1997) 17-34: «AG inaugura il processo di verifica, recezione e applicazione del Concilio» (18). Cf anche J. MASSON, *L'attività missionaria della Chiesa*, 30-42.

della dottrina ecclesiologica di *Lumen gentium* (LG)⁶, a quello che invece stigmatizza un certo arretramento di AG rispetto alla vera innovazione ecclesiologica che pervade LG⁷. Una cosa è certa: AG «matura» all'ombra della elaborazione ecclesiologica di LG; soprattutto si avvantaggia di quella mutazione decisiva e simbolicamente forte dell'*incipit* della costituzione dogmatica sulla Chiesa. È noto infatti come, a partire dal febbraio 1963, il «Lumen gentium cum sit Christus» sostituisce «Cristo» a «Chiesa», soppiantando il «Lumen gentium cum sit Ecclesia» che apriva le prime redazioni del cosiddetto «Schema tedesco». Resta assodato che la determinazione propriamente teologica della missione in AG procede nel solco di LG; è altrettanto notevole come AG non sia riuscita a fare adeguatamente tesoro dell'altra perla «teologica» del Vaticano II, *Dei Verbum* (citata una sola volta)⁸.

3. La «storia degli effetti»

Di decisiva importanza è poi rileggere AG considerando la storia dei suoi effetti, la sua ripresa nel magistero e la sua variegata declinazione nella prassi missionaria. Si tratterebbe di volgere l'attenzione al ripensamento della concreta attività missionaria e alle successive trattazioni magisteriali della questione in rapporto all'evolversi della pratica missionaria. I commentatori si concentrano soprattutto su due passaggi particolarmente significativi: *Evangelii nuntiandi* (EN) e *Redemptoris missio* (RM). Oltremodo illuminante sarebbe, proprio in riferimento a queste riprese magisteriali e alla complessiva rfigurazione della prassi missionaria, addentrarsi nella vicenda delle categorie di «missione» e di «evangelizzazione»,

⁶ Cf Benedetto XVI, nel discorso citato alla nota 3: «E così è nato in quei giorni un decreto bello e buono, quasi accettato unanimemente da tutti i padri conciliari, e per me è anche un complemento molto buono della *Lumen gentium* [...]». Cf J. RATZINGER, «La mission d'après les autres textes conciliaires», in J. SCHÜTTE, *L'activité missionnaire*, 121-147, su LG 13-17.

⁷ Molto pungente il rilievo critico di D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigmi in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000: «[...] il vero passo in avanti sul tema della missione non ebbe luogo nel Decreto missionario, ma nella *Lumen gentium*» (514s).

⁸ Cf *Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. 14. Decretum de activitate missionali ecclesiae Ad Gentes*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1983, 177.

per coglierne le stagioni della compresenza, della pratica sovrapposizione, della concorrenzialità: sino alla tendenziale contrazione della prima a favore dell'imporsi della seconda e della sua «novità»? Senza dimenticare il rilievo ormai netto assunto dalla categoria di «testimonianza» che si impone come costante dentro la diversità evidente di accentuazioni conosciute dalle categorie di «missione» e di «evangelizzazione»⁹.

II. L'IDEA DI MISSIONE

Già all'indomani del Concilio si rileva che la nozione teologica di missione tratteggiata in *AG* è difettosa, afflitta da certa debolezza dovuta anche al fatto che la parte dottrinale (i primi 9 numeri) è stata aggiunta soltanto alla fine. La tendenza al compromesso, l'insufficiente assimilazione dell'ecclesiologia di *LG*, l'ipoteca di *Propaganda Fide* sullo sviluppo coerente della fondazione trinitaria della missione, la resistenza di una concezione giuridica della missione sono gli indici di questa debolezza che vengono stigmatizzati dai commentatori¹⁰. Più precisamente si sottolinea come l'esilità del raccordo tra la fondazione trinitaria della missione e l'illustrazione della dinamica missionaria della Chiesa consenta il prevalere di un senso territoriale-giuridico di missione. Sembra imporsi perfino la domanda se le missioni siano identificate in rapporto alla missione del Verbo e dello Spirito o in rapporto ad una prassi missionaria coniata sul modello esclusivo della cristianità europea¹¹. *AG* si orienta verso un reale

⁹ Su questi sviluppi e a livello di magistero e a livello di elaborazione teologica sullo sfondo della prassi pastorale, risulta molto utile la lettura di A. ACERBI, «La coscienza che la Chiesa ha della sua missione, secondo i documenti papali ed episcopali del post-concilio», in ATI, *Coscienza e missione di Chiesa. Atti del VII Congresso nazionale*, Cittadella, Assisi 1977, 99-136; P. TIHON, «Des Missions à la Mission. La problématique missionnaire depuis Vatican II», *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985) 520-536; 698-721; G. CANOBBIO, «La teologia della missione dal Vaticano II ad oggi», *Ad Gentes* 1 (1997) 133-173.

¹⁰ Cf, a titolo di esempio: G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa*, EDB, Bologna 1975, 170-175; P. TIHON, «Des Missions à la Mission», 534s; A.-M. HENRY, «Mission l'hier, mission de demain», in J. SCHÜTTE (ed.), *L'activité missionnaire*, 411-440, il quale non esita a parlare di *AG* in termini di «documento per domani e testo di ieri» (418).

¹¹ Lo spirito di «compromesso» del dettato conciliare viene rimarcato da G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa*: «[...] se infatti la Chiesa è missionaria, per natura sua, in quanto trae origine dalla missione del Figlio e dello Spirito, non si capisce che cosa significhi una riduzione della missione in senso territoriale extra-europeo, e in senso giu-

cristocentrismo che viene a determinare effettivamente l'idea di missione oppure, una volta approntati i paragrafi circa la fondazione della missione nell'economia trinitaria, dal n. 6 in avanti si procede a prescindere da quella fondazione teologica finendo per re-istituire l'attività missionaria sulla base di una concezione «eurocentrica» della Chiesa?

1. I due macromodelli di missione e il loro profilo teologico-pastorale

È plausibile riconoscere la figura della missione in *AG* evocando per sommi capi la filigrana teologica che soggiace a due macromodelli di missione. Si tratta di due concezioni della pratica missionaria che implicano evidentemente un'idea di salvezza. Più precisamente nei due macromodelli vengono attivate due differenti comprensioni del rapporto Chiesa/salvezza.

Nella sua declinazione pratica il primo macromodello pare caratterizzato da un affanno pastorale e da un'apatia pseudo-spirituale. L'affanno per l'altro perduto e l'apatia riguardo alle forme elementari in cui la vita dell'altro si svolge rappresentano i due tratti distintivi di una missione ancora capillarmente operativa nella Chiesa. Allusivamente ci riferiamo a quella prospettiva quasi ossessivamente ripiegata sulla questione del fine salvifico della missione. Il Concilio consegnerà invece all'intelligenza teologica e alla pratica pastorale un'intuizione feconda: risulta velleitario rincorrere un fine della missione a prescindere dalla questione fondativa che è quella circa la causa della missione. C'è un *perché* finale della missione, ma c'è, «prima», un suo *perché* causale. Disponendo in questo modo il pensiero in materia di missione, il Concilio lascia intendere che la risposta alla domanda circa il fine della missione non tradirà lo spirito evangelico se sarà istruita dalla questione circa il *perché* causale della missione. Non già «*a che pro*», quanto invece «*in ragione di che cosa*» la missione. Il *perché* causale deve tornare a comandare il *perché* finale; altrimenti si resterebbe imbrigliati nella nota ipoteca dell'amartiocentrismo che, fissando

ridico per alcuni isolati gruppi ecclesiastici. [...] Le missioni insomma vanno definite in rapporto al Verbo ed alla sua azione, o in rapporto alla cristianità europea praticamente identificata con la Chiesa?» (171s). In questa linea si vedano le annotazioni critiche di G. COLLET, «...fino agli estremi confini della terra». *Questioni fondamentali di teologia della missione*, Queriniana, Brescia 2004, 254ss, dove si lamenta il mancato raccordo tra l'unica missione e le «missioni» della Chiesa.

impropriamente il fine della missione della Chiesa, inevitabilmente pregiudica il senso e la figura propria della missione stessa.

