

## LA *MISSIO* NELLA TRINITÀ, ORIGINE DELLA *MISSIO* DELLA CHIESA

Il tema della missione è ovviamente molto esteso e piuttosto complesso, soprattutto nel contesto culturale odierno. Per questo motivo si vuole analizzare in particolar modo dal punto di vista della *missio*, facendo riferimento principalmente al Concilio Ecumenico Vaticano II. Il Concilio ha, infatti, notoriamente preso posizione riguardo a questa questione nel decreto *Ad Gentes*. Tale decreto è comprensibile solo nel contesto più esteso della costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, poiché solo alla luce di una riflessione riguardo all'essenza della Chiesa si può realmente comprenderne il compito missionario. Joseph Ratzinger si è espresso in tal senso già nel 1967, quando scriveva che «il testo centrale del Concilio per essenza, compito e metodo della missione, che supporta tutti gli altri testi del Concilio sulla missione, incluso lo stesso documento sulla missione, e ne contiene i punti di partenza, si trova nella costituzione sulla Chiesa, nei numeri 13-17»<sup>26</sup>. Uno sguardo a quel testo ci aiuta a capire prima di tutto l'universalità della chiamata a far parte di quel Popolo che è la Chiesa (cfr. LG 9): Dio vuole tutti salvi, Dio vuole tutti partecipi della redenzione che Cristo ci ha guadagnato con la sua morte e resurrezione, mediante l'azione della Chiesa, sacramento universale di salvezza (cfr. LG 1).

Tale universalità, o cattolicità, non significa, tuttavia, la limitazione o l'esclusione identitaria dell'altro, e nemmeno l'identificazione con una forma di fede vissuta, bensì vuole indicare il dono e il compito, la grazia e il dovere, il già e il non ancora di una chiamata che la Chiesa è tenuta a realizzare

<sup>26</sup> J. Ratzinger, *Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 7/2, Freiburg i. B. 2012, 920 ss.

al servizio di tutti gli uomini e, oserei dire, di tutto il creato. Così, dopo una breve descrizione della missione ai nostri giorni, nelle riflessioni che seguono si vuole presentare con il testo conciliare l'origine trinitaria della missione e delinearne il compimento in Cristo e nella Chiesa.

## 1. La situazione della missione oggi

Cosa si intende esattamente con missione? Questa domanda è di estrema attualità, perché il contesto attuale è quello di un mondo in continuo cambiamento. Lo stesso termine “missione” in ambito teologico non è così univoco, se pensiamo che, significativamente, dal punto di vista semantico, missione della Chiesa è diventata sinonimo di compito della Chiesa. Se dietro questa evoluzione si cela la convinzione che la missione propriamente detta è il vero compito della Chiesa, dall'altra questa identificazione ha fatto perdere il connotato specifico di missione come annuncio della fede in Cristo Gesù morto e risorto. Questa lettura del mandato missionario si trova anche nel Concilio: «Pertanto la missione della Chiesa si realizza (*missio ergo Ecclesiae adimpletur*) attraverso un'azione tale, per cui essa, obbedendo all'ordine di Cristo e mossa dalla grazia e dalla carità dello Spirito Santo, si fa pienamente e attualmente (*pleno actu*) presente a tutti gli uomini e popoli, per condurli con l'esempio della vita e la predicazione, con i sacramenti e gli altri mezzi della grazia, alla fede, alla libertà e alla pace di Cristo, rendendo loro libera e sicura la possibilità di partecipare pienamente al mistero di Cristo» (AG 5). Sia la costituzione *Lumen Gentium* (17) che il decreto *Ad Gentes* (6) sottolineano poi che tale missione si svolge in particolare con la predicazione, dalla quale nascono nuove Chiese, sulle quali poi incombe il dovere di proseguire l'opera di evangelizzazione, cioè di annuncio del Vangelo per la salvezza di chi ascolta.

