



Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli - Pontificia Università Urbaniana
Convegno Internazionale
40° anniversario del Decreto Conciliare *Ad Gentes*

Storia e contenuti del Decreto "Ad Gentes"

Prof. Gianni Colzani

SOMMARIO.

I. Il dibattito conciliare del 6-9 novembre 1964 e il suo frutto. I.1: Alcuni interventi in aula. I.2: Il successivo cammino del lavoro in commissione. **II. I principi dottrinali del Decreto: Ad Gentes 2-9.** II.1: L'«economia di salvezza» radice della natura missionaria della Chiesa. II.2: L'attività missionaria della Chiesa. II.3: Il ruolo della missione nella storia del mondo e della salvezza. **III. Lo sviluppo dei temi del decreto.** III.1: Lo sviluppo della attività missionaria. III.2: La figura ecclesiale del missionario. **IV. Conclusione.**

Il 7 dicembre 1965 il Concilio Vaticano II approvava il decreto *Ad Gentes* con 2394 placet e 5 non placet.^[1] L'approvazione concludeva un dibattito breve ma intenso che aveva fatto emergere il bisogno di una nuova teologia missionaria. La fine della seconda guerra mondiale aveva reso evidenti profonde trasformazioni del mondo e della chiesa: la raggiunta indipendenza politica dei popoli segnava il tramonto di un'epoca coloniale e dava inizio alla loro ricerca di una nuova identità culturale e di un diverso equilibrio sociale mentre la crescente diffusione del vangelo in alcune parti del mondo e la progressiva perdita di fede in altre rendeva vuota di significato l'abituale distinzione tra terre di missione e terre cristiane. Si imponeva ormai una missione universale.

Lo riconosceva con franchezza lo «Schema Propositionum de Activitate Missionali Ecclesiae»^[2] quando ammetteva che i cambiamenti intervenuti «hanno dato nuove dimensioni all'attività missionaria»^[3] e che, ormai, «il Vangelo va proclamato dappertutto».^[4] Questa consapevolezza aveva spinto la commissione *de missionibus* a ripensare l'attività missionaria puntando su un suo aggiornamento. In un testo breve di 13 *propositiones*, poi diventate 14, lo «Schema» ribadiva la necessità della attività missionaria, nonostante la possibilità di una salvezza operata dalla grazia anche al di là della chiesa; in termini operativi, proponeva un «Consiglio Centrale per l'Evangelizzazione», creato *apud*,^[5] cioè presso la Congregazione con il compito di dare unità di indirizzo a tutta l'attività missionaria. Questo Consiglio si sarebbe avvalso di un Segretariato di esperti con funzione di stimolo e di approfondimento delle condizioni e dei metodi missionari e avrebbe operato attraverso la stessa Congregazione. I padri rifiuteranno come inadeguata questa impostazione così che il Segretario generale proporrà di rimandare lo schema «perché venga di nuovo rifatto dalla Commissione competente». In pratica una bocciatura di 1601 voti contro 311 con 2 nulli.^[6]

1. Il dibattito conciliare del 6-9 novembre 1964 e il suo frutto

Credo sia di notevole interesse presentare sommariamente questo dibattito perché permette di conoscere la mente dei padri e le loro aspettative nei confronti del documento sulla missione. D'accordo nel denunciare l'inadeguatezza delle *propositiones*, i padri chiedono una vera e propria trattazione della tematica missionaria: solo riportando la missione alla sua autenticità originaria si possono svuotare le perplessità ed i dubbi sulla attualità e sulla opportunità della missione serpeggianti anche nelle comunità cristiane. Per questo chiedono che il decreto abbia un solido fondamento teologico e mostri il legame delle missioni con l'azione salvifica di Cristo e della chiesa. Da una parte rifiutano l'impostazione primariamente giuridica del documento, che aveva il suo perno nella proposta del Consiglio centrale dell'Evangelizzazione,^[7] dall'altra non ritengono sufficienti le osservazioni teologiche passate nel *De Ecclesia*.^[8] I padri vogliono una vera e propria ampia trattazione teologica.

Ovviamente una vera e propria trattazione doveva partire da un preciso concetto di missione. Pur avvertendone la necessità e l'utilità, la Commissione aveva deciso di soprassedervi perché, come candidamente ammetteva il relatore Mons. S. Lokuang, vescovo di Taiwan, «gli stessi esperti sono in grande disaccordo».^[9] Nel suo intervento Mons. V. Riobé, vescovo di Orléans e membro della Commissione, spiegherà che – nonostante tre anni di lavoro – la Commissione era rimasta incerta «tra un concetto di missione elaborato teologicamente e un concetto unicamente giuridico, come è ora presente nel vigente diritto canonico». Per questo, convinto che ciò rende impossibile parlare della attività missionaria in modo serio, chiederà che «venga ripensata l'intera impostazione della problematica missionaria» alla luce delle prospettive del *De Ecclesia*.^[10]

Alcuni interventi in aula

Ho già riportato, nella nota 8, alcuni interventi di Padri sull'insieme del documento, sul suo carattere giuridico e sul bisogno di una trattazione più teologica e più ampia. Qui mi limiterò a quegli interventi che, a mio parere, hanno una proposta di contenuto; nella linea di un ripensamento teologico della missione, risultano di particolare interesse gli interventi del card. A. Bea, quelli di Mons. P. Moors e di Mons. G. Riobé e quello di Mons. E. Zoghby: non è difficile cogliervi indicazioni che si ritroveranno nel testo definitivo.

Sull'esempio di Paolo, il card. Bea legherà la predicazione missionaria al mistero divino di salvezza; lo scopo della missione si allarga così dalla conversione individuale all'impegno per rendere tutti «eredi e partecipi della promessa che, per mezzo del

vangelo, ci è giunta in Cristo Gesù». Il disegno divino di salvezza riguarda, infatti, «la condizione storica ed eterna di tutto il genere umano, così da unire con legami molto stretti tutti i popoli a Cristo, nel suo Corpo mistico, ed anche tra di loro».^[11] Di conseguenza il servizio apostolico della chiesa dovrà continuare «fino alla fine del mondo», quando il disegno divino sarà finalmente realizzato.

Il vescovo olandese di Roermond, Mons. P. Moors, fonda la missione sulla volontà salvifica di Dio e sulla signoria universale del Risorto; ne ricava la convinzione che il regno di Dio e la redenzione di Cristo sono già presenti nel mondo «in modo nascosto ma operoso»,^[12] prima ancora del lavoro missionario. Alla consapevolezza di questa previa presenza della grazia lega una dinamica missionaria attenta e rispettosa del mondo culturale di questi popoli: «occorre che venga un vero incontro o concorso («*rencontre*», «*Begegnung*» o «*meeting*») tra la Chiesa e quelle culture»^[13] perché solo su questa base si può procedere ad impiantare la chiesa.

Preoccupato di evitare che la missione si riduca sempre più alla espansione della chiesa presso i non-cristiani, Mons. P. Riobé, vescovo di Orleans, chiederà di affrontare i problemi della missione alla luce di quattro verità: «cioè la natura missionaria di tutta la chiesa, la sua cattolicità, la collegialità episcopale e la comunione tra le Chiese».^[14]

Va infine richiamato l'intervento del patriarca di Antiochia dei Melchiti, Mons. E. Zoghby; dopo aver osservato che il mondo latino è più preoccupato di organizzare la missione che di approfondirla, rivendicherà l'originalità del patrimonio proprio delle chiese orientali. Presenterà la missione «come una *Epiphania*, cioè come un irrompere della luce divina nella realtà del mondo creato»: ^[15] appartiene alla chiesa continuare questa epifania ed, in questo modo, preparare la venuta del regno nella vita umana. Questa concezione da una parte mantiene un forte nesso tra creazione e redenzione e dall'altra indica nella Eucaristia – comunione di carità con Cristo in grado di istituire una comunione tra le persone – «il principio ed il fine di tutta la missione».^[16] Questo legame tra creazione e redenzione è sviluppato presentando una umanità «che è già fecondata dal seme divino, dai *germina Verbi* (in greco: *spérmata tou Lógou*), come dicono Giustino, Clemente Alessandrino e Origene»;^[17] l'annuncio del vangelo trova quindi un terreno preparato dal Verbo e dallo Spirito ed è questo che i Padri chiamano «divina Pedagogia». In essa è già possibile cogliere una prima realizzazione del volere divino di salvezza.

Il successivo cammino del lavoro in Commissione

Avvalendosi di periti del calibro di Y. Congar e J. Ratzinger, di D. Grasso e S. Seumois, di J. Glazik e P. Neuner ed ampliata nei suoi membri, la Commissione procedette alla stesura di un testo completamente rinnovato.

Per prima cosa, la Commissione precisò la nozione di missione di cui intendeva servirsi: «quando usiamo la voce “missione”, intendiamo l'essenza stessa della Chiesa, la sua vitale crescita; non soltanto un aumento numerico ma l'interiore dilatazione del Corpo mistico. Come un corpo vivo, per non perire, la Chiesa deve crescere e manifestare la sua energia vitale».^[18] Una simile visione di missione deve interessare tutto il popolo di Dio e non solo alcuni circoli missionari. La relazione tra questa nozione ampia di missione e quella particolare di missione *ad gentes* è precisata nel senso che la seconda ha «la forma della messa in atto di questa unica missione o mandato»^[19] e, come tale, è naturalmente relativa alle circostanze dei diversi luoghi e delle diverse realtà sociali.

Si trattava poi di sviluppare una autentica presentazione teologica della missione; in aula, i padri avevano chiesto con unanimità un testo più ampio e più teologico: si trattava di fondare meglio la missione perché sapesse meglio rispondere ai nuovi problemi. Affrontando la questione, la Commissione riterrà che, a questo scopo, non sarebbe bastato richiamare la dottrina di *Lumen Gentium* 16-17 perché, come dirà J. Schütte relatore della Commissione al concilio, le indicazioni presentate in quel contesto «sono troppo generali».^[20]

Diversamente da lui, J. Ratzinger – lui pure membro della Commissione – scriverà che l'intero insegnamento conciliare sulla missione va ricondotto ai nn. 13. 17 della costituzione *Lumen Gentium*; in questi numeri vede «il punto di riferimento per tutti gli altri documenti concernenti la missione, compreso lo stesso Decreto sull'attività missionaria della Chiesa».^[21] Per evitare ogni fraintendimento, vale la pena di cominciare da questo: la Commissione ha inteso limitarsi a riprendere l'insegnamento di *Lumen Gentium*? A mio parere la presentazione di Schütte, per la sua ufficialità mai smentita, basterebbe per la risposta.

