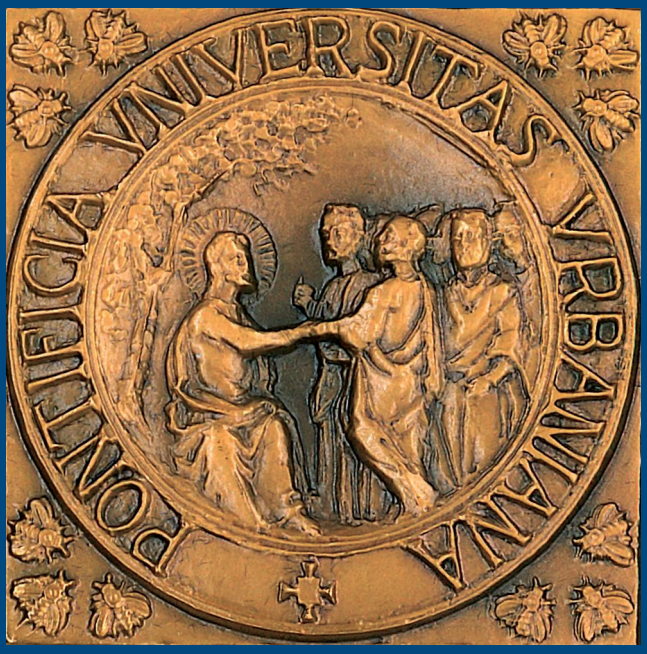

dalla **Maximum illud** *alla* **Evangelii gaudium**

SULL'URGENZA DELLA TRASFORMAZIONE MISSIONARIA DELLA CHIESA

a cura di

Fabrizio Meroni – Leonardo Sileo

Urbaniana University Press

© UUP

Fabrizio Meroni e Leonardo Sileo (a cura di)
Dalla *Maximum Illud* alla *Evangelii Gaudium*
Sull'urgenza della trasformazione missionaria della Chiesa
Collana Grandi Opere

ISBN 978-88-401-6047-4

© 2021 Urbaniana University Press
00120 Città del Vaticano
Via Urbano VIII, 16 – 00165 Roma
tel. + 39 06.6988.9651 / 9688
fax + 39 06.6988.2182
e-mail: redazioneuup@urbaniana.edu
www.urbaniana.press

© UUP

Tutti i diritti sono riservati.

Finito di stampare nel mese di febbraio 2021

stampa
Tipografia Abilgraph 2.0 srl - Roma
info@abilgraph.com

Dalla *Maximum Illud* alla *Evangelii Gaudium*
Sull'urgenza della trasformazione missionaria della Chiesa

a cura di
Fabrizio Meroni e Leonardo Sileo

© UUP

Urbaniana University Press

© UUP

Introduzione

Fabrizio Meroni
Segretario Generale PUM, Direttore CIAM e Fides

Per commemorare il centenario della Lettera Apostolica *Maximum Illud* di Papa Benedetto XV, pubblicata il 30 novembre 1919, Papa Francesco ha convocato un Mese Missionario Straordinario per il mese di Ottobre 2019 dal tema "Battezzati e inviati: la Chiesa di Cristo in missione nel mondo", al fine di riprendere con maggiore convinzione la conversione missionaria della vita e della azione pastorale della Chiesa intera. Per molti aspetti la *Maximum Illud* continua ad offrire intuizioni profetiche e stimoli pastorali per il nostro tempo, esposto ad altri tipi di convulsioni culturali e di tentazioni neocoloniali, che possono essere affrontate solo recuperando la missione di evangelizzare come frutto di una fede matura, di un'appartenenza ecclesiale convinta e di un coinvolgimento autenticamente cristiano e misericordioso nella trasfigurazione del mondo (cf. EG 83-84). «La missione, infatti, rinnova la chiesa, rinvigorisce la fede e l'identità cristiana, dà nuovo entusiasmo e nuove motivazioni. La fede si rafforza donandola!» (RM 2; cf. EG 10). La rinnovata insistenza per la centralità della fede nella missione della Chiesa libera da ogni legame con i poteri coloniali dell'epoca e di oggi. Il rispetto degli uomini e donne incontrati nell'opera di evangelizzazione, la conoscenza adeguata della lingua e delle loro culture locali, la creazione di un clero autoctono per l'edificazione delle Chiese locali, la collaborazione delle donne nelle opere educative e sanitarie della missione, il servizio dei catechisti locali nell'annuncio e nell'insegnamento della fede manifestano quanto Papa Benedetto XV avesse a cuore il Vangelo e la redenzione del mondo nella propagazione della fede cattolica e nella edificazione della Chiesa.

Oggi i nostri cuori sono pieni di gioia e gratitudine nel constatare che il movimento missionario del ventesimo secolo ha reso possibile la crescita nella fede dei cristiani in continenti in cui la presenza della Chiesa Cattolica era molto debole o inesistente. La gratitudine per il rinnovato dinamismo missionario del secolo scorso, suscitato dallo Spirito Santo, diventa motivo per riconoscere anche come le giovani Chiese siano il frutto dell'impegno apostolico di innumerevoli missionari e missionarie, fedeli laici e preti, donne e uomini consacrati nella vita religiosa. Tutto questo non sarebbe stato possibile senza l'iniziativa di Benedetto XV e degli altri Pontefici suoi

successori che, insieme al Concilio Ecumenico Vaticano II, hanno contribuito a suscitare in tutta la Chiesa una nuova primavera missionaria. Grazie anche ai Sinodi continentali degli ultimi decenni, aventi per tema e finalità l'evangelizzazione, tutte le Chiese locali, giovani e antiche, grandi e piccole, si sono viste coinvolte attivamente nella missione universale.

Ascoltare ciò che lo Spirito del Signore crocifisso e risorto dice alle Chiese e attraverso le Chiese (cf. Ap 2,11) è il vero movente di tutto il lavoro svolto nel Congresso Internazionale organizzato dalla Pontificia Università Urbaniana per ricordare i cento anni dalla promulgazione della *Maximum Illud* (Città del Vaticano, 27-29 novembre 2019). Le articolate riflessioni e le arricchenti esperienze, qui pubblicate, rappresentano un movimento ancora in atto di comunione ecclesiale che solo la missione riesce ancora a realizzare grazie all'ascolto reciproco, al camminare insieme e al sostenerci l'un l'altro come discepoli missionari dell'unico Signore Gesù. I nuovi contesti mondiali pongono interessanti e provvidenziali sfide alla missione evangelizzatrice della Chiesa oggi: le culture, i poveri, le religioni, le dinamiche economico-politiche delle società, i conflitti e le tecnologie della comunicazione, l'educazione e la scuola, le questioni medico-sanitarie e bioetiche, l'amore umano, le relazioni sociali e il lavoro.

Per poter riqualificare evangelicamente la missione della Chiesa oggi dobbiamo prendere in seria considerazione la grande novità di cambiamento epocale, cogliendo, come allora, i segni dei nostri tempi. Ci viene chiesto di superare ogni inadeguata discriminazione tra paesi di antica cristianità e territori di missione. Non più un movimento unidirezionale da Chiese di nazioni cristiane verso paesi non cristiani, poveri e ai margini della storia, ma una Chiesa intera ed universale in stato permanente missionario, in costante movimento, dove la *missio ad-inter gentes*, all'interno della sua opera evangelizzatrice, è primo annuncio del Vangelo a tutte le genti, cioè alle persone, ai popoli e ai loro raggruppamenti culturali, religiosi, economici e comunicativo-virtuali. L'essere inviati alle genti non rappresenta più un semplice andare da un "paese cristiano" ad un "paese non cristiano", ma un essere inviati da Dio verso le genti, verso i confini labili e precari della nostra casa comune, la terra, ormai velocemente navigabili e digitalmente raggiungibili. Superare concetti come "terre di missione", "missioni tra i pagani" e "territori non cristiani", significa per noi oggi riconoscere che tutti, uomini e donne di fede ecclesiale, attiva o di debole pratica, siamo soggetti ed interlocutori dell'intero processo di evangelizzazione affidato da Gesù Cristo alla sua Chiesa. L'*ad gentes* dell'odierna missione qualifica la dimensione personale, culturale e umana di ogni momento dell'annuncio del Vangelo dove lo spazio del territorio viene ripensato e riqualificato alla luce della fede, dal suo primo annuncio ai non cristiani mai terminato, dalla sua maturazione sacramentale ed esistenziale dei battezzati e dalla sua ri-

presa e risveglio dove il battesimo ricevuto non ha comportato reali scelte di vita e di testimonianza cristiana. "Tutte le Chiese per tutto il mondo", diceva il beato Paolo Manna, nella consapevolezza che la prima e suprema missione della Chiesa Universale e di ogni Chiesa Particolare fosse la conversione di ciascuno e del mondo a Cristo, e non solo delle realtà non ancora raggiunte dal Vangelo.

In questi cento anni siamo diventati più consapevoli, soprattutto grazie al Concilio Ecumenico Vaticano II, che tutti i cristiani sono chiamati dallo Spirito Santo a promuovere la missione universale della Chiesa grazie alla fede ricevuta nel battesimo e al comandamento dell'amore (cf. LG 17, 30, 31). Ecco perché l'urgenza dell'evangelizzazione non può essere inferiore oggi a quella di un secolo fa: la sovrabbondante misericordia divina, la nostalgia di Dio posta nel cuore di ogni persona, e il bisogno di salvezza dell'umanità continuano a motivare e a giustificare ancora oggi la missione di tutta la Chiesa (cf. RM 7, 40). Perdere la certezza della fede che Gesù Cristo sia l'unico ed esclusivo Salvatore dell'umanità, l'unico Mediatore tra Dio e gli uomini (cf. 1Tm 2,5; Eb 9,15; 12,24), raffredda la passione e l'ardore per l'annuncio della salvezza, rende inutile la missione della Chiesa, abbandonando l'uomo e la donna nostri contemporanei all'insignificanza della loro esistenza e ad un senso di assurdità del proprio pellegrinare terreno (cf. At 17,22-34). L'abbandono della missione sarebbe una nostra colpevole indifferenza verso l'umanità, verso la ricerca di senso della propria esistenza e del significato della realtà, un atto di tradimento a Dio nel suo coinvolgimento misericordioso per la nostra redenzione. Come cento anni fa, molti vivono come se Dio non esistesse, come se Gesù Cristo non fosse venuto nel mondo per salvarci, come se lo Spirito Santo non venisse più effuso nel nostro tormentato tempo. Dio comunque continua ad amarci e ad inviare a tutti la sua Chiesa.

Città del Vaticano, 3 dicembre 2020
San Francesco Saverio

© UUP

Medaglia Pontificia Università Urbaniana coniata in occasione del Giubileo del 2000
Materiale: ottone; finitura: bronzo dorato
Scultore: Vito Cimarosti, Docente di Discipline plastiche presso l'Istituto d'Arte di Cantù
Coniatura: Colombo Medaglie (Milano).

Dalla *Maximum illud* alla *Evangelii gaudium*
Sull'urgenza della trasformazione missionaria della Chiesa
Pontificia Università Urbaniana
27-29 novembre 2019

Promosso e sostenuto dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, il Convegno è stato concepito per attualizzare la celebrazione del centesimo anno della Lettera Apostolica *Maximum illud* di Benedetto XV (30 novembre 1919) che rappresenta una formidabile dimostrazione della consapevolezza di tutta la Chiesa di dover "riqualificare evangelicamente" la sua missione nel mondo. Nell'invocare il rinnovamento ecclesiale missionario, Benedetto XV dedicava anche una particolare attenzione al ruolo di sostegno svolto dalle Pontificie Opere Missionarie.

Intuita e prospettata a inizio secolo XX, e vigorosamente rilanciata dal Concilio Vaticano II e dal Magistero post-conciliare, la coscienza missionaria della Chiesa e nella Chiesa oggi si ritrova dinanzi a una svolta epocale. Nell'Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium* Papa Francesco motiva la necessità di ripartire "dal cuore del Vangelo", di operare una "conversione missionaria" di tutte le sue strutture, di attuare "un improrogabile rinnovamento ecclesiale", di nutrire di nuovi impulsi l'impegno comunitario della testimonianza e dell'annuncio ad intra e ad gentes, di creare le condizioni formative per "un nuovo protagonismo di ciascuno dei battezzati".

Di qui lo specifico proposito del Convegno: offrire un contributo di pensiero sull'urgenza di avanzare nel cammino di trasformazione missionaria della Chiesa alla luce della mutata percezione della stessa *missio ad gentes* e nel contesto delle trasformazioni globali e regionali in atto. Si desidera riflettere sui fondamenti biblici, teologici e pastorali dell'azione missionaria, cercando di conoscere i contesti continentali/regionali di missione in ragione della concretezza delle sfide in essi affrontate, come pure delle prospettive di speranza dagli stessi aperte.

From *Maximum illud* to *Evangelii gaudium*
On the Urgency of the Missionary Transformation of the Church
Pontifical Urbaniana University
27-29 november 2019

The International Congress is promoted and supported by the Congregation for the Evangelization of Peoples and conceived as a celebration of the Centenary of the Apostolic Letter *Maximum illud* by Benedict XV (November 30, 1919) which represents, as is widely recognized, a formidable manifestation of the awareness of the whole Church of having to "evangelically renew" its mission in the world at that time. In fact, in invoking missionary ecclesial renewal, Benedict XV also paid particular attention to the supporting role played by the Pontifical Mission Societies.

As envisioned and started at the beginning of the XX Century, vigorously relaunched by the Second Vatican Council and the post-conciliar Magisterium, the missionary conscience in and of the Church today finds itself facing an epochal turning point. In the Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, Pope Francis has underscored the need to start "from the heart of the Gospel", to carry out a "missionary conversion" of all its structures, and to implement "an ecclesial renewal which cannot be deferred". In addition, he encourages a revitalization of the community's commitment with new impulses to witness and to announce ad intra and ad gentes, and to create the formative conditions for "a new protagonism of each of the baptized".

Therefore, the specific purpose of the International Congress is to reflect on the urgency to advance along the path of missionary transformation of the Church in light of the changing perception of the *missio ad gentes* itself, and in the context of the global and regional transformations underway. We wish to reflect on the biblical, theological and pastoral foundations of missionary action, while seeking to understand the continental/regional mission contexts because of the concreteness of the challenges they face, as well as the perspectives they open up.

Saluto del Rettore

Leonardo Sileo
Rettore Magnifico
Pontificia Università Urbaniana

Con gioia mi onoro porgere il saluto augurale dell'intera comunità accademica Urbaniana (Docenti, Studenti, Officiali) alle loro Eminenze, alle loro Eccellenze, ai signori Ambasciatori, ai Relatori, ai Direttori Nazionali delle PP.OO.MM, a tutti i partecipanti al Convegno Internazionale annuale dell'Università, promosso e sostenuto dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli.

Quanto nelle sei sessioni che articolano i lavori del Convegno verrà pensato, proposto e ascoltato contribuirà a dare forma reale al *sogno* che Papa Francesco confidava a tutta la Chiesa nella *Evangelii Gaudium*, 27. «Sogno – scriveva – una scelta missionaria capace di *trasformare ogni cosa … per l'evangelizzazione del mondo attuale … che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di uscita*».

Nelle Sacre Scritture – è noto – sogni, visioni, immaginazioni abbondano come vie e mezzi della comunicazione profetica di Dio agli esseri umani. È Dio stesso che invita i credenti a sognare la tessitura della comunione di tutta la famiglia umana con Lui. Sogni e visioni come alimento di attesa e speranza di compimento del destino umano. Non dunque illusioni, ma lievito di crescita nello spazio e nel tempo. "Che ha in comune la paglia con il grano?" – si domandava retoricamente Geremia (23,28) per smascherare i falsi profeti.

«Nel suo grande amore [Dio] parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» – leggiamo in *Dei Verbum*, 2. Agli uomini è dato quindi di scegliere di "uscire da loro stessi" e di farsi operai della costruzione di una civiltà che renda manifeste la paternità di Dio e la fratellanza universale, l'una e l'altra rivelate e attuate in Gesù Cristo. In questo 'cantiere aperto' gli uomini non sono soli.

In Giovanni I, 51, Gesù dice di essere Lui la scala che unisce cielo e terra sognata da Giacobbe. E in esordio della *Lumen gentium*, la Chiesa afferma di sé che «è, in Cristo, come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Anche a noi,

donne e uomini che oggi siamo membri della Chiesa "segno e strumento", viene conferito il compito di non esitare a percorrere le vie visibili e invisibili del mondo che condividiamo con tutti gli altri e di testimoniare e annunciare Cristo, la scala che unisce la terra al cielo, *inter omnes gentes* o, meglio, *inter omnes homines*.

In buona sostanza, il richiamato sogno di Papa Francesco che anima ogni pagina dell'*Evangelii Gaudium* prenderà forma di costruzione condivisa del destino comune del genere umano se – come da lui insistito – ci si dispone a operare una "scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa" nella e della vita della Chiesa.

Nel contesto religioso, culturale e geopolitico degli inizi del Novecento anche la Lettera apostolica *Maximum Illud* di Benedetto XV rappresentò una svolta storica per la vita della Chiesa. Affermò la coscienza della libertà missionaria di tutto il Popolo di Dio a fronte dei particolarismi degli Ordini religiosi e dei condizionamenti delle potenze coloniali europee; promosse il coinvolgimento attivo del mondo laicale attraverso la cooperazione missionaria; sollecitò l'autosviluppo delle giovani chiese e il loro protagonismo con precise istruzioni, tra queste, quella dell'erezione di seminari diocesani e regionali per la formazione spirituale e intellettuale dei seminaristi con programmi di studio qualificati e atti a favorire l'inculturazione del Vangelo e, quindi, la sua radicazione locale.

La ricorrenza del centenario della *Maximum Illud* non è allora un'occasione propizia per riflettere sui motivi e sulle implicazioni della scelta missionaria invocata dall'*Evangelii Gaudium*? Nel discorso rivolto ai Direttori Nazionali delle Pontificie Opere Missionarie il 1 giugno 2018, immaginando il loro cammino di preparazione al Mese Missionario Straordinario dell'ottobre scorso, Papa Francesco precisò: «ho riproposto come attuale e urgente per il rinnovo della consapevolezza missionaria di tutta la Chiesa oggi, una grande e coraggiosa intuizione del Papa Benedetto XV, contenuta nella sua Lettera apostolica *Maximum Illud*: cioè la necessità di *riqualificare evangelicamente la missione della Chiesa nel mondo*».

Inoltre, la natura e la *vision* missionaria e multiculturale di questa Università, da sempre intimamente unita a *Propaganda Fide* con la sua ramificazione accademica nei 107 Istituti universitari affiliati, operanti nei cinque continenti, non è forse il luogo fisico e spirituale esperto e congeniale per ascoltare e porre a confronto, alla luce dell'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, «i contesti continentali/regionali di missione in ragione della concretezza delle sfide in essi affrontate e delle prospettive di speranza dagli stessi aperti»?

In questa Università, ogni giorno si gode il privilegio della cattolicità missionaria della Chiesa di Cristo e, parimenti, della 'cattolicità' della famiglia umana per la cui edificazione è all'opera anzitutto lo Spirito Santo.

Ogni giorno Docenti e Studenti è come se si specchiassero nel mare della geografia delle differenze etnico-culturali, linguistiche, socio-economiche come delle tradizioni religiose di riferimento. Giorno dopo giorno, lezione dopo lezione, è come se Docenti e Studenti fossero continuamente sollecitati a compulsare, in un medesimo moto, sia le istanze di speranza latenti negli accadimenti locali come nei processi globali, sia le accomunanti minacce poste dai nuovi e contraddittori scenari alla pacifica e rispettosa convivenza dei popoli, alla libertà e dignità personali, alla fecondità del dialogo interculturale e interreligioso, alla condivisione dei beni della Terra. Va da sé che in questa Università rimbalzino gli esiti negativi dell'avanzare di una pervasiva cultura che è indifferente o addirittura ostile all'unicità integrale di ogni persona umana, che è generatrice di forme di esclusione sociale ed economica e crede di poter disporre a piacimento della casa comune.

Certo è che, anche con il presente Convegno, l'Urbaniana non intende lasciarsi tentare da un "pessimismo sterile". Viceversa, nell'attendere al quotidiano impegno formativo di chierici, religiosi/religiose e laiche/laici e *nel protendersi sui luoghi fisici e spirituali di tutti*, riafferma la propria specificità missionaria multiculturale consapevole della responsabilità di seminare il *grano della speranza* nell'avvento della sognata trasformazione missionaria della Chiesa.

© UUP

© UUP

I.
RELAZIONI

© UUP

© UUP

Criteri di discernimento per la trasformazione missionaria della Chiesa

Fernando Filoni

Introduzione

Un'attenta lettura della *Maximum Illud*, Lettera apostolica di Papa Benedetto XV (30 novembre 1919), ci permette di meglio apprezzare ciò che il Magistero pontificio e conciliare, fino all'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* di Papa Francesco (24 novembre 2013), insegna circa la missione, la Chiesa e le sue attuali sfide. Offrire criteri di discernimento pastorale in linea con la richiesta del Pontefice affinché avvenga una vera conversione missionaria della Chiesa (cf. EG 25, 30) ci permette, alla luce degli sviluppi missiologici del XX secolo, di rivolgerci a quel cruciale documento di Benedetto XV potendone assaporare le profonde intuizioni missionarie e la grande novità trasformativa, non solo per il periodo storico in cui venne scritta, ma pure per il nostro attuale contesto. Non si tratta solo di riconoscerne le anticipazioni tematiche rispetto agli insegnamenti del Concilio Ecumenico Vaticano II, ma di poter beneficiare ancora oggi di indicazioni magisteriali che ci aiutano a meglio vivere la nostra adesione di fede a Cristo nella missione della sua Chiesa. Né ci appare indebita interpretazione, fuori dal suo contesto storico, se interessanti elementi della *Maximum Illud* possano ancora stimolare la riflessione teologica sostenuta dalla fede che prega, che pensa, che ragiona, che dialoga, che si coinvolge con la trasformazione missionaria della Chiesa per la conversione del mondo a Gesù Cristo. Insomma, stimiamo che anche la *Maximum Illud*, a parte un certo linguaggio oggi inusitato (ad es. "infedeli", "barbarie"), ci possa aiutare ancora oggi per una più profonda comprensione dell'annuncio del mistero di Dio, tanto più se alla luce del Vaticano II e degli insegnamenti pontifici quali l'Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI (1975), l'Enciclica *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II (1991) e la già menzionata *Evangelii Gaudium* di Papa Francesco. Scoprire criteri di discernimento per l'invocata trasformazione ecclesiale odierna non significa elaborarne una lista di cose da fare, quanto piuttosto cogliere istanze di rinnovamento missionario all'interno dei nuovi contesti culturali mondiali a noi contemporanei; tutti siamo comunque debitori al movimento di riforma avviato cento anni fa dalla *Maximum Illud*.

1. L'evangelizzazione fa la Chiesa Universale

Volendo rispondere con determinazione pastorale al disastroso esito bellico, risultato di un ideologico intreccio di nazionalismo rivendicazionista ed un eurocentrismo coloniale, la Chiesa, nella persona del suo Pastore Universale, avvertì il bisogno di una vera conversione ecclesiologica del suo impegno di annuncio del Vangelo e di edificazione delle Comunità cristiane superando centripete forze di congregazionalismo religioso al suo interno. Al termine del primo ventennio del secolo scorso, Papa Benedetto XV decise, con ferma risolutezza, la rottura di qualsiasi indebito legame tra i missionari cattolici e le tentazioni di colonialismo nazionalista desiderando porre fine anche a concorrenze e antagonismi ecclesiastici tra ordini e istituti religiosi impegnati nell'amministrazione e nella guida delle missioni e delle Chiese recentemente istituite.

> Proprio cento anni fa – afferma Papa Francesco – nella Lettera apostolica *Maximum Illud*, Papa Benedetto XV definiva come "piaga dell'apostolato" lo spettacolo di missionari impegnati più a dilatare il potere delle rispettive Patrie terrene che non a "dilatare il Regno di Dio", e citando san Paolo ricordava a tutti che la fede cristiana "non è straniera ad alcuna nazione", visto che in essa "non c'è né giudeo, né greco, né circoncisione né incirconcisione, né barbaro né scita, né schiavo né libero: ma Cristo è tutto in tutti"[1].

Con la *Maximum Illud*, Papa Della Chiesa ribadiva dunque la natura totalmente ecclesiologica dell'opera missionaria articolandone la sua cattolicità sia nell'efficacia salvifica del servizio all'espansione del Regno di Dio sulla terra, sia nella presenza della Chiesa tra culture e popoli diversi.

La cattolicità della missione della Chiesa e la natura esclusivamente ecclesiale dell'attività missionaria ci paiono essere le grandi affermazioni magisteriali e le coraggiose richieste di conversione pastorale elaborate dalla *Maximum Illud*. Pur nel contesto di una comprensione teologica e di un linguaggio propri dell'epoca, affermare l'universalità della Chiesa all'interno dell'operato missionario delle allora cosiddette «missioni cattoliche», riportava l'opera missionaria delle terre eurocentricamente lontane in seno al suo naturale alveo. Le missioni cattoliche, nel pensiero di Papa Benedetto XV, coinvolgono infatti tutta la Chiesa, che, nell'universalità temporale e spaziale della salvezza cristiana, non è mai straniera presso alcun popolo; non si identifica con nessuna nazione e non si riduce ad una sola ed unica espres-

[1] Papa Francesco, *Senza di Lui non possiamo far nulla. Essere missionari oggi nel mondo*, LEV-San Paolo, Roma 2019, 79.

sione cultural-religiosa. «La novità più significativa nella *Maximum Illud* è la rinuncia al colonialismo e ad uno spirito europeista, considerando, invece, la peculiarità dei popoli alla luce della cattolicità. Mai prima di allora un Papa aveva delineato così chiaramente la visione della centralità della missione nel Cattolicesimo globale, affermando l'universalità e il carattere non-eurocentrico della Chiesa Cattolica. […] La Lettera apostolica emergeva, quindi, dalla Grande Guerra come una voce profetica nel deserto»[2].

L'universalità ecclesiale della missione, ristabilita con la rottura di qualsiasi potenza coloniale, riceverà dagli sviluppi del pensiero missiologico posteriore (sia protestante che cattolico), dal Magistero conciliare del Vaticano II e dagli ultimi Papi a noi contemporanei, una nuova fondazione "trinitaria" con un provvidenziale recupero biblico e patristico, nonché con una approfondita interconnessione tra le Chiese Particolari e la Chiesa Universale (cf. LG 1-8, AG 1-9). Questo implica oggi un necessario ripensamento dei soggetti ecclesiali interagenti circa la missione, oltre che della necessità di una rinnovata comprensione della *missio ad gentes*, ma anche *inter-gentes*, all'interno dell'ampio processo di evangelizzazione. Se nella *Maximum Illud* i soggetti delle missioni cattoliche sono gli istituti missionari ai quali venivano affidati territori e popoli, oggi, l'universalità trinitario-ecclesiologica della salvezza cristiana propone, con rinnovata forza ed urgenza, due grandi questioni tra loro intrecciate: *la questione del soggetto della missione*, ossia le Chiese Particolari nella Chiesa Universale articolando forme antiche e nuove di specificità carismatico-missionaria (gli istituti missionari, i nuovi movimenti ecclesiali, le organizzazioni di sostegno, ecc.), e *la questione del rapporto tra l'evangelizzazione ordinaria di tutta la Chiesa* e la forma paradigmatica della *missio ad gentes* (cf. RM 33-34, EG 15) ed anche *inter-gentes*. Ci pare di poter affermare che se l'universalità della Chiesa nella sua missione viene sacramentalmente determinata e definita dalla sua origine trinitaria, dalla sua forma battesimale-eucaristica e dal suo compimento escatologico (il Regno di Dio), la concretezza pastorale di questa universalità si declina in spazi, tempi, popoli e nazioni, culture e religioni continuamente attraversati dagli innumerevoli movimenti delle scelte esistenziali, professionali, comunicative e associative dei cristiani in virtù della loro personale e comunitaria vocazione alla santità.

Convocati dalla Parola di Dio, attratti e plasmati come Chiesa dall'Eucaristia, tutti i cristiani, proprio perché battezzati, nello specifico della loro vocazione sono permanentemente in stato di missione nel mondo solo ed

[2] A. Miotk, *Historical Significance and Prophetic Resonance of the Apostolic Letter Maximum Illud on the Centenary of its Publication,* "Verbum SVD" 60 (2019), 1-2, 11-41, 40, traduzione personale.

unicamente come Chiesa. Ne segue che tutti sono discepoli missionari nel concreto della loro vita cristiana dentro una Chiesa particolare. Questa risulta essere il soggetto reale della missione ecclesiale sia per la responsabilità pastorale verso le persone, cristiane e non, che vivono nel suo particolare territorio, sia per la partecipazione all'universalità della missione dell'unica Chiesa verso tutto il mondo per la salvezza di tutti. Nel superamento di ogni indebito eurocentrismo o di schemi geografico-economici di Chiese donanti (Nord del mondo) e di Chiese riceventi (Sud del mondo), oppure di Chiese antiche (territori cristiani) e di Chiese giovani (nazioni non cristiane), tutte le Chiese locali sono soggetti responsabili del dono della fede che loro stesse hanno a sua volta ricevuto; tutte sono donanti e riceventi, tutte sono chiamate ad andare sempre oltre i propri confini (cf. RM 85). Ciò che si è chiamati a comunicare, nella comunione ecclesiale universale, è la fede (cf. RM 2) mentre la carità fraterna si esprime tanto nella condivisione dei beni materiali, quanto nella condivisione della preghiera, della testimonianza della santità, del servizio ministeriale sacerdotale, del dono della propria vita. Se la Chiesa esiste per evangelizzare a partire dall'evangelizzazione di sé stessa (cf. EN 15), la sua natura missionaria (cf. AG 2) si esprime nell'impegno universale di annunciare il Vangelo, di testimoniarlo nella carità e di celebrare la fede nei sacramenti. Tutto ciò che la Chiesa è ed è chiamata a fare per la salvezza del mondo, è opera "trinitaria"; è evangelizzazione. La *missio ad gentes* ed *inter-gentes* rappresentano i modi di essere dell'evangelizzazione e dell'edificazione concreta della Chiesa universale nelle Chiese locali. La presenza e l'assenza della fede stabiliscono un diverso ordine di appartenenza ecclesiale rimettendo in gioco una teologia troppo sbrigativa nell'escludere la sacramentalità universale della Chiesa per la salvezza di tutta l'umanità e del creato (cf. LG 13-17).

Dobbiamo alla comprensione apostolica, testimoniataci dal Nuovo Testamento, soprattutto negli Atti degli Apostoli[3], il fatto che l'evento pasquale metta in moto la fede dei discepoli come missione verso i gentili[4]. Scoprendo l'identità pasquale della propria fede, la Chiesa, guidata dallo Spirito del Risorto, supera l'esclusivismo giudaico della Legge, evita qualsiasi inutile programmazione strategica e riconosce l'universalità salvifica di Cristo morto e risorto con l'invio alle genti per annunciare, battezzare e fare discepoli (cf. Mt 28,19). Emblematica è l'esperienza di Paolo che, come giudeo e persecutore dei cristiani, sperimenta la forma esistenziale della sua conversione e della sua vita cristiana solo come *mis-*

[3] Cf. Papa Francesco, *Senza di Lui non possiamo far nulla*, 21-24.

[4] Cf. F. Meroni (ed.), *Missio ad Gentes in the Acts of the Apostles*, UUP, Città del Vaticano 2019.

sio ad gentes[5], da lui stesso eloquentemente testimoniatoci in queste sue parole ai Romani: «Forse Dio è Dio soltanto dei Giudei? Non lo è anche delle genti? Certo anche delle genti! Poiché unico è Dio» (Rm 3,30). La *missio ad gentes* costituisce dunque il contesto dell'ecclesiogenesi apostolica e della sua normatività ecclesiale per i tempi a seguire (cf. RM 61-62). La *missio* è la primitiva forma apostolica in cui si fa memoria della predicazione, delle parole intime e delle opere del Maestro crocifisso e risorto. È in questo contesto che prendono forma, oltre alle Sacre Scritture, anche i sacramenti, la professione e la dottrina della fede alla luce della predicazione kerigmatica e della catechesi sacramentale: elementi tutti costitutivi e normativi della Chiesa di tutti i luoghi e di tutti i tempi.