Ma è ancora attuale il concetto di *ad gentes*? Dalla fase storica del Concilio sono passati più di 50 anni, durante i quali la Chiesa ha effettivamente

raggiunto tutti i confini della terra ed ha praticamente costituito in ogni luogo una sua presenza mediante una gerarchia locale e varie istituzioni. Vale ancora la qualifica *ad gentes*? Sembra che uno sguardo alla realtà della Chiesa e del mondo di oggi non ne dimostri solo l'attualità, ma una ancor maggiore necessità. Pertanto si possono distinguere almeno quattro livelli di questa *missio ad gentes*.

Il primo è il classico significato dell'annuncio cristiano nelle terre di missione, che sono ancora ben lungi dall'essere pienamente evangelizzate. Affermava Giovanni Paolo II nel 1995 durante la Giornata Mondiale della Gioventù a Manila: «L'Asia è il continente da evangelizzare nel terzo millennio». A fronte di quasi 5 miliardi di asiatici, solo 300 milioni sono cristiani. Questo orizzonte missionario è ancora tutto aperto.

Il secondo è quello della continuazione e del perfezionamento dell'evangelizzazione dei territori di missione, attraverso una ancora non compiuta *implantatio Ecclesiae*, che comporta in primo luogo una mai conclusa adesione a Cristo da parte del singolo fedele, e di una inculturazione della fede, nel senso che la fede diventa cultura e trasforma anche il modo di vivere, di pensare, di relazionarsi.

Il terzo livello – peraltro sempre più diffuso – è la missione, nel senso del primo annuncio della fede, nei continenti di antica cultura cristiana, dove il numero di chi non conosce Cristo, specialmente tra i giovani, cresce sempre più<sup>27</sup>. La secolarizzazione ha inciso in maniera talmente forte nel sostrato vitale delle nostre civiltà occidentali, che non solo si dimostra nei numeri di chi frequenta la Chiesa, ma soprattutto nella diffusa mancanza di cultura e conoscenza religiosa. Il fenomeno della crescita di riti paganizzanti mette in evidenza esattamente il vuoto religioso che si è venuto a creare negli ultimi 50 anni nei paesi di antica tradizione cristiana. Ciò d'altro canto non deve stupire, se già nel 1943 H. Godin e Y. Daniel pubblicavano il famoso

<sup>27</sup> Secondo un'indagine del "Pew Research Center" pubblicata lo scorso 29 maggio 2018, in Europa occidentale solo il 27% degli interrogati crede nel Dio che ci viene presentato nella Bibbia, mentre il 38% crede semplicemente a una entità superiore e il 26% non crede ad alcun potere superiore.

“*La France, pays de mission*” e nel 1958 J. Ratzinger si attirava le critiche di molti con il suo articolo profetico: “*Die neuen Heiden und die Kirche*”. Questi due testi anticipavano il processo di preoccupante svuotamento a cui andava incontro la Chiesa in occidente: il primo dal versante delle grandi masse operaie che avevano perso il contatto con la Chiesa e il secondo dal versante del nuovo consumismo che si stava imponendo.

Il quarto livello della *missio ad gentes* è la presenza nei territori di antica cristianità di popolazioni che provengono da altri contesti culturali e religiosi e sono alieni alla fede cristiana.

Tutti i fenomeni qui elencati dimostrano che, lungi dall'essere assolta, la *missio ad gentes* mantiene ancora oggi tutta la sua attualità.

Quando, nel sedicesimo secolo, con la scoperta di nuovi continenti si è posta la questione dell'evangelizzazione di popoli fino ad allora sconosciuti, Papa Gregorio XV fondò, nel 1622, la Congregazione *de Propaganda Fide*. Nel diciannovesimo secolo la vera e propria esplosione dello zelo missionario portò alla fondazione di innumerevoli istituti missionari e società. A quell'epoca molta attività missionaria andava di pari passo con la colonizzazione, tanto che la forza coloniale decideva, in linea di massima, anche dell'appartenenza religiosa. A questo si oppose Benedetto XV nel 1919 con la Lettera apostolica *Maximum Illud*, nella quale delineava una distinzione netta tra interessi nazionali e interessi ecclesiastici. Nel 1957 Pio XII nella sua Enciclica *Fidei Donum* promuoveva il pensiero missionario, invitando anche i sacerdoti secolari delle diocesi con clero numeroso, a dedicarsi alla missione. Questo documento fu occasione di un nuovo grande slancio missionario della Chiesa. In questo clima di impegno nacque anche il decreto missionario del Concilio.