In ogni caso, si può dire che sono fondamentalmente due i passaggi teologici di *Lumen Gentium* 13. Il primo lega la cattolicità alla rivelazione personale di Dio, cioè all'invio del Figlio «erede di tutte quante le cose»^[22] e dello Spirito «principio di comunione e di unità»;^[23] in questo modo il nuovo volto “cattolico” del popolo di Dio è espressione del volto di Dio rivelato in Gesù. Il secondo collega la creazione alla escatologia attraverso l'azione redentrice e riconciliatrice del Dio di Gesù: il regno, che con Cristo irrompe nella storia umana, appare la potenza che muove il mondo verso il suo avvenire eterno. La teologia della missione riprende così la grande convinzione patristica della «ricapitolazione» di tutta l'umanità sotto l'autorità salvifica di Cristo Signore. Ne viene una dialettica di unità e di dispersione al cui interno la comunione cattolica dei credenti assume un ruolo particolare; i cristiani, infatti, «sparsi per il mondo, sono in comunione con gli altri nello Spirito, cosicché “chi sta a Roma sa che gli indi sono sue membra».^[24]

Questo vasto orizzonte basta a concludere che non vi sono diversità di contenuto tra *Lumen Gentium* 13 ed il Decreto *Ad Gentes*; mentre chiede che *Ad Gentes* mantenga un riferimento a *Lumen Gentium* 13, Ratzinger non nega che il Decreto si apra e si sviluppi in modo conveniente alle varie questioni trattate e che cerchi una sua organicità.

2. I principi dottrinali del decreto: Ad Gentes 2-9

Valutando il documento ed il suo sfondo di idee, Congar osserverà che simili prospettive trinitarie ed economiche hanno sempre generato «grandiose esposizioni di ecclesiologia missionaria».^[25] Mi sembra una valutazione pertinente anche per il nostro testo. In termini più scolastici, J. Schütte sosterrà che una vera e propria fondazione teologica deve comprendere quattro punti: l'origine trinitaria della missione, il suo valore ecclesiale, una chiara nozione di missione e, da ultimo, l'affermazione della sua necessità. Quest'ultima comporta come cosa ovvia la necessità della cooperazione di tutti.^[26]

Presumibilmente è questo lo schema ideale che la Commissione ha inteso sviluppare in questo capitolo; i commentatori del decreto^[27] lo indicano come «una breve presentazione della teoria teologica della missione»,^[28] cosa che del resto anche il suo titolo conferma: *De principiis doctrinalibus*.^[29] Nel suo senso pieno, il lavoro di questo capitolo intende la fondazione teologica

come la forza dinamica che precisa il volto ed il significato della missione e che, per questo, sa offrire indicazioni anche circa le sue questioni concrete. La problematica storica e socio-antropologica non viene quindi esaurita nel diritto ma risale fino alla teologia a cui chiede luce per il suo determinarsi. Il nuovo testo, «De activitate Missionali Ecclesiae», discusso nella 144° Congregazione generale del 7 ottobre 1965, nella 145° dell'8 ottobre e nella 146° dell'11 ottobre ebbe una positiva accoglienza^[30] ed il 7 dicembre 1965 sarà solennemente promulgato da papa Paolo VI.

L'«economia di salvezza» radice della natura missionaria della chiesa

Il testo inizia con un passo ben noto che S. Brechter indicherà «come lapidario per la sua forma di tesi»;^[31] suona così: «la chiesa peregrinante per sua natura é missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito santo, secondo il disegno di Dio Padre».^[32] Il carattere trinitario di questo passo, sviluppato poi nei nn. 2-4 del decreto, permette di riprendere la distinzione patristica tra «economia» e «teologia» per risalire così dalle missioni divine alla vita intima della Trinità. Il modo nuovo di presenza divina che le missioni inaugurano – un modo che passa dalla presenza di immensità, dove Dio é causa, a quella di grazia dove Dio é amore – lega la missione ecclesiale alla vita trinitaria stessa: tramite le missioni del Figlio e dello Spirito é la vita divina che viene comunicata a noi.

Questo orizzonte economico porta a collocare cogliere come un tutto unitario le processioni intra-trinitarie e le missioni ad extra delle persone divine; alla base di questo organico disegno sta l'*amor fontalis* del Padre.^[33] Questa coincidenza della radice della missione con la vita intima di Dio porta a concludere che la missione appartiene a Dio come un suo libero e gratuito modo di essere, come l'effusione del suo intimo amore; per questo alcuni teologi diranno che Dio è un Dio missionario, è il primo missionario.^[34] Intesa come il movimento di amore che dalle persone divine arriva all'umanità, la missione non si definisce in base a considerazioni geografiche o giuridiche ma in forza di quel mondo umano a cui l'amore divino si rivolge; non sono i territori lontani ma gli ambiti socio-culturali ed i cuori delle persone i veri interlocutori della missione.

Questa radice trinitaria si sviluppa poi sul piano ecclesologico perché, come insegna il concilio, «piacque a Dio chiamare gli uomini alla partecipazione della sua vita non solo ad uno ad uno [...]ma riunirli in un popolo».^[35] La radice trinitaria della missione esige che l'interlocutore non si esprima secondo prospettive individuali ma che si muova secondo quella logica di comunione personale che é propria delle persone divine.^[36] Si apre qui il nodo dei rapporti tra le persone divine, la missione e la chiesa, questione fondamentale per la stessa impostazione della riflessione missiologica. L'aver riportato la missione entro le dinamiche trinitarie – il cosiddetto rimpatrio delle missioni nella missione della chiesa^[37] – esige il riconoscimento della priorità della missione rispetto alla chiesa: l'ecclesologia é correttamente impostata quando corrisponde ai contenuti e alla logica della missione. Non é la chiesa a fare la missione ma é quest'ultima a costituire l'intimo stesso della chiesa.

Muovendo dal suo retroterra barthiano, sarà H. Berkhof il primo a ribadire questa priorità della missione; lo farà ancora durante il concilio nelle lezioni da lui tenute al seminario teologico di Princeton nel 1964.^[38] Poiché lo Spirito é per lui la potenza del Risorto che, senza annullare il divino nell'umano, gli dona quella esistenza storica e terrena che si realizza nella chiesa, ecco motivata la priorità della missione: andrà intesa come l'espressione della azione efficace e creativa dello Spirito del Risorto. Legata al Risorto, la missione acquista un forte significato teologico per la totalità di quel mondo a cui il mistero pasquale si rivolge; espressione parziale e provvisoria del movimento missionario, la chiesa non é puro strumento della missione ma é «realizzazione del regno e strumento del regno».^[39] Nella stessa linea C. Geffré chiederà di superare la problematica del fine e dei mezzi: per questa visione, la missione è semplice mezzo per la salvezza delle anime o per la espansione della chiesa; in realtà, la missione é l'opera dello Spirito che fa della Chiesa un popolo in cammino verso quel regno che deve venire.^[40] Molti si metteranno allora su questa strada; Moltmann metterà al centro della chiesa il suo servizio al regno^[41] mentre Duquoc ne parlerà in termini di provvisorietà storica.^[42]

Su questo sfondo il decreto descrive la missione del Figlio e dello Spirito. A fronte della sofferta ricerca umana, la missione del Figlio assume una obiettiva struttura dialogica; riprendendo il pensiero dei padri, il concilio vi coglierà addirittura una «pedagogia al vero Dio o preparazione pedagogica».^[43] L'incarnazione, cioè la decisione «di entrare in modo nuovo e definitivo nella storia degli uomini», fa di Gesù «l'autentico mediatore tra Dio e gli uomini», «l'erede di tutte le cose», la persona umana «piena di grazia e verità», «il capo dell'umanità rinnovata».^[44] La via di *kénosis* e di povertà scelta da Cristo introduce la missione della chiesa: occorre che «quanto una volta é stato operato per la comune salvezza, si realizzi compiutamente in tutti nel corso dei secoli».^[45]

La missione dello Spirito, interiore all'opera salvifica, é strettamente legata a quella del Figlio; per questo, accompagna e stimola il cammino missionario della sua chiesa. Non vi é motivo per indebolire questo legame per il fatto che lo Spirito «operava nel mondo prima che Cristo fosse santificato».^[46] l'ampliamento universale della missione dello Spirito a prima della Pentecoste, é connesso al significato onnicomprensivo del mistero pasquale. Certo ne vengono delle conseguenze importanti. Mentre *Dei Verbum* 3 si limita ad osservare che, dopo il peccato di Adamo, Dio «ebbe costante cura del genere umano per dare la vita eterna a tutti coloro che cercano la salvezza perseverando nelle opere di bene», il *Catechismo della Chiesa Cattolica* svilupperà questo aspetto nei nn. 56-58 e parlerà di una «alleanza con Noè» che «esprime il principio dell'Economia divina verso le nazioni», una economia che «resta in vigore per tutto il tempo delle nazioni» e che ha dato vita a grandi figure di giusti.^[47] La natura missionaria della chiesa ha il suo modello non nella espansione coloniale della cristianità occidentale ma nella sua capacità di prefigurare «l'unione dei popoli nella cattolicità della fede», dando così origine alla «chiesa della nuova alleanza che parla tutte le lingue e tutte le lingue nell'amore intende e comprende».^[48]

L'attività missionaria della Chiesa

L'importanza di questi passaggi è evidente; fondata nella vita stessa di Dio, la missione supera l'orizzonte giuridico del mandato e si richiama ad un piano di ontologia soprannaturale in forza del quale «lo Spirito santo dà a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale».^[49] Questo sfondo é l'unico in grado di fondare teologicamente la missione ma, nella sua generalità, non offre ancora una precisa nozione di missione. *Ad Gentes* ne ha piena consapevolezza. Per questo ribadisce la visione pasquale di *Gaudium et Spes* 22, vi collega l'universalità salvifica di *Lumen Gentium* 16 ma dedica i nn. 5-7 a precisare l'attività missionaria della chiesa ed a ribadire la necessità. In termini riassuntivi concluderà che: «benché Dio, attraverso vie a lui note, possa portare gli uomini che senza loro colpa ignorano il vangelo alla fede, senza la quale è impossibile piacergli, è tuttavia compito imprescindibile della chiesa, e insieme sacro diritto, evangelizzare, sicché l'attività missionaria conserva in pieno ogni come sempre la sua validità e necessità».^[50]

Precisata in *Ad Gentes* 5-7, l'attività missionaria è collocata nell'ambito più generale della vita della chiesa. In pratica il n. 5 colloca l'intera missione della chiesa nel contesto della apostolicità; per il fatto che la Parola di Dio permane nella chiesa in modo vivo e fecondo, sostenuta com'è dal ministero degli apostoli e dei loro successori, l'intera missione della chiesa appare edificata sulla esperienza apostolica e custodita dalla fedeltà ad essa. La missione apostolica della chiesa assume così un carattere istituzionale e gerarchico ed è questo carattere a rispecchiarsi a fondo nel mandato missionario. Il concilio procede così ad una descrizione della missione: «la missione della chiesa si realizza attraverso una azione tale per cui essa, obbedendo all'ordine di Cristo e mossa dalla grazia e dalla carità dello Spirito Santo, si fa pienamente ed attualmente presente a tutti gli uomini e popoli per condurli con l'esempio della vita e la predicazione, con i sacramenti e gli altri mezzi della grazia, alla fede, alla libertà e alla pace di Cristo, rendendo loro libera e sicura la possibilità di partecipare pienamente al mistero di Cristo».^[51]

Congar legge questa descrizione come organicamente costruita attorno alle quattro cause aristoteliche,^[52] il che comporterebbe qualcosa di più di una semplice descrizione; in realtà il testo rifiuta volutamente le classiche definizioni della missione, che pure conosce ed utilizza,^[53] ed insiste sul dinamismo dello Spirito che, attraverso «la strada seguita da Cristo, la strada cioè della povertà, dell'obbedienza, del servizio e del sacrificio di se stesso», rende la chiesa «sacramento di salvezza»^[54] per tutti i popoli. Meno formale, questa lettura è più cristologica e lascia intravedere anche il percorso pratico della missione.

