

Teologia della Missione **Da «Ad gentes» a «Redemptoris missio»**

Prof. don Gianni Colzani Teologo della Diocesi di Milano

Il periodo che sta tra la fine della seconda guerra mondiale ed il Vaticano II è segnato da profonde trasformazioni culturali e socio-politiche: da una parte si prende sempre più coscienza dei processi di secolarizzazione della società occidentale e dall'altra la fine del colonialismo, insieme alla indipendenza politica delle giovani nazioni asiatiche ed africane, porta con sé il bisogno di una ricerca e di una valorizzazione delle loro radici culturali. Questi dati comportano il bisogno di una rinnovata teologia della missione a cui la teologia dell'epoca non era preparata a rispondere.

A conferma è il fatto che nel dibattito conciliare del 6-9 novembre 1964 sullo Schema «*Propositionum de Activitate Missionali Ecclesiae*» l'intervento di mons. D. Lamont ha avuto un certo rilievo per la nettezza delle posizioni; tra il serio ed il faceto paragonò la sua impressione di fronte allo Schema alla visione delle ossa aride di Ezechiele che Dio solo può far rivivere e concluderà con amarezza: «siamo frustrati! [...]. Avevamo chiesto pane e ci hanno dato (non dico pietre) ma alcune proposizioni del trattato di missiologia». Da qui la sua conclusione: «lo Schema venga rifatto in profondità. Occorre presentare qualcosa di più ampio; vogliamo qualcosa di vivo, che sia degno di questa seconda Pentecoste».¹

In modo un po' drastico ma sostanzialmente vero, si può osservare che la teologia missionaria del tempo era una teologia del missionario più che della missione: tramite i temi della conversione e dell'ampliamento della Chiesa mirava a sviluppare e sostenere l'opera concreta del missionario. Lo sforzo per integrare i drammi del colonialismo aveva portato i missionari ad affiancare alla proclamazione del vangelo anche un impegno di civiltà, ma questi sforzi non erano sufficienti per chiarire la posizione della Chiesa di fronte alla nuova situazione post-coloniale e, di conseguenza, non sapevano offrire orientamenti precisi alle giovani Chiese. Questo spiega le aspettative dei Padri conciliari e la loro delusione.

In effetti il Concilio non riuscirà ad offrire una risposta precisa ed univoca. Lo ammetterà candidamente il relatore dello Schema mons. S. Lokuang, vescovo di Taiwan; a proposito della mancanza di un preciso concetto di missione, si limiterà a dire che «gli stessi esperti sono in grande disaccordo».² Più tardi, a Concilio concluso, mons. V. Riobé, vescovo di Orléans e membro della Commissione *pro missionibus*, riconoscerà che la Commissione non ha saputo decidersi «tra un concetto di missione elaborato teologicamente ed un concetto unicamente giuridico, come é ora presente nel vigente Diritto Canonico [...]. Il decreto manca di chiarezza riguardo a questo problema» perché, in pratica, ci si era dovuti barcamenare tra tendenze diverse.³ In effetti non può non colpire la differenza tra l'impostazione teologica dei primi tre capitoli – del primo soprattutto – e l'impostazione nettamente tradizionale degli ultimi tre capitoli.

¹ Testo in *Patrum Orationes*, in *Acta synodalia Sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, vol. III: *periodus Tertia*, Pars VI: *Congregationes Generales CXII-CXVIII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1975, 392-393.

² *Relatio super Schema Propositionum*, in *Acta synodalia Sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, vol. III, cit., 342.

³ Testo in *Parole et Mission* 37(1967), p. 287.

Si può comunque ritenere che, almeno orientativamente, il Concilio abbandona un modello di conquista di nuovi popoli alla fede e di espansione della Chiesa; questo modello, di stampo coloniale, era stato nobilitato dalla fede e dalla carità di molti missionari che vi avevano innestato temi cristiani come la salvezza delle anime, la gloria di Dio, la *plantatio Ecclesiae*, la dignità dei figli di Dio, la grandezza della Chiesa, la luminosità della conversione. Il risultato di questa secolare fatica ha avuto un volto complesso, ma la radice culturale era rimasta quella della espansione.

1. La svolta conciliare e post-conciliare: gli anni '60 e '70

La scomparsa degli imperi coloniali, con la fine dell'eurocentrismo e l'unita valorizzazione delle culture e delle religioni indigene, doveva necessariamente mettere in crisi questa visione espansionistica e, con essa, anche il modello missionario che in quel contesto si era sviluppato. La ragione di questa svolta epocale della missione sta probabilmente nelle trasformazioni che hanno portato a guardare la realtà mondiale con occhi nuovi.

Interpellato da questi mutamenti, il Concilio individuerà due strade. Per un verso riprenderà la tematica della volontà salvifica universale ed insegnerà⁴ che «lo Spirito Santo dà a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale». Questo universalismo pasquale porta a ridiscutere il senso dell'effato teologico *extra Ecclesiam nulla salus* e ad affermare la possibilità della salvezza anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa⁵. L'immagine conseguente sarà quella di una Chiesa «che è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»⁶. Per un altro verso si impegnerà a ripensare l'ecclesiologia alla luce della dottrina patristica; il tema di una *Ecclesia ab Abel* che, a partire da Adamo, riunisce tutti i giusti «presso il Padre nella Chiesa universale»⁷ e quello dei *semina Verbi*⁸ che motiva cristologicamente la presenza di elementi di santità e verità nel mondo⁹ attendono ancora di essere veramente integrati nella vulgata ecclesiologica. Il Concilio si limiterà ad una ripresa delle diverse e molteplici maniere di appartenenza alla Chiesa¹⁰ e ad una valorizzazione degli aspetti positivi delle altre religioni.¹¹

Questi aspetti investono in profondità la tradizionale concezione di una missione attraverso la quale la Chiesa porta la salvezza alla umanità: la nuova lettura dell'universalismo pasquale – se spinta all'estremo – metterebbe in crisi il ruolo della Chiesa. Per questo Giovanni Paolo II insegnerà che bisogna tenere entrambe le verità: «la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini» e «la necessità della Chiesa in ordine a tale salvezza»; osserverà a questo proposito che ambedue, nel loro insieme, «favoriscono la comprensione dell'unico mistero salvifico».¹²

Lo sforzo a mio parere più alto per armonizzare questi due aspetti e porre, nel contempo, basi diverse rispetto alla logica coloniale della espansione si avrà con il Sinodo

⁴ *Gaudium et spes* 22 ed *Ad gentes* 7.

⁵ *Lumen gentium* 16.

⁶ *Lumen gentium* 1. 48.

⁷ *Lumen gentium* 2. Sulla *Ecclesia ab Abel* si veda Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos, Düsseldorf 1952, 79-108.

⁸ *Ad gentes* 11.

⁹ *Ad gentes* 9.

¹⁰ *Lumen gentium* 13-16

¹¹ *Nostra aetate* 2.

¹² *Redemptoris missio* 9.

del 1974 sulla evangelizzazione nel mondo contemporaneo e con la *Evangelii nuntiandi* (1975) che lo conclude. Più del Concilio, sarà questo Sinodo a traghettare effettivamente il dibattito ecclesiale dalle problematiche occidentali a quelle mondiali; le Chiese del sud del mondo imporranno la scelta della evangelizzazione e l'abbandono dei temi dell'ateismo o del rapporto fede-scienza¹³. La *Evangelii nuntiandi* si muove in questa logica. Oggi alquanto sottovalutata, questa Esortazione apostolica sarà indicata da Giovanni Paolo II come la *magna charta* della evangelizzazione¹⁴ rispetto alla quale *Redemptoris missio* svolge una funzione di riequilibrio¹⁵.