Semmai il fine sarà ultimamente individuato a partire dalla considerazione del principio della missione. L'avvio di *AG* con l'economia trinitaria, gravida della stessa «immanenza» divina, trattiene la riflessione dalla precipitosa determinazione della finalità della missione. In particolare, vi si deve cogliere l'urgenza di liberare l'idea di missione (e del suo fine...) da una prospettiva antropologica ed ecclesiologica inadeguate. Antropologia ed ecclesiologia profondamente marcate da un'ispirazione amartiocentrica nel pensare la salvezza: l'ecclesiocentrismo, tentazione endemica della prassi ecclesiale e del pensiero teologico, attinge qui il suo alimento vitale e inebriante. Secondo questa ispirazione e la corrispondente idea di salvezza, l'antropologia teologica identificava l'uomo a partire dal *deficit* di conoscenza e obbedienza a Dio, *deficit* contratto nel peccato originale. Si delineava dunque un uomo fondamentalmente solidale in Adamo e quindi bisognoso della salvezza; con la conseguenza di ritrovare la figura di Gesù Cristo solo nel riferimento a questo bisogno di salvezza; a questa impostazione è strettamente connessa una figura di Chiesa titolare esclusiva di tale salvezza e quindi dispensatrice di questa salvezza per quanti ancora sono de-finiti dalla perdizione del peccato. Al centro del modo di pensare il mistero dell'uomo, al centro del modo di contemplare la figura di Gesù Cristo e, relativamente, della Chiesa e della sua missione stava il peccato di Adamo e la solidarietà di tutti gli uomini in Adamo e nel suo peccato. Certa teologia e certa pastorale ordinaria restano ancora oggi vincolate a questa prospettiva: l'amartiocentrismo, per cui l'uomo è identificato a partire dal peccato di Adamo e dal *deficit* di comunione con Dio contratto nel peccato. Quindi l'uomo è bisognoso della salvezza, mentre quella porzione di umanità che già (si) è salvata, la Chiesa, è titolare di questa salvezza e, dunque, la deve portare alle genti tutte.

A questa figura antropologica è chiaramente connessa una Chiesa quale depositaria esclusiva della salvezza, chiamata a offrire la salvezza a tutti quelli che sono ultimamente determinati dal *deficit* del peccato: è questa figura antropologica a gravare come macigno pesante sulla più diffusa idea di missione e, prima ancora sulla diffusa idea di Chiesa. Sulle note dell'interpretazione più rigorista dell'assioma «*Extra ecclesiam nulla salus*», la Chiesa viene a pensarsi non già «nel mondo», ma «di fronte al mondo», se non «contro il mondo». Ogni sua attività missionaria sarà dettata dall'affanno pastorale per riscattare l'altro dalla *massa perditionis* for-

zandolo ad entrare nella salvezza, identificata *tout court* con la compagine ecclesiale. Nell'attestarsi ormai plurisecolare della missione ecclesiale sui moduli imposti dal regime della *societas christiana* cresce imponente la convinzione circa l'ovvietà del dato della fede; coerentemente la condizione opposta, quella della «non fede» o della «fede altra» innesca l'affanno pastorale per la salvezza degli uomini perduti.

Sulla scorta della pratica coincidenza di Chiesa e salvezza, nel concreto dipanarsi dell'attività missionaria soltanto un filo d'erba passerà tra l'intenzione di «impiantare la Chiesa» e il desiderio di «salvare le anime». La distinzione potrebbe al più assurgere alla dignità di un legittimo confronto accademico, così come accadde tra la scuola di Lovanio e quella di Münster. Alimentata da questa convinzione, realizzata secondo questo affanno pastorale istillato dall'ossessiva considerazione amartiocentrica dell'uomo e dell'operare di Dio, l'impresa missionaria conoscerà una solidarietà inquietante tra l'«incenso» e la «spada»; perlomeno bisogna onestamente dire di una problematica contiguità tra la comunicazione/celebrazione della fede e un potere temporale che rende *rasa* la *tabula* dell'altro, delle sue parole e tradizioni, delle sue forme culturali e del suo dire Dio.

All'affanno pastorale corrisponde un'apatia pseudo-spirituale nei confronti del mondo e delle cosiddette «realità temporali», nei confronti dell'esistenza e delle esperienze elementari in cui essa accade. Dal momento che la missione si orienta alla salvezza delle anime tutte facendole entrare nella Chiesa e, quindi, impiantando questa in ogni dove, sembra che si decreti una sistematica indifferenza rispetto a tutto ciò che anima non è. L'affanno per la salvezza dell'anima pare indurre uno sguardo di sufficienza verso le forme culturali, le condizioni sociali, le concrete figure del convivere in cui l'anima si ritrova precisamente come desiderio di Dio. Così esclusivamente importante salvare l'anima dell'altro che, anche senza intenzioni malevole, ci si astiene dal «patire/sperimentare» i luoghi e le forme effettive del vissuto degli uomini e non ci si dedica alla loro promozione. Nelle coordinate di questo primo macromodello, la Chiesa si ritrova così scompostamente affannata nel portare tutti alla salvezza che, di fatto, si dimentica del mondo. Viene ad intendere se stessa quasi come l'altro-mondo, la salvezza, appunto; mondo nuovo dove si entra convinti di dover lasciar fuori il mondo con la sua «carne»: il lavoro, la festa, l'*eros*, le relazioni e le passioni... Luoghi di una «carne» che, essendo la salvezza questione di «anima», vengono conseguentemente trascurati poiché sentiti

come irrilevanti per la salvezza, pensati e frequentati quindi secondo criteri autonomi rispetto al Vangelo di Dio.

Un secondo macromodello viene a presentarsi sulla scena dell'attività missionaria della Chiesa; e, da subito, viene avvertito come fatale per quella impostazione tradizionale così familiare con il primo macromodello. Per riferimento a quanto detto circa il primo, questo secondo modello appare segnato da un'apatia pseudo-teologica nell'evangelizzare e da un affanno mondano nel promuovere e liberare l'uomo variamente oppresso.