Quanto alle missioni *ad gentes*, il concilio le indica come «le iniziative speciali con cui gli annunciatori del Vangelo inviati dalla chiesa, andando nel mondo intero, svolgono il compito di predicare il Vangelo e di impiantare la chiesa stessa in mezzo ai popoli e ai gruppi che ancora non credono in Cristo».^[55] La logica di questo passo è chiara: il compito missionario «è uno e identico in ogni luogo e in ogni situazione, anche se in base alle circostanze non si esplica nello stesso modo. Le differenze, quindi, che vanno tenute presenti in questa attività della chiesa, non nascono dalla natura intima della sua missione ma dalle condizioni in cui questa missione si esplica».^[56] In questo modo «le missioni» non sono precisate in base ad un criterio giuridico o territoriale ma socio-antropologico.^[57]

In realtà, la mancanza di una adeguata teologia del territorio^[58] e di una accurata riflessione sui problemi di metodo che l'inclusione del dato sociologico nella teologia non manca di porre, lascia emergere una certa fragilità in questo ricorso al dato socio-antropologico per delineare il volto concreto della/e missione/i. La debolezza di queste riflessioni mi porta ad auspicare una ripresa più approfondita sia del contenuto di *Redemptoris Missio* 37 sia dei problemi di metodo legati all'ingresso della sociologia nell'ambito della particolarizzazione della chiesa e della sua vita in un preciso territorio. Il dibattito metodologico aperto dalla teologia della liberazione, stante il modo autoritario con cui è stato concluso, avrebbe bisogno di una ri-trattazione di cui si avverte a fondo il bisogno.^[59]

La conclusione di questi temi sarà l'affermazione della necessità della missione. La tesi rahneriana dei cristiani anonimi^[60] e le conclusioni del Seminario sulle religioni non-cristiane, tenuto a Bombay alla fine del 1964,^[61] avevano diffuso al riguardo una incertezza che il concilio prende di petto: «è necessario che tutti si convertano a lui [Cristo], conosciuto attraverso la predicazione della chiesa, e a lui e alla chiesa, suo corpo, siano incorporati attraverso il battesimo».^[62] Per il concilio si tratta di una vera e propria necessità e non solo di un *melius esse*, di una maggiore facilitazione; anche se vi è la possibilità di una salvezza al di fuori dei confini visibili della chiesa,^[63] resta il fatto che «è compito imprescindibile della Chiesa, ed insieme sacro diritto, evangelizzare, sicché l'attività missionaria conserva in pieno oggi come sempre la sua validità e necessità».^[64] Da una parte questo rimanda al volere di quel Dio che, secondo *Ad Gentes* 2, opera riunendo i suoi figli in un Dio in un popolo uno e santo; dall'altra si lega alla vitalità di quella carità che spinge sia ad amare Dio sia a «condividere con tutti gli uomini i beni spirituali della vita presente e futura».^[65]

In questo modo l'attività missionaria «è completamente inseparabile dalla Chiesa dell'amore»^[66] e conduce al fine ultimo di una creazione intesa dinamicamente; poiché il Signore risorto trascina nella sua nuova situazione quel mondo e quella storia umana a cui si era profondamente unito nella *kenosis*, l'attività missionaria trova la sua conclusione nella ricapitolazione di ogni cosa in Lui. Al dinamismo escatologico inaugurato dal mistero pasquale vede corrispondere una umanità pienamente rinnovata; questa corrispondenza tra l'opera di Dio e «l'intimo desiderio di tutti gli uomini»^[67] rimanda ad un disegno che non elimina la creaturalità umana ma che, al tempo stesso, la trascende.

Il ruolo della missione nella storia del mondo e della salvezza

Il posto della missione nella storia umana viene affrontato e chiarito in *Ad Gentes* 8-9. Al punto di partenza sta la singolarità della vicenda di Gesù. Il mistero pasquale, descritto da Eb 9,11-28 come *efápax*, cioè come avvenuto una volta per tutte, non è per questo un evento isolato ma, al contrario, va collegato alle «molte volte» con cui Dio ha parlato nei tempi antichi ed ai «diversi modi» con cui si è rivelato ai padri nei profeti.^[68] Per precisare questo fatto, la teologia ci ha abituato a riconoscere l'evento-Gesù come un evento escatologico, cioè definitivo e insuperabile, ma al tempo stesso come un evento storico. È il tema della «singolarità» di Gesù.

Ovviamente, eschaton e storia non sono due concetti sorti altrove ed applicati poi alla cristologia: vanno invece compresi insieme e vanno compresi cristologicamente.^[69] Compresi cristologicamente e non sullo sfondo di una ontologia greca che aveva rinunciato in partenza al divenire e alla storia, non appaiono contrapposti: la trascendenza dell'*eschaton* non è per forza fuori della storia né questa è pura contrapposizione al compimento. Alla luce del mistero del Verbo incarnato, si può dire che l'*eschaton* è il segreto della storia, è il senso ultimo del tempo, è il mistero della finitezza creaturale^[70] mentre la storia, resa trasparenza dell'*eschaton*, offre in termini umani e kenotici quel compimento che tale rimane. La storia non è mai fine a se stessa ma offre in Gesù la sua verità: in lui, morto e risorto, l'amore di Dio raggiunge ogni uomo, nella forma ecclesiale o per vie note a Dio solo. In questo modo, è proprio in questa storia che tutti hanno la possibilità di partecipare in modo personale – cioè nella forma esplicita o implicita del discepolo^[71] – al mistero pasquale di Cristo.

La radicale diversità tra l'eschaton e la storia indica come il compimento sia possibile solo nella forma dell'offerta, solo nella forma del dono che mi viene incontro. Se il tempo è la struttura formale della storicità creaturale, la Pasqua ne è il contenuto obiettivo. Per questo l'escatologia pasquale, mentre rivela la struttura profonda del tempo,^[72] ne mette storicamente a disposizione l'energia di vita secondo una logica di anticipazione;^[73] la dimensione pasquale dell'eschaton indica nel dono di sé l'atteggiamento umano che porta a pienezza l'umanità delle persone.

Identificato con la Pasqua di Cristo, l'*eschaton* ha il contenuto e la forma di una libertà che dona se stessa per il bene di tutti; immessa dal Padre nella storia umana con l'invio del Figlio diletto, è forza attiva in grado di restituire al Padre una umanità rinnovata dallo Spirito del Risorto. È questa la nuova creazione. Su questo sfondo di idee, l'attività missionaria «non è nient'altro e niente meno che la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione, del piano di Dio nel mondo e nella sua storia; in essa Dio, attraverso la missione, attua chiaramente la storia della salvezza».^[74] Questa pienezza, che Dio si è compiaciuto di far abitare in Cristo,^[75] viene realizzata sia attraverso la predicazione e i sacramenti sia attraverso la valorizzazione di «tutto ciò che di verità e di grazia era già riscontrabile, per una nascosta presenza di Dio, in mezzo alle genti».^[76]

La valorizzazione di «quanto di bene si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti particolari e nelle culture dei popoli» si svela come un dinamismo complesso che il seguito del passo indica facendo riferimento a tre azioni indicate con i verbi «sanare», «elevare» e «perfezionare».^[77] Questi verbi contengono una qualche eco della dottrina scolastica secondo la quale *gratia perficit naturam* ma, qui, lo sfondo filosofico dell'effato è abbandonato a favore di una concezione patristica che, fedele alla unità dell'opera salvifica, conosce il sanare della redenzione e l'elevare e perfezionare della resurrezione. Corrispondente alle aspirazioni umane, il vangelo ha bisogno della grazia per essere accolto e fatto fruttificare.

A mio parere, si potrebbero indicare qui le basi di una vera e propria teologia della storia. Poiché Cristo, nella sua filialità, accoglie tutto quanto viene dal Padre mentre, nella sua creaturalità, assume il tempo e gli dà quella forma che è propria della missione ricevuta dal Padre, al centro della storia viene il rapporto fra la singolare temporalità cristologica e quella propria della storia umana. Mentre impedisce di appiattire il ministero della Chiesa sul progresso del mondo, questo impegna a ricercare tutto ciò che, nella storia umana, è anelito verso Cristo e verso la sua misteriosa presenza. «Nessuno di per se stesso e con le sue forze riesce a liberarsi dal peccato e ad elevarsi in alto [...]ma tutti hanno bisogno di Cristo modello, maestro, liberatore, salvatore, vivificatore».^[78] «Manifestazione, cioè epifania e realizzazione del piano di Dio nel mondo e nella sua storia»,^[79] l'attività missionaria si svolge tra la prima e la seconda venuta di Cristo come dialogo tra la libertà di Dio e quella dell'uomo e, come tale, introduce nel mondo una vitalità ed una energia in grado di conferirgli un volto nuovo. Propria della chiesa, questa missione non si esaurisce in essa ma si allarga all'intera umanità ed allo stesso cosmo; per questa via, lo scopo della missione appare realmente la ricapitolazione di ogni cosa in Cristo perché «Dio sia tutto in tutti».^[80]

3. Lo sviluppo dei temi del decreto

L'impostazione dottrinale del decreto, a questo punto, appare chiara nelle sue premesse e nei suoi scopi. La scomparsa degli imperi coloniali, la fine dell'eurocentrismo ed il recupero delle culture indigene aveva creato una situazione che imponeva di ripensare^[81] e riorganizzare la missione; non era più possibile collocare la missione nella logica coloniale della espansione e della egemonia dell'Occidente. L'insegnamento di *Ad Gentes* 6 sulla unità ed unicità della missione e sul suo diversificarsi per la diversità delle condizioni del suo esercizio offriva una prospettiva in grado di tener conto dei cambiamenti riportandoli però, nello stesso tempo, ad una struttura basilare fedele al vangelo.

Come abbiamo visto, il concilio ribadiva la sua fedeltà a Cristo salvatore universale ed al mandato missionario affidato alla chiesa presentandola come «sacramento universale di salvezza»: «inviata da Dio alle genti per essere «sacramento universale di salvezza», la chiesa, per le esigenze più profonde della sua cattolicità e all'ordine del suo fondatore, si sforza di annunciare il vangelo a tutti gli uomini».^[82] Era questo l'*incipit* del decreto. Per svilupparlo coerentemente, i padri ritornano alla dottrina patristica dei *semina Verbi*,^[83] in grado di motivare cristologicamente la presenza di elementi di santità e di verità nelle culture e nelle religioni non-cristiane sulla base del Verbo «luce vera che illumina ogni uomo»,^[84] e ne faranno la base per quel processo di purificazione ed elevazione attraverso il quale le giovani chiese valorizzano «tutte le ricchezze delle nazioni che a Cristo sono state assegnate in eredità».^[85] Il sogno è quello di lasciarsi guidare da una prospettiva, quella che mostra come la chiesa della nuova alleanza sia una chiesa che «parla tutte le lingue e tutte le lingue nell'amore intende e comprende».^[86] A partire da questo punto di vista il concilio riprende a fondo tutte le tematiche missionarie.