Se l'evangelizzazione mantiene tutta la Chiesa centrata sull'adesione intelligente e sulla testimonianza del Vangelo nella sua essenza kerygmatico-pasquale (cf. EG 160-168), la *missio* nelle sue forme *ad gentes* e *inter-gentes* ne rivela il suo continuo e creativo movimento di andare sempre oltre i confini della realtà ecclesiale, di attraversare le frontiere verso il mondo, gli uomini e le donne, le loro culture e società, che ancora non lo sono, ma vi anelano ad esserlo escatologicamente, perché chiamate alla salvezza di Gesù fin dalla loro creazione (cf. Col 1). La *missio* continua a qualificare la dimensione relazionale d'interlocuzione concreta con le persone dell'intero processo di evangelizzazione. L'*ad gentes* significa un interesse reale per la salvezza destinata a tutti, come pure l'*inter-gentes* significa quello stare tra le moltitudini, dove il Vangelo non è accolto, mantenendo la dimensione della testimonianza e della fecondità del lievito. La *missio*, ad ogni modo, mantiene la Chiesa in stato di continua apertura sul mondo nel concreto delle persone senza alcuna discriminazione di appartenenza religiosa perché costringe la comunità cristiana ad essere sempre e ordinariamente interessata verso coloro che ancora non ne fanno parte, che sono oltre i suoi confini di appartenenza ecclesiale; la Chiesa sempre in stato di uscita ad andare altrove, ad essere "straniera" per farsi prossima con gli stranieri, oltre la geografia del mondo e oltre la cronologia delle culture. Lo Spirito Santo apre oggi in particolare le Chiese locali al mondo e ben oltre i confini ad esse affidati, perché nella ricchezza diversificata dei carismi e delle personali vocazioni mette in moto processi e relazioni che rendono la Chiesa concretamente universale (cf. EG 24, 223).

La *missio* rivela poi che l'evangelizzazione non può essere semplicemente opera della pianificazione pastorale degli uomini, ma vera *missio Dei* perché

[5] Cf. D. J. Bosch, *La Trasformazione della Missione. Mutamenti di Paradigma in Missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, 179-185.

la Chiesa è sempre inviata dal Padre dentro le missioni del Figlio e dello Spirito Santo nel e per il mondo (cf. AG 1). Mossa dallo Spirito Santo, la missione fa della Chiesa l'universale presenza salvifica della Pasqua del suo Signore e Sposo. La "Chiesa in uscita", pertanto, non è un programma, un'intenzione da realizzare per sforzo di volontà. È Cristo che fa uscire la Chiesa da se stessa ed essa si muove perché lo Spirito Santo spinge e guida. E quando tu arrivi, ti accorgi che Lui è arrivato prima di te, e ti sta aspettando. Ti accorgi che lo Spirito del Signore è arrivato prima. Lui previene, anche per prepararti il cammino, ed è già all'opera[6]. Senza la *missio ad gentes* ed *intergentes*, la Chiesa perderebbe quell'intrinseca e costitutiva dimensione dell'essere inviata, del non potersi mai inviare da sé stessa, dell'essere da Dio mandata ai popoli per essere loro sacramento universale di salvezza.

Se alle Chiese locali spetta ormai la prima responsabilità dell'evangelizzazione, la *missio ad gentes* ci ricorda che l'apertura alle moltitudini di altre fedi o prive di fede, non di rado ha ancora bisogno di forme di annuncio affidate a specifici istituti missionari, congregazioni e ordini religiosi, al pari dei più recenti movimenti ecclesiali, fraternità, comunità, e che esse non sono mai costituite una volta per tutte; nel loro agire appartengono ad una comunione e unità dove si incontra la Chiesa universale come realtà sacramentale cattolica ben maggiore di una semplice somma di parti (cf. LG 23, EN 62).

2. L'incontro personale con Gesù Cristo

Il cuore e il fondamento perenne della missione, che costituisce l'essere e l'operare della Chiesa intera nella sua identità universale e particolare, si incontra nella Pasqua di Gesù Cristo, unico ed universale Salvatore dell'uomo e dell'umanità (cf. 1Cor 15,1-28). La centralità cosmica, storica e antropologica del Mistero pasquale fa sì che il Figlio di Dio, Parola vivente del Padre, incarnata, liberamente offertasi e sacrificata, nella risurrezione sprigioni lo Spirito Santo che salva e trasfigura gloriosamente il cosmo, la storia, l'uomo e i popoli con le loro culture. Questa unicità e universalità redentrice del Signore crocifisso e risorto rende la Parola del Vangelo e della Tradizione Apostolica i luoghi del personale incontro con Gesù Cristo vivo. Il battesimo e l'eucaristia, memoriali della Pasqua (cf. Rm 6; 1Cor 11, 17-34), rendono possibile quest'incontro facendoci partecipi della vita nuova ed eterna di Dio. Questa salvezza è offerta dal Signore stesso e da noi partecipata nell'oggi della nostra storia come sacramento universale nella Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica.

[6] Cf. Papa Francesco, *Senza di Lui non possiamo far nulla*, 16.

La conversione consiste dunque nel lasciarsi attirare dall'amore misericordioso della Pasqua che riconcilia e ci fa un popolo santo ed in comunione di unità (cf. LG 9-10). Il dono della pace pasquale riconcilia con Dio unendoci nell'unica sua famiglia che è la Chiesa. Siamo figli nel Figlio affinché il mondo, credendo e vedendo come i cristiani si amano, possa essere salvato. La missione, come spesso ci ricorda Papa Francesco rifacendosi a Benedetto XVI, non è proselitismo ideologico, ma attrazione di amore e spinta in uscita di una carità divina che vuole che tutti, proprio tutti e tutto, siano salvi, unificati in Dio e uniti tra di loro (cf. 2Cor 5,14; 1Tim 2,1-8). La Chiesa in uscita verso le innumerevoli periferie è sacramentale effusione dell'Amore crocifisso, offerto nella Pasqua. Solo chi è innamorato di Cristo, attratto dal suo amore, può sentirsi spinto fuori da sé e attrarre altri in virtù della stessa attrazione amorosa in cui si sperimenta coinvolto, chiamato ed inviato[7].

La fede del discepolo missionario qualifica l'opera evangelizzatrice della Chiesa come un vero incontro personale con Gesù Cristo (cf. DCE 1). Trattandoci da veri amici (cf. DV 2), Dio per sua spontanea e libera iniziativa viene al nostro incontro e stabilisce relazioni di amore e di comunione nella verità della fede. La missione ecclesiale non potrà mai esimersi da questa costitutiva dimensione personale dell'incontro, soprattutto perché – fatto unico nella storia delle religioni – Dio, facendosi uomo in Gesù, identifica l'essere personale, relazionale e comunionale del suo Figlio eterno con la nostra umanità (cf. Gv 1, 14; Gal 4,4; Eb 1,1-4). La Pasqua di morte e di risurrezione pneumatologicamente conferma, glorificandola per l'eternità, questa unicità personale dell'incarnazione di Dio. La Pasqua, non solo evita ogni dissoluzione dell'unione ipostatica di Gesù Cristo, ma la conferma in una unità ontologica sponsale, aperta antropologicamente come sorgente partecipata per la vita degli uomini e del creato (cf. Gv 15, 1-17; 1Ts 4,13-18; 1Gv 1,1-4). La dimensione personale dell'incontro con Cristo, cuore dell'essere discepoli missionari, evita ogni forma di riduzione individualistica dell'esperienza della fede, perché questa è sempre ecclesiale. L'incontro personale nello Spirito Santo produce comunione: tutto ciò che è personale è comunione di unità di amore e di verità in Dio, il Padre di Gesù Cristo. L'evangelizzazione è sempre opera dello Spirito della Pasqua di Gesù che ci genera come Chiesa (cf. Gv 20,19-23; At 2,1.13). L'incontro è personale perché diretto alla libertà intelligente e amante dell'uomo e della donna; perché ne richiede una risposta totale e propria di ciascuno; perché esclude ogni costrizione violenta e proselitistica; perché rispetta i tempi, le condizioni e le possibilità storiche della vita

[7] Cf. *ibid.*, 27-31.

di ciascuno di noi (cf. Gv 1,19-51). La dimensione personale della fede garantisce alla Chiesa la convinta adesione di appartenenza a Cristo della vita di ciascuno. Non esiste conversione di massa, di popolo o di culture, che possa esaurire o sostituire forme e modalità personali di adesione libera o di rifiuto che, nel segreto dell'intimo del cuore (coscienza), siano conosciute solo a Dio (cf. GS 22).

All'interno della riscoperta della dimensione personale dell'incontro con Gesù Cristo e dell'appartenenza ecclesiale così generata, si riqualifica il tema della *missio ad gentes* e *inter-gentes* nei confronti di recenti proposte missiologiche. Una comprensione di questa *missio* all'interno dell'evangelizzazione ecclesiale rinnova le relazioni e le forme dialogiche nel contesto della centralità delle persone, dei loro vissuti, dei loro desideri e speranze, delle loro sofferenze ed angosce, dei loro linguaggi culturali e delle loro appartenenze sociali, e pone in moto percorsi ecclesiali che richiedono attenzione empatica ai contesti culturali, al significato delle relazioni, alle esperienze religiose altrui, alle nuove modalità comunicative tecnologico-digitali. Le nuove qualifiche di *ad gentes* e *inter-gentes* sottolineano la dimensione del camminare e dello stare insieme nella comunanza di destini e di lotte che i cristiani condividono con il resto dell'umanità. L'*inter gentes* della missione, come complementare e sostanziale riqualificazione e non sostituzione della *missio ad gentes*, colloca l'evangelizzazione all'interno della rete concreta dei movimenti mondiali dei popoli, delle loro culture, delle loro organizzazioni sociali e delle loro religioni (cf. NAE 1).

3. La *missio* come trasformazione del mondo

La missione, come rapporto salvifico di Gesù Cristo e della sua Chiesa con il mondo, è sempre operante e a ciascun discepolo missionario è chiesta la partecipazione attiva in questa azione che fa della Chiesa il sacramento universale della salvezza, il principio e il germe del regno di Dio sulla terra (cf. LG 5, 8). Il rapporto Chiesa-Regno, secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, non può essere semplicemente ridotto a funzionalità storica della prima nei confronti del secondo. Il Regno, escatologicamente definitivo, è la Chiesa gloriosamente compiuta alla fine dei tempi quando Dio sarà tutto in tutti (cf. 1Cor 15,28). La Chiesa è la forma dell'essere cristiani, umanità e creazione redenta (cf. Ef 1,3-23; Col 1,24; Ap 21,1-14).

La nostra storia in cui si colloca il mondo è dunque il tempo e lo spazio collocato tra la Pasqua di Gesù e la Pasqua escatologica di tutti e di tutto il creato. In questa tensione, aperta al futuro compimento in Dio e sacramentalmente attiva nel «già e non ancora» della nostra esistenza, si colloca l'opera missionaria (cf. LG 17; AG 9; GS 40.45). Ogni serio sforzo di evangelizzazione si pone in questo rapporto Chiesa-mondo, lo costruisce, lo edifi-

ca e lo porta a compimento. La salvezza di Gesù Cristo implica la trasformazione del mondo come attuazione della trasfigurazione pneumatologica pasquale delle persone (conversione e santità), dei rapporti (fraternità universale nella e come Chiesa famiglia di Dio) e delle realtà cosmiche (la casa comune chiamata a divenire, nell'*eschaton*, Città Santa, dimora di Dio con gli uomini). È in questa logica di unità, tra creazione e redenzione, che il Verbo, pneumatologicamente Mediatore nell'opera creatrice del Padre, sparge i semi della sua operativa presenza ovunque (cf. RM 28). Nelle ambiguità proprie di un'avventura umana movimentata dall'Amore e dalla Verità di Dio, storicamente non corrisposti, i popoli, le culture con le loro religioni, gli uomini e le donne come tali, anelano alla redenzione, alla pienezza della vita, diremmo, noi cristiani, alla restaurazione dell'immagine e somiglianza di Dio che creaturalmente portano in sé. Si tratta dei *semina Verbi* sparsi nei cuori delle persone e nella realtà creata che invocano discernimento spirituale da parte della missione della Chiesa come lettura nello Spirito Santo dei mutevoli segni dei tempi e delle loro ambigue manifestazioni religiose e culturali (cf. GS 4; EN 75). Discernere richiede dunque preghiera nello Spirito, intelligenza della fede e amore per la salvezza del mondo (cf. Gv 3,16-18) affinché la missione converta la Chiesa (cf. At 10) e la impegni a favore della trasformazione, già fin d'ora, del mondo.

Ogni impegno di trasformazione evangelica del mondo richiede un rapporto dialogico con le altre religioni, con le diverse culture a partire dai poveri e dagli ultimi. Deve essere adeguatamente contestualizzato e vissuto come Chiesa Particolare, affinché si sperimenti la verità concreta del Vangelo come liberazione e novità per ciascuno, dono di riconciliazione e di pace che viene dall'alto. L'impegno sociale, culturale, economico e politico, affinché a tutti vengano adeguatamente riconosciuti la dignità di figli e figlie di Dio e il diritto di vivere ed esprimersi come uomini e donne, richiede fede, speranza e carità testimoniate dall'azione personale e comunitaria dei cristiani. La stessa opzione preferenziale per i poveri (cf. EG 186-201) pone l'evangelizzazione della Chiesa nell'ordine di una priorità antropologica di ricostruzione pasquale dell'immagine e somiglianza di Dio in coloro che maggiormente se la vedono vilipesa, attaccata e distrutta, nel concreto della propria vita (cf. Lc 4,14-30; 2Cor 8,9; Gal 2,6-10; RM 60). Senza alcuna ideologica esclusione di nessuno, annunciare il Vangelo di liberazione pasquale dal peccato e dalla morte, apre agli sfigurati della storia e ai miseri delle periferie urbane, sociali ed esistenziali, il vero orizzonte della ricostruzione della nostra umanità: la pienezza dell'umano come dono della vita divina (cf. Gv 10,10; Mt 5,1-12). In fondo, se i missionari e le missionarie di sempre hanno vissuto l'impegno della carità nelle loro opere di missione, devono alla fede cristiana e alla speranza della vita eterna la causa motivante della loro dedizione fino alla morte di sé, sia fisica nel martirio o totaliz-

zante nel servizio e nell'educazione. Superando ogni dicotomia tra annuncio del Vangelo e impegno sociale, possiamo affermare che ogni vero evangelizzatore agisce ben sapendo che anche i poveri «hanno bisogno di Dio e non possiamo tralasciare di offrire loro la sua amicizia, la sua benedizione, la sua Parola, la celebrazione dei Sacramenti e la proposta di un cammino di crescita e di maturazione nella fede. L'opzione preferenziale per i poveri deve tradursi principalmente in un'attenzione religiosa privilegiata e prioritaria» (EG 200).

Se la trasformazione del mondo fa parte integrante dell'opera evangelizzatrice della Chiesa, ogni impegno a favore dei poveri, della giustizia e della pace, richiede una vera conversione di mentalità generando nuove culture e nuove forme sociali di convivenza. La questione culturale, all'interno della quale pensiamo le religioni, esige una speciale attenzione soprattutto alla luce del bisogno attuale di superare ogni nuova tentazione di eurocentrismo o di occidentalismo culturale circa la fede cristiana e la sua missione. In forme intuitive, motivata dalla chiara consapevolezza teologica dell'universalità della Chiesa e della missione, già la *Maximum Illud* richiedeva la rottura di parametri nazionalisti indebiti e perversi della fede con alcune culture europee coloniali d'inizio novecento. Non solo una necessaria rottura, ma un vero cambio di paradigma e di mentalità a favore dell'universalità cattolica. Da allora abbiamo attraversato forme diverse di relazione tra Vangelo, culture e fede ecclesiale, che si sono definite come adattamento (indigenizzazione, africanizzazione, localizzazione, acculturazione, inculturazione, contestualizzazione) per arrivare, verso la fine del secolo scorso, a poter meglio comprendere questo rapporto fede-cultura in termini di interculturazione o interculturalità[8]. Ciò che ci pare ormai certo nell'attuale consapevolezza teologica della Chiesa circa la missione è che la fede non esiste mai senza cultura (cf. GS 58; EN 63.70; EG 68-70), che nessuna cultura è in grado di esaurire la totalità rivelativa ed espressiva del Vangelo, che nessuna cultura è a sé stante chiusa ed etnicamente pura nel suo rapporto con la fede cristiana, che il Vangelo, non esistendo in nessuna astratta purezza, quando incontra le persone le incontra nelle forme culturali del testimone missionario ed assume le caratteristiche culturali di coloro che l'accolgono a seconda della intensità, profondità ed intelligenza di tale accoglienza.

L'attuale contesto globalizzato determina queste relazioni tra il Vangelo di Gesù Cristo vivo nella fede della sua Chiesa e le donne e gli uomini con-

[8] Cf. K. KRÄMER, *Inculturation and Revelation*, in K. KRÄMER - K. VELLGUTH (eds.), *Inculturation. God's Presence in Cultures*, ("One World Theology" vol. 12), Claretian Publications Foundation Inc., Quezon City 2019, 65-191.

temporanei in forme diversificate di interculturalità dinamiche, aperte, a volte ambigue e mutanti. Le tecnologie multimediali, con le loro conseguenze produttive e di scambi di mercato che vanno ben oltre le persone e le loro capacità di controllo e di direzione, stabiliscono nuovi formati culturali che non si possono più chiamare espressivi di popoli etnicamente uniti o di comunità definite dalla loro appartenenza religiosa. A questo proposito afferma Papa Francesco nel suo libro intervista sulla missione:

> La globalizzazione è un dato di fatto, nell'attuale fase del mondo e della storia. E non è di per sé una cosa cattiva. Può diventare una minaccia se viene portata avanti con la pretesa di appiattire tutto, di rendere tutti uguali, come se fosse una sfera, cancellando le ricchezze e le particolarità di ogni popolo. Se la globalizzazione è una sfera nella quale ogni punto è uguale, equidistante dal centro, annulla le differenze e non è buona; se invece la globalizzazione viene concepita secondo il modello del poliedro, nel quale tutte le facce sono unite ma ognuna conserva la sua particolarità, allora può essere uno strumento di incontri tra i popoli e le persone. Alcuni fenomeni legati alla globalizzazione interessano anche la vocazione missionaria. Ad esempio, gli spostamenti di moltitudini di persone in cerca di lavoro o in fuga da guerre e povertà hanno portato milioni di battezzati in regioni del mondo dove l'annuncio del Vangelo non aveva mai fatto nascere comunità locali. E porta nei paesi in cui vivono i cristiani persone che non hanno mai conosciuto il nome di Gesù. I cristiani non possono avere paura di questi fenomeni. Che aprono anche nuovi cammini e nuove possibilità all'annuncio del Vangelo[9].

Ci pare di poter affermare che i processi di evangelizzazione oggi incontrino culture sempre più plurali sia quantitativamente sia qualitativamente; inoltre, sempre più aperte, sempre più ambigue tra loro e non sempre rispettose della dignità della persona e delle sue fondamentali relazioni di immagine e somiglianza di Dio. Parlare d'interculturalità richiede una chiara consapevolezza della dimensione universale dell'avvenimento cristiano e della missione che ne scaturisce. Nessuna realtà culturale, nessuna persona si deve sentire straniera nella Chiesa, nonostante essa, come comunità di popoli e di culture differenti, sia veramente pellegrina e straniera a questo mondo. La Chiesa così si sperimenta situata nel mondo, ma non proveniente dal mondo (cf. Gv 17); accoglie lingue e culture diverse e le rende a sé familiari. Nelle sue limitazioni storiche, questa universalità cristiana è assoluta nel suo evento fondatore, il Mistero di Gesù Cristo. L'assolutezza del Mistero divino, che plasma la Chiesa grazie alla missione fino agli estremi confini, relativizza le culture e le loro religioni, le giudica nel discernimento

[9] Papa Francesco, *Senza di Lui non possiamo far nulla*, 75-76.

spirituale che la fede ecclesiale opera per mezzo della Rivelazione di Gesù Cristo e le apre alla trascendenza di Dio, suo Padre. Le culture e i loro popoli a cui apparteniamo possono ancora riuscire a definirci nella nostra identità e nel nostro linguaggio, ma non riescono ad esprimerci totalmente né a soddisfare pienamente il bisogno di senso e il desiderio di felicità che ci costituiscono e ci muovono. Ogni vero processo di inculturazione del Vangelo, operando secondo i modi dell'interculturalità, aumenta in noi il desiderio di comunione fraterna universale, il desiderio di riconciliazione integrale, e, soprattutto, il desiderio della loro pienezza divina, smascherando così ogni indebita pretesa assolutistica autoreferenziale di certe culture e appartenenze etnico-religiose contemporanee. Ci ricorda Papa Francesco che «l'universale destinazione della salvezza offerta da Dio in Gesù Cristo condusse Benedetto XV ad esigere il superamento di ogni chiusura nazionalistica ed etnocentrica, di ogni commistione dell'annuncio del Vangelo con le potenze coloniali, con i loro interessi economici e militari. Nella sua Lettera apostolica *Maximum Illud* il Papa ricordava che l'universalità divina della missione della Chiesa esige l'uscita da un'appartenenza esclusivistica alla propria patria e alla propria etnia. L'apertura della cultura e della comunità alla novità salvifica di Gesù Cristo richiede il superamento di ogni indebita introversione etnica ed ecclesiale»[10].

4. La testimonianza cristiana

> La diffusione del vangelo, sempre e dovunque, non è mai riducibile a comunicazione di una dottrina: non può fare a meno della gioia e della passione con cui il credente, insieme a una verità, offre quanto il vangelo ha cambiato e illuminato la sua vita e come l'abbia colmata di una speranza ricca di futuro. Non è possibile sottrarre alla comunicazione apostolica questo aspetto di ardore e di gioia che comprende la speranza di dar vita a una nuova, autentica umanità e di poterlo fare. Anche la fragilità, il dolore e il male sono allora affrontati diversamente[11].

Se la comunicazione del Vangelo non si riduce a semplice presentazione del suo contenuto, quasi fosse la comunicazione di una conoscenza astratta

[10] Papa Francesco, *Messaggio per la Giornata Missionaria Mondiale 2019*, Città del Vaticano 9 giugno 2019.

[11] G. Colzani, *Il Cammino di 'Missione' delle Chiese*, "Rivista del Clero Italiano" (2019), 7/8, 518-540, 520. Cf. inoltre, Id., *Church's Mission. History, Theology and the Way Forward*, UUP, Città del Vaticano 2019, 107-112, 147-149; D. Anh Nhue Nguyen, *Theological Reflection on the Vietnamese Martyrs for Today. Towards an Inculturated Theology of Martyrdom*, in F. Meroni (ed.), *Martyrs in Asia*, UUP, Città del Vaticano 2019, 45-56.

di dottrine a chi ancora non le possiede, allora è l'intera vita del credente che interessa la nostra riflessione sulla missione. Non si tratta semplicemente di mostrare l'efficacia di ciò che si annuncia o la sua viabilità concreta. Accogliere la missione come vera e continua sfida alla conversione personale del cristiano è ciò che viene richiesto dall'incontro con il Signore, il quale, inviandoci, ci fa incontrare le donne e gli uomini a noi contemporanei. La testimonianza è dunque la forma primaria di evangelizzazione (cf. RM 42-43), la forma pubblica avvertita da chi ci incrocia sulle strade del mondo, di chi vede e ascolta la nostra fede, di chi percepisce la gioia del nostro credere (cf. EG 1-13).

La santità della testimonianza, poi, procede dalla grazia del Vangelo, mentre le ragioni del vivere e il senso delle relazioni e delle cose ci muovono a pensare come Cristo e ad agire evangelicamente (cf. Fil 2,5; 1Cor 2,16). Amore per Dio e per il prossimo, empatia per la condizione umana dell'altro, dialogo, libertà di coscienza e libertà religiosa, rispetto della sacralità della vita umana e disponibilità al dono di sé rappresentano le caratteristiche esistenziali che garantiscono la qualità evangelica della propria profonda convinzione di fede in Gesù Cristo senza pretendere di imporla a nessuno (cf. RM 39): «Chi esercita la carità in nome della Chiesa non cercherà mai di imporre agli altri la fede della Chiesa. Egli sa che l'Amore nella sua purezza e nella sua gratuità è la miglior testimonianza di Dio nel quale crediamo e dal quale siamo spinti ad amare. Il cristiano sa quando è tempo di parlare di Dio e quando è giusto tacere di Lui e lasciar parlare solamente l'amore» (DCE 31).

L'universale vocazione alla santità, operata dal battesimo e dalla fede pasquale della Chiesa, fa di ogni cristiano e di tutti i fedeli il Santo Popolo Fedele di Dio. La salvezza di Cristo, che è origine, attuazione e motore della missione, fa essere la Chiesa come comunità di redenti. La vita cristiana è salvezza in atto: la Parola di Dio annunciata, accolta, celebrata nell'Eucaristia ed insegnata nella catechesi assieme alla preghiera personale ed ecclesiale, raggiunge l'apice della sua vitalità nella carità. La testimonianza, secondo la propria vocazione (matrimonio e verginità), è il modo della pratica quotidiana della fede che si fa missione (cf. EN 21, 41,76-77). Proprio perché il martirio è l'alta forma della testimonianza, ogni testimonianza è sempre martirio, ossia offerta quotidiana di sé distesa lungo tutto lo scorrere della vita (cf. Rom 12,1-2; Mt 16,24-28). Il dono esclusivo di sé a Cristo e ai fratelli avviene secondo le svariate forme dell'esistenza, della storia, delle culture e delle religioni, delle opportunità economiche ed educative proprie a ciascuno come persona appartenente ad una famiglia e ad un popolo. Questa appartenenza oggi è fortemente mutata e rimodellata dalla tecnologia e dalla virtualità digitale. Contribuiscono a questa mutazione antropologica anche le continue movimentazioni geo-

grafiche sia per lavoro che per spostamenti migratori dovuti alla miseria, alla persecuzione e alle catastrofi umanitarie. A maggior ragione in questi contesti imprevedibili e incontrollabili di fluidità, solo il dono concreto di sé, nella decisione irreversibile della fede che vincola la propria vocazione, stabilisce forme affidabili di testimonianza cristiana e costruisce relazioni nuove generatrici di vita. Solo dentro il tessuto della vita quotidiana, un cuore non ripiegato su sé stesso ma vincolato dall'amore di Dio può essere fecondo aprendo agli orizzonti della missione ecclesiale le ordinarie realtà del vivere che accomunano e rendono prossimi tutti gli uomini. La vera inculturazione della fede richiede una paziente, lenta e costante testimonianza della propria adesione a Cristo dentro «la trama della vita concreta di ogni giorno. Questa è la vera inculturazione. Inculturarsi è questo stare nella vita ordinaria, sia nel tempo sia nel modo di esprimersi e esprimere la vita di quei popoli. Tu non puoi pensare che la fede si trasmette come una specie di trapianto di una certa organizzazione da un Paese a un altro, da una situazione all'altra. L'inculturazione non si fa nei laboratori teologici, ma nella vita quotidiana»[12].

Il matrimonio e la famiglia, il lavoro e la competenza professionale, senza alcuna discriminazione di importanza, di professione e di retribuzione monetaria, si presentano come il luogo esistenziale ordinario in cui i cristiani vivono la missione come operosa offerta di sé stessi. L'amore coniugale e il dono-frutto dei figli testimoniano l'efficacia concreta dell'amore umano, plasmato dalla partecipazione all'amore di Dio grazie al sacramento del matrimonio, fonte di comunione e di vita. Il lavoro testimonia la forza trasformante della propria intelligenza, della propria creatività e fatica illuminate e sorrette dalla fede in Cristo. Mentre la comunione e la fecondità coniugale rappresentano l'ordinaria e generale condizione dei cristiani, solo alcuni vengono chiamati al dono esclusivo di sé in una vita di verginità consacrata a Dio per testimoniare la nostra esclusiva appartenenza a Cristo. Le diverse modalità ecclesiali di vita verginale consacrata, in relazione con la loro forma più essenziale, quella della contemplazione monastico claustrale, risultano essere memoria viva e segni fecondi, fin d'ora, dell'unica condizione antropologica universale di figli e figlie di Dio. «In mezzo al mondo, questi nostri fratelli e sorelle, grazie alla radicalità battesimale della loro vocazione contemplativa, sono segno efficace dell'appartenenza filiale di ciascun uomo a Dio. Vivono nell'ordinaria quotidianità dei loro monasteri e comunità, l'essenziale cristiano che rappresenta il cuore della missione, di ogni annuncio e testimonianza evangelica. A loro dobbiamo far riferimento affinché tutto, umanità e mondo, possano essere trasfigurati nella missione

[12] Cf. Papa Francesco, *Senza di Lui non possiamo far nulla*, 66-67.

di Cristo e della sua Chiesa, a gloria di Dio Padre»[13]. La preghiera dunque è vera anima della missione[14] perché il parlare di Cristo nella missione sgorga sempre dal parlare a Cristo, da una contemplazione di Dio nel suo Mistero di amore offrendo sé e i fratelli a cui si è inviati. Matrimonio e verginità consacrata, nella loro reciprocità, testimoniano come l'amore umano e divino è fecondo e affidabile per la vita solo quando si esprime nell'irreversibile fedeltà del dono di sé stessi a Dio per i fratelli.

La sostanziale qualificazione della missione come testimonianza cristiana mostra la sua articolazione tra Verità rivelata e Vita divina donata nell'indicazione del cammino della fede con i suoi metodi, la sua meta e i suoi contenuti (cf. Gv 14,1-7). Riscoprire il luogo della testimonianza all'interno della missione significa avere una rinnovata consapevolezza di quanto la proclamazione del Vangelo e la celebrazione dei sacramenti richiedano il coinvolgimento totalizzante, intelligente e libero della vita nel dono di sé stessi per Dio e per tutti i fratelli e le sorelle[15]. Lo stato di vita assegnatoci dalla nostra vocazione, il matrimonio o la verginità, stabilisce la donazione concreta della totalità della propria persona in nome della fede che salvando rivela e rivelando salva. Ossia l'efficacia della carità operosa richiede l'intelligenza della fede, in quanto il rendere ragione della propria convinzione circa la Verità assoluta di Gesù Cristo, e al tempo stesso richiede il dono totale di sé a Colui che, più che oggetto del nostro annuncio, si mostra vero soggetto e protagonista della missione. Essendo la missione vera conoscenza di Cristo, il darlo a conoscere nell'esplicita proclamazione (cf. EN 22) implica la disponibilità sacrificale dell'offerta di sé: lo spiegare con la vita e con la sua intrinseca intelligenza umana la Verità testimoniata risplende nell'autenticità della propria donazione. «*Colui che predica Dio, sia anzitutto uomo di Dio*» (*Maximum Illud*). Laddove l'opposizione del male provochi rifiuto e causi martirio, il testimone, come il Maestro, eviterà ogni violenta aggressione, perdonando amerà anche i nemici (cf. Lc, 23,34; Mt 5,44; Lc 6,27-36). È il criterio ultimo e il più grande nel discernimento per la trasformazione missionaria della Chiesa.

[13] F. Filoni, *Ai Vescovi Ordinari*, Lettera del 3 dicembre 2017, in CEP-POM, *Battezzati e Inviati: la Chiesa di Cristo in Missione nel Mondo. Mese Missionario Straordinario Ottobre 2019*, San Paolo, Milano 2019, 31.

[14] Cf. Papa Francesco, Lettera al Cardinal Fernando Filoni, in CEP-POM, *Battezzati e Inviati: la Chiesa di Cristo in Missione nel Mondo. Mese Missionario Straordinario Ottobre 2019*, 9.

[15] Cf. Papa Francesco, Omelia in Occasione della S. Messa per la Giornata Missionaria Mondiale 2019, Basilica di San Pietro, Città del Vaticano 20 ottobre 2019.

Abstract

In un ideale cammino che ripercorre la trasformazione missionaria della Chiesa, la *Maximum Illud* rappresenta negli ultimi cento anni l'incipit di una serie di pietre miliari che hanno apportato una svolta nella teologia della missione, soprattutto attraverso *Lumen Gentium* e *Ad Gentes* e, successivamente, attraverso *Evangelii Nuntiandi*, *Redemptoris Missio* ed *Evangelii Gaudium*. C'è stato come un crescendo nella comprensione teologico-ecclesiale della missionarietà, che si è aggiornata per la sensibilità e la fluidità dei tempi: l'ambito missionario non sarà più esclusivamente riservato agli istituti missionari, ma verrà inclusivamente condiviso con la cooperazione tra le Chiese, il ruolo dei laici, la promozione dei diritti, la preoccupazione per il sociale e l'ambiente. La stessa *missio ad gentes* non potrà nemmeno ignorare la *missio inter-gentes* per la nuova sensibilità verso i *semina verbi* delle altre culture. L'incontro personale con Cristo, così, mentre esclude ogni forma di proselitismo, accentua d'ora in poi il ruolo della testimonianza che chiama tutta la Chiesa nel discernimento e nell'esercizio della carità missionaria.

© UUP

I fondamenti della permanente validità della *missio ad gentes*

KURT KOCH

1. L'universalità della missione

Dopo la sua risurrezione, Gesù incontra i suoi discepoli in Galilea sul monte e dice loro: "Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato" (Mt 28, 18-20). Il cosiddetto comandamento missionario del Risorto, riportato nel Vangelo di Matteo, documenta la prospettiva fondamentale che caratterizza già il grande slancio missionario della Chiesa dalle origini e che mira all'universalità, in un triplice senso.