A ridosso della seconda guerra mondiale si afferma negli ambienti missionari protestanti un'intuizione che da qualche anno veniva maturando a livello teologico: l'intuizione ruota attorno alla nozione di «*missio Dei*» e, vantando alla sua origine e nel suo sviluppo teologi come Hartenstein e Barth, riesce a rifigurare la missione ecclesiale in termini di partecipazione alla missione di Dio¹². L'intuizione riusciva ad esibire il suo valore e risultava oltremodo persuasiva quale risposta alla messa in questione della secolare contaminazione colonialista della pratica missionaria. Nella sua *vulgata*, la nozione di *missio Dei* ispira un nuovo paradigma missionario, il cui assioma fondamentale potrebbe essere riconosciuto nell'affermazione della universalità della salvezza, istituita e garantita dalla «missionarietà di Dio». Questo secondo macromodello prospetta dunque la missione come partecipazione alla missione di Dio che tutti salva. La convinzione teologica che ad esso soggiace affonda le sue radici nella contestazione dell'ecclesiocentrismo e nell'abbozzo di una fondazione trinitaria della missione. Per questo ci si riferisce alla testimonianza paolina e giovannea, così come alla dottrina dei Padri intorno all'universalità dell'economia dell'alleanza. A partire da questo recupero si riscatta il motivo tradizionale del *logos spermatikos*, strettamente connesso con l'idea della creazione in Cristo, e, tendenzialmente, si fa coincidere la *missio Dei* con l'agire universale dello Spirito che viene compiendo il disegno originario di Dio: quello dell'unità del genere umano intorno ai valori del Regno (giustizia, pace, uguaglianza). L'assioma di questa *koiné* missionaria afferma che Dio salva tutti attraverso il suo Spirito, il quale agisce in ogni dove, in ogni cultura e in ogni coscienza.

Già queste note evocative del nuovo paradigma missionario consentono di percepirne la fecondità innovativa (l'attività missionaria «dalla» e «nel-

¹² Per una prima introduzione al tema della missione come partecipazione alla *missio Dei* si veda utilmente D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione*, 538-543.

la» *missio Dei*, da questa pertanto istituita e determinata) e le implicazioni più insidiose per la figura propria della missione ecclesiale. Nello sviluppo teorico-pratico dell'intuizione, l'ancoramento della missione alla *missio Dei* sembra concludere ad uno svuotamento della missione; in particolare il suo profilo ecclesiale patisce una attenuazione tale per cui l'istanza evangelizzatrice viene come risucchiata nell'impegno per la promozione umana, tutto orientato a riconoscere l'azione già operante dello Spirito del Regno e ad assecondarla nell'impresa della liberazione. Tradendo di fatto la *ratio* del rinnovamento suggerito da Hartenstein e Barth, che speravano di immunizzare la missione ecclesiale da derive secolarizzanti e orizzontalistiche, la missione sveste i panni della conquista del mondo per disporsi in termini di solidarietà con il mondo. La pneumatologia invocata quale ragione teologica del nuovo modello missionario non sembra adeguatamente distinta da una «teologia del mondo». In tal senso, nell'orizzonte del mondo si profila una missione «senza Chiesa»; insieme, nell'orizzonte delle religioni traspare una missione «senza Cristo»¹³.

Nelle sue concrezioni storiche, questo secondo macromodello insinua nella compagine ecclesiale una sorta di apatia pseudo-teologica nell'evangelizzare e un affanno mondano nel promuovere uomini e popoli. La missione diventa «problema»: dal momento che, nel suo Spirito universalmente operante, Dio salva tutti, perché allora la missione? Per «apatia» si intende qui l'astensione dal *pathos* missionario dell'evangelizzare, l'indisponibilità a patire per l'annuncio del Vangelo; si giustifica tale astensione appellandosi all'agire dello Spirito di Dio che inventa le forme del Regno e realizza la salvezza, «prima» e «oltre» il riferimento a Gesù Cristo. All'apatia nell'evangelizzare corrisponde un affanno mondano nel liberare l'uomo dalle tante schiavitù che compromettono la sua dignità. Ne viene una militanza della missione ecclesiale, la quale, allentato il riferimento a Gesù Cristo, si esporrà oltremodo alla tentazione di mutuare la sua forma e le sue modalità non già dal Vangelo, ma da dottrine e tradizioni culturali-politiche che più garantiscono l'efficacia della militanza a favore dell'uomo.

Se nelle strategie missionarie dettate dal primo macromodello l'offuscamento della centralità di Gesù Cristo e del suo Vangelo colludeva ad una tendenziale complicità tra «incenso» e «spada», evidentemente letale per i piccoli e i poveri, il secondo macromodello pare schiudere scenari

¹³ Cf M. MENIN, «La missione oggi nell'orizzonte del mondo, delle religioni e delle culture», in *Credere Oggi* 30 (5/2010) n. 179, 7-19.

missionari dove alla «spada» dei molteplici poteri oppressori si oppone la «spada» di una Chiesa militante audacemente dedicata a difendere e assecondare l'opera dello Spirito del Regno.

2. *I due macromodelli di missione e il loro deficit cristologico*

I due macromodelli descritti risultano afflitti da un *deficit* cristologico. La correzione che *AG*, intenzionalmente o meno, apporta alle due prospettive dovrebbe fluire dalla fondazione teologico-trinitaria della missione approntata nell'iniziale capitolo dottrinale: tale fondazione riuscirà a determinare la rivisitazione della figura della Chiesa e della sua missione soltanto superando quel *deficit* cristologico. Se, come vedremo, il superamento del *deficit* sarà timido, impacciata apparirà la «rifigurazione» della Chiesa e della sua missione.

Quanto al primo macromodello, si può allusivamente dire del suo *deficit* cristologico nei termini seguenti: nel suo concreto operare nella pratica missionaria più capillare, ed anche domestica, l'assioma «*Extra ecclesiam nulla salus*» collude ad una identificazione *tout court* di Chiesa e salvezza. La Chiesa viene a identificarsi con la salvezza; l'appartenenza ad essa decreta la salvezza degli uomini. Vengono a saldarsi in modo pressoché indissolubile un sacramentalismo della grazia ed un ecclesiocentrismo della fede; così che l'universale e ordinario agire grazioso di Dio viene «significato e realizzato» esclusivamente dall'atto sacramentale e, corrispondentemente, la fede in Gesù Cristo non risulta adeguatamente distinta rispetto all'appartenenza ecclesiale. La familiarità con la memoria evangelica raccomanda una particolare vigilanza su un protagonismo ecclesiale che finisca per oscurare l'imperdibile cristocentrismo della salvezza: a quanti con Giovanni considerano indegni del «nome di Gesù» e della sua discreta rappresentanza quelli che «non ci seguono» e, quindi, «non sono dei nostri», Gesù impone una domanda: cosa vi sta più a cuore, che gli uomini seguano voi e con voi stiano (cf Mc 9,38-40), che gli uomini seguano me stando con voi (cf Lc 9,49) o che gli uomini agiscano «nel mio nome», dimorino e camminino nel nome nel quale soltanto si dà la salvezza? Cosa *ultimamente* re-istituisce gli uomini nella salvezza, l'appartenenza alla compagine ecclesiale o la comunione con il Signore Gesù?

Dall'evocazione dell'attestazione canonica all'*aggiornamento* conciliare il passo è breve. Basti per tutti il passaggio quasi esortativo di *LG* 14, dove il famoso «*Spiritus Christi habentes*» intende preservare il nesso tra

fede e appartenenza ecclesiale dallo svilimento della centralità salvifica di Gesù Cristo: la piena appartenenza alla Chiesa è sospesa ultimamente all'accoglienza dello Spirito di Cristo, la quale si declina nel «perseverare nella carità». In tal modo, la «necessità» della Chiesa e della sua missione non oscura l'unica mediazione/via salvifica, ovvero l'evento cristologico; piuttosto, la custodisce nella forma eucaristica della testimonianza.