Intendendo la Chiesa come popolo in cammino entro la storia umana, conformemente a *Lumen gentium* 8 ed a *Gaudium et spes* 45, *Evangelii nuntiandi* mette a fondamento della sua teologia la figura del Cristo evangelizzatore: in questo modo indica come scopo della missione «prima di tutto un regno, il regno di Dio, il quale è tanto importante, rispetto a lui, che tutto il “resto” è dato in aggiunta. Solo il regno è dunque assoluto e rende relativa ogni altra cosa»¹⁶. Alla luce ampia del regno, la stessa salvezza diventa «salvezza liberatrice»: pur comprendendo gli aspetti soprannaturali della lotta contro il maligno, non si limita ad essi ma «è liberazione da tutto ciò che opprime l'uomo»¹⁷.

Verso una nuova coscienza missionaria

Paolo VI percepisce a fondo il bisogno di rinnovamento della coscienza conciliare che il Concilio ha iniziato; lo sforzo per integrare la missione *ad gentes* entro una più vasta teologia della missione lo porterà a sostituire il termine «missione» con quello di «evangelizzazione». Il senso ultimo di questo cambio di terminologia è l'abbandono di espressioni come “territori di missione”, ancora dipendenti da una prospettiva territoriale e coloniale; lo stesso Giovanni Paolo II, pur reintroducendo il termine «missione», riconoscerà l'esistenza di «una certa esitazione ad usare i termini «missioni» e «missionari» giudicati superati e carichi di risonanze storiche negative»¹⁸. In questa sua scelta lo guiderà vuoi la convinzione che è difficile separare del tutto realtà come attività missionaria, nuova evangelizzazione e missione *ad gentes*, profondamente legate tra loro,

¹³ J. Grootaers, *Dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II. Una grande svolta della Chiesa cattolica*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1982, 62-75.

¹⁴ Il rimando è al discorso del 15 gennaio 1995, tenuto da Giovanni Paolo II ai delegati della FABC, nel “San Carlos Seminary” di Manila. Testo in Giovanni Paolo II, «L'Asia è a un bivio spirituale. La Chiesa non può che confermare la sua missione: annunciare Gesù Cristo», in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II. XVIII/1: 1995* (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, 153: «The Magna Charta of evangelization remains the Apostolic Exhortation “*Evangelii nuntiandi*” of Pope Paul VI, with the complement of the Encyclical “*Redemptoris missio*” which I wrote in 1990 in order to defend and promote the concept of “missionary evangelization” or mission *ad gentes*».

¹⁵ Su tutto questo si veda G. Colzani, *Missione. Bilancio di un concetto fondamentale, dalla “Redemptoris missio” ad oggi*, «Euntes Docete» 55(2002), 9-35.

¹⁶ *Evangelii nuntiandi* 8.

¹⁷ *Evangelii nuntiandi* 9. Del resto, già il sinodo dei vescovi del 1971 aveva insegnato che «l'agire per la giustizia e il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono come dimensione costitutiva [*ratio constitutiva*] della predicazione del vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressivo» (Testo in *Enchiridion Vaticanum*. IV, Dehoniane, Bologna 1978, 803).

¹⁸ *Redemptoris missio* 32.

vuoi la sua concezione di una missione *ad gentes* che, per lui, è «il significato fondamentale e l'attuazione esemplare» della dimensione missionaria della Chiesa.¹⁹

Per Paolo VI, la missione non riguarda un territorio ma il mondo intero, quel mondo a cui la Chiesa è inviata; una equiparazione della missione alla semplice teologia della *plantatio* sarebbe parziale ed ha bisogno di essere meglio integrata nell'unica piena missione della Chiesa. Di conseguenza, i destinatari non possono essere ricondotti solo ai «pagani» – termine, fra l'altro, del tutto improprio per designare religioni millenarie che hanno sviluppato una azione ricca di frutti spirituali – ma vanno indicati nella intera umanità; ogni uomo, cristiani compresi, deve accettare di essere evangelizzato. Si ritrova qui il rispetto che il Concilio ha professato per le religioni.

L'evangelizzazione appartiene in modo talmente profondo alla missione della Chiesa da qualificarne l'identità: «evangelizzare é la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare»²⁰. Alla luce di questa prospettiva, la necessità e l'urgenza della evangelizzazione non dipendono solo dalle situazioni storiche ma dalle esigenze stesse del vangelo: come ricorda Paolo in 2 Cor 5,14, è l'amore di Cristo per l'umanità che spinge i missionari.

Questa impostazione ha una precisa conseguenza: la missione non può essere vista come mezzo o strumento per qualcosa d'altro ma è un valore in sé e per sé. La missione è un potente evento salvifico, come lo è la Pasqua e la Pentecoste; «la missione è più di uno strumento pratico e necessario della diffusione della Chiesa. La missione non è a disposizione della Chiesa: entrambe sono a disposizione dello Spirito».²¹ La missione, quindi, non è solo *munus*, ufficio e compito della Chiesa ma, per la sua stessa struttura cristologica, precede e qualifica la Chiesa. Ovviamente questo impone di considerare la Chiesa nella luce della missione dello Spirito: poiché il fine dello Spirito è quel regno che è al di là della Chiesa, bisognerà concludere sia «che la Chiesa è il risultato provvisorio della missione» sia che, come risultato provvisorio, «è un tipo di risultato in cui il movimento ha raggiunto il suo fine».²²

Inizio e germe del regno, la Chiesa appare qui in tutta la paradossalità del suo doppio aspetto, «realizzazione del regno e strumento del regno. Entrambi gli aspetti perdono la loro fisionomia non appena si separano l'uno dall'altro». Il rischio di una Chiesa statica e introversa, separata dal regno, fa da pendant al dramma di una Chiesa attivista ma lontana dalle vie di Dio; «la più potente forza missionaria della Chiesa è sempre “nella testimonianza dello Spirito e della sua potenza” (1Cor 2,4)»²³. Tra gli autori che si metteranno su questa strada ricordo J. Moltmann²⁴ e Ch. Duquoc²⁵. Dopo aver affermato la decisività del mistero salvifico di Cristo, Paolo VI raccoglierà questi pensieri

¹⁹ *Redemptoris missio* 34. Vi è quindi il rischio, per Giovanni Paolo II, che l'abbandono di una terminologia tradizionale finisca da una parte per «livellare situazioni molto diverse» e dall'altra per «ridurre, se non far scomparire, la missione e i missionari *ad gentes*» (*Redemptoris missio* 32).

²⁰ *Evangelii nuntiandi* 14. Osservazioni simili si ritrovano in *Redemptoris missio* 11 in risposta alla domanda: perché le missioni.

²¹ H. Berkhof, *Lo Spirito Santo e la Chiesa. La dottrina dello Spirito Santo* [1964], Jaca Book, Milano 1971, 45.

²² H. Berkhof, *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, 46.

²³ H. Berkhof, *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, 46 passim.

²⁴ J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Queriniana, Brescia 1976; Id., *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991.

²⁵ Ch. Duquoc, *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Queriniana, Brescia 1985; Id., «*Credo la Chiesa*». *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001.

attorno alla presentazione di Cristo evangelizzatore e di una Chiesa evangelizzata ed evangelizzatrice.

Il posto di Gesù è indubbio: «la evangelizzazione conterrà sempre anche – come base, centro e insieme vertice del suo dinamismo – una chiara proclamazione che, in Gesù Cristo Figlio di Dio fatto uomo, morto e risuscitato, la salvezza è offerta ad ogni uomo come dono di grazia e di misericordia di Dio stesso»²⁶. A Cristo evangelizzatore è strettamente congiunta la Chiesa; *Evangelii nuntiandi* 15 parla di una Chiesa inviata ed evangelizzata, chiamata a continuare l'opera di Cristo: «non acquista tutto il suo significato se non quando essa diventa testimonianza». Il tema della testimonianza diventa così centrale; abbandonato il modello espansionistico, è quello evangelico della testimonianza a prenderne il posto.²⁷ Per questo la Chiesa inizia la sua missione con l'evangelizzazione di se stessa, con la sua conversione; l'evangelizzazione è una forma di testimonianza credente che fa dell'agire di Dio la base del suo vivere e del suo agire.