È vero che, sul monte, Gesù manda per primi i suoi discepoli in missione; tuttavia, l'aver inserito in maniera significativa il comandamento missionario alla fine del Vangelo di Matteo suggerisce che tutti i battezzati sono inviati a rendere testimonianza, sono chiamati a vivere e a operare come testimoni missionari. La seconda forma di universalità si riferisce ai destinatari della missione, ovvero "tutti i popoli". Il messaggio che i discepoli devono trasmettere a tutti i popoli riguarda, infatti, tutti i popoli e tutta l'umanità. Il Dio che noi cristiani testimoniamo non è solo il Dio dei cristiani, ma è il Dio di tutti gli esseri umani. Come confessiamo noi cristiani nel credo apostolico, egli è "creatore del cielo e della terra". Nel messaggio cristiano, che è rivolto non solo a una determinata cerchia di persone, ma a tutti, risiede il motivo per cui il cristianesimo comprende se stesso come una religione a cui è affidata una missione universale e che ha un concetto molto marcato di missione, come sottolinea il teologo missionario Michael Sievernich: «Per il cristianesimo, la missione non è solo un segno di vitalità, ma anche un distintivo essenziale e ineliminabile, senza il quale esso rinnegherebbe il motivo della propria esistenza»[1].

La terza forma di universalità si manifesta nel contenuto del comandamento missionario del Risorto, in cui si possono distinguere quattro diverse

[1] M. SIEVERNICH, *La missione cristiana. Storia e presente*, Queriniana, Brescia 2012, 5.

dimensioni, che sono però strettamente collegate e che esprimono la pienezza globale della missione[2]. Il comandamento del Risorto ha una vera e propria dimensione missionaria: "andate [da]… tutti i popoli"; una dimensione pastorale: "fate discepoli tutti i popoli"; una dimensione liturgica: "battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo"; e una dimensione profetica: "insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato".

2. La missione della Chiesa come proseguimento della missione di Cristo

Questa triplice universalità mette in luce il fatto che la missione non è e non deve essere una semplice appendice della Chiesa e della sua vocazione nel mondo, e non è dunque realizzata per suo semplice piacimento; essa riguarda piuttosto la natura stessa della Chiesa e determina il suo "essere o non essere", come ha affermato in maniera pregnante l'ex vescovo del Limburgo, Mons. Franz Kamphaus: «Il cristianesimo esiste solo perché esiste la missione; altrimenti, sarebbe rimasto all'ebraismo»[3]. Mentre l'ebraismo non conosce la missione, nel cristianesimo la missione è, per così dire, l'anima della Chiesa, perché la Chiesa è chiamata a operare come sacramento della salvezza per tutto il mondo. Certamente essa può assolvere tale compito solo perché proclama il Cristo crocifisso e trasfigurato nella Pasqua, che è il sacramento originario della salvezza del mondo. Come illustra l'introduzione al comandamento della missione in Matteo – "A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra" – la vocazione alla *missio ad gentes* è profondamente radicata nella cristologia.

La parola e la realtà della Missio sono di fondamentale importanza per Gesù, perché toccano la sua stessa identità. Nelle Scritture, infatti, specialmente nel Vangelo di Giovanni, Gesù Cristo ci viene presentato come l'inviato di Dio. Gesù non solo porta il titolo di "inviato"; egli è "l'inviato" nella sua più intima essenza. Viene inviato nel mondo per portare Dio nel mondo e per testimoniare la sua verità, come confessa egli stesso al pretore Pilato: "Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per dare testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce" (Gv 18, 37). Poiché Gesù Cristo è il testimone fedele per eccellenza, il con-

[2] Cf. K. KOCH, *Mission oder De-Mission der Kirche? Herausforderungen an eine notwendige Neuevangelisierung*, in G. AUGUSTIN - K. KRÄMER (Hrsg.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung*, Herder, Freiburg i. Br. 2011, 41-79, bes. 55-71: "Dimensionen und Wege der Neuevangelisierung" (dove non diversamente specificato, le traduzioni dei brani citati sono dell'autore).

[3] F. KAMPHAUS, *Die Welt zusammenhalten. Reden gegen den Strom*, Herder, Freiburg i. Br. 2008, 125.

cetto di missione nel Nuovo Testamento caratterizza la persona e l'opera di Gesù Cristo a tal punto che tutta la sua esistenza consiste nell'essere inviato per dare testimonianza. Nella "missione del Figlio inviato dal Padre per la salvezza del mondo" va così ravvisata la «prima e più profonda giustificazione di ogni teologia della missione»[4].

Il fatto che essenza e missione coincidano in Gesù Cristo e che egli, in tutto il suo essere, sia l'inviato significa anche che la sua esistenza deriva interamente da Colui al quale si rivolge col termine di Padre, essendo egli il Figlio, come emerge chiaramente nella dichiarazione del Cristo giovanneo: "La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato" (Gv 7, 16). La natura caratteristica del Figlio, che vive completamente in forza del Padre, davanti a cui non pone nulla di proprio, sapendo di essere il suo inviato, si estende anche, nei discorsi di addio presenti nel Vangelo di Giovanni, allo Spirito Santo, del quale si afferma: "non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future" (Gv 16,13). È chiaro pertanto che la dimensione cristologica del concetto di missione si apre automaticamente alla sua dimensione trinitaria, lasciando affiorare la figura di un Dio Padre che, nella missione del Figlio, non solo si offre al mondo, ma si rivela anche come il bene supremo che viene condiviso, ovvero come amore che dona se stesso agli uomini.

Dai fondamenti trinitari della *missio ad gentes* emerge automaticamente anche la sua dimensione ecclesiologica. Di fatti, Gesù rende partecipi della sua missione soprattutto i dodici, con l'elezione dei quali egli suggerisce la propria missione in Israele, consistente nel radunare nuovamente la qahal veterotestamentaria e nel farne la radice della comunità dei suoi seguaci. La figura dei dodici creata da Gesù passa nel ministero degli Apostoli dopo la Pasqua, quando il Risorto coinvolge anche i discepoli nella sua missione: "Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi" (Gv 20, 21). Come Gesù è l'inviato del Padre, così l'apostolo è l'inviato di Gesù Cristo. L'apostolato è quindi ancorato nel cuore della cristologia, come ha sottolineato Papa Benedetto XVI: «L'apostolato si presenta come un ministero che ha radici cristologiche; se la missione è la rappresentazione di colui che invia e in tal senso mediazione verso colui che invia, allora questo ministero centrale della Chiesa nascente è senza dubbio un ministero della mediazione»[5]. La natura di tale

[4] J. RATZINGER, *Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae. Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche*, in ID., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung*, ("Gesammelte Schriften" 7/1), Herder, Freiburg i. Br. 2012, 223-236, 223.

[5] J. RATZINGER, *Der Priester als Mittler und Diener Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft*, in ID., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Wewel, München 1982, 281-299, 288.

mediazione è dunque quella di reggersi o di cadere in base al non-egocentrismo dell'inviato, che opera esclusivamente come inviato di Gesù Cristo, e che quindi non annuncia se stesso, ma trasmette soltanto ciò che lui stesso ha ricevuto, confessando anch'egli così: "La mia dottrina non è mia".

Pertanto, la missione del Figlio inviato dal Padre per la salvezza del mondo prosegue con la missione della Chiesa come Corpo di Cristo. In base al mandato di Cristo, la Chiesa stessa si rivela come "inviata" e come "missione" di testimonianza, secondo quanto il Cristo risorto ha promesso ai suoi discepoli: "di me sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra" (Atti 1, 8). In questa missione di testimonianza risiede il motivo per cui la Chiesa deve trascendere se stessa ed è sempre inviata agli uomini: «Essa non potrà mai essere sufficiente a se stessa; piuttosto, non cessa mai quel flusso di emanazione della divina bontà che si radica nella missione del Figlio, in questo 'straripamento' di amore»[6]. Se la missione della Chiesa, nella sua più intima essenza, è amore che si offre agli altri, come Dio ha dato il proprio Figlio all'umanità e Cristo ha fatto dono di se stesso, essa può realizzarsi solo nell'amore: «La missione non è una sorta di impresa di conquista per incorporare gli altri a sé. La missione è principalmente testimonianza dell'amore di Dio che si è rivelato in Cristo»[7].

Se consideriamo come interrelate la dimensione cristologica, la dimensione trinitaria e la dimensione ecclesiologica della missione, allora individuiamo il fondamento più profondo della missione cristiana nell'origine divina dell'insegnamento di Gesù Cristo e nella convinzione di fede che questo insegnamento contenga la verità su Dio, sull'uomo e sul mondo. Questa convinzione fondamentale è stata richiamata alla memoria dalla Congregazione per la dottrina della fede durante l'Anno Giubilare del 2000 con la sua Dichiarazione *Dominus Iesus*, nella quale l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo viene associata consapevolmente a quella della Chiesa[8].

Questa convinzione di fede s'imbatte, al giorno di oggi, in un grande ostacolo. Di fatti, nella società odierna, caratterizzata dalla multi-religiosità, vi è una forte tendenza a considerare le diverse religioni come espressioni relative di un assoluto sottostante a tutte quante esse. Da qui, l'assunto che Dio non si sia rivelato in maniera definitiva nella figura storica di Gesù di Nazareth, ma lo abbia fatto solo per una specifica cerchia culturale, il

---

[6] J. RATZINGER, *Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae*, 224.

[7] *Ibid*., 225.

[8] Cf. M. GAGLIARDI (a cura di), *La Dichiarazione Dominus Iesus a dieci anni dalla promulgazione*, Lindau, Torino 2010.

che spiega perché la convinzione che Gesù Cristo sia l'unico mediatore e, per questo, anche il mediatore universale della salvezza per tutti gli esseri umani sia diventata obsoleta. A causa di questa posizione religiosa pluralistica, che è presente persino all'interno della Chiesa, non solo è in gioco l'identità del cristianesimo e della Chiesa, ma vengono minate le fondamenta della missione stessa[9].

3. Missione come attuazione essenziale dell'identità della Chiesa

Per questo, all'orecchio di molte persone e anche di molti cristiani, la parola "missione della Chiesa" ha iniziato a suonare in modo sospetto. Molti collegano la parola e la pratica della missione immediatamente e quasi esclusivamente a brutti ricordi e ad associazioni negative, in particolare per quanto riguarda il legame problematico tra colonizzazione e missione riscontrabile nella storia. Con l'inizio dell'ultima fase di decolonizzazione alla metà del secolo scorso, questo legame è stato ribaltato, di modo che, con la fine del colonialismo, si è ritenuto che dovesse concludersi anche l'attività missionaria della Chiesa.

3.1 L'enfasi missionaria durante il Concilio Vaticano Secondo

Di fronte a questa crisi di fondo che l'idea di missione dovette attraversare alla metà del secolo scorso, il Concilio Vaticano Secondo ha ricordato che la missione è un'attuazione essenziale della Chiesa ed è parte integrante dell'identità più intima della fede cristiana. Il Concilio ha sottolineato il mandato missionario teologicamente indispensabile della Chiesa e ha impartito un rinnovato impulso all'evangelizzazione[10]. Se si getta anche solo un rapido sguardo ai documenti dottrinali del Concilio, risulta subito evidente che il tema della missione non è affatto una questione incidentale e neppure un singolo argomento che potrebbe essere trattato con una dichiarazione particolare; si tratta piuttosto di una questione che sta al centro delle preoccupazioni conciliari.

Questa importante prospettiva può essere innanzitutto chiarita prendendo brevemente in considerazione la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*. Il Concilio, dopo aver «penetra-

[9] Cf. R. SCHWAGER, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1996.

[10] Cf. K. KOCH, *Evangelisierung aus der „quellhaften Liebe" heraus*, in M. DELGADO - M. SIEVERNICH (Hrsg.), *Die grossen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Herder, Freiburg i. Br. 2013, 355-372.

to più a fondo il mistero della Chiesa, non esita ora a rivolgere la sua parola non più ai soli figli della Chiesa e a tutti coloro che invocano il nome di Cristo, ma a tutti gli uomini. A tutti vuol esporre come esso intende la presenza e l'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo»[11]. Con questa affermazione programmatica, fin dall'inizio la Costituzione pastorale non solo introduce il suo tema fondamentale, che è quello della missione della Chiesa nel mondo, ma rivela anche il nesso di fondo con la Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*, la quale spiega che la missione della Chiesa si realizza, per così dire, per cerchi concentrici[12]: la Chiesa rivolge la sua attenzione innanzitutto ai "fedeli cattolici", poi a tutti "coloro che, essendo battezzati, sono insigniti del nome cristiano", e infine a "quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo". L'attività missionaria della Chiesa si riferisce a questo terzo cerchio, più esterno.

L'importanza fondamentale del tema della missione per il Concilio Vaticano Secondo traspare anche dal fatto che esso si è espresso sul compito missionario della Chiesa in quasi tutte le costituzioni, i decreti e le dichiarazioni[13]: nella Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, ad esempio, il Vangelo occupa un posto centrale, nel senso che l'evangelizzazione deve essere realizzata tramite la Parola e la vita intera della Chiesa. La Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* definisce la liturgia come il luogo privilegiato per l'annuncio del Vangelo. La Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* intende la missione speciale di tutti i battezzati come un permeare il mondo con il fermento del Vangelo cristiano. E la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* si concentra proprio sulla testimonianza di fede della Chiesa nel mondo. Ciò che viene evidenziato in tutti questi importanti documenti dottrinali del Concilio in merito all'attività missionaria della Chiesa trova la sua enunciazione concisa nel Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, che inizia con questa affermazione programmatica: «Inviata per mandato divino alle genti per essere "sacramento universale di salvezza", la Chiesa, rispondendo a un tempo alle esigenze più profonde della sua cattolicità ed all'ordine specifico del suo fondatore, si sforza di portare l'annuncio del Vangelo a tutti gli uomini»[14].

---

[11] *Gaudium et spes*, n. 2.

[12] Cf. *Lumen gentium*, nn. 14-16.

[13] Cf. J. RATZINGER, *Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets*, in ID., *Das Neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969, 376-403, ora in ID., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung*, ("Gesammelte Schriften" 7/2), Herder, Freiburg i. Br. 2012, 919-951.

[14] *Ad gentes*, n. 1.

L'onnipresenza del tema della missione nei documenti conciliari è dovuta essenzialmente al fatto che il Concilio Vaticano Secondo inscrive il compito missionario della Chiesa nell'ampio orizzonte del disegno salvifico universale di Dio per l'umanità, che mira al raduno escatologico di tutti i popoli promesso dai profeti dell'Antico Testamento: «L'attività missionaria non è altro che la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione, del piano divino nel mondo e nella storia: con essa Dio conduce chiaramente a termine la storia della salvezza»[15]. Evidenziando il carattere epifanico della missione, il Concilio ricorda che la missione evangelizzatrice della Chiesa è parte integrante della sua natura più profonda e che la Chiesa esiste proprio per evangelizzare: «La Chiesa durante il suo pellegrinaggio sulla terra è per sua natura missionaria»[16].

Il Concilio definisce quindi l'opera evangelizzatrice come un «dovere fondamentale del popolo di Dio» e appella tutti i battezzati a un profondo rinnovamento interiore, affinché essi «avendo una viva coscienza della propria responsabilità in ordine alla diffusione del Vangelo, prendano la loro parte nell'opera missionaria presso i pagani»[17]. Ciò dimostra che il tema della missione per il Concilio è di così fondamentale importanza che, secondo il suo pensiero, il contrario del termine "conservatore" non è "progressista" ma "missionario" e che il Concilio segna persino «il passaggio da un atteggiamento conservatore a un atteggiamento missionario»[18].

3.2 La nuova evangelizzazione come chiave musicale del Magistero petrino

I pontefici che si sono susseguiti dopo il Concilio Vaticano Secondo hanno posto al centro della vita della Chiesa la convinzione missionaria che aveva profondamente animato il Concilio e lo hanno fatto soprattutto nella prospettiva della nuova evangelizzazione, promuovendo ed approfondendo così, con eccezionale continuità e coerenza, la recezione del tema della missione, tanto caro al Concilio[19].

Di fronte alle nuove sfide del mondo contemporaneo, Papa Paolo VI, in occasione del decimo anniversario della conclusione del Concilio, pubblicò

[15] *Ibid.*, n. 9.
[16] *Ibid.*, n. 2.
[17] *Ibid.*, n. 35.
[18] J. RATZINGER, *Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in ID., *Das Neue Volk Gottes*, 282-301, 300, ora in ID., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung*, ("Gesammelte Schriften" 7/2), 980-1002, 1001.
[19] Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE (ed.), *Enchiridion della nuova evangelizzazione. Testi del Magistero pontificio e conciliare 1939-2012*, LEV, Città del Vaticano 2012.

nel 1975 la sua magnifica Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, che ravvisa nell'attività evangelica della Chiesa la sua identità di fondo: «Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda»[20]. Avendo diagnosticato il vero dramma dell'attuale umanità come una profonda rottura tra il Vangelo cristiano e la cultura secolare, Papa Paolo VI sperava che un nuovo zelo missionario avrebbe guarito questa frattura.

Papa Giovanni Paolo II, nel suo lungo pontificato, ha appellato a una nuova, estesa evangelizzazione a livello mondiale come via pastorale per la Chiesa del futuro, sottolineando con forza che non si tratta di una "rievangelizzazione" ma di una "nuova evangelizzazione", nuova per un triplice motivo: «nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nelle sue espressioni»[21]. In particolare, nella sua Enciclica circa la permanente validità del mandato missionario della Chiesa, *Redemptoris missio*, egli osserva che siamo all'inizio di una nuova fase della missione cristiana e che la missione di evangelizzare il mondo corrisponde alla più intima identità della Chiesa.

Al centro dell'impegno di Papa Benedetto XVI a favore della nuova evangelizzazione, vi è stato lo sforzo di riempire il contenuto del programma missionario con il kerygma cristologico, ravvivando in tal modo la testimonianza resa a Gesù Cristo. Per cementare e approfondire questo progetto, Papa Benedetto XVI ha istituito il Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, nella convinzione che «alla radice di ogni evangelizzazione non vi è un progetto umano di espansione, bensì il desiderio di condividere l'inestimabile dono che Dio ha voluto farci, partecipandoci la sua stessa vita»[22].

Oggi, il programma della nuova evangelizzazione è portato avanti in maniera coerente da Papa Francesco, in gran parte sulla base degli impulsi missionari del messaggio rilasciato dalla Quinta Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi, a cui l'allora Cardinale Bergoglio contribuì considerevolmente; non a caso, tale messaggio è stato definito l'*Evangelii Nuntiandi dell'America Latina* dallo stesso Papa Francesco, che ha voluto così rendere un omaggio particolare all'entusiasmo missionario di Papa Paolo VI. Con la sua Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, Papa Francesco esorta i fedeli cristiani a una «nuova tappa evangelizzatrice»[23], che consiste nell'operare una «trasformazione missionaria della Chiesa», per una «Chiesa in uscita»[24].

---

[20] Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 14.

[21] Giovanni Paolo II, *Discorso all'Assemblea del CELAM*, Port-au-Prince (Haiti), 9 marzo 1983.

[22] Benedetto XVI, Motu proprio "Ubicumque et semper" (21 settembre 2010).

[23] Francesco, *Evangelii Gaudium*, n. 1.

[24] *Ibid*., nn. 19-23.

4. Vie credibili per la missione

Alla luce delle indicazioni del Concilio e dei pontefici susseguitisi dopo il Concilio, è evidente che la missione della Chiesa corrisponde alla sua più intima identità e consiste in sostanza nel testimoniare l'amore di Dio nel mondo. Di fatti, come ha sottolineato il Concilio Vaticano Secondo, la Chiesa pellegrina è per sua natura missionaria, "in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la propria origine"; questo piano scaturisce a sua volta "dall'amore nella sua fonte", nella quale la "carità di Dio Padre" ci incontra in maniera più autentica[25]. Il prossimo passo sarà dunque quello di chiedersi quali condizioni dovranno essere soddisfatte affinché la missione cristiana possa essere realizzata in maniera credibile.

4.1 Missione senza proselitismo

La prima condizione fondamentale è la consapevolezza che la dinamica missionaria è vitale solo se i cristiani trasmettono generosamente il messaggio del Vangelo come un grande dono che è stato loro affidato, e invitano gli altri a riceverlo, senza però imporlo in alcun modo. La missione cristiana è un processo completamente libero che interpella la libertà altrui senza esercitare pressioni. La missione è l'invito gratuito rivolto alla libertà degli altri, l'invito ad allacciare una comunicazione e ad impegnarsi in un dialogo stimolante. Qualsiasi forma di proselitismo è dunque del tutto contraria al pensiero cristiano.

Il termine "proselitismo" evoca un problema che ogni riflessione sulla teologia della missione deve affrontare, affinché la missione cristiana non rimanga gravata da un pesante fardello ereditato dal passato, con il quale il movimento ecumenico ha dovuto fare i conti fin dall'inizio. A partire dal documento di studio approvato dalla Plenaria del Consiglio Ecumenico delle Chiese a New Delhi nel 1961, in seno alla discussione ecumenica vengono intese, con il termine "proselitismo", tutte quelle disposizioni di una comunità religiosa volte ad accaparrarsi nuovi membri ad ogni costo e con qualsiasi mezzo. Pertanto, nel documento sopracitato si legge: «il proselitismo non è qualcosa di totalmente diverso dalla testimonianza autentica; è l'immagine distorta della testimonianza. La testimonianza è distorta quando, in maniera subdola oppure apertamente, vengono impiegate strategie di persuasione, corruzione, pressioni illecite o intimidazioni per giungere ad una conversione apparente»[26]. A questa connotazione negativa, usata ormai nel movimento ecumenico in ma-

[25] *Ad gentes*, n. 2.
[26] F. Lüpsen (Hrsg.), *Neu-Delhi-Dokumente*, Luther-Verl., Witten 1962, 104-106.

niera prevalente, si era riallacciato anche il Concilio Vaticano Secondo, respingendo ogni forma di proselitismo nella sua Dichiarazione sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae*. In questo spirito, si afferma che «nel diffondere la fede religiosa e nell'introdurre pratiche religiose», si deve evitare «ogni modo di procedere in cui ci siano spinte coercitive o sollecitazioni disoneste o stimoli meno retti, specialmente nei confronti di persone prive di cultura o senza risorse»[27].

Con questa Dichiarazione, il Concilio si pone davanti alla questione tutt'altro che semplice di come poter conciliare il compito missionario della Chiesa con il principio della libertà religiosa e con il rifiuto, in essa fondato, di ogni forma di proselitismo[28]. Per evitare un possibile malinteso, ovvero l'impressione che, con la Dichiarazione sulla libertà religiosa, il Concilio abbia decretato anche la fine dell'attività missionaria, l'articolo 14 di *Dignitatis humanae* afferma in maniera inequivocabile: «per volontà di Cristo la Chiesa cattolica è maestra di verità e sua missione è di annunziare e di insegnare autenticamente la verità che è Cristo, e nello stesso tempo di dichiarare e di confermare autoritativamente i principi dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana».

La Dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa non obbliga dunque in nessun modo a rinunciare alla testimonianza missionaria della verità della fede da parte della Chiesa; essa appella piuttosto, nell'attività missionaria, a rinunciare a quei mezzi che non corrispondono al lieto messaggio di Gesù Cristo e a utilizzare soltanto i metodi indicati dal Vangelo, ovvero l'annuncio della Parola e la testimonianza di vita, che si può spingere fino alla testimonianza resa col proprio sangue. La Dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa ha dunque contribuito considerevolmente a rendere il lavoro missionario più vero e più puro. Nel contesto di vita odierno, segnato interamente dal desiderio di libertà dell'uomo contemporaneo, la missione non potrebbe avvenire diversamente, come ha sottolineato Papa Benedetto XVI durante l'inaugurazione della V Assemblea Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi ad Aparecida, il 13 maggio 2007: «La Chiesa non fa proselitismo. Essa si sviluppa piuttosto *per* 'attrazione': come Cristo 'attira tutti a sé' con la forza del suo amore, culminato nel sacrificio della Croce, così la Chiesa compie la sua missione nella misura in cui, associata a Cristo, compie ogni sua opera in conformità spirituale e concreta alla carità del suo Signore»[29]. L'e-

[27] *Dignitatis humanae*, n. 4.

[28] Cf. J. HAMER und Y. CONGAR (Hrsg.), *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit*, Bonifacius, Paderborn 1967.

[29] BENEDETTO XVI, Omelia durante la Santa Messa di inaugurazione della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi, ad Aparecida, 13 maggio 2007.

vangelizzazione "per attrazione", estranea al proselitismo, è la dimostrazione reale di una missione credibile.

4.2 La missione e il dialogo interreligioso

La questione della compatibilità evangelica tra il compito missionario della Chiesa e il riconoscimento del principio di libertà religiosa, che il Concilio considera fondato sulla dignità della persona umana, si pone in maniera particolarmente acuta nelle società sempre più multi-religiose di oggi. Essa riguarda soprattutto il modo in cui la convinzione dell'assoluta verità della fede cristiana da cui deve partire ogni missione, in quanto indissolubilmente legata alla confessione dell'universalità salvifica di Gesù Cristo e del suo messaggio, può conciliarsi con la necessità del dialogo interreligioso: la missione e il dialogo interreligioso sono compatibili o la missione cristiana deve essere sostituita dal dialogo interreligioso?[30]

Per compiere la missione in maniera credibile, la Chiesa deve partire dal presupposto che l'universalità della fede cristiana non implica la rivendicazione dell'assolutezza di una verità fattuale che si situa esclusivamente all'interno della conoscenza umana, una verità che sarebbe nostro appannaggio e che potremmo far valere contro le altre religioni. L'universalità della fede cristiana è piuttosto l'opposto della polarizzazione o addirittura dell'esclusione, dell'autoaffermazione e dell'intolleranza. Di fatti, l'universalità della verità testimoniata dalla fede cristiana è la persona stessa di Gesù Cristo, che dice di sé: "Io sono la verità". Ma questa verità è un amore personale puro, universale, che comprende tutti e tutto e che non esclude nessuno e niente, un amore che si è rivelato in Gesù Cristo, come ha evidenziato Papa Giovanni Paolo II nella sua Enciclica *Redemptoris missio*: «L'universalità della salvezza non significa che essa è accordata solo a coloro che, in modo esplicito, credono in Cristo e sono entrati nella chiesa. Se è destinata a tutti, la salvezza deve essere messa in concreto a disposizione di tutti»[31].

Per principio, anche nel concerto odierno delle religioni, la Chiesa non può rinunciare a questa confessione dell'universalità della verità dell'amore di Dio manifestatosi in Gesù Cristo se non vuole rinunciare alla propria fede, e anche al suo servizio a favore dell'uomo. Il servizio non delegabile del cristianesimo nella sfera sociale pubblica consiste infatti nel riferirsi a Gesù Cristo e all'amore radicale e universale di Dio che in lui si è manifestato e che si è reso più chiaramente visibile sulla croce. Sulla croce, Gesù Cristo

[30] Cf. K. Koch, *Glaubensüberzeugung und Toleranz. Interreligiöser Dialog in christlicher Sicht*, "Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft" 92 (2008), 196-210.

[31] Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, n. 10.

dimostra di essere il Buon Pastore proprio perché è diventato lui stesso l'agnello, si è schierato con gli agnelli, con coloro che sono calpestati e mandati al macello, ha dato la vita per loro e ha fondato la riconciliazione tra gli uomini. La croce di Gesù è il grande giorno di riconciliazione di Dio, lo Yom Kippur permanente e universale. La croce, che è il fulcro più intimo della fede cristiana, non ostacola quindi in alcun modo il dialogo interreligioso; piuttosto, mostra la via decisiva affinché ebrei e cristiani soprattutto, ma anche confessori di altre religioni possano accettarsi reciprocamente in profonda riconciliazione interiore e, nella loro reciproca riconciliazione, diventino fermento di pace per il mondo. Come cristiani, possiamo rendere il nostro servizio per il dialogo interreligioso se professiamo Gesù Cristo come il Buon Pastore e se annunciamo l'amore universale di Dio resosi puro sulla croce.

La confessione dell'universalità della persona di Gesù Cristo e dell'assoluta verità della fede cristiana nel Dio dell'amore è certamente un'alta rivendicazione, che a prima vista e a uno sguardo superficiale potrebbe sembrare il "maggiore ostacolo allo sviluppo di una relazione costruttiva tra le religioni". Guardando le cose più in profondità, tuttavia, dobbiamo dar ragione al biblista cattolico Thomas Söding che ravvisa, al contrario, in questa rivendicazione «il dischiudersi della possibilità di un dialogo» che «va oltre il semplice scambio di cordialità»[32]. È solo a questo livello che la rivendicazione specifica della fede cristiana circa la verità universale può essere oggi difesa in modo credibile; ed è solo in questo approccio di fondo che la missione cristiana dimostra di non essere un ostacolo o addirittura una contraddizione rispetto al dialogo interreligioso, ma si rivela una via percorribile per conciliare con onestà fede cristiana e libertà religiosa.

4.3 La sinfonia di missione ed ecumenismo

Difendere la rivendicazione della verità da parte della fede cristiana e annunciare la salvezza di Dio per tutti gli uomini in un mondo in cui esistono così tante iniquità e divisioni si rivelerà credibile soltanto se la missione verrà realizzata in modo ecumenicamente riconciliato[33]. Questo ci porta a un altro banco di prova della credibilità del compito missionario della Chiesa, a cui Papa Benedetto XVI ha fatto riferimento nell'annunciare l'istituzione del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione: «la sfi-

[32] Th. Söding, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*, Herder, Freiburg i. Br. 2005, 94.

[33] Cf. K. Koch, *Die Bedeutung der Ökumene für die Neuevangelisierung*, "Catholica" 69 (2013), 1-18.

da della nuova evangelizzazione interpella la Chiesa universale, e ci chiede anche di proseguire con impegno la ricerca della piena unità tra i cristiani»[34].

Lo stretto legame tra missione ed ecumenismo è evidente sin dall'inizio del movimento ecumenico, che è stato da sempre anche un movimento missionario. Il suo orientamento trovò particolare espressione nella prima Conferenza Mondiale sulla Missione tenutasi nel 1910 a Edimburgo, in Scozia. Allora ai partecipanti era ben chiaro lo scandalo insito nel fatto che le varie Chiese e Comunità ecclesiali si facevano concorrenza nel lavoro missionario e in tal modo minavano la credibilità dell'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo soprattutto nei continenti più lontani, poiché avevano portato in altre culture, insieme al Vangelo, anche le divisioni della Chiesa in Europa. I partecipanti alla Conferenza erano consapevoli che la mancanza di unità tra i cristiani costituiva il maggiore ostacolo alla missione nel mondo. Dato che una testimonianza credibile nel mondo è possibile solo quando le Chiese riescono a superare le loro divisioni nella fede e nella vita ecclesiale, ad Edimburgo soprattutto il vescovo anglicano missionario Charles Brent esigette che si compissero intensi sforzi per il superamento di quelle differenze relative alla dottrina della fede e all'ordinamento delle Chiese che ostacolano il cammino verso l'unità.

In virtù di queste intuizioni profetiche, non solo la prima Conferenza Mondiale sulla Missione è diventata il punto di partenza del movimento ecumenico moderno, ma il compito missionario della Chiesa ha acquisito una crescente importanza come tema all'ordine del giorno dell'ecumenismo. Da Edimburgo in poi, impegno missionario e obiettivo ecumenico si sono intrecciati sempre più strettamente; missione ed ecumenismo hanno dimostrato di essere gemelli che si sostengono e si necessitano reciprocamente, e questo secondo una logica interna. Poiché la missione cristiana significa in fondo il raduno dell'umanità nell'unico amore di Dio che, manifestatosi in Gesù Cristo, abbraccia tutto, essa è anche di per sé un "segno di unità": «Come i peccati allontanano gli uomini gli uni dagli altri, così l'*unica* fede li riunisce nell'uomo nuovo: voi siete uno in Cristo Gesù (Gal 3,28)»[35].

L'intuizione del legame inscindibile tra missione ed ecumenismo ha trovato anche una forma vincolante nel Concilio Vaticano Secondo, che ravvisa il motivo più profondo di questo nesso nella dimensione escatologica della missione cristiana. Nel secondo capitolo della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, che vede la Chiesa soprattutto come il popolo di

[34] BENEDETTO XVI, Omelia nei Primi Vespri nella Solennità dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, 28 giugno 2010.

[35] J. RATZINGER, *Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae*, 234.

Dio nel suo pellegrinaggio terreno tra il "già" e il "non ancora", in cammino nella storia con il suo compito missionario, la Chiesa stessa è intesa come un movimento escatologico. In questa dinamica è integrato anche il movimento ecumenico, insieme al movimento missionario. Missione ed ecumenismo si mostrano dunque come le due forme fondamentali del cammino escatologico della Chiesa, come ha sottolineato il Cardinale Walter Kasper: «Una Chiesa missionaria deve essere anche una Chiesa ecumenica; una Chiesa impegnata ecumenicamente è il presupposto di una Chiesa missionaria»[36].

Ancora oggi, la consapevolezza di una stretta correlazione tra missione ed ecumenismo non ha perso nulla della sua rilevanza, come ricorda con perseveranza Papa Francesco, soprattutto nella sua Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*. Anche oggi, la divisione nel mondo cristiano rappresenta il maggiore ostacolo ad una credibile evangelizzazione. Il Pontefice insiste dunque sul fatto che la credibilità dell'annuncio cristiano sarebbe molto più grande «se i cristiani superassero le loro divisioni: «Data la gravità della controtestimonianza della divisione tra cristiani, particolarmente in Asia e Africa, la ricerca di percorsi di unità diventa urgente. I missionari in quei continenti menzionano ripetutamente le critiche, le lamentele e le derisioni che ricevono a causa dello scandalo dei cristiani divisi». Pertanto, per Papa Francesco «l'impegno per un'unità che faciliti l'accoglienza di Gesù Cristo smette di essere mera diplomazia o un adempimento forzato, per trasformarsi in una via imprescindibile dell'evangelizzazione»[37].