Si è voluto accennare a questi riferimenti storici della *missio ad gentes*, seppur brevemente, perché oggi si può parlare piuttosto di una crisi del pensiero missionario – una crisi che è in forte contrapposizione con quella spinta evangelizzatrice che la Chiesa ha conosciuto attraverso i secoli. Come si è arrivati a questo? Perché possiamo osservare una forte diminuzione delle

vocazioni all'attività missionaria? Perché la missione non è più interessante, e molte volte si è ridotta ad una semplice diffusione dei cosiddetti valori del Regno di Dio o, addirittura, ad una pura cooperazione allo sviluppo? Ovviamente i motivi sono molteplici, ma ne citeremo solo alcuni.

Da un punto di vista filosofico e sociale una ragione determinante è il processo per il quale la religione viene sempre più relegata ai margini, come se fosse irrilevante per la vita del singolo e della società, se non addirittura un elemento di disturbo per la pacifica coesistenza dei popoli. Resta forte inoltre il pensiero rousseauiano dell'*homme sauvage*, che vive felicemente lontano da qualsiasi società, cultura e religione, poiché l'uomo, che in sé è buono, viene reso cattivo solo dalle influenze sociali. Tali motivi sono tuttavia anche profondamente radicati nella Chiesa cattolica stessa. Da un lato manca ancora una sintesi convincente nell'atteggiamento verso le altre religioni, ovvero una sintesi tra missione, comprensione teologica delle religioni e dialogo interreligioso. Ma più in profondità, ne va della comprensione di Gesù come mediatore universale di salvezza e ciò conduce ad una semplice, ma significativa domanda: l'uomo ha bisogno del Vangelo? Per ovvie ragioni, non si entra nel merito di questioni così delicate. Tuttavia, menzionarle ci aiuta a porre la missione in un contesto più ampio e più critico.

A fronte di questo sviluppo problematico, il Magistero ha però sempre sottolineato in maniera vigorosa l'importanza della missione. Giovanni Paolo II scrisse nella *Redemptoris Missio* che la crisi della missione è una crisi della fede (n. 2), indicando così il rapporto intrinseco tra fede e missione: si richiamano reciprocamente, si alimentano reciprocamente, si promuovono reciprocamente. *Simul stant et simul cadunt*. Il richiamo all'essenza missionaria della Chiesa raggiunge un'intensità particolare nell'attuale pontificato di Papa Francesco. In *Evangelii Gaudium* del 2013 presenta l'agire missionario come il paradigma di tutto l'operato della Chiesa (n. 15) e si appella: «Costituiamoci in ogni parte della terra in uno “stato permanente di missione”!» (EG 25).

Questo invito ha, per Papa Francesco, un significato programmatico. La Chiesa non è fine a se stessa, piuttosto è necessaria una coraggiosa scelta missionaria «capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione. La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di "uscita" e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia» (EG 27).

Questo tema è dunque centrale anche nell'attuale pontificato e, pertanto, si può ora ricondurre la missione della Chiesa alla sua vera origine nella *missio*, per riprendere l'approccio del Concilio, che ha ricollegato il compito della missione alla sua origine trinitaria.

## 2. La *missio* nella Trinità

A prima vista, il tema della missione appare puramente pastorale e sembra non avere nulla a che fare con la teologia trinitaria speculativa. Tuttavia, ad un'osservazione più attenta, è esattamente il caso opposto. La Chiesa delle origini, che tanto vive della missione e si sente trainata da una dinamica missionaria, non conosce alcuna definizione missionaria puramente pastorale. Utilizza, invece, il concetto di "*missiones*" per esprimere come la Trinità dall'interno si apra al mondo con l'invio del Figlio e dello Spirito.

