

# LA TEOLOGIA DELLA MISSIONE DAL VATICANO II AD OGGI

GIACOMO CANOBBIO

La storia attesta numerose trasformazioni nel modo di attuare e di pensare la sua missione da parte della Chiesa: i nuovi scenari umani che si presentavano ai cristiani provocavano mutamenti di stile e indicavano percorsi di pensiero inesplorati; non si poteva né rinunciare al mandato originario che Gesù aveva lasciato ai suoi discepoli né limitarsi a riproporre le medesime modalità di azione e di pensiero: la fedeltà richiedeva conversioni alla Chiesa mentre svolgeva il compito di invitare i popoli a convertirsi. È tuttavia parere unanime degli studiosi di missiologia che in questi ultimi decenni del secolo XX ci troviamo «nel mezzo di uno dei più importanti cambiamenti nella comprensione e nella pratica della missione cristiana»<sup>1</sup>.

Intento di questo saggio è descrivere le linee principali dei mutamenti intervenuti dal Concilio Vaticano II (1962-1965) alla metà degli anni '90. Il punto di partenza è costituito dall'avvenimento più significativo del secolo XX per quanto riguarda la vita e l'autocomprensione della Chiesa cattolica. L'assunzione di questo evento indica già che qui si prenderà in considerazione soprattutto la teologia cattolica, anche se non si mancherà di mostrare alcune connessioni tra questa e la riflessione di teologi appartenenti alla tradizione protestante: le sfide che le Chiese sono ugualmente provocate ad affrontare conducono infatti a lasciare da parte le divergenze sedimentate nei secoli passati e a convergere nella giustificazione della presenza e del compito dei cristiani nel mondo. Una volta descritto il passaggio dalle «missioni» alla missione, si cercherà di illustrare i quattro fronti sui quali la riflessione dei teologi e delle istanze autoritative delle Chiese si sono esercitati: l'origine trinitaria della missione, la dimensione «politica» della missione, il dialogo interreligioso, gli attori principali della missione.

*Il punto  
di partenza*

<sup>1</sup> D. J. BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll N.Y. 1996<sup>2</sup>, p. XV.

## DALLE MISSIONI ALLA MISSIONE

**La missione  
territoriale**

I termini entrano nel linguaggio teologico sotto la spinta di situazioni particolari e vi permangono anche quando queste sono ormai superate. È perciò inevitabile che si creino attriti tra essi e le nuove situazioni, tali da provocare una ricomprensione degli stessi. Il termine «missioni» fin dal suo ingresso nel linguaggio ecclesiastico (inizi sec. XVII)<sup>2</sup> ha indicato prevalentemente le iniziative messe in atto in alcuni territori, tese alla civilizzazione di gruppi umani e all'annuncio del Vangelo. Il significato prevalentemente territoriale<sup>3</sup> rispecchiava una situazione e una comprensione del mondo in rapporto al cristianesimo: i paesi di antica tradizione cristiana si ritenevano depositari di una forma di civiltà che dovevano trasferire ai popoli venuti di recente alla ribalta della storia (eurocentricamente pensata), e la Chiesa, che si pensava come il luogo necessario della salvezza, doveva gradualmente estendersi ai nuovi popoli perché solo in questo modo essi sarebbero giunti al destino pensato da Dio per tutti. Il «nuovo» movimento «missionario» si configurava pertanto secondo due registri strettamente connessi: quello della civilizzazione e quello dell'evangelizzazione. L'unità dei due registri si fondava sull'esperienza tipica dei popoli di antica cristianità: cristianesimo e civiltà tendevano a coprirsi fino a coincidere; era pertanto ovvio che portare il cristianesimo ai nuovi popoli volesse dire portare loro la civiltà europea.

**Fine della  
«cristianità»**

Questo regime si sgretola gradualmente sotto la spinta della modernità, la cui onda lunga si mostra nel periodo tra le due guerre mondiali. La diffusione della miscredenza in Europa porta a constatare che la divisione del mondo in paesi cristiani e in paesi di missione non è più adeguata. Il campanello d'allarme della mutata situazione viene riconosciuto abitualmente nell'opera di due cappellani della JOC, H. Daniel e Y. Godin, *France, Pays de mission?*<sup>4</sup>. In essa si mostrava che la situazione delle masse operaie francesi richiedeva una nuova prassi pastorale, che le articolazioni territoriali della Chiesa (diocesi e parroc-

<sup>2</sup> Il termine non era nuovo nell'ambito teologico; apparteneva infatti già da tempo alla dottrina trinitaria.

<sup>3</sup> Il significato territoriale non era l'unico: «missione» indicava anche la propagazione della fede, l'espansione del Regno di Dio, la fondazione di nuove Chiese (cf D.J. BOSCH, *Transforming Mission*, cit., p. 2); anche questi significati tuttavia restavano legati a quello territoriale. Si deve tener conto che «l'elemento territoriale serve tanto da fattore d'abbreviazione, quanto da riassunto abbreviato di una realtà pluridimensionale ben ramificata»: E. NUNNENMACHER, «Le missioni». *Un concetto vacillante riabilitato? Riflessioni sulla dimensione geografica di un termine classico*, in «Euntes Docete» 44(1991), p. 256; l'A. ritiene che nell'enciclica *Redemptoris missio* (7 dic. 1990) si riscontri una rivalutazione (p. 249), anche se un po' tiepida (p. 263), del significato territoriale.

<sup>4</sup> Cerf, Paris 1943.

chie) non erano in grado di assumere: era necessario andare a piantare la Chiesa negli ambienti dai quali era scomparsa. L'idea che il libretto, peraltro senza alcuna pretesa teologica, lasciava trasparire era che anche la Francia doveva essere considerata alla stregua dei paesi di missione: pure qui si verificavano distanze tra la Chiesa e le masse, e tali distanze si dovevano colmare, non tanto solcando i mari quanto cercando di attraversare il fossato culturale che si era creato; il metodo da adottare doveva essere quello della incarnazione<sup>5</sup> sul modello di Cristo. L'idea di missione con la quale i due preti francesi lavoravano era quella avanzata, a partire dagli anni '20 del secolo XX, dalla cosiddetta Scuola di Lovanio, secondo la quale il fondamento della missione non va cercato nella necessità di rendere possibile la salvezza a tutti – Dio infatti trova i modi a lui solo noti per salvare –, ma nella natura della Chiesa, la quale, essendo cattolica, deve raggiungere la sua taglia adulta, tendere cioè a coincidere con l'umanità; coerentemente, lo scopo della missione è la *plantatio Ecclesiae*, andare in un luogo nel quale la Chiesa ancora non esiste e farla sorgere<sup>6</sup>. Anche in Europa, si doveva constatare, esistevano ambienti nei quali bisognava far rinascere la Chiesa. E per farlo si doveva attuare la missione. Questa è ormai ovunque.

La scoperta, mentre determinava un avvicinamento dei paesi già cristiani a quelli non ancora cristiani, provocava anche una riflessione sulla missione della Chiesa. Questa non poteva che essere modellata sulla concezione che per secoli era stata dominante, secondo la quale missione è uscire dal proprio ambiente e immergersi in un altro, estraneo, per rimodellarlo secondo le forme tipiche dell'ambiente di origine. Il movimento, la partenza, hanno valore fisico, ma anche antropologico: si tratta di lasciare alle spalle la sicurezza del proprio vissuto per adattarsi a un altro vissuto, perché anche questo ha bisogno di essere pervaso dal Vangelo fino a diventare vissuto ecclesiale<sup>7</sup>.

Lo sfondo sul quale la trasformazione accennata si produceva era

### La «nuova» missione

<sup>5</sup> Il metodo era suggerito da una corrente teologica, detta degli incarnazionisti, che si contrapponeva a quella degli escatologisti: cf un bilancio del dibattito in B. BESRET, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935-1955*, Cerf, Paris 1964.

<sup>6</sup> Questa concezione è stata frequentemente contrapposta a quella della cosiddetta Scuola di Münster, secondo la quale il fondamento delle missioni è soteriologico; la missione ha per scopo l'annuncio del Vangelo a tutti affinché convertendosi possano raggiungere la salvezza. In verità la contrapposizione è meno radicale di quanto non appaia nelle schematizzazioni storiografiche: cf G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa. Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II*, EDB, Bologna 1975, pp.17-40; G. EVERS, *Storia e salvezza. Missione, religioni non cristiane, mondo secolarizzato*, EMI, Bologna 1976, pp. 17-32.

<sup>7</sup> Il mutamento implicava ed esprimeva la volontà di sganciare la missione dalla colonizzazione, nei confronti della quale si cominciava a nutrire una specie di senso di colpa.

costituito, nell'ambito cattolico, da tre orientamenti teologici tra loro strettamente connessi: la riflessione sul soprannaturale, l'ingresso del tema del Regno di Dio in ecclesiologia e la teologia dell'adattamento. La prima, sviluppata in Francia soprattutto a opera di H. De Lubac<sup>8</sup>, mostrava che la condizione strutturale dell'umanità è di destinazione alla beatitudine. Coerentemente, il cristianesimo si innesta sulla condizione umana come compimento di una tensione già inscritta nella natura e quindi come correttivo degli sviamenti che storicamente si sono prodotti. Da qui si svilupperà una teologia delle religioni non cristiane, che, pur non negando una discontinuità tra esse e il cristianesimo, tende a riconoscere nelle prime una aliquale preparazione alla religione cristiana<sup>9</sup>. Il secondo, dovuto soprattutto alla ricerca di Y.M. Congar sul laicato<sup>10</sup>, presentava la trascendenza sia spaziale che temporale del Regno rispetto alla Chiesa, e quindi la missione della Chiesa come azione affinché il mondo non perda il suo orientamento al Regno di Dio<sup>11</sup>. La terza, nata in Africa, anche se a opera di un missionario belga<sup>12</sup>, si prefiggeva di rintracciare gli «incastrati» (*pierres d'attente*) tra elementi della cultura locale e Vangelo<sup>13</sup>.

I tre orientamenti teologici, connessi con il processo di indipendenza

<sup>8</sup> *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris 1946.

<sup>9</sup> Ci si riferisce in particolare alla teologia di J. Daniélou, esposta nel contesto della riflessione sul rapporto tra il cristianesimo e la storia umana nel suo *Essai sur le mystère de l'histoire*, Du Seuil, Paris 1953 (trad. it. *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1963); già prima in *Le mystère du salut des nations*, Seuil, Paris 1946 (trad. it. *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Morcelliana, Brescia 1958). Una prospettiva simile era già stata avanzata da H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938, cap. VII (trad. it. *Cattolicesimo*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 157-179). La valutazione positiva delle religioni, che porta a una nuova comprensione della missione, nella teologia cattolica troverà il suo apice nel periodo precedente al Vaticano II, nel saggio di K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, EP, Roma 1965, pp. 533-571 (si tratta della rielaborazione di una conferenza tenuta a Eichstätt il 28 aprile 1961 alla *Abendländische Akademie*). La riprenderemo più avanti.

<sup>10</sup> *Jalons pour une théologie du laïc*, Cerf, Paris 1953 (trad. it. *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966).

<sup>11</sup> Nonostante il suo sforzo di distinguere tra Regno e Chiesa, dal versante protestante era già venuta a Congar la critica di non salvare la trascendenza del primo sulla seconda: cf W.A. VISSER-T HOOF, *La royauté de Jésus-Christ*, Roulet, Genève 1948, p. 110.

<sup>12</sup> Si tratta del francescano P. Tempels, il quale nella sua opera *La philosophie bantoue*, Élisabethville 1945, illustra le somiglianze tra l'idea di forza vitale tipica della visione bantu e l'idea di vita del Vangelo di Giovanni.

<sup>13</sup> Questa teologia troverà espressione singolare nell'opera-manifesto di alcuni preti africani formati in Europa, *Des prêtres noir s'interrogent*, Cerf, Paris 1956. Per una esposizione del percorso di tale teologia cf B. BUJO, *Teologia africana nel suo contesto sociale*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 83-98; B. CHENI, *Teologie cristiane dei terzi mondi*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 186-221; A. NGINDU MUSHETE, *La verità della teologia africana*, in K.H. NEUFELD (a cura), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 445-469.

politica degli antichi paesi di missione, provocavano un cambiamento nel modo di pensare e attuare la missione: questa deve consistere nel far incontrare il Vangelo con un mondo (una storia, una cultura) che già sta sotto l'azione di Dio.

È ovvio che questo significato conviveva con quello originario: prima che i termini perdano i significati assunti al momento della loro introduzione nel linguaggio ecclesiale sono necessari passaggi generazionali. Non fa quindi meraviglia che quando al Concilio Vaticano II, durante l'elaborazione del Decreto sull'attività missionaria, si volle precisare il significato del termine missione, ci si trovò di fronte alla difficoltà di scegliere: alcuni identificavano missione con attività missionaria, altri vedevano la missione ovunque la Chiesa fosse in situazione di bisogno; altri ancora l'identificavano con la *plantatio Ecclesiae*; altri con i territori (Propaganda Fide)<sup>14</sup>. In *Ad Gentes* si cercò di uscire dalla difficoltà trattando della missione della Chiesa in generale prima di parlare dell'attività missionaria. «Si conciliavano così opinioni difficilmente conciliabili: ognuno ritrovava, in un modo o nell'altro, il suo punto di vista nello schema di base»<sup>15</sup>. Ciononostante si apriva un varco a un ripensamento radicale della missione: questa non è una funzione aggiuntiva alla realtà della Chiesa, dovuta alla condizione del mondo non ancora (o non più) cristianizzato, ma appartiene alla sua stessa natura (cf AG 2).

Sulla scorta di questa convinzione nei decenni successivi la riflessione sulla missione tenderà a coincidere con l'ecclesiologia<sup>16</sup>: parlare della missione non vuol dire parlare di una delle tante attività della Chiesa, ma del senso di questa nel mondo; si è così rimandati all'origine e allo scopo della Chiesa in rapporto al disegno di Dio per il mondo.

**Il termine  
«missione»  
nel Vaticano II**

#### L'ORIGINE TRINITARIA DELLA MISSIONE

Il luogo scritturistico classico nel quale si riscontrava in genere il compito missionario della Chiesa era Mt 28, 19s. La riflessione missionologica aveva già orientato verso una comprensione delle ragioni del mandato missionario; si era però attestata sullo scopo di questo. Il Decreto *Ad Gentes*, senza abbandonare la prospettiva del fine, si preoccupa di fondare la missione Chiesa nelle missioni trinitarie. In

<sup>14</sup> Cf K. MÜLLER, *La mission de l'Église de Vatican II à «Redemptoris missio»*, in «*Spiritus*» 33(1992), 127, pp. 147-159.

<sup>15</sup> K. MÜLLER, *La mission de l'Église*, cit., p. 150.

<sup>16</sup> Un'illustrazione del passaggio intervenuto si può leggere in S. DIANICH, *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta della teologia contemporanea*, Ed. Paoline, Cinesello Balsamo 1987.

corrispondenza con la descrizione dell'origine della Chiesa dalla Trinità attuata dalla *Lumen Gentium* (nn. 2-4), *Ad Gentes* inserisce la missione della Chiesa nel dinamismo dell'invio del Figlio e dello Spirito da parte del Padre<sup>17</sup>.

**Il nesso  
Trinità-missione** Ci si preoccupa anzitutto di fondare la missione della Chiesa nel disegno di Dio, il quale trae origine dall'«amore fontale»<sup>18</sup>, inteso come amore del Padre, dal quale Principio senza principio procedono il Figlio e lo Spirito. Lo svolgimento del pensiero segue la successione economico-salvifica come abitualmente è intesa nella teologia latina: il Padre manda il Figlio, il Figlio manda lo Spirito. Appare così chiaro il nesso tra missione e Trinità, oltre che il nesso tra natura della Chiesa e missione. In tal senso si può convenire con Y. Congar quando scrive: «La teologia che fonda l'attività missionaria non è teologica solo nel senso generale di una localizzazione epistemologica, semplicemente per il fatto che si tratterebbe di un discorso i cui principi o postulati vengono dalla fede. È teologica per il suo contenuto, nel senso più forte di un discorso *su Dio*, e perfino nel senso preciso in cui i Padri greci, i Cappadoci soprattutto, distinguono la "teologia" (Dio in se stesso, Trino e Uno, e la creazione) dalla "economia" (la disposizione di grazia, soprattutto l'incarnazione)»<sup>19</sup>.