Nella impossibilità di richiamarle tutte, vorrei toccarne alcune, quelle che ritengo di particolare interesse. Vorrei riprendere lo sviluppo della «attività missionaria» presentato nel secondo e nel terzo capitolo del decreto per dedicare poi qualche riflessione alla figura del missionario e della spiritualità missionaria, radici inesauribile del rinnovamento delle chiese e del loro cammino apostolico.^[87]

Lo sviluppo della attività missionaria

Forma di presenza della chiesa in mezzo a tutti i raggruppamenti umani, la missione riguarda tutti i cristiani. «Tutti i cristiani infatti, dovunque vivono, sono tenuti a manifestare con l'esempio della vita e con la testimonianza della parola l'uomo nuovo, che hanno rivestito col battesimo, e la forza dello Spirito santo, dal quale sono stati rinvigoriti con la confermazione, così che gli altri, vedendo le loro buone opere, glorifichino il Padre e comprendano più pienamente il significato genuino della vita umana e l'universale vincolo di comunione degli uomini».^[88] Questa lunga citazione comprende quasi tutti gli elementi del rinnovamento della attività missionaria e ne mostra lo scopo ultimo.

Mi pare di grande interesse il valore dato alla testimonianza della vita ed alla forza della Parola; ad esse il capitolo terzo aggiungerà il tema delle chiese locali. Forma tra le più alte della comunicazione e dell'incontro, la testimonianza è la capacità di cogliere il nesso tra un avvenimento ed il suo senso; il testimone non comunica solo dei concetti ma una verità che è sale e luce della sua vita, una verità che ha fatto chiaro in lui e che, per questo, può essere di aiuto anche ad altri.^[89] Il concilio stesso rimarcherà due forme in cui le chiese possono incanalare la loro testimonianza: l'atteggiamento di stima e di amore con cui il cristiano si inserisce nelle tradizioni culturali e religiose di un popolo e la vita secondo la carità. Va ribadito il carattere apostolico della carità; poiché ha come modello l'amore divino, non può ridursi al semplice progresso economico e sociale. Dovunque si promuove la dignità personale e si fa l'esperienza di una comunione gratuita e sincera, lì inizia a risplendere il mistero di Cristo e la vita dell'uomo nuovo. Dalla parte del testimone la carità è il vissuto della santità mentre dalla parte del destinatario l'esperienza di un amore gratuito invita ed aiuta ad aprirsi al di là dei bisogni immediati, al bisogno del Padre.

Per questa via si apre la strada a Cristo. Questa testimonianza interpella e convince fino ad influire sulle scelte delle persone e, poiché queste sono esseri sociali, anche sulla vita delle comunità e sul loro stile di vita. Bisogna aggiungere che, mentre una volta la socialità era mediata dalla mentalità e dalla scala di valori del gruppo, oggi è fortemente influenzata dai mezzi di comunicazione

di massa. Nello stesso tempo in cui si rimane colpiti dalla fatica con cui il cristianesimo si incarna in culture di antica tradizione, tanto da apparire a molti ad esse estraneo, non si può fare a meno di notare l'aprirsi di un nuovo difficile campo di testimonianza, quello dei *media*.^[90]

Insieme alla testimonianza della vita, va richiamata l'evangelizzazione. Bisogna dire che gli studi biblici di Ch.H. Dodd avevano insegnato a distinguere tra *kerygma* e *didaché*.^[91] mentre il primo termine indica la predicazione ai non-cristiani, il secondo indica quella ai battezzati. Questa distinzione ha permesso a molti studiosi di approfondire il tema dell'annuncio e di riscoprire l'originalità della predicazione apostolica.^[92] La Parola va annunciata «dovunque Dio apre una porta», chiedendo a tutto coloro ai quali «aprirà il cuore lo Spirito santo» di aderire al Signore. La certezza che vi è qui una conversione da intendere «come iniziale ma sufficiente perché l'uomo avverta che, staccato dal peccato, viene introdotto nel mistero dell'amore di Dio»^[93] porta a chiedersi quale sia il contenuto preciso della predicazione missionaria.

Al riguardo, il concilio usa una formula stringata e afferma che va annunciato «il Dio vivo e colui che egli ha inviato per la salvezza di tutti, Gesù Cristo»;^[94] il silenzio sul mistero pasquale porta a ritenere che questa verità sia implicitamente inclusa nella proclamazione di Cristo salvatore e che trovi pienamente posto nello sviluppo della adesione a Cristo Signore. Resta il fatto che la cristologia del primo annuncio e dei primi passi sulla via della salvezza sembra costruita attorno a Gesù in quanto, come via verità e vita, «risponde a tutte le attese del loro spirito, anzi infinitamente le supera».^[95] Alcuni teologi hanno, per questo, studiato a fondo i discorsi missionari degli Atti per cogliervi – al di sotto del tono catechistico – le tracce del primo annuncio missionario;^[96] Grasso riconduce questo primo annuncio al compimento delle promesse ed alla fine delle attese, alla realizzazione di questo compimento in quel Gesù del quale si offre una breve presentazione dal battesimo alla ascensione e, da ultimo, all'invito ad entrare nel regno con la conversione e il battesimo.^[97]

La conclusione di questo cammino è la formazione della comunità cristiana; a prescindere dalle tesi della *plantatio*, resta il fatto che l'edificazione della chiesa è azione missionaria per eccellenza. Merita un cenno, al riguardo, il lavoro di A.M. Henry,^[98] partendo dalle diverse dinamiche della Parola, Henry parlerà di livelli diversi di comunità ecclesiale: vi è la chiesa catecumenale raccolta attorno all'annuncio, quella battesimale che si sforza di radicare nei battezzati l'uomo nuovo in Cristo Gesù e quella eucaristica che vive o si sforza di vivere la pienezza della vita cristiana. In realtà, *Ad Gentes* 15 si limita a richiamare una serie di atteggiamenti pastorali importanti che non si dovrebbero dimenticare; il testo ricorda l'impegno per mettere profonde radici nel popolo in mezzo al qual si vive, lo sforzo di acquisire autonomia e stabilità e la sensibilità ecumenica.^[99]

Vi è qui un punto nel quale è possibile vedere un originale apporto della teologia missionaria al concilio. È noto che questo non ha sviluppato una adeguata teologia della chiesa particolare ma che, semplicemente, ne aveva gettato le basi ed indicato i principi;^[100] sarà il post-concilio a sviluppare a fondo questo tema. Insieme alle scritture ed alla storia dei primi secoli, insieme alla teologia dell'Eucaristia e del vescovo, anche la teologia missionaria aveva portato il suo contributo a questa nuova tesi: basti pensare ai lavori di E. Loffeld e di A.M. Henry.^[101] Avvalendosi anche di queste basi, il concilio può insegnare che la chiesa particolare, dovendo rappresentare la chiesa universale, deve essere missionaria in patria e nel mondo: «abbia la piena coscienza di essere missionaria inviata anche a coloro che non credono in Cristo e convivono nello stesso territorio [...]. La comunione con la chiesa universale raggiungerà in un certo modo la sua perfezione solo quando anch'esse [le chiese particolari] prenderanno parte attiva allo sforzo missionario diretto verso le altre nazioni».^[102]

La figura ecclesiale del missionario

L'affermazione di principio e l'impetuosa crescita di fatto delle giovani chiese ha posto più di un problema: da una parte la comunione cattolica dovette venir pensata in termini comunionali come partenariato di chiese sorelle mentre, dall'altra, l'autonomia delle giovani chiese, protagoniste della missione in casa loro e dovunque, ha imposto un ripensamento ed una riorganizzazione delle forze missionarie e dei loro ruoli. Gli stessi missionari hanno dovuto cercare altri orientamenti. impegni. L'attuale crescita di nuovi soggetti missionari – giovani chiese, sacerdoti *Fidei Donum*, laici missionari con o senza famiglia, organizzazioni non governative^[103] – ha riproposto con forza il nodo del carisma missionario *ad gentes*: in cosa si radica? chi è il missionario? cosa lo distingue dal sacerdote indicato da *Presbyterorum Ordinis* 10? La questione non è irrilevante e, oggi, forme di pastorale integrata cercano sia di svuotare una certa tensione tra servizio al carisma degli Istituti e attenzione ai bisogni della Chiesa locale sia di precisarne i rapporti ed il significato.

Senza pretendere dal concilio la soluzione di ogni problema, si può però riconoscere che solo un globale contesto ecclesologico è in grado di rendere ragione ad entrambe le figure e che il concilio, sulla base di questa ecclesologia di comunione, ha dedicato ai missionari un intero capitolo, il quarto.^[104] Alla base della figura ecclesiale del missionario sta la vocazione che il concilio descrive come «vocazione speciale»;^[105] in particolare, questa vocazione ha al centro il portarsi «per fede e obbedienza presso coloro che sono lontani da Cristo, riservandosi esclusivamente all'opera per la quale, come ministri del Vangelo, sono stati assunti».^[106] Questo «portarsi presso coloro che sono lontani da Cristo» non può essere spiegato solo in termini geografici: indica invece una prossimità cristologica^[107] (Lc 10,34) a coloro che non hanno mai conosciuto la loro dignità di figli dell'*Abbá* o se ne sono allontanati per i più diversi motivi.

Il «riservarsi esclusivamente» per questo ministero fa di questa vocazione la base di una singolare appartenenza a Cristo: dovrà per questo «rinunciare a se stesso e a tutto quello che in precedenza possedeva in proprio», «farsi tutto a tutti», «camminare sulle orme del suo maestro», «far conoscere con fiducia il mistero di Cristo», «vivere autenticamente il vangelo».^[108] Queste espressioni descrittive non dovrebbero nascondere il cuore di questa vocazione: espressione di quella vita che è marcata dalla *structura amoris* del mistero pasquale ed è totalmente raccolta per il suo servizio, la vocazione missionaria deve «rivelare», cioè proclamare e manifestare la vicinanza di Dio a questa umanità attraverso la sua vita e il suo ministero.

La struttura obiettiva della persona del missionario, radice della sua concreta personalità, appare allora legata a questo «vincolarsi totalmente all'opera evangelica» entrando così «nella vita e nella missione» di Cristo. Questo «mantenersi fedele *ad vitam* alla sua vocazione»^[109] spinge il missionario là dove vi sono le frontiere che separano il vangelo dalla rassegnazione, la fede nel Dio vivente dalla ricerca di sicurezze religiose, la dignità dei figli di Dio da quanto la offende, l'amore dal sopruso e dalla violenza, il regno di Dio dalla forza del male.

Forse l'immagine biblica del Servo di JHWH appare la più adatta per parlare del missionario *ad gentes*: il Servo parla perché il Signore gli ha aperto l'orecchio,^[110] la sua parola è spada affilata e freccia appuntita,^[111] proclama la giustizia di Dio intrecciandola con la misericordia così da non spezzare una canna incrinata e da non spegnere un lucignolo fumigante,^[112] non teme di sfidare i potenti e l'impopolarità fino al martirio sapendo di non restare deluso.^[113] Rendere Dio prossimo a tutte le persone significa far risuonare il grido del povero, mettere ciascuno di fronte alla sua responsabilità e far risuonare le parole della pace e della speranza. Da questo vengono le scelte sulla formazione e sulla vita del missionario; l'approfondimento delle scienze umane ci ha insegnato a dare alla vita secondo lo Spirito ed al servizio al vangelo una profondità ed un realismo che, in passato, non erano consueti.