Venendo al secondo macromodello, ciò che reclama un'autentica intelligenza teologica è la questione circa il «come» Dio, nella sua *missio*, salva tutti. Il riferimento alle missioni del Figlio e dello Spirito invero non è sufficiente a fondare la figura evangelica della missione ecclesiale. Infatti, la mera giustapposizione delle missioni trinitarie cela, almeno nel funzionamento pratico di questo macromodello missionario, un'enfasi sull'opera universale dello Spirito che finisce per relativizzare Gesù Cristo alle forme culturali e religiose di ciascuno. Lo Spirito che intesse la comunione di ciascuno con Dio nelle molteplici forme dell'esistere e delle sue tradizioni, è precisamente lo Spirito di Gesù Cristo. La nota discussione conciliare intorno allo Spirito e al suo operare prima della glorificazione del Figlio, non dovrebbe terminare ad un oscuramento dell'unicità salvifica della mediazione di Gesù Cristo: lo Spirito che nella/dalla creazione opera la comunione degli uomini con Dio e l'unità del genere umano è precisamente lo Spirito del Figlio: la sua opera altro non è che la conformazione degli uomini tutti alla verità filiale di Gesù Cristo.

Commentando *AG 4*, Congar raccoglie questioni decisive circa l'azione dello Spirito: questioni gravide di una precisa avvertenza del problema teologico in gioco nel macromodello descritto. Come tenere insieme l'azione dello Spirito nella missione della Chiesa e il suo operare nella storia e nelle culture che istilla nelle coscienze la forma filiale/fraterna al di qua e al di là della missione ecclesiale?

Che cosa significa per lo Spirito Santo essere l'anima o il principio proprio di vita di una Chiesa che è, secondo l'espressione di *Lumen gentium* (1; 9; 48), il sacramento universale della salvezza? Come egli agisce al di là dei limiti visibili della Chiesa per lì cominciare questa Chiesa, non solo nei cuori ma attraverso delle realtà storiche e delle strutture collettive? Tante questioni alle quali non è sicuro che si possa apportare una risposta adeguata¹⁴.

¹⁴ Y.M.-J. CONGAR, «Principes doctrinaux (n° 2 à 9)», in J. SCHÜTTE (ed.), *L'activité missionnaire*, 185-221: 194.

Le questioni suonano tanto decisive quanto rivelatrici di certo *deficit* cristologico che, in fondo, impedisce «una risposta adeguata».

Docile all'attestazione canonica dell'evento salvifico, la teologia riconosce Gesù Cristo quale principio e apice della rivelazione. Non lo «ab-solutizza» emancipandone la figura dalla relazione con il Padre nello Spirito, anzi lo identifica con questa relazione. Né attenua il realismo storico della sua relazione con gli uomini tutti nello Spirito. Per questo la teologia deve tornare a frequentare il nesso intimo tra la missione/azione dello Spirito e la missione /azione di Gesù Cristo. La ripresa della pneumatologia non può svilupparsi, anche a livello di attitudini missionarie, che come implicazione del cristocentrismo: essa non è sviluppo teologico alternativo al cristocentrismo, ma mantiene il suo senso profondo in funzione della centralità di Gesù Cristo, mediatore originario e definitivo dell'economia divina dell'alleanza con gli uomini tutti: che consiste nella predestinazione degli uomini in Gesù Cristo. In questo senso, lo Spirito opera la comunione garantendo la reciprocità originaria del Padre e del Figlio e «soffiandola» negli uomini tutti, conformando gli uomini tutti all'umanità singolare di Gesù Cristo. Il riscatto della pneumatologia, l'appello allo Spirito nell'impresa missionaria, non si avvantaggiano di un indebolimento del cristocentrismo; né lo urgono se il riferimento è davvero allo Spirito di Dio.

Lo Spirito realizza l'uomo divinizzandolo; questa divinizzazione accade sempre in termini di conformazione a Gesù Cristo, in quanto lo Spirito geme negli uomini lo stesso gemito in cui Gesù realizza l'alleanza con Dio, il Padre: il gemito dell'obbedienza filiale, «*Abbà!*». Anche in questo caso, possiamo utilmente far riferimento ad una promettente «correzione» conciliare che pare ridurre il *deficit* cristologico annidato nel secondo macromodello e nelle sue istanze più feconde. Il testo di *GS 22*, noto per la decisa ricentrazione della vocazione dell'uomo in Gesù Cristo, proprio a partire da questa affermazione procede ad illustrare l'opera dello Spirito quale conformazione a Cristo. Non in termini generici, nemmeno semplicemente quale attuazione di una qualche forma filiale negli uomini, bensì in termini di «associazione al mistero pasquale» di Gesù Cristo.

Laddove il «principio cristologico» della *missio Dei* e, derivatamente, della *missio ecclesiae* non viene adeguatamente affermato, si espone la comprensione e la pratica dell'attività missionaria alle conseguenze del *deficit* cristologico che affligge entrambi i macromodelli: ora nel senso di un ecclesiocentrismo della missione, ora nel senso di una sua seco-

larizzazione. Non solo: la trascuratezza circa il «principio cristologico» impedisce la possibilità di raccordare le istanze più evangelicamente sane dei due modelli, da un lato la necessità della Chiesa e del suo compito imprescindibile di evangelizzare le genti tutte, dall'altro l'economia della *missio* di Dio che, per vie a lui note, nella storica configurazione di tradizioni e culture, attrae gli uomini tutti alla fede. Le due istanze rimangono semplicemente giustapposte, al più correlate con una concessiva, la quale, se nei testi conciliari non suona a discredito della sapienza magisteriale, nell'intelligenza teologica appare indubbiamente insufficiente. Che in *AG*, come in altri testi conciliari, ci si imbatta in giustapposizioni dettate dall'esigenza di compromesso tra le differenti impostazioni non legittima l'accontentarsi da parte di teologi e pastori di una concessiva. In questa linea, il testo di *AG 7* segnala lo spirito di compromesso, accosta l'istanza irrinunciabile di ciascuno dei due macromodelli, dovrebbe muovere l'intelligenza teologica a pensare il nesso propriamente cristologico che lega le due istanze.

Il testo assicura l'attività missionaria giustificando la «necessità» della Chiesa nell'universale volontà salvifica di Dio, originariamente realizzata e ultimamente compiuta in Gesù Cristo, l'unico mediatore. Di seguito, il testo passa a dire della «possibilità» di Dio di portare gli uomini alla fede per vie a lui note; se di questa possibilità appare ovvio il riferimento alla stessa universale volontà salvifica di Dio, nulla invece si dice del suo «principio cristologico», lasciando così qualche margine per sospettare che «le vie a Dio note» possano essere alternative o semplicemente altre rispetto alla «via di Gesù Cristo», ...che possano essere aperte da uno Spirito che soffia la vita divina senza iniziare alla via cristiana. Così, allorché per ragioni di compromesso si avverte l'urgenza di ribadire l'imprescindibilità del compito di evangelizzare, ci si limita ad un'esile concessiva: «Etsi ergo Deus viis sibi notis [...], Ecclesiae tamen necessitas incumbit [...]».