Intesa come testimonianza, l'identità ecclesiale comprende la comunicazione come struttura fondamentale della sua identità; sacramento della comunione con le persone divine, la Chiesa non è veramente tale se non là dove si appropria le dimensioni di questo amore con una comunicazione universale. La testimonianza si svela così il volto di quell'ordine simbolico e di quella trama di rapporti in cui Gesù ha inscritto la sua vita. Segnata da questa trama simbolica di relazioni storiche, la Chiesa non sfugge ai limiti di una empiria al cui interno essa è «segno insieme opaco e luminoso di una nuova presenza di Gesù».²⁸

In questa logica, la *paradosis*, la “tradizione” di «tutto ciò che essa [la Chiesa] è, tutto ciò che essa crede»²⁹ appare l'ambito simbolico in cui la Chiesa si consegna all'agire eccedente e gratuito dell'amore di Dio.; la comunicazione ecclesiale non è comunicazione di un sapere ma di un evento. Identificato in Gesù Cristo, questi non appare il termine di un sapere ma il simbolo vivente della personale comunicazione di Dio, il simbolo cioè della presenza del regno.³⁰ La comunicazione dell'amore di Dio si carica così della memoria cristologica testimoniata dalla fede di una comunità che sarà lo Spirito a portare a pienezza.³¹

In questo cammino di servizio al libero ed universale amore di Dio per l'umanità, la Chiesa non può dimenticare che l'amore salvifico di Dio precede e qualifica il dato umano che pure assume; pensare il servizio ecclesiale in questo contesto significa pensarlo all'interno dell'amore eccedente di quel Dio che, comunque, rimane libero: *Deus sacramentis visibilibus non alligatur*³². Motivando questa libertà divina, Tommaso parla di un *votum baptismi* che presenta come un processo *quod procedit ex fide per dilectionem*

²⁶ *Evangelii nuntiandi* 27.

²⁷ Se ne trova un anticipo indicativo nella Assemblea del WCC di New Delhi. Testo in: Terza Assemblea: *Gesù Cristo luce del mondo*. New Delhi 19 novembre – 5 dicembre 1961. «Rapporti delle sessioni. I: Testimonianza», in *Enchiridion Oecumenicum. V: Consiglio ecumenico delle Chiese. Assemblee generali 1948-1998*, a cura di S. Rosso – E. Turco, Dehoniane, Bologna 2001, 205-222.

²⁸ *Evangelii nuntiandi* 15.

²⁹ *Dei Verbum* 8.

³⁰ Sulla questione del simbolo si veda K. Rahner, «Sulla teologia del simbolo», in Id., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 51-107; E. Jüngel, «Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa», in P. Ricoeur – E. Jüngel, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, 109-180.

³¹ Gv 14,26; 16,12-14.

³² Tommaso, *Summa Theologica* III, q. 68, a. 2, in corpus. L'articolo affronta il problema di una salvezza senza battesimo sulla base di una sua mancanza *re vel voto*; formula il caso di chi avrebbe un *votum baptismi* che per ragioni varie non può portare ad esecuzione.

operante; per quanto il suo pensiero si limiti al catecumeno, ci si può chiedere se una vita religiosa retta, *per dilectionem operante*, non comprenda sempre un orientamento esistenziale verso Dio, e cioè una qualche forma di fede implicita.

Lo sforzo per rispettare questa libertà divina porterà Giovanni Paolo II a parlare di una grazia che opera senza introdurre “formalmente” queste persone nella Chiesa stessa ma illuminandole «in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale» come di una grazia che mantiene «una misteriosa relazione con la Chiesa»³³. Di costoro il Concilio aveva detto che *ad populum Dei diversis rationibus ordinantur*³⁴ senza però che questa *ordinatio* trovi né in Concilio né poi una adeguata spiegazione. In realtà l’ecclesiologia non è andata oltre la lezione patristica di Congar;³⁵ per il grande ecclesiologo i Padri affrontano il problema della salvezza prima di Cristo – i giusti dell’Antico Testamento – alla luce tanto di una continuità del disegno salvifico quanto di una novità assoluta del vangelo: appoggiandosi a Rm 12,6; 1Cor 12,11, sostiene che «entre les fidèles ou saints qui ont vécu avant Christ et nous-mêmes, il y a una même grâce - entendons: un même et unique propos de grâce, un même et unique processus de salut gratuitement accordé; mais il y a différence dans le dons spirituels faits conformément à cette grâce»³⁶.

Questa ampia coscienza missionaria può allora concludere che Dio è il primo missionario³⁷ e che, di conseguenza, ogni altra missione viene da Lui e da Lui dipende. Movimento che dalle persone divine arriva all’umanità, la missione implica una partecipazione a questo processo, una partecipazione sostenuta dalla grazia di quel Dio che, come insegna il Concilio in *Ad gentes* 2, è *amor fontalis*, cioè è sorgente di amore che invia. Resta naturale concludere che, per quanto *Deus caritas est* non parli esplicitamente della missione, il naturale sviluppo missionario dell’amore porta a vedere la missione alla luce di un *mandatum amoris*.

Il Partenariato di Chiese sorelle, nuovo modello di comunione cattolica

È comune indicare il cammino missionario del secolo appena concluso come il cammino che ha visto il passaggio dalle missioni alle giovani Chiese³⁸. In termini missionari, questo passaggio avviene tematizzando le condizioni concrete nelle quali l’unica e identica missione si realizza: «le differenze, che vanno tenute presenti in questa attività della Chiesa, non nascono dalla natura intima della sua missione ma dalle condizioni in cui questa missione si esplica».³⁹

³³ *Redemptoris missio* 10.

³⁴ *Lumen gentium* 16.

³⁵ Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, cit; l’autore vede questo problema di una *Ecclesia ab Abel* come frutto di una polemica antiggiudaica, che sarà poi approfondita dalla reazione antimarcionita, antimontanista e antimanichea. Nella stessa linea il lavoro di G. Philips, *La grâce des justes de l’Ancien Testament*, Beyaert, Bruges-Louvain 1948; appoggiandosi soprattutto ad Ireneo e Tertulliano, questi ricorderà che la Chiesa si trovava già in Paradiso e, cioè, in Adamo ed Eva prima della loro caduta.

³⁶ Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, cit, 80-81.

³⁷ J. Aagard, *Trends in Missiological Thinking During the Sixties*, «International Review of Mission» 62(1973), 8-25; A.M. Aagard, *Missio Dei in katholischer Sicht*, «Evangelische Theologie» 34(1974), 420-433.

³⁸ Si veda A. Fliche – V. Martin, *Storia della Chiesa. XXIV: Dalle missioni alle Chiese locali (1846-1965)*, a cura di J. Metzler, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990; la prima parte di questo volume è stata pubblicata a parte: J. Mezler, *La Santa Sede e le missioni. La politica missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.

³⁹ *Ad gentes* 6. Il tema è ripreso e precisato in *Redemptoris missio* 31. 33 37.

Appena accennato al Concilio,⁴⁰ il tema delle Chiese locali diventerà la base a partire dalla quale, in una storia ormai mondiale, le giovani Chiese rivendicheranno il diritto e il dovere di tradurre la comunione ecclesiale in una azione comune tra partners. Una Chiesa mondiale può operare solo sulla base della cooperazione tra i suoi membri e le sue istituzioni; insieme alla testimonianza, la cooperazione tra le Chiese diventa il nuovo volto della missione. Va da sé che questo partenariato sta all'interno di una comune obbedienza al Signore e al suo vangelo, all'interno di una comune responsabilità missionaria⁴¹.