In effetti, nel n. 2, a differenza di quanto avveniva in LG, si allude alla vita intima della Trinità, più propriamente alle processioni, in corrispondenza delle quali poi fluiscono le missioni, sulla scia della dottrina trinitaria classica, secondo la quale «missione» indica sia la dipendenza o l'origine di colui che è inviato rispetto a colui che invia, sia una presenza nuova presso colui al quale l'inviato si rende presente.

**Il nesso  
Chiesa-missione** La giustificazione della natura missionaria della Chiesa con il fatto che deriva dalle missioni divine lascia intendere che la Chiesa è posta nel mondo come esito della comunicazione di Dio e con il compito di lasciar

<sup>17</sup> All'origine di tale impostazione sta la richiesta di un gran numero di Padri durante la discussione conciliare sullo Schema sull'attività missionaria, conclusasi il 9 nov. 1964 con un voto che rinviava il testo alla Commissione: l'attività missionaria della Chiesa dovrebbe essere teologicamente fondata, le «missioni» dovrebbero essere comprese a partire dalla «missione» della Chiesa e lo Schema dovrebbe essere armonizzato con l'ecclesiologia della LG. Nella *Relatio* che accompagnava il testo in discussione a partire dal 7 ott. 1965, spiegando la struttura del cap. I si diceva: «*Missiones, iuxta postulata Patrum Concilii, fundantur in doctrina de Ipso Deo Trino, prout profunde iam innuit S. Thomas*» (*Acta Sinodalia*, IV, 3, p. 694).

<sup>18</sup> A proposito della denominazione del Padre come «amore fontale» nella *Relatio* del 7 ott. '65 si rimandava a Dionigi, Tommaso, Bonaventura (*AS IV*, 3, p. 694).

<sup>19</sup> *Principes doctrinaux* (nn. 2-9), in J. SCHÜTTE (dir.), *L'activité missionnaire de l'Église*, Cerf, Paris 1967, pp. 185-186. Si deve però convenire anche con Suso Brechtler quando fa notare la disomogeneità tra il primo capitolo di AG e il resto del Decreto (*Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*, in LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, p. 24).

trasparire tale comunicazione (cf n. 2). La Chiesa si colloca così sulla linea dell'azione di Dio che incomincia con la creazione e con la chiamata a partecipare alla sua vita. L'obiettivo di tale comunicazione è pervadere tutte le cose (cf la citazione di 1 Cor 15, 28). La comunicazione si realizza però non raggiungendo gli uomini solo<sup>20</sup> singolarmente, ma costituendo un popolo<sup>21</sup>.

La Chiesa appare così come l'esito del disegno di Dio di rendere gli uomini partecipi della sua vita e della sua gloria.

Si può osservare con Joseph Masson che tra le «missioni del Figlio e dello Spirito e l'attività missionaria della Chiesa [meglio sarebbe dire "la missione"] vi è, come ha detto un giorno Paolo VI, un'analogia, "una stretta analogia". Essa non verte su una similitudine nelle stesse persone inviate, ma piuttosto sul movimento in se stesso, sull'estensione della carità al di là di se stessa; questa estensione è non solo il movente essenziale e l'obiettivo delle missioni divine ad extra, ma deve costituire anche il movente e l'obiettivo di tutti gli invii ulteriori, sia che si tratti della Chiesa nel suo insieme, sia del singolo missionario»<sup>22</sup>.

La missione della Chiesa si pone pertanto in continuità con la missione del Figlio non in forza di un comando che questi avrebbe dato, ma per una necessità intrinseca della stessa: quel che egli ha attuato non è solo per qualcuno, ma per tutti e quindi deve essere reso disponibile a tutti. Così il contenuto della missione della Chiesa è il medesimo di quella del Figlio: la riconciliazione e l'unificazione di tutto (n. 3). Il principio motore della missione è poi lo Spirito donato da Cristo a Pentecoste, avvenimento che viene presentato come il momento della manifestazione pubblica della Chiesa<sup>23</sup>, l'inizio della diffusione del Vangelo, il superamento della dispersione di Babele (n. 4). La vita della Chiesa, grazie allo Spirito, prende così avvio in modo parallelo a quella di Cristo<sup>24</sup>.

Coerentemente, la missione non può che essere connaturata alla Chiesa: senza di essa questa non avrebbe senso perché non manterrebbe la sua origine.

<sup>20</sup> La redazione definitiva ha *non tantum singulatim* inserito nella redazione del 10 nov. 1965.

<sup>21</sup> La sintonia tra questa affermazione e LG 9 è evidente: «Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra di loro, ma volle costituire di loro un popolo...».

<sup>22</sup> J. MASSON, *L'attività missionaria della Chiesa*, ElleDiCi, Torino-Leumann 1967, p. 197.

<sup>23</sup> Questa affermazione è coerente con LG 2 e conferma la prospettiva cristocentrica dell'ecclesiologia del Vaticano II.

<sup>24</sup> Il parallelismo «insinuato da Lc» fu introdotto nella redazione del 10 nov. 1965 per connettere tra loro due momenti della medesima economia e per soddisfare la richiesta di fare riferimento a Maria: così la *Relatio* (AS IV, 6, p. 270).

**Nella teologia protestante** L'idea di una fondazione teologica della missione faceva la sua comparsa anche nella teologia protestante.

L'idea della *missio Dei*<sup>25</sup>, anche se non il termine che diverrà comune negli anni '60, appare per la prima volta alla Conferenza del Consiglio Missionario Internazionale (IMC) tenuta a Willingen nel 1952; qui «la missione fu compresa come derivata dalla natura stessa di Dio. Fu così posta nel contesto della dottrina trinitaria, non dell'ecclesiologia o della soteriologia»<sup>26</sup>. In tale prospettiva, la missione è anzitutto «un attributo di Dio»<sup>27</sup>, un movimento di Dio verso il mondo, e la Chiesa diventa uno strumento per tale movimento.

**La «missio Dei»** La missione non è più quindi una prerogativa della Chiesa: Dio va incontro al mondo prima della Chiesa e questa nella sua missione incontra Dio già presente mediante il suo Spirito. Questa visione, che si imporrà gradualmente, giungerà fino a ritenere che la missione (di Dio) si attua senza alcun rapporto con la Chiesa, anzi ne esclude il coinvolgimento<sup>28</sup>. È evidente che questo esito comporta una nuova comprensione della missione, correlata con una nuova comprensione della salvezza. Ci si vuole staccare da una concezione ecclesiocentrica, in forza della quale il Regno di Dio veniva incapsulato nella Chiesa, come se il mondo fosse escluso dall'azione di Dio o ne fosse raggiunto solo mediante la Chiesa. La missione della Chiesa è invece partecipazione dei cristiani alla storia del mondo. A partire da questa considerazione il teologo olandese Johannes Christian Hoekendijk, il cui contributo a Willingen fu determinante, introdurrà la nozione escatologico-soteriologica di *Shalom*, a suo parere più ampia di quella di salvezza. *Shalom* è un evento sociale di liberazione totale al quale la Chiesa deve prendere parte, uscendo dalle rappresentazioni prefabbricate

<sup>25</sup> Gli storici della missionologia fanno risalire l'uso del termine al barthiano K. Hartenstein, il quale vedeva la missione non come una responsabilità del missionario o di una Chiesa che invia, ma come una causa del Dio Trino. Coerentemente, sostituisce la visione «liberale» antropocentrica della missione con quella radicalmente teocentrica. Questa verrà elaborata da G. VICEDOM, *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*, Kaiser, München 1958; cf. J.A.B. JONGENEEL - J.M. van ENGELEN, *Contemporary Currents in Missiology*, in F.J. VERSTRAELEN - A. CAMPS - L.A. HOEDEMAEKER - M.R. SPINDLER (eds), *Missiology. An Ecumenical Introduction*, Eerdmans, Grand Rapids 1995, p. 447 [438-457]; cf. anche G. COLZANI, *Teologia della Missione*, Messaggero, Padova 1996, pp. 48ss.

<sup>26</sup> D.J. BOSCH, *Transforming Mission*, cit., p. 390.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Nei confronti di questa visione così radicale si leveranno voci critiche. ad es. quella di H.H. Rosin, il quale la descrive come «il cavallo di Troia attraverso il quale la visione "Americana" venne introdotta nelle ben difese mura della teologia ecumenica della missione» (*Missio Dei: An Examination of the Origin, Comments and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion*, Inter-University Institute for Missiological and Ecumenical Research, Leiden 1972, p. 26, cit. in D.J. BOSCH, *Transforming Mission*, cit., p. 392).

cate del suo scopo, per assumere il cammino di «improvvisazioni incessantemente osate»<sup>29</sup>. Il riferimento alla *missio Dei* libera la missione dalla Chiesa e la lega strettamente al processo di liberazione in atto nel mondo: è questo che indica alla Chiesa qual è il suo compito nelle diverse situazioni<sup>30</sup>. La missione tende così, per un verso, a innestarsi sull'azione di Dio per il mondo, per un altro, ad avvicinarsi all'impegno politico. In questo impegno la Chiesa non è «una solista e certamente non una prima donna», in quanto, almeno nella prospettiva di Hoekendijk, «lo *Shalom* è un evento cooperativo, e perciò la Chiesa mai "avrà" più *Shalom* che quando lo "partecipa" con quelli di fuori»<sup>31</sup>. La prospettiva di Hoekendijk non restava isolata; riusciva anzi a entrare nei pronunciamenti di alcune Assemblee del Consiglio Ecumenico delle Chiese<sup>32</sup>, tra le quali si deve ricordare in particolare quella di Uppsala (1968)<sup>33</sup>: il Rapporto della seconda Sezione, ad esempio, così indica i luoghi della missione della Chiesa: «I luoghi della missione sono estremamente vari: dove esiste una necessità umana, una popolazione in espansione, una tensione, una forza in movimento, una rigidità istituzionale, una possibilità di decidere circa la priorità e gli usi del potere, e persino dove esiste un aperto conflitto umano»<sup>34</sup>. La missione viene quindi compresa non più a partire dalla Chiesa, ma da Dio e dalle necessità del mondo. Non «missione dalla Chiesa», ma «Chiesa dalla e nella missione».

<sup>29</sup> Per un'analitica presentazione del pensiero di Hoekendijk cf. G. COFFELE, *Johannes Christian Hoekendijk*, PUG, Roma 1976; una sintetica illustrazione si legge in S. SPENSANTI, *Sviluppi della teologia della missione nel pensiero protestante*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Coscienza di Chiesa e missione*, Cittadella, Assisi 1977, pp. 369-372.

<sup>30</sup> Hoekendijk ritiene si debba passare da una «teologia della missione» a una «teologia missionaria», che in forma progettuale e provvisoria egli così descrive: «Un intento disciplinato per capire Dio come un Dio missionario, cioè, come "il Salvatore la cui volontà è che tutti gli uomini trovino la salvezza e arrivino alla conoscenza della verità" (1 Tm 2, 4s). Uno "studio di Dio" di come egli è entrato nell'orizzonte dell'uomo nella sua rivelazione di un'economia di salvezza, per poter capire la missione; simultaneamente, uno "studio della Missione" per capire meglio: Dio-come-Salvatore» (cit. da G. COFFELE, *op. cit.*, pp. 66-67).

<sup>31</sup> G. COFFELE, *op. cit.*, p. 69.

<sup>32</sup> D. J. BOSCH, *Transforming Mission*, cit., p. 383. La presenza della prospettiva di Hoekendijk nella teologia contemporanea della missione è illustrata da Coffele alle pp. 73-114 (Moltmann [*Teologia della speranza*], Teologia della liberazione, Assemblea di Uppsala, Rütli).

<sup>33</sup> A dire di Coffele, *op. cit.*, p. 98, Uppsala è stato il momento nel quale il pensiero di Hoekendijk «si è visto accolto e affermato con più entusiasmo». L'influsso è stato determinato anche dal fatto che Hoekendijk aveva svolto un ruolo importante come consultore di gruppi di studio per il tema proposto per l'Assemblea: la missione come principio strutturale delle comunità ecclesiali. Altro fattore importante fu la partecipazione dei giovani all'Assemblea, e questi erano preoccupati del mondo e della storia.

<sup>34</sup> *Per un nuovo ecumenismo. I testi dell'Assemblea di Uppsala*, a cura di G.C. BRUNI, Morcelliana, Brescia 1970, p. 72.

## LA DIMENSIONE POLITICA DELLA MISSIONE

La riflessione sulla missione, «liberata» dalle strettoie ecclesiologiche, agli inizi degli anni '70 anche nella teologia cattolica si incrocia con la svolta politica della teologia. Questa, nata dall'intento di deprivatizzare il cristianesimo liberandolo dalla concezione borghese e di farlo valere prassisticamente come critica alla società, conduceva all'assunzione di una riflessione critica che partisse dalla drammatica situazione del mondo. Coerentemente, la missione della Chiesa non può venire delineata a partire dalla natura di questa, ma viceversa la Chiesa deve essere descritta a partire dalla missione, il cui contenuto viene indicato dalla situazione del mondo: la Chiesa infatti si costruisce agendo nella storia, e una riflessione che voglia – come deve – tener conto della storia non può partire da una nozione astratta di Chiesa, dalla quale dedurre i contenuti e le modalità della missione; deve piuttosto partire dal «luogo» in cui la Chiesa opera: è questo infatti che ne dice il senso e ne delinea l'identità; se la Chiesa è per il mondo è questo che stabilisce l'agenda dei lavori.

Si evidenzia qui un radicale ripensamento del rapporto tra Chiesa, mondo e Regno. Se finora si pensava la Chiesa come realtà intermedia, e quindi mediazione, tra il Regno e il mondo, ora si ritiene che il mondo è la mediazione tra il Regno e la Chiesa. Il mondo, infatti, è il luogo del Regno di Dio al cui servizio la Chiesa è posta. La Chiesa, da parte sua, è la visibilizzazione storica del Regno, ma solo a condizione che la sua prassi corrisponda al Regno; la sua identità viene quindi configurata a partire dalla prassi del Regno, realtà paradigmatica alla quale essa deve riferirsi.

*La Chiesa come  
comunità  
dell'esodo*

In ambito cattolico questa visione troverà un'esplicitazione nella tesi di dottorato – preparata sotto la guida dell'iniziatore della teologia politica, Johann Baptist Metz – di Ludwig Rütli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*<sup>35</sup>, secondo la quale la missione si fonda sulla promessa di Dio di creare un mondo nuovo e consiste nella responsabilità dei cristiani davanti al mondo, nella speranza di trasformarlo. Tale speranza, peraltro, non è introdotta nel mondo dalla Chiesa, ma è già presente nel mondo in forza della promessa di Dio. In tal senso la Chiesa non conosce già prima di agire quale sia il suo compito, ma lo impara dal mondo. La missione non è deducibile quindi a partire dalla natura della Chiesa, come ancora il Vaticano II farebbe. Essa va piuttosto compresa come momento inte-

<sup>35</sup> Kaiser-Grünewald, München-Mainz 1972. Rütli ha poi riassunto la sua opera nell'articolo *Spiegazione della funzione politica della comunità cristiana alla luce della teologia politica*, in «Concilium» 4/1973, pp. 669-683.

grante della storia della promessa e quindi è essa stessa storica, in quanto «il libero, aperto processo della storia dischiuso dal futuro costituisce il suo orizzonte»<sup>36</sup>. In tale prospettiva la Chiesa si comprende come comunità dell'esodo; non ha se stessa al centro, ma sta in posizione eccentrica; è Chiesa per il mondo, in quanto è Chiesa per il Regno di Dio e quindi per il rinnovamento del mondo. Solo una Chiesa che si aliena e si espropria nel mondo può rompere il circolo Chiesa-missione, il quale rinchioda l'una e l'altra in un ambito salvifico separato dal mondo e quindi toglie l'universalità della promessa<sup>37</sup>. La missione consiste pertanto «nella responsabilità della speranza nella situazione storico-concreta del mondo»<sup>38</sup>.

Mentre in Europa la riflessione sulla missione cercava di aprirsi all'orizzonte escatologico del Regno di Dio, in America Latina sotto la spinta di urgenze politiche e sociali nasceva la teologia della liberazione, nella quale si riscontra il luogo di maggiore sviluppo della comprensione politica della missione. La teologia della liberazione, che pretende di essere un teologare prima che una teologia, e che in quanto tale troverà agganci notevoli con molte teologie contestuali, sviluppa in effetti una riflessione tendente a identificare la missione della Chiesa con la prassi di liberazione degli oppressi, perché questa è l'esigenza primaria del mondo latino-americano, che è un mondo di *empobrecidos*, nel quale stabilire il Regno coincide con lo stabilire la giustizia e la liberazione<sup>39</sup>. Lo scopo della Chiesa non è quindi quello di dilatare se stessa, ma di servire il Regno, che vuol dire servire la causa dei poveri, coloro con i quali Gesù si è identificato.