3. *La fondazione trinitaria della missione: primo svolgimento teologico*

Da più parti era stata avanzata la richiesta di fondare teologicamente l'idea di missione. In *AG 2-5* la missione viene giustificata per riferimento alle missioni trinitarie¹⁵: lì si rinviene la natura intrinsecamente missiona-

¹⁵ Interessante in proposito lo studio di J.B. ANDERSON, *A Vatican II Pneumatology of the Paschal Mystery. The historical-doctrinal genesis of Ad Gentes I,2-5*, PUG, Roma 1988.

ria della Chiesa. Vedremo come il testo solleciti un'intelligenza teologica che pensi radicalmente l'istituirsi della missione della Chiesa nell'economia trinitaria. In ogni caso, cedendo a certo pragmatismo teologico, si può sostenere che un guadagno importante di questa fondazione trinitaria della missione è il seguente: allentare la morsa entro cui la questione missionaria finiva per essere schiacciata. Ci riferiamo alla morsa costituita dal problema circa il fine della missione, disputa teologicamente rilevante se si pensa ai differenti orientamenti delle scuole di Lovanio e di Münster: la *plantatio ecclesiae* in ragione della *cattolicità* della Chiesa o l'*evangelizzazione* in vista della *salvezza* degli uomini? Ora la riconduzione dell'attività missionaria della Chiesa all'economia trinitaria ha il merito più evidente di ritrovare la missione come coincidente con il mistero della Chiesa; e vale quale promettente tentativo di stornare l'attenzione teologica da un'ossessiva determinazione del fine della missione¹⁶. Anzitutto è notevole il fatto che il Concilio si introduca a riguardare la figura propria della missione della Chiesa a partire dalla rivisitazione della dinamica dell'economia trinitaria nelle missioni del Verbo e dello Spirito.

L'intuizione promettente di *AG* consiste nel situare ultimamente la missione della Chiesa non sullo scenario dell'umanità peccatrice in Adamo, ma nella «missione di Dio» che si realizza nella missione del Figlio e nella missione dello Spirito del Figlio. Ora, la ricentrazione dell'antropologia teologica sul mistero di Gesù Cristo identifica l'uomo a partire dalla sua predestinazione/creazione in Cristo e dalla solidarietà efficace di Cristo con lui: a questa impostazione quale figura di Chiesa è connessa? Abbozziamo un primo svolgimento dell'intuizione di *AG*, mostrando la relazione tra la missione di Gesù e la missione della Chiesa.

La missione di Gesù è il fondamento della missione ecclesiale; rispetto alla missione ecclesiale essa è caratterizzata dalla differenza della singola-

¹⁶ L'abbozzo di questa fondazione trinitaria della missione già appare in *LG* 17. Soppesandone il senso, G. PHILIPS, nel suo autorevole commentario, annota: «*La missione ha il suo fondamento nelle missioni trinitarie. [...] L'aspetto trinitario della missione si trova dunque rispettato integralmente nella descrizione. I missiologi che discutono a volte aspramente sullo scopo dell'impresa, si uniranno, speriamo, per integrare l'aspetto antropocentrico (la salvezza delle anime) e il carattere ecclesiologico (l'impianto della Chiesa) in una concezione cristocentrico-trinitaria»* (*La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1975, 194s).

rità e dall'efficacia dell'inclusione. Rispettivamente la missione ecclesiale non è coincidente né esteriore in rapporto all'evento di Gesù.

3.1. Per la sua *singularità* la testimonianza del mistero di Dio compiuta da Gesù differisce rispetto alla figura di ogni libertà; infatti Gesù rappresenta il mistero di Dio, l'*Abbà*, secondo la singularità della sua figliolanza eterna. Si tratta della radicale differenza di lui rispetto a tutti gli uomini, differenza confessata e narrata dall'attestazione normativa delle primitive comunità cristiana. Si pensi soltanto a quel «E fu annoverato tra i malfattori» (Lc 22,37) che esprime visivamente l'unicità della giustizia di Gesù, della fedeltà di lui al Padre, in mezzo agli uomini tutti; tutti dentro ad una relazione con il mistero di Dio improntata a quel vizio radicale che è la paura di Dio, la diffidenza nei suoi confronti, il sospetto che Dio stia compiendo dall'inizio un sopruso nei confronti dell'uomo. Tutti segnati e mossi dalla forma di Adamo; per la quale, sentendo l'eco del passeggiare amichevole e ospitale di Dio nel giardino dell'esistere, ci si nasconde persuasi di una sua ostilità fatale per la nostra libertà. È l'uomo vecchio, l'uomo caratterizzato dallo spirito della schiavitù (cf Rm 8).

La singularità della missione di Gesù consiste precisamente in questo, nella differenza irriducibile del suo esistere rispetto alla forma dell'uomo vecchio. L'esistenza di lui differisce perché lui *finalmente* accoglie pienamente il dono che Dio è: «finalmente» (cf Eb 1,1ss). Quel «Ecco l'Agnello di Dio!» di Giovanni Battista è tutto pervaso dall'attesa di Israele e dal respiro degli uomini tutti. «Ecco», «finalmente!»: risuona tutta la soddisfazione, il sollievo per un'attesa che in lui, nel Battista, ha la misura del sospiro della storia. Finalmente il piano/opera di Dio, che dall'inizio guida la storia, si è compiuto, è stato perfettamente accolto e praticato; la comunione di Dio con gli uomini finalmente si è realizzata. In questo senso Gesù è la verità, per questo Gesù è la fine di ogni menzogna circa il volere/agire di Dio; fine di ogni menzogna circa l'identità di Dio e la sua volontà; fine di ogni menzogna circa l'identità dell'uomo e il suo destino. Il desiderio di Dio finalmente realizzato: in questo senso la missione di Gesù è singolare.

La singularità di lui è inscritta nel mistero della sua figliolanza eterna, nel mistero del suo «essere relazione originaria al Padre», relazione che identifica Gesù. Resta inadeguato parlare di Gesù come di Uno che entra nella relazione con il Padre; Gesù Cristo invece è *la relazione con il Padre*, relazione che si caratterizza per i tratti unici della figliolanza obbediente, dell'abbandono fiducioso, della lieta e appassionata gratitudine, del per-

manere incondizionato nell'amore del Padre. In lui «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9). Unico per la sua relazione eterna con il Padre, relazione che lo identifica nel suo essere proprio, relazione che muove lo svolgersi della sua testimonianza del Padre: pienamente accolto il mistero del Padre al punto che chi vede Gesù, vede il Padre; perfettamente trasparente rispetto al mistero del Padre (cf Gv 14,9).

3.2. «L'amore del Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti» (2Cor 5,14). Questa differenza della missione di Gesù è salvifica; per la sua singolarità la missione di Gesù vanta *l'efficacia dell'inclusione*, nel senso che la missione di Gesù salva realmente tutti poiché per tutti modifica il rapporto con Dio. Significa che la relazione di comunione con il Padre realizzata in Gesù e da Gesù oggettivamente include tutti, efficacemente dona a tutti la novità dell'alleanza con Dio. Realmente, attirando tutti a sé, la comunione compiuta di Gesù con il Padre modifica per tutti il rapporto con Dio. L'inclusione è universale: la missione di Gesù salva realmente tutti perché per tutti modifica il rapporto con Dio. Certo, a questa efficacia dell'inclusione gli uomini possono resistere... Ma gli uomini tutti non vanno pensati fuori dal mistero benedetto della comunione del Figlio e del Padre nello Spirito. Sono invece tutti dentro, e per tutti la grazia della comunione di Gesù con il Padre nello Spirito rinnova la qualità del rapporto con il mistero di Dio, così che tutti passino dalla logica della sottomissione servile alla logica della confidenza filiale e della vita fraterna.

Nel comune sentire ecclesiale è ben presente la percezione del partecipare di tutti al peccato di Adamo, ma è molto più blando il senso della solidarietà di tutti nella grazia di Gesù Cristo. La consuetudine imposta dalla prospettiva amartiocentrica fa «abbondare» il senso della solidarietà di tutti nel peccato di Adamo; impedendo che «sovrabbondi» il senso della solidarietà di tutti nella grazia di Gesù Cristo. Viene in tal modo disatteso il tenore inequivocabile dell'attestazione canonica: «Ma il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini [...]. Come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti» (cf Rm 5,15-21). Veramente tutti gli uomini sono «affetti» dalla grazia di Gesù Cristo.