In questo quadro di partenariato è la testimonianza missionaria delle Chiese ad essere decisiva e non quella degli Istituti missionari o della Caritas; questi andranno compresi come stimolo e profezia all'interno di quella Chiesa universale che opera e vive nelle Chiese particolari e nelle loro organizzazioni⁴². Solo attraverso questa incarnazione nelle società in cui le Chiese sono radicate, solo attraverso questa concretezza storica in grado di partecipare al cammino civile dei popoli, il cristianesimo smetterà di essere in molte parti del mondo una religione straniera ed occidentale. Per questa via, l'unica comunione cattolica conoscerà una presumibile pluralità di posizioni: l'unica evangelizzazione darà origine ad un pluralismo di posizioni⁴³. In pratica l'inculturazione, la liberazione, il dialogo interreligioso, quello tra scienza e fede e la sfida dell'ateismo sono problemi che, in un quadro di globalizzazione, tutte le Chiese si trovano ad affrontare ma non tutte allo stesso modo e non tutte sulla base di una identica storia.

In questo quadro il partenariato di Chiese sorelle esige che le Chiese non si scambino solo aiuti materiali od organizzativi, come denaro e personale specializzato, ma anche e soprattutto esperienze pastorali e metodologie apostoliche, preghiere e indicazioni di cammini spirituali. Uno scambio di doni spirituali è un dare e ricevere, è altra cosa rispetto ad una cooperazione economica: è un crescere insieme ma ognuno con il proprio volto. Per questo la cooperazione tra Chiese sorelle e tra Chiese ed organismi missionari assumerà modalità sempre più interconnesse: occorrerà una comune pianificazione degli obiettivi ed una certa condivisione del personale⁴⁴ e dei mezzi, strutturali e finanziari, una comune verifica ed uno scambio che valorizzi l'apporto di tutti i partners. Un simile cammino è, a tutt'oggi, solo parzialmente realizzato.

Questa comunione, cattolica e apostolica⁴⁵, segna la fine della cattolicità intesa come uniformità romana oltre che la fine della separazione tra missione *ad intra* e *ad extra*: l'intero mondo è destinatario della evangelizzazione. Naturalmente la cattolicità non può confondersi con una universalità generica né può configurarsi come cattolicità "secolare", come aveva preteso Uppsala (1968): «Dio offre questo dono agli uomini nella

⁴⁰ *Sacrosanctum Concilium* 41; *Lumen gentium* 23; *Christus Dominus* 6. 11; *Ad gentes* 22. 37.

⁴¹ Sulla base del principio che «la comunione rappresenta la sorgente e insieme il frutto della missione: la comunione è missionaria e la missione è per la comunione», *Christifideles laici* 32 osserverà che «la Chiesa sa che la comunione, ricevuta in dono, ha una destinazione universale. Così la Chiesa si sente debitrice all'umanità intera e a ciascun uomo del dono ricevuto dallo Spirito che effonde nei cuori dei credenti la carità di Gesù Cristo».

⁴² P. Doni (ed.), *Diaconia della carità nella pastorale della Chiesa locale*, Libreria Gregoria Editrice, Padova 1986.

⁴³ Commissione Teologica Internazionale, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Dehoniane, Bologna 1974.

⁴⁴ Si pensi alla enciclica *Fidei donum* (1957) e alle Note direttive della Congregazione per il Clero *Postquam Apostoli* (1980).

⁴⁵ G. Colzani, *Rivisitare la cattolicità oggi. Una nuova sfida per la missione*, in "Ad gentes" 8 (2004) 1, 19-38.

loro libertà».⁴⁶ Si tratterà invece di costruire la cattolicità in modo coerente con la vocazione ed i compiti che la Chiesa ha ricevuto da Cristo.

Orbene, nella storia della salvezza, l'universalità del Verbo è coniugata con la particolarità giudaica di Gesù di Nazaret in modo che, attraverso il dono dello Spirito e la testimonianza delle Chiese, «le singole parti offrono i propri doni alle altre e alla Chiesa intera, così che il tutto e le singole parti traggano vantaggio dalla reciproca comunicazione di tutti e dal tendere in unità verso la pienezza».⁴⁷ Per questa via la cattolicità potrà tornare ad essere criterio per la vita della Chiesa.⁴⁸

2. Gli ultimi decenni: gli anni '80 e '90

Evangelii nuntiandi aveva indicato l'evangelizzazione come «una realtà ricca, complessa e dinamica»⁴⁹ in cui i diversi elementi della testimonianza, dell'annuncio, della adesione del cuore, della comunità «sono complementari e si arricchiscono vicendevolmente»⁵⁰. Nel documento preparatorio, la scelta della evangelizzazione metteva al primo posto la preoccupazione per la secolarizzazione; durante il sinodo questa prospettiva fu respinta ed il primo posto fu preso dalle Chiese locali, dalla liberazione e dal dialogo con le grandi religioni, dalla religiosità popolare, dai nuovi ministeri e via dicendo. In pratica, una assemblea programmata per affrontare la scristianizzazione dei paesi di vecchia cristianità era stata modificata al punto da mettere al primo posto l'evangelizzazione ed i problemi delle giovani Chiese.

Il senso ultimo di questa trasformazione era la svolta verso una Chiesa veramente mondiale; mentre anche al Concilio il peso delle giovani Chiese era stato relativo, ormai diventano centrali nella vita della Chiesa. Per questo, riprendendo l'*Evangelii nuntiandi*, Giovanni Paolo II – nel suo documento programmatico, la *Redemptor hominis* – indicherà la persona umana letta alla luce di Cristo come il centro di ogni evangelizzazione. Poiché la grazia pasquale raggiunge ogni persona⁵¹, egli sosterrà che l'uomo «è la via della Chiesa, via che corre, in un certo modo, alla base di tutte quelle vie, per le quali deve camminare la Chiesa, perché l'uomo – ogni uomo senza eccezione alcuna – è stato redento da Cristo. [...] Essendo quest'uomo la via della Chiesa, via della quotidiana sua vita ed esperienza, della sua missione e fatica, la Chiesa del nostro tempo deve essere, in modo sempre nuovo, consapevole della di lui "situazione"»⁵². Si aprono qui nuove, sorprendenti

⁴⁶ S. Rosso – E. Turco (edd.), *Quarta Assemblea «Ecco io faccio nuove tutte le cose»*. Uppsala, 4-20 luglio 1968. II: *Rapporti delle sezioni*. Prima sezione: *Lo Spirito Santo e la cattolicità della Chiesa*, in *Enchiridion Oecumenicum. V: Consiglio Ecumenico delle Chiese, Assemblee generali 1948-1998*, Dehoniane, Bologna 2001, 349-359. Il testo continua così: «L'azione dello Spirito non costringe mai gli uomini ma apre davanti a loro le porte dell'amore di Dio e dona loro la capacità di partecipare all'opera creatrice e redentrice di Dio. Questo potere è necessario per vincere l'egoismo individuale e collettivo, per riconciliare i nemici e per liberare dalle catene gli schiavi delle proprie abitudini» (ivi, 353).

⁴⁷ *Lumen Gentium* 13.

⁴⁸ A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Clarendon Press – Oxford University Press, New York 1985.

⁴⁹ *Evangelii nuntiandi* 17-22; citazione al n. 17.

⁵⁰ *Evangelii nuntiandi* 24.

⁵¹ *Gaudium et spes* 22; *Ad gentes* 7.

⁵² *Redemptor hominis* 14. Il senso di questa affermazione, per non stravolgere il valore cristologico della nozione di "via", va combinato con l'affermazione che «Gesù Cristo è stabile principio e centro permanente della missione (*Redemptor hominis* 11).

vie di missione, attente alle possibilità ed alle minacce che accompagnano il cammino umano⁵³.