Conclusioni

Per quanto non intenda chiarire tutti problemi della missione,^[114] l'importanza di *Ad Gentes* è fuori discussione: non ci sono altri documenti che, in questa misura e con questa autorità, intervengano sulla problematica missionaria. Affrontandola nel contesto del progressivo passaggio dalle missioni alle giovani chiese, il concilio prendeva atto della fine della fine del modello coloniale, fondato sulla espansione della cristianità occidentale, e si è impegnato a ripensarla su basi nuove. È qui fondamentale la scelta di una prospettiva storico-salvifica che da una parte risale alla stessa vita trinitaria e dall'altra, sulla base delle missioni del Figlio e dello Spirito, sviluppa il movimento divino come amore salvifico che entra nella storia per innalzare l'umanità ad una sorprendente comunione.

Il guadagno più nitido del concilio è lo sforzo per riportare la missione nel disegno divino e, su questa base, insegnare la natura missionaria della chiesa. Una simile scelta comporta una concezione che non può affidare la missione solo alla testimonianza degli Istituti missionari: essa appartiene alle chiese e a tutti i cristiani. La cooperazione tra chiese sorelle introduce una forma di partenariato che reinterpreta in modo originale e, non più a senso unico, la comunione cattolica delle chiese. Su questo sfondo comunionale, "le missioni" non sono isolabili da "la missione": sono quindi precisabili al suo interno più che definibili in modo esclusivo. Si può condividere l'osservazione di G. Evers che negli schemi preparatori e nel decreto finale manchi «la problematica sul mondo d'oggi, sui mutamenti politici a livello planetario, i confronti e scontri sul piano politico, sociale e ideologico»,^[115] ma non per questo si può pensare di abbandonare il decreto per attenersi a *Gaudium et Spes* ed a *Nostra Aetate*: si tratta invece di mostrare che una scelta storico-salvifica può dire molte cose sulla storia umana.

Bisogna però accettare che la scelta storico-salvifica sia completata dalla questione escatologica; in altre parole, che ne è delle promesse di Dio? Senza accedere alle critiche radicali di Hoekendijk e di Rütli, che si schierano per una concezione storico-pratica di missione. Si può però riconoscere che il post-concilio dovrà affrontare la ripresa delle categorie escatologiche del regno e dello Spirito, della salvezza e della speranza; ne verrà un riesame del loro insieme e dei loro rapporti con Cristo: sarà questo il compito di *Redemptoris Missio*.

[1] Sulla storia del decreto *Ad Gentes* si veda S. Paventi, «Iter dello schema "De activitate Missionali Ecclesiae"», in J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni. Il successo o il fallimento delle missioni dipende dal loro radicale ripensamento*, Herder – Morcelliana, Roma – Brescia 1969, 56-90 (testo anche in S. Paventi, *Iter dello schema "De activitate missionali ecclesiae"*, in *Euntes Docete* 49(1966), 98-126); G. Caprile, «Notiziario n. 62. II: Lavori del Concilio», in *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da La Civiltà Cattolica. IV: Il terzo periodo. 1964-1965*, Ed. La Civiltà Cattolica, Roma 1965, 376-398; «Notiziario n. 74. La 144° Congregazione generale», in *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da La Civiltà Cattolica. V: Il quarto periodo. 1965*, Ed. La Civiltà Cattolica, Roma 1969, 185-195; 376-398; «Notiziario n. 78», ivi, 367-374; «Notiziario n. 80», ivi, 431-436; S. Brechter, «Decretum de activitate missionali ecclesiae. Die Entstehungsgeschichte des Missionsdekrets», in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare*. Teil III, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1968, 10-21; J. Masson, «Genesi storico-dottrinale del decreto "Ad Gentes"», in Id., *L'attività missionaria della chiesa*, Elle Di Ci, Torino 1966, 9-56; A. Boland, *Evolution du schema sur l'activité missionnaire*, «Église vivante» 18(1966), 91-102.

[2] La Commissione *de missionibus*, costituita nel novembre 1962, aveva trovato un primo accordo nel marzo 1963. Ne era venuto uno schema intitolato *De Missionibus*, composto di un Proemio e due parti: *Proemium*; **Pars I: De ipsis Missionibus**: Caput 1: De principiis generalibus Missionum; Caput 2: De sacro ministerio in Missionibus; Art. 1: *De apostolatu cleri*; Art 2: *De apostolatu laicorum*; Caput 3: De regimine Missionum. **Pars II: De cooperazione missionali**: Caput 1: De debito missionali; Caput 2: De cooperazione episcopatus et cleri; Caput 3: De cooperazione laicorum exortatio. In base alle osservazioni della Commissione di coordinamento e per il fatto che alcuni punti erano presenti in altri schemi, la Commissione *de missionibus* arrivò ad un secondo testo approvato nel dicembre 1963 ed inviato ai padri nel gennaio 1964 che constava di un proemio e di quattro capitoli. *Proemium*. Caput 1: De principiis doctrinalibus; Caput 2: Rationes generales apostolatus missionalis; Caput 3: De formatione missionali; Art. A: *De missionariis exteris*; Art B: *De missionariis localibus*; Caput 4: De cooperazione missionaria. Le osservazioni dei padri e la certezza che buona parte del primo capitolo dello Schema era passato nel *De Ecclesia*, ai nn. 13.16.17, portarono ad una drastica riduzione del testo a pochi punti fondamentali: 13 *Propositiones*. Di nuovo inviato ai padri nel luglio 1964, lo schema fu ritoccato sulla base delle loro osservazioni portando così le *Propositiones* da 13 a 14. Queste modifiche furono portate a conoscenza dei padri all'inizio delle sedute pubbliche – le congregazioni generali 116° del 6 novembre 1964, la 117° del 7 novembre 1964 e la 118° del 9 novembre 1964 – dedicate alla prima discussione del tema missionario. Lo *Schema Propositionum de activitate missionali Ecclesiae* comprendeva i seguenti punti: *Proemium*; 1: *Necessitas Missionis*; 2: *De evangelii praeconibus*; 3: *Labor missionalis*; 4: *Consilium centrale Evangelizationis*; 5: *Debitum missionale episcoporum*; 6: *Debitum missionale sacerdotum*; 7: *Debitum missionale Institutorum perfectionis*; 8: *Debitum missionale laicorum*; 9: *De ecumenismo et collaboratione cum non-christianis*; 10: *Formatio culturarum christianarum*; 11: *Formatio scientifica et tecnica*; 12: *Formatio catechistarum*; 13: *Instituta superiora*. La 14° *propositio* verrà introdotta dopo la quarta del presente elenco ed avrà come titolo: *Debitum missionale Ecclesiae*.

[3] «Disceptatio. 1 – Schema Propositionum de Activitate Missionari Ecclesiae», in *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III: *periodus Tertia*, Pars VI: *Congregationes Generales CXII-CXVIII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1975, 327. Si tratta del primo documento sulla missione portato a conoscenza dei padri conciliari e da loro dibattuto: presentato in

aula nella 116ª Congregazione generale del 6 novembre 1964, sarà ritirato senza alcuna votazione per le critiche che ne investivano l'impianto e il contenuto.

[4] *Ivi.*

[5] Sulla corretta interpretazione di questo *apud* si aprirà un piccolo dibattito tra chi voleva che questo Consiglio fosse integrato nella Congregazione e chi, attribuendogli una funzione di stimolo e di proposta che fosse espressione dell'episcopato, lo voleva da essa indipendente e separato. Con qualche punta ironica Mons. Grotti chiederà: «è dunque sopra o sotto e fuori o all'interno di questo Dicastero?» (*Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III, cit., 408).

[6] Non si può che sorridere alla battuta del segretario generale del concilio Mons. Felici che, a votazione avvenuta, commenterà i ringraziamenti della Commissione al battimano di incoraggiamento dei padri osservando che «gli applausi non hanno alcun valore giuridico».

[7] A questa proposta, presentata dalla Commissione, si aggiungerà quella di una «Pontificia Opera dei Catechisti» avanzata durante il dibattito da Mons. D. Yougbare vescovo di Koupéla nell'Alto Volta.

[8] Gli interventi dei padri, distribuiti nelle tre congregazioni generali in cui ebbero luogo, si trovano in *Patrum orationes*, in *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III, cit., 357-369. 374-421. 428-445. Gli interventi presentati per iscritto a proposito di questo schema si ritrovano nello stesso volume degli *Acta*, 471-655. Qui mi limiterò a richiamare alcuni interventi di conferma a quanto indicato nel testo; le pagine riportate riguardano il volume degli *Acta* richiamato sopra. Il card. A. Bea dirà, con una valutazione stringata, che il documento è «troppo sobrio e quasi esclusivamente giuridico» (*ivi*, 367); a suo parere, occorre un documento che offra «un nuovo impulso ... e un nuovo fervore ... e non soltanto un nuovo ordinamento giuridico» (*ivi*, 364). Dopo aver osservato che l'attività missionaria appartiene ai compiti essenziali della Chiesa, il card. J. Frings boccerà lo schema delle *propositiones* e chiederà che «venga prodotto uno schema specifico e completo, teologico e pratico»; a buon conto chiederà che la nuova teologia «debba essere molto più profonda della presente» (*ivi*, 374). Il card. B. Alfrink si chiederà se una questione della gravità di quel compito missionario, che riguarda l'essenza stessa della Chiesa, «possa essere trattata in qualche proposizione e non in una trattazione che sia all'altezza della importanza di questi temi» (*ivi*, 378). Il card. L. Suenens, più benignamente, si limiterà ad osservare che il testo «non insiste abbastanza chiaramente né con sufficiente forza sulla originaria importanza della attività missionaria» (*ivi*, 379). Lo stesso chiederà l'africano Mons. D. Yougbare secondo il quale bisogna che il testo mostri che «Cristo, pietra angolare di ogni costruzione, ha un ruolo centrale». Tra il serio e il faceto, Mons. D. Lamont paragonerà lo schema alla visione delle ossa aride di Ezechiele che Dio solo sa se vivranno e concluderà con amarezza: «Siamo frustrati! ... Avevamo chiesto pane e ci hanno dato (non dico pietre) ma alcune proposizioni del trattato di missiologia!». La sua proposta è chiara: «lo schema venga rifatto in profondità. Occorre presentare qualcosa di più ampio; vogliamo qualcosa di vivo, che sia degno di questa seconda Pentecoste» (*ivi*, 392-393). In modo simile si esprimerà l'olandese Mons. Moors che chiederà di non fondare la necessità delle missioni solo sul mandato missionario; a suo parere «nell'attuale schema manca una visione teologica della attività missionaria» (*ivi*, 400). Da qui la richiesta di un profondo rimaneggiamento: chiederà di trasformare le *propositiones* almeno in un decreto e, se possibile, in una solenne costituzione dogmatica. Le stesse osservazioni si ritrovano in Mons. P. Grotti, Mons. G. Riobé, Mons. J. Moynagh ed in Mons. X. Geeraerts.