È stato il grande sistematico protestante Karl Barth che, come primo teologo dell'età moderna, ha ricordato quest'originaria radice trinitaria del concetto di "missione". Egli scrive, nel 1957: «Non dovrebbe dar da pensare anche al missionario più fedele, al sostenitore più convinto della missione il fatto che il termine *missio* nella Chiesa delle origini fosse un

concetto proveniente dalla dottrina trinitaria, vale a dire la denominazione per l'invio che Dio fa di sé attraverso l'invio del Figlio e dello Spirito Santo al mondo?»<sup>28</sup>.

A Barth stava a cuore dimostrare che l'origine della missione non è nell'uomo, né nella Chiesa, ma in Dio stesso. Voleva evidenziare che il fondamento dello sforzo missionario si trova nella dimensione più profonda dell'essenza divina, ovvero nell'invio del Figlio nel mondo, che è fonte, archetipo e modello di qualunque missione. L'ammonimento insito in questa riconnessione teologica è che la missione, quindi, non è opera umana, bensì divina.

In campo cattolico, la teologia trinitaria si sviluppò un paio di anni dopo, proposta da Hans Urs von Balthasar, il cui pensiero teologico parla sia formalmente che materialmente di Trinità<sup>29</sup>. La sua intera cristologia si fonda sul concetto dell'invio, della “*missio*”<sup>30</sup>. Egli affronta in modo originale i temi altamente speculativi della scolastica, in cui le processioni divine, le cosiddette “*processiones*”, continuano nelle “*missiones ad extra*”. Con questo si intendono la generazione del Figlio, che si prolunga nell'Incarnazione-Pasqua, così come la spirazione dello Spirito Santo, che si realizza attraverso la sua effusione nel mondo. Balthasar ridà spazio e vita ai temi teologico-trinitari tematizzando costantemente che la “missione” del Figlio è fondata nella sua processione interna dal Padre<sup>31</sup>.

Il merito di Balthasar e di altri teologi trinitari dell'epoca moderna (Klaus Hemmerle, Walter Kasper, Gisbert Greshake, Leo Scheffczyk e Joseph Ratzinger) sta nell'aver compreso la Trinità quale struttura relazionale dinamica dell'uno e unico Essere divino. La Trinità rappresenta il fondamento

<sup>28</sup> K. Barth, *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*, in *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, vol. 3, Zollikon 1957, 125 ss.

<sup>29</sup> Ovviamente Balthasar non fu l'unico. Una caratteristica simile ha il lavoro di Klaus Hemmerle, la cui eredità teologica trinitaria persiste nel movimento dei focalarini. Karl Rahner ha scritto dei lavori fondamentali. Infine sono da nominare anche Walter Kasper, Gisbert Greshake e Leo Scheffczyk.

<sup>30</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Theodramatik* II/2, 136-238; Id., *Theologik* III, 22; Id., *Schleifung der Bastionen*, 17; Id., *Theologie der drei Tage*, 21 e molte altre.

<sup>31</sup> Cfr. Id., *Theodramatik* II/2, 140; *Theodramatik* III, 332; Id., *Homo creatus est*, 35.

comunione dinamica di Dio stesso, che permette la sua apertura *ad intra* e verso il mondo. Se viene dunque ora tematizzato che la “*missio*” del Figlio ne espande nel mondo la “*processio*” divina, ciò significa che tutta la storia della salvezza diviene il luogo in cui si esplica la dinamica della Trinità eterna. Il pensiero trinitario non si presenta qui come lontano dal mondo o teoretico-speculativo, bensì quale guida all’agire pratico per la Chiesa e ogni cristiano. Così come in Dio il *Logos* riceve tutto dal Padre, per poi ridonarlo a sua volta nel suo invio per la salvezza del mondo, così non esiste un vero cristiano al di fuori di questa dinamica del ridonare. Cristo manifesta l’amore gratuito del Padre, rende visibile il Padre invisibile, aprendo così l’accesso alla vita trinitaria. Dunque Cristo è il primo e il più grande “missionario”, poiché ci ha mostrato il mistero più grande che sia mai esistito: chi è Dio e chi (alla luce di ciò) è l’uomo<sup>32</sup>. Questo comporta un enorme valore aggiunto dal punto di vista teologico-missionario, poiché qui Dio è molto più di una sorta di “committente esterno” per la conquista missionaria del mondo. Il Dio trinitario stesso fluisce verso il mondo, per aprirci la strada della salvezza.