L'orientamento «politico» della missione appariva ineludibile in un mondo che manifestava sempre più le sue contraddizioni alla luce del Regno che Cristo aveva introdotto e che coincideva, stando alla prassi e alla predicazione di Gesù, con un'umanità buona, vera e felice. Se la Chiesa voleva porsi a servizio del Regno, pena perdere il suo senso e divenire il luogo della non-salvezza, non poteva che lavorare allo stabilirsi dello *Shalom*. Essa infatti è la comunità messianica che deve riproporre il messianismo storico di Gesù<sup>40</sup>. Il suo compito è quello di essere l'anticipazione, che oppone resistenza alle forze mortifere ancora all'opera, che vive in dedizione per la liberazione degli oppressi e in

### *La teologia della liberazione*

<sup>36</sup> L. RÜTTI, *Zur Theologie der Mission*, cit., p. 125.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 286.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>39</sup> Cf il saggio di L. GALLO, *La teologia latinoamericana e la missione* in questo numero della Rivista, alle pp. 214-235.

<sup>40</sup> L'idea della Chiesa come comunità messianica troverà un'ampia esposizione nell'opera di J. MOLTSMANN, *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Queriniana, Brescia 1976 (or. 1975), che sviluppa alcune intuizioni proposte nel cap. V di *Teologia della Speranza*, Queriniana, Brescia 1970 (or. 1964).

rappresentanza per la totalità: «nella definitività precaria e nella precarietà definitiva, la Chiesa, il cristianesimo e la cristianità attestano il Regno di Dio come il fine della storia nel mezzo della storia stessa. In questo senso la Chiesa di Gesù Cristo è il *popolo del Regno di Dio*»<sup>41</sup>. Non è difficile notare che in tale visione l'annuncio del Vangelo, la costituzione della Chiesa là dove essa ancora non esisteva, la dimensione ultrastorica della salvezza passavano in secondo piano – quando non erano dimenticati – rispetto all'impegno per un'umanità libera dall'oppressione e dall'ingiustizia. «Missione» tendeva così, almeno in alcuni settori della riflessione, a diventare un termine ombrello per i servizi sanitari e relativi al benessere, progetti per la gioventù, ecc.<sup>42</sup>. Coerentemente, la missione non era più limitata ad alcuni territori, ma aveva davanti a sé il vasto orizzonte dell'umanità. La Chiesa non si comprendeva più in rapporto al Vangelo che possedeva e doveva annunciare ai non-ancora-cristiani, ma in rapporto al Regno veniente di Dio alla cui instaurazione doveva contribuire. E il Regno di Dio non coincide con lo stabilirsi della Chiesa, ma con un'umanità liberata da ogni forma di ingiustizia e oppressione.

***Il compito specifico della Chiesa: annuncio o liberazione?***

Il problema del compito specifico della Chiesa appariva pertanto necessariamente vivo agli inizi degli anni '70. Attorno a esso sorgevano conflitti tra quanti ritenevano che la Chiesa dovesse solo annunciare il Vangelo e quanti sostenevano invece che avesse una funzione politica, a fianco e in favore dei più poveri. In ultima analisi, era in gioco il contenuto stesso del Vangelo: è messaggio di salvezza escatologica o storica? Era in gioco altresì l'identità della Chiesa: è il segno e lo strumento della comunione degli uomini con Dio o degli uomini tra di loro?<sup>43</sup>

Dietro le due questioni si intravedeva la cosiddetta «svolta antropologica» della teologia, la cui ricaduta per quanto riguarda il nostro argomento è riassumibile in questi termini: se Dio è un Dio di uomini, la sua presenza e la sua azione è ravvisabile là dove gli uomini sperimentano, anche solo nella forma dell'anticipo, un'umanità buona, vera e felice; la salvezza consiste infatti in un'umanità riuscita. Se su quest'ultima affermazione si era d'accordo, le divergenze apparivano appena si cercava di indicare che cosa si intendesse con «umanità riuscita». «Umanità riuscita» diventava anche l'espressione capace di tradurre la metafora biblica «Regno di Dio», sicché si poteva concludere che la Chiesa, in quanto a servizio del Regno, doveva mettersi a servizio dell'umanità affinché questa potesse raggiungere la sua meta.

<sup>41</sup> J. MOLTMANN, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, cit., p. 262.

<sup>42</sup> D.J. BOSCH, *Transforming Mission*, cit., p. 383.

<sup>43</sup> È evidente che le nette alternative vengono dalla contrapposizione tra le due visioni; in verità si tratta di accenti diversi o di priorità, non di alternative e di negazioni.

Il problema era acuto. Non poteva perciò passare inosservato alle istanze istituzionali della Chiesa cattolica e agli organismi mondiali delle altre Chiese.

Nell'ambito della Chiesa cattolica il problema del compito specifico della Chiesa divenne in effetti oggetto di dibattito sia dell'Assemblea del Sinodo dei vescovi del 1971, nella parte dedicata alla giustizia nel mondo, sia di quella del 1974 su «L'evangelizzazione del mondo contemporaneo».

Il Documento finale del Sinodo del 1971, *La giustizia nel mondo*, sviluppa una riflessione in quattro parti precedute da un'Introduzione: 1. La giustizia e la società mondiale; 2. Il messaggio evangelico e la missione della Chiesa; 3. L'attuazione della giustizia; 4. Una parola di speranza<sup>44</sup>.

La disposizione della materia segue il metodo che si ritiene inaugurato dalla *Gaudium et spes*: descrizione della situazione, principi teologici, indicazioni per la prassi. Si mette quindi in atto la teologia dei «segni dei tempi», come esplicitamente si esprime il Documento nell'Introduzione: «Scrutando i segni dei tempi e cercando di scoprire il senso del processo della storia, mentre partecipiamo alle aspirazioni e agli interrogativi di tutti gli uomini che vogliono costruire un mondo più umano, intendiamo ascoltare la parola di Dio per convertirci all'adempimento del disegno divino per la salvezza del mondo»<sup>45</sup>. Scrutare i segni dei tempi e ascoltare la parola di Dio sono atti finalizzati a comprendere la «missione che spetta al popolo di Dio per la promozione della giustizia nel mondo»<sup>46</sup>. L'esito al quale la ricerca conduce è che «l'azione per la giustizia e la partecipazione alla trasformazione del mondo appaiono chiaramente come una dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni situazione di oppressione»<sup>47</sup>.

La giustificazione della conclusione viene data nella seconda parte del Documento. Piuttosto breve, essa cerca di fondare biblicamente l'impegno per la giustizia a partire dall'idea anticotestamentaria di Dio liberatore, dalla prassi di Gesù e dall'unione tra il comandamento dell'amore di Dio e l'amore del prossimo. Il testo è alquanto sintetico e non si preoccupa di argomentare usando testi espliciti della Scrittura, se non in due casi (Lc 6, 21-23; Mt 25, 40). Se l'essenza del messaggio evangelico è l'amore, questo implica anche l'impegno per la giustizia. Di conseguenza: «Il compito di predicare il Vangelo, ai nostri giorni, richiede che ci impegniamo per la totale liberazione dell'uomo già nella sua esistenza terrena»<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> EV 4, 1238-1308.

<sup>45</sup> EV 4, 1239.

<sup>46</sup> EV 4, 1238.

<sup>47</sup> EV 4, 1243.

<sup>48</sup> EV 4, 1270.

## *Il Sinodo del 1971*

L'inciso «ai nostri giorni» sembra voler destituire di valenza teoretica l'affermazione e collocarla sul piano «apologetico»; si aggiunge infatti: «se il messaggio cristiano intorno all'amore e alla giustizia non dimostrerà la sua efficacia nell'azione a favore della giustizia nel mondo, più difficilmente esso diventerà credibile presso gli uomini del nostro tempo»<sup>49</sup>. La prospettiva lascia intendere che nella determinazione della missione della Chiesa la situazione nella quale essa si attua svolge un ruolo importante. Diventa allora questa l'affermazione di carattere teoretico: la missione non è fissata una volta per tutte, quasi si trattasse di riproporre nella storia sempre le medesime modalità, ma assume connotazioni particolari a seconda dei tempi; queste peraltro vengono ricavate non semplicemente dai «tempi», ma dal messaggio evangelico; i «tempi» hanno solo la funzione di provocare un'esplicitazione del messaggio.

**L'«Evangelii  
nuntiandi»**

L'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*<sup>50</sup> invece procede in forma diversa. Anzitutto abbandona quasi completamente il termine «missione» e lo sostituisce con «evangelizzazione». La scelta non appare casuale; indica già un preciso contenuto della missione della Chiesa. Quando poi si tratta di indicare cosa sia evangelizzazione, Paolo VI non si riferisce alla situazione, ma alla parola di Dio, più precisamente a Cristo presentato come evangelizzatore mediante parole e azioni-segni (nn. 6-12). Da Cristo passa quindi alla Chiesa; recependo una delle dichiarazioni dei Padri sinodali, il papa afferma: «Il mandato di evangelizzare tutti gli uomini costituisce la missione essenziale della Chiesa»; e aggiunge: «Evangelizzare deve essere ritenuta la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. La Chiesa esiste per evangelizzare, cioè per predicare ed insegnare la parola di Dio, per essere lo strumento attraverso il quale giunge a noi il dono della grazia, perché i peccatori si riconcilino con Dio...» (n. 14). L'evangelizzazione diventa quindi l'elemento che congiunge strettamente Cristo con la Chiesa (n. 16). Deve però essere salvaguardata dalle descrizioni riduttive. Essa consiste nel «portare la buona novella in tutti gli strati dell'umanità e con il suo influsso trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa» (n. 18). La trasformazione sta poi nel far assumere nuovi criteri di giudizio, nuovi modelli di vita, conformi alla parola di Dio. E questo significa «evangelizzare le culture» (n. 20). L'evangelizzazione comporta però «un messaggio esplicito, adatto alle diverse situazioni, costantemente attualizzato, sui diritti e sui doveri di ogni persona umana, sulla vita familiare senza la quale la crescita personale difficilmente è possibile, sulla vita sociale, sulla vita internazionale, la pace, la giustizia, lo sviluppo; un messaggio infine,

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *EV* 5, 1588-1716.

particolarmente valido e vigoroso nei nostri giorni, sulla liberazione» (n. 29).

È in questo contesto che entra il tema del rapporto tra liberazione e Regno di Dio: la Chiesa non può identificare una liberazione qualsivoglia con l'avvento del Regno di Dio.

Si profila pertanto una critica alle tendenze emergenti in alcune correnti di pensiero, soprattutto in America Latina, secondo le quali la liberazione (socio-politica) sarebbe già avvento del Regno di Dio. Paolo VI ribadisce che la dimensione trascendente è indispensabile affinché si possa parlare di liberazione completa, che conduca cioè alla beatitudine di Dio (n. 35).

Appare chiaro che *Evangelii nuntiandi*, da una parte, vuole evitare ogni riduzione dell'evangelizzazione alla promozione umana o liberazione, dall'altra, vuole annettere questa alla prima. In tal modo però mostra che l'accento cade non più sulla missione della Chiesa, intesa come evangelizzazione, ma sul contenuto di questa: esso consiste in una liberazione che va oltre le forme di liberazione ridotte, quali a volte vengono presentate.

Sullo sfondo delle preoccupazioni dell'Esortazione apostolica si profila una vicenda storica, quella che ha condotto alla separazione di Chiesa e società, che ora alcuni vorrebbero superare identificando la missione della Chiesa con la promozione umana.

Questo tentativo appare al papa un appiattimento della Chiesa sulla società e quindi della salvezza in Gesù Cristo sulle liberazioni storiche. Si evidenzia altresì una critica alla concezione teologica che ritiene compito della Chiesa introdurre soltanto la salvezza escatologica e quindi la rende indifferente alla società. Anche questa appare al papa non coerente con la natura e la missione della Chiesa.

Nonostante questa insistenza sul rapporto tra l'evangelizzazione e la liberazione, come già si accennava, si deve notare una differenza di accento tra il Documento finale del Sinodo del 1971 e l'*Evangelii nuntiandi*. Infatti il primo affermava che l'impegno per la giustizia è costitutivo dell'evangelizzazione o missione della Chiesa. La seconda invece dice che è *parte integrante*<sup>51</sup>.

I due Documenti recepiscono, però, pur con i necessari correttivi, l'istanza di integrare nella missione della Chiesa la promozione dell'uomo o la liberazione storica.

<sup>51</sup> L'espressione «parte integrante» non è nel testo, ma si ricava dal n. 29 dove si scrive: «Ma l'evangelizzazione non sarebbe completa se non tenesse conto del reciproco appello, che si fanno continuamente il Vangelo e la vita concreta, personale e sociale dell'uomo. Per questo l'evangelizzazione comporta un messaggio esplicito, adatto alle diverse situazioni, costantemente attualizzato, sui diritti e sui doveri di ogni persona umana, sulla vita familiare senza la quale la crescita personale difficilmente è possibile, sulla vita internazionale, la pace, la giustizia, lo sviluppo; un messaggio, particolarmente vigoroso nei nostri giorni, sulla liberazione» (EV 5, 1621).

**Contro  
ogni riduzionismo**

«*Justitia et pax*» L'integrazione non avveniva a livello semplicemente teorico. Infatti, rispondendo all'auspicio della *Gaudium et spes* (n. 90), era già stata creata la Commissione di studio *Justitia et pax* (6 gennaio 1967), con lo scopo di «suscitare in tutto il popolo di Dio una piena coscienza del compito che gli è affidato nel momento presente; e questo affinché venga promosso lo sviluppo dei popoli più poveri e venga favorita la giustizia sociale tra le nazioni»<sup>52</sup>.

*Sodepax* Nel 1968 la Commissione *Justitia et pax*, unitamente al Consiglio Ecumenico delle Chiese, aveva dato origine al SODEPAX (*Society, Development and Peace*), un ufficio stabile con il compito di favorire la maturazione di una consapevolezza di fronte ai problemi relativi alla società, lo sviluppo, la pace. L'organismo verrà soppresso nel 1980 per essere sostituito da un *Gruppo consultivo misto su pensiero sociale e azione*, che però durerà solo fino al 1988. La fine dei due organismi non è da attribuire allo scadere dell'interesse per le questioni sociali e politiche da parte delle Chiese, ma a motivi legati alla «esuberanza» degli stessi rispetto ai compiti che erano stati loro assegnati<sup>53</sup> e alla differente valutazione, da parte cattolica e del CEC, «dell'opportunità e dei modi concreti degli interventi e anche dei presupposti ed implicazioni etiche di alcune prese di posizione»<sup>54</sup>.

*Le Istruzioni «Libertatis nuntius» e «Libertatis conscientia»* Nonostante l'insegnamento sinodale e pontificio, la questione del rapporto tra evangelizzazione e liberazione nella missione della Chiesa non veniva però risolta: soprattutto nel contesto del dibattito suscitato dallo sviluppo della teologia della liberazione il tema verrà continuamente ripreso. A esso dedicherà la sua attenzione prima la Commissione Teologica Internazionale con un documento dal titolo rivelatore *Promozione umana e salvezza cristiana* (30 giugno 1977)<sup>55</sup>, poi la Congregazione per la dottrina della fede con due successive Istruzioni: *Libertatis nuntius* su alcuni aspetti della teologia della liberazione (6 agosto 1984)<sup>56</sup> e *Libertatis conscientia* su libertà cristiana e liberazione (22 marzo 1986)<sup>57</sup>. Soprattutto la prima si premura di precisare che la liberazione cristiana non coincide con le liberazioni storiche, e quindi che la missione della Chiesa non può essere limitata all'impegno per la liberazione degli oppressi.

Si può notare che i documenti del Magistero, in genere, comprendono la missione a partire dalla natura della Chiesa e questa viene compresa

<sup>52</sup> EV 2, 959.

<sup>53</sup> Questo vale in particolare per il SODEPAX: cf. T. STRANSKY, *SODEPAX*, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva 1991, pp. 937s.

<sup>54</sup> J. VERCRUYSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, Piemme, Casale Monferrato 1992, p. 73.

<sup>55</sup> EV 6, 283-311.

<sup>56</sup> EV 9, 866-987.

<sup>57</sup> EV 10, 196-344.

a partire dall'idea di salvezza, o di Regno di Dio, al quale la Chiesa serve e del quale essa è il segno e il germe e quindi la prefigurazione. Certo la Chiesa è per l'umanità, pensata nella sua condizione storica, ma in vista di condurla all'incontro con Gesù Cristo onde tutte le persone umane assumano il modo di vivere di lui.