3.3. La missione ecclesiale si comprende allora come *particolarità dell'inclusione*: accettazione responsabile della modificazione del rapporto con Dio realizzato da Gesù. Quale particolarità distingue l'inclusione della Chiesa nella grazia del Signore? La Chiesa non possiede la salvezza «più» degli altri. In quell'inclusione in cui tutti sono presenti, gli uomini e le donne della Chiesa sono coloro che accettano la modificazione del rapporto con Dio che viene propiziata e offerta dalla singolarità della missione di Gesù Cristo; sono coloro che nella docilità filiale si lasciano rivestire dell'uomo nuovo, sono «in pace con Dio» (Rm 5,1). Ma questo non basta per dire il *proprium* della Chiesa, poiché sappiamo – e *AG* cerca di coniugare questo dato con la necessità della missione – di uomini e donne che accettano concretamente la forma nuova della grazia del Signore senza appartenere al corpo ecclesiale. La Chiesa è l'umanità che accetta la novità della grazia del Signore e la vive nella forma della testimonianza pubblica, a favore di tutti. «Quelli della Chiesa» si caratterizzano dunque per la particolarità della loro inclusione nella novità dell'alleanza realizzata da Gesù Cristo. Tale particolarità consiste non semplicemente nell'accettazione responsabile del mutamento del rapporto con Dio (la *fede* che salva dall'antico rapporto con Dio e dalla sua ingiustizia), ma nell'accettazione di questo mutamento secondo la forma della testimonianza pubblica della grazia del Signore, dell'annuncio del Vangelo a favore di tutti.

In tal senso si configura il rapporto tra la missione del Signore (la sua *forma*, che è quella dell'affidamento al Padre) e la missione della Chiesa: la missione che è la Chiesa non è coincidente né esteriore rispetto alla singolare missione di Gesù¹⁷. Nella particolarità ecclesiale la *forma nuova* di Gesù è partecipata agli uomini e accolta secondo la figura, appunto particolare, della testimonianza: inclusione particolare di alcuni nell'evento originario di Dio (la comunione del Padre e del Figlio nello Spirito), inclusione ordinata alla mediazione testimoniale di questo evento a favore di ogni libertà, così che ogni libertà, dalle e nelle sue condizioni storiche di cultura e tradizione, possa partecipare «pienamente» al mistero pasquale di Gesù in cui si realizza e per tutti si dà l'eterna comunione del Padre e del Figlio nello Spirito (cf *AG* 5).

¹⁷ Cf in particolare Gv 15,1ss; 17,21 e l'insistenza paolina sulla Chiesa, corpo di Cristo.

4. *La fondazione trinitaria della missione: secondo svolgimento teologico*

La missione dovrebbe quindi essere ritrovata nel suo senso ultimo come «prova» della vita trinitaria. La Chiesa è intrinsecamente missionaria, in quanto è l'umanità che, secondo la forma della testimonianza, sta nella verità di Dio: verità inesauribile, sperimentata e goduta nella dinamica della comunione fraterna¹⁸. Sotto questo profilo *AG* sembra osare perfino più di *LG*. In *LG* 2-4 il mistero della Chiesa veniva fatto risalire alla Trinità economica, pur con una citazione finale di Cipriano che rimanda alla stessa vita intradivina: «Sic apparet universa Ecclesia sicuti de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata»¹⁹. In *AG* 2-4, il dettato si sporge a rinvenire il fondamento della missione ecclesiale nella Trinità immanente²⁰.

Per i Padri conciliari la missione ecclesiale ha come suo principio l'amore fontale che, subito individuato nella «carità di Dio Padre», il «principio senza principio», sembra custodire il rimando alla relazione originaria che Dio è. In questa prospettiva appare precisa e illuminante l'osservazione di Congar:

¹⁸ Lucide e suggestive in questa linea le pagine di L. SARTORI, *Trinità e missione*. Si veda lo studio di W. INSERO, *La Chiesa è «missionaria per sua natura» (AG 2). Origine e contenuto dell'affermazione conciliare e la sua recezione nel dopo Concilio* (= Documenta Missionalia 32), PUG, Roma 2007.

¹⁹ Si veda il commento di G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*: invero, già il prologo di *LG* non manca di accennare al tema *Ecclesia de Trinitate*, intravedendo la ragione dell'essere della Chiesa nella «unitas» trinitaria. Riprendendo la nota citazione di Cipriano, Philips così interpreta: «Il sottile gioco di parole dell'originale è quasi intraducibile: “De unitate... plebs adunata”. La preposizione latina “de” evoca simultaneamente l'idea di imitazione e quella di partecipazione: è “a partire” da questa unità fra Ipostasi divine che si prolunga “l'unificazione” del popolo: unificandosi, questo partecipa a un'altra Unità; tanto che per san Cipriano l'unità della Chiesa non è più intelligibile senza quella della Trinità» (87). Per una rilettura critica della cosiddetta «ecclesiologia trinitaria» nei testi conciliari, si veda utilmente G. CANOBBIO, *La Trinità e la Chiesa*, in O.F. PIAZZA (ed.), *La Trinità e la Chiesa. In dialogo con Giacomo Canobbio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 25-77.

²⁰ «In effetti, nel n. 2, a differenza di quanto avveniva in *LG*, si allude alla vita intima della Trinità, più propriamente alle processioni, in corrispondenza delle quali poi fluiscono le missioni» (G. CANOBBIO, *La teologia della missione*, 138). Commentando il lavoro di raccordo della missione alle stesse processioni trinitarie, Congar scrive in *Diario del Concilio II*: «Veramente, ovunque – e soprattutto qui – il contributo del Concilio sarà stato quello di passare dal puramente giuridico all'ontologia soprannaturale» (295).

La teologia che fonda l'attività missionaria non è teologica solo nel senso generale di una localizzazione epistemologica, semplicemente per il fatto che si tratterebbe di un discorso i cui principi o postulati vengono dalla fede. È teologica per il suo contenuto, nel senso più forte di un discorso *su Dio*, e perfino nel senso preciso in cui i Padri greci, i Cappadoci soprattutto, distinguono la «teologia» (Dio in se stesso, Trino e Uno, e la creazione) dalla «economia» (la disposizione di grazia, soprattutto l'incarnazione). Il testo, in effetti, vuole mostrare come il dinamismo per cui la Chiesa si propaga nel mondo si collega, al di là di un atto di istituzione e di un mandato, non soltanto all'invio della seconda e della terza Persona della Santa Trinità, ma alla vita intima e, se si può dire, intradivina, del Dio Vivente²¹.

La teologia che innerva il primo capitolo di *LG* e che viene ripresa in *AG* 2-4 tratteggia insieme una ecclesiologia missionaria e una ecclesiologia trinitaria: nella fondazione trinitaria della Chiesa si istituisce la natura intrinsecamente missionaria della Chiesa stessa²². Sempre secondo Congar, la teologia può pensare questa fondazione trinitaria e argomentare la natura missionaria della Chiesa solo evidenziando il nesso tra le processioni intratrinitarie e le missioni divine; precisamente, ricollegando le missioni alle processioni. Appoggiandosi alla consolidata dottrina scolastica, il concetto di «missione» comporta un duplice rapporto: «1° di dipendenza o di origine per rapporto a colui che invia; 2° di presenza nuova riguardo a colui al quale si è inviati, sia che ci si renda presenti dove si era assenti, sia che ci si renda presenti in un modo nuovo dove già si era presenti»²³.