Per questo, mentre Paolo VI aveva parlato di dialogo nella convinzione di aver di fronte una società ormai adulta e dotata di una propria visione della vita ma pur sempre in ricerca di una verità che la Chiesa possiede come dono e serve come vangelo, Giovanni Paolo II insisterà sull'annuncio come servizio concreto che lega la missione della Chiesa al cammino dell'umanità. Identica resta però la fiducia nel cammino umano e cioè lo spirito del dialogo: «l'atteggiamento missionario inizia sempre con un sentimento di profonda stima di fronte a ciò che «c'è in ogni uomo» per ciò che egli stesso, nell'intimo del suo spirito, ha elaborato riguardo ai problemi più profondi e più importanti; si tratta di rispetto per tutto ciò che in lui ha operato lo Spirito che “soffia dove vuole”. La missione non è mai una distruzione, ma è una riassunzione di valori e una nuova costruzione»⁵⁴.

Evangelizzazione e dialogo: il posto del Vangelo e quello dell'uomo

L'evangelizzazione sposta l'accento sulla comunicazione del vangelo, sul modo con cui questo diventa vita; se Paolo VI aveva insistito su Cristo evangelizzatore, Giovanni Paolo II aveva messo al centro l'uomo quale “via” della Chiesa. In questo cammino, a partire dagli anni '70, la nozione di «inculturazione»⁵⁵ sostituisce i termini adattamento, accomodamento e indigenizzazione; si imporrà al punto che diventerà comune spiegare l'evangelizzazione come una incarnazione del vangelo. Considerata come realtà globale, collettiva ed acquisita⁵⁶, la cultura rappresenta il modo specifico di esistere dell'uomo all'interno del processo sociale e storico. Frutto della sua intelligenza e della sua libertà nel progettare, volere e realizzare il rapporto con sé, con il mondo e con Dio, la cultura è ciò per cui l'uomo accede alla sua vita. Per questo è irrinunciabile: senza cultura non c'è umanità perché questa non esiste a monte delle sue realizzazioni culturali ma solo in esse e attraverso esse.

La fede è altra cosa; pur espressa nelle forme proprie di una cultura, la fede rimanda alla universalità del vangelo e alla accoglienza di quella rivelazione nella quale Dio opera. Nella fede abbiamo quindi il paradosso di una realtà che, pur essendo altro rispetto alle

⁵³ Paolo VI ne ricaverà la conclusione che «la rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca» (*Evangelii nuntiandi* 20).

⁵⁴ *Redemptor hominis* 12.

⁵⁵ Il termine “inculturazione” è un neologismo; su esso si veda N. Standaert, *L'histoire d'une néologisme*, «Nouvelle Revue Théologique» 110(1988), 555-578. Questo termine era apparso per la prima volta in un articolo di P. Charles, *Missiologie et acculturation*, «Nouvelle Revue Théologique» 75(1953), 15-32 che rimandava alle tesi di M.J. Herskovits, *Man and His Work: The Science of Cultural Anthropology*, A.A. Knopf, New York 1948 sulla integrazione degli ispanici nei sobborghi di New York. Il primo autore ad usare il nostro termine con un significato teologico sarà J. Masson, *L'Église ouverte sur le monde. Aux dimensions du Concile*, «Nouvelle Revue Théologique» 84(1962), 1038 che parlerà di *catholicisme inculturé*. L'affermazione e la diffusione del termine sarà il frutto di più elementi tra i quali vale la pena di ricordare il Sinodo dei vescovi sulla evangelizzazione del mondo contemporaneo (1974) con la 1° Assemblea plenaria della FABC tenuta in preparazione a Taipei (1974); la 32° Congregazione Generale dei gesuiti (01 dicembre 1974 – 07 aprile 1975) tenuta su questo tema ed, insieme, la lettera di P. Arrupe (14 maggio 1978). A livello magisteriale, il termine compare per la prima volta in *Ad populum Dei nuntius* 5, cioè nel saluto al popolo di Dio del Sinodo episcopale del 1977; ritorna in *Catechesi tradendae* 53 e si impone definitivamente con la *Relatio finalis. Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* del Sinodo straordinario a vent'anni dal Concilio.

⁵⁶ P. Rossi (ed.), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino 1970.

dinamiche culturali, si esprime e vive nelle forme delle diverse culture. Congar⁵⁷ dirà con forza che la fede cristiana non è un dato culturale ma un movimento di vita messo in atto dalla persona di Gesù; la fede nella sua persona e nella sua opera non può esistere che inculturata, non può esistere che riespressa nelle forme proprie della concreta vita di un popolo. Fissato definitivamente nelle sue ragioni e nei suoi limiti con l'incarnazione, il rapporto tra vangelo e cultura non è affatto superficiale ma rimanda alla strutturale apertura della libertà progettante a Dio. Per questo la dimensione religiosa si svela centrale nei processi culturali: affermata o negata, rimane il punto ultimo di coesione degli universi culturali.⁵⁸

È questo il nodo della inculturazione. Ripercorrendo la storia della missione, P. Liégé⁵⁹ dirà che l'ottocento e la prima metà del novecento sono stati periodi segnati da una mono-acculturazione, cioè da una uniformità romana; per contro, parlando degli anni '70, A. Pieris parlerà di "febbre dell'inculturazione" per dire l'entusiasmo ed il dramma di chi intuisce di vivere l'ultima provvidenziale occasione per radicare il cristianesimo nella vita dei popoli latino-americani, africani ed asiatici. Andrà tenuto ben presente che l'inculturazione non è un semplice rivestimento ma comporta sempre una trasformazione della cultura, una presa di posizione sul cuore stesso della cultura così da renderla adatta ad esprimere il vangelo. Come ben spiegherà Amalorpavadass, *inculturation is not Hinduisation but Christianization*⁶⁰.

Proprio perché la fede non può esistere che inculturata, ci si può legittimamente chiedere quanto lo sia nella nostra terra, quanto lo sia il modo con cui interpretiamo l'educazione, la vita familiare, la multiculturalità, il bisogno di spiritualità... La separazione tra comunità battesimale e comunità eucaristica che *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000* (2001) traccia al n. 46 sembra riecheggiare, non a caso, la denuncia di Paolo VI a proposito di quella «rottura tra vangelo e cultura» che *Evangelii nuntiandi* 20 indicava come «il dramma della nostra epoca».

Quanto ai limiti si dovranno evitare i due rischi contrapposti di una assolutizzazione delle culture e di una loro disorganizzazione. La prima, cogliendole come forme organiche ed intoccabili, finisce per tracciare un progetto volto più ad attrarre il cristianesimo nella loro orbita che a lasciargli la libertà di ripensarle vitalmente; la seconda invece, separandole dalla loro matrice unificante, finisce per ridurle ad una miniera dalla quale attingere quanto può essere utile per una ripresentazione *à la page* del cristianesimo. In modo incisivo, Collet indicherà questi due atteggiamenti con i termini di neo-romanticismo e di vandalismo teologico⁶¹.

Andando oltre l'immagine della incarnazione, da completare comunque con la purificazione e l'elevazione pasquale, si può forse presentare l'inculturazione come un

⁵⁷ Y. Congar, «Christianisme comme foi et comme culture», in Aa.Vv., *Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia. Roma 5-12 ottobre 1975*. I, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, 83-103.

⁵⁸ Si veda il discorso di Giovanni Paolo II all'Unesco di Ginevra del 02 giugno 1980.

⁵⁹ P. Liégé, *Foi chrétienne et cultures*, citato in P. Poupard, *Èglise et culture*, «Documentation Catholique» 74(1973/1635), 634.

⁶⁰ Amalorpavadass D.S., *Inculturation is not Hinduisation but Christianization*, in Id. (ed.), *Indian Christian Spirituality*, National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, Bangalore 1982, 107-114.

⁶¹ Collet Gc., «Dal vandalismo teologico al romanticismo teologico?» *I problemi dell'identità multiculturale del cristianesimo*, «Concilium» 30(1994), 1, 44-60. Dello stesso autore si vedano anche gli articoli raccolti in Collet Gc., «...Fino agli estremi confini della terra». *Questioni fondamentali di teologia della missione*, Queriniana, Brescia 2004, 193-245.

dialogo tra vangelo e culture. È un dialogo complesso che deve saper distinguere tra culture religiose e culture secolarizzate, tra culture elitarie e culture popolari, tra culture dominanti e culture subalterne, tra modernità e tradizione, tra coscienza personale e adeguamento sociale; la lezione maritainiana sul distinguere per unire è qui essenziale per non annullare la coerenza del dialogo.