[9] *Relatio super Schema Propositionum*, in *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III, cit., 342. Questo provocherà la dura replica di Mons. P. Grotti della prelatura *nullius* di Acre e Purús in Brasile: «perché questi periti possano arrivare più facilmente ad una unità, siano mandati in missione!» (*ivi*, 409).

[10] *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III, cit., 416.

[11] *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III, cit., 364. Riconoscendo la diffusione e la vitalità delle giovani chiese da una parte e la scristianizzazione delle terre di antica cristianità, il cardinale abbandona la distinzione tra territori di missione e terre cristiane e rimanda invece al collegio episcopale a cui attribuisce «la sollecitudine per tutta la Chiesa ed il grave compito di annunciare il Vangelo in tutto il genere umano». Ne viene una missione universale che anticipa anche i temi della nuova evangelizzazione: parla infatti di «evangelizzare di nuovo ... evangelizzare ancora» così come richiama la necessità di donare «nuovo impulso ... nuovo fervore» alla attività missionaria.

[12] *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III, cit., 400.

[13] *Ivi.*

[14] *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III, cit., 416.

[15] *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III, cit., 438.

[16] *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III, cit., 440. Mons. Zoghby insisterà sul fatto che, per gli orientali, «la missione è presentata come una Pasqua, cioè come l'effusione pasquale mantenuta perennemente viva nella Chiesa per mezzo dell'Eucaristia» (*ivi*, 439).

[17] *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III, cit., 438.

[18] La citazione è presa dalla *Relatio* con cui J. Schütte, il superiore della Società del Verbo divino, introdurrà la discussione sul nuovo testo il 7 ottobre 1965: *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. IV: *periodus Quarta*, Pars III: *Congregationes Generales CXXXVIII-CXLV*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1977, 700.

[19] *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. IV, cit., 702.

[20] *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. IV, cit., 701.

[21] J. Ratzinger, «Le Dichiarazioni sulla missione negli altri testi conciliari», in J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni*, cit., 25; ripresentato in J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, Queriniana, Brescia 1971, 405-434. Sul bilancio missionario del concilio, oltre al testo di J. Ratzinger, si veda A.M. Henry, *Bilan missionnaire du Concile*, in «Parole et Mission» 9(1966), 5-62; M. Zago, *La missione "ad gentes" nella missione integrale della Chiesa*, Studium, Roma 1991. Sul rapporto delle tematiche missionarie con *Lumen Gentium* si veda inoltre J. Glazik, *Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution «Über die Kirche»*, in «Zeitschrift für Missionswissenschaft» 49(1965), 65-84; G. Schelbert, *Das Missionsdekret des II Vat. Im gesamtwerk des Konzils*, in «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» 22(1966), 241-259; 23(1967), 104-114. 194-205; J. Bruls, *Un peuple messianique*, in «Église Vivante» 18(1966), 91-102.

[22] *Lumen Gentium* 13.

[23] *Lumen Gentium* 13.

[24] *Lumen Gentium* 13. A questa unità cattolica, che promuove la *shalom*, sono chiamati sia i membri del popolo di Dio sia i non credenti; alla *shalom*, infatti, «in vari modi appartengono, oppure ad essa sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo e sia infine tutti gli uomini che la grazia di Dio chiama alla salvezza» (ivi).

[25] Y. Congar, «Principi dottrinali», in J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni*, cit., 152. Congar rimanda a Bérulle, Journet ed, in particolare, ad A. Rétif, *Trinité et Mission*, «Evangéliser» 6(1954), 179-189; vi si aggiunga anche L.F. Ladaria, *La Trinidad y la misión ad gentes*, in «Studia Missionalia» n. 51, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 63-83. Vorrei inoltre ricordare qui un volumetto che mi è caro in modo particolare, quello di D. Catarzi, che consacra al tema di una ecclesiology trinitaria quasi tutto il primo dei suoi due volumi di teologia missionaria, anche se – dopo aver richiamato la patristica orientale e la sistemazione della scolastica – riassume la figura del Padre nel suo volere e cioè nella volontà salvifica universale: D. Catarzi, *Lineamenti di dommatica missionaria. I: Parte generale*, Istituto Saveriano Missioni Estere, Parma 1958, 1-234.

[26] *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. IV, cit., 701-702.

[27] Per un orientamento bibliografico circa il decreto, oltre ad una ovvia ricerca su *Bibliographia Missionaria*, si veda W. Henkel, «Bibliografia sul decreto De activitate missionali Ecclesiae «Ad Gentes» (1965-1975)», in T. Scalzotto (ed.), *La Sacra Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli nel decennio del decreto «Ad Gentes»*, Urbaniana University Press, Roma 1975, 214-232; Id., *Bibliografia sul decreto De activitate missionari ecclesiae «Ad Gentes» (1975-1985)*, «Euntes Docete» 39(1986), 263-274.

Per una prima inquadratura dei commenti si veda W. Henkel, «I principali commentari sul decreto conciliare «Ad Gentes», in T. Scalzotto (ed.), *La Sacra Congregazione*, cit., 203-211. In particolare si vedano questi rimandi organizzati cronologicamente. A. García, *Las misiones: decreto del Concilio ecuménico Vaticano II*. Ed. bilingüe latino-castellana, Propaganda Popular Católica, Madrid 1965; *Concilium Vaticanum II. Las misiones en la Iglesia*, Seminario nacional de misiones, Burgos 1966; D. Grasso (ed.), *Decreto sull'attività missionaria della chiesa*, Paoline, Alba 1966; A Santos Hernandez (ed.), *Decreto "Ad Gentes" sobre la Actividad Misional de la Iglesia. Evolución conciliar del decreto. Texto y comentario*, Editorial Apostolado de la Prensa, Madrid 1966; J. Masson, *L'attività missionaria della chiesa. Genesi storico dottrinale del Decreto. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento del decreto "Ad gentes divinitus", del Motu Proprio "Ecclesiae Sanctae", della Costituzione Apostolica "Regimini Ecclesiae Universae"*, Elle Di Ci, Torino 1967; J. Glazik (ed.), *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*, Aschendorff, Münster 1967; Aa.Vv., *Le missioni alla luce del concilio. Atti della settima Settimana di Studi Missionari*. Milano 5-9 settembre 1966, Vita e Pensiero, Milano 1967; *Semana misionológica, Perspectivas del decreto "Ad gentes". Sobre la actividad misionera de la Iglesia. Decimocuarta semana misionológica. Bériz, 12-20 agosto 1966*, Mensajero, Bilbao 1967; *Perspectivas del Decreto «Ad Gentes» sobre la actividad misionera de la Iglesia. Centro de Estudios Misionológicos de Berriz. Decimaquarta semana misionológica de Berriz. 23-30 agosto 1966*, Bilbao 1967; Aa.Vv., *L'activité missionnaire de l'Eglise. Décret "Ad gentes". Texte latin et traduction française par M.-L. Dewailly. Commentaires par G.M. Grotti, S. Paventi, Y. Congar, Cerf, Paris 1967; G. Schelbert, Das Missionsdekret des II Vatikanums im Gesamtwerk des Konzils*, Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried 1968; S. Brechter, *Decretum de activitate missionali ecclesiae – Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, in Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare. Teil III*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1968, 9-125; Flannery A. (ed.), *Missions and Religions. A commentary on the Second Vatican Council's on the Church's missionary activity and Declaration on the relation of the Church to non-christians religions*, Scepter Books, Dublin 1968; J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni. Il successo o il fallimento delle missioni dipende dal loro radicale ripensamento* [1966], Herder – Morcelliana, Roma – Brescia 1969; Metodjo da Nembro, *L'attività missionaria nel decreto "Ad Gentes"*, Università Urbaniana, Roma 1971.

I numeri unici delle riviste sono moltissimi. Mi limito a ricordare: *Le missioni nel Decreto "Ad Gentes" del Concilio Vaticano II*, «Euntes Docete» 19(1966), 3-292; *Decreto del Concilio Vaticano II sull'Attività missionaria della Chiesa*, «Fede e Civiltà» 44(1966), nn. 2-3, 1-122; *Vaticano II – Igreja em missao*, «Igreja e Missao» 18(1966), 7-334; *Propos sur le Décret "Ad Gentes"*, «Rytmes du monde» 15(1967), nn. 1-2, 2-117; *Mission and Vatican II*, «International Review of Missions» 56(1967), 265-337.

[28] S. Brechter, «Decretum de activitate missionali ecclesiae. Erstes Kapitel. Kommentar», in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare. Teil III*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1968, 24.

[29] Per i commenti al primo capitolo si veda Y. Congar, «Principi dottrinali (nn. 2-9)», in J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni. Il successo o il fallimento delle missioni dipende dal loro radicale ripensamento*, Herder – Morcelliana, Roma – Brescia 1969, 151-192; S. Brechter, «Decretum de activitate missionali ecclesiae. Erstes Kapitel. Kommentar», cit., 24-45; J. Masson, *Fonction missionnaire de l'Église. Réflexions sur le décret «Ad Gentes» du Vatican II*, in «Nouvelle Revue Théologique» 98(1966), 249-272. 358-375; J.B. Anderson, *A Vatican II pneumatology of the Paschal mystery. The historical-doctrinal genesis of "Ad Gentes" I*, 2-5, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988; L. Rugolotto, *Storia dell'elaborazione del testo "Ad gentes" n. 7 e implicazioni teologiche*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1994; E. Borda Leniz, *La apostolicidad de la misión de la Iglesia. Estudio histórico-teológico del capítulo doctrinal del decreto "Ad Gentes"*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Romae 1990.

[30] Basta confrontare le osservazioni di questo secondo dibattito conciliare con quelle, richiamate in precedenza, del novembre 1964: queste ultime non investono praticamente mai questioni di fondo ma vertono sul merito di singole proposizioni. Se ne veda il testo in *Patrum Orationes*, in *Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. IV, cit., 708-715. 739-752; i testi presentati per scritto si trovano nello stesso volume: 865-923.

[31] S. Brechter, *Decretum de activitate missionali*, cit., 24.

[32] *Ad Gentes* 2.

[33] L'affermazione è abbastanza diffusa nella patristica; Congar cita, al riguardo Agostino, lo Pseudo Dionigi e Bonaventura. Dopo aver analizzato la generazione del Figlio e la processione dello Spirito, Agostino conclude: «il Padre è il principio di tutta la Divinità o, con espressione più esatta, di tutta la deità» (Agostino, *De Trinitate* IV,20,29). In modo ancora più preciso, l'Areopagita sviluppa il passaggio dall'Uno al molteplice attraverso un processo di unione e di distinzione: mentre permane identica in se

stessa, la divinità sta all'origine della creazione, all'origine cioè del molteplice: «l'unica fonte dunque della superessenziale divinità è il Padre; lo è dal momento che il Figlio non è padre né il Padre è figlio ma ciascuno custodisce rettamente le sue proprietà» (Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus* 2). Anche Bonaventura usa questa terminologia. Chiarendo le proprietà delle persone divine presenta la *innascibilità* come tipica del Padre e, provando a spiegarla in termini positivi, sostiene che questa «pone nel Padre una pienezza fontale» (Bonaventura, *Breviloquium* I, 3).

[34] A.M. Aagard, *Missio Dei in katholischer Sicht*, «Evangelische Theologie» 34(1974), 421.