Dentro questa prospettiva continua a mantenere valore la missione *ad gentes*, cioè l'annuncio esplicito del Vangelo, cosa che rischiava di essere sottaciuta nel dibattito su evangelizzazione e promozione umana o liberazione.

Mentre il Magistero cattolico reagisce alle tendenze che vogliono ricondurre la missione della Chiesa alla liberazione storica, anche negli organismi ecumenici riappare la preoccupazione per l'annuncio esplicito del Vangelo<sup>58</sup>. Si può osservare, ad esempio, che nella quinta Assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese a Nairobi (1975) si riporta l'attenzione sull'evangelizzazione<sup>59</sup>, che ha la priorità nella missione<sup>60</sup>, pur senza dimenticare gli aspetti antropologici, come la liberazione, che costituiscono parte integrante dell'evangelizzazione. Con Nairobi si torna ad affermare che l'agenda dei lavori è stabilita dalla Chiesa, non dal mondo<sup>61</sup>. Un contributo in questa direzione verrà fornito anche dal *Memorandum* preparato dal Segretariato vaticano per l'unità dei cristiani (giugno

*Il primato  
dell'annuncio  
negli organismi  
ecumenici*

<sup>58</sup> Negli organismi ecumenici si riscontrano due tendenze, l'una più «politica», l'altra più legata alla tradizione dell'annuncio evangelico. Nelle Assemblee prevale ora l'una, ora l'altra, anche in dipendenza dei gruppi di esperti che orientano i lavori. Per una panoramica delle prospettive assunte dagli organismi ecumenici cf. M. MORTE, *World Mission Conferences in the Twentieth Century*, in «International Review of Mission» 84(1995), pp. 211-222.

<sup>59</sup> Basterebbe leggere il Rapporto della Sezione prima per rendersi conto della consapevolezza della necessità di annunciare Cristo; al n. 15 si legge per esempio: «Deploriamo conversioni senza testimonianza di Cristo. Ci sono milioni di esseri umani che non hanno mai udito il messaggio del Vangelo. Confessiamo che spesso ci siamo vergognati del Vangelo. Troviamo più comodo restare chiusi nel nostro ambito cristiano, anziché dare testimonianza agli esseri umani in tutto il mondo. Quanto più volgiamo lo sguardo al nostro Signore risorto, tanto più superiamo la nostra indolenza e tanto più possiamo confessare: "Guai a me se non predicassi il Vangelo" (1 Cor 9, 16)» (*Bericht aus Nairobi 75*, Verlag Otto Limbeck, Frankfurt a.M. 1976, p. 7).

<sup>60</sup> È sintomatico l'elenco degli elementi implicati nell'annuncio del Vangelo: «L'annuncio del Regno e dell'amore di Dio in Gesù Cristo; l'offerta della grazia e il perdono dei peccati; l'invito alla penitenza e alla fede in lui; l'appello alla comunione nella Chiesa di Dio; il compito di testimoniare le parole e le azioni di Dio; la responsabilità di partecipare alla lotta per la giustizia e la dignità umana; il dovere di togliere di mezzo tutto ciò che si oppone all'integrità umana; e un impegno a mettere in gioco la propria vita» (*Bericht aus Nairobi 75*, cit., p. 17).

<sup>61</sup> In questo senso si esprime anche il documento della Commissione «Missione ed Evangelizzazione» del Consiglio Ecumenico delle Chiese del 1982, *Missione ed evangelizzazione*, in cui, senza ovviamente negare la dimensione della solidarietà, fin dall'Introduzione si scrive: «La Chiesa è inviata nel mondo per chiamare gli uomini e le nazioni alla penitenza, per annunciare loro il perdono dei peccati e una vita rinnovata da Gesù Cristo nelle loro relazioni con Dio e con i loro prossimi. Questo appello alla evangelizzazione conosce oggi una nuova urgenza».

1982)<sup>62</sup> in vista della sesta Assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese (Vancouver 1983), alla quale parteciperanno anche una ventina di osservatori cattolici. Vi si sottolinea che la Chiesa continua la missione di Cristo e include quindi una responsabilità particolare nei confronti della promozione umana e della vita del mondo (n. 19). Si precisa però che «ogni liberazione storica dell'uomo non è che l'anticipazione della liberazione totale e definitiva, quando Dio sarà tutto in tutti», e che pertanto «l'annuncio di Gesù Cristo non ha perduto nulla della sua urgenza: è esso che contesta la tentazione di auto-sufficienza dei progetti umani più generosi» (n. 20). Coerentemente, «cercare l'unità unicamente in vista di una migliore efficacia per la trasformazione del mondo tradirebbe l'esigenza vera della *koinonia*» (n. 21). Quest'ultima affermazione svela una preoccupazione: quella che si lascino sottaciute le questioni dottrinali che ancora dividono le Chiese, per costruire un'unità attorno a compiti pratici.

È questa tendenza in effetti che si riscontra in alcuni incontri degli organismi sovranazionali delle Chiese, che torneranno ad occuparsi di questioni attinenti alla vita della società (giustizia, pace, integrità del creato: Vancouver-Basilea-Seoul), e in tempi più recenti alla questione ecologica, come attesta l'Assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese di Canberra (1991), che mette a tema, tra l'altro, l'integrità del creato che lo Spirito di Dio porta a compimento<sup>63</sup>.

**Per un mondo  
«salvato»**

In conclusione, si constata che le Chiese e la ricerca teologica si stimolano e si correggono a vicenda quando si tratta di delineare la missione della Chiesa nel mondo odierno. Non mancano perciò tensioni. Resta comunque assodato che la Chiesa non può sentirsi estranea all'azione di Dio mirante alla sanazione di questo mondo fino a renderlo Regno di Dio. Il suo annuncio e la sua azione convergono nella creazione di un mondo salvato, quello che Gesù ha prefigurato con la sua attività.

#### IL PROBLEMA DELL'INCULTURAZIONE

**Il concetto  
antropologico  
di cultura**

Il mondo al quale la Chiesa è inviata non è omogeneo non solo dal punto di vista sociale, ma anche culturale. La cosa era sempre stata ovvia. Ma uno degli intenti dell'opera di civilizzazione, come sopra si accennava, era stato quello di rendere il mondo omogeneo alla civiltà europea, l'unica che si poteva ritenere autentica. Nella valutazione si procedeva con il concetto classicista di cultura. Lo sviluppo dell'antropologia

<sup>62</sup> In «Regno/doc» 5(1983), pp. 138-142.

<sup>63</sup> Il tema dell'Assemblea era «Vieni Spirito Santo - rinnova tutta la creazione»: WCC, *Signs of the Spirit. Official Report seventh Assembly*, (Canberra, Australia, 7-20 February 1991), WCC Publications, Geneva 1991.

culturale e una lettura meno pregiudicata delle visioni del mondo tipiche dei popoli di recente scoperta mettevano in crisi il nesso tra civilizzazione e missione durato alcuni secoli. Conseguentemente, l'assunzione del concetto antropologico di cultura, secondo il quale questa non è semplicemente il bagaglio di conoscenze che dal mondo antico giunge a noi, ma un insieme di valori, di simboli, di segni che connotano un popolo o un gruppo all'interno di un popolo, richiedeva un nuovo collegamento tra il Vangelo, che ha valore universale, e le diverse culture. La missione si attua perciò nella forma dell'inculturazione.

L'istanza avanzata nella seconda metà degli anni '40 era stata accolta dal Decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II, il quale aveva dichiarata necessaria la ricerca teologica «in ogni vasto territorio socio-culturale», onde realizzare un incontro della tradizione cristiana con la concezione della vita e la struttura sociale di un ambiente. In tal modo sarebbero risultate «chiare le vie per un più profondo adattamento (*adaptationem*) in tutto l'ambito della vita cristiana» e «la vita cristiana sarebbe [sarà] adattata (*accomodabitur*) al genio e all'indole di ciascuna cultura» (n. 22). Al fondo della «nuova» prospettiva stavano due acquisizioni: la prima di carattere prettamente teologico; la seconda di ordine culturale.

Quanto alla prima, a partire dal discorso di Giovanni XXIII in apertura del Vaticano II, era ormai assodato che il cristianesimo non coincideva con la veste culturale occidentale che esso aveva indossato lungo i secoli<sup>64</sup>, e quindi era possibile, anzi doveroso, se si voleva far penetrare il Vangelo nel cuore dei popoli, rivestire il medesimo cristianesimo con gli abiti tipici dell'ambiente nel quale lo si introduceva.

Quanto alla seconda, superato il concetto classicista di cultura e assunto quello antropologico, appariva evidente che il cristianesimo, come aveva assimilato le culture succedutesi nei paesi europei, poteva e doveva assimilare anche quelle dell'Africa e dell'Asia, ora riconosciute di uguale dignità rispetto a quelle europee.

L'esigenza dell'adattamento si faceva tanto più urgente quanto più si aveva il coraggio di considerare gli esiti dell'attività missionaria: il cristianesimo non riusciva a penetrare nello spirito dei popoli africani e asiatici, e questo fatto era motivo di scoraggiamento per missionari che avevano consumato la loro vita ad annunciare il Vangelo con i metodi e il linguaggio tipici dell'Europa.

L'insufficienza della prospettiva dell'adattamento, già fatta trapelare da alcuni teologi africani negli anni '60<sup>65</sup>, apparirà in forma dirompente

### *L'esigenza dell'adattamento*

<sup>64</sup> Nel discorso di apertura del Vaticano II Giovanni XXIII distingueva il contenuto del dogma dalla sua espressione linguistica (cf *EV* 1, 55\*). Apriva così ufficialmente la strada a una riformulazione della dottrina cristiana secondo le diverse culture.

<sup>65</sup> L'accusa fondamentale rivolta all'adattamento è che non teneva conto del fatto che dalle culture non possono essere estrapolati alcuni elementi che sarebbero in sintonia con il cristianesimo: le culture sono un sistema simbolico che non può essere vivisezionato.

durante il Sinodo del 1974. Al termine dell'Assemblea sinodale i vescovi africani e del Madagascar presentarono una Dichiarazione dal titolo *Evangelizzazione e corresponsabilità* nella quale, tra l'altro, affermavano la necessità di passare dall'adattamento all'incarnazione: «i vescovi dell'Africa e del Madagascar considerano completamente superata una certa teologia dell'adattamento, in favore della teologia dell'incarnazione»<sup>66</sup>; ma nello stesso tempo, in nome della comunione tra le Chiese, ricusavano la proposta, che veniva avanzata da più parti, circa una moratoria sull'invio di missionari stranieri nelle Chiese africane<sup>67</sup>.

La proposta, formulata agli inizi degli anni '70, aveva trovato eco anche nelle discussioni alla Conferenza di Bangkok organizzata dal Consiglio Ecumenico delle Chiese nel 1972-1973<sup>68</sup> e alla terza Assemblea dell'AACC (All-African Conference of Churches) tenuta a Lusaka nel 1974<sup>69</sup>. La moratoria avrebbe permesso alle giovani Chiese africane di scoprire la propria identità («lasciateci soli per un attimo affinché possiamo scoprire noi stessi, e voi, in Gesù Cristo», è la richiesta dell'AACC), di superare la situazione di dipendenza e quindi di realizzare un'autentica africanizzazione del cristianesimo; questo avrebbe

<sup>66</sup> Si può leggere integralmente la Dichiarazione in G. BUTTURINI (a cura), *Le nuove vie del Vangelo. I vescovi africani parlano a tutta la Chiesa*, EMI, Bologna 1975, pp. 287-291, la citazione a p. 289. Nel suo intervento scritto al Sinodo, mons. Maanicus, vescovo di Bangassou (Repubblica Centrafricana) aveva notato: «il termine presentato da uno dei circoli, cioè *adattamento della Chiesa* a una determinata cultura, risulta molto sgradito a tanti vescovi africani» (*ivi*, p. 267).

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 290.

<sup>68</sup> Nel Rapporto della Sezione III, dedicata a «Le Chiese rinnovate nella missione», si rende noto che si considera la «proposta di una moratoria nell'invio di fondi e di personale per un certo periodo di tempo. [...] La moratoria metterebbe in grado la Chiesa abituata a ricevere di trovare la sua identità, stabilire le proprie scelte prioritarie e scoprire all'interno di un'associazione egualitaria le risorse per portare avanti la propria autentica missione» (IV, 13); si riconosce poi che in alcune situazioni «la proposta della moratoria, per quanto possa essere dolorosa da entrambe le parti, può costituire il mezzo migliore di risolvere un dilemma presente e di portare avanti la missione di Cristo» (IV, 15): CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La salvezza oggi*. Atti della Conferenza di Bangkok, 28 dicembre 1972 - 12 gennaio 1973, EDB, Bologna 1974, p. 185. Si deve però osservare che il Rapporto non è tutto in questa linea: nella prima parte (I, 8-9) considera lo scambio di missionari come uno degli strumenti di cattolicità (*ivi*, p. 177-178).

<sup>69</sup> La proposta fu presentata all'Assemblea da Burgess Carr, ma non era nuova; lo stesso Carr la fa risalire al 1961, quando all'Assemblea di New Delhi il Consiglio Missionario Internazionale (IMC) fu integrato nel Consiglio Ecumenico delle Chiese: cf. G.H. MUZOREWA, *The Origins and Development of African Theology*, Orbis Books, Maryknoll N.Y. 1985, pp. 65-71; per gli Atti dell'Assemblea di Lusaka cf. AACC, *The Struggle Continues*, Nairobi 1975. Si deve osservare che la Dichiarazione dei vescovi africani e malgasci al termine del Sinodo del 1974 era stata provocata anche dall'intento di dare una risposta alla richiesta venuta da Lusaka; questa infatti cominciava a raccogliere consenso in alcuni settori della Chiesa cattolica; per questo nella Dichiarazione si riafferma la necessità dei missionari stranieri per le Chiese in Africa.

spinto le altre Chiese a riflettere sul loro compito, dopo che l'epoca coloniale era finalmente terminata.

Sotto accusa appariva anche la comprensione della missione come *plantatio Ecclesiae*, a dire dei critici troppo legata a una concezione universalistica della Chiesa; in base a tale concezione l'attività missionaria consisterebbe nel trapiantare in altri continenti la Chiesa come si era storicamente configurata in Europa. Si doveva invece giungere a una vera cattolicità, quella indicata da LG 13, che lascia spazio alla diversità, anzi la favorisce, pur mostrando che le diversità convergono nell'unità del popolo di Dio. L'assunzione della visione cattolica nel senso di LG 13 avrebbe finalmente dato spazio alle Chiese particolari e quindi avrebbe fatto superare il centralismo romano che aveva guidato tutta l'opera missionaria dei secoli precedenti impedendo al cristianesimo di radicarsi nelle culture indigene.

L'istanza dell'inculturazione si fondava su motivi di carattere teologico. Questi si incrociavano, però, anche con rivendicazioni di carattere sociologico-culturale-politico. Non a caso alcuni Stati africani favorivano l'esodo di missionari stranieri; a volte anche per eliminare testimoni scomodi.

Passare dall'adattamento all'«incarnazione» poneva non pochi problemi. Se da una parte infatti «pretendeva» di sganciare il cristianesimo da una storia culturale particolare (quella europea), dall'altra lasciava intendere che si potesse trovare un cristianesimo «distillato», puro, originario, che avrebbe potuto creare nuove sintesi unendosi ad altre culture. Dove trovare questo cristianesimo? Nel Vangelo? Ma il Vangelo stesso non esiste senza una cultura. Del resto l'evento cristiano è evento storico e, se non si vuole cadere in una forma di gnosticismo, non si può togliere a Gesù la sua radicazione nell'ebraismo.

Si arriva pertanto al cuore del problema dell'annuncio evangelico nelle culture: come può un evento storico che ha valore universale essere liberato da ciò che lo ha reso possibile e dalla recezione storica di esso, che è l'unica strada per poterlo conoscere?