Con concretezza, Amaladoss⁶² distinguerà tra la cultura biblica, quella delle Chiese del primo millennio e quella dei missionari. La prima è il racconto delle azioni di Dio; la seconda presenta nelle “confessioni di fede” le implicazioni della propria esperienza credente; la terza è stata in larga misura quella della Chiesa occidentale. Non si tratta solo di ripetere le forme passate ma di riesprimere la fede nel linguaggio di questo tempo, nelle forme della propria cultura. Può essere che questo comporti anche nuove visioni; di certo siamo oggi chiamati a passare da una attenzione alla filosofia, ed in particolare alla filosofia ottocentesca, ad una rinnovata attenzione per le religioni, in particolare per le grandi religioni asiatiche. Il dialogo con queste culture e queste religioni è prezioso ed irrinunciabile; un segno indicativo è venuto anche dal recente Convegno missionario asiatico di Chiang Mai (ottobre 2006) che ha ribadito come «incontrare il Signore Risorto sia essere mandati in missione» ed ha indicato nel «raccontare la storia di Gesù» il metodo fondamentale per una evangelizzazione asiatica.

In questa direzione, l'episcopato asiatico parlerà di un triplice dialogo – quello con le culture, quello con le religioni e quello con i poveri – e la loro posizione diventerà pacifica e comune alla teologia asiatica e a tutto il Terzo Mondo. Il punto decisivo è riconoscere che culture e religioni possono portare in sé «la realtà incipiente del regno», sia pure nella misura in cui vivono «i valori evangelici e si aprono all'azione dello Spirito»⁶³; questo obbliga le comunità cristiane a cercare un dialogo con questi “elementi di verità e di santità” perché la pienezza che portano con sé le rende particolarmente sensibili alle dinamiche di questi elementi. Per questo, in modo netto, Giovanni Paolo II insegnerà che «il dialogo inter-religioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa»⁶⁴. La missione passa necessariamente da qui.

L'universalità dello Spirito e la «misteriosa relazione con la Chiesa»

La missione ha bisogno delle Chiese locali. «Se la Chiesa è un corpo di persone in missione e se lo scopo di questa missione non è la Chiesa bensì il Regno di Dio, di cui essa è simbolo e serva, allora si può diventare una Chiesa locale solo coinvolgendosi nel mondo e nei suoi problemi»⁶⁵. Insieme alla Chiesa locale, bisogna però ricordare il fondamentale ruolo dello Spirito, vero e proprio protagonista della missione; alla domanda sul soggetto della missione, *Redemptoris missio* 21 risponde indicando nello Spirito «il protagonista di tutta la missione ecclesiale»⁶⁶.

La fede in Gesù, che lo Spirito porta a pienezza perché «ci guiderà alla verità tutta intera»⁶⁷, fa della proclamazione di Gesù il centro della evangelizzazione; al tempo stesso, basta leggere i nn. 28-29 della *Redemptoris missio*, sulla presenza dello Spirito in ogni tempo ed in ogni luogo, per veder affiorare tutta una serie di questioni. In verità, già il

⁶² M. Amaladoss, *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle Chiese*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2000, 44-45.

⁶³ *Redemptoris missio* 20, 29; *Dialogo e Annuncio* 35.

⁶⁴ *Redemptoris missio* 55.

⁶⁵ M. Amaladoss, *Le Royaume, but de la mission*, «Spiritus» 136(1995), 291-304.

⁶⁶ *Redemptoris missio* 21, 30.

⁶⁷ Gv 16,13.

Concilio aveva ricordato che lo Spirito «operava nel mondo prima che Cristo fosse glorificato»⁶⁸, cioè prima della Pentecoste. Lo sforzo per dare un senso preciso a queste affermazioni ha portato a riprendere il tema patristico della quadruplici alleanza ed a riconoscere un valore salvifico alla «alleanza noaica»⁶⁹; frutto di una riflessione sulle «molte volte» e sui «diversi modi» di cui parla Eb 1,1-4, questo tema è stato richiamato nella teologia recente da J. Daniélou ed H. De Lubac, è entrato nel documento della C.T.I. «Il cristianesimo e le religioni»⁷⁰ ed ha trovato la sua prima ammissione magisteriale nel Catechismo della Chiesa Cattolica⁷¹.

Secondo questo testo, la alleanza noaica esprime «il principio dell’Economia divina verso le “nazioni”», cioè la volontà divina di salvare l’umanità «attraverso ciascuna delle sue parti». Al n. 58, il Catechismo osserva che questa alleanza «resta in vigore per tutto il tempo delle nazioni, fino alla proclamazione universale del vangelo»; il significato di queste parole non è del tutto chiaro perché la nota 16, che accompagna il testo, rimanda a Lc 21,24 ed invita così ad interpretare «il tempo delle nazioni» collegandolo alla situazione di disastro di Gerusalemme, che sarà calpestata dalle genti «finché non siano compiuti i tempi delle genti»⁷². Per quanto non tutto sia chiaro, si può pensare che il rimando alla proclamazione del vangelo ed al tempo delle genti intenda «qualificare con maggior precisione solo il presente momento storico, la cui fine non può essere determinata»⁷³.

Se questa interpretazione è corretta ed il rimando a Luca non ha altro valore che concretizzare nel presente storico l’economia delle nazioni, senza determinarne il limite di durata, allora lo stesso Catechismo della Chiesa Cattolica insegnerebbe che la alleanza noaica resta in vigore e non è mai stata abrogata. Le cosiddette religioni cosmiche andrebbero allora guardate con rispetto e attenzione come, in qualche modo, partecipi della storia della salvezza; con felice sintesi, Aloysius Pieris parlerà di loro come religioni cosmiche con soteriologie metacosmiche⁷⁴, cioè soteriologie aperte all’opera trascendente di Dio. Le parole di Giovanni Paolo II, che qualificherà il buddismo come «soteriologia negativa»⁷⁵, apriranno in Sri Lanka una ampia discussione; ritengo offrano una valutazione imprecisa del buddismo che non coglie come il *nirvana* non equivale al vuoto perché legato ad una illuminazione interiore (*bodhi*) sul vero valore delle cose.

Con il tema della alleanza noaica dobbiamo ricordare la globalità dell’opera dello Spirito: rende possibile l’opera messianica di Gesù⁷⁶, rende concreta l’universalità della Pasqua in modo che tutti abbiano rapporto con il Salvatore⁷⁷, aiuta a scoprire i *semina Verbi* nascosti

⁶⁸ *Ad gentes* 4.

⁶⁹ «Ecco io stabilisco la mia alleanza con voi e con i vostri discendenti dopo di voi; con ogni essere vivente che è con voi, uccelli bestiame e bestie selvatiche, con tutti gli animali che sono usciti dall’arca. Io stabilisco la mia alleanza con voi; non sarà più distrutto nessun vivente dalle acque del diluvio né più il diluvio devasterà la terra» (Gen 9,9-11). Per G. Rizzi (*“Nohachismo” e teologia delle religioni*, «Ad gentes. Teologia e antropologia della missione» 10(2006),1, 25-36), il nohachismo è una teologia ebraica delle religioni, senza diretto collegamento a Cristo.

⁷⁰ Commissione Teologica Internazionale, «Il cristianesimo e le religioni. 30 settembre 1996», in *Enchiridion Vaticanum*. XV, Dehoniane, Bologna 1999, 587.

⁷¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 33-34 (nn. 56-58).

⁷² In modo erroneo, la traduzione ufficiale della C.E.I. parla invece di «tempo dei pagani».