### 3. La *missio* di Cristo

Il richiamo all’origine intra-trinitaria della “missione” inaugura un altro tema, che oggi è più importante che mai: quello della pienezza e dell’universalità. Poiché, così come la pienezza della una e unica divinità è “costituita” dalla generazione del Figlio e dalla spirazione dello Spirito Santo, così l’incarnazione del Figlio e l’effusione dello Spirito Santo avvengono per rendere partecipi tutti gli uomini di questa pienezza dell’amore dell’essere divino. «Io sono venuto perché abbiano la vita e l’abbiano in abbondanza» (Gv 10,10b). Cristo “l’inviato” di Dio, quindi il “primo missionario”, nel

<sup>32</sup> Cfr. W. Löser, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Freiburg i. Br. 2005, 110.



suo operare salvifico economico non intende alcuni, ma tutti. «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (1Tm 2,4). Per questo il suo invio si prolunga nell'invio della Chiesa per il tramite dello Spirito Santo, che a sua volta si trova all'origine dell'incarnazione dello stesso Cristo. La Chiesa è destinata ad espandere fruttuosamente la dinamica dell'invio di Cristo.

Alla vigilia della sua passione, Gesù descrive una caratteristica essenziale di questo invio della Chiesa, quando dice: «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga» (Gv 15,16). Questo significa da un lato che l'origine della missione dei discepoli è insita in Dio stesso e che, di conseguenza, Dio è la fonte di grazia della loro fecondità<sup>33</sup>. Quanto di Dio possiamo conoscere, lo apprendiamo grazie alla rivelazione di Cristo e all'opera del suo Spirito in noi. Egli è stato mandato nel mondo dal Padre per salvare il mondo. Questa coscienza di sé che Cristo ha e rivela, viene ripetutamente espressa nei Vangeli: egli viene da Dio, che è suo Padre, per compiere la sua volontà, ovvero offrire la propria vita per la redenzione degli uomini. L'invio del Figlio nella carne di un uomo permette all'uomo di partecipare alla pienezza della vita divina. Infatti è quel Figlio che a sua volta invia la Chiesa affinché porti frutto.

Tuttavia il Figlio inviato dal Padre grazie allo Spirito, manifesta il Dio uno e trino verso l'esterno fin dalle origini della creazione. È significativo il fatto che nel libro della Sapienza prima e poi nel Nuovo Testamento, sia Giovanni che Paolo, sottolineino il legame ontologico tra la creazione e Cristo. Nel libro della Sapienza si dice di essa che «si estende vigorosa da un'estremità all'altra e governa a meraviglia l'universo» (8,1), ma anche che «chi più di lei è artefice di quanto esiste?» (8,6). La sapienza di Dio, il suo *Logos*, nel quale il tutto trova un ordine, permea tutto ciò che esiste. Scrive Giovanni, all'inizio del suo Vangelo: «Egli (il Verbo) era in principio

<sup>33</sup> Cfr. H. Merkelbach, *Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars*, Berlino 2004, 224.

presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,2-3). Paolo cerca di descrivere questo ragionamento dal punto di vista della creazione, quando scrive: «Cristo è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (Col 1,17). Lo Spirito che aleggia sulle acque (cfr. Gen 1,1) prende consistenza divinamente rivelata in questo disegno di amore della sua volontà che plasma in unità creazione e redenzione.