[35] *Ad Gentes* 2.

[36] Si veda al riguardo K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria: per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città nuova, Roma 1986; Id., *Partire dall'unità: la Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città nuova, Roma 1998.

[37] «Il cosiddetto rientro o "rimpatrio" delle missioni nella missione della chiesa, il confluire della missiologia nell'ecclesiologia e l'inserimento di entrambe nel disegno trinitario di salvezza, hanno dato un respiro nuovo alla stessa attività missionaria, concepita non già come un compito ai margini della chiesa, ma inserito nel cuore della sua vita» (*Redemptoris Missio* 32).

[38] Editto nel 1964, il suo lavoro è la pubblicazione delle «Annie Kinkead Warfield Lectures» da lui tenute nello stesso anno al seminario presbiteriano: H. Berkhof, *The doctrine of the Holy Spirit*, John Knox Press, Richmond 1964 (H. Berkhof, *Lo Spirito Santo e la Chiesa. La dottrina dello Spirito Santo* [1964], Jaca Book, Milano 1971).

[39] H. Berkhof, *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, cit., 46. Nello stesso contesto Berkhof afferma: «la missione è più di uno strumento pratico e necessario della diffusione della Chiesa. La missione non è a disposizione della chiesa: entrambe sono a disposizione dello Spirito» (ivi, 45). Al di là della incertezza di Berkhof sul carattere personale dello Spirito, spesso risolto nella potenza, nella energia del Risorto, questa affermazione mi pare corretta.

[40] «Non è la Chiesa che definisce la missione. È piuttosto la missione che determina il volto della Chiesa, affinché essa sia il segno escatologico del Regno di Dio» (C. Geffré, «L'evoluzione della teologia della missione dalla *Evangelii Nuntiandi* alla *Redemptoris Missio*», in *Le sfide missionarie del nostro tempo*, E.M.I., Bologna 1996, 68).

[41] «Non è la chiesa ad avere la missione della salvezza per il mondo ma è la missione del Figlio e dello Spirito che possiede, mediante il Padre, la chiesa e se la crea sul suo cammino. Non è la chiesa che amministra lo Spirito [...]. È invece lo Spirito che "amministra" la chiesa con gli avvenimenti della parola e fede, sacramenti e grazia, ministeri e tradizioni» (J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Queriniana, Brescia 1976, 93).

[42] Ch. Duquoc, *Chiese provvisorie; saggio di ecclesiologia ecumenica*, Queriniana, Brescia 1985; Id., «*Credo la Chiesa*»: *precarietà istituzionale e regno di Dio* [1999], Queriniana, Brescia 2001.

[43] *Ad Gentes* 3. Opportunamente il concilio rimanda al testo di At 17,22-31.

[44] *Ad Gentes* 3.

[45] *Ad Gentes* 2.

[46] Questo passo sembra contraddire Gv 7,39. In realtà il passo giovanneo è speculare ai testi di Gv 19,30.34-35; 20,22-23 ed indica il carattere pasquale e cristologico dell'opera dello Spirito; proprio l'ampliamento universale dell'opera salvifica di Cristo implica l'ampliamento universale dell'opera dello Spirito che nella sua missione, prima che alla missione degli apostoli, va rapportato a quella di Cristo (Y. Congar, «Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ», in *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1966, 105-111).

[47] Su questo tema e sul senso di personaggi come Abele, Melchisedec, Noé, Daniele e Giobbe si vedano: G. Philips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament*, Beyaert, Bruges 1948; J. Daniélou, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Seuil, Paris 1956; Id., *Il mistero della salvezza delle Nazioni*, Morcelliana, Brescia 1958; Y. Congar, *Ecclesia ab Adam*, in M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos, Düsseldorf 1952, 79-108.

[48] *Ad Gentes* 4.

[49] *Gaudium et Spes* 22.

[50] *Ad Gentes* 7.

[51] *Ad Gentes* 5.

[52] Y. Congar, «Principi dottrinali (nn. 2-9)», cit., 163-165. Le quattro cause si articolerebbero in questo modo; la causa efficiente sarebbe una "azione": «la missione della chiesa si realizza attraverso una azione tale per cui essa, obbedendo all'ordine di Cristo e mossa dalla grazia e dalla carità dello Spirito Santo»; la causa materiale consisterebbe invece in una presenza: «[la chiesa] si fa pienamente ed attualmente presente a tutti gli uomini e popoli; la causa formale preciserebbe la modalità della azione missionaria che rendono presente la chiesa senza distinguere tra atti gerarchici e atti comuni: «per condurli con l'esempio della vita e la predicazione, con i sacramenti e gli altri mezzi della grazia»; la causa finale, infine, starebbe nella piena partecipazione ai beni della alleanza: «alla fede, alla libertà e alla pace di Cristo, rendendo loro libera e sicura la possibilità di partecipare pienamente al mistero di Cristo».

[53] Si veda, ad esempio, *Ad Gentes* 6 dove, parlando del «compito di predicare il vangelo e di impiantare la chiesa stessa», richiama le tesi della scuola di Münster e di Lovanio senza scegliere tra le due.

[54] *Ad Gentes* 5.

[55] *Ad Gentes* 6.

[56] *Ad Gentes* 6. Ripetuto in *Redemptoris Missio* 31, il testo è precisato in *Redemptoris Missio* 33 che distingue tra cura pastorale, nuova evangelizzazione e missione *ad gentes*.

[57] «Il Concilio tiene presente la realtà territoriale ma non definisce le missioni in rapporto ai territori: esse si indirizzano *agli uomini*» (Y. Congar, «Principi dottrinali (nn. 2-9)», cit., 175). Sul problema si veda anche E. Nunnenmacher, «*Le missioni*». *Un concetto vacillante riabilitato? Riflessioni sulla dimensione geografica di un termine classico*, «Euntes Docete» 44(1991), pp. 241-

264. Pur riconoscendo che il criterio geografico non è «molto preciso e sempre provvisorio», Nunnenmacher vi leggerà una importante «distinzione tra l'attività missionaria propria e la cornice delle sue frontiere» e, per questo vedrà il cambio di vocabolario che la *Redemptoris Missio* ripropone, rispetto al concilio, come una valorizzazione di un intento sostanzialmente ecclesiologico che mira ad evitare l'abbandono di una teologia della *plantatio* ad esclusivo vantaggio di una teologia del regno. Resta comunque pacifico che la posta in gioco «non sono regioni o continenti né viaggi a lungo raggio, ma l'annuncio della Parola e la risposta della fede in Cristo[...]. Il criterio territoriale sarà praticamente sempre presente nel termine "missioni", ma l'interesse missionario non si indirizza di certo alla geografia ma all'uomo e all'umanità». (ivi, 254).

[58] Il territorio va visto come *habitus* umano, come ambiente che comprende e condetermina la vita umana; si veda M. D'Erme, *Tesi per una teologia del territorio*, Dehoniane, Napoli-Roma 1984. Esiste unicamente qualche iniziale lavoro sulla città; al riguardo per la sua dimensione socio-antropologica si veda L. Castells, *La questione urbana*, Marsilio, Padova 1974; L. Benevolo, *Storia della città*, Laterza, Bari 1975; P. Wheatley, *La città come simbolo*, Morcelliana, Brescia 1981 mentre per la teologia si vedano lavori di teologia insieme a tesi e lettere pastorali: H. Cox, *La città secolare. La morte di Dio nella tecnopoli: la Bibbia nella civiltà industriale*, Vallecchi, Firenze 1968; J. Comblin, *Teologia della città*, Cittadella, Assisi 1971; F. Franceschi, *Teologia della città: condizioni e modalità della presenza dei cristiani nella città*, Elle Di Ci, Torino 1977; F. Cattaneo, *Teologie della città*, RES, Milano 1990; G. Frosini, *Babele o Gerusalemme? Per una teologia della città*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1992; M. Buvinic Martinic, *Iglesia y Ciudad en América Latina: análisis de una praxis evangelizadora y evaluación de sus alcances eclesiológicos*, U.P.S., Roma 1993; F.A. Niño Súa, *La Iglesia en la ciudad: el fenómeno de las grandes ciudades en América Latina como problema teológico y como desafío pastoral*, P.U.G., Roma 1996.

[59] È facile sentire oggi affermazioni sulla crisi o sulla scomparsa della teologia della liberazione; forse, si può meglio dire di essere di fronte ad una riformulazione del tema della liberazione su un piano più concreto ma con la stessa coscienza della diversità dalla teologia occidentale. In questa direzione l'eredità e la vitalità della teologia della liberazione sarebbe ritrovabile nella teologia indigena, nella "black theology" e nella "theology of woman"; è quanto sostiene il lavoro di I. Petrella (ed.), *Latin American Liberation Theology. The next Generation*, Orbis Books, New York-Maryknoll 2005.

[60] Sul tema dei cristiani anonimi si veda K. Rahner, «I cristiani anonimi», in Id., *Nuovi Saggi*. I, Paoline, Roma 1968, 759-772; sul tema si veda pure K. Rahner, *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*, in Id., *Nuovi Saggi*. IV, Paoline, Roma 1973, 619-642. La questione sarà ripresa da una teologa della scuola di Rahner, A. Röper, *I cristiani anonimi*, Morcelliana, Brescia 1967. Partendo da questa base, si arriverà ad una peculiare impostazione della missione: quella del dialogo con le religioni; al riguardo, il suo testo fondamentale resta la relazione presentata al Congresso internazionale di missiologia di Roma del 1975 e pubblicata negli Atti: K. Rahner K., «Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen», in *Evangelizzazione e Culture. Atti del Congresso internazionale scientifico di Missiologia. Roma 5-12 ottobre 1975*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, I. 295-303. Per la traduzione italiana si veda K. Rahner, «Sul significato salvifico delle religioni non cristiane», in Id., *Nuovi Saggi*. VII: *Dio e rivelazione*, Paoline, Roma 1981, 423-434. Sullo stesso argomento, dello stesso autore, si veda pure K. Rahner, «Cristianesimo e religioni non cristiane» [1961], in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, 533-571.

[61] Il Seminario sulle religioni non-cristiane era stato convocato dall'episcopato indiano in occasione del Congresso eucaristico internazionale al quale intervenne anche Paolo VI. Il Seminario assunse come base di dibattito il testo della Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, appena approvata dal concilio ma, nelle sue conclusioni, accoglierà la visione delle religioni come «Heilsweg», come «vie di salvezza», cosa che il concilio non aveva fatto. Se ne vedano i testi in *Christian Revelation and Non-Christian Religions. Theological Seminar held on the occasion of Bombay Eucharistic Congress in India*, «Indian Ecclesiastical Studies» 4(1965), 161-348. Il numero comprende le quattro basilari relazioni del Seminario: H. Küng, *The World Religions and God's Plan of Salvation* (ivi, 182-222); P. Fransen, *How Non-Christians Find Salvation in their Religions?* (ivi, 223-282); J. Masson, *Salvation out of the visibile Church and necessity of the Mission* (ivi, 283-302); R. Panikkar, *Relation of Christians to their Non-Christian Surrounding* (303-348). Il testo comprende anche la recensione di J. Daniélou, *La mission a-t-elle pour but le salut? A propos du Colloque théologique de Bombay*, «Le Christ au monde» 10(1965), 235-246.