Stanti questi problemi cruciali, non meraviglia che anche l'istanza dell'inculturazione sia stata accolta dall'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, che pone l'accento sull'evangelizzazione delle culture. Paolo VI, rifacendosi al Vaticano II, dà per scontato che il cristianesimo non si identifica con la cultura occidentale, ma nello stesso tempo indica criteri in base ai quali le nuove sintesi tra il cristianesimo e le culture possono realizzarsi: il criterio fondamentale è quello della priorità veritativa del Vangelo rispetto alle culture. Si tratta di un criterio realistico; mette in conto, infatti, che le culture portino in sé non solo valori, ma anche segni del male, storture, che il Vangelo mira a correggere. Sullo sfondo sta l'idea che Gesù Cristo porta a compimento la creazione anche liberando dal male che storicamente in essa si è

*Dall'adattamento  
all'incarnazione*

depositato. E lo fa mediante la Chiesa<sup>70</sup>. Del resto, se così non fosse, non si vede come si potrebbe parlare di conversione. Questa infatti non riguarda solo le singole persone, ma anche il costume e le istituzioni di un popolo. E nella sua missione la Chiesa, mettendo le culture a contatto con il Vangelo, permette loro di purificarsi ed elevarsi<sup>71</sup>.

**Le teologie contestuali** Il problema dell'inculturazione viene dibattuto in concomitanza con lo svilupparsi delle teologie contestuali, secondo le quali la situazione concreta è il luogo del mostrarsi della verità, che non esiste mai se non in forme storiche e quindi legate a un ambiente. Se ne ricava che solo quanti hanno assimilato profondamente una cultura, perché ne fanno parte o si sono a essa convertiti, saranno in grado di comprendere e dire il Vangelo a quell'ambiente. Anche da qui deriva la critica alla presenza di missionari provenienti da altre Chiese: non sarebbero in grado di realizzare un'autentica inculturazione.

L'istanza della contestualizzazione corrisponde alla convinzione che Dio si è rivolto al mondo nella sua totalità e quindi la sua azione non è dicibile solo secondo alcuni parametri o sistemi di pensiero. In tal senso le teologie contestuali non sono solo legittime, ma anche necessarie. Non si può tuttavia identificare l'azione di Dio con un processo storico particolare; «quando questo accade, la volontà e il potere di Dio troppo facilmente vengono identificati con la volontà e il potere dei cristiani e con i processi sociali ai quali essi danno avvio»<sup>72</sup>. Anche nella contestualizzazione, pertanto, si deve prestare attenzione a non identificare una posizione teologica con il Vangelo e di non sacralizzare le forze sociali dominanti in un periodo o in un luogo<sup>73</sup>. Il Vangelo costituisce una novità in rapporto a ogni cultura e non può

<sup>70</sup> L'idea di un rapporto dialettico tra il Vangelo e le culture era già espressa, pur con linguaggio diverso, in LG 13: «Siccome, dunque, il Regno di Cristo non è di questo mondo (cf Gv 18,36), la Chiesa, cioè il Popolo di Dio, introducendo questo Regno, nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, ma al contrario favorisce e accoglie tutta la dovizia di capacità e consuetudini dei popoli, in quanto sono buone, e accogliendole le purifica, le consolida ed eleva».

<sup>71</sup> Non manca chi si domanda se l'inculturazione, pur essendo processo indispensabile per il costituirsi di una comunità, possa essere detta una dimensione della missione, come ad es. M. AMALADOSS, *The Challenges of Mission Today*, in W. JENKINSON - H. O'SULLIVAN, *Trends in Mission toward the 3<sup>rd</sup> Millennium*, Orbis Books, Maryknoll N. Y. 1991, pp. 359-397, il quale ritiene che «la comunità cristiana è in missione quando cerca di convertire e trasformare la cultura in modo tale che essa sia maggiormente conforme agli atteggiamenti e ai valori del Vangelo. Per questo il Vangelo non deve essere tanto inculturato quanto contro-culturale. È vero che il Vangelo non può dire una parola significativa se non è inculturato. Ma esso non deve essere inculturato in modo tale da perdere la sua distanza dalla cultura, la quale distanza rende possibile a ogni religione di essere profetica e critica» (p. 368).

<sup>72</sup> D.J. BOSCH, *Transforming Mission*, cit., p. 426.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 430.

perdere la sua trascendenza rispetto a ogni situazione. In tal senso si può condividere la Dichiarazione della Commissione di Missione ed Evangelizzazione del CEC (Riano, maggio 1984), secondo la quale si deve mettere in conto che oggi sono molte le forze mondiali che appesantiscono la cultura (tecnologia, mezzi di comunicazione sociale, militarizzazione globale, razzismo) e quindi «lo scontro di queste forze con il Vangelo talvolta rende necessario che si dica un chiaro no, dal momento che esse conducono più alla morte che alla vita. La resistenza nella fedeltà al Vangelo fa parte dell'attività missionaria»<sup>74</sup>.

Per quanto poi l'istanza dell'inculturazione sia da mantenere, non si può dimenticare che la tendenza alla globalizzazione porta a mettere in secondo piano il rapporto tra una cultura e il Vangelo e a porsi il problema di come affrontare i modelli di vita che il mercato mondiale sta «imponendo» ai popoli di tutte le latitudini. Per questo il grido della corrente liberazionista della teologia contestuale, secondo la quale alcune forme di inculturazione della fede farebbero il gioco dei nuovi oppressori dei popoli del Sud del mondo<sup>75</sup>, non può non essere ascoltato. È ovvio che se si presta ascolto a questo grido muta anche il significato di missione, che assume una valenza politica: inculturazione della fede vuol dire far valere la forza liberatrice del Vangelo, letto a partire dal contesto di oppressione e di ingiustizia e dalla prassi di liberazione già in atto.

### *Inculturazione e globalizzazione*

#### MISSIONE E/O DIALOGO

Al principio della missione della Chiesa c'è sempre stata la convinzione che solo in Gesù Cristo si può trovare salvezza (cf At 4, 12). Stante

<sup>74</sup> Cit. in K. MÜLLER, *Teologia della missione. Un'introduzione*, EMI, Bologna 1991, p. 121. Con una qualche ragione M. Amaladoss afferma che l'inculturazione è solo una preparazione alla missione, non lo scopo: «per la Chiesa locale essere in missione è essere contro-culturale», per il fatto che la sfida della missione è la trasformazione della cultura (*Mission as Prophecy*, in J.A. SCHERER - S.B. BEVANS (a cura), *New Directions in Mission and Evangelization. 2: Theological Foundation*, Orbis Books, Maryknoll 1992, pp. 64-72, cit. p. 69. Da parte sua l'enciclica *Redemptoris missio* paventa il rischio di «passare acriticamente da una specie di alienazione dalla cultura a una sopravvalutazione di essa, che è un prodotto dell'uomo, quindi è segnata dal peccato» (n. 54). Per un'analisi dei passaggi dell'enciclica sull'inculturazione (nn. 52-54), cf A.R. CROLLIUS, *Missione e inculturazione*, in AA.VV., *La missione del Redentore*, ElleDiCi, Torino-Leumann 1992.

<sup>75</sup> Si veda ad es. il saggio estremamente critico del teologo camerunense J.M. ELA, *Identité propre d'une théologie africaine*, in C. GEFRE (a cura), *Théologie et choc des cultures*, Cerf, Paris 1984, pp. 23-54. Ela è molto critico anche nei confronti del modo con il quale si è realizzata la missione in Africa: si veda *Fede e liberazione in Africa. Riflessioni e sfide all'Occidente da parte di un teologo africano*, Cittadella, Assisi 1986, soprattutto pp. 21-65; 87-103; 163-168. La stessa prospettiva si riscontra da un ventennio anche in Asia: cf A. PIERIS, *Una teologia asiatica di liberazione*, Cittadella, Assisi 1990, il quale ritiene che in Asia la missione debba attuarsi passando attraverso un duplice battesimo: quello nella religione asiatica e quello nella povertà (cf soprattutto pp. 121-225).

il legame tra Cristo e la Chiesa, la convinzione si era poi sedimentata nel noto assioma *extra Ecclesiam nulla salus*, che aveva tuttavia conosciuto dei correttivi in forza del principio secondo il quale Dio vuole la salvezza di tutti gli esseri umani (cf 1 Tm 2, 4)<sup>76</sup>. La convinzione non era stata messa in discussione neppure dalla teologia protestante, che pur difendendo la trascendenza dell'azione di Dio rispetto alle forme storiche della stessa, aveva affermato a chiare lettere l'intrascendibilità dell'evento Cristo e quindi la necessità dell'annuncio e della fede per il raggiungimento della salvezza<sup>77</sup>. Annunciare il Vangelo a tutti i popoli e invitarli alla conversione costituiva il compito prioritario della Chiesa.

### *Il problema*

La convinzione doveva però scontrarsi con l'impossibilità di raggiungere tutti e con l'impermeabilità di molti popoli al Vangelo. Da qui lo sforzo di non cancellare la convinzione e nello stesso tempo di dilatare le condizioni oggettive (l'azione di Dio) e soggettive (la fede) per rendere possibile a tutti la salvezza. Il problema dominante era quello del valore da attribuire alle esperienze religiose dell'umanità: se in esse si dà autentica esperienza di Dio e questa è la condizione imprescindibile per la salvezza (escatologica), perché la Chiesa dovrebbe annunciare il Vangelo a tutti? Il problema aveva ottenuto soluzioni diverse già a partire dalla teologia scolastica e aveva conosciuto particolare attenzione all'epoca delle scoperte geografiche<sup>78</sup>. Nel secolo XX il problema era stato riproposto e con esso si erano riprese le soluzioni della teologia scolastica<sup>79</sup>.

### *Il contributo di Karl Rahner*

Il contributo più originale è quello di K. Rahner al quale già si è fatto cenno<sup>80</sup> e che può essere riassunto in questi termini: se è vero che l'uomo è la grammatica dell'autocomunicazione di Dio, e questo lo si coglie dal fatto che in Cristo Dio si è fatto uomo, si può concludere che ogni uomo che accetta se stesso nella sua struttura fondamentale, accetta implicitamente Cristo, cioè l'autocomunicazione intrascendibile di Dio; ma l'uomo è storico e realizza se stesso in tutte le sue

<sup>76</sup> Per una storia del principio cf G. CANOBBIO, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; si veda anche F. SULLIVAN, *Salvation outside the Church. Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, New York 1992. Sulla pertinenza dell'uso del passo di 1Tm per affermare la volontà salvifica universale di Dio si veda F. MONTAGNINI, «Dio vuole che tutti si salvino» (1Tm 2, 4a), in G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G. MONTINI (a cura), *Cristianesimo e religioni in dialogo*, Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 4, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 147-156.

<sup>77</sup> Sullo sviluppo del pensiero protestante su questo tema nel secolo XX si veda A. MAFFEIS, *Il dialogo interreligioso come problema ecumenico*, in G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G. MONTINI (a cura), *Cristianesimo e religioni in dialogo*, cit., pp. 111-146.

<sup>78</sup> Per una breve rassegna delle posizioni cf G. CANOBBIO, *Chiesa perché*, cit., pp. 101-130; F. SULLIVAN, *Salvation outside the Church*, cit., pp. 63-141.

<sup>79</sup> Un bilancio della discussione si può leggere in H. NYS, *La salvezza senza vangelo. Studio storico e critico del problema «della salvezza degli infedeli» nella recente letteratura teologica*, A.V.E., Roma 1968.

<sup>80</sup> Cf il saggio citato sopra alla nota 9.

dimensioni sempre in forma categoriale, cioè attraverso mediazioni storiche; ne consegue che la relazione categoriale con Dio è resa possibile dalle forme storiche di essa; le religioni sono pertanto lo strumento attraverso il quale uomini storici realizzano la loro trascendente relazione con Dio, il cui paradigma storico-categoriale si trova nella religione cristiana. Con questo saggio Rahner salvava nello stesso tempo la funzione salvifica (categoriale) delle religioni e l'assolutezza del cristianesimo e quindi il compito missionario della Chiesa, che consiste nel portare a consapevolezza e a maturazione quanto gli uomini già vivono nella loro condizione storica. Il contributo fondamentale del teologo tedesco sta nell'aver introdotto nella considerazione teologica (cattolica) il rapporto tra il cristianesimo e le religioni: precedentemente il rapporto era visto tra cristianesimo e singole persone, prescindendo dalle religioni.

Il Vaticano II non aveva osato assumere la prospettiva di Rahner, troppo criticata e troppo legata a un sistema di pensiero personale. Aveva però in un primo momento cercato di mantenere in equilibrio l'affermazione della necessità della Chiesa per la salvezza (LG 14) e la tradizionale convinzione circa la possibilità di salvezza offerta da Dio a tutte le persone umane (LG 16). In questa fase il modo di procedere del Concilio appariva, tuttavia, ancora una volta, deduttivo. In un secondo momento, con la Dichiarazione sul rapporto della Chiesa con le religioni non cristiane, *Nostra aetate*, il Vaticano II aveva assunto invece un andamento induttivo; constatava infatti nelle religioni la presenza di elementi veri e santi (n. 2); non era riuscito però a mutare la prospettiva dominante, che i critici riterranno ancora troppo ecclesio-centrica. Questa non sarebbe più sostenibile alla luce della constatazione che la maggior parte dell'umanità non era raggiunta dal cristianesimo e purtuttavia persone appartenenti ad altre religioni vivevano nella giustizia e nella santità. Il fatto costituiva una provocazione alla convinzione del cristianesimo di essere la via ordinaria della salvezza: stanti i numeri si sarebbe dovuto dire che era la via straordinaria<sup>81</sup>.

Si prospettava così un ribaltamento: non solo la salvezza non è rinchiudibile nella Chiesa, ma non è necessario aderire alla Chiesa per essere salvati; l'adesione alla Chiesa è possibile solo per una minoranza e sarebbe strano che Dio non possa raggiungere la maggioranza dell'umanità mediante le forme religiose che si sono costituite lungo i secoli. Del resto queste mostrano di essere state – e di essere – in grado di condurre i loro aderenti a una vita perfino più santa di quanto non abbia

### *L'approccio del Vaticano II*

### *Teorie estreme*

<sup>81</sup> Questa era la tesi di H. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968 (originale tedesco 1963), che suscitò notevole meraviglia durante i lavori conciliari: cf J. RATZINGER, *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 1967, pp. 142ss.

fatto – e faccia – il cristianesimo storico. Alla prova della storia, quindi, la supposta assolutezza del cristianesimo non regge, ed era stata solo la scarsa e pregiudicata conoscenza delle grandi religioni che aveva portato a ritenere il cristianesimo come la religione assoluta o il paradigma in base al quale valutare le diverse religioni. In fondo, aveva giocato un ruolo determinante un pensiero eurocentrico che misconosceva il valore di altre fedi e di altre civiltà.

**Nessuna  
religione  
dovrebbe  
considerarsi  
definitiva**

La teorizzata necessità di un procedimento induttivo si accompagna, in un secondo momento, a una considerazione di ordine sistematico: la realtà divina deve mantenere la sua trascendenza e nessuna delle forme storiche nelle quali essa si fa conoscere e incontrare nella storia può ritenersi esaustiva. Neppure Gesù di Nazareth può pertanto essere dichiarato la rivelazione definitiva di Dio e, coerentemente, il cristianesimo non può essere considerato la realizzazione compiuta della religione: l'uno e l'altro sono forme storiche che rimandano all'unica Realtà centrale, indicibile, salvatrice di tutti. Eventualmente sarà il dialogo che permetterà di stabilire quale delle religioni storiche è da considerare maggiormente salvifica. L'idea di salvezza, poi, non può essere desunta solo dal cristianesimo, il che vorrebbe dire che il cristianesimo si costituisce come parametro di verità per le altre religioni, ma deve essere ricavata dall'esperienza comune a tutte le religioni; salvezza quindi è autotrascendimento che si attua nell'amore e nella compassione verso tutti<sup>82</sup>. Se in queste concezioni teologiche, qui solo allusivamente richiamate e che avrebbero bisogno di una disamina più ampia e più critica<sup>83</sup>, si tratti ancora di teologia cristiana è discusso. Di fatto, in esse, si vuole assumere come determinante il pluralismo religioso esistente, anche se si corre il rischio di vanificare le singolarità delle esperienze religiose che si vorrebbero valorizzare, in quanto le si riconduce a una comune, in fondo identica, relazione con la Realtà ultima o a una generica esperienza di decentramento del sé nell'amore<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Le illustrazioni di queste posizioni teologiche si stanno moltiplicando in questi ultimi anni; ci limitiamo a rimandare a quelle più sintetiche, dove è possibile trovare ulteriore bibliografia: G. CANOBBIO, *Gesù Cristo nella recente teologia delle religioni*, in G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G. MONTINI (a cura), *Cristianesimo e religioni in dialogo*, cit., pp. 79-110; J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella, Assisi 1989; M. FARRUGIA (a cura), *Universalità del cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 19-57; J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, che con le sue 570 pp. costituisce l'opera più completa sul tema in lingua italiana; ampia bibliografia alle pp. 526-562.