Questa presenza universale di Cristo in quanto sapienza del Padre, mediazione creativa, significa per noi sia la intelligibilità di ogni cosa, sia il fatto che l'universo stesso non è comprensibile senza di Lui ed è da sempre destinato alla redenzione nel sangue del Figlio (cfr. Ef 1,7-10). Scrive San Gregorio di Nissa: «Il mondo è una cosa buona e tutto è in essa invisibilmente ordinato con sapienza e arte. Tutto, dunque, è opera del Verbo vivente e sostanziale, perché è il Verbo di Dio»<sup>34</sup>. Ciò significa anche che tutto ciò che esiste, manifesta – in un modo suo proprio – una logica interna che anela a Lui, poiché egli è la “pienezza”. Il creato ha una sorta di nostalgia nei confronti di colui nel quale e per il quale è stato creato. I *semina Verbi* non indicano solo che la sapienza lascia le proprie tracce ovunque, ma anche che un tale seme vorrebbe germogliare nella completa conoscenza della verità, che è Cristo. Non è un caso, quindi, che San Paolo nella Lettera ai Romani si riferisce all'aspettativa di tutto il creato: «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,19-21).

Si tratta di un grande e affascinante disegno di un senso di tutto il creato, che trova in Cristo la sua chiave di comprensione di piena realizzazione. La missione è dunque indispensabile se la Chiesa intende aprire a tutta la

<sup>34</sup> San Gregorio di Nissa, *La grande Catechesi*, Roma 1990, 40.

realtà il suo vero senso e così «realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 1,10). Possiamo così dire che la radice di quella chiamata cattolica, cioè universale, di cui si è parlato in precedenza, è da ricercarsi nella sapienza universale nella quale tutto è stato creato, Cristo. Tale chiamata si realizza in genere nella Chiesa cattolica. Henri de Lubac scrive, a riguardo, dopo aver paragonato l'uomo ad un organo: «La Chiesa può suonare questi organi perché, come Cristo, “sa cosa vi è nell'uomo” poiché tra il dogma [...] e la natura umana [...] c'è una corrispondenza profonda. Ora, per il fatto stesso che arriva al fondo dell'uomo, la Chiesa può raggiungere tutti gli uomini e ricavare da essi i suoi “accordi”»<sup>35</sup>.

#### 4. La *missio* della Chiesa

Anche da queste considerazioni risulta chiaro che la Chiesa non è auto-referenziale, bensì guarda fondamentalmente all'esterno. Essa è una Chiesa *ad extra* e perciò è per sua natura missionaria, non importa in quali luoghi essa sia radicata. La missione appartiene alla Chiesa, poiché essa è aperta verso tutti gli uomini, addirittura verso tutto il creato. La missione della Chiesa determina, per mandato evangelico e per collaborazione sacramentale all'opera divina, la forma, in stato di realizzazione storica e dinamica, dell'intera creazione.

A tal proposito sembra opportuno riferirsi alla sempre valida tripartizione delle principali dimensioni ecclesiali: Parola, Sacramento, vita di carità. Essa è stata magisterialmente riaffermata da Benedetto XVI nella sua Enciclica *Deus Caritas est* (n. 25). Questa tripartizione è rivolta, per così dire, all'interno e articola l'attività della Chiesa fin nella sua più piccola comunità. Una tale articolazione non serve semplicemente all'autoconservazione

<sup>35</sup> H. de Lubac, *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Milano 1943, 24.

della Chiesa e non deve indurci a confinare il nostro compito all'interno delle nostre mura. La Chiesa annuncia, celebra e ama orientandosi verso l'esterno, in uno sguardo missionario, in modo da poter rimanere davvero sacramento, ovvero segno e strumento di salvezza per tutti. Anche per così dire, dall'esterno, la vita ecclesiale deve essere un segno, una testimonianza. Questo dona alla Chiesa vitalità, poiché ne riunisce le funzioni fondamentali in un'unità superiore, verso la quale la Chiesa è orientata, vale a dire la salvezza in Cristo degli uomini e di tutto il creato.