Lo stretto legame tra missione e ricerca ecumenica dell'unità dei cristiani è in realtà antico quanto antico è il cristianesimo stesso e risale al cenacolo, in cui Gesù, prima della sua passione e della sua morte, pregò per l'unità dei suoi discepoli: "*perché*… il mondo sappia che tu mi hai mandato" (Gv 17,21). Con questa proposizione finale contenuta nella preghiera del Signore, che è in fondo il suo testamento, l'evangelista Giovanni suggerisce che l'unità dei discepoli di Gesù non è un fine in sé, ma è al servizio di un annuncio convincente del Vangelo di Gesù Cristo ed è il presupposto irrinunciabile per la credibilità del messaggio cristiano. La preghiera per l'unità, come ha osservato Papa Benedetto XVI nella sua interpretazione della preghiera sacerdotale di Gesù, ha di mira proprio questo, che mediante l'unità dei discepoli la verità della sua missione si renda visibile agli uomini e che venga legittimato Gesù stesso: «Diventa evidente che Egli è veramente il "Figlio"»[38].

---

[36] W. KASPER, *Eine missionarische Kirche ist ökumenisch*, in ID., *Wege zur Einheit der Christen*, ("Gesammelte Schriften", 14), Herder, Freiburg i. Br. 2012, 621-634, 623.

[37] FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, n. 244. 246.

[38] J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso di Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011, 112.

5. La gioia come chiave musicale della missione cristiana

Quanto affermato finora ci permette di passare all'ultima considerazione, che è la più importante: al centro della missione cristiana vi è il Vangelo di Gesù Cristo, e, di conseguenza, la dinamica missionaria rimane in vita solo se nasce dalla gioia del Vangelo e la testimonia, per il desiderio di condividere con gli altri il dono inestimabile che Dio ci ha fatto. Nella fede, i cristiani ritengono che già la prima parola con la quale inizia la storia della salvezza nel Nuovo Testamento è una parola di gioia, vale a dire il saluto rivolto a Maria dall'Arcangelo Gabriele: "Chaire – rallegrati!" (Lc 1, 28). La gioia è il contenuto centrale del messaggio di Dio, che si chiama "vangelo". La gioia non solo è contenuta nella parola "evangelium", ma contagia tutti coloro che ascoltano, annunciano e vivono il Vangelo. Il fatto che la prima parola del Vangelo sia una parola di gioia dimostra chiaramente che il cristianesimo, nella sua più intima essenza, è gioia, ovvero è potenziamento alla gioia operato da Dio.

Il cristianesimo è la religione della gioia, perché annuncia in primo luogo la gioia di Dio per la sua creazione. Da ciò deriva la gioia che noi cristiani possiamo avere nei confronti di Dio. Annunciare questa gioia per Dio è la missione più importante del cristianesimo odierno, come Papa Benedetto XVI ha ripetutamente ricordato: «Risvegliare la gioia per Dio, la gioia per la rivelazione di Dio e per l'amicizia con Dio mi sembra un compito urgente della Chiesa nel nostro secolo. Anche per noi oggi sono assolutamente pertinenti le parole rivolte dal sacerdote Esdra al popolo scoraggiato dopo l'esilio: "la gioia del Signore è la nostra forza" (Nee 8,10)»[39]. Anche per Papa Francesco la gioia è una parola chiave, che egli ha fatto risuonare già nella sua prima Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*. Di fatti, Papa Francesco è convinto che con Gesù Cristo «sempre nasce e rinasce la gioia» e che quindi abbiamo bisogno di una «nuova tappa evangelizzatrice marcata da questa gioia»[40].

La gioia è il motore più profondo della missione della Chiesa. La più semplice dimostrazione di ciò è il detto tedesco tratto dalla saggezza popolare che afferma: "La bocca trabocca perché il cuore è pieno di gioia". Di questa verità facciamo noi stessi esperienza: quando le persone vivono qualcosa di molto bello, come ad esempio delle splendide vacanze, non c'è proprio bisogno di far loro domande o di spingerle a raccontare quello che hanno sperimentato: lo faranno spontaneamente. A volte le parole escono

[39] J. RATZINGER, *Die Kirche an der Schwelle des 3. Jahrtausends*, in ID., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2002, 248-260, 259.

[40] FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, n. 1.

entusiaste dalla bocca, rendendoci partecipi delle esperienze altrui. "La bocca trabocca perché il cuore è pieno di gioia": questa verità è ancora più valida per la fede cristiana quando riempie il cuore dei fedeli, tanto che essi iniziano spontaneamente ad annunciare il Vangelo, a parlare ad altri di Dio e a trasmettere la gioia di cui sono colmi.

La missione cristiana oggi non è dunque portata avanti mediante campagne pubblicitarie rivolte al consumatore, tramite montagne di documenti o attraverso i mass media. Lo strumento migliore per diffondere Dio sono i credenti stessi, che vivono la loro fede in modo credibile e conferiscono al Vangelo un volto personale. Se Cristo davvero ci illumina come luce del mondo, noi stessi brilleremo, saremo cristiani luminosi, come quelle famose candele finlandesi che bruciano dall'interno verso l'esterno per dare luce[41]. Un cristianesimo missionario ha bisogno soprattutto di battezzati i cui cuori siano stati aperti da Dio e la cui ragione sia stata illuminata dalla luce di Dio, affinché i loro cuori possano toccare i cuori degli altri e la loro ragione possa parlare alla ragione degli altri. Solo attraverso persone che si lasciano toccare da Dio, Dio può arrivare oggi alle persone.

Oggi abbiamo bisogno di un nuovo slancio missionario, al quale Papa Francesco ad esempio ha contribuito quando, in occasione del centenario della Lettera apostolica di Papa Benedetto XV *Maximum Illud* sull'attività svolta dai missionari in tutto il mondo, ha proclamato il Mese Missionario Straordinario nell'ottobre del 2019, al fine di «risvegliare maggiormente la consapevolezza della *missio ad gentes* e di riprendere con nuovo slancio la trasformazione missionaria della vita e della pastorale». A questo appello possiamo rispondere solo tornando al fondamentale compito missionario dei cristiani e della Chiesa, che consiste nella testimonianza della fede e della vera gioia cristiana donataci dal Vangelo di Gesù Cristo.

Abstract

La missione è un aspetto essenziale e irrinunciabile del cristianesimo, senza il quale esso verrebbe meno alla propria identità. La missione, infatti, ha un fondamento cristologico: Cristo è l'Inviato di Dio nel mondo. La missione di Cristo prosegue nella missione della Chiesa con la proclamazione del Vangelo. In quanto messaggio dell'amore di Dio per gli uomini, essa si realizza per attrazione e non per proselitismo, e viene percepita come credibile quando è vissuta nella comunione ecumenica. Questi fondamenti della missione sono stati ricordati a tutta la Chiesa dal Concilio Vaticano Secondo e dai Pontefici susseguitisi dopo il Concilio.

[41] Cf. K. Koch, *Das Gute selbst ist kommunikativ – „bonum diffusivum sui". Evangelisierung als Wirkung eines strahlenden Glaubens*, in G. Augustin (Hrsg.), *Die Strahlkraft des Glaubens. Identität und Relevanz des Christseins heute*, Herder, Freiburg i. Br. 2016, 45-67.

Le Pontificie Opere Missionarie alla luce dell'invito di Benedetto XV e Francesco a "riqualificare evangelicamente" l'attività missionaria *ad gentes*

Giovanni Pietro Dal Toso

Ringrazio per l'opportunità che mi viene offerta di riflettere sul ruolo delle Pontificie Opere Missionarie (POM) a 100 anni dalla Lettera *Maximum Illud*. Sono particolarmente grato che questo congresso abbia voluto considerare anche le nostre Opere, che di fatto, in questi cento anni, hanno accompagnato, sostenuto e promosso l'attività missionaria della Chiesa con uno sforzo enorme, condiviso a livello universale, in stretta collaborazione con la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli. Voglio ricordare questo grande contributo, che ha avuto espressioni diversissime, e in particolare desidero menzionare la formazione del personale ecclesiastico delle giovani Chiese, chierici, religiosi e catechisti, nelle Chiese locali, ma anche qui a Roma. Tutto questo ha permesso quella meravigliosa fioritura alla quale possiamo oggi assistere e per la quale possiamo soprattutto ringraziare nostro Signore.

Ogni momento celebrativo serve anche per guardare all'oggi e al domani. Perciò il mio intervento si dividerà in tre punti, con uno sguardo fondante alla teologia della missione, per poi passare ad alcuni principi che reggono l'esistenza delle POM, ed infine una considerazione canonistica sulle stesse che possa aiutarci in quel processo di rinnovamento che Papa Francesco ha ripetutamente chiesto alle POM negli ultimi anni.

1. Uno sguardo alla teologia della missione

Non deve sorprendere se la mia riflessione parte da un fondamento teologico, che peraltro ben si colloca in questo contesto accademico. Infatti, ogni grande momento di rinnovamento è stato accompagnato nella storia della Chiesa da un rinnovato pensiero teologico, frutto dell'intelligenza di una fede sempre viva di una Chiesa da sempre in missione. Il rinnovamento missionario chiestoci ripetutamente da Papa Francesco, che a questo scopo ha voluto anche il Mese Missionario Straordinario dell'ottobre 2019, passa perciò anche dalla riscoperta e dal rinnovamento della teologia missionaria. Ma vorrei dire che questo interrogarsi teologico ha per me anche una valenza personale, perché, al momento della mia nomina, mi sono chiesto: Ha senso parlare oggi di missione? Questi due anni di servizio presso le

POM hanno accresciuto la domanda, perché man mano che sono stato introdotto nel mondo missionario, mi sono anche chiesto che ruolo dovevano assumere le POM in questo stesso mondo e a che condizioni.

Dunque, anche nel mio caso, la riflessione sulla funzione pastorale delle Pontificie Opere Missionarie non può prescindere neppure oggi da una considerazione approfondita sulla teologia della missione, che svolgo, anche se non in maniera esauriente, attorno al concetto di *logos*.

Un primo passo lo possiamo fare introducendo il concetto di dia-logo interreligioso. Per essere tale, il dialogo deve fare spazio al *logos*, alla parola che è sapienza, ordine, verità. A più di 50 anni dai testi conciliari che hanno delineato la natura della Chiesa, la sua missione, la libertà religiosa, dobbiamo anche considerare il cambiamento culturale di questi ultimi anni e l'affacciarsi, fino al vivere sempre più fianco a fianco, delle diverse religioni, che il mondo globalizzato sta imponendo in maniera sempre più evidente. Attenzione: non che prima le religioni non avessero occasioni di incontro e scontro. Ma il venire meno della uniformità culturale delle singole realtà etnico-nazionali sta dando sempre maggiore evidenza all'esigenza del dialogo interreligioso, così come anche recentemente è stato mostrato da Papa Francesco con la dichiarazione di Abu Dhabi. È significativo comunque che già nel 1967, commentando il decreto conciliare sulla missione, l'allora prof. Ratzinger, indicava che esso andava letto alla luce dei numeri 13-17 della *Lumen gentium*, in cui la Costituzione conciliare descrive proprio la posizione delle singole religioni nel loro rapporto rispetto al Popolo di Dio[1]. Dunque, la teologia della missione può prescindere sempre meno dalla riflessione sul ruolo delle religioni rispetto alla rivelazione il cui culmine è Gesù, il Figlio di Dio fatto uomo. In ogni caso, se la riflessione teologica sulle religioni si è ampiamente soffermata sulla validità soteriologica delle singole religioni, ritengo però che tale riflessione debba anche confrontarsi con la questione della verità in rapporto alle singole religioni, o, meglio ancora, del rapporto delle singole religioni con la verità e la sua rivelazione e conoscibilità. Gli esperti non tarderanno a riconoscere in questo approccio quanto Joseph Ratzinger affermava già negli anni '90 nel suo volume *Glaube, Wahrheit und Toleranz*[2]. E tuttavia il discorso della verità resta un discorso sempre attuale: infatti l'uomo di tutte le latitudini e di tutte le epoche si è chiesto che cos'è la verità. Sappiamo anche molto bene che questo discorso della verità è profondamente legato al discorso della

[1] J. RATZINGER, *Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekretes*, in ID., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ("Gesammelte Schriften" 7/2), Herder, Freiburg i.B. 2012, 920.

[2] J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg i.B. 2003, 112-147.

religione, se assumiamo che l'uomo si pone di fronte alla domanda sul senso della sua vita, sul valore delle sue scelte, sulla qualità del suo rapporto con le persone e le cose che lo circondano, sull'affidabilità della sua conoscenza e sul bene da essa raggiunto.

Il tema della verità non è quindi legato al passato, ma resta profondamente attuale. Permettetemi perciò di sottolineare, anche in base ai miei personali trascorsi nella filosofia, che la teologia della missione, proprio anche per il suo rapporto con le religioni, non può prescindere dal tema della verità. In proposito vorrei menzionare una suggestione di Rémi Brague per favorire il dialogo con l'Islam: «In ogni caso, è un metodo più sicuro applicare nel dialogo con i musulmani lo stesso approccio che hanno adottato i primi cristiani nel loro confronto con il paganesimo politeista. Come Giustino e altri che non hanno preso come punto di contatto niente che fosse *religioso*, basandosi sul filosofico, così un dialogo autentico con i musulmani dovrebbe porsi sul terreno della ragione comune, non su quello delle rappresentazioni religiose che si suppone condividano»[3]. Vorrei però chiarire che non dobbiamo pensare alla verità che si esplicita nel dialogo semplicemente in termini razionalistici come un insieme di idee o di sistemi di pensiero. Dobbiamo invece intendere la verità come il nostro rapporto all'essere nella sua intelligibilità: verità significa il nostro tentativo di avvicinarci alla realtà delle cose per come sono, consapevoli di dover accogliere la verità che è svelamento, manifestazione, scoprimento, darsi. L'offrirsi di ogni essere nella sua relazionalità costitutiva all'interno del mondo creato pone di per sé la questione della religione come una questione sulla verità: chi si pone la domanda sul senso dell'esserci se la pone, o meglio gli viene posta, come domanda sulla sua esistenza visto che l'essere può interrogarsi sul suo esserci solo nell'uomo e come uomo. Dunque, si tratta di sviluppare un rapporto con la realtà non falso o ideale o sentimentale o utilitaristico, ma un rapporto con la realtà che la assume per come è e dunque con una apertura esistenziale al senso nascosto delle cose che vuole svelarsi, un senso, un *logos*, nel quale anche noi siamo pienamente immersi e coinvolti interiormente.

È in questa luce che possiamo chiedere cosa apporta la rivelazione giudeo-cristiana alla manifestazione della verità e alla sua accessibilità. In questo apporto la sua relazione con la nostra realtà si rivela come missione, ossia la verità ci viene gratuitamente incontro come verità che rivelando salva e salvando rivela. La portata veritativa della rivelazione cristiana è sempre soteriologica, così che ogni impegno per la salvezza, intesa come pienezza di essere, è sempre rivelativo della verità relazionale e oblativa dell'essere. Ed è

[3] R. Brague, *Sulla religione*, Dehoniane, Bologna 2019, 83.

qui che la teologia diventa fondamentale, perché può esprimere in modo articolato il contributo unico della fede cristiana: la manifestazione del Dio uno e trino quale pienezza di amore e dunque per conseguenza la luce data al rapporto tra uomo e Dio, alla persona nel suo rapporto costitutivo con l'alterità e nella sua dignità inalienabile; l'incarnazione del Figlio di Dio, e dunque per conseguenza la luce gettata sul senso della vita e della storia, sulla carne come luogo soteriologico; il mistero pasquale come risposta alla mai sopita domanda dell'uomo sul senso ultimo della vita e della morte, sul dramma del male e della sofferenza, sul perdono di quel male personale che è il peccato; il dono dello Spirito Santo operante nella Chiesa, sacramento universale di salvezza, come presenza reale ed efficace. Sono temi fondamentali che si presentano come contributo decisivo che il cristianesimo può offrire se vogliamo che anche il dialogo tra le religioni si misuri sulla oggettività. Diceva acutamente il cardinal Newman, recentemente canonizzato:

> Tutto il compito e il lavoro di un cristiano si organizza attorno a questi due elementi: la fede e l'obbedienza; "egli guarda a Gesù" (Ebr 2,9) (…) e agisce secondo la sua volontà. Mi sembra che oggi corriamo il pericolo di non dare il peso che dovremmo a nessuno dei due. Consideriamo qualsiasi vera e accurata riflessione sul contenuto della fede come sterile ortodossia, come astruseria tecnica. Di conseguenza facciamo consistere il criterio della nostra – e aggiungo della altrui – pietà nel possesso di una cosiddetta disposizione d'animo spirituale[4].

Il mancato riferimento alla verità rende la religione una semplice attitudine personale, che la priva sia della sua dimensione etica personale, che del suo ancoramento storico e culturale in una comunità più larga, rischiando di privarla di quella ragionevolezza che ne rivela l'universalità.

La verità si manifesta. È Parola che ci viene incontro. Perciò legato a questo concetto del *logos*, della parola di verità, vorrei toccare, tra i tanti che le condizioni attuali suggerirebbero, un tema che mi sembra necessario che la teologia della missione affronti: è il tema dell'annuncio. Parto un po' da lontano, ma per un percorso utile. Vorrei sottolineare la necessità della parola. Ricordo una pagina significativa di Hannah Arendt nella sua opera *Vita activa*. Riflettendo sulle due definizioni di uomo date da Aristotele, *zoon politikon* e *zoon logikon*, la Arendt evidenzia prima di tutto che la versione latina di *animal rationale* non corrisponde alle intenzioni di Aristotele, che piuttosto voleva definire l'uomo come uno che ha il *logos*, cioè la parola, una capacità che lo fa anche *politikon*, perché capace di relazionarsi con gli altri

[4] Cit. da J. RATZINGER, *Qui sulla terra vivere è cambiare*, in "Osservatore Romano" del 13.10.2019, 5.

nella *polis*. Aristotele vuole riferirsi alla capacità di parola come condizione fondamentale per essere cittadino responsabile[5]. Possiamo dire che già la filosofia greca ha intuito la centralità della parola quale luogo di comunicazione, di comunione. Perciò non sorprende se anche Dio ha scelto la strada della parola per comunicarsi a noi, proprio per prendere sul serio il nostro essere uomini: il suo Figlio è appunto *Logos*. «Dio invisibile per il suo immenso amore parla agli uomini come ad amici», suggerisce la *Dei Verbum* (n. 2). Non si tratta tuttavia solo di una parola nel senso di ciò che echeggia ai nostri orecchi, ma Cristo è Parola del Padre perché contiene e ci manifesta una verità che corrisponde a ciò che siamo. La parola è ciò che più ci qualifica come persona e nella parola si condensa la verità: «Verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus lucet cui magis verbi competit nomen», scrive sant'Agostino nel *De Trinitate*[6]. Senza nulla togliere all'importanza della testimonianza della Chiesa – anche Cristo si è manifestato secondo la *Dei Verbum*, *verbis et gestis* e questa testimonianza è oggi sempre più importante per aprire l'orecchio dell'uomo che non crede – la scelta da parte di Dio della Parola attraverso cui si manifesta, l'articolazione in un discorso logico, e perciò profondamente umano, deve farci riflettere sul significato dell'annuncio. Si tratta a mio avviso di rafforzare la giustificazione teologica dell'annuncio, del dire a parole la Parola, sulla scorta di quanto lo stesso Papa Francesco ha fatto nella Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, quando ha dato al *kerygma*, ossia all'annuncio esplicito della fede, una funzione prioritaria: l'annuncio della fede non viene detto, per poi dimenticarlo, ma è un fuoco vivo che alimenta tutta l'evangelizzazione appunto come annuncio costante e mai sorpassato della Parola[7]. Del resto, non possiamo dimenticare che di nuovo il decreto *Ad gentes* n. 6, indica proprio nella predicazione del Vangelo e nella costituzione di nuove Chiese il *quid* dell'attività missionaria. La stessa edificazione delle Chiese richiede un annuncio costante e mai terminato della Parola, ossia nessuna Chiesa sarà mai edificata pienamente, perché sempre bisognosa dell'annuncio del *kerygma* e dunque sempre in stato di missione. La Parola manifesta che la missione precede la Chiesa non solo cronologicamente, ma soprattutto ontologicamente; ossia la missione di Dio è sempre precedente e prioritaria alla Chiesa nella sua essenza teologica di comunione divino-umana e di comunità cristiana storicamente costituita. Permettetemi di ripetere anche il monito di Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi*, ribadito da Papa Francesco nel suo recente libro-intervista sulla missione:

---

[5] Cf. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München 2002, 37.
[6] Agostino, *De Trinitate*, XV, 11, 20 CCSL 50a, 486.
[7] Papa Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, 160-175.

> Tuttavia ciò resta sempre insufficiente, perché anche la più bella testimonianza si rivelerà a lungo impotente, se non è illuminata, giustificata – ciò che Pietro chiamava "dare le ragioni della propria speranza" – esplicitata da un annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù. La Buona Novella, proclamata dalla testimonianza di vita, dovrà dunque essere presto o tardi annunziata dalla parola di vita. Non c'è vera evangelizzazione se il nome, l'insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio, non siano proclamati. La storia della Chiesa, a partire dal discorso di Pietro la mattina di Pentecoste, si mescola e si confonde con la storia di questo annuncio. Ad ogni nuova tappa della storia umana, la Chiesa, continuamente travagliata dal desiderio di evangelizzare, non ha che un assillo: chi inviare ad annunziare il mistero di Gesù? In quale linguaggio annunziare questo mistero? Come fare affinché esso si faccia sentire e arrivi a tutti quelli che devono ascoltarlo? Questo annuncio – *kerygma*, predicazione o catechesi – occupa un tale posto nell'evangelizzazione che ne è divenuto spesso sinonimo[8].

E vorrei insistere sul fatto che senza questa consapevolezza non ci può essere spazio per l'ascolto della Parola di Dio trasmessa a noi nella Scrittura, una Parola che suscita la fede e si condensa nel sacramento.

Dunque, esiste una connessione profonda tra il dato antropologico della parola, la sua qualità come portatrice di un messaggio, e il dato propriamente teologico della Parola che è Cristo come verità che riecheggia in noi. La parola dell'annuncio trasmette quel Verbo che risuona interiormente come risposta di verità: è *logos*. Perciò il canale della trasmissione della fede deve essere indubitabilmente anche la parola. Questa convergenza sulla parola – *logos* – non solo come canale di comunicazione, ma come luogo in cui emerge la verità dell'uomo, ha fatto sì che Dio si manifestasse come Parola e questo rappresenta una consegna per la Chiesa, anche ai nostri giorni.

Ma il *Logos*, che manifesta al mondo chi è Dio, procede da una dinamica intima di amore intratrinitario. Il Figlio manifesta perché procede eternamente dal Padre esprimendolo eternamente come sua Parola e lo Spirito si fa presente nel mondo perché è spirato eternamente da Padre e Figlio. Questa dinamica trinitaria è all'origine della missione, come hanno ben evidenziato Karl Barth, poi, in campo cattolico, soprattutto Hans Urs von Balthasar. Perciò la teologia della missione non può prescindere dalla sua fondazione intratrinitaria, di modo che la missione stessa non è mai riducibile ad un'opera puramente umana o puramente ecclesiale. No: è ben di più. La Trinità non è solo fonte, ma anche modello per la missione, perché la pericoresi trinitaria implica quel dono reciproco che trova poi nella Chiesa il

[8] Papa Francesco, *Senza di Lui non possiamo far nulla*, LEV, Città del Vaticano 2019, 22.

suo storico attuarsi, essendone il suo riflesso, pur limitato. In questo senso, e non credo di forzare i termini, la missione della Chiesa sarà sempre *ad gentes* – come ha recentemente ricordato Papa Francesco nel suo Messaggio per la Giornata Missionaria 2019 – perché il modello trinitario va *ab intra ad extra*, per far partecipare tutti gli uomini al dono di Dio. Così la Chiesa è sempre chiamata *ad extra*, inviata *ad gentes*, per comunicare il dono della vita divina: in questo senso si è espresso anche Papa Francesco ricevendo gli istituti missionari di origine italiana (30 settembre 2019). Il Catechismo della Chiesa cattolica recita: «In questo modo la missione della Chiesa non si aggiunge a quella di Cristo e dello Spirito Santo, ma ne è il sacramento: con tutto il suo essere e in tutte le sue membra essa è inviata ad annunciare e testimoniare, attualizzare e diffondere il mistero della comunione della Santa Trinità» (n. 738).

La natura *ad gentes* della missione della Chiesa quindi resta insuperabile, anzi sono convinto che uno sguardo realistico sul futuro prossimo – già presente – ci imporrà sempre più il discorso *ad gentes* anche nel nostro mondo occidentale. Piuttosto, di nuovo illuminati dal modello trinitario pericoretico, cambiano i riferimenti geografici della missione, che non è più da Nord a Sud, dai paesi cosiddetti cristiani verso il Sud o l'Est del mondo. Si impone sempre più un paradigma ecclesiale circolare, di natura trinitario-sacramentale, generatore della comunione tra le Chiese, del mutuo scambio di beni spirituali e materiali, per realizzare l'unica missione evangelizzatrice della Chiesa universale. Ciascuna comunità cristiana apporta così il suo contributo per il bene dell'altra, al fine di edificare la stessa ed unica Chiesa. Così compresa, la missione della Chiesa, aprendo tutte le Chiese locali all'orizzonte più vasto del mondo e del suo bisogno di salvezza, ne opera efficacemente la loro intrinseca unità cattolica. È il tutto dell'universalità della sua origine trinitaria (*missio Dei*) e della sua missione ecclesiale per il mondo intero, che rende le Chiese locali vere Chiese fondate dall'annuncio kerygmatico e nelle quali la Chiesa Una Santa è presente, si manifesta e salva. La pericoresi trinitaria opera grazie ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, cioè di partecipazione ontologica al mistero pasquale, una pericoresi ecclesiale dove i cristiani nelle loro Chiese particolari sono resi missionari sempre ed ovunque, dove le Chiese particolari sono una per l'altra, una dentro l'altra, una proveniente dall'altra grazie alla fede trasmessa e alla missione vissuta sempre.

2. Le Pontificie Opere Missionarie

È in questo nuovo contesto teologico e pastorale che dobbiamo collocare anche le nostre Pontificie Opere Missionarie. Il Magistero dei Papi e del Concilio ne ha ribadito l'importanza, a partire proprio dalla *Maximum Illud*. Le Opere Missionarie sono nate soprattutto dalla iniziativa di laici, e

più precisamente di donne cristiane, in un clima di vivissimo entusiasmo missionario. Mi sembra importante evidenziare che si tratta in larga parte di ispirazioni avute da cristiani, che hanno intuito già due secoli fa non solo l'importanza del coinvolgimento di tutti i battezzati nell'opera missionaria, ma anche l'importanza della stessa opera missionaria che doveva essere sostenuta in ogni dove. Pauline Jaricot con la preghiera e la carità ha dato forma concreta a questo coinvolgimento dell'intero Popolo di Dio, mentre mons. de Forbin-Janson ha declinato questa responsabilità per il mondo dei bambini fondando l'Opera della Santa Infanzia. Pensiamo anche al fatto che Benedetto XV, indicando la priorità della formazione del clero nativo, non faceva altro che riprendere l'intuizione di Jeanne Bigard, che fondò l'Opera di San Pietro Apostolo alla fine dell'800 proprio per coltivare il clero locale. Infine, il beato Paolo Manna ha aperto la Chiesa locale a questa dimensione universale con la pregnante frase: "Tutte le Chiese per tutto il mondo", spalancando così l'azione della Chiesa locale alla sua appartenenza universale.

Sarebbe però troppo poco restare fermi ai meriti storici delle Pontificie Opere Missionarie. La domanda che sinceramente dobbiamo porci, e come Presidente, mi pongo, è se questo carisma può dire qualcosa alla Chiesa di oggi. Papa Francesco ha chiesto giustamente un rinnovamento delle nostre Opere, perché la Chiesa e il mondo sono cambiati. A cosa ci chiama il Signore oggi?

Cerco di arrivare lentamente ad una risposta. Prima di tutto, se la Chiesa è missionaria per natura, allora ci sarà sempre uno spazio per sostenere l'opera missionaria della Chiesa, per rendere concreta e possibile la partecipazione di tutti i battezzati alla missione. In questo senso, le POM potranno avere sempre il loro ruolo in riferimento alla missionarietà, e alla missionarietà *ad gentes*. Significativamente, ogni riforma nella Chiesa comporta un ritorno alle origini. Per chi vi parla, tale ritorno significa riscoprire il carisma, cioè il dono dello Spirito Santo, fatto da Dio alla sua Chiesa per sostenerla in una sua azione concreta in un periodo di tempo concreto. E dunque si tratta di sviscerare il carisma, o l'ispirazione carismatica delle Opere stesse. Per tale motivo nel primo punto della mia esposizione ho sottolineato l'aspetto teologico della missione, in quanto esso ci aiuta a far luce sul carisma stesso. Mi sembra si possa dire, su quella scorta, che abbiamo a che fare con tre riferimenti di fondo: la missionarietà – dunque la *missio ad gentes* – e l'universalità della Chiesa, e dunque della fede di ogni credente. Ritengo che il carisma proprio delle Opere sia quello di aiutare il cristiano a vivere la sua fede nella sua qualifica missionaria e universale. La mia viva speranza è che siamo in grado di offrire ai Vescovi le POM come strumento pastorale, non separato dalla pastorale ordinaria, ma integrato in essa come suo culmine, per aprire la fede ad uno sguardo universale.

Teologicamente abbiamo dunque tre elementi, ognuno dei quali meriterebbe una trattazione in una relazione a parte, e che dunque per ragioni di tempo riassumo. Il primo principio è la partecipazione di tutto il Popolo di Dio alla missione della Chiesa. Su questo elemento ha insistito già il Concilio Vaticano II, quando allarga la corresponsabilità per la missione della Chiesa a tutti i battezzati. È il battesimo, la fede che questo ci comunica, il punto di partenza, perché è il battesimo la porta di ingresso nella Chiesa, di una Chiesa che per natura è missionaria. Questa natura missionaria non è solo della Chiesa in quanto tale, ma conseguentemente di tutti i suoi membri. Perciò il decreto *Ad gentes*, al n. 36, indica ai fedeli che la loro partecipazione al Corpo di Cristo mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana implica la loro partecipazione alla diffusione dello stesso Corpo. L'iniziativa recente del Mese Missionario Straordinario ha voluto rinnovare questa consapevolezza nel lemma scelto dal Santo Padre: "Battezzati e inviati: la Chiesa di Cristo in missione nel mondo". Ritengo in particolare che dobbiamo vincolare più precisamente questa partecipazione dei battezzati al mandato missionario con il fatto che il battesimo li rende profeti, e dunque chiamati a manifestare, con san Pietro: "Le opere meravigliose di Lui, che dalle tenebre vi ha condotto allo splendore della sua luce" (1 Pt 5,9). Il radicamento della missionarietà nel battesimo ci aiuta a valorizzare le tante e nuove forme di missione che insorgono tra i laici, specialmente la partecipazione delle famiglie alla *missio ad gentes*. Un esempio particolarmente eloquente è l'esperienza nata dalle nostre POM in Paraguay, di evangelizzazione mediante le famiglie. Non si tratta di un caso isolato, ma di una forma di attività missionaria che si sta diffondendo, specialmente nelle realtà nate dai carismi laicali emersi nel contesto del Concilio Vaticano II. Questo peraltro risponde ad una vera necessità dei tempi moderni, se consideriamo le difficoltà – già di ordine culturale – che la famiglia attraversa nel mondo attuale.

Un secondo elemento teologico che definisce le POM è la missionarietà in senso stretto, e dunque la connaturalità tra fede e missionarietà. Se la Chiesa per natura è missionaria, allora non può esistere una fede cattolica che non sia missionaria. San Giovanni Paolo II ha evidenziato il legame profondo tra fede e missione, indicando nella sua Enciclica *Redemptoris missio* sia che la crisi della missione ha la sua radice nella crisi della fede, sia che, in positivo, la fede si rafforza donandola. La missione intesa come testimonianza in parole e opere è lo sbocco naturale di ogni autentica esperienza di fede, perché è naturale condividere il bello che si è vissuto: *contemplata aliis tradere*, se mi è consentito prendere a prestito il dettato tomistico. In questo senso ritengo che ogni vero rinnovamento missionario, come ha sottolineato anche Papa Francesco, può nascere solo da una autentica esperienza di fede come incontro personale con Cristo morto e risorto. Finché la missione, e la riflessione sulla missione, si fermano su temi che

pur importanti sono corollari, siano essi anche di ordine sociale, o politico, o economico, o storico o culturale, e non arriva a questo cuore, non potremo pensare di rinnovare lo spirito missionario della Chiesa. Invece possiamo dire che la fede matura diviene naturalmente una fede missionaria, perché manifesta al mondo che Cristo cambia in positivo la vita dell'uomo e gli dona quella pienezza a cui l'uomo anela, ma a cui, senza Cristo, non può giungere. È questo – di nuovo – quanto insistentemente Papa Francesco, e Papa Benedetto XVI prima di lui, hanno ribadito con il concetto di attrazione: la fede matura è missionaria perché attrae l'uomo alla bellezza di Cristo. Questo carattere missionario inerente alla fede le POM possono aiutare ogni cristiano a viverlo, in particolare mediante la preghiera e l'offerta. È una modalità concreta per vivere una fede missionaria, contribuendo a far sì che i cristiani condividano con entusiasmo il dono ricevuto.