⁷³ J. Ernst, *Il vangelo secondo Luca*. II, Morcelliana, Brescia 1985, 794. La stessa incertezza si riscontra in L. Sabourin, *Il vangelo di Luca. Introduzione e Commento*, Pontificio Istituto Biblico – Edizioni Piemme, Roma 1989, 325.

⁷⁴ A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, New York - Maryknoll 1988, 71-73.

⁷⁵ Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 95.

⁷⁶ *Ad gentes* 3; *Redemptoris missio* 13.

⁷⁷ *Gaudium et spes* 22; *Ad gentes* 7.

nelle culture dei popoli e nella vita delle persone⁷⁸ ed insegna a sanarli, elevarli e perfezionarli⁷⁹. In questo modo la Parola di Dio, unica ed universale, appare all'origine di una rivelazione differenziata; mentre *Redemptoris missio* 29 legge tutto questo in termini di preparazione evangelica⁸⁰, C. Geffré invita a cominciare a pensare «come un'unica rivelazione possa includere differenti parole di Dio»⁸¹. Da parte sua, J. Dupuis parlerà di «complementarietà reciproca asimmetrica» tra la piena rivelazione di Dio in Gesù ed i *semina Verbi* presenti nelle altre tradizioni religiose; senza che manchi qualcosa alla rivelazione del Dio di Gesù, «un contatto prolungato con le scritture non bibliche può aiutare i cristiani [...] a scoprire in maggior profondità taluni aspetti del mistero divino che essi contemplanò svelato loro in Gesù Cristo»⁸².

Il ruolo della Chiesa e l'incontro con le religioni

In questi ultimi decenni, la problematica ecclesiale⁸³ è stata al centro di tendenze diverse tra loro. Da una parte la rinascita escatologica ha riportato al centro l'interesse per le promesse di Dio; il risultato è stata sia la teologia della *shalom* del protestante J.C. Hoekendijk⁸⁴, sia la sottolineatura della Chiesa sacramento del mondo, da parte del cattolico L. Rütli.⁸⁵ Offrono una ecclesiologia funzionale al messianismo con una conseguente marginalizzazione della Chiesa: «non si potrà dire che cosa la Chiesa comunque sia e quale sia il contenuto che essa racchiude. Si può invece dire dove la Chiesa è»⁸⁶. La Chiesa è là dove lo Spirito produce le sue opere salvifiche, anche al di là dei suoi confini istituzionali che – così – perdono gran parte del loro interesse teologico. Dall'altra, la presenza di elementi di santità e di grazia al di là dei confini visibili della Chiesa⁸⁷, unitamente al tema dei *semina Verbi*⁸⁸ e dei valori del regno⁸⁹, arrivano a porre il problema del valore e della necessità della Chiesa. Qui non si tratta di difendere lo *Extra*

⁷⁸ *Ad gentes* 11.

⁷⁹ *Ad gentes* 9.

⁸⁰ «Quando lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, assume un ruolo di preparazione evangelica e non può non avere riferimento a Cristo».

⁸¹ C. Geffré, *Le Coran, une parole de Dieu différente?*, «Lumière et Vie» 32(1983), 21-32 (soprattutto 28-29).

⁸² J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dall'incontro allo scontro*, Queriniana, Brescia 2001, 263.

⁸³ Su questo tema si veda W. Kasper, «Die soteriologische Rolle der Kirche und die Sakramente des Heils» in *La salvezza oggi. Congresso internazionale di Missiologia*, Urbaniana University Press, Roma 1989, 33-60 (tr. it., *Il ruolo soteriologico della Chiesa e i sacramenti della salvezza*, «Euntes Docete» 41(1988), 397-420). Su temi particolari si vedano G. Colzani, *Pluralismo, relativismo e dialogo. L'universalismo di Cristo e il ruolo della Chiesa*, «Euntes Docete» 58(2005), 1, 125-144; Id., *Nessun altro fondamento (1Cor 3,11). Note teologiche su cristologia e fondamentalismi*, «Euntes Docete» 56(2003), 2, 251-268.

⁸⁴ J.C. Hoekendijk, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1964; Id., *The Church inside out*, SCM Press, London 1964; Id., *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, Kaiser Verlag, München 1967. Sul suo pensiero si veda G. Coffele, *J.Ch. Hoekendijk. Da una teologia della missione ad una teologia missionaria*, Città nuova, Roma 1976.

⁸⁵ L. Rütli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, Kaiser-Grünewald, Mainz-München 1972. Le pagine 63-135 analizzano i temi escatologici di Barth, di Bultmann e di Moltmann mentre le seguenti (pp. 136-252), con il titolo «Welt als Horizont der Sendung», sviluppano la tesi di una missione centrata sul mondo e volta al suo sviluppo escatologico.

⁸⁶ J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, 94.

⁸⁷ «Tutto ciò che di verità e di grazia era già riscontrabile, per una nascosta presenza di Dio, in mezzo alle genti, essa [la Chiesa] lo purifica dalle scorie del male e lo restituisce al suo autore» (*Ad gentes* 9). Poco più avanti, nello stesso numero, il Concilio parla di «sanare, elevare e perfezionare per la gloria di Dio» queste stesse realtà.

⁸⁸ *Ad gentes* 11. 15.

⁸⁹ *Redemptoris missio* 20; *Dialogo e Annuncio* 35.

*Ecclesiam*⁹⁰, ma di delineare positivamente il significato della Chiesa; la critica all'ecclesiocentrismo non può trasformarsi in una liquidazione della ecclesiologia.

Da questo punto di vista il magistero è chiaro e non lascia dubbi sulla necessità della Chiesa per la salvezza⁹¹; non si accontenta di indicarla soltanto come «strumento generale della salvezza»⁹², alla quale spetta l'evangelizzazione come «compito imprescindibile e insieme sacro diritto»⁹³ ma si spinge fino a maggiorarne il valore. Con *Lumen gentium* 8 ed il «*subsistit in*» afferma l'identità della Chiesa cattolica con la Chiesa di Cristo «anche se numerosi elementi di santificazione e di verità si trovano anche fuori della sua compagine»⁹⁴; questa dottrina sulla necessità della Chiesa è ribadita anche in *Dominus Iesus* 17. 19. 20.

Diventa così indispensabile pensare il fondamentale ruolo salvifico della Chiesa unitamente ad una pluralità di forme salvifiche. A questo proposito, va richiamato il testo di *Redemptoris missio* 5 secondo il quale l'unica e universale mediazione di Cristo non è incompatibile con «mediazioni partecipate di vario tipo ed ordine» purché queste attingano «significato e valore unicamente da quella di Cristo» senza essere intese come parallele e complementari alla economia della grazia di Gesù.

L'ipotesi qui formulata va al di là della tesi di *Lumen gentium* 16, secondo la quale *ad populum Dei diversis rationibus ordinantur* coloro che, pur retti, non hanno ancora conosciuto il vangelo; la sua spiegazione migliore si può vedere in *Redemptoris missio* 10 quando parla di una grazia che, «pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale». È difficile non cogliervi, al seguito di *Dialogo e Annuncio* 35⁹⁵, un rimando preciso alle religioni non-cristiane ma, in ogni caso, non vi è accordo tra i teologi nel pensare questa pluralità salvifica sia nel suo riferimento a Cristo e sia, a maggior ragione, nella sua misteriosa relazione con la Chiesa.

Interpretando questo tema alla luce del Vaticano I, G. D'Costa vi coglierà l'eco del capitolo secondo della *Dei Filius* sulla possibilità di una conoscenza naturale di Dio e non vedrà qui altro che «una ripresa del principio tomistico: *gratia non tollit naturam sed perficit*».⁹⁶ In questo modo D'Costa enfatizza il concetto di *praeparatio evangelica*⁹⁷ ma, a mio parere, si preclude una piena comprensione dei *semina Verbi*. Pur condividendo il parere di D'Costa sul silenzio del Concilio circa le questioni cruciali poste da una teologia

⁹⁰ In sintonia con le attuali ricerche storiche, *Lumen Gentium* 14 riserverà lo *extra Ecclesiam* ai cattolici come monito scaturente dalla loro fede: «non si salva però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che non persevera nella carità e rimane nella Chiesa soltanto col corpo ma non col cuore».