[62] *Ad Gentes* 7.

[63] *Lumen Gentium* 16; *Gaudium et Spes* 22; *Ad Gentes* 7; *Redemptoris Missio* 10. 20; *Dialogo e Annuncio* 35; *Dominus Iesus* 20.

[64] *Ad Gentes* 7.

[65] *Ad Gentes* 7.

[66] Y. Congar, «Principi dottrinali (nn. 2-9)», cit., 186.

[67] *Ad Gentes* 7.

[68] Eb 1,1.

[69] Compreso cristologicamente, l'eschaton deve saper rendere ragione della incarnazione di Cristo e non può essere pensato come unicamente trascendente, come unicamente al di là del mondo; compresa cristologicamente, la storia deve saper rendere ragione a quella Parusia ed a quel Giudizio in cui trova il suo senso e la sua conclusione. Diventa così decisivo pensare l'eschaton e la storia nel quadro di una profonda reciprocità: l'eschaton è il segreto, è il senso ultimo della storia e, per questo, non si limita a decretarne la fine nel senso compiuto del suo procedere ma la innerva in ogni suo momento.

[70] Questo contenuto cristologico permette di capire perché il mistero pasquale motivi «la struttura di speranza propria del tempo» (Ch. Schütz, *Fondazione generale dell'escatologia*, in *Mysterium salutis*. XI, Queriniana, Brescia 1978, 179). Nella stessa direzione Balthasar che presenta l'incarnazione come «il vivo e personale, libero scambio tra due sfere fino allora separate. In questo movimento dello scambio, egli mostra che le due sfere non sono originariamente estranee, l'una di contro all'altra, perché è stato mandato da Colui, che chiama Padre, in un mondo che al Padre appartiene» (H.U. von Balthasar, «Lineamenti di escatologia», in Id., *Saggi teologici*. IV: *Lo Spirito e l'istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, 357).

[71] Basterebbe riflettere sul passo di Gv 2,24-25: «Gesù conosceva tutti e non aveva bisogno che qualcuno gli desse testimonianza su un altro; egli infatti sapeva quello che c'è in ogni uomo»; per quanto ambientato nella missione di Gesù, ha un valore più vasto. Sulla fede implicita si veda Y. Congar, *La mia parrocchia vasto mondo. Verità e dimensioni della salvezza* [1959],

Paoline, Roma 1965 là dove, commentando alcuni passi biblici come Mt 8,10; Mc 7,28-29 parla di una «fede prima della fede», di una «grazia prima della grazia» (Ivi, 160).

[72] È il contenuto della grande visione di Ap 5, 1-14: il libro sigillato dei disegni di Dio è aperto dall'«agnello come immolato», simbolo del mistero pasquale di Cristo.

[73] Il riferimento non è qui alla cristologia di Pannenberg ed al valore che il concetto di «anticipazione» vi esercita ma ai testi biblici che presentano i cristiani come coloro che vivono le primizie dei doni dello Spirito: Rm 8,23; 16,5; Giac 1,18; Ap 14,4.

[74] *Ad Gentes* 9.

[75] Col 1,18.

[76] *Ad Gentes* 9.

[77] Riporto il passo completo: «quanto di bene si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti particolari e nelle culture dei popoli non solo non va perduto ma viene sanato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, la confusione del demonio e la felicità dell'uomo» (*Ad Gentes* 9).

[78] *Ad Gentes* 8.

[79] *Ad Gentes* 9.

[80] 1Cor 15,28.

[81] Questa necessità di un ripensamento teologico della missione si imponeva già prima del concilio. Si vedano Th. Ohm, «Dogmatik und Mission», in Id., *Ex contemplatione loqui*, Münster 1961, 20-44; Y. Congar, «La Mission dans la théologie de l'Église», in *Repenser la Mission*, Desclée de Brouwer, Bruges 1965, 53-78; A. Laurentin, M.J. Le Guillou, *La mission comme thème ecclésiologique*, «Concilium» 2(1966), 75-116.

[82] *Ad Gentes* 1.

[83] *Ad Gentes* 11.18.

[84] Gv 1,9.

[85] *Ad Gentes* 22; per la complessità di questo processo si veda *Ad Gentes* 8.9.

[86] *Ad Gentes* 4.

[87] Lascio quindi da parte il quinto ed il sesto capitolo; dedicati rispettivamente alla organizzazione dell'attività missionaria (nn. 28-34) ed alla cooperazione (nn. 35-42), hanno più un valore pastorale e giuridico che non teologico.

[88] *Ad Gentes* 11.

[89] In questo senso *Redemptoris Missio* 42 osserverà che «la prima forma di testimonianza è la vita stessa del missionario, della famiglia cristiana e della comunità ecclesiale, che rende visibile un modo nuovo di comportarsi».

[90] È quanto rileva *Redemptoris Missio* 37.

[91] Charles Harold Dodd pubblicherà nel 1935 *The Parables of the Kingdom* e nel 1936 *The apostolic Preaching and its Developments*; entrambi sono disponibili in lingua italiana: Ch.H. Dodd, *Le parabole del regno*, Paideia, Brescia 1976; Id., *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Paideia, Brescia 1973.

[92] Tra i molti autori, per la sua partecipazione ai lavori per il decreto *Ad Gentes*, ricordo Domenico Grasso: D. Grasso, *Il kerygma e la predicazione*, «Gregorianum» 41(1960), 424-450; Id., *Evangelizzazione, Catechesi, Omilia*, «Gregorianum» 42(1961), 242-267; Id., «La predicazione missionaria», in J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni*, cit., 215-230; D. Grasso, *L'annuncio della salvezza. Teologia della predicazione*, M. D'Auria, Napoli 1966.

[93] *Ad Gentes* 13.

[94] *Ad Gentes* 13.

[95] *Ad Gentes* 13.

[96] Tra gli altri A. Rétif, *Foi au Christ et mission d'après les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1953; P. Hitz, *L'annuncio missionario del Vangelo* [1954], Pontificio Istituto Pastorale – Edizioni Romane Mame, Roma 1959.

[97] D. Grasso, «La predicazione missionaria», in J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni*, cit., 218-220.

[98] A.M. Henry; *Esquisse d'une théologie de la Mission*, Cerf, Paris 1959.

[99] «Fin dall'inizio la comunità cristiana deve essere formata in modo che possa provvedere da sola, per quanto è possibile, alle proprie necessità» (*Ad Gentes* 15). Un cenno al clero indigeno, ai catechisti ed alla vita religiosa (nn. 16-18) ed alla loro necessità completa il capitolo.

[100] Si vedano *Sacrosanctum Concilium* 41; *Lumen Gentium* 26; *Christus Dominus* 11; *Ad Gentes* 20.

[101] Il primo si muove in un quadro giuridico e, parlando di una chiesa episcopale, ne fa il cuore della sua visione di missione mentre il secondo si muove nella prospettiva biblico-teologica aperta dagli studi biblici sul kerygma e dalla teologia kerygmatica; si veda E. Loffeld, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Ed. Spiritus, Rhenen 1956; A.M. Henry; *Esquisse d'une théologie de la Mission*, Cerf, Paris 1959. Per questo I. Paulon poteva discutere presso la Facoltà teologica di Milano una tesi di dottorato in cui indicava il fine specifico della missione nella *plantatio* di una chiesa particolare: I. Paulon, *Plantatio ecclesiae. Il fine specifico delle missioni. Studio di teologia missionaria*, Scuola Tipografica Benedettina, Parma 1952 (con un titolo più breve, la tesi era stata pubblicata per la prima volta dalla Unione Missionaria del Clero in Italia, Roma 1948).

[102] *Ad Gentes* 20.

[103] Soggetti missionari non presbiterali sono sempre esistiti: per sottolineare la centralità della gerarchia nella ecclesialità missionaria, J. Schmidlin li chiamava "ausiliari". Tuttavia il loro numero e, più ancora, il loro significato teologico è cresciuto nel post-concilio.

[104] Per una inquadratura ed un commento, rimando a questi lavori: K. Müller, «I missionari (nn. 23-27)», in J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni*, cit., 301-332; G. Colzani, *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, Messaggero, Padova 1996, 146-170.

[105] Si sa che Padre Manna negava ogni differenza all'interno dell'unica vocazione sacerdotale ottenendo così una forte sottolineatura dell'impegno missionario di tutti i presbiteri; pur richiamando questa dimensione comune – «Cristo Signore chiama sempre dalla moltitudine dei suoi discepoli quelli che egli vuole, perché siano con Lui e per inviarli a predicare alle genti» - il concilio prova a chiarire la figura del missionario. In realtà bisogna riconoscere che vi è qui una povertà di studi; muovendosi nell'ottica tratteggiata da Balthasar (H.U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985; Id., «Sequela e ministero», in Id., *Saggi teologici II: Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1972, 73-137), si può provare ad illuminare questo stato di vita sulla base della unità e della diversità da Gesù in quel rapporto con il mondo che ha nel mistero pasquale la forma di una *structura amoris*.

[106] *Ad Gentes* 23.

[107] Lc 10,34. Sul verbo *prosérchomai* si veda sia il verbo semplice sia il composto in J. Schneider, «érchomai e derivati», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. III, Paideia, Brescia 1967, 913-964; non particolarmente significativo, il verbo può indicare sia la venuta di Gesù sia l'avvicinarsi a lui delle persone.

[108] *Ad Gentes* 24.

[109] *Ad Gentes* 24. Queste precisazioni hanno la loro importanza per il fatto che alcuni padri avevano chiesto di riconoscere come missionari in senso stretto anche quei sacerdoti e laici che vi dedicano un certo periodo di vita. Il testo originario era ancora più fermo e parlava del missionario come di colui che *totum – et quidam ad vitam – sese devinciat operi Evangelii*. La correzione non ha inteso equiparare tutte le forme di impegno missionario; ispirandosi al testo di *Lumen Gentium* 44 sulla vita religiosa, secondo il quale «la consacrazione sarà tanto più perfetta quanto più solidi e stabili sono i vincoli con i quali è rappresentato Cristo indissolubilmente unito alla chiesa sua sposa», il concilio manterrà l'impegno *ad vitam*.

[110] Is 50,5.

[111] Is 49,2.

[112] Is 42,2-4.

[113] Is 50,6-7.

[114] Si vedano al riguardo alcune valutazioni diverse. La prima è quella positiva ma piuttosto acritica di N. Kowalsky, «Questioni chiarite dal concilio», in J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni*, cit., 371-377; più analitica quella di G. Colzani, «Il Vaticano II», in Id., *La missionarietà della Chiesa. Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II*, Dehoniane, Bologna 1975, 157-193; molto critici, invece, A.M. Henry, «Postface. Mission d'hier, mission de demain», in J. Schütte (ed.), *L'activité missionnaire de l'Église. Decret "Ad Gentes"*, Cerf, Paris 1967, 409-440; G. Evers, «La missione nel Concilio Vaticano II», in Id., *Storia e salvezza. Missione – Religioni non cristiane – Mondo secolarizzato*, E.M.I., Bologna 1976, 6379.

[115] G. Evers, «La missione nel Concilio Vaticano II», cit., 69.