Infine, un terzo elemento teologico è l'universalità, e dunque il rapporto di intima unione e compenetrazione tra Chiesa locale e Chiesa universale. Forse è naturale che una Chiesa indebolita tenda a ripiegarsi su stessa. Certamente non si è mai sopita nella storia anche la tentazione di identificare la Chiesa con una cultura o con una nazione. La fede è cattolica, e perciò universale. Così nessuna Chiesa locale può sopravvivere senza questo rapporto fecondo con la Chiesa universale. Il Concilio Vaticano II ha sapientemente riassunto questo rapporto intrinseco tra le due con la celebre frase: *in quibus et ex quibus*: la Chiesa universale vive dentro le Chiese locali e nel contempo si costituisce tramite esse, come abbiamo visto nella prima parte. Significativamente è proprio nell'attività missionaria che il Concilio, sia nel decreto sui Vescovi che nel decreto missionario, evidenzia il rapporto di reciprocità tra le due. In particolare, in *Christus Dominus* 6, sottolinea come il Vescovo tramite la consacrazione episcopale entri nel Collegio Apostolico e dunque assuma responsabilità per tutta la Chiesa, e non solo per la sua Chiesa locale. Ma non è bene considerare questo rapporto tanto da un punto di vista normativo: risponde invece alla natura delle cose. Tanto più una Chiesa locale si chiude in se stessa, tanto più le mancano le forze per rinnovarsi. La missionarietà apre in questo senso la Chiesa locale ai bisogni del mondo intero, come intuiva p. Paolo Manna. Le POM sono uno strumento prezioso per aiutare tutti i fedeli a sentire questa comunione universale, a sentirsi legati a tanti fratelli e sorelle nel mondo con cui condividono la stessa fede, a sentirsi responsabili per tutti gli uomini che attendono di ascoltare l'annuncio del Vangelo. In tal senso hanno una funzione importante anche dentro le Chiese locali e forse sta qui la radice della loro viva e mai spenta attualità. Possiamo dire che la caratteristica *ad gentes* e il modello comunionale trinitario restano fondamentali per comprendere e vivere il carisma POM. Il necessario rinnovamento al quale Papa Francesco ci ha chiamato non potrà prescindere da questi elementi.

3. Alcune considerazioni canonistiche

Una terza considerazione in questa mia riflessione odierna è invece di ordine canonistico, perché il carisma autentico trova sempre uno sbocco istituzionale che lo preserva. Dunque, un possibile rinnovamento delle Pontificie Opere Missionarie deve considerare anche le figure canoniche di questa istituzione. Vorrei premettere che il principio teologico del rapporto tra locale e universale regge anche la struttura delle Opere stesse. Esse infatti sono sotto la responsabilità ultima della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, ma a livello locale si richiamano alla responsabilità del Vescovo, come si evince dal can. 791 § 3 che prevede la nomina, da parte del Vescovo, di un sacerdote che a livello diocesano promuova l'attività missionaria, soprattutto le Pontificie Opere Missionarie. Tale rapporto si evince anche dal fatto che sono le Conferenze Episcopali a presentare alla Congregazione una terna, dalla quale viene scelto poi il Direttore nazionale delle POM. L'art. 26 dello Statuto delle Opere enuncia tale riferimento alla gerarchia locale.

Una considerazione a parte merita però il concetto di "Opera", con il quale queste nostre istituzioni vengono definite. Il termine opera viene usato nel Codice solo per questa istituzione, eccezion fatta per quelle "opera pietatis et caritatis" (can. 1249), che però si riferiscono alla penitenza che il fedele è chiamato ad esercitare, oppure ad opera intesa come attività (can. 245 § 2). Come si può intendere tale concetto di Opera, e cosa distingue le POM da altre entità?

Uno sguardo alla origine delle POM, e più precisamente della prima di esse, e cioè l'Opera per la Propagazione della Fede, indica che l'intenzione di Paoline Jaricot era piuttosto quella di creare un'associazione. Infatti, la fondatrice ha istituito gruppi di persone che inizialmente pregavano per le missioni e poi successivamente si sono impegnate nel raccogliere offerte per la missione. Quindi si trattava primariamente di raccogliere delle persone intorno ad una ispirazione carismatica. Dunque, nelle intenzioni della fondatrice l'elemento personale sembrerebbe prioritario, tanto che i gruppi venivano strutturati a decine di fedeli che si riunivano a pregare e ad offrire, e a loro volta si impegnavano a creare una nuova decina. Possiamo rilevare in questa scelta piuttosto elementi di una realtà di natura associativa. Forse non è un caso se la denominazione delle opere in inglese abbia mantenuto il termine di *society: pontifical mission societies*. Tuttavia, con l'andar del tempo la struttura si è adeguata alla finalità piuttosto economica delle Opere stesse, aprendo quindi spazio ad una possibile sua configurazione nell'ambito delle realtà che si rifanno alla tipologia di fondazione. Ciò si manifesta soprattutto nella struttura stessa delle opere: manca una appartenenza formale di fedeli all'opera stessa, eccezion fatta forse in taluni casi per la

Pontificia Opera della Santa Infanzia, e in genere prevale, più che il criterio di appartenenza, la funzione di sostegno della missione e delle giovani chiese. Forse una traccia residua della impostazione associativa è il fatto che, a norma dell'art. 33 degli Statuti, il Consiglio Superiore delle Opere, formato sostanzialmente dai Direttori nazionali e dai Responsabili presso gli uffici centrali, "governa l'attività delle quattro Opere".

Ritengo che il Codice di diritto canonico del 1983 ci venga in aiuto in quanto prevede delle fondazioni costituite anche da beni di natura spirituale (can. 115 § 3): "constat bonis seu rebus, sive spiritualibus sive materialibus". Una figura giuridica di questo tipo potrebbe aiutare a mio avviso a salvaguardare l'ispirazione carismatica, il bene spirituale dell'ispirazione stessa, della preghiera, dello zelo missionario, senza sacrificare l'aspetto finanziario, più caratteristico per una fondazione. In questo senso la fondazione avrebbe il compito precipuo di salvaguardare il bene spirituale che è l'ispirazione carismatica e cioè la partecipazione di tutti i fedeli battezzati alla attività missionaria della Chiesa sia mediante la preghiera che mediante l'offerta, sia di tempo che di energie che di sofferenze che di denaro. Sarebbe a partire da questo bene spirituale che si strutturerebbe poi l'Opera, anche nella sua dimensione pubblica, e dunque perseguendo lo scopo di aiutare l'animazione, la formazione e la realizzazione pratica della natura missionaria della Chiesa.

Un altro elemento che mi sembra importante rilevare da un punto di vista canonico è il fatto che le prime tre Opere a partire dal 1922 con Pio XI e la PUM a partire dal 1956 con Pio XII, sono divenute pontificie. Si tratta di Opere Pontificie.

Innanzitutto, si tratta di ribadire l'unicità di questo istituto. Il concetto di fondazione ci aiuta a collocarlo dentro il Codice, ma non basta a definirle. Infatti, ci sono diverse altre Fondazioni Pontificie, le quali sono anche inserite a vario titolo in un Dicastero di competenza. Penso per esempio alla Fondazione Pontificia "Aiuto alla Chiesa che soffre", affidata alla Congregazione del Clero, il cui Prefetto nomina il Presidente della Fondazione. Un altro caso è la Fondazione "Populorum Progressio", la cui Presidenza è automaticamente collegata al Prefetto del Dicastero per la Promozione del Servizio allo Sviluppo Umano Integrale. Nel caso specifico però il legame con il Papa è del tutto peculiare, perché la nomina del Presidente delle POM proviene direttamente dal Papa e *ad hoc*, sebbene sia legata a quella di Segretario Aggiunto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli per garantire il collegamento con la stessa.

Il concetto di Opera, assente nel Codice in questo significato, come dicevo, ha bisogno di essere chiarito con istituzioni simili. La comparazione più illuminante mi sembra quella con le Opere (*Werke*) dei Vescovi tedeschi, per es. *Missio Aachen*, che, certamente riconoscendosi all'interno della

famiglia POM come "Internationales Katholisches Missionswerk", si intende come una "associazione pubblica" (can. 301), che è operante anche su incarico della Conferenza episcopale tedesca ("im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz")[9]. Quindi il concetto di "Opera" indica una strumentalità da parte del titolare, che nel concetto di "Fondazione" non emerge. Forse un confronto con quella che fu la "Pontificia Opera di Assistenza", fondata da Pio XII nel 1953, potrebbe confermare questa comprensione, mentre sembrerebbe di natura diversa la Pontificia Opera delle Vocazioni. Perciò credo di poter affermare che il legame speciale con il Santo Padre in quanto pontificie fa sì che le POM si possano intendere come uno strumento diretto del Papa nell'esercizio della sua responsabilità di Pastore universale per sostenere idealmente e materialmente la missione della Chiesa di annunciare il Vangelo[10].

A mio avviso può essere anche utile distinguere lo statuto canonico POM dallo statuto di *Caritas Internationalis*, che pure mantiene un legame stretto con il Dicastero competente della Santa Sede e con la Segreteria di Stato, ma che di fatto, in quanto Confederazione, ha una struttura con una autonomia pressoché totale delle organizzazioni nazionali membre, che si riuniscono in piattaforma universale per realizzare insieme precisi compiti. A riprova di questa impostazione vale la pena richiamare il fatto che gli Organi della Confederazione sono eletti dai Membri[11].

Si tratta di alcune "pennellate" che ci aiutano a chiarire la natura delle POM. Il Santo Padre, nel messaggio per la Giornata Missionaria del 2019, le ha chiamate: «una rete globale che sostiene il Papa nel suo impegno missionario con la preghiera, anima della missione, e la carità dei cristiani sparsi per il mondo intero». Il loro ruolo non cessa, ma chiede di essere aggiornato ai tempi di oggi, sempre nell'ottica del servizio al Papa per rinnovare quella Chiesa missionaria, che Egli ripetutamente auspica.

---

[9] Preambolo dello Statuto: «Der nationale Zweig der Päpstlichen Missionswerke in Deutschland – für den Bereich der nichtbayerischen Kirchenprovinzen – konstituierte sich am 3. November 1971 als Vereinigung bürgerlichen Rechts mit Sitz in Aachen unter dem Namen *MISSIO – Internationales Katholisches Missionswerk e.V.* Es handelt sich zugleich um eine „öffentliche Vereinigung" im Sinne des Kirchenrechts (can. 301 CIC), die auch im Auftrage der Deutschen Bischofskonferenz tätig ist».

[10] A suffragare questa comprensione è una Istruzione della Conferenza Episcopale Italiana in maniera amministrativa che chiama "Opere" quegli insiemi «di persone e di beni organizzati per realizzare una delle finalità inerenti alla missione della Chiesa, di cui al can. 114 § 2». Cf. J. Miñambres, *Fondazioni pie e figure affini*, "Ius Ecclesiae" 21 (2009), 341-342.

[11] Cf. G. Dal Toso, *La relazione di "Caritas internationalis" con il Pontificio Consiglio "Cor Unum" a seguito del chirografo "Durante l'Ultima Cena"*, in J. Miñambres (ed.), *Diritto canonico e servizio della carità*, Giuffrè, Milano 2008, 403-408.

Abstract

Le Pontificie Opere Missionarie in questi cento anni hanno accompagnato, sostenuto e promosso l'attività missionaria della Chiesa con uno sforzo enorme, condiviso a livello universale, in stretta collaborazione con la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli. Tutto questo ha contribuito a quella meravigliosa fioritura nelle giovani Chiese alla quale possiamo oggi assistere. Con le parole di Papa Francesco, le POM sono "una rete globale che sostiene il Papa nel suo impegno missionario con la preghiera, anima della missione, e la carità dei cristiani sparsi per il mondo intero" (Messaggio per la Giornata Mondiale Missionaria 2019).
La teologia della missione resta fondamentale per comprendere il ruolo delle POM e, nello specifico, il tema viene affrontato alla luce del concetto di *logos*. Tre sono i principi che reggono l'esistenza delle POM: la partecipazione dei fedeli, la missionarietà e l'universalità della fede cattolica. Un approfondimento della natura delle stesse dal punto di vista canonico aiuterà il processo di rinnovamento che Papa Francesco ha ripetutamente chiesto alle POM negli ultimi anni.

© UUP

Riscoprire le "parole chiave" della evangelizzazione

ROMANO PENNA

Introduzione: il rischio di un travisamento moralistico

La necessità di una riscoperta dei concetti-chiave dell'evangelizzazione si impone per il rischio effettivo di una sua deformazione, consistente nell'assimilazione ad una precettistica morale[1]. Per la verità, il malinteso è antico, dato che già l'apostolo Paolo polemizzava con quanti annunciavano "un altro vangelo" (2Cor 11,4; Gal 1,6-9), intendendo proprio una ermeneutica di tipo moralistico[2]. Anche se storicamente allora si trattava di una forma di giudeo-cristianesimo, oggi il fatto è sostanzialmente impresa di una certa cultura laica (ma non solo), la quale ritiene troppo affrettatamente che i due poli "cristianesimo" e "moralità" stiano in un rapporto non solo indissolubile, ma anche di semplice equivalenza.

Dobbiamo infatti constatare un certo riduzionismo etico del cristianesimo, tipico di ogni posizione illuministica o semplicemente "laica", come sentenziava già Voltaire: «Non ripeteremo mai abbastanza che mentre i dogmi delle religioni sono diversi fra loro, la morale è la medesima fra tutti gli uomini che sanno far uso della ragione»[3]. E non vedo che gran differenza ci sia, a parte il lodevole intento dialogico, con l'iniziativa di Hans Küng che nel 1993 creò la Fondazione *Weltethos* ("Etica Mondiale"), impegnata a sviluppare la cooperazione tra le religioni mediante il riconoscimento dei comuni valori etici, disegnando un codice di regole comportamentali uni-

[1] Pur essendo dedicata alla gioia del Vangelo, l'Esortazione apostolica del 2013 *Evangelii Gaudium* di Papa Francesco calcolava anche il rischio di malintesi mettendo in guardia da alcune sfide del mondo attuale (52-75), oltre che dalle tentazioni degli operatori pastorali (76-109). Lo stesso Papa Francesco, con la Lettera apostolica sotto forma di motu proprio, *Aperuit illis*, il 30 settembre 2019 ha poi stabilito di dedicare la III Domenica del Tempo ordinario a riflettere sulla celebrazione e divulgazione della Parola di Dio.

[2] Così pure gli Ebioniti, membri appunto di una setta giudeo-cristiana del II secolo, «consideravano indispensabile la stretta osservanza della Legge mosaica, poiché credevano che la sola fede in Cristo e la vita ad essa conforme non sarebbero bastate a salvarli (…) Pensavano che si dovessero totalmente rifiutare le Lettere di Paolo, che chiamavano traditore della Legge» (EUSEBIO, *Storia eccles.* III 27,2; cf. anche IRENEO, *Contro le eresie* I 26,2).

[3] VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Milano 1955, 478 (alla voce "Morale").

versalmente condivise[4]. Ancor più teoreticamente fondato, questo riduzionismo si trova in Immanuel Kant, che per esempio scrive: «Bisogna che la ragione umana universale che sovrintende alla religione naturale sia riconosciuta e onorata nella dottrina cristiana della fede come il principio dominante supremo»[5]. Ed è sintomatico che, quando fa ricorso alle lettere di Paolo, Kant le consideri solo da un punto di vista morale, trascurando del tutto i testi forti sulla giustificazione per pura fede, che invece da Lutero in poi costituiscono il dato portante della Riforma protestante. Per non dire di un altro filosofo del tempo, Johann Gottlieb Fichte, secondo cui Dio coincide nient'altro che con l'ordine morale del mondo così da identificarsi con il "dover essere", al punto da sostenere che «la fede viene costruita mediante il retto agire. Questa è l'unica confessione di fede possibile: compiere lietamente e con naturalezza quello che ogni volta il dovere comanda»[6].

A parte la filosofia kantiana[7], la mia impressione è che la predicazione, non solo quella cattolica, ma quella cristiana in genere, nel passato si sia in qualche modo allineata a queste posizioni illuministiche, non solo per il significato scadente che ha finito per assumere il termine "predica"[8], ma anche perché addirittura il cosiddetto protestantesimo liberale di fine Ottocento e

[4] La Fondazione *Weltethos* ha pure preparato il Documento *Per un'etica mondiale: una dichiarazione iniziale*, che è stato sottoscritto nel 1993 a Chicago dal *Council for a Parliament of the World's Religions*. Cf. H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale,* Rizzoli, Milano 1991; *Religioni mondiali, pace mondiale, etica mondiale*, Queriniana, Brescia 2004; e con J. HOEREN, *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione. Intervista*, Queriniana, Brescia 2004. Si veda anche P.C. BORI, *Per un consenso etico tra le culture*, Marietti, Genova 1995.

[5] I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di P. CHIODI, TEA-UTET, Torino 1970, 173-174.

[6] J.G. FICHTE, *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, in *La dottrina della religione*, Guida, Napoli 1989, 80 («Dieses ist das einzig mögliche Glaubensbekenntnis: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut»); cf. anche A. BERTINETTO, Freude an dem Tun. *Il sentimento dell'agire nella filosofia di Fichte*, "Spazio Filosofico" (2016), 16, 95-109.

[7] Si veda il concetto kantiano di "imperativo categorico", ritenuto un dato di fatto, un postulato, un giudizio sintetico *a priori*, un comando di razionalità che viene dalla ragione in quanto universale. Nel conformarsi al suo dettato, la ragion pratica non è più vincolata dai limiti fenomenici, in cui si trovava a operare la pura ragione, e obbedisce soltanto alle leggi che scopre dentro di sé. In ogni caso, è solo con l'Illuminismo che ha luogo il tentativo di svincolarsi da una visione religiosa, verso la formazione di un pensiero "laico".

[8] Ne *Il vocabolario Treccani*, Enciclopedia Italiana, Roma 2003, 1323, alla voce "Predica" (dopo un primo significato così formulato: «Discorso che il sacerdote tiene in chiesa ai fedeli su qualche passo della Scrittura o su argomenti di carattere morale, liturgico, sociale, ecc.») si legge in seconda posizione questa definizione: «Discorso di tono moralistico, lungo, noioso e pedante fatto per esortare al bene, per ammonire, rimproverare e sim.».

inizio Novecento[9] ha avuto bisogno poi della teologia dialettica di marca barthiana per riscoprire l'irriducibilità del Vangelo all'etica. Si spiegano infatti i toni forti di Karl Barth contro «la mollezza del moderno luteranesimo» quando scrive che «la grazia è l'ascia alla radice della buona coscienza (…) E nessun tentativo di difesa è più insidioso di quello che compie l'uomo (morale!) preoccupato della sua esistenza, quando (…) cerca di fondare l'etica sul concetto di fini interni al mondo anziché (…) sulla remissione dei peccati»[10].

Questa comprensione dell'evangelo suppone semplicemente quella che è stata tipica delle prime generazioni cristiane. La sua documentazione maggiore è offerta da Paolo di Tarso, che ne è anche il più concreto e instancabile rappresentante. Infatti, delle 75 ricorrenze del vocabolo *euaggélion* nel Nuovo Testamento, ben 59 appartengono all'epistolario paolino (di cui 47 nelle lettere autentiche e 11 nelle pseudepigrafiche). E se talora l'Apostolo parla del «mio vangelo» (Rom 2,16; 16,26), si tratta dell'annuncio per il quale egli si è personalmente impegnato (cf. Gal 1,11), mentre il costrutto "vangelo di Cristo" connota il contenuto cristologico dell'annuncio stesso (1,9; 15,19; 1Cor 9,12; 2Cor 2,12; 4,4; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Fil 1,27; 1Tes 3,2 = "di Dio" 2,2.8.9)[11]. Questa sorta di personalizzazione sta alla base anche delle ricorrenze in cui si parla semplicemente di *euaggélion* senza altre specificazioni (cf. 1Cor 15,1; 2Cor 11,7; Gal 1,11; Fil 1,5.7.12.16.27; 1Tes 1,5; 2,4: "Come Dio ci ha trovati degni di affidarci il Vangelo, così noi lo annunciamo, non cercando di piacere agli uomini, ma a Dio che prova i nostri cuori").

Oltre a quanto già scritto altrove[12], intendo qui dedicare la maggiore attenzione a Paolo in quanto egli tutto sommato presenta la posizione più originale e stimolante. Perciò analizzo e insieme sintetizzo la densità della posta in gioco in alcuni concetti-chiave, che danno senso all'intero compito della evangelizzazione.

---

[9] Cf. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), Siebenstern Taschenbuch, München-Hamburg 1964, che riduce il cristianesimo all'idea della paternità di Dio e della conseguente fratellanza umana, diventando «un messaggio sociale di grande serietà e forza, in quanto annuncio della solidarietà e fraternità in favore dei poveri» (70).

[10] K. BARTH, *L'Epistola ai Romani,* (ed. or. 1918), a cura di G. MIEGGE, Feltrinelli, Milano 1962, 413.

[11] Cf. F. ROSSI DE GASPERIS, *Paolo di Tarso evangelo di Gesù*, Lipa, Roma 2008; D.A. CAMPBELL, *The Quest for Paul's Gospel. A Suggested Strategy*, T&T Clark, London 2005; G. BENZI, *Paolo e il suo vangelo,* Queriniana, Brescia 2018.

[12] Cf. R. PENNA, *Dall'annuncio evangelico alla prassi morale*, in J. MIMEAULT – S. ZAMBONI – A. CHENDI (a cura di), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, EDB, Bologna 2011, 81-93; ID., *Vangelo. "Le parole della fede"*, Cittadella, Assisi 2014; ID., *Vangelo ed etica secondo san Paolo. In margine all'*Evangelii Gaudium *di papa Francesco*, "Path" 13 (2014), 2, 439-454.

1. Al primo posto c'è una missione

Alla base della evangelizzazione c'è un incarico ricevuto e quindi un compito da svolgere su mandato. Infatti, non si tratta di una iniziativa individuale o privatistica, come se l'evangelizzazione dipendesse solo da una autonoma voglia personale, sganciata dalla comunità o da un mandante, il che implicherebbe soltanto una rovinosa affermazione di sé. Altra cosa però è la personale disponibilità alla missione, come leggiamo del profeta Isaia, che di fronte alla domanda del Signore "Chi manderò e chi andrà per noi?" risponde prontamente: "Eccomi, manda me!" (Is 6,8). Anche le obiezioni alla missione, come quelle di Geremia che controbatte di essere giovane e di non saper parlare, si sciolgono di fronte alla assicurazione del Signore: "Non dire "Sono giovane". Tu andrai da tutti coloro a cui ti manderò ... Non aver paura perché io sono con te ... Ecco, io metto le mie parole sulla tua bocca» (Ger 1,7-9). Del resto, lo stesso Paolo si era sentito dire: "Va', perché io ti manderò lontano fra le nazioni" (At 22,21; 26,17).

La necessità di andare al largo del mondo e della società dipende da una responsabilità commissionata da Gesù stesso e fatta propria dai membri delle prime comunità cristiane (cf. Mt 28,19s; Mc 16,15; At 1,8: "Sarete miei testimoni fino ai confini della terra")[13]. È dunque fondamentale il verbo *apostéllein*/inviare[14] con il sostantivo derivato *apóstolos*, di cui peraltro va evitata la restrizione ai Dodici, visto che Paolo lo riferisce più volte a se stesso (cf. Rom 1,1; 11,13; 1Cor 1,1; 9,1; ecc.) e a molte altre persone (cf. 1Cor 15,7; 2Cor 8,23), inclusa persino una donna (Giunia: Rom 16,7). Ed è inevitabile che l'annunciatore rappresenti anche colui che lo ha inviato.

2. L'evangelo consiste nella Parola

L'evangelo è per natura sua un annuncio, cioè un evento di comunicazione; perciò è connotato essenzialmente dalla parola pronunciata, e solo secondariamente dalla parola scritta, benché questa diventi comunque un fondamentale punto di riferimento[15]. Ovviamente non si intende la parola come singolo lemma lessicale, ma come parte della lingua o linguaggio in quanto

[13] Cf. anche R. Penna, *In missione per conto di Dio*, in M.P. Scanu J. – L. Ska – E. Manicardi – R. Penna, *Il viaggio*, Ed. San Lorenzo, Reggio Emilia 2014, 125-145.

[14] Analogo è il verbo *pémpō*, preferito dal Quarto Vangelo, che però non dà origine a un nome di persona.

[15] Cf. R. Penna, *L'interpretazione della Scrittura nella Chiesa*, "Vivens homo" 21 (2010), 429-441. Ricordiamo comunque che il vocabolo greco *euaggélion* nell'antichità extra-cristiana non qualificava nessun genere letterario scritto, essendo solo indicatore di una notificazione orale; cf. Id., *La formazione del Nuovo Testamento nelle sue tre dimensioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, specie 80-85.

mezzo sociale di notificazione, pur sapendo che anche le singole parole hanno il loro peso[16]. Certo, anche il silenzio ha la sua importanza, ma da solo non comunica gran che, se non in relazione alla parola, che da esso appunto emerge come se uscisse da un involucro, essendo della parola il contorno o l'ombra. Da un punto di vista religioso, si può ben dire che è possibile pervenire a Dio partendo dal silenzio eloquente del creato e delle sue bellezze[17]. Anche l'Apostolo Paolo riconosce la possibilità di pervenire alla conoscenza di Dio impiegando lo strumento della ragione, come fanno i filosofi (cf. Rom 1,19-20). Ma il Dio del vangelo giunge inevitabilmente a noi solo con la parola di un annuncio (cf. 1Cor 1,21), appunto con l'oralità di un *euaggélion*. Si capisce perciò quanto si legge nel libro degli Atti, dove si dice per metonimia che "la parola cresceva" (At 6,7; 12,24; 19,30).

Devo quindi ammettere candidamente che non capisco la frase attribuita a san Francesco d'Assisi: «Predicate sempre il Vangelo e, se fosse necessario, anche con le parole»! (cf. *Fonti Francescane*, 43), come se la parola fosse una concessione secondaria. Infatti, non c'è vangelo senza le parole di un pronunciamento orale! La fede, infatti, "viene dall'ascolto" (Rom 10,17), non da una visione né di buone opere e neppure di eventuali miracoli, mentre l'ascolto suppone necessariamente una comunicazione verbale o una spiegazione anche se imprevedibile.

3. Il contenuto vantaggioso come annuncio di un favore

Come è ben noto, il vocabolo "evangelo" è semplice traslitterazione del greco *euaggélion* che significa "lieto/buon annuncio". Nella grecità esso allude ad una notizia che si combina normalmente con i concetti di salvezza, di riuscita e di buona sorte, andando dal buon raccolto agricolo ad una vittoria militare. Altrettanto avviene sostanzialmente con il corrispettivo termine ebraico *besorâ* nell'Antico Testamento[18]. Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, il termine è applicato alla predicazione in quanto ha per

[16] Si veda la distinzione tra significante e significato (in F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1987, 21-30) per dire che uno stesso concetto od oggetto può essere espresso in molti modi, rivelando così la ricchezza del linguaggio. Il rispetto per le parole potrebbe anche essere espresso con la battuta polemica pronunciata in una intervista rilasciata nel 2015 da Umberto Eco, secondo cui «i social media danno diritto di parola a legioni di imbecilli»!

[17] In un Inno a Dio, attribuito a san Gregorio di Nazianzo (330-390), si legge: «Tutto quello che esiste fa salire a te un inno di silenzio» (PG 37,507); anche la tipologia della preghiera mistica è intesa come un colloquio silenzioso (cf. F. HEILER, *La preghiera. Studio di storia e psicologia delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2016, 381-383).

[18] Cf. G. FRIEDRICH, in GLNT III, rispettivamente 1062-1071 e 1060-1061+1071-1075.

oggetto un benevolo intervento divino in favore dell'uomo (cf. Lc 2,14: "pace in terra agli uomini che egli ama/*tês eudokías*"). E si tratta di un intervento che ha preso forma due volte in modi e momenti diversi: nel *Gesù storico* e nell'evento pasquale. Se ne deduce che la prima evangelizzazione ha conosciuto due inizi[19]. Per la verità, la documentazione iniziale consiste nelle lettere di Paolo che, non essendo narrative, attestano solo il secondo momento, sicché primariamente l'*euaggélion* è quello della morte e risurrezione di Gesù. Tuttavia, la successiva tradizione cristiana intitolerà "Vangeli" i racconti attribuiti a Matteo-Marco-Luca-Giovanni (per non dire di quelli apocrifi), tanto che verso la fine del II secolo Ireneo di Lione parlerà del «vangelo quadriforme»[20]. Occorre dunque incorporare nel concetto di Vangelo anche la storia di Gesù, sia in quanto egli è stato personalmente soggetto di un annuncio, sia in quanto la sua storia è diventata essa stessa oggetto di annuncio.

A. - La prima volta il benevolo intervento divino si è verificato nel *Gesù storico*, soprattutto quando egli si espose pubblicamente per le strade e nei villaggi della Galilea predicando "l'evangelo della *basileía*" di Dio (Mt 4,23)[21]. Allora, con il suo insegnamento e il suo comportamento spiazzante, egli è stato l'evangelizzatore di un Dio resosi presente nella storia a favore dei "poveri" nelle loro varie tipologie, secondo la sua stessa autocoscienza: "Lo Spirito del Signore ... mi ha mandato a portare ai poveri un lieto annuncio" (Lc 4,18 = Is 61,1)[22].

B. - La seconda volta entra in causa *la Chiesa post-pasquale*, quando essa divenne il soggetto di un annuncio concernente principalmente la morte e la risurrezione di Gesù. Ed è a questo livello che viene impiegato nella maggior parte dei casi lo specifico vocabolo *euaggélion*. Già il fatto che la parola annunciata venga designata con questo termine, suggerisce senza ombra di dubbio che si tratta della proclamazione di una benevolenza, un annuncio favorevole che deve far piacere ascoltare. Nel Nuovo Testamento, in questo senso, sono due i testi basilari che occorre esaminare più da vicino.

(1) – Il primo testo fondamentale resta il brano di 1Cor 15,1-5, che esprime uno stretto collegamento tra evangelo e salvezza:

---

[19] In merito cf. R. Penna, *I due inizi della cristologia. Storia e fede*, in A. Cortesi – G. Ibba (a cura di), *Gesù e le prime comunità cristiane. Tra storia e teologia*, Nerbini, Firenze 2017, 99-117; inoltre: Id., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, I, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 107-118.

[20] Ireneo, *Contro le eresie* 3,11,8. Cf. R. Penna, *La formazione del Nuovo Testamento nelle sue tre dimensioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, 80-84.

[21] Per una sintesi sul concetto di "regno di Dio", cf. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 107-118.

[22] Proprio a Gesù evangelizzatore era dedicata una parte della Esortazione apostolica di Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), ai paragrafi 6-13.

Vi richiamo l'evangelo che vi ho annunciato, ... dal quale venite salvati
se lo mantenete come ve l'ho annunciato ...
Infatti vi ho trasmesso anzitutto ciò che anch'io ho ricevuto:
che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture
e che fu sepolto
e che fu risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture
e che apparve a Cefa e poi ai Dodici.

L'annuncio non ha come oggetto primario l'identità personale di Gesù (magari per dire che egli è il Figlio di Dio o il Signore)[23], essendo comunque lui come "Cristo" il soggetto di tutte le frasi che seguono. L'annuncio riguarda essenzialmente degli eventi, che in ogni caso hanno lui come protagonista, e che sono carichi di una profonda e inaspettata dimensione salvifica. Infatti, ciò che interessa non è il semplice accadimento storico, poiché nell'evangelo, volendo parafrasare Orazio, *res mea agitur*, si tratta di me[24], cioè l'ascoltatore stesso è chiamato in causa, dato che quell'evento riguarda ciascuno di noi. La dimensione propriamente "evangelica" dell'annuncio consiste esattamente, non nel dire che "Cristo morì" (come semplice notizia di un accadimento), ma nell'interpretare e specificare il senso di quella morte, in quanto cioè essa avvenne "per i nostri peccati". Si trovano così congiunti due dati di diversa provenienza culturale, poiché il costrutto "morire per" è tipicamente greco (usato a proposito degli amici, della città, delle leggi, o di un alto valore morale), mentre il concetto di "peccati" è ebraico ed è spiegabile in rapporto ai comandamenti della legge mosaica[25].