In un articolo dal titolo *Deus Caritas est – Programmschrift für eine missionarische Kirche* il professor K. Baumann di Freiburg i. B. sviluppa questo pensiero specificatamente riguardo alla diaconia della Chiesa. In un paragrafo dal titolo eloquente “Carità per amore della missione, o missione per amore della carità?” egli asserisce, tra le altre cose, che Benedetto XVI, con la sua Enciclica, è chiaramente in linea con *Ad Gentes, Evangelii Nuntiandi* e *Redemptoris Missio* e conclude pertanto che: «L'azione di carità non avviene in nome della missione bensì al contrario, la missione può avvenire solo per amore della carità [...] Se ci si domanda quale sia il programma missionario dell'Enciclica, la diagnosi evidente appare nella proposta del Papa per una testimonianza di vita credibile dei fedeli e della Chiesa tutta quale base della missione»<sup>36</sup>.

Lo stesso articolo in un altro paragrafo significativo, che l'autore attribuisce alla metodologia di Papa Benedetto in *Deus Caritas est*, ci aiuta ad un ulteriore passo. Il Papa nell'Enciclica infatti comincia con l'annuncio diretto del messaggio divino della fede e della carità e cerca poi di argomentare e rendere plausibile questo messaggio anche nella pluralità delle opinioni, fiducioso nel libero assenso di chi ascolta. Il professor Baumann si domanda: «Il Papa abbandona forse così in maniera dialettico-teologica il metodo, così elementare per l'attività missionaria, di riallacciarsi a ciò che l'uomo già porta in sé, l'andare incontro all'uomo contemporaneo e ai

<sup>36</sup> K. Baumann, *Deus Caritas est – Programmschrift für eine missionarische Kirche*, in J. Kreidler, Th. Broch, D. Steinfert, *Zeichen der heilsamen Nähe Gottes. Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche*, Ostfildern 2008, 462-463.

suoi desideri? O non corrisponde invece proprio a questo metodo, convinto che la fede viene dall'ascolto, poiché il messaggio della fede cristiana può riallacciarsi ad una predisposizione costitutiva dell'uomo per questa fede, essendo l'uomo stesso creato a immagine e somiglianza di Dio?»<sup>37</sup>.

Con questo si affronta un tratto fortemente presente anche in Papa Francesco e che sta diventando sempre più decisivo per la missione oggi. Poiché la fede consiste in un incontro personale con Dio, il messaggio deve tenere ben presente la concretezza della figura dell'uomo. Focalizzarci sulla dimensione antropologica non significa però ridurre il messaggio cristiano a una misura umana, bensì che dobbiamo coltivare la consapevolezza a quali domande dell'uomo dobbiamo rispondere, dove sono le sue "lacune"; significa capire a cosa anela e cosa si attende per essere liberato e salvato<sup>38</sup>. Non si tratta di porre in dubbio il patrimonio della fede o l'istituzione in quanto tale, ma di capire che, con il dissolvimento della *christianitas* e di una antropologia comunemente accettata, il quesito antropologico emerge sempre più in superficie e con esso la domanda circa il senso, domanda dalla quale la cultura odierna, per quanto antropocentrica, è piuttosto intimidita. Chi è l'uomo? E perché ha bisogno del Vangelo?

La rinnovata partenza dalla questione antropologica, cioè il ritorno ad una sana antropologia e teologia della creazione, quindi alla somiglianza dell'uomo a Dio e alla sapienza nella quale è stato creato, ci può aiutare a riscoprire la coincidenza del messaggio cristiano con le aspettative dell'uomo. Da questo risulta l'eterna modernità del Vangelo. Già J. Pieper scriveva in una piccola opera intitolata *Über das christliche Menschenbild*: «L'essenza del moralismo, che da molti sembra essere considerato un aspetto prettamente cristiano, sta nel fatto che esso distingue essere e dover essere, che annunci un dover essere, senza riscontrare e rendere visibile la riconnessione di quest'ultimo con l'essere»<sup>39</sup>. Ciò che viene detto qui dell'etica, può essere

<sup>37</sup> *Ibid.*, 455.

<sup>38</sup> Cfr. *Dives in Misericordia*, 2.