<sup>83</sup> Si vedano i saggi indicati alla nota precedente, in particolare J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*.

<sup>84</sup> Il rischio di cadere in concezioni vagamente religiose non pare sempre evitato. La tendenza a trovare elementi generici comuni non rispetta più la singolarità delle diverse esperienze religiose; in tal senso si può convenire con J. Dupuis quando, riprendendo un'osservazione di R. Panikkar, annota a proposito del compito di una teologia delle

Non del tutto dissimile è la prospettiva che, recuperando la libertà dello Spirito, vede questo all'opera ovunque: sarebbe da attribuire alla sua presenza l'esperienza religiosa che si attua nella storia dell'umanità anche al di fuori del cristianesimo. Siccome però, stando alla Bibbia, Spirito e Parola sono sempre connessi, si deve affermare la presenza di una rivelazione di Dio anche al di là di Gesù Cristo; coerentemente nelle altre religioni si dà autentica rivelazione, e questa fonderebbe la fede e la salvezza<sup>85</sup>.

Non è difficile notare che l'annuncio del Vangelo a chi ancora non l'ha udito tende pertanto a perdere il suo senso, se con l'annuncio si intende proporre una via migliore alla salvezza. La missione della Chiesa *ad gentes* non avrebbe più ragione di essere: se Gesù di Nazareth non può essere considerato l'unico salvatore, la rivelazione definitiva di Dio all'umanità, perché annunciarlo a tutti, anche a coloro che già fanno esperienza di salvezza in altra forma? Se lo Spirito è già all'opera nei popoli e la rivelazione che egli media è autentica, pur essendo – necessariamente – espressa nella forma storica tipica dei diversi popoli, perché portare a questi una rivelazione che non sarebbero in grado di accogliere in quanto estranea alla loro storia?

Come si vede, il problema è radicale; si potrebbe anzi dire che è il problema principale della teologia della missione<sup>86</sup>.

Elaborata nella sua forma radicale da teologi che hanno vissuto o vivono a stretto contatto con le grandi religioni asiatiche, la prospettiva, accettata e sviluppata anche da teologi europei e americani, negli ultimi tempi tende a diffondersi anche nell'opinione collettiva dei paesi occidentali, luoghi tradizionali di invio di missionari, per il fatto che ormai le grandi religioni hanno migrato e la loro conoscenza – per la verità spesso superficiale – è alla portata di tutti.

Non è difficile vedere che il cristianesimo si trova di fronte a una sfida epocale, nella quale è in gioco il suo stesso centro, messo in discussione non più solo dall'esterno, ma anche dall'interno.

La prospettiva ha un'inevitabile ricaduta sul modo di intendere la

*Perdita di senso  
della missione  
«ad gentes»*

religioni: «Ciò di cui vi è bisogno non è un'impresa teologica comune che appiani le differenze alla ricerca di un denominatore comune, ma la schietta ammissione della pluralità e della diversità delle credenze e la reciproca accettazione degli altri proprio nella loro alterità» (*Verso una teologia*, cit., p. 13).

<sup>85</sup> Per una illustrazione di questa posizione cf. G. CANOBBIO, *Lo Spirito Santo e la missione*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia, teologia, movimenti*, Messaggero, Padova 1997, pp. 296-307.

<sup>86</sup> D.J. BOSCH, *Transforming Mission*, cit., p. 477, sostiene che la teologia delle religioni è l'epitome della teologia della missione. Va notato però che in queste visioni, almeno in quanto mettono in discussione la missione intesa come annuncio, si riaffaccia sullo sfondo una legittimazione della missione in base all'offerta di salvezza che la missione presenterebbe; sembrano infatti sostenere che non ci sarebbe più bisogno della missione per il fatto che la salvezza è già accessibile a tutti.

missione della Chiesa. Il termine «dialogo» è ormai diventato sostitutivo di «missione». Con esso nel linguaggio comune, penetrato a volte anche nella riflessione teologica, si vuol indicare che le diverse religioni, riconoscendosi reciprocamente senza alcuna pretesa di verità ultima o paradigmatica, si incontrano per meglio conoscersi, per scambiarsi le rispettive ricchezze, per scoprire sempre meglio l'azione di Dio nella storia. Se di testimonianza si può ancora parlare, questa è solo reciproca, proprio per il fatto che nessuna delle religioni può ritenersi «superiore» a un'altra: un tale eventuale pensiero sarebbe segno del perdurare dell'imperialismo. Se nessuna religione possiede la verità, insieme, dialogando, potranno giungere – escatologicamente – alla verità. Pertanto, incontrandosi, le religioni si correggono e si evolvono verso forme non programmabili.

**Tutte le religioni  
per un'etica  
universale**

In tale visione anche la Chiesa dovrebbe rinunciare all'annuncio del Vangelo con la pretesa di introdurre *la* novità nelle esperienze religiose degli altri popoli: ogni novità è relativa e quindi non può costituirsi come meta per le altre esperienze. Eventualmente, in un clima di dialogo, la Chiesa – meglio le Chiese – dovrebbe/ro farsi carico delle sorti di un'umanità sempre più minacciata da uno sviluppo incontrollato e lavorare con le altre religioni per un'etica universale<sup>87</sup>. Questo sarebbe l'unico modo per realizzare la riconciliazione, della quale la Chiesa è il sacramento. Superate le discussioni teoretiche tipiche dell'apologetica moderna, miranti a stabilire quale sia la vera religione, l'orientamento da assumere sarebbe quello pratico.

Il problema che si apre è il medesimo che sopra abbiamo considerato, quello cioè del contenuto della missione della Chiesa: annunciare il Vangelo o operare per la crescita umana dei popoli? È chiaro che se si sceglie la prima soluzione appare in primo piano la consapevolezza della Chiesa di portare al mondo la verità definitiva. Ma anche se si sceglie la seconda soluzione non pare sia eludibile la questione della verità, più precisamente la questione del parametro dell'umano: si stabilisce mediante un consenso attorno a elementi comuni, raggiunto per riduzione delle diversità o per somma delle visioni differenti, oppure mediante l'accoglimento di una verità riconosciuta come trascendente, ma nello stesso tempo conoscibile storicamente e, nonostante la condizionatezza storica, con pretesa di validità universale?

Nell'ambito del cattolicesimo la sfida è stata raccolta dall'enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), che costituisce una ripresa dell'insegnamento magisteriale postconciliare sulla missione della Chiesa. Lo si vede anche solo leggendo gli interrogativi

<sup>87</sup> La proposta, avanzata da H. Küng nell'ambito della teologia cattolica, ha trovato ampio consenso e alcune critiche: cf H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1991.

ai quali l'enciclica vuole rispondere: «È ancora attuale la missione tra i non cristiani? Non è forse sostituita dal dialogo interreligioso? Non è un suo obiettivo sufficiente la promozione umana? Il rispetto della coscienza e della libertà non esclude ogni proposta di conversione? Non ci si può salvare in qualsiasi religione? Perché quindi la missione?» (n. 4).

Le domande raccolgono le istanze e le difficoltà ormai ovunque presenti soprattutto circa la missione *ad gentes*<sup>88</sup>, l'affievolimento della quale dipenderebbe dalla «mentalità indifferentista, largamente diffusa, purtroppo, anche tra cristiani, spesso radicata in visioni teologiche non corrette e improntata a un relativismo religioso che porta a ritenere che «una religione vale l'altra»» (n. 36)<sup>89</sup>.

Facendo eco alla dottrina del Vaticano II, la ragione della missione non viene però posta dall'enciclica nella necessità di offrire a tutti la possibilità di salvezza. Questa viene lasciata alle vie misteriose di Dio, il quale, pur avendo voluto la Chiesa necessaria per la salvezza (n. 9), concede a tutti la concreta possibilità di salvarsi. La ragione della missione sta piuttosto nell'esperienza di fede: non si può tenere nascosta la ricchezza di cui si è divenuti partecipi per grazia (n. 11); la sollecitudine apostolica di trasmetterne agli altri la luce e la gioia è parte integrante della fede (n. 40). È evidente però che la comunicazione della fede non può essere equiparata a qualsivoglia comunicazione di proprie esperienze. Si fonda piuttosto sulla convinzione che Gesù Cristo è l'unico mediatore di salvezza, e farlo conoscere a tutti è offrire la possibilità della vera liberazione che consiste nell'«aprirsi all'amore di Cristo» (n. 11). Ne va del senso stesso della Chiesa: se essa non annunciasse agli esseri umani la buona novella che sono amati e salvati da Dio, non solo si sottrarrebbe al mandato esplicito di Cristo, ma priverebbe anche l'umanità di ciò che le è dovuto (n. 44). L'annuncio esplicito di Cristo non va, pertanto, posto come alternativa al dialogo

**La «Redemptoris missio» contro il relativismo religioso**

<sup>88</sup> L'enciclica non vuole limitarsi a questo aspetto della missione della Chiesa – distingue infatti tre ambiti di questa: la missione *ad gentes*, la cura pastorale, la nuova evangelizzazione (n. 33) –, ma pone l'accento soprattutto sulla missione *ad gentes* o attività missionaria, dichiarata «un'attività primaria della Chiesa, essenziale e mai conclusa» (n. 31). Per quanto nell'usare questo neologismo si dica di volersi riferire al Decreto del Vaticano II sull'attività missionaria della Chiesa (n. 6), l'espressione suona piuttosto arcaica ad alcuni critici: riproporrebbe infatti, come già sopra si è osservato, il concetto territoriale di missione, un po' in contrasto con *Evangelii nuntiandi* (cf K. MÜLLER, *Missiologia: un'introduzione*, in S. KAROTEMPREL (a cura), *Seguire Cristo nella missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 25).

<sup>89</sup> Che il relativismo religioso sia all'origine della crisi della missione è comunemente sottolineato anche da teologi protestanti: cf per es. D. J. BOSCH, *Transforming Mission*, cit., p. 478 (?); L. NEWBIGIN, *A Word in Season. Perspectives on Christian World Missions*, Eerdmans, Grand Rapids 1994, secondo cui «il motivo del nostro imbarazzo nei confronti della missione non è un eccesso di umiltà. È un'espressione del pervasivo relativismo che domina la nostra cultura» (p. 129).

interreligioso; questo serve per scoprire i «germi del Verbo», i «raggi della verità che illumina tutti gli uomini», e si fonda sulla speranza e la carità (n. 56). Ma il dialogo non potrà mai preterire la «convinzione che la Chiesa è la via ordinaria di salvezza e che solo essa possiede la pienezza di mezzi di salvezza» (n. 55). Tale convinzione contraddice la tendenza a considerare condizione indispensabile del dialogo la rinuncia alla coscienza della propria diversità, che per i cristiani coincide con la grazia di aver conosciuto il «mistero». Sottacere o dissimulare questa consapevolezza significherebbe la perdita di se stessi e quindi anche il dialogo non porterebbe alcun vantaggio agli interlocutori: un dialogo che negasse l'annuncio si rivelerebbe alla fine inconcludente, oltre che infedele.

**Dialogo e annuncio sono complementari**

Dialogo e annuncio non possono pertanto essere considerati alternativi; sono invece «elementi autentici della missione evangelizzatrice della Chiesa [...] ambedue legittimi e necessari [...] intimamente legati, ma non intercambiabili»; sono «due vie per compiere l'unica missione della Chiesa»<sup>90</sup>. Questa resta ugualmente necessaria, anche in un mondo religiosamente riconosciuto come pluralista. Essa discende infatti dalla verità cristologica da annunciare. Non a caso quanti ritengono che all'annuncio si debba sostituire il dialogo asseriscono che si deve mettere in questione l'unicità della verità cristologica. Se infatti la Chiesa non ha nulla di originale e di unico da portare non ha più senso la sua presenza nella storia e viene a mancare il soggetto stesso dell'ipotetico dialogo<sup>91</sup>. Proprio per questo la *Redemptoris missio* pone

<sup>90</sup> Le espressioni sono prese dai nn. 77 e 82 del documento *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli (19 maggio 1991). Il documento fa seguito a quello del Segretariato per i non cristiani del 1984, *Dialogo e missione. L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione*. I due documenti vogliono affrontare un problema molto vivo negli anni '80, quello qui sopra accennato: il dialogo può essere ritenuto la nuova via della missione? O deve essere ritenuto parte integrante di essa? O, ancora, deve essere considerato una preparazione all'evangelizzazione? Sul problema si profilavano diverse soluzioni con riferimento o in presa di distanza rispetto al Vaticano II e al magistero pontificio: cf M. DHAVAMONY, *Evangelizzazione e dialogo nel Vaticano II e nel Sinodo del 1974*, in R. LATOURELLE (a cura), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, vol. 2, Cittadella, Assisi 1987, pp. 1217-1233; J. DUPUIS, *Dialogo interreligioso nella missione evangelizzatrice della Chiesa*, ivi, pp. 1234-1256; Id., *Verso una teologia*, cit., pp. 481-516. Dupuis ritiene che «il dialogo tra le fedi è parte della missione evangelizzatrice della Chiesa» (p. 482); l'A. si riferisce a *Redemptoris missio* n. 55 e a *Dialogo e annuncio* n. 77, ma fa notare anche le differenze tra i due documenti (pp. 494-496); tra queste merita attenzione soprattutto la seconda: mentre la prospettiva dell'enciclica «appare più decisamente ecclesio-centrica», quella di *Dialogo e annuncio* «è più spiccatamente cristocentrica e regnocentrica» (p. 495).

<sup>91</sup> Un dialogo che non supponesse una presa di posizione e quindi che non presentasse la propria singolarità non rispetterebbe, alla fine, neppure la singolarità degli interlocutori.

come primo capitolo la considerazione su Gesù Cristo unico Salvatore. È in questa verità che si trova la ragione e il contenuto dell'attività missionaria della Chiesa. In altri termini, il dialogo non è un sostituto della missione; ma, si deve aggiungere con D.J. Bosch, non è neppure un sotterfugio per la missione<sup>92</sup>, cioè un metodo «socratico» per convincere meglio i destinatari della missione. È piuttosto la via attraverso la quale si può scoprire e far scoprire l'azione di Dio nella storia, ma grazie alla convinzione che questa, proprio assumendo forme diverse, conosce momenti singolari intrascendibili<sup>93</sup>.

Conseguentemente, lo Spirito che opera anche al di fuori della Chiesa – e l'enciclica illustra l'azione universale dello Spirito in uno dei suoi capitoli più belli<sup>94</sup> –, per quanto libero, non è senza riferimento a Cristo e il suo compito è quello di condurre a Cristo. Pertanto se è vero che la Chiesa nella sua missione incontra lo Spirito all'opera, è altrettanto vero che essa mediante l'annuncio, guidato dallo Spirito, porta a compimento quanto questi già ha seminato nelle persone e nelle religioni<sup>95</sup>.

#### DAI MISSIONARI ALLA CHIESA MISSIONARIA

«La Chiesa è per natura missionaria», è la convinzione che da alcuni decenni accomuna cattolici e protestanti. La missione non è più perciò appannaggio di qualcuno, ma è compito della Chiesa tutta e di ogni sua forma di realizzazione: ovunque essa si renda presente si incontra il principio di un'attività tendente a dilatare il Vangelo senza confini.

<sup>92</sup> *Transforming Mission*, cit., p. 484.

<sup>93</sup> Sul rapporto tra dialogo e missione cf J. DUPUIS, *Verso una teologia*, cit., pp. 496-501, il quale sottolinea che il dialogo non è una semplice via per la missione, ma è parte integrante di essa (p. 482), in quanto con esso la Chiesa contribuisce alla costruzione del Regno di Dio nella storia (cf p. 522).

<sup>94</sup> K. MÜLLER, *Teologia della missione*, cit., p. 204. Per una lettura critica di questi passi cf G. CANOBBIO, *Lo Spirito Santo e la missione*, cit., pp. 304-305; un ampio commento si può leggere in T. FEDERICI, *Lo Spirito Santo protagonista della missione (RM 21-30)*, in AA.VV., *Cristo Chiesa Missione*, Urbaniana University Press, Roma 1992, pp. 107-151.

<sup>95</sup> Cf n. 29. In tal senso la *Redemptoris missio* farebbe sua la «teologia del compimento»: K. MÜLLER, *La mission de l'Église de Vatican II à «Redemptoris missio»*, in «*Spiritus*» 33(1992), 127, pp. 147-159, cit. p. 153. Anche per questo l'enciclica, se da parte dei missionari sul campo ha ottenuto valutazioni positive in quanto permetteva loro di liberarsi dall'accusa di essere dei nostalgici del periodo coloniale, da parte di alcuni commentatori ha ottenuto aspre critiche (assunzione di una prospettiva eurocentrica, uso di una terminologia antiquata e di una struttura di pensiero occidentale, atteggiamento aggressivo nei confronti di alcune teologie, insistenza sulla concezione gerarchica della Chiesa): una rassegna si può leggere in E. MANHAEGE, *Redemptoris missio: message, réactions et perspectives*, in «*Spiritus*» 33(1992), 127, pp. 160-175.