Tuttavia, a differenza di quel kerygma primitivo, Paolo di suo non associa la preposizione *hypér* e quindi l'atto della morte di Cristo al concetto impersonale di peccato (così in 1Cor 15,3; le eccezioni di Gal 1,4 e Rom

[23] Certo nel passo già citato di Rom 10,9 Paolo pone la salvezza in relazione alla proclamazione di Gesù come Signore con la sua risurrezione, ma tutto il contesto è quello del superamento della Legge da lui operato. Anche in Fil 2,11 si parla di ogni lingua che deve confessare Gesù Cristo come Signore, ma ciò è detto con riferimento alla sua obbedienza "fino alla morte e a una morte di croce". D'altronde, il centurione sul Calvario proclama Gesù "figlio di Dio", ma lo fa di fronte alla croce (Mc 15,39). E se Tommaso si rivolge a Gesù chiamandolo "Signore mio e Dio mio", lo fa toccando le sue piaghe (Gv 20,28). Quindi la fede cristiana, in prima battuta, considera ciò che Gesù ha fatto per noi, e solo di qui si risale alla sua identità personale. Ecco perché la precedente confessione di Pietro (Mt 16,15: "Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente"; Mc 8,29; Lc 9,20) non lo premunì da un triplice rinnegamento e dalla fuga con tutti i Dodici al momento dell'arresto al Getsemani (Mt 26,69-75; Mc 14,50; Lc 22,54-62).

[24] ORAZIO, *Epist*. I,18,84: *Nam res tua agitur.*

[25] Più ampi sviluppi in R. PENNA, *"Morì per i nostri peccati": due categorie culturali intrecciate*, in ID., *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento,* Borla, Roma 2013, 103-113.

4,25 non fanno che riecheggiare questa formulazione tradizionale). Egli invece di norma "personalizza" la confessione di fede, specificando che Cristo morì "per noi/per voi" (Rom 5,8; 8,31; 1Cor 1,13; 11,24; 2Cor 5,21; 1Tes 5,10), "per noi tutti" (Rom 8,32), "per tutti" (2Cor 5,14-15), "per me" (Gal 2,20; 3,13), "per il fratello" (Rom 14,15), e appunto "per gli empi" (Rom 5,6), evidenziando quindi una relazione personale di Cristo con gli uomini più che con i loro peccati[26]. Si tratta in sostanza, non soltanto di una operazione negativa fatta di rimozione e cancellazione, quanto soprattutto di una operazione positiva fatta di promozione e dotazione. In più, occorre precisare che l'uso della preposizione *hypér* in riferimento alla morte di Cristo non implica alcuna dimensione di tipo cultuale, poiché essa non ricorre mai nei testi levitici sui sacrifici d'espiazione[27]. La morte di Cristo, cioè, viene sostanzialmente considerata come un mero evento oggettivo, benché fortemente caratterizzato da una voluta destinazione soteriologica in favore di chi era lontano/malvagio (cf. Ef 2,13).

(2) – Il secondo passo si legge in Rom 1,16-17, ed esso integra il precedente con una definizione formale del vangelo, unica nel suo genere, in quanto lo considera come originale rivelazione della giustizia di Dio:

> *Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo, prima, come per il Greco. In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: "il giusto per fede vivrà".*

A parte i vari concetti qui implicati, il più problematico è quello di "giustizia di Dio"/*dikaiosýnē theoû* che si rivela nel vangelo. Certo è che, se essa è inestricabilmente connessa con la fede (poiché si precisa: "da fede a fede", come a dire "in regime di fede"), si tratta di una giustizia diversa da quella umana, non spiegabile con le coordinate tipiche di chi procede sui binari della ragione e della legge. Risulta di qui che il termine, pur appartenendo lessicalmente ad un ambito forense, dal punto di vista della semantica gli è in qualche modo estraneo. Infatti, Dio non solo "è giusto", ma insieme anche "giustifica colui che crede in Gesù" (3,26), cioè "giustifica l'empio" (4,5), contrastando

[26] Analogo è l'uso della preposizione *diá* con l'accusativo, come in 1Cor 8,11 dove Paolo, a proposito della libertà nella questione degli idolotiti, mette in guardia dallo scandalizzare "il fratello, per il quale Cristo è morto".

[27] Là invece abbiamo sempre la preposizione *perí,* "a proposito di, a riguardo di, in rapporto a" (cf. Lev 16,3.6.7.9.17.24.25.27.30.33; Num 29,11); anche in Is 53 si trova o *perí* (vv.4.10) o *diá* (vv.5bis.12). Lo stesso concetto di "sacrificio" (*thysía*) non viene applicato da Paolo alla morte di Cristo, bensì paradossalmente alla semplice vita cristiana (cf. Rom 12,1; Fil 2,17) e tutt'al più a qualche specifico atto di carità (cf. Fil 4,18). Soltanto Ef 5,2 ricorre a questa etichetta cultuale, ma la lettera è deuteropaolina.

scandalosamente ciò che si legge in Es 23,7: "Io non assolvo il colpevole"! Del resto, nel decorso della lettera essa diventa sinonimo di "amore" (*agápē*: Rom 5,5.8; 8,39) e di "grazia" (*cháris*: Rom 3,24; 5,2.15.20; 6,1.14; 7,25). Ebbene è nel vangelo che questa giustizia «si rivela»/*apokalýptetai*, come si legge anche nel Salmo 97,2: "Il Signore ha fatto conoscere la sua salvezza, davanti alle genti ha rivelato la sua giustizia". Sicché è in gioco una vera "apocalisse"!

4. Il fattore-Chiesa

Se l'essenza della evangelizzazione consiste nell'annunciare la persona di Gesù insieme al significato proprio della sua vita e della sua morte, allora si deve anche prendere atto di un nesso inscindibile tra vangelo e Chiesa[28]. Infatti, c'è da constatare un semplice dato storico: che cioè a interessarsi del *Gesù storico* e a tramandarne la memoria sono stati soltanto i suoi discepoli, dei credenti in lui, cioè la Chiesa che da lui si è originata. Non Erode, non Caifa, non Pilato, e pure nessuno dei farisei o degli scribi che ebbero spesso a che fare e discutere con lui (di *grammateís* si parla una ventina di volte nel solo Mc) non lo ritennero affatto degno di attenzione né narrativa né teoretica[29]. Evidentemente solo la comunità dei suoi discepoli era in consonanza con lui e ne aveva conservato una memoria viva, che fu poi attivata e stratificata in varie tradizioni orali prima di sedimentarsi nei diversi scritti (canonici e apocrifi). La conclusione che ne deriva è che il motto di una certa cultura laica "Cristo sì Chiesa no" denota solo ignoranza storica, mentre la verità è che non c'è vangelo senza Chiesa!

Va poi ricordato che, a proposito del vangelo pasquale, non è stato Paolo a esprimere per primo il suo contenuto. Prima di lui, e cioè tra Gesù e lui, c'è stato appunto il fattore-chiesa, che del vangelo ha già formulato il significato proprio e da cui l'Apostolo stesso lo ha conosciuto e ricevuto[30].

---

[28] Maggiori sviluppi in R. PENNA, *Ricerca e ritrovamento del Gesù storico. Alcune considerazioni*, "RivBibl" 60 (2012) 371-395.

[29] Anzi la polemica ebraica è attestata già nell'alto medioevo dalle cosiddette *Toledoth Yeshu* (o *Vita di Gesù*) che parlano di lui come «il malvagio ... che si era ribellato al grande Dio del cielo» (cf. la traduzione di R. DI SEGNI, *Il Vangelo del Ghetto*, Newton Compton, Roma 1985, 46, 50, 52, ecc.). In più, si deve precisare che le testimonianze pagane di Plinio il Giovane, Svetonio e Tacito, risalenti agli inizi del II secolo, non riguardano direttamente Gesù, essendo in prima battuta soltanto notizie sui cristiani, dal cui fenomeno quegli scrittori risalgono a colui al quale essi si richiamano (cf. i testi in R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, EDB, Bologna 2006[5], 270-279).

[30] Oltre a G. FERRARO, *L'evangelizzazione nella chiesa primitiva* (= negli Atti), Piemme, Casale Monferrato 1994, cf anche R. PENNA, *Il fattore chiesa tra Gesù e Paolo*, in ID., *Paolo e la chiesa di Roma*, Paideia, Brescia 2009, 11-23.

Va quindi considerata una vera bufala la vecchia idea propugnata per primo dal filosofo ateo Friedrich Nietzsche, e a volte acriticamente ripetuta soprattutto da parte laica e anche ebraica, secondo cui Paolo sarebbe il vero fondatore, se non inventore, del cristianesimo. Egli al contrario è un anello, sicuramente di grande rilievo, di una catena testimoniale che inizia con i primi anni 30 del I° secolo, quando egli ancor prima della strada di Damasco conobbe l'annuncio cristiano attraverso la testimonianza viva della Chiesa[31], anche se lo ritenne indigesto e meritevole di condanna e di persecuzione. Si può discutere su quale sia stata la Chiesa dalla quale egli ha concretamente ricevuto ciò che poi ha annunciato[32]. Sta di fatto che già ben prima di lui i cristiani annunciavano, non solo la risurrezione di Gesù, ma anche e ancor più la portata redentrice della sua morte.

5. L'inculturazione

Un fondamentale criterio ispiratore dell'annuncio evangelico è che l'uomo va incontrato nella sua identità culturale, poiché la grazia suppone non soltanto la natura, ma anche la cultura[33]. A questo proposito è normale fare ricorso al termine "inculturazione" per significare il processo di inserimento del vangelo all'interno delle tradizioni e dei patrimoni culturali dell'umanità. I testi dei vangeli canonici conoscono almeno tre metafore che esprimono icasticamente questo dato: il sale nelle vivande (cf. Mt 5,13), il lievito nella pasta (cf. Mt 13,33), il seme nella terra (Gv 12,24). È certamente vero che le vivande, la pasta e la terra possono sussistere da sole e, pur senza esprimere una loro possibile qualità in mancanza dell'apporto di quei tre fattori, possono essere gradite in quanto tali (come dimostra chi mangia cibi sciapi, pane azzimo, e chi ama la natura selvaggia); ma è altrettanto vero che tanto il sale quanto il lievito e il seme da soli sono inutili, sterili, poiché per loro natura sono fatti apposta per svolgere una funzione positiva insieme ad altri esseri (rispettivamente i cibi, la pasta, la terra) e insieme ad essi produrre qualcosa di nuovo e di proficuo.

Il termine "inculturazione" nei testi ecclesiastici è stato preceduto da *adaptatio-accomodatio*, come nel decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano

---

[31] Sull'importanza della testimonianza, cf. R. FILIPPINI, *Testimonianza*, in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1413-1423.

[32] La scelta non può che cadere su Gerusalemme insieme a "le chiese della Giudea" (di cui Paolo parla in 1Tes 2,14 e Gal 1,22), a cui si aggiunge certamente anche Antiochia di Siria, essendo comunque difficile, se non impossibile, disgiungere l'una dall'altra.

[33] Cf. D. ALBARELLO, *"La grazia suppone la cultura". Fede cristiana come agire nella storia*, Queriniana, Brescia 2018.

II (n° 22), ma venne poi impiegato per la prima volta nel *Messaggio al popolo di Dio* del Sinodo dei Vescovi nel 1977 (n° 5: "acculturazione"). È stato Giovanni Paolo II a ripeterne l'impiego. Così nel 1979, rivolgendosi ai membri della Pontificia Commissione Biblica, egli affermava che ancora prima di farsi carne «la stessa Parola divina s'era fatta linguaggio umano, assumendo i modi di esprimersi delle diverse culture, che da Abramo al Veggente dell'Apocalisse hanno offerto al mistero adorabile dell'amore salvifico di Dio la possibilità di rendersi accessibile e comprensibile alle varie generazioni, malgrado la molteplice diversità delle loro situazioni storiche». Rivolgendosi poi all'episcopato del Kenya durante il suo viaggio in Africa nel maggio del 1980 confermava: «L'acculturazione o inculturazione che voi a ragione promuovete sarà realmente un riflesso dell'incarnazione del Verbo, quando una cultura, trasformata e rigenerata dal vangelo, produce dalla sua propria tradizione espressioni originali di vita, di celebrazione, di pensiero cristiano»[34].

In sostanza, l'inculturazione non è che un risvolto dell'incarnazione.

6. La componente dello scandalo

Il tema dello scandalo appartiene al DNA del cristianesimo[35], come già scriveva Kierkegaard quasi due secoli fa: «Al pari del concetto di "fede" anche quello di "scandalo" è una categoria specificamente cristiana che si riferisce alla fede. La possibilità dello scandalo è una specie di bivio, pone dinanzi a un bivio. Ci si allontana da questa possibilità per andare o allo scandalo o alla fede; ma non si giunge mai alla fede senza passare attraverso la possibilità dello scandalo»[36].

Da questo punto di vista, è soprattutto la morte in croce ad occupare un rimarcato posto a sé stante. È ad essa che si riferisce già il Gesù terreno, quando afferma: "Tutti vi scandalizzerete di me" (Mt 26,31; Mc 14,27),

---

[34] Cf. anche G. BETORI, *La Parola nel tempo della missione. Bibbia, cultura, comunicazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

[35] Ciò risulta già dal suo impiego lessicale. In effetti il vocabolo greco *skándalon*, che significa "inciampo, ostacolo, trappola, trabocchetto" (da cui il verbo *skandalízein,* "intralciare, traviare, nuocere"), è rarissimo nella letteratura greca pre-cristiana, comunque non è usato in senso figurato (cf. G. STÄHLIN, in GLNT, XII, 375-378), mentre è presente una trentina di volte nella Bibbia greca della LXX (come prevalente traduzione dell'ebraico *môqēš*, "tranello, laccio": cf. Am 3,5; Sal 18,6) e ben 45 volte nel solo Nuovo Testamento, di cui 32 nei Vangeli. Secondo alcuni esso sarebbe etimologicamente imparentato con il verbo "scandire" nel senso di "accentuare, ritmare".

[36] S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo,* a cura di C. FABRO, in *Opere*, vol. 3, Piemme, Casale Monferrato 1995, 151-407, qui 225-226.

nonostante il proposito ingenuo di Pietro: "... io non mi scandalizzerò mai" (Mt 26,33; Mc 14,29); infatti, non soltanto Pietro poi lo rinnegò per ben tre volte (cf. Mt 26,69-75), ma, come ci informa impietosamente Marco sui suoi discepoli, "tutti, abbandonatolo, fuggirono" (Mc 14,50)[37]!

Comunque, una vera riflessione su questo dato cristologico è stata condotta da Paolo, che esorta a non annullare "lo scandalo della croce" (Gal 5,11; cf. 1Cor 1,23). C'è però un paradosso fondamentale, ed è che inaspettatamente l'Apostolo parla pure di una tipica sapienza di Dio che appunto in quella croce si rivela in contrasto con la sapienza del mondo (cf. 1Cor 1,18-25).

Va precisato che la sapienza in oggetto è quella di Dio e quindi in realtà è a lui che si rinvia. Ma il Dio in questione, diciamolo subito, non è il Dio dei filosofi, quello su cui si è discusso già nelle antiche scuole della Grecia classica fino almeno all'illuminismo settecentesco che ancora ci condiziona. Noi qui parliamo del Dio di Gesù Cristo, quello a cui allude Pascal con l'acume tagliente di uno dei suoi celebri *Pensieri*: «I filosofi stupiscono gli uomini comuni, ma i cristiani stupiscono i filosofi». Ed è come dire che la sapienza filosofica, con le sue alte disquisizioni raziocinanti, impressiona l'uomo comune che se ne sente distante; eppure i cristiani sono custodi di una sapienza tale da oltrepassare quelle altezze così da sconcertare chi appunto sia abituato alle dissertazioni della filosofia, perché propone di Dio un altro schema identitario del tutto originale.

7. La risposta della fede

I vari oppositori a cui Paolo fa riferimento nelle sue lettere, sono sostanzialmente caratterizzati dall'insistenza sull'agire morale più che sulla grazia divina (cf. Fil 3,2-19). Su questa linea si comprende bene la portata di una testimonianza posteriore, Eusebio di Cesarea del sec. IV, secondo cui i giudeo-cristiani «consideravano indispensabile la stretta osservanza della legge mosaica, poiché credevano che la sola fede in Cristo e la vita ad essa conforme non sarebbero bastate a salvarli»[38]. Così si giustificano tutte le cosiddette opere di mortificazione (se assolutizzate) come il digiuno, l'astinenza, la pratica di determinati giorni festivi, con cui Paolo e il paolinismo polemizzano apertamente, parlando di "deboli nella fede" (Rom 14; Gal 4,9-11) e addirittura di "falsa religiosità ... per soddisfare la carne" (Col 2,16-

[37] Sull'insieme, cf. anche R. Penna, *"Beato chi non si scandalizzerà di me" (Mt 11,6). Il Gesù storico, motivo di scandalo*, "Lateranum" LXXXV (2019), 2, 217-243.

[38] Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica,* 3,27,2; cf. 3,27,4: "Chiamavano Paolo traditore della Legge".

23). Allargando poi l'orizzonte, si potrebbe scorgere un epigono estremo del giudeo-cristianesimo nientemeno che nell'Islam[39].

Di fronte alla rivelazione della giustizia misericordiosa di Dio si pone quella che secondo Paolo è l'unica risposta positiva possibile: la fede. Questo è il celebre assioma: "Riteniamo infatti che l'uomo viene giustificato per fede, senza opere di Legge" (Rom 3,28). È come se Paolo dicesse che l'evangelo accolto con fede ottiene la sua finalità salvifica "soltanto" mediante la nuda fede. Purtroppo, si dimentica spesso che questo tipo di esclusività è un dato tradizionale nella storia della Chiesa, ben prima di Lutero, come si può vedere per esempio, a partire da Origene, nell'Ambrosiaster, in s. Basilio, s. Giovanni Crisostomo, s. Bernardo e s. Tommaso d'Aquino[40].

8. La conseguenza etica

Riconoscere un primato all'etica è una tendenza innata nell'uomo, non solo in quello dell'illuminismo settecentesco, il quale per voce di Kant riconosceva che «la natura da lungo tempo ha affrancato gli uomini dall'eterodirezione (*naturaliter maiorennes*), tuttavia rimangono volentieri minorenni» affidandosi alla religione, mentre invece «ognuno è libero di valersi della sua propria ragione in tutto ciò che è affare di coscienza»[41]. In effetti, per Kant la coscienza morale è letteralmente autonoma in quanto è legge a se stessa e rende l'uomo libero. Non per nulla, secondo Seneca, per diventare buoni basta semplicemente volerlo: «Tutto ciò che può renderti buono ce l'hai già con te. Di cosa hai bisogno per essere buono? Volerlo!» (*Epist.* 80,3-4: *Quidquid facere te potest bonum tecum est. Quid tibi opus est ut sis bonus? Velle!*).

Il punto di vista cristiano è diverso. Fondamentale resta il principio enunciato in Gal 5,6: "Ciò che conta per chi è in Cristo è la fede che si rende operosa mediante l'agàpe", così da vincolare le opere dell'amore alla fede. È così stabilito l'esatto rapporto di successione tra fede e amore (tra *pístis* e *agápe*), cioè tra ciò che è opera di Dio e ciò che l'uomo è chiamato a operare da parte sua. La fede è la sorgente del fiume, l'amore ne è insieme il corso e la foce. Ogni morale, anche quella laica, nasce da una struttura

[39] Vedi in generale C. COLPE, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühen Islam,* Institut Kirche und Judentum, Berlin 1989.

[40] Sul *sola fides,* si veda la documentazione in R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 274 e 297-300.

[41] I. KANT, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1783), Editori Riuniti, Roma 1987, 48-55; cf. anche M. VOVELLE (a cura di), *L'uomo dell'illuminismo*, Mondadori, Milano 1994.

personale, da presupposti, da un qualche fondamento previo[42]. Tutte le teorizzazioni dell'etica esprimono e riflettono un sistema mentale, così da distinguere la dottrina antica di un Platone o Aristotele (secondo cui il Bene è un ideale trascendente unito al Bello) da quella recente di un Lévinas (secondo cui conta l'oggettiva responsabilità verso l'altro)[43]. Infatti, ogni azione presuppone un essere, cosicché ciascuno agisce in conformità alla propria natura. Il piano dell'azione è esterno, manifesto, appartiene alla superficie visibile dell'individuo. A monte però, o sottostante, c'è il livello delle fondamenta, delle convinzioni, il piano dei valori che presiedono a tutto l'ethos. Da questo si risale a quelli, come dice anche il vangelo: "Dai loro frutti li riconoscerete" (Mt 7,20), cioè dai fiori e dai frutti si riconosce il tipo di albero che li produce. Ma è anche vero il contrario, e cioè che un certo tipo di albero non può che produrre determinati frutti, o, andando ancora più a monte, un determinato seme e una determinata radice non possono che esprimere un albero ben preciso.

Conclusione: Il vangelo è per l'uomo

L'annuncio evangelico per natura sua non è rivolto agli angeli (come acutamente scrive Ebr 2,16), ma è indirizzato all'uomo, a ogni uomo, e non come puro destinatario ma come esclusivo beneficiario in quanto esso è *per* lui, a suo favore, avendo come scopo la sua promozione, la sua libertà. Come scrive l'apocrifo *Vangelo di Filippo* (del secolo III), «Yeshua ha estirpato la paura che è alla radice del male, ciò che avvelena le nostre vite» (forse come eco di Ebr 2,15). La sua è stata e resta, secondo il linguaggio di Paolo, una liberazione, non solo dal peccato, ma anche dalla Legge, dalla carne, dalla paura, dall'uomo vecchio, e da una età minorile. Cosicché, secondo l'incisivo interrogativo retorico della Lettera ai Romani, "se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?" (8,31)[44]. In fondo, si tratta di ciò che disse re-

[42] Persino Seneca lo sa molto bene, quando scrive che «nessuno farà convenientemente quel che deve fare, se non avrà appreso il senso/la norma (*ratio*), secondo la quale in ciascun caso potrà compiere tutto l'elenco dei suoi doveri» (*Epist*. 95,12).

[43] Cf. E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza,* Jaca Book, Milano 1991, 14, 15, 108, 114, 174.

[44] La formulazione al condizionale non deve trarre in inganno. Si tratta di un periodo ipotetico della realtà, che va compreso allo stesso modo di altre affermazioni precedenti, come per esempio: «Se Abramo fu giustificato per la fede» (4,2; in stretta connessione con il fatto che davvero "Abramo credette e ciò gli fu computato a giustizia"); "Se essendo nemici siamo stati riconciliati con Dio" (5,10; dopo che in 5,1 aveva affermato il fatto di una ormai avvenuta riconciliazione: "giustificati dunque per fede…"); "Se siamo divenuti connaturati [a Cristo] per la condivisione della sua morte…" (6,5; dopo che in 6,3 aveva affermato che effettivamente "siamo stati battezzati nella morte di Cri-

centemente un filosofo come Massimo Cacciari: «è solo nel cristianesimo che il filosofo vede un'ancora di salvezza per l'uomo»[45], e si può ben sostituire "cristianesimo" con "vangelo", che del cristianesimo costituisce la base e l'anima. Secondo Paolo proprio l'individuo umano è il motivo centrale del suo interesse apostolico, e lo è, sia dal punto di vista drammatico, come quando dice "Io non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio" (Rom 7,19), dove è in gioco l'io di tutti, sia dal punto di vista partecipativo, come quando dice "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2,20). Sono questi i due punti estremi, potremmo dire un punto di partenza e un punto di arrivo, in mezzo ai quali sta l'annuncio evangelico che è capace di operare il passaggio decisivo, quasi un esodo dalla servitù alla libertà.

"Per noi" si era già dimostrato il Gesù terreno con il vangelo suo proprio (cf. le parole sul servizio del Figlio dell'Uomo in Mc 10,45 e quelle sul pane e su vino in Lc 22,19-20). La sua scandalosa predilezione per gli sventurati, gli impuri e i peccatori, gli sconfortati, la dice lunga sui veri destinatari di una vita concretamente trasformata essa stessa in annuncio. Si tratta di ciò che un autore tedesco ha qualificato come *Pro-existenz*, spostando l'attenzione da una cristologia dogmatica della "pre-esistenza" eterna a quella di stampo storico e quindi concretamente incarnazionista[46]. E se tale è stata la sua vita, tale dovette pure essere naturalmente l'atto conclusivo della morte, destinata al bene di altri, quasi uno *yom kippûr* in cui si esercita la misericordia di Dio mediata dalla nuova sacerdotalità di Cristo, su cui riflette l'intera Lettera agli Ebrei[47].

Si spiega così il secolare impeto missionario della Chiesa. E se si parla di una "nuova evangelizzazione", non è per dire che si tratta di un Vangelo nuovo, ma è per rendersi conto che l'annuncio, illuminato dal Concilio Vaticano II, deve tener conto della novità di una società secolarizzata con un

sto"); "Se Cristo è in voi" (8,10; dopo avere apertamente dichiarato in 8,9: «lo Spirito di Dio abita in voi»); "Se siamo figli" (8,17; dopo aver affermato in 8,15 come cosa sicura che "avete ricevuto uno Spirito di filiazione adottiva"). Dunque, dire "se Dio è per noi" equivale a dire che sì, in base a quanto è stato esposto in precedenza, davvero *Dio è per noi*!

[45] Nel corso di una sua lezione dal titolo "L'ora di Kierkegaard", durante la quarta edizione del Festival delle religioni all'Abbazia di San Miniato al Monte, Firenze (27 aprile 2019).

[46] Così H. SCHÜRMANN, *"Pro-Existenz" als christologischer Grundbegriff*, in ID., *Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammenlte Beiträge*, Bonifatius, Paderborn 1994, 286-315; ID., *Il Cristo proesistente è il centro della fede di domani? Una meditazione teologica*, in ID., *Gesù di fronte alla propria morte*, Morcelliana, Brescia 1983, 149-190.

[47] Cf. in merito A. VANHOYE, *Gesù Cristo il mediatore nella lettera agli Ebrei*, Cittadella, Assisi 2007.

rinnovato impegno evangelico[48]. È dunque l'uomo che va conosciuto nelle sue mutazioni sociali e culturali. È a lui che si rivolge la misericordia di Dio, che sta sempre al centro dell'evangelo: e, avendo la sua ultima scaturigine non in meri accadimenti storici ma in Colui che abita una luce inaccessibile (cf. 1Tim 6,16) e che nondimeno si è fatto vedere e toccare (cf. 1Gv 1,1), si dimostra felicemente coniugabile con la storia dell'uomo, con i suoi tempi, i suoi schemi, le sue culture. Quello che Paolo chiama "il glorioso vangelo di Cristo" (2Cor 4,4) si inserisce in questo mondo per illuminare, secondo l'espressione lucana, "quelli che stanno nelle tenebre" (Lc 1,79). In tale combinazione di gloria e di kénosi sta tutta la grandezza dell'impresa evangelica. Sembra retorica, e invece non è altro che la prosecuzione magari sofferta, nei contenuti e nei metodi, di ciò che al seguito di Gesù intraprese la Chiesa delle origini e che nell'impegno missionario delle generazioni successive si rimette sempre in gioco.

Abstract

Una introduzione prende in considerazione il rischio di un travisamento moralistico del Vangelo. Si analizzano poi le seguenti "parole chiave" della evangelizzazione: 1) La missione che origina un incarico, 2) La Parola nel suo aspetto formale anteriore all'ethos, 3) Il concreto contenuto "vantaggioso" del Vangelo (concernente sia il *Gesù storico* con il suo Vangelo del Regno, sia soprattutto l'evento pasquale con l'analisi di 1Cor 15,3-5 e di Rom 1,16-17), 4) Il fattore-chiesa come comune ambito vitale, 5) L'inculturazione in quanto normale complemento dell'incarnazione, 6) La componente dello scandalo inerente alla dimensione meta-logica dell'annuncio, 7) La corrispondente e coerente risposta della fede, 8) La conseguenza etico-morale sul piano del vissuto. Una conclusione riguarda la congenita destinazione del vangelo per l'uomo.

[48] Cf. R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione*, Mondadori, Milano 2011; L. BALDISSERI (a cura di), *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana,* LEV, Città del Vaticano 2017.

Comunità di destino e umanesimo planetario

Mauro Ceruti

1. Viviamo una nuova condizione umana

Stiamo partecipando alla nascita di una comunità planetaria: una fitta rete di interazioni, estesa e diffusa sull'intera superficie del pianeta, interessa profondamente e nei modi più imprevedibili la vita quotidiana di ogni abitante della Terra.

Certo, questo è un processo che si delinea da cinque secoli. Ma è a partire dagli anni Quaranta del Novecento che questa tessitura planetaria, globale, si è resa ineludibile, ed ha assunto un significato inedito. E ciò è accaduto innanzitutto per le sue potenzialità di minaccia e di distruzione. È emersa, in modo drammatico e ineludibile, nel 1945. L'esplosione atomica di Hiroshima è stata la campana d'allarme di un rischio fino ad allora inconcepibile: il rischio di autodistruzione dell'umanità intera.

Questo rischio trasformava alla radice la condizione umana. Da questa capacità di autosopprimersi è nata una comunità di destino planetaria. Dopo Hiroshima, l'arma nucleare è diventata una sorta di spada di Damocle, sospesa sulle teste di tutti gli umani.

Giovanni XXIII, nella Lettera enciclica *Pacem in terris*, aveva preso molto attentamente in considerazione le conseguenze funeste e inedite di un eventuale conflitto atomico "per errore". Il Papa così ragionava:

> gli esseri umani vivono sotto l'incubo di un uragano che potrebbe scatenarsi a ogni istante con una travolgenza inimmaginabile. Giacché le armi ci sono; e se è difficile persuadersi che vi siano persone capaci di assumersi la responsabilità delle distruzioni e dei dolori che una guerra causerebbe, non è escluso che un fatto imprevedibile ed incontrollabile possa far scoccare la scintilla che metta in moto l'apparato bellico. Inoltre, va pure tenuto presente che se anche una guerra a fondo, grazie all'efficacia deterrente delle stesse armi, non avrà luogo, è giustificato il timore che il fatto della sola continuazione degli esperimenti nucleari a scopi bellici possa avere conseguenze fatali per la vita sulla terra.

Il rischio dell'auto-annientamento si è potenziato, oggi è presente anche nel sempre più difficile rapporto delle società umane con l'ambiente. La morte si fa strada sulla Terra attraverso l'inquinamento dei suoli e delle acque e

attraverso il depauperamento delle risorse alimentari e minerali. La morte si fa strada nella stessa atmosfera attraverso un pronunciato riscaldamento.

L'influenza esercitata dalle attività umane sull'evoluzione del clima e degli ecosistemi segna una discontinuità importante nell'intera storia naturale. Questa discontinuità è indicata da un nuovo termine: "antropocene". È la nostra età globale, nella quale l'influenza umana sull'ambiente diventa macroscopicamente evidente. Il segno più evidente di questa nuova età consiste nell'alterazione della composizione chimica dell'atmosfera.

Questa nuova condizione, e i pericoli che comporta, generano l'unità e il destino comune dell'umanità intera con la Terra stessa, o meglio con particolari condizioni della biosfera.

2. Oggi tutto è connesso

La coscienza morale ha acquisito una nuova universalità. La coscienza morale ha cominciato a riguardare il destino dell'umanità nel suo insieme, in quanto specie. Per la prima volta la tecnoscienza produce la possibilità di un'irreversibile morte globale. L'umanità si scopre "mortale", vulnerabile a se stessa.

Oggi, tutte le ricerche e le teorie scientifiche hanno conseguenze di rilevanza cruciale per la vita e la sopravvivenza dell'umanità. Si tratta di conseguenze del tutto imprevedibili, spesso a scoppio ritardato.

La natura è entrata nel campo della responsabilità umana. L'evoluzione odierna della tecnologia ha esteso la sfera della responsabilità umana verso nuovi ambiti: verso le specie viventi, verso gli ecosistemi naturali, verso il pianeta nella sua interezza; verso i costituenti genetici e l'identità biologica della natura umana; verso la possibilità stessa della sopravvivenza della specie. È un'estensione della responsabilità che ha trasformato la natura dell'agire umano e ha messo in crisi i presupposti dell'etica moderna. L'etica moderna era centrata sull'idea che la condizione umana fosse stabile e che i fini e le conseguenze dell'agire etico fossero "prossimi", nello spazio e nel tempo, all'atto stesso. E quindi prevedibili e controllabili.

Oggi, le conseguenze possibili degli attuali sviluppi della tecnoscienza mettono in crisi questa impostazione. La biosfera, l'ecosfera, la geosfera costituiscono oggetti estesi della responsabilità umana. La tecnica non è più considerabile eticamente neutrale né verso l'ambiente esterno – il pianeta – né verso l'ambiente interno – la natura umana.

Le conseguenze delle azioni umane si dilatano nello spazio: eventi di portata apparentemente locale hanno sempre più spesso conseguenze di dimensioni globali. E le conseguenze delle azioni umane si dilatano nel tempo: la responsabilità della specie umana coinvolge lo stesso futuro della specie umana.

Ci siamo trovati a vivere in un'ecumene completamente umanizzata, al cui interno, a motivo della complessità, cioè della stretta interdipendenza di tutto con tutto, ogni evento locale può comportare, almeno in linea di principio, conseguenze che possono amplificarsi rapidamente su scala globale.