Questo dovrebbe ridestare i cuori e illuminare la coscienza pastorale: nel «noi ecclesiale» si dà in via di sviluppo, come desiderio originario in Cristo, il «noi plenario» dell'umanità, la cui verità (sempre un po' mancata) è la riconciliazione nel «noi trinitario». Nella dinamica dell'amore del «noi trinitario» che incondizionatamente crea e ricrea il «noi plenario», il «noi ecclesiale» è istituito in Gesù Cristo come sacramento, invito, primizia, segno, anticipazione, profezia²⁴. E il «noi ecclesiale» in tal modo vanta

²¹ Y.M.-J. CONGAR, «Principes doctrinaux», 185s.

²² Cf la buona presentazione della fondazione trinitaria della missione in G. IIRITI, *La pericorese trinitaria, modello e fondamento della comunità evangelizzatrice nell'edificazione delle Chiese locali* (= Serie Missiologia 4), PUG, Roma 2004.

²³ Y.M.-J. CONGAR, «Principes doctrinaux», 186.

²⁴ Cf *AG* 1.5 nell'evidente raccordo a *LG*. La relazione tra il «noi trinitario» e il «noi plenario» viene ben tratteggiata in L. SARTORI, *Trinità e missione*.

un'indole intrinsecamente missionaria; istituito da Gesù Cristo, esso anticipa e testimonia, invita e istruisce l'umanità tutta precisamente perché l'umanità tutta, nella sua nativa vocazione, è orientata a quel «noi plenario» cui tutti sono orientati in quanto tutti creati e voluti in Cristo. La relazione tra il «noi trinitario» e il «noi plenario» può felicemente trovare il suo «sacramento» nel «noi ecclesiale» soltanto se il principio cristologico viene fatto giocare non solo per l'istituzione del «noi ecclesiale», ma, più radicalmente per la predestinazione dell'umanità tutta al «noi plenario».

Solo onorando il principio cristologico, che è dire ritrovando la vita/comunione trinitaria precisamente nella storia concreta di Gesù, si coglie la missione ecclesiale quale *prova* della Trinità. Nel senso che essa è lo *sperimentare* lieto e tribolato della vita di Dio che è dono reciproco e ordinato dei Tre; nel senso che essa *attesta l'autenticità, l'efficacia* della vita trinitaria come relazione assolutamente nuova dell'amore; nel senso dell'invalidabile *profilo agonale* della missione ecclesiale: la missione ecclesiale si svolge nell'intensità del combattimento travagliato, in quanto non accade «da sé», ma per la via tribolata della conversione all'evento cristologico operato dalla grazia dello Spirito. Come S. Dianich ha ben precisato, lungo la storia i momenti di più alta autocoscienza della Chiesa nei confronti del mondo coincidono con una profonda meditazione del mistero trinitario²⁵.

«Tutti gli insegnamenti del Concilio sul mistero della Chiesa portano il “sigillo della Trinità”. La natura intima della Chiesa trova nel mistero trinitario le sue origini eterne, la sua forma esemplare e la sua finalità»²⁶. Il problema imposto dalla recezione dell'intuizione conciliare riguarda precisamente questo sigillo trinitario, la dinamica del suo originare effettivamente la Chiesa nella sua intima natura missionaria, le condizioni della sua efficacia nel determinare realmente la forma e le finalità storiche della Chiesa. Laddove il «sigillo trinitario» venga ad emanciparsi dall'evento cristologico, si rischia (e la cosa potrebbe essere agevolmente confermata da una disamina della mentalità pastorale... e dell'esecuzione della missione ecclesiale) non soltanto la pratica irrilevanza del reciproco riferimento di Trinità e Chiesa, ma la sottile ed effettiva inversione del

²⁵ Cf S. DIANICH, «La missione della Chiesa nella teologia recente», in ATI, *Coscienza e missione di Chiesa*, Cittadella, Assisi 1977, 137-206: 175.

²⁶ M. PHILIPPON, «La santissima Trinità e la Chiesa», in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1966, 329.

rapporto. Avremmo una figura della Trinità modernamente ridisegnata secondo moduli essenzialistici, mutuati dalla realtà della Chiesa o dall'ideale della Chiesa. Del resto, il Vaticano II non legittimava certamente il superamento della prospettiva cristologica a favore di una fondazione trinitaria della Chiesa. Semplicemente, e diciamo, ecumenicamente, auspicando la ricaduta pastorale di una promettente ripresa teologica, il Concilio intuiva nuovamente la ricchezza imperdibile dell'implicazione trinitaria del riferimento fondativo della Chiesa a Gesù Cristo; impediva al pensiero ecclesologico di attestarsi su un cristomonismo che non poteva rendere ragione della pluralità carismatica della comunione ecclesiale che pur rimane gerarchica, né dell'immensa simpatia della Chiesa nei confronti del mondo, e della misteriosa ricerca di Dio, e nei confronti delle religioni tutte con i loro vari elementi di salvezza.

Del resto, la trattazione del mistero della Chiesa scontava ancora il privilegio tradizionalmente accordato all'istanza apologetica che concentrava il riferimento a Gesù Cristo nel discorso sulla fondazione della Chiesa e in quello sulla «analogia» con la duplicità di nature del Verbo incarnato: ecclesiologia schiacciata sulla nozione di «Corpo di Cristo». Insieme la teologia trinitaria, con la sua preoccupazione dogmatica per l'unità di essenza, non si prestava ad un'assunzione significativa dell'idea di «unità divina» disponibile quale luogo fondativo di una riflessione ecclesologica²⁷.

Il Vaticano II mette in rapporto la Trinità con la Chiesa e viceversa: certa *receptio*, emancipando la comprensione propriamente teologica della Trinità dall'evento cristologico, dalla storia di Gesù Cristo e dal suo compimento pasquale, finisce per smentire e depotenziare l'intuizione conciliare, insistendo sul rapporto in questione, ma senza che il fondativo riferimento trinitario riesca a determinare effettivamente una concreta figura di Chiesa. E questo perché l'oggettività della fondazione trinitaria viene a dissolversi poiché non rinvenuta nel suo luogo proprio: la storia di Gesù con il suo compimento pasquale. Così, invece di assistere a come il mistero trinitario istruisce e fa la Chiesa, ecco che si finisce per andare dalla Chiesa alla Trinità, imponendo alla figura trinitaria assetti e dinamiche desunti dalla Chiesa (o dalla società) e dalle sue istanze di rinnovamento carismatico-comunitario, proiettando sulla Trinità le idee e i

²⁷ Da questo punto di vista parrebbe doverosa una rivisitazione degli sviluppi della *mens* magisteriale in *EN* e *RM*: davvero vi si può scorgere uno spostamento di accento, dalla prospettiva trinitaria al cristocentrismo?

desiderata di una nuova figura di Chiesa (la *comunione*, la *reciprocità*, l'*amore fraterno*). Se non si svolge adeguatamente il discorso trinitario nel suo luogo proprio, che è dire nella memoria dell'evento cristologico in cui l'economia salvifica si compie (ovvero, dove si realizza compiutamente *per noi* la relazione originaria del Padre e del Figlio nello Spirito), allora ci si espone alla seduzione di «paradigmi comunionali» di volta in volta applicabili con qualche distinguo di occasione alla Trinità, alla Chiesa, al mondo... Dove non manca scaltrezza e diletterismo nell'impadronirsi di categorie bibliche e teologiche, non già declinandole secondo il loro senso proprio, ma forzandone il senso ed esasperandone la portata a partire da pur legittime sensibilità spirituali e da pur sensate mode culturali e istanze sociali.