«**De Propaganda Fide**» La riflessione relativa all'attività missionaria, per quanto costituitasi in tempi relativamente recenti (primi decenni del secolo XX per la teologia cattolica; fine del secolo XIX per la teologia protestante<sup>96</sup>), veniva elaborata in un contesto di ecclesiologia della Chiesa universale. Era pertanto ovvio che si vedesse nella Chiesa tutta il soggetto della missione. Nell'ambito cattolico, sulla scorta della tradizione dei secoli precedenti, si attribuiva la responsabilità delle missioni alla Congregazione per la propagazione della fede. Questa era stata istituita il 6 gennaio 1622 in seguito alla scoperta dei nuovi mondi e al fervore missionario nato da essa, con il compito di «sovrintendere a tutte le missioni in vista della predicazione e dell'insegnamento del Vangelo e della dottrina cattolica, e di costituire i ministri necessari»<sup>97</sup>. Nella seconda metà del secolo XIX e nei primi decenni del secolo XX erano nate numerose Congregazioni religiose missionarie che si erano assunte, alle dipendenze della Sacra Congregazione per la propagazione della fede, il compito di annunciare il Vangelo nei paesi nei quali esso non era conosciuto<sup>98</sup>.

**Teologia della Chiesa particolare** Il Concilio Vaticano II aveva fatta propria questa prospettiva<sup>99</sup>, ma nello stesso tempo aveva introdotto una germinale teologia della Chiesa particolare, in forza della quale l'attività missionaria viene affidata a ogni Chiesa. Basti un passo del Decreto *Ad Gentes* (n. 6) a giustificazione: «In questa attività missionaria della Chiesa, si verificano a volte condizioni diverse e di tipo misto: prima c'è l'inizio o la fondazione, poi il nuovo sviluppo o periodo giovanile. Ma anche terminate queste fasi, non cessa l'attività missionaria della Chiesa: tocca anzi alle Chiese particolari già organizzate continuarla, predicando il Vangelo ai singoli

<sup>96</sup> Per una presentazione sintetica della storia della missionologia oltre all'opera di G. Colzani citata sopra alla nota 6, cf. USTORF, W., *Missionswissenschaft*, in TRE 23(1994) 88-98; K. MÜLLER (a cura), *Teologia della missione*, cit., pp. 45-69; un tentativo di precisare lo statuto epistemologico della missionologia si può leggere in J.A. SCHERER, *Missiology as a Discipline and What It Includes*, in J.A. SCHERER - S.B. BEVANS (a cura), *New Directions in Mission*, cit., pp. 173-187 oppure anche in H.W. GENSINCHEN, *Missiologia, disciplina teologica*, in K. MÜLLER, *Teologia della missione*, cit., pp. 21-44.

<sup>97</sup> *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Prop. Fide, Romae 1907, vol. 1, p. 4.

<sup>98</sup> Il fatto che fossero congregazioni religiose e operassero in luoghi di pertinenza della Congregazione per la propagazione della fede le rendeva giuridicamente esenti dai vescovi delle diocesi. Il Codice di diritto canonico del 1917 stabiliva che in tutti i territori diversi da quelli già evangelizzati «*universa missionum cura apud acatholicos Sedi Apostolicae unice reservatur*» (can. 1350 § 2).

<sup>99</sup> L'affermazione andrebbe giustificata con un'illustrazione della prospettiva ecclesiological dell'ultimo Concilio; basti osservare che, nonostante alcuni passi relativi alla Chiesa locale-particolare, l'ecclesiologia del Vaticano II resta di impronta universalistica: cf. G. CANOBBIO, *Il vescovo visibile principio e fondamento dell'unità nella Chiesa particolare*, in G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G. MONTINI (a cura), *Il vescovo e la sua Chiesa*, Quaderni teologici del Seminario di Brescia 6, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 51-82.

che sono fuori di esse». Coerentemente, tutti i membri della Chiesa particolare sono *in solidum* responsabili dell'attività missionaria. In particolare, a ogni vescovo, in quanto capo e centro unitario dell'apostolato diocesano, spetta il compito di «promuovere, dirigere e coordinare l'attività missionaria» (AG 30); e anche i presbiteri diocesani devono essere consapevoli di partecipare della stessa ampiezza della missione apostolica e quindi di essere preparati per una «vastissima e universale missione di salvezza» (PO 10)<sup>100</sup>. La stessa cosa viene richiamata ai laici (AG 35-36).

Le prime avvisaglie di questo coinvolgimento di tutti i membri della Chiesa nell'impresa missionaria si erano avute con l'enciclica *Fidei donum* di Pio XII nel 1957<sup>101</sup>. In essa il papa invitava i vescovi, ai quali riconosceva la sollecitudine per tutte le Chiese, a far sì che alcuni presbiteri diocesani partissero per un servizio missionario in Africa. Ciò che appariva come una risposta a un'urgenza, svelava un cambiamento di prospettiva: l'attività missionaria non era più riservata ai membri di Istituti specializzati, alle dipendenze della Congregazione per la propagazione della fede, ma diventava compito di tutti i vescovi e, con loro, dei presbiteri.

L'idea appariva nuova<sup>102</sup> nell'insegnamento pontificio sull'attività missionaria, e mostrerà la sua fecondità nell'ultimo Concilio: la nuova comprensione della Chiesa come popolo di Dio e segno e strumento della comunione degli uomini con Dio e degli uomini tra di loro, insieme con una germinale teologia della Chiesa locale, portava a una relativa messa in discussione della funzione singolare degli Istituti missionari. In particolare l'attribuzione a ogni Chiesa locale, in forza della sua natura, del compito missionario conduceva a ritenere che la missione era compito non solo della Chiesa universale o delle Chiese di antica tradizione, ma anche delle «nuove» Chiese. Teneva così a perdere senso anche la distinzione tra Chiese invianti e Chiese riceventi<sup>103</sup>.

Le idee richiamate dal Concilio risuoneranno negli anni successivi sia nei documenti magisteriali sia nella riflessione teologica e pastorale relativa all'attività missionaria della Chiesa. Per quanto riguarda il Magistero un testo sintetico e sintomatico può essere considerato le Note

*L'enciclica  
«Fidei donum»*

*La «Postquam  
Apostoli»*

<sup>100</sup> Sulla dimensione universale del ministero presbiterale cf G. CANOBBIO, *La dimensione universale del ministero presbiterale*, in «La Rivista del clero italiano» 69(1988), pp. 343-354.

<sup>101</sup> AAS 49(1957), pp. 225-248.

<sup>102</sup> Giovanni Paolo II nel Messaggio per la Giornata missionaria mondiale del 1982 dirà che l'invio di sacerdoti diocesani è stata la grande novità cui la *Fidei donum* ha legato il suo nome: AAS 74(1982), pp. 866-872. Per una conoscenza delle attività messe in atto nelle Chiese italiane in seguito all'enciclica di Pio XII cf R. ZECCHIN, *I sacerdoti Fidei donum. Una maturazione storica ed ecclesiale della missionarietà della Chiesa*, Pontificie Opere Missionarie - Ufficio Missionario Diocesano, Roma-Padova 1990.

<sup>103</sup> Cf D.J. BOSCH, *Transforming Mission*, cit., p. 380.

direttive della Sacra Congregazione per il Clero *Postquam Apostoli* (25 marzo 1980)<sup>104</sup> con le quali si vuole sollecitare la collaborazione tra le Chiese particolari anche attraverso una più equa distribuzione del clero. Dall'insieme del Documento si ricava che tutti i battezzati, in particolare i presbiteri, non possono non ascoltare il grido di aiuto che si leva dalle Chiese che «soffrono per la grave scarsità di sacerdoti» o «per diverse circostanze si trovano in uno stato di grande debolezza» (n. 16). Appare chiaro quindi che il compito di contribuire all'attività missionaria affidata alle singole Chiese non è più riservato ai membri degli Istituti missionari.

### **Gli Istituti missionari**

Per quanto riguarda la riflessione teologica, l'ecclesiologia che riteneva (e ritiene) di dover porre al primo posto la realizzazione locale della Chiesa<sup>105</sup> non è sempre riuscita a integrare organismi sovralocali vedendovi un residuo di una concezione universalistica e romanocentrica della Chiesa.

Questi vari elementi non potevano non mettere in discussione la prassi e la dottrina tradizionali. Se gli Istituti missionari avevano avuto il grande merito di portare il peso dell'attività missionaria, ora – a parere di alcuni – avrebbero dovuto sciogliersi per lasciare la responsabilità dell'impegno missionario alle Chiese particolari; il permanere della prassi precedente avrebbe voluto dire mantenere una concezione ecclesiologica universalistica e centralistica a scapito delle Chiese particolari. Di più, dato che ormai in tutti i territori del mondo erano stabilite Chiese particolari, non si vedeva come la responsabilità dell'annuncio *ad gentes* si dovesse lasciare ancora a missionari provenienti dall'estero, per quanto questi si mettessero a servizio della Chiesa particolare. Eventualmente, in un regime di comunione, le Chiese ricche di evangelizzatori avrebbero potuto offrire il loro aiuto alle Chiese sorelle bisognose di forze per svolgere il loro compito missionario.

È logico che le conseguenze qui espresse dovessero creare sconcerto nei membri degli Istituti missionari, che vedevano cadere il fondamento ecclesiologico della loro presenza e attività, e negli organismi centrali della Chiesa, che vedevano messo in discussione il rapporto tra la Chiesa universale e le Chiese particolari, oltre al rapporto tra la funzione del papa e quella dei vescovi.

<sup>104</sup> EV 7, 234-287.

<sup>105</sup> La bibliografia su questo tema è diventata incontrollabile negli ultimi vent'anni. Basti riferirsi all'opera più completa (salvo errori): J.M. TILLARD, *L'Église locale. Ecclesiologie de communion et catholicité*, Cerf, Paris 1995, che però non si sofferma a considerare l'attività missionaria della Chiesa locale. Il tema è affrontato anche dalla *Redemptoris missio* (nn. 48-50), dove però si riafferma che la responsabilità di «piantare la chiesa» nei territori dove essa ancora non esiste «ricade sulla Chiesa universale e sulle Chiese particolari, su tutto il popolo di Dio e su tutte le forze missionarie» (n. 49; cf anche n. 62); per un commento cf L. GALLO, *Missione, Chiese locali, comunità di base*, in E. DAL COVOLO - A.M. TRIACCA, *La missione del redentore. Studi sull'enciclica missionaria di Giovanni Paolo II*, ElleDiCi, Leumann (TO) 1992, pp. 227-246.

In effetti al fondo del problema sta il rapporto tra Chiesa universale e Chiesa particolare: la priorità è da attribuire alla prima o alla seconda? La questione investe un ambito più vasto rispetto a quello dell'attività missionaria. Per questo il 28 maggio 1992 la Congregazione per la dottrina della fede ha inviato ai vescovi una Lettera su «Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione» (*Communio notio*) tesa a precisare il rapporto tra Chiesa universale e Chiesa particolare, dando priorità alla prima rispetto alla seconda<sup>106</sup>. Coerentemente, si richiama la pertinenza di istituzioni e comunità che «in quanto tali appartengono alla Chiesa universale, pur essendo i loro membri anche membri delle Chiese particolari dove vivono e operano» (n. 16).

Appare quindi evidente che si riconosce, pur senza citarlo espressamente, il valore degli Istituti missionari, ai quali i documenti pontifici degli anni precedenti avevano cercato di mantenere la funzione e dei quali avevano voluto illustrare il senso, non unicamente facendo leva sul bagaglio di esperienza che questi hanno acquisito, ma giustificando teologicamente la loro presenza nella Chiesa, che ha nel papa il primo missionario, e quindi legittimando la relativa indipendenza degli Istituti missionari rispetto ai vescovi diocesani, oltre che richiamando che il compito dell'attività missionaria è anzitutto della Chiesa universale<sup>107</sup>.

Da parte sua l'Episcopato italiano aveva sentito il bisogno di intervenire sul problema con la Nota pastorale della Commissione episcopale per la cooperazione tra le Chiese, *Gli istituti missionari nel dinamismo della Chiesa italiana* (10 febbraio 1987)<sup>108</sup>. Il documento tentava di mantenere un equilibrio tra il riconoscimento della vocazione e del carisma degli

**Chiesa universale  
e Chiesa  
particolare**

**Quale  
«giustificazione»,  
teologica e  
pratica,  
degli Istituti  
missionari?**

<sup>106</sup> «La Chiesa (la Chiesa universale) non è il risultato della loro (Chiese particolari) comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa» (n. 9).

<sup>107</sup> In particolare l'enciclica *Redemptoris missio* riconosceva una vocazione «speciale», modellata su quella degli apostoli e che si manifesta nella totalità dell'impegno per il servizio dell'evangelizzazione, ai «missionari» (n. 59); tale vocazione non solo conserva la sua validità, ma «rappresenta il paradigma dell'impegno missionario della Chiesa» (n. 60); riaffermava inoltre il ruolo della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, della quale la Costituzione apostolica sulla ristrutturazione della Curia romana *Pastor bonus* (28/06/1988) aveva precisato i compiti (art. 85-92: EV 11, 917-924); merita menzione per la sua problematicità l'art. 89 della *Pastor bonus*, nel quale si dice che a detta della Congregazione sono «oggetti i territori di missione, la cui evangelizzazione essa affida a idonei istituti, società nonché a Chiese particolari...» (sottolineatura mia); per quanto l'indicazione abbia valore pratico, può far sorgere interrogativi circa la teologia sottostante. Potrebbe essere sintomatico che *Redemptoris missio* nel richiamare la Costituzione *Pastor bonus* non citi questo passaggio.

<sup>108</sup> EnchCEI 4, 612-645. Il problema era già stato affrontato nella Nota pastorale *L'impegno missionario della Chiesa italiana* (21 aprile 1982) della medesima Commissione (cf EnchCEI 3, 943-1040). Qui il problema viene affrontato a partire dalla prospettiva dominante assunta dal documento, quella della Chiesa particolare, dichiarata «oggetto primo della missionarietà» (n. 22d: EnchCEI 3, 972).

Istituti missionari e l'affermazione del compito missionario della Chiesa locale. Non affrontava però il nodo teoretico della questione; né lo voleva fare, qualificandosi come «Nota pastorale», finalizzata cioè a risolvere alcune questioni solo sul piano pratico.

Non sono solo questioni teoretiche a mettere in discussione il ruolo degli Istituti missionari; di fatto con il mutare della situazione ecclesiale – la presenza di Chiese particolari nei territori una volta ritenuti di missione – la ragione originaria della loro funzione sembra perdersi: infatti dal nativo compito di annuncio ai non cristiani sono passati a svolgere funzioni di supporto alla vita ordinaria delle Chiese locali<sup>109</sup>. La difficoltà a trovare una ragione plausibile alla loro presenza si mostra già nei tentativi di giustificarla. Di fatto esistono e svolgono una funzione fondamentale nell'attività missionaria della Chiesa. Per questo risulta difficile sostenere che il loro compito è esaurito. Ci si trova di fronte a uno dei casi nei quali la teoria non riesce a costringere il dato di fatto. L'unica cosa certa è che gli Istituti missionari devono ricomprendere il loro posto nella Chiesa<sup>110</sup>.

Come già si diceva, il problema degli Istituti missionari è solo un aspetto del problema più vasto del rapporto tra istituzioni sovradocesane e Chiese particolari, nelle quali queste sono di fatto inserite. La tendenza indotta dall'assunzione dell'ecclesiologia della Chiesa particolare conduce a vedere un rapporto di appartenenza dei membri degli Istituti alle Chiese particolari, ma nello stesso tempo a considerare il servizio che questi possono e debbono svolgere nei confronti delle stesse: richiamare alle Chiese l'impegno dell'evangelizzazione universale<sup>111</sup>. In tale prospettiva gli Istituti missionari vengono intesi come dono dello Spirito alle Chiese affinché la loro connaturale dimensione missionaria resti viva e consapevole.