C'è un salto fra l'intento apparentemente limitato degli interventi tecnologici e le conseguenze imprevedibili che essi possono determinare: ciò assume un aspetto inquietante.

L'ostacolo alla comprensione delle crisi globali attuali non sta infatti solo nella nostra ignoranza: si annida anche e soprattutto nella nostra conoscenza.

La specializzazione disciplinare ha portato numerose conoscenze, ma queste conoscenze specialistiche sono tuttavia incapaci di cogliere i problemi fondamentali e globali, multidimensionali. L'università e la scuola ci insegnano a separare (gli oggetti dal loro ambiente, le discipline le une dalle altre), ma non a collegare. Continuano a disgiungere conoscenze che dovrebbero essere interconnesse. La separazione delle discipline ci rende incapaci di cogliere la complessità, cioè "ciò che è tessuto insieme", cioè il senso stesso dei problemi.

Il problema della pace non è separabile dal problema della povertà, il problema della povertà non è separabile dal problema della giustizia, il problema della giustizia non è separabile dal problema della conoscenza, il problema della conoscenza non è separabile dal problema della democrazia, il problema della democrazia non è separabile dal problema delle nuove tecnologie…

Come ha scritto anche Papa Francesco nella Lettera enciclica *Laudato Si'*, bisogna andare al di là delle risposte di emergenza alle singole e molteplici crisi. Bisogna delineare un nuovo paradigma che sappia perciò formulare i problemi da affrontare come problemi complessi, cioè costituiti da una molteplicità di dimensioni irriducibilmente intrecciate fra loro.

3. Ma cosa significa cambiare paradigma?

L'umanità, in maniera esasperata nell'ultimo secolo, è stata prigioniera di una coazione a ripetere i "giochi a somma nulla" ("vinco io, perdi tu"), sul piano internazionale come sul piano delle singole società nazionali: "giochi" in cui una parte vince a spese delle altre che perdono.

Ma oggi, nell'età dell'interdipendenza planetaria, continuare questi "giochi" (questa logica, questo paradigma) è disastroso: anzi, è impossibile, se si ha a cuore il bene e il futuro stesso dell'umanità. Gli attori di questi giochi perdono tutti: il vero rischio è che non ci possano più essere vincitori e vinti, ma solo vinti.

L'umanità oggi, per la prima volta, "deve" uscire, è obbligata a uscire dall'età della Guerra, della povertà e dello sfruttamento incondizionato del-

l'ambiente. "Deve" uscire, è obbligata a uscire dal paradigma dei "giochi a somma nulla", per generare un paradigma dei "giochi a somma positiva".

Si tratta di una profonda discontinuità nell'evoluzione culturale dell'umanità. Per la prima volta nella storia umana, proprio nel pericolo sono riunite le condizioni che rendono necessario un superamento della storia fatta di guerre: attraverso un simultaneo e straordinario aumento di potenza (con le nuove tecnologie) e di interdipendenza (con la globalizzazione), le potenze di morte, infatti, si sono rafforzate a tal punto da rendere possibile un suicidio globale dell'umanità.

Oggi, nell'ottavo decennio dell'era atomica, la sfida è quella di iniziare a concepire e a vivere la comunità planetaria in positivo: la sfida è quella di considerare l'appartenenza comune a un intreccio globale di interdipendenze come l'unica condizione adeguata per garantire e migliorare la qualità della vita dei popoli e delle persone; la sfida è quella di trasformare il dato di fatto dell'interdipendenza planetaria nel compito etico e politico di costruire una "civiltà della Terra", di inaugurare un'evoluzione antropologica verso la convivenza solidale e la pace.

Tuttavia, il problema fondamentale di questi ultimi decenni è che continua a esercitare la sua onnipervasiva influenza proprio il paradigma dei "giochi a somma nulla" ("vinco io, perdi tu"). Nei tempi più recenti, questo paradigma ha preso la forma dello "scontro di civiltà".

Il "paradigma dello scontro" fra civiltà non consente di riconoscere la grande discontinuità della condizione antropologica nel mondo globalizzato. Il paradigma dello scontro non consente di concepire la necessità, per usare l'espressione di Papa Francesco, di un nuovo "paradigma dell'incontro", dell'incontro fra civiltà, fra culture, fra popoli, fra etnie, fra religioni, fra nazioni...

Già Paolo VI, nella Lettera enciclica *Populorum progressio*, sostenne che era necessario «lavorare assieme per edificare *l'avvenire comune* dell'umanità».

E, da parte sua, Giovanni Paolo II, nella Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, rifletteva sul fatto che: «se si considera la pace come *opus solidaritatis*, allo stesso modo, non si può pensare che la fraternità non ne sia il fondamento precipuo. La pace è un bene indivisibile. O è bene di tutti o non lo è di nessuno».

E in questa prospettiva c'è una profonda continuità nel magistero della Chiesa nel sostenere l'urgenza di sviluppare la coscienza di un destino comune, oggi, dell'umanità intera.

4. Un umanesimo planetario

Questo conflitto fra cultura dello scontro e cultura dell'incontro attraversa anche l'umanesimo.

L'umanesimo che ha accompagnato la mondializzazione europea dell'età moderna ha infatti due volti. Oggi, all'umanesimo, si impone di abbandonare uno di questi volti.

In primo luogo, il volto dell'umanesimo dominatore, impegnato a rendere l'uomo padrone e possessore della natura, ha prodotto una nemesi. Ormai sappiamo che ogni volontà di dominare la natura degrada non solo la natura, ma la nostra umanità, che le è inseparabilmente legata, e che dalla natura dipende molto di più di quanto la natura non dipenda da noi.

In secondo luogo, questo volto dell'umanesimo è vanificato da una contraddizione: da una parte, l'enunciazione di un principio universale valido per tutti gli uomini (la pari dignità di ogni essere umano, al di là di ogni differenza di cultura, religione, genere…); dall'altra parte, la sua pratica nei fatti eurocentrica, od occidentalocentrica che dir si voglia. Questo umanesimo ha cercato di sfuggire alla contraddizione definendo l'uomo moderno europeo e poi occidentale come l'uomo "adulto", "maturo", e definendo "immaturo" e "infantile" l'uomo delle altre civiltà, giudicandole "attardate" e "primitive". Ma un tale giudizio ha anche comportato il disprezzo delle altre civiltà e la giustificazione del loro sterminio. Bisogna riconoscere che oggi questo volto dell'umanesimo è insostenibile.

Le visioni dominanti che si sono ispirate a questo volto dell'umanesimo si sono basate sull'idea moderna, che risale al Settecento e all'Ottocento, del *progresso* come legge ineluttabile della Storia. Strettamente legata a questa idea di progresso, la nozione di *sviluppo* è stata definita in una prospettiva unilateralmente tecno-economica, ritenuta quantitativamente misurabile con gli indicatori di crescita e di reddito. Questa idea di sviluppo ha assunto come modello universale la condizione dei paesi detti appunto "sviluppati", in particolare occidentali. A questa condizione si dovrebbero ispirare tutti gli altri paesi del mondo (detti perciò "sotto-sviluppati" o "in via di sviluppo"). Così si è arrivati a credere che lo stato attuale delle società occidentali costituisca lo sbocco e la finalità della storia umana stessa.

Questa idea è fallita. Soprattutto, è fallita l'idea che il progresso segua automaticamente il traino tecno-economico. È fallita l'idea che il progresso sia assimilabile alla crescita tecnico economica, in una concezione puramente quantitativa delle realtà umane. Questo modello di sviluppo è peraltro pienamente interno alle coazioni a ripetere i "giochi a somma nulla": il successo individuale, particolare, viene alimentato a scapito del bene comune.

Negli ultimi decenni la storia non va verso il progresso garantito, ma verso una straordinaria incertezza. Così oggi il progresso ci deve apparire non come un solo fatto tecnico economico, ma come progresso umano, integrale, come prodotto delle nostre scelte, della nostra consapevolezza.

E ciò impone appunto un cambiamento di paradigma.

In questa prospettiva, bisogna pensare le necessarie politiche tecno-economiche all'interno di una prospettiva di sviluppo umano integrale, nella prospettiva, secondo l'espressione di Papa Francesco, di una civiltà planetaria che abbia come obiettivo il bene comune, e come compito più urgente quello di "globalizzare la solidarietà", e quindi di delineare nuovi modelli di progresso. Richiede, per usare le espressioni di Benedetto XVI, nel Messaggio per la celebrazione della XLIII Giornata mondiale della pace, di «cambiare il modello di sviluppo globale»; implica riflettere responsabilmente «sul senso dell'economia e sulla sua finalità, per correggere le sue disfunzioni e distorsioni».

L'età globale della storia umana richiede di rigenerare il volto dell'umanesimo che ha esaltato il valore e la dignità di ogni essere umano, chiunque egli sia, da ovunque egli giunga. Richiede di perseguire una globalizzazione di questo umanesimo: l'umanesimo dei diritti umani, della solidarietà globale.

Nel corso dell'età moderna si era fatta strada l'idea di un'etica per l'umanità nel suo insieme, nell'imperativo kantiano come pure nella dichiarazione dei diritti dell'uomo. Queste idee hanno però costituito il nucleo di un universalismo astratto, fondato sulla ricerca di una natura umana che prescindesse da tutte le diversità. Oggi, per la prima volta nella storia umana, l'ecumene terrestre è divenuta realtà concreta e la Terra è diventata la casa comune dell'intera famiglia umana.

L'universalismo è reso concreto proprio dalla comunità di destino, dal destino comune che lega ormai tutti gli individui e tutti i popoli dell'umanità, e l'umanità intera all'ecosistema globale, al nostro pianeta Terra.

Già Paolo VI, nella *Populorum Progressio*, aveva mostrato una grande sensibilità del magistero cattolico nei confronti dell'obiettivo prioritario di mettere le basi per una politica di civilizzazione della Terra:

> Oggi, il fatto di maggior rilievo, del quale ognuno deve prendere coscienza, è che la questione sociale ha acquistato dimensione mondiale. Giovanni XXIII l'ha affermato nettamente, e il concilio gli ha fatto eco con la sua Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Si tratta di un insegnamento di particolare gravità che esige un'applicazione urgente. I popoli della fame interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza. La Chiesa trasale davanti a questo grido d'angoscia e chiama ognuno a rispondere con amore al proprio fratello.

Consentitemi di chiudere queste mie brevi riflessioni con un riferimento ad alcune considerazioni di Papa Francesco sul senso di questi nuovi scenari della condizione umana globale.

In questo senso, scrive Francesco nella Lettera enciclica *Laudato Si'*:

> Dalla metà del secolo scorso, superando molte difficoltà, si è andata affermando la tendenza a concepire il pianeta come patria e l'umanità come

> popolo che abita una casa comune. Un mondo interdipendente non significa unicamente che le conseguenze dannose degli stili di vita, di produzione e di consumo colpiscono tutti, bensì, principalmente, fare in modo che le soluzioni siano proposte a partire da una prospettiva globale e non solo in difesa degli interessi di alcuni Paesi. L'interdipendenza ci obbliga a pensare a *un solo mondo*, ad *un progetto comune*.

Sempre nella *Laudato Si'*, Francesco riflette sul fatto che

> molte cose devono riorientare la propria rotta, ma prima di tutto è l'umanità che ha bisogno di cambiare. Manca la coscienza di un'origine comune, di una mutua appartenenza e di un futuro condiviso da tutti. Questa consapevolezza di base permetterebbe lo sviluppo di nuove convinzioni, nuovi atteggiamenti e stili di vita. Emerge così una grande sfida culturale, spirituale e educativa che implicherà lunghi processi di rigenerazione.

Ciò obbliga, per Francesco, a riconoscere che «ci troviamo davanti ad una sfida educativa», in certo senso missionaria, da raccogliere al fine di delineare un'antropologia adeguata per la nuova condizione umana:

> Se si vogliono raggiungere dei cambiamenti profondi, bisogna tener presente che i modelli di pensiero influiscono realmente sui comportamenti. L'educazione sarà inefficace e i suoi sforzi saranno sterili se non si preoccupa anche di diffondere un nuovo modello riguardo all'essere umano, alla vita, alla società e alla relazione con la natura.

È la sfida di un nuovo umanesimo planetario.

Il nuovo umanesimo planetario riconosce che la diversità è il tesoro dell'unità umana, e che l'unità è il tesoro della diversità umana.

È una sfida missionaria inedita[1].

[1] L'autore ha approfondito questi temi nei seguenti saggi: *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*, Mimesis, Milano 2020 (con F. Bellusci); *Sulla stessa barca*, Qiqajon, Magnano 2020; *Il tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano 2018; *Evoluzione senza fondamenti*, Meltemi, Milano 2019; *La fine dell'onniscienza*, Studium, Roma 2015; *La nostra Europa*, Raffaello Cortina, Milano 2013 (con E. Morin); *Origini di storie*, Feltrinelli, Milano 2009 (con G. Bocchi).

Abstract

Stiamo partecipando alla nascita di una comunità planetaria: una fitta rete di interazioni, estesa e diffusa sull'intera superficie del pianeta, interessa profondamente e nei modi più imprevedibili la vita quotidiana di ogni abitante della Terra. Il "comune destino" dei popoli della "grande famiglia umana" è una radicale discontinuità che segna la nuova condizione umana emersa nell'età della globalizzazione. Posta di fronte a pericoli inediti (ed estremi), ma anche a possibilità inedite, l'umanità "deve" per la prima volta uscire dall'età della guerra e della povertà. A questo scopo è necessaria la costruzione di una "cultura della complessità" (*cumplectere*: tessere insieme; *complexus*: tessuto insieme). Si tratta di una profonda discontinuità nell'evoluzione culturale dell'umanità. Per la prima volta nella storia umana, proprio nel pericolo sono riunite le condizioni di un superamento della storia fatta di guerre: le potenze di morte, infatti, si sono rafforzate a tal punto da rendere possibile un autoannientamento globale dell'umanità.
Oggi, la sfida è quella di iniziare a concepire e a vivere, come necessaria oltre che auspicabile, la comunità planetaria in positivo: di considerare l'appartenenza comune a un intreccio globale di interdipendenze come l'unica condizione adeguata per garantire e migliorare la qualità della vita dei popoli e delle persone; di trasformare il dato di fatto dell'interdipendenza planetaria nel compito di costruire una "civiltà della Terra", di inaugurare un'evoluzione antropologica verso la convivenza e la pace. E il problema della pace non è separabile dal problema della povertà, il problema della povertà non è separabile dal problema della giustizia.

© UP

Battezzati e inviati: la vocazione evangelizzatrice dei laici e dei movimenti ecclesiali

Alexandre Awi Mello, ISch

Introduzione: una conversione missionaria programmatica

Questo congresso pone in primo piano la *trasformazione missionaria della Chiesa*, preoccupazione necessaria e non recente, che non può essere considerata una "invenzione" o una "ossessione" del pontificato attuale. La costatazione dell'urgenza di questa conversione missionaria era già presente nel magistero di Papa Benedetto XV, in particolare nella sua Lettera apostolica *Maximum Illud*, il cui centenario, ben a ragione, stiamo celebrando. In realtà, sappiamo che non solo al momento attuale (o solo cento anni fa), bensì in ogni epoca, la dimensione missionaria appartiene in modo costitutivo all'essere stesso della Chiesa di Cristo, come viene categoricamente affermato nella Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, di San Paolo VI: «Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare» (EN 14). Se trascura la sua missione, la Chiesa si sfigura, perde vitalità, si atrofizza e muore.

Se oggi (come anche cento anni fa) si parla di una trasformazione o conversione missionaria, ciò dipende dal fatto che è sempre attuale il pericolo di cadere in alcune distorsioni dell'identità ecclesiale, dovute a fenomeni come l'autoreferenzialità, il clericalismo, il pelagianesimo, lo gnosticismo e tanti altri mali che Papa Francesco non si stanca di segnalare. Ponendosi nella scia della Conferenza di Aparecida, egli insiste sulla necessità che la Chiesa sia in «stato permanente di missione» (EG 25, DAp 551), in una costante attività "centrifuga", poiché «l'azione missionaria è *il paradigma di ogni opera della Chiesa*» (EG 15). In tal senso, si comprende bene il perché dell'auspicio che «ogni attività pastorale abbia nella *missio ad/intra gentes* il suo paradigma»[1].

Nel suo primo viaggio in America Latina, Papa Francesco ha posto la distinzione fra la missione programmatica e la missione paradigmatica: «La missione programmatica, come indica il suo nome, consiste nella realizza-

[1] F. Meroni, *Consideraciones iniciales*, in F. Meroni - A. Gil (coord.), *Laicado y misión*, OMP-PPC, Madrid 2017, 11 [traduzione libera dell'Autore].

zione di atti di indole missionaria. La missione paradigmatica, invece, implica il porre in chiave missionaria le attività abituali delle Chiese particolari. Evidentemente, qui si dà, come conseguenza, tutta una dinamica di riforma delle strutture ecclesiali. Il "cambiamento delle strutture" (da caduche a nuove) non è frutto di uno studio sull'organizzazione dell'impianto funzionale ecclesiastico, da cui risulterebbe una riorganizzazione statica, bensì è conseguenza della dinamica della missione. Ciò che fa cadere le strutture caduche, ciò che porta a cambiare i cuori dei cristiani, è precisamente la *missionarietà*. Da qui l'importanza della missione paradigmatica»[2].

Pertanto, Papa Francesco desidera che la missione diventi un paradigma per ogni azione della Chiesa. Le strutture e i cuori di ciascuno devono fare esperienza di una *conversione missionaria*. Facciamo notare che questa conversione può ricevere impulso e *motivazione* "dall'alto", cioè dal Papa e dalla gerarchia, ma sarà efficace solo se raggiungerà il cuore e la vita di tutti i fedeli, cioè è *realizzabile* solo "dal basso", specialmente a partire dalla vita dei cristiani comuni, dai fedeli laici, ossia, se essi prendono coscienza della loro missionarietà.

In tale prospettiva si può inquadrare il semplice contributo che vorrei dare alla riflessione in atto in questo congresso: senza un cambio di mentalità e di azione nella vita dei *fedeli laici*, non sarà mai possibile la trasformazione missionaria della Chiesa nel suo insieme. Certamente il Papa, i vescovi, i sacerdoti dovrebbero essere i primi a desiderare questa trasformazione ed esserne gli animatori, tuttavia, senza i laici, che sono l'ampia base dei battezzati, non ci si può attendere una Chiesa in uscita missionaria. E, in questo senso, i movimenti ecclesiali – con la loro forte carica carismatica e una predominante presenza laicale – possono dare (e di fatto la stanno dando) un'efficace e preziosa collaborazione.

Il punto di vista dal quale parlo è quello della mia personale esperienza, cioè sulla base dei 16 anni di servizio sacerdotale ad un movimento laicale che lavora con giovani e famiglie, e dalla prospettiva che mi consente di avere il mio servizio, ancora all'inizio, nel Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita in questi ultimi due anni. Questo organismo della Curia romana, primo frutto della riforma promossa da Papa Francesco e dal suo Consiglio dei Cardinali, è stato istituito il 15 agosto del 2016. Sono confluiti in esso il Pontificio Consiglio per i Laici e il Pontificio Consiglio per la Famiglia. Il suo Statuto, approvato il 10 aprile del 2018, stabilisce che «il Dicastero è

[2] FRANCESCO, *Incontro con i Vescovi responsabili del Consiglio Episcopale Latinoamericano (C.E.L.A.M.) in occasione della riunione generale di coordinamento. Discorso del Santo Padre* (28 luglio 2013), n. 3; http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html.

competente in quelle materie che sono di pertinenza della Sede Apostolica per la promozione della vita e dell'apostolato dei fedeli laici, per la cura pastorale dei giovani, della famiglia e della sua missione, secondo il disegno di Dio e per la tutela e il sostegno della vita umana» (Art 1).

Inoltre, si afferma in seguito, «Spetta al Dicastero animare e incoraggiare la promozione della vocazione e della missione dei fedeli laici nella Chiesa e nel mondo, come singoli, coniugati o no, e altresì come membri appartenenti ad associazioni, movimenti, comunità» (Art. 5). Da qui il mio grande interesse per il tema che mi è stato chiesto di svolgere. Siamo anche chiamati a favorire «nei fedeli laici la coscienza della corresponsabilità, in forza del Battesimo, per la vita e la missione della Chiesa, secondo i diversi carismi ricevuti per l'edificazione comune, con una particolare attenzione alla peculiare missione dei fedeli laici di animare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali (cf. LG 31)» (Art. 6 § 1). Ci preme, pertanto, la promozione di «tutte le iniziative che riguardano l'azione evangelizzatrice dei fedeli laici nei vari settori delle realtà temporali» (Art. 6 § 2) e la loro partecipazione «all'istruzione catechetica, alla vita liturgica e sacramentale, all'azione missionaria, alle opere di misericordia, di carità e di promozione umana e sociale» (Art. 6 § 3). In ultimo, segnalo anche la nostra missione di accompagnare «la vita e lo sviluppo delle aggregazioni dei fedeli e i movimenti laicali» erigendo quelle che hanno un carattere internazionale approvandone o riconoscendone gli statuti (Art. 7 § 1).

1. Battesimo e missione: laici evangelizzatori nel mondo

Dalla descrizione appena fatta si evince il nostro interesse per la missione dei fedeli laici, che sono discepoli missionari proprio in forza del loro battesimo. Il motto del Mese Missionario Straordinario, che abbiamo celebrato recentemente, ci conduce al cuore della nostra riflessione: battezzati e inviati. Sono questi – credo che si possa utilizzare questa immagine – i due lati della stessa moneta. In quanto battezzati siamo inviati, e siamo inviati perché siamo battezzati.

La consapevolezza di questa intima relazione era per i primi cristiani una esperienza incontestabile. Erano convinti dell'importanza del battesimo e della sua innegabile conseguenza missionaria e molto spesso martiriale. In realtà, «La partecipazione dei laici all'espansione della fede risulta chiara, fin dai primi tempi del cristianesimo, a opera sia di singoli fedeli e famiglie, sia dell'intera comunità»[3], scrive San Giovanni Paolo II nella *Redemptoris*

[3] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris Missio* circa la perenne validità del mandato missionario (7 dicembre 1990), n. 71; http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.

Missio. Pio XII aveva già ricordato questo fatto presentando una breve sintesi storica sulla "cooperazione dei secolari" nella propagazione della fede, nella sua Enciclica *Evangelii Praecones* sulle modalità di promuovere l'opera missionaria[4]:

> a tutti è noto che l'idea cristiana si propagò per le vie consolari non solo per lo zelo dei vescovi e dei sacerdoti, ma anche per l'opera dei magistrati civili, dei soldati e dei privati cittadini. Molte migliaia di credenti, di recente venuti alla fede, dei quali oggi si ignorano i nomi, animati dal desiderio ardentissimo di diffondere la nuova religione da essi abbracciata, cercarono di prepararle la strada, di modo che dopo circa cento anni il nome e le virtù cristiane avevano già raggiunto tutti i centri più importanti dell'Impero Romano[5].

Tuttavia, in seguito alla pace costantiniana, nella misura in cui il battesimo assunse più che altro il valore di segno sociale e sempre meno quello di opzione religiosa personale, la consapevolezza battesimale cominciò a perdere peso nella vita dei battezzati. La diffusione del battesimo dei bambini contribuì ad accelerare ancor più questo processo. Il ruolo del clero andò crescendo assieme all'importanza della vita religiosa. I laici, d'altro canto, sembravano essere coloro che "non hanno" vocazione, coloro che non sono stati chiamati a "nient'altro" che alla vita familiare e "mondana".

Naturalmente non è questo il momento per sviluppare tutta la storia del distanziamento fra clero e laicato né per spiegarne le cause. Con un rapido balzo avanti, faccio solamente un cenno alla Riforma Protestante per l'enfasi che viene posta sul sacerdozio comune di tutti i cristiani. Questa consapevolezza, in sé corretta, generò, per reazione, nell'atteggiamento della Contro-Riforma una accentuazione ancor più netta del valore e dell'importanza del sacerdozio ministeriale, in detrimento al sacerdozio comune. Come sappiamo, solo di recente, nel secolo XX, con il Concilio Vaticano II si è potuta colmare questa lacuna teologico-pastorale. Tuttavia, ci rendiamo conto oggi che non è facile, in 50 anni, dare un corso diverso ad una storia e ad una mentalità che si è sviluppata e consolidata per più di un millennio.

A partire dal Concilio molto si è fatto per cercare di restituire ai laici la consapevolezza della loro missione come cristiani, battezzati e inviati in missione nel mondo. Il Mese Missionario Straordinario del 2019 rappresenta chiaramente una preziosa iniziativa che va in questa direzione. Ciono-

[4] Pio XII, Lettera enciclica *Evangelii Praecones* per un rinnovato impulso delle missioni (2 giugno 1951), n. 7; http://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html.

[5] *Ivi.*

nostante, costatiamo ancora in molti luoghi la carenza di una consapevolezza battesimale e missionaria dei laici, spesso rafforzata da un radicato clericalismo – da parte del clero, ma anche dei laici – denunciato in più occasioni nell'attuale pontificato.

Ci consola riflettere sul fatto che «il tempo è superiore allo spazio» (EG 222-225) e che il Concilio ha iniziato un processo che lentamente si va imponendo nella Chiesa. Nel mio paese c'è un detto che dice così: "água mole em pedra dura, tanto bate até que fura", che si potrebbe tradurre: "acqua blanda sulla pietra dura, tanto colpisce che la perfora". La nostra missione – come Chiesa, come teologi, come futuri sacerdoti e anche come Dicastero di una Curia in processo di riforma e di conversione missionaria – consiste, da un lato, nell'insistere sulla consapevolezza della identità, della vocazione e della missione laicale, e, dall'altro, nel creare gli spazi affinché questa consapevolezza possa prendere forma nella vita concreta della Chiesa e della società. A tal proposito, dal 13 al 15 novembre 2019, si è tenuta la prima Assemblea Plenaria del nostro Dicastero e il tema scelto è stato esattamente questo: "I fedeli laici. Identità e missione nel mondo".

La finalità della mia esposizione non è quella di entrare nel dibattito sulle difficoltà e le differenti opinioni relative alla definizione di laico e della sua identità teologica[6]. Partiamo semplicemente dalle indicazioni del Vaticano II, che ci ha ricordato che laici sono tutti i fedeli cristiani unti, consacrati, nel Battesimo, un'unzione che fa di essi sacerdoti, profeti e re (LG cap. IV), membri del Popolo di Dio (LG cap. II), e li invia in missione apostolica (AA) in forza di questo stesso battesimo, senza che sia necessario un altro tipo di consacrazione.

Seguendo le affermazioni della *Lumen Gentium*, conviene ricordare che i laici, attraverso il loro *sacerdozio comune* (LG 10-11), ricevuto nella consacrazione battesimale, vivono il loro ufficio sacerdotale (LG 34) in modo esistenziale, facendo di tutta la loro vita un culto spirituale e mantenendo la vita quotidiana come centro della loro esperienza spirituale. In questo modo, «i laici, in quanto adoratori dovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso» (LG 34).

Per quanto riguarda l'ufficio profetico, bisogna ricordare che Cristo insegna anche attraverso i laici, suoi testimoni, «perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale» (LG 35). Non lo fanno in virtù di una missione canonica, bensì per il potere del loro battesimo, attraverso il quale realizzano la proclamazione del Vangelo con la loro pro-

[6] Rimando semplicemente a due recenti studi: J.V. Saldaña, *Identidad secular del laicado en el mundo*, in F. Meroni - A. Gil (coord.), *Laicado y misión,* 63-85; S.M. Terrazas, *Identidad eclesial del laico en el mundo*, in *Ibid.*, 87-109.

pria vita. La profezia dei cristiani laici è il risultato dell'esperienza di Dio (esperienza cristiana) che ha luogo nel mondo, per azione dello Spirito Santo. Insegnano come autentici sapienti cristiani, denunciando l'assolutismo degli idoli, e proteggendo la giusta secolarità del mondo, per non sacrificarla indebitamente.

In virtù del battesimo ogni cristiano riceve anche l'investitura di un ufficio regale (LG 36-37), un ministero di pastoralità o di servizio, nel senso di essere anch'egli "pastore" e "guida". Il laico vive come membro della Chiesa pellegrina sulla terra, agendo liberamente come rappresentante di Cristo nel mondo per sottomettere tutto al Padre; lottando per la conversione dell'uomo e per conseguire l'autentico rinnovamento del mondo e della società; cercando di realizzare la redenzione integrale dell'uomo in un processo di liberazione personale e comunitaria, perché cristianizzare è umanizzare.

La descrizione precedente, relativa al modo in cui i laici esercitano il loro triplice *munus* di santificare, di predicare e di regnare (cioè, di svolgere un ruolo da "pastore"), mostra la centralità della sua relazione con il *mondo*. Di fatto, il rinnovamento ecclesiologico del Concilio, che *pone in modo nuovo la relazione Chiesa-mondo*, mi sembra essere la chiave adeguata per comprendere l'identità teologica del laico, come anche quella degli altri soggetti ecclesiali. In altre parole, per comprendere la natura del laicato, dobbiamo confrontarci con la natura della Chiesa e la sua relazione con il mondo[7].

Il Concilio ci ha insegnato a vedere la Chiesa non come una "società perfetta", separata dal mondo, ma come totalmente inserita in esso, come "anima del mondo", perché lo porta dentro di sé, con sé e attorno a sé, o, detto diversamente, la Chiesa come «la forma pasquale del mondo»[8], secondo la formulazione di P. Fabrizio Meroni. Sotto questa luce, la missione si presenta come un *porre in relazione Dio con il mondo e il mondo con Dio* per mezzo della Chiesa, che «è sempre nel mondo, per il mondo, ed è essa stessa il mondo salvato e trasfigurato»[9].

Dopo il Concilio, ci sono stati altri importanti testi magisteriali che hanno fatto da stimolo per favorire una maggiore consapevolezza missionaria dei laici, come l'Esortazione apostolica *Christifideles Laici* o l'Enciclica *Redemptoris Missio*. Giovanni Paolo II ha insistito molto sul ruolo e la responsabilità dei laici nell'attività missionaria, perché tutti i laici sono mis-

[7] Cf. E. Castellucci, *Il punto sulla teologia del laicato: prospettive*, "Orientamenti pastorali" 6-7 (2003), 63.

[8] F. Meroni, *Consideraciones iniciales*, 11 [traduzione libera dell'Autore].

[9] *Ibid.*, 12.

sionari in virtù del battesimo. «La missione è di tutto il popolo di Dio: anche se la fondazione di una nuova chiesa richiede l'eucaristia e, quindi, il ministero sacerdotale, tuttavia la missione, che si esplica in svariate forme, è compito di tutti i fedeli»[10].

Il Papa ricorda che «Nei tempi moderni non è mancata la partecipazione attiva dei missionari laici e delle missionarie laiche. Come non ricordare l'importante ruolo svolto da queste, il loro lavoro nelle famiglie, nelle scuole, nella vita politica, sociale e culturale e, in particolare, il loro insegnamento della dottrina cristiana? Bisogna anzi riconoscere – ed è un titolo di onore – che alcune chiese hanno avuto inizio grazie all'attività dei laici e delle laiche missionarie»[11]. Pensiamo, per esempio, al caso della Corea.

Il Mese Missionario Straordinario, promosso dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, non si è limitato a parlare della *missio ad gentes* nel senso stretto, cioè della missione che si realizza propriamente a partire dai territori già evangelizzati verso quelli non ancora evangelizzati, cosa che non è, di per sé, lo specifico di questa Congregazione. Il mondo globalizzato ci pone davanti al fenomeno della "de-territorializzazione" della *missio ad gentes*, dato che molti territori, storicamente o tradizionalmente ritenuti già evangelizzati, si sono convertiti in veri territori di missione. Da qui la necessità di allargare il concetto di *missio ad et inter gentes*. Tutto il mondo e tutti i popoli sono terra di missione. A partire da questa prospettiva si constata oggi una centralità del *mondo come luogo di missione*: ogni popolo e ogni uomo è terra di missione, soggetto e oggetto della rivelazione salvifica di Dio.

I fedeli laici battezzati sono coloro che, in forma ordinaria, sono inseriti nel mondo e sono chiamati a trasfigurarlo in Cristo, a dare ad esso la forma di Cristo. Di fatto, come ben si sa, il Concilio spiega che «Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG 31), il che equivale a dire "trasfigurandole

[10] Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio*, n. 71.

[11] *Ivi*. Il testo prosegue: «Il Vaticano II ha confermato questa tradizione, illustrando il carattere missionario di tutto il popolo di Dio in particolare l'apostolato dei laici (LG 17) e sottolineando il contributo specifico che essi son chiamati a dare nell'attività missionaria (AG 35-36). La necessità che tutti i fedeli condividano tale responsabilità non e solo questione di efficacia apostolica, ma è un dovere-diritto fondato sulla dignità battesimale per cui «i fedeli partecipano, per la loro parte, al triplice ufficio – sacerdotale profetico e regale di Gesù Cristo» (ChL 14). Essi, perciò, «sono tenuti all'obbligo generale e hanno diritto di impegnarsi, sia come singoli, sia riuniti in associazioni, perché l'annunzio della salvezza sia conosciuto e accolto da ogni uomo in ogni luogo; tale obbligo li vincola ancor di più in quelle situazioni in cui gli uomini non possono ascoltare il Vangelo e conoscere Cristo se non per mezzo loro» (AA 6,13). Inoltre, per l'indole secolare che è loro propria, hanno la particolare vocazione a «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e orientandole secondo Dio (LG 31)».

in Cristo", poiché il mondo fu fatto da Lui e in vista di Lui, e tutta la creazione geme e attende la rivelazione dei figli di Dio (cf. Rm 8,19-22).