⁹¹ *Lumen gentium* 14; *Ad gentes* 7; *Unitatis redintegratio* 3.

⁹² *Unitatis redintegratio* 3.

⁹³ *Ad gentes* 7.

⁹⁴ *Lumen gentium* 8.

⁹⁵ Ripetendo letteralmente il testo di *Redemptoris missio* 20, il testo di *Dialogo e Annuncio* 35 vi aggiunge un significativo inciso circa le religioni: «la realtà incoativa di questo Regno si può trovare anche oltre i confini della Chiesa, per esempio nei cuori dei seguaci di altre religioni, nella misura in cui vivono valori evangelici e rimangono aperti all'azione dello Spirito. Si deve tuttavia rammentare che questa realtà è in verità allo stato incoativo; essa troverà il suo completamento nell'essere ordinata al Regno di Cristo già presente nella Chiesa ma che si realizzerà pienamente solo nel mondo che verrà».

⁹⁶ G. D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis Books, New York – Maryknoll 2000, 104.

⁹⁷ Va nella stessa linea il teologo Ratzinger che, pur riconoscendo nelle religioni l'opera di Dio, afferma però che «il concetto di *praeparatio* relativizza le religioni del mondo, anche se in questa loro relatività vi scopre gli elementi positivi implicati» (J., Ratzinger, «Dichiarazioni del Concilio sulla missione fuori del decreto sull'attività missionaria della Chiesa», in Id., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1971, 414-415).

delle religioni⁹⁸, K. Rahner osserverà che la novità conciliare starebbe nel considerare le religioni nel quadro di un orizzonte salvifico aperto al mondo intero invece che in quello proprio di una Chiesa consapevole della sua unicità e universalità. Argomentando alla luce dell'esistenziale soprannaturale, Rahner concluderà che la grazia salvifica di Dio, sia pure in forma oscura ed imperfetta, si manifesta «anche nelle religioni non cristiane» fino a fare di loro «delle vie salvifiche (*Heilswegen*) attraverso le quali gli uomini vanno incontro a Dio e al suo Cristo»⁹⁹.

Questa conclusione di Rahner, a cui molti si allineeranno, rifiuta di «considerare le religioni non cristiane come un puro e semplice agglomerato di metafisica teistica naturale»¹⁰⁰ ed ha nell'«esistenziale soprannaturale» il criterio che la abilita a leggere la storia in termini nuovi; la forza salvifica della redenzione, che questo esistenziale richiama, implica il superamento della stessa possibilità «di un ultimo rifiuto dell'esistenzialità soprannaturale della storia da parte della libertà dell'umanità»¹⁰¹. L'impossibile fallimento della storia della salvezza apre altre possibilità al di là della Chiesa; a cominciare dalla religione ebraica, rispetto alla quale vanno tenuti presenti i passi di Rm 9,4-8; 11,2.29, è forse possibile pensare che le religioni non cristiane, «per quanto siano realtà imperfette, germinali e in parte depravate, possano collocarsi in una storia positiva della salvezza e della rivelazione»¹⁰².

Non mancano moniti del magistero a procedere con cautela. Pur riconoscendo che la salvezza è offerta a tutti gli uomini, *Redemptoris missio* 17 (ripreso da *Dominus Iesus* 19) mette in guardia da forme di regno-centrismo illuminandone a fondo – nel terzo paragrafo – gli aspetti negativi; la stessa Dichiarazione *Dominus Iesus*, al n. 21, pur ricordando i testi di *Redemptoris missio* 5.10 invita a completarli con il riferimento alla Chiesa e si muove verso una lettura delle religioni come *praeparatio evangelica* che le vede come «occasioni o pedagogie in cui i cuori degli uomini sono stimolati ad aprirsi all'azione di Dio». Il vantaggio di questa affermazione è legata alla convinzione che vi è un'unica storia di salvezza, cosa che sarebbe meno evidente se si dimenticasse che «la dimensione temporale del regno è incompleta, se non è coordinata col Regno di Cristo presente nella Chiesa»¹⁰³.

È difficile valutare questo insieme di cose ma, forse, si possono riprendere le considerazioni di Y. Congar quando, partendo da una Chiesa che – al suo interno – comprende livelli diversi come il catecumenato, il battesimo e l'eucaristia, arrivava a parlare «preformazione della fede e, nel medesimo tempo, preformazione dell'amore e della carità».¹⁰⁴ Richiamando le tesi dell'*initium fidei*, Congar presenta una concezione dinamica e personalistica della fede, dalla identità aperta; osserva che queste preformazioni

⁹⁸ Sosterrà che «la dichiarazione [*Nostra aetate*] lascia indeterminata la qualità propriamente teologica delle religioni non cristiane» (K. Rahner, *Sul significato salvifico delle religioni non cristiane*, in Id., *Nuovi Saggi*. VII: *Dio e Rivelazione*, Paoline, Roma 1981, 426). Lo stesso concetto è ripetuto più avanti (ivi, 427). L'articolo è la relazione presentata al Congresso internazionale di missiologia di Roma del 1975 e pubblicata negli Atti: K. Rahner, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, in *Evangelizzazione e Culture. Atti del Congresso internazionale scientifico di Missiologia. Roma 5-12 ottobre 1975*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, I, 295-303.

⁹⁹ K. Rahner, *Sul significato salvifico*, 434.

¹⁰⁰ K. Rahner, *Cristianesimo e religioni non cristiane* [1961], in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, 533-571 (citazione: 562-563).

¹⁰¹ K. Rahner, *Sul significato salvifico*, 429.

¹⁰² K. Rahner, *Sul significato salvifico*, 433.

¹⁰³ *Redemptoris missio* 20.

¹⁰⁴ Y. Congar, «Salvezza dei non evangelizzati», in Id., *La mia parrocchia vasto mondo. Verità e dimensioni della salvezza*, Paoline, Roma 1963, 167.

«si disegnano in noi attraverso opzioni che si prendono nei confronti d'una verità – diciamo nei confronti di Dio o di Gesù Cristo – ancora velata e che non si presenta *in se stessa* ma sotto altre specie ed altri nomi. [...] La fede s'è formata in quest'uomo (il cieco nato) nell'atteggiamento profondo che ha preso nei confronti del “segno” e di Colui che, ancora nascosto, significava il suo accostamento in questo segno. [...] C'è così una fede implicita: non esattamente nel senso in cui la Scolastica del medioevo ne ha tanto parlato, e cioè nel senso di un implicito logico, di un'inclusione di una verità o di un'idea non ancora riconosciuta in un'altra già conosciuta; si tratta piuttosto di un'implicito reale, analogo a quello che racchiude in sé ogni germe vivente»¹⁰⁵.

Conclusioni

Si può apprezzare, in conclusione, l'importanza della svolta conciliare e la fatica del cammino post-conciliare. Ancora adesso, per quanto si siano compiuti passi importanti, siamo solo agli inizi di una nuova teologia della missione e di una autentica teologia delle religioni. Una cosa vorrei comunque dire in conclusione e vorrei dirla nella linea di speranza evangelica che anima chi si misura con questi temi. Prendendo le parole da Congar, che cita un filosofo francese dell'ottocento, direi che deve essere chiaro per tutti che «se il cristianesimo è il senso della storia, non può essere assente in alcuna parte della storia».¹⁰⁶ Lavorare per testimoniare la verità di questo assunto è quanto chiamiamo fede.

¹⁰⁵ Y. Congar, «Salvezza dei non evangelizzati», 168-169.

¹⁰⁶ Y. Congar, «Cristianesimo ed altre religioni», in Id., *La mia parrocchia*, 53.