#### CONCLUSIONE

Chiunque ripercorra il periodo postconciliare indagando le trasformazioni intervenute nel modo di attuare la missione e nella riflessione su di essa non potrà non condividere l'affermazione di Willie Jenkin-

<sup>109</sup> Cf R.C. ROSSIGNOL, *Qual è il ruolo degli Istituti missionari?*, in AA. VV., *La missione negli anni 2000*. Seminario di ricerca del SEDOS sul futuro della missione (Roma, 8-19 marzo 1981), EMI, Bologna 1983, pp. 255-275.

<sup>110</sup> R.C. ROSSIGNOL, *Missionnaires «ad extra» ou missionnaires «ad gentes»?*, in «Spiritus» 33(1992), 127, pp. 211-221, pur sostenendo che *Redemptoris missio* ripropone al riguardo formule antiche semplicemente perché non avendone trovate di nuove non osa abbandonare le antiche (p. 213), quando si tratta di delimitare il ruolo dei missionari lo individua nell'attività *ad extra* e *ad gentes*. Non si vede dove stia la novità.

son: «L'età missionaria dei secoli passati è giunta al termine, è finita»<sup>112</sup>. Data la tendenza a identificare il modo con il senso, non è mancato chi ha tratto la conseguenza che la missione ha perduto le sue ragioni o deve trasformarsi al punto da non mantenere più lo scopo che l'ha motivata per duemila anni. In effetti, le trasformazioni intervenute negli ultimi decenni possono far sorgere l'interrogativo se abbia ancora senso parlare di una missione singolare della Chiesa in rapporto all'umanità. Le fluttuazioni di accenti si rivelano, a un occhio critico, espressioni del tentativo di difendere una qualche plausibilità della missione e quindi della Chiesa. Ma le medesime fluttuazioni sono il sintomo della fatica a giustificare quel che si vuol mantenere.

Interrogarsi sulla missione coincide con l'interrogarsi sulla Chiesa; questa esiste infatti solo dalla e per la missione, al punto che si potrebbe giungere a identificare la riflessione sulla Chiesa con la riflessione sulla missione<sup>113</sup>, dopo la separatezza che le due avevano conosciuto anche nel sorgere e nello svilupparsi della missiologia nel nostro secolo.

In tale prospettiva domandarsi se la missione abbia ancora futuro equivale a domandarsi se la Chiesa abbia futuro. Certo, parlare di missione non coincide con il parlare di attività missionaria: questa costituisce solo un aspetto della missione, tuttavia quello più emblematico per il fatto che evoca la radicale novità della Chiesa rispetto all'umanità che ancora non ha consapevolmente incontrato Gesù Cristo. Resta pertanto vero che finché ci sarà Chiesa ci sarà missione e ci sarà attività missionaria. L'una e l'altra potranno assumere tonalità e modalità diverse, ma non potranno mancare finché il Regno di Dio non venga. Le trasformazioni sono peraltro il segno che la Chiesa è una realtà dinamica, mossa dallo Spirito ma anche segnata da paure, ritardi, perfino peccati. Tutto contribuisce a ricondurre la Chiesa al suo limite e quindi a un atteggiamento di umiltà: pur partecipando alla missione di Cristo, essa è solo un segno e uno strumento del Regno che Dio sta costruendo nel mondo non solo attraverso di essa, ma anche in essa e per essa.

È questo il risultato fondamentale della trasformazione conosciuta dalla riflessione teologica sulla missione negli ultimi decenni, e che ora vogliamo riassumere in alcune tesi:

– La missione trova la sua fonte nelle «missioni» divine, costitutive di un'economia salvifica che sta sia all'origine della Chiesa sia a fonda-

*Interrogarsi  
sulla missione  
è interrogarsi  
sulla Chiesa*

*Tesi sintetiche*

<sup>111</sup> *L'impegno missionario della Chiesa italiana*, n. 28 (EnchCEI 3. 982).

<sup>112</sup> *Orientamenti per il futuro*, in *La missione negli anni 2000*. cit., pp. 481-490, qui p. 487.

<sup>113</sup> È la proposta che viene avanzata da alcuni anni: cf., per es., S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985.

mento del mandato di Gesù Signore ai suoi di rendere discepoli tutti i popoli.

– La ragione della missione non sta primariamente nell'offrire la possibilità di salvezza a tutti, tantomeno nella costituzione della Chiesa in tutti i luoghi; sta piuttosto nella costitutiva partecipazione della Chiesa all'instaurazione del Regno di Dio.

– Il contenuto della missione è ricavabile dall'immagine di Regno di Dio che Gesù ha proposto e che può essere tradotta con «umanità compiuta». Elementi costitutivi della missione sono pertanto una prassi tesa a rendere possibile tale umanità e un annuncio teso a giustificare e interpretare la prassi come voluta dal Dio di Gesù.

– La missione non si realizza nell'assenza totale dell'azione di Dio; si attua piuttosto in rapporto alla presenza di Dio all'umanità mediante il suo Spirito, sicché nella sua prassi e nel suo annuncio la Chiesa, mossa dallo Spirito, incontra e porta a pienezza il frutto di una previa azione di Dio.

– Nella realizzazione della sua missione la Chiesa deve quindi scrutare i segni della presenza di Dio e deve volgersi ai gruppi umani usando il loro linguaggio nella consapevolezza che in ogni lingua è possibile e necessario proclamare che Gesù è Signore.

– Nei confronti delle altre tradizioni religiose i cristiani e le Chiese non solo devono essere tolleranti; devono piuttosto riconoscerle forme diverse di esperienza autentica del Dio di Gesù Cristo, il quale mediante il suo Spirito conduce gli esseri umani a incontrarsi con lui per avere la vita. Il dialogo con gli aderenti ad altre fedi è pertanto il modo di attuare la missione in vista dell'avvento del Regno di Dio.

– Il dialogo suppone tuttavia la coscienza della verità apparsa in Gesù di Nazareth e non è sostitutivo dell'annuncio del Vangelo.

– Il soggetto della missione è la Chiesa in ogni forma di realizzazione, in quanto la Chiesa è per sua natura missionaria; nessuna forma di attuazione della Chiesa funge da sostituto di un'altra: la missione non può essere delegata.

– All'interno della Chiesa ogni membro è chiamato, secondo la sua particolare condizione vitale, a contribuire per la sua parte alla realizzazione della missione.

– Tra le varie forme di vocazione sta quella che la tradizione ha denominato «missionaria». Compito di coloro che l'hanno ricevuta è tenere desto visibilmente l'impulso che lo Spirito imprime alla Chiesa verso un'apertura universale per realizzare la sua cattolicità e per rendere noto a tutti i popoli che in Cristo Dio si è impegnato a costruire un'umanità riconciliata nell'amore.

## BIBLIOGRAFIA

- La bibliografia sul tema della missione è diventata straripante negli ultimi decenni; qui ci si limiterà a indicare i saggi che si ritengono utili per una visione globale del tema trattato nell'articolo.
- AA.VV., *Cristo Chiesa Missione. Commento alla «Redemptoris missio»*, Urbaniana University Press, Roma 1992.
- AA.VV. *Missiologia oggi*, Urbaniana University Press, Roma 1985.
- ANDERSON, G.H., *Mission Research, Writing and Publishing: 1971-1991*, in «International Bulletin of Missionary Research» ottobre 1991, pp. 165-172.
- BERJONNEAU, J.F., *Nouvel étape pour la mission*, in «Études» 381(1994), pp. 229-240.
- BLASER, K., *Neuere Missionstheologien 1975-1990*, in «Verkündigung und Forschung» 37(1992), pp. 1-22 (Beihefte zu «Evangelische Theologie»).
- BOSCH, D. J., *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll 1996<sup>2</sup>.
- BRAATEN, C.E., *The Triune God: The Source and Model of Christian Unity and Mission*, in «Missiologia» 118(1990), pp. 415-427.
- CANOBBIO, G., *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- CANOBBIO, G., *Lo Spirito Santo e la missione*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia, teologia, movimenti*, Messaggero, Padova 1997, pp. 276-314.
- COFFELF, G., *Johannes Christian Hoekendijk*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1976.
- COLOMBO, G., *Il mistero della Chiesa e la missione*, in «La rivista del clero italiano» 75(1994), pp. 166-177.
- COLZANI, G., *La missionarietà della Chiesa*, EDB, Bologna 1975.
- COLZANI, G., *Teologia della missione*, Messaggero, Padova 1996.
- DAL COVOLO, E. - TRIACCA, A., *La missione del Redentore*, ElleDiCi, Leumann (TO) 1992.
- DIANICH, S., *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta della ecclesiologia contemporanea*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1987.
- DIANICH, S., *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985.
- DUPUIS, J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.
- ESQUERDA BIFET, J., *Teología de la evangelización. Curso de misionología*, BAC, Madrid 1995.
- FUNKSCHMIDT, K. - HUBER, F. - KULLA, A. - KRÄMER, S. (a cura), *Literaturschau zu Fragen der Weltmission. Nr 21*, in «Zeitschrift für Mission» 21(1995), n. 2, Beiheft, pp. VI-112.
- GEFFRÉ, C., *La mission comme dialogue du salut*, «Lumière et vie» 40(1992), pp. 33-46.
- GIFFINS, A.J., *Beyond Hospitality? The Missionary Status and Role Revisited*, in «International Review of Mission» 83(1994), pp. 397-416.
- HEARNE, B., *Mission ad Gentes. Un autre regard*, in «Spiritus» 33(1992), pp. 188-192.
- JENKINSON, W. - O'SULLIVAN, H. (a cura), *Trends in Mission. Toward the 3<sup>rd</sup> Millennium*, Orbis Books, Maryknoll 1991.
- KAROTEMPREL, S. (a cura), *Seguire Cristo nella missione. Manuale di missiologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.
- LÓPEZ-GAY, J., *Ecclesiologia della missione*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'ecclesiologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1994, pp. 42-68.
- LÓPEZ-GAY, J., *Lo Spirito Santo e la missione*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995.

MOTTE, M., *World Mission Conferences in the Twentieth Century*, in «Intern. Rev. Mission» 84(1995) 211-222.

MÜLLER, K., *La mission de l'Église: de Vatican II à Redemptoris missio*, in «Spiritus» 33(1992) 147-159.

MÜLLER, K., *Teologia della missione. Un'introduzione*, EMI, Bologna 1991.

MÜLLER, K. - SUNDERMEIER, T. (a cura), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Dietrich Reimer, Berlin 1987.

NEWBIGIN, N.L., *A Word in Season: Perspectives on Christian World Mission*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1994.

NUNNENMACHER, E., «Le missioni» - *Un concetto vacillante riabilitato?*, in «Euntes docete» 44(1991), pp. 241-264.

SCHERER, J.A. - BEVANS, S.B. (a cura), *New Directions in Mission and Evangelization. 2:*

*Theological Foundations*, Orbis Books, Maryknoll 1992.

SENIOR, D. - STUHLMEYER, C., *I fondamenti biblici della missione*, EMI, Bologna 1985.

SEUMOIS, A., *Teologia missionaria*, EDB, Bologna 1993.

SUNDERMEIER, T., *Missiology yesterday and tomorrow*, in «Missionalia» 18(1990), pp. 259-269.

USTORF, W., *Missionswissenschaft*, in TRE 23(1994) 88-98.

VAN ENGEN, C. - GILLILAND, D.S. - PIERSON, P., *The Good News of the Kingdom. Mission Theology for the Third Millennium*, Orbis Books, Maryknoll 1993.

VERSTRAELEN, F.J. - CAMPS, A. - HOEDEMAEKER, L.A. - SPINDLER, M.R. (a cura), *Missiology: An Ecumenical Introduction*, Eerdmans, Grand Rapids 1995.

WOLANIN, A., *Teologia della missione*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1994.

\*\*\*\*\*

## SOMMARIO

**L** articolo riassume le linee principali della riflessione teologica sulla missione a partire dal Concilio Vaticano II fino a metà degli anni '90. Gli elementi evidenziati sono: 1. la missione della Chiesa trae origine dalle «missioni» divine; 2. in quanto esito storico di esse, la Chiesa prende parte all'azione di Dio di creare un'umanità compiuta secondo il suo progetto; 3. nulla di quanto è costitutivo dell'umano è pertanto assente dalla missione della Chiesa, la quale ha quindi anche una dimensione politica; 4. se l'umano non viene negato, ma portato a compimento, quanto storicamente si è prodotto nella vita dei popoli non può che essere la forma che l'umano secondo Dio assume nei diversi contesti; perciò non c'è missione senza inculturazione; 5. nell'umano secondo Dio il fattore religioso occupa un posto singolare; perciò nella sua missione la Chiesa non può che entrare in dialogo con le tradizioni religiose che lo Spirito ha suscitato nella storia dei popoli, onde comprendere e nello stesso

## SUMMARY

**T**he article sums up the main lines of theological reflection on Mission, from the Second Vatican Council up to the middle of the nineties. The elements that stand out following the research are: 1. The Church's mission has its origin in the divine «missions»; 2. As regards their historical outcome, the Church participates in God's action of creating a humanity that is complete, along the lines of His project; 3. Therefore nothing that is a constitutional part of what is human can be lacking from the Church's mission, which thus has a political dimension too; 4. If the human aspect is not denied but brought to fulfilment, then whatever has been produced in the lives of peoples throughout history can only be the form assumed by the human in different contexts according to God's design; therefore there can be no mission without inculturation; 5. In the «human according to God», the religious factor occupies a unique niche; so in its mission the Church must dialogue with the religious traditions raised up by

tempo far comprendere meglio il disegno di Dio; 6. il soggetto chiamato ad attuare la missione è la Chiesa nelle sue varie forme di realizzazione, e in essa ognuno dei suoi membri, tra i quali un compito speciale tocca a coloro che il linguaggio tradizionale ha denominato «missionari», ha la responsabilità di prendere parte attiva all'annuncio del Vangelo, al dialogo con gli appartenenti ad altre fedi e alla prassi liberatrice.

the Spirit throughout the course of the history of peoples, so as to understand God's plan and, at the same time, make it better understood; 6. The agent called to carry out mission is the Church in her various forms of expression, and in each of her members: among these, a special task is given to those to whom is ascribed the traditional term «missionaries». It is the responsibility of every Christian to take an active part in proclaiming the Gospel, in dialoguing with those who belong to other faiths and in liberating activity.

Don Giacomo Canobbio, della diocesi di Brescia, docente di teologia sistematica al seminario di Brescia e alla Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, autore di numerose opere e collaboratore delle principali riviste teologiche italiane, è attualmente presidente dell'ATI (Associazione Teologica Italiana).

Seminario di Brescia, via Bollani 20 - 25123 Brescia  
Tel. 030/37.121 - Fax 030/37.12.227

**G. Colzani - T. Tshibangu - M. Zago - C. Geffré - F. Ciardi - F. Kabasele  
J. Dupuis - B. Nzuzi - D.N. Power - R. Luneau - A. Bwanga - J.B. Malenge**

## **LE SFIDE MISSIONARIE DEL NOSTRO TEMPO**

È la traduzione parziale degli Atti del Colloquio internazionale di missionologia tenuto a Kinshasa nel 1994, sotto il patrocinio dell'Istituto teologico «Eugène de Mazenod» e dei missionari Oblati di Maria Immacolata, in occasione della creazione dell'«Institut Africain des Science de la Mission». Il testo integrale, con il titolo *Les nouveaux appel de la Mission*, si può trovare nel primo numero della Rivista del nascente Istituto: *Revue Africaine des Science de la Mission* 1 (1994). La pubblicazione in Italia di questo testo rappresenta il tentativo di «fare il punto», in un momento di grande trasformazione teologica e pastorale, sui problemi che la missione sente come più urgenti. Dai saggi si evince che questi problemi sono: la contestualizzazione sia diacronica che sincronica della missione (Tshibangu, Kabasele, Power, Malenge), conseguente alla fine dell'eurocentrismo della Chiesa e alla nuova visione planetaria dell'uomo (Zago, Geffré, Luneau); il dialogo interreligioso (Dupuis); il rapporto missione e promozione umana (Nzuzi, Bwanga); il tutto nella prospettiva della comunione con Dio e fra tutte le creature come fine della missione (Ciardi).

La coscienza della distanza culturale e della diversità di interessi tra la società italiana e il continente africano sono la ragione ultima della «riduzione» rispetto alle comunicazioni originali. Ma questo non lede né lo spirito né la forma del Colloquio africano.

pp. 256 - L. 25.000

Richiedere, anche per telefono o via fax, a:  
**EDITRICE MISSIONARIA ITALIANA**

Via di Corticella, 181 - 40128 Bologna - Tel. 051/32.60.27 - Fax 051/32.75.52  
e-mail:sermis@interbusiness.it - web:http://www.emi.it