<sup>39</sup> J. Pieper, *Über das christliche Menschenbild*, Einsiedeln-Freiburg 2010, 26-27.

facilmente applicato al nostro sforzo di evangelizzazione e alla missione: l'annuncio del Vangelo raggiunge un uomo che, per la sua stessa essenza e costituzione, poiché creato attraverso la Parola di Dio, può trovare la pienezza proprio attraverso di essa. L'uomo, dal cuore del suo essere, da sempre anela alla pienezza in Cristo, e dopo il peccato, alla sua redenzione: pienezza e redenzione in Gesù Cristo rappresentano il centro della missione della Chiesa. Il cristianesimo non è un moralismo che si innesta in qualche modo in un essere umano già compiuto, bensì è un annuncio in cui l'uomo ritrova ciò che aveva atteso e continua ad attendere.

L'attività missionaria deve oggi riappropriarsi di questo sguardo sull'uomo, cioè della convinzione che ogni uomo trova la sua pienezza nell'annuncio di Cristo. Ma da dove deriva all'uomo la mancanza di tale pienezza? E perché, nonostante tutti i segnali di un cuore inappagato, a volte si ha l'impressione che la teologia cattolica fatichi a individuare questa profonda piaga che continua a sanguinare nel nostro intimo? Una sana antropologia e dunque l'annuncio cristiano non possono prescindere dalla considerazione del peccato originale. Questa verità che la Chiesa ha sempre presentato e, ultimamente, anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ha confermato (CCC 396-403), merita maggiore attenzione. Infatti, è alla luce del peccato dell'uomo e della sofferenza che questo ingenera, che l'invio di Cristo da parte del Padre e l'invio della Chiesa da parte di Cristo trova piena luce. Egli è venuto per cancellare il peccato dell'uomo e la missione della Chiesa consiste nell'annunciare la fine della sofferenza dell'uomo nella vittoria di Cristo risorto. La missione è universale, e dunque rivolta ad ogni uomo, proprio perché ogni uomo deve essere raggiunto dai meriti di Cristo che lo libera. Un recente documento della Congregazione per la Dottrina della Fede lo ha messo in rilievo: «La fede confessa, al contrario, che siamo salvati tramite il battesimo, il quale ci imprime il carattere indelebile dell'appartenenza a Cristo e alla Chiesa, da cui deriva la trasformazione del nostro modo concreto di vivere i rapporti con Dio, con gli uomini e con il creato (cfr. Mt 28,19). Così, purificati dal peccato originale e da ogni peccato,

siamo chiamati ad una nuova esistenza conforme a Cristo (cfr. Rm 6,4)» (Lettera *Placuit Deo*, 13).

Questa base di partenza antropologica può diventare oggi giorno una istanza importante per la missione. Da essa ha origine anche un metodo che prende l'uomo sul serio e lo coinvolge direttamente. Papa Francesco nella sua Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* ha evidenziato in questo senso il *kerygma*: «Tutta la formazione cristiana è prima di tutto l'approfondimento del *kerygma* che va facendosi carne sempre più e sempre meglio, che mai smette di illuminare l'impegno catechistico, e che permette di comprendere adeguatamente il significato di qualunque tema che si sviluppa nella catechesi. È l'annuncio che risponde all'anelito d'infinito che c'è in ogni cuore umano» (EG 165).

Come Presidente delle Pontificie Opere Missionarie non posso che riaffermare che è in questo ampio contesto di una Chiesa missionaria che anche le Opere trovano la loro collocazione. Esse, in quanto rete di fedeli cristiani che aiutano il Papa a tenere vivo e a sostenere lo zelo missionario, raggiungono ogni fedele perché riscopra la dimensione missionaria insita nel battesimo. Il dono ricevuto è dono da condividere.

Città del Vaticano, 24 giugno 2018

ARCIVESCOVO GIAMPIETRO DAL TOSO  
*Segretario Aggiunto della Congregazione  
 per l'Evangelizzazione dei Popoli  
 e Presidente delle Pontificie Opere Missionarie*