I laici «vivono nel secolo, cioè implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico» (LG 31). Pertanto, la vita familiare e lavorativa è la modalità ordinaria della missione battesimale del fedele laico. Anche coloro che sono limitati nell'esercizio pieno di questa missione possono offrire, in modo sacerdotale, il loro dolore e la loro sofferenza per la fecondità della missione della Chiesa nel mondo.

Secondo il gesuita Madrigal Terrazas, la riflessione conciliare e postconciliare sul laicato può essere sintetizzata in due principi:

> la missione del laicato è segno sacramentale della presenza della Chiesa nel mondo, come lievito nella massa, in modo che lo sviluppo della sua vocazione cristiana contribuisce reciprocamente e decisivamente al rinnovamento della Chiesa; e i laici prestano un servizio ordinato all'evangelizzazione delle strutture del mondo e sviluppano anche un autentico servizio ecclesiale quando svolgono ministeri laicali[12].

In relazione a quanto detto, è da rilevare la possibilità che si verifichi il grande equivoco di *ridurre* la missione del laico alla assunzione di *compiti interni* alla vita ecclesiale. Per molti chierici, specialmente parroci, il "buon laico" è il laico che lavora all'interno della Chiesa, come collaboratore del clero nello svolgimento di compiti e mansioni assegnati dalla parrocchia o dalla diocesi, occupandosi di attività "ecclesiali", di servizi "pastorali" (catechesi, servizi e ministeri ecclesiali, consigli pastorali e economici, etc.). Senza dubbio, la collaborazione dei fedeli laici in questi compiti è quanto mai necessaria, ma non può ridursi a questo campo intra-ecclesiale e non è questo il luogo principale di esercizio della missione laicale. Papa Francesco tante volte ha lanciato un avvertimento mettendo in guardia su questo rischio – anche durante l'udienza concessa recentemente al nostro Dicastero – insistendo sul pericolo di "clericalizzare i laici". Ha raccontato che a Buenos Aires spesso arrivava qualche parroco che gli diceva: «Ho un laico eccellente, sa fare di tutto, … lo facciamo diacono?», e il Papa ha insistito sull'importanza di evitare questa clericalizzazione.

Pertanto, quando parliamo di *vocazione dei laici all'evangelizzazione*, i *laici battezzati e inviati*, intendiamo dire, in primo luogo, che il laico evan-

[12] S.M. Terrazas, *Identidad eclesial del laico en el mundo*, 106 [traduzione libera dell'Autore].

gelizza nella normalità della sua vita cristiana, esercitando il suo triplice ministero sacerdotale, profetico e regale, nella bellissima forma che viene descritta in LG 34-36, a partire dal suo peculiare stato di vita, nel lavoro e in famiglia. In questo modo incarna, in una forma diretta, la relazione *Chiesa-mondo* dal di *dentro della Chiesa* e, allo stesso tempo, dal di *dentro del mondo*. Perciò la sua prima forma di apostolato è l'apostolato dell'essere, la sua testimonianza di vita nella quotidianità del *mondo*, spesso di carattere martiriale, e capace di *trasformare il mondo* in Cristo. L'incontro personale con Cristo, vissuto da ogni fedele laico battezzato, possiede la forza di trasfigurare il mondo, umanamente e persino ecologicamente. Sono i laici, dunque, coloro che – in un continuo processo di conversione – assicurano la intrinseca relazione ontologica ed esistenziale fra la fede cristiana e il mondo, fra la Chiesa e il mondo. Sono loro che, per antonomasia e in forma più diretta, realizzano la *missio ad et inter gentes*. Pensiamo, per esempio, ai laici che vanno a vivere, per motivi di lavoro o per migrazione forzata, in un paese non cristiano. Con la loro vita, senza un mandato specifico di *missio ad gentes*, questi laici rendono presente la Chiesa in quel territorio. È grazie a questa forma ordinaria di missione battesimale che il cattolicesimo sta crescendo oggi in molti paesi.

La grande sfida della missione oggi si esprime in questa *presenza ordinaria nel mondo dei fedeli laici battezzati*. Si tratta di una sfida perché, naturalmente, non basta essere battezzati e stare nel mondo per esercitare questa missione. Se il laico non è cosciente dell'unzione battesimale che porta in sé, se non la coltiva attraverso la sua relazione con Cristo e con la Chiesa, avrà scarse possibilità di trasformare il mondo in Cristo. Può darsi che a volte eserciti nel mondo il suo ministero sacerdotale, profetico e regale in forma spontanea e irriflessiva, con quella sapienza divina propria del santo Popolo fedele di Dio. Ma lo farà molto meglio se diventa cosciente della sua missione.

Una missione che, senza dubbio, non termina nel mondo, cioè non ha come suo fine ultimo la trasformazione socio-politica del mondo, bensì il rinnovamento escatologico del mondo ricondotto a Dio. «Nella logica della *missio Dei*, il destinatario ultimo della missione è Dio, non il mondo. Tornare a Dio: il mondo, trasfigurato e glorificato, deve tornare a Dio, tornare in Dio, perché esiste per Dio»[13], ci ricorda ancora P. Meroni. A partire da ciò si comprende l'alto valore della formazione di laici consapevoli della loro identità e vocazione, accompagnati dai loro pastori e da altri laici nella missione ecclesiale di ricondurre il mondo a Dio.

[13] F. Meroni, *Consideraciones iniciales*, 13 [traduzione libera dell'Autore].

2. Movimenti ecclesiali laicali e missionari

Provvidenzialmente, nello stesso periodo in cui il Vaticano II formulava tutte queste idee e ridava valore alla missione dei laici nell'ambito della relazione Chiesa-mondo, fede-mondo, recuperando così la vera identità e la vera vocazione laicale, sorgevano anche nuove forme di vita associativa nella Chiesa, i cosiddetti "movimenti ecclesiali". Animati ognuno da un carisma particolare, essi mostrano una grande sensibilità nella cura delle "realtà terrene" e sono costituiti in modo preponderante da fedeli laici, con una marcata consapevolezza della loro missione secolare.

Giovanni Paolo II ha definito la nascita dei movimenti e delle nuove comunità ecclesiali come una "risposta provvidenziale" suscitata dallo Spirito Santo alle necessità della Chiesa e del mondo di fronte alle "drammatiche sfide di fine millennio", un'epoca particolarmente segnata da una cultura secolarizzata. E si riferisce giustamente alla vocazione battesimale dei cristiani che appartengono a queste realtà: «Quale bisogno vi è oggi di personalità cristiane mature, consapevoli della propria identità battesimale, della propria vocazione e missione nella Chiesa e nel mondo! Quale bisogno di comunità cristiane vive! Ed ecco, allora, i movimenti e le nuove comunità ecclesiali»[14].

Nello stesso discorso, pronunciato a Pentecoste nel 1998, il Papa si riferisce alla «novità inattesa, e talora persino dirompente», di queste nuove aggregazioni nella vita della Chiesa, suscitando talora «interrogativi, disagi e tensioni», a volte «presunzioni ed intemperanze da un lato, e non pochi pregiudizi e riserve dall'altro». Le prove attraversate e il modo in cui esse sono state affrontate sono servite per verificare la fedeltà alla Chiesa e la «autenticità dei loro carismi», portandoli ad una tappa che Giovanni Paolo II ha caratterizzato come «maturità ecclesiale», dalla quale si attendono «frutti "maturi" di comunione e di impegno»[15].

La Congregazione per la Dottrina della Fede, nella sua preziosa lettera *Iuvenescit Ecclesia* sulla relazione fra doni gerarchici e carismatici, riconosce il grande contributo che i movimenti ecclesiali apportano per il rinnovamento della Chiesa[16] e li considera come un valido aiuto per mettere in atto l'urgente "conversione pastorale e missionaria" di tutta la vita ecclesiale, fortemente desiderata da Papa Francesco. Nel documento si sottolinea

[14] Giovanni Paolo II, *Discorso ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità* (30 maggio 1998), n. 7. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1998/may/documents/hf_jp-ii_spe_19980530_riflessioni.html.

[15] *Ibid*., n. 6.

[16] Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Iuvenescit Ecclesia* ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa (15 maggio 2016), n. 2.

che tali "movimenti" sono molto più che semplici raggruppamenti di persone che cercano di realizzare qualche specifica finalità di tipo religioso o sociale. Essi possiedono un dinamismo (da qui il carattere di "movimento") che rende il Vangelo particolarmente attraente, e presentano una proposta di vita cristiana globale, che impegna tutta la vita della persona. Il forte carattere comunitario, spesso caratterizzato dalla comunione fra diversi stati di vita, rafforza il valore dei movimenti come «mistero di comunione per la missione»[17]. Con questo loro stile "comunionale" e "missionario", essi tendono ad assumere il «fine apostolico generale della Chiesa» (AA 19). All'interno di queste realtà, si favorisce la crescita di tutte le persone che ne fanno parte nella consapevolezza della propria identità cristiana, e specificamente, dell'identità battesimale, e si propongono itinerari formativi adeguati affinché questa identità possa plasmare tutte le dimensioni della vita personale e comunitaria. Infatti, dice la Lettera, «La forte capacità aggregativa di tali realtà rappresenta una significativa testimonianza di come la Chiesa non cresca "per proselitismo ma 'per attrazione'" (EG 13)»[18].

Lo stesso documento riconosce «la bontà dei diversi carismi che originano aggregazioni ecclesiali tra tutti i fedeli, chiamati a far fruttificare la grazia sacramentale, sotto la guida dei legittimi pastori. Essi rappresentano un'autentica possibilità per vivere e sviluppare la propria vocazione cristiana (ChL 29)»[19]. I movimenti ecclesiali sono, pertanto, portatori di questi doni carismatici che permettono ai fedeli, e in particolare ai laici, di vivere quotidianamente il sacerdozio comune del Popolo di Dio. In molte di queste associazioni prende vita un fenomeno che il Concilio stesso considera degno di speciale raccomandazione:

> quei laici, celibi o uniti in matrimonio, che si consacrano in perpetuo o temporaneamente al servizio delle istituzioni e delle loro opere con la propria competenza professionale. È per essa [la Chiesa] di grande gioia veder crescere sempre più il numero dei laici che offrono il proprio servizio alle associazioni e alle opere di apostolato, sia dentro i limiti della propria nazione, sia in campo internazionale, sia soprattutto nelle comunità cattoliche delle missioni e delle Chiese nascenti (AA 22).

Tutte queste caratteristiche fanno sì che i movimenti ecclesiali siano particolarmente idonei per la *missio ad et inter gentes*, ossia per il fatto che essi hanno una spiccata sensibilità missionaria, come aveva notato Giovanni Paolo II nella *Redemptoris Missio* parlando proprio dell'azione missionaria dei laici.

---

[17] *Ivi*.
[18] *Ivi*.
[19] *Ibid*., n. 22.

Il Papa menziona, infatti, «il grande sviluppo dei "movimenti ecclesiali", dotati di dinamismo missionario», i quali, quando sono integrati nella vita della Chiesa «rappresentano un vero dono di Dio per la nuova evangelizzazione e per l'attività missionaria propriamente detta»[20]. Da qui la raccomandazione «di diffonderli e di avvalersene per ridare vigore, soprattutto tra i giovani, alla vita cristiana e all'evangelizzazione, in una visione pluralistica dei modi di associarsi e di esprimersi»[21]. Ogni aggregazione, secondo la sua specifica finalità, è chiamata dal Papa ad impegnarsi «nella missione *ad gentes* e nella collaborazione con le chiese locali. In questo modo sarà favorita la crescita di un laicato maturo e responsabile, la cui formazione... si pone nelle giovani chiese come elemento essenziale e irrinunciabile della *plantatio Ecclesiae*»[22].

Poche volte nella storia della Chiesa si sono avuti così tanti movimenti impegnati direttamente nel lavoro di formazione dei laici e nel coltivare in loro la consapevolezza battesimale e missionaria. È per questo che si può affermare che la *missio ad et inter gentes* rappresenta una "caratteristica trasversale" dei nuovi movimenti ecclesiali. Anche se non tutti, in origine, sono nati per una esplicita missione *ad gentes*, tuttavia, nel corso del loro sviluppo, tutti hanno avvertito l'esigenza e la spinta ad evangelizzare: «si radica in loro questa esigenza interna della propria esperienza di fede»[23], testimoniando nel loro ambiente ciò che si è vissuto e collaborando in questo modo alla *missio inter gentes*.

La grande maggioranza dei movimenti, infatti, hanno un chiaro impegno missionario. Inoltre, cercando sempre la necessaria comunione con i vescovi e con il Papa, manifestano la *universalità* della loro chiamata missionaria a servizio della Chiesa particolare e universale. La forte «presenza dei laici in questi nuovi movimenti dà loro anche un tono laicale speciale, in relazione agli ambiti della promozione umana e dell'annuncio della fede, partendo proprio dalle esperienze fondamentali di vita, come il matrimonio e la famiglia, la nascita, la morte, il lavoro e la ricerca del bene comune o la lotta per la giustizia»[24].

In tal modo, ogni movimento realizza la missione della Chiesa con accenti specifici, secondo il proprio carisma, ma normalmente sempre a partire dalla testimonianza di fede vissuta nel mondo, con «forte consapevolezza battesimale come fondamento del loro carisma missionario»[25]. Non sono "delegati" del clero né tantomeno meri collaboratori della gerarchia, bensì

---

[20] Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio*, n. 72.
[21] *Ivi*.
[22] *Ivi*.
[23] J.S. Viñals, *Movimientos eclesiales y nuevas comunidades en la actualidad*, in F. Meroni - A. Gil (eds.), *Laicado y misión,* 196.
[24] *Ivi*.
[25] *Ibid.*, 197.

cristiani resi idonei alla missione dalla forza del sacramento. In questo modo, il dinamismo missionario dei movimenti si sviluppa «in due campi: quello della nuova evangelizzazione, proponendo di nuovo la fede a coloro che si sono allontanati da essa o che l'hanno resa marginale nella loro vita, e la missione *ad gentes*»[26].

Per illustrare meglio quanto detto, menziono semplicemente – senza sviluppare ulteriormente né approfondire – alcune iniziative che, fra le tante, rendono evidente il forte impeto laicale e missionario di alcuni movimenti ecclesiali e che certamente sono conosciute da tutti voi: il progetto di economia di comunione promosso dal Movimento dei Focolari; le innumerevoli famiglie inviate in missione *ad gentes* da parte del Cammino Neocatecumenale; le attività di mediazione in favore della pace in vari paesi dell'Africa realizzate dalla Comunità di S. Egidio.

3. Epilogo: come Maria, laici in movimento missionario

Che la mia ultima parola riguardi Maria non è solamente una questione di stile, bensì un riferimento esplicito al fatto che Maria è stata una "laica in movimento missionario" e, come tale, può servire da modello e intercedere in favore della auspicata conversione missionaria di tutto il Popolo di Dio.

Maria è stata *laica*[27]. L'anno scorso, Papa Francesco, visitando un centro del Movimento dei Focolari – il cui nome ufficiale è Opera di Maria –, ha menzionato il carattere laicale di quel luogo – «nella sua veste laica e laboriosa»[28] – e ha rinnovato l'invito a «seguire la scuola di Maria», donna laica che come madre ci aiuta ad affrontare le sfide del mondo: «non dimenticatevi che Maria era laica, era una laica. La prima discepola di Gesù, sua madre, era laica. C'è un'ispirazione grande qui»[29].

Maria vive *in movimento missionario*. Lo testimonia già la Sacra Scrittura quando racconta del suo servizio prestato "in fretta" a sua cugina Elisa-

[26] *Ivi.*

[27] Cf. A. Awi Mello, *Uma leiga chamada Maria: identidade e missão do leigo na Igreja e no mundo*, in J.C. Almeida (ed.), *Uma leiga chamada Maria,* Santuário, Aparecida 2018.

[28] «Una città che ha il suo cuore nell'Eucaristia, sorgente di unità e di vita sempre nuova, e che si presenta agli occhi di chi la visita anche nella sua veste laica e feriale, inclusiva e aperta: con il lavoro della terra, le attività dell'impresa e dell'industria, le scuole di formazione, le case per l'ospitalità e gli anziani, gli *ateliers* artistici, i complessi musicali, i moderni mezzi di comunicazione…», Francesco, *Incontro con la comunità del Movimento dei Focolari. Discorso del Santo Padre* (Loppiano, 10 maggio 2018); http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/may/documents/papa-francesco_20180510_visita-loppiano-focolari.html.

[29] *Ivi.*

betta: «si alzo e andò in fretta» (Lc 1,39). Questo è anche il tema della prossima Giornata Mondiale della Gioventù Internazionale, che si terrà a Lisbona nel 2023. Ma possiamo pensare anche al suo servizio premuroso alle nozze di Cana, quando, per sua intercessione, Gesù anticipò la sua ora (cf Gv 2,1-11). Anche oggi Maria continua ad essere in movimento missionario, «difatti, anche dopo la sua assunzione in cielo non ha interrotto questa funzione salvifica, ma con la sua molteplice intercessione continua a ottenerci i doni che ci assicurano la nostra salvezza eterna» (LG 62).

Inoltre, la mia parola finale si dirige a Maria perché credo fermamente che i movimenti ecclesiali siano un dono dello Spirito Santo nell'orizzonte del cosiddetto "profilo mariano della Chiesa", come ci ricordava Piero Coda in un congresso del 1998, facendo riferimento all'intuizione geniale di Urs von Balthasar. Come completamento al profilo petrino, riservato alla gerarchia, quello mariano comprende tutta la realtà ecclesiale, essendo il tratto essenziale di tutto il santo Popolo fedele di Dio, di tutti battezzati, i quali, prima di ogni ulteriore caratterizzazione, sono anzitutto laici.

> Poiché, dunque, sono un autentico dono dello Spirito, i movimenti ecclesiali non possono non aver a che fare con Maria. Trattando di essi nell'orizzonte della storia della salvezza, abbiamo rilevato che i grandi carismi elargiti dallo Spirito lungo i secoli tengono desti, anzi risvegliano tre atteggiamenti fondamentali della soggettività della Chiesa: l'accoglienza verginale, la sponsalità amorosa, la maternità feconda[30].

Infatti, se la Chiesa esiste per generare Cristo affinché sia "tutto in tutti" (Col 3,11), «occorre penetrare nella profonda verità lapidariamente espressa da san Luigi Maria Grignon di Montfort: due soli sono atti a generare insieme, in sinergia, il Figlio di Dio nella carne e, in lui, anche noi come figli del Padre – lo Spirito Santo e Maria»[31].

Urs von Balthasar riconosce nei movimenti uno stimolo e un'opportunità provvidenziale per risvegliare in tutto il Popolo di Dio la forma mariana dell'essere Chiesa. «La loro origine carismatica e il primato della spiritualità che li caratterizza, il prevalente profilo laicale e insieme l'indiscussa ecclesialità, la accentuata dimensione comunionale e insieme evangelizzatrice, così come l'apertura autenticamente dialogica (…) mettono in rilievo il carattere mariano della loro identità e della loro missione»[32].

---

[30] P. Coda, *I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica*, in Pontificium Concilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa: Atti del Congresso mondiali dei movimenti ecclesiali.* Roma, 27-28 maggio 1998, Città del Vaticano 1999, 102.

[31] *Ivi.*

[32] *Ibid.*, 103.

Pertanto, seguitiamo ad esortare i laici e, in particolare, i movimenti ecclesiali a mantenere lo sguardo fisso su Maria perché, alla sua scuola, continuino ad apprendere il vero significato dell'essere "battezzati e inviati" per compiere la loro missione evangelizzatrice nel mondo.

Abstract

I fedeli laici, come partecipanti alla missione profetica, sacerdotale e pastorale di Cristo, sono inviati nella potenza della loro consacrazione battesimale come protagonisti della trasformazione missionaria della Chiesa, voluta da *Evangelii Gaudium* e già richiesta in *Maximum Illud*. In tempi di secolarizzazione, i laici sono evangelizzatori particolarmente adatti ad assicurare l'adeguato rapporto Chiesa-mondo, recuperato dal Vaticano II. Per affrontare questa sfida, i movimenti ecclesiali, con la loro forte impronta laicale e missionaria, costituiscono un'opportunità provvidenziale e offrono un servizio prezioso alla Chiesa e alla società.

© UUP

© UUP

La synodalité de la mission : D'après analyse des paradigmes missionnaires

Agnes Kim Mi-Jeung

Introduction

Je vous présente cet exposé en tant que femme, coréenne, religieuse et théologienne qui vit entre Europe et Corée. Je ne traiterai pas directement du sujet qui m'a été attribué : « Mission in crisis ». Du point de vue de l'Occident la mission peut être considérée comme étant en crise, mais l'Église de la Corée n'a jamais autant envoyé de missionnaires dans son histoire.[1]

Les époques peuvent être distinguées par leur *paradigme* qui leur sont propre ayant leur propre manière de comprendre le monde et l'homme. Or, lorsque le paradigme de la société change, pour pouvoir mieux atteindre les contemporains, le discours théologique et missionnaire doit être modifié également. Il ne s'agit d'une rupture totale avec l'ancien paradigme, puisque la vérité chrétienne n'est pas quelque chose d'aléatoire suivant les changements du monde. Mais il nous faut nous interroger sans cesse : « dans le contexte actuel, quel paradigme de la mission serait plus adéquat pour nos contemporains ? »

C'est avec cette question que j'aborderai le sujet du congrès « From *Maximum Illud* to *Evangelii Gaudium* on the urgency of the missionary transformation of the Church », et j'aborderai rapidement à la fin de mon exposé le thème qui m'a été demandé « Local Churches, Religious Congregations, and Missionary Institutes ». Je commencerai par une présentation de l'évolution de l'orientation missionnaire durant cent ans, à travers les trois textes majeurs *Maximum Illud* (1919), *Ad Gentes* (1965) et *Evangelii Gaudium* (2013). La perspective missionnaire que chaque texte veut montrer sera dégagée en rapport à la problématique de l'époque. Ensuite, quelques lignes de force du paradigme pour la mission pour aujourd'hui se-

[1] Dans l'Église en Corée, le nombre des missionnaires a augmenté récemment : en l'an 1999, 358 missionnaires, en 2018, 1083 missionnaires. In *Catholic Church in Korea*, CBCK, Séoul 2019, 22. Depuis le Concile, il y a six sociétés missionnaires *ad gentes* qui sont nées en Asie : la Société des Missions des Philippines, la Société missionnaire de Saint Thomas Apôtre (Inde), la Société des Missions étrangères catholiques de Corée, la Société missionnaire des hérauts de la Bonne Nouvelle (Inde), la Société missionnaire de Thaïlande, la Société missionnaire Lorenzo Ruiz (Philippines).

ront dégagées. Les textes de Vatican II et du Pape François qui reprend et met en œuvre les pensées déjà prônées par le Concile Vatican II seront travaillés pour notre temps.

1. Evolution progressive du paradigme de mission, de *Maximum Illud à Evangelii Gaudium*

La perspective missionnaire étant étroitement liée à la perspective ecclésiologique, il convient de réfléchir sur deux niveaux : ecclésiologique et missiologique.

1.1 *Maximum Illud* : sollicitude pontificale pour la mission orientée vers l'érection de l'Église locale

Depuis le XIXe siècle, l'expansion chrétienne se réalise dans le monde entier, par les 40 millions d'émigrants européens qui s'établissent au-delà des mers par le fait de la colonisation et grâce aux moyens des transports maritime et ferroviaire. L'Église a connu ainsi une grande expansion et les théologiens étaient incités à réviser le concept de l'universalité du christianisme. Or, au début du XXe siècle la mission était dans la désorganisation par suite de la situation douloureuse de l'après-guerre, et la mission était fortement compromise par le nationalisme. C'est ainsi que Benoit XV, s'élevant vigoureusement contre cet état d'esprit des missionnaires, a voulu relancer la mission en éradiquant les tensions nationalistes dans les terres d'apostolat missionnaire. Ce texte « va donner le branle à tout un immense mouvement ».[2]

Dans *Maximum Illud*, en soulignant le caractère universel de la mission, le Pape demande d'abord aux évêques et aux préfets apostoliques d'élargir les frontières de la foi hors des sentiers nationaux. A l'époque, l'organisation des missions catholiques, le *jus commissionis*[3], découpait le territoire colonial et confiait chaque territoire aux divers instituts missionnaires. Or, les territoires ecclésiastiques étaient considérés comme « colonies religieuses appartenant à tel ou tel institut », créant chez les missionnaires une

[2] A. Rétif, *Les papes contemporains et la mission*, Apostolat des éditions, Paris 1966, 40.

[3] Le 'jus commissionis' qui a été mise en place par Grégoire XVI (1831-1846) a certes facilité la continuité de l'action missionnaire et a aidé aussi à éviter la concurrence entre les instituts missionnaires. Ce code, comme conséquence de l'histoire du XIXe siècle en Europe, qui a été élaboré avant tout pour lutter pour la liberté de l'Église, a influencé la structuration des Églises locales naissantes, et son impact perdurera jusqu'à nos jours. Cf. R. Aubert, J. Bruls, P.E. Crunican, J.-T. Ellis, J. Hajjar, F.B. Pike, *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 5 : *L'Église dans le monde moderne*, chapitre II, Seuil, Paris 1975.

mentalité de « féodalisme territorial ». Les missionnaires ne désiraient dès lors ni l'érection d'une Église locale constituée par le clergé local, ni laisser les chrétiens locaux accéder aux responsabilités. Aussi l'époque étant marquée par la discrimination basée sur l'appartenance catégorielle des êtres humains, il était difficile pour les missionnaires européens de considérer les prêtres indigènes autrement que comme auxiliaire des prêtres européens.

En s'opposant aux féodalités nationalistes des puissances coloniales, Benoit XV a voulu ouvrir la mission à une vision de l'Église universelle fondée par l'établissement de l'Église locale. Cette volonté pontificale, qui existait depuis le début du XIXe siècle[4], mais qui était restée à l'état de vœu pieux, le Pape la relance et demande aux missionnaires d'accorder une bonne formation aux clergés locaux. Pour lui, une bonne formation du clergé indigène est « le plus grand espoir des Églises nouvelles », car le prêtre indigène se trouve préparé « à merveille pour introduire la foi chez ses compatriotes, comme il est naturel chez un homme qui leur est uni par la naissance, la mentalité, les sentiments et les goûts. » (MI 27)[5]

Cependant, cet horizon d'une nouvelle Pentecôte est teinté du souhait de Rome de subordonner les missions à l'autorité exclusive de *De Propaganda Fide*, c'est-à-dire de donner comme cadre aux Églises naissantes celui de la romanité. Cette romanisation, soutenue par l'ecclésiologie centraliste du Code de droit canonique de 1917, va connaître son apogée sous ses successeurs, Pie XI et Pie XII. Les Églises locales, qui commencent à naître aux quatre coins du monde, seront formées par cette vision de la romanisation, qui y laissera profondément son empreinte. Désormais cette romanité deviendra l'identité même des catholiques des Églises naissantes.

---

[4] Les directives de l'Instruction de la propagande, *Neminem Profecto*, 2 Nov. 1845.

[5] Benoit XV invite les missionnaires à pratiquer une sérieuse autocritique à travers *Maximum Illud*. Mais cette lettre pontificale a été reçue avec vive réticence parmi les missionnaires – surtout en Chine –, ce qui montre bien l'ambiance générale de l'Église catholique.

La vie très tourmentée des deux lazaristes missionnaires en Chine, V. Lebbe (1877-1940) et A. Cotta, qui ont influencé *Maximum Illud*, montre bien l'état d'esprit des missionnaires. A cause de la discrimination expliquée plus haut, *Maximum Illud* qui demande à (de) donner au clergé indigène le rôle de responsables leur apparaissait révolutionnaire et même dangereux. Il y a aussi une raison d'ordre théologique et spirituel qui a nourri l'Église de cette époque. J. Bruls en explique : « une conception trop individualiste du salut, une vie spirituelle axée sur les dévotions, un oubli de la dimension communautaire de toute vie chrétienne les empêchaient de percevoir la nécessité de structurer leurs convertis en communautés ecclésiales. Il leur semblait que tout était dit dès lors que chacun pouvait recevoir la grâce par les sacrements, dès lors donc que les prêtres étaient en nombre suffisant. » Dans la mesure où le sacrement est ainsi compris, il n'y a donc pas de raison d'investir pour la formation du clergé indigène, et les missionnaires n'avaient besoin du clergé local que comme un simple soutien nécessaire mais pas indispensable. In « Des missions aux jeunes Églises », dans *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 5, 431.

1.2 Vatican II et *Ad Gentes* – grand pas par l'établissement de l'Église locale considérée désormais comme sujet de mission

Dans le contexte de la décolonisation et des indépendances nationales[6], et dans celui où « l'espace vital de l'Église est désormais le monde entier » selon K. Rahner, le Concile Vatican II découvre « la loi intérieure de la catholicité, qui n'est pas affaire de géographie ni de chiffres (…) Elle est d'abord quelque chose d'intrinsèque à l'Église ».[7] Le Concile arrive enfin à intégrer la pluralité, sous l'adage « *Deus multifariam multisque modis locutus est* » dans la dimension théologique, ecclésiologique et missiologique. Le Concile arrive également à mettre en place un autre type de relation avec le monde et avec les autres religions. Cet ensemble de documents conciliaires a obligé de modifier un certain nombre d'affirmations missiologiques.

Lumen Gentium présente les Églises particulières comme formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et par elles qu'existe l'Église catholique une et unique » (LG 23) Selon cette perspective, l'Église locale n'est donc plus à considérer comme une émanation d'un centre déjà là, elle devient désormais le sujet de la mission, la responsable de l'action missionnaire (LG 29).[8] C'est un grand changement par rapport à la période antérieure, pendant laquelle la mission *ad extra* était considérée comme œuvre exclusive d'Églises européennes sous la direction de Rome.

Lumen Gentium souligne le caractère autonome de l'Église particulière conjointement le caractère celle-ci qui est fondamentalement 'reliée' avec les autres Églises particulières : « toutes les parties apportent aux autres parties et à toute l'Église leurs dons propres, de sorte que le tout et chacune

---

[6] Depuis *Maximum Illud*, surtout sous le pontificat de Pie XII, l'apostolat missionnaire a continué à privilégier la formation du clergé local et à constituer la hiérarchie locale. L'Église s'était ainsi préparée au risque éventuel de guerre, voire de soulèvement des populations colonisées, en nommant au plus vite une hiérarchie ecclésiale d'élite capable d'y faire face, en l'assistant de nouvelles congrégations religieuses indigènes masculines et féminines, qui seraient plus en harmonie « avec la mentalité et l'idéal des indigènes et plus adaptées aux situations locales ». Cf. C. Marin, « De *Maximum Illud* à *Rerum Ecclesiae* (1919-1926): La stratégie missionnaire romaine après la Première Guerre Mondiale », in G. Vidal, M. Spindler, A. Lenoble-Bart (dir.), *L'Allemagne missionnaire d'une guerre à l'autre (1914-1939). Effondrement et résilience*, Editions Karthala, Paris 2018, 29 à 41.

[7] H. de Lubac, *Catholicisme*, Cerf, Paris 2009, 24.

[8] Même si les prérogatives de la Congrégation de la Propagande sont maintenues comme organe de direction et de coordination de l'œuvre des missions et de la coopération missionnaire (LG 29), la responsabilité première de la mission incombe à priori au corps des évêques, et les instituts missionnaires se trouvent désormais sous la juridiction des évêques, qui sont en lien avec les conférences épiscopales. Le chapitre V d'*Ad Gentes* traite de la Congrégation de la Propagande, en mettant l'accent sur la coordination à tous les niveaux en respectant la responsabilité spécifique de chacun.

des parties s'accroissent de l'apport de tous, qui sont en communion les uns avec les autres, et de leurs efforts vers la plénitude de l'unité » (LG 13). Les pères conciliaires ont ainsi rééquilibré le centralisme romain, devenu unilatéralement papal selon un modèle de monarchie absolue, par la reviviscence de l'ecclésiologie de communion.[9] Désormais il faut tenir en rapport dialectique l'Église particulière et la communion : sans la reconnaissance d'altérité de chaque Église particulière, l'Église se réduirait à un trait unique ; sans la communion, l'Église deviendrait une addition d'Églises parallèles isolées ou un centre replié sur sa préservation et ses affaires internes.

A la base de cette ecclésiologie, *Ad Gentes,* en privilégiant la perspective de l'histoire du salut centrée sur la Trinité et sa mission à travers le Fils et l'Esprit, attribue à l'Église sa vocation comme la présence sacramentelle de l'amour du Dieu trinitaire, qui veut se communiquer lui-même en offrant la participation à sa propre vie. Cette redécouverte de la dimension '*missio Dei*' a