Lo snodo che consente la corretta esecuzione dell'analogia/rapporto consiste nel modo in cui le Ipostasi divine (che è dire la loro unità) istituiscono il popolo di Dio e la sua unificazione; si tratta di pensare il funzionamento di tale istituzione, nel senso di comprendere *come* avviene la partecipazione dell'umanità all'unità divina. Bisognerà osare questo passo; intanto, sia chiaro che la cosa risulterà impraticabile prescindendo dalla considerazione della storia di Gesù e della sua Pasqua, in cui soltanto si dà ultimamente la rivelazione/realizzazione *propter nos* della originaria unità delle Ipostasi divine. Se la verità – la verità dell'«unità divina» – non germoglia dalla terra, che è dire «dalla storia di Gesù e dalla sua gloria pasquale», essa, la verità dell'«unità divina» vanterà un mero profilo evocativo, incapace di intervenire a determinare la storia, a fecondare e riformare la Chiesa e la sua attività missionaria.

A questo punto ritorna nel suo ambito proprio il problema che talvolta assilla la pratica missionaria delle comunità cristiane: ci riferiamo al problema del «dove andare». Se vale quanto abbiamo abbozzato, il «dove andare?» non disegnerà strategie e orientamenti successivi a un compito pastorale ordinario; piuttosto quella domanda germoglierà come implicazione armonica dell'identità stessa della Chiesa. Se è l'umanità che accoglie docilmente e responsabilmente la grazia del Signore stando nella verità di Dio secondo la forma della testimonianza a favore di tutti, la Chiesa, semplicemente, andrà dove va la comunione del Padre e del Figlio nella quale essa è inclusa come docile partecipazione nella forma della testimonianza. E sappiamo che l'«andare» della comunione del Padre e del Figlio nello Spirito non seleziona né fa distinzione di mete. Dove va questa comunione eterna che è la vita trinitaria? «In ogni dove»: allora la

missione ecclesiale ha questi confini, meglio, vanta questa smisuratezza. Senza forzature, senza arrampicarsi sui vetri di un di «più di salvezza» da consegnare agli altri come se qui risiedesse la giustificazione della missione; senza legittimare la pratica missionaria dicendo di una necessità per tutti di «conoscere la salvezza» in cui già sono²⁸.

E dovremmo coerentemente ripulire un certo linguaggio, non solo pastorale, che nella sua ambiguità ancora diffonde l'odore acre di un ecclesiocentrismo pericoloso: ci riferiamo al linguaggio secondo cui «la Chiesa porta il Cristo alle genti», «porta la salvezza alle genti». Non è invece la salvezza, la comunione del Padre e del Figlio Gesù nello Spirito che, includendo noi e tutti, ci porta in ogni dove come testimoni pubblici con l'auto-revolezza della croce del Signore Gesù? Senza l'affanno di chi rincorre un fine della missione; e forse lo rincorre perché stenta a dimorare lietamente nel principio della missione che è il permanere testimoniale nella novità di Gesù Cristo e nel suo mistero trinitario. Se la Chiesa è effettivamente questo permanere, non può che andare in ogni dove; propriamente la Chiesa va in ogni dove, in quanto è portata in ogni dove. È portata dalla salvezza, è portata in giro come trofeo per le genti tutte dal Signore Gesù²⁹.

La *ratio* della missione, così come si è cercato di esplorare dedicando particolare attenzione ai primi numeri di *AG*, e le istanze che la attraversano illustrano la densità di quell'avverbio con cui si apre il decreto sull'attività missionaria della Chiesa: *divinitus*, divinamente. Già J. Masson stigmatizzava la superficialità di traduzioni che finiscono per smarrire la pregnanza teologica di quel *divinitus*: «[...] rifiutare la missione è rifiutare ciò che opera la vita soprannaturale: la carità raggianti ed espansiva nel suo aspetto più essenziale. La teologia del Concilio risale fino alla fonte di questo zampillio; essa lo fa fin dalla terza parola del decreto missionario: *divinitus*, cioè dall'intimo stesso di Dio (e non, *per mandato divino*, come

²⁸ Singolare acutezza richiede invece il concetto di *salvezza integrale*, variamente presente in *RM* per identificare il fine della missione nella prospettiva cristocentrica elaborata dall'enciclica.

²⁹ Per una riflessione teologica relativa al ristabilimento del nesso proprio *verità/chiesa*, alla luce delle sue sfigurazioni più ricorrenti e in vista di una rivisitazione dell'istanza missionaria, si riguarderanno con profitto gli Atti del XII Congresso Nazionale dell'ATI: *Verità chiesa e missione*, Messaggero, Padova 1989; in particolare si veda A. RIZZI, «Figure della verità e missione della chiesa», 31-53 e G. COLZANI, «La verità del Vangelo e il servizio della missione: annuncio e dialogo», 153-161.

si traduce talvolta in modo miseramente miope)»³⁰. *Ad gentes divinitus missa*.

Sì, divinamente inviata: ancora non ci basti ribadire che Dio è il mandante. Ci vien ricordato che il modo dell'invio è divino; il che non ci immette in una altezzosa sacralità il cui unico destino sarebbe, ahimè, la stravaganza, ma ci carica (giogo soave) della memoria del «come» Gesù mandò i suoi e anche noi. «Come il Padre mi ha mandato, così io mando voi»: il modo divino dell'invio sta qui. Nell'originaria reciprocità di amore fiorisce l'invio del Figlio; il soffio eterno dello Spirito, custode vivace dello stare l'Uno nell'Altro, consacra il Figlio nella missione messianica e ne inventa i cammini folli e scandalosi. Allo stesso modo – questo modo divino – la Chiesa è inviata, «divinamente» appunto: principio della sua missione è il suo «stare con Gesù», il suo venire e permanere nell'amore del Figlio godendo così dello stesso grembo del Padre, lo Spirito ricevuto per continuare nella memoria del Figlio, come memoria del Figlio e delle sue parole. Un'immanenza fonda la missione, sempre. Resisteremo nella divinità di questo invio? Onoreremo la missione «stando in Gesù», a modo suo? Umili e appassionati: sapendo che sarà sempre uno sforzo, una «contesa»: cura gelosa e travagliata, come un'agonia – o un parto? – affinché ciò che è annunciato sia il Vangelo e non altro, inquieta e ostinata sollecitudine nell'annunciare «a tutti gli uomini» senza elezioni né selezioni. Già, perché il Vangelo lo si annuncia con vita e parole, ma quella e queste mai coincidono con esso; e il Vangelo «a tutti» passa sempre dai «poveri», dal momento che, per via del *virus* dell'antico contagio, gli uomini non si ritrovano uno di fianco all'altro, ma uno sopra l'altro, molti sotto pochi. L'annuncio della «buona notizia», dunque, e di questa «ai poveri» (cf Lc 4,18) attestano che la Chiesa è «divinamente» inviata: non altro³¹.

ANTONELLI MARIO

Seminario Arcivescovile di Milano

Via S. Carlo, 2

Seveso (MB)

³⁰ J. MASSON, «Missione», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare. II*, Marietti, Torino 1977, 542-555: 544.

³¹ M. ANTONELLI, «AG 1», in M. VERGOTTINI (ed.), *Perle del Concilio. Dal tesoro del Vaticano II*, EDB, Bologna 2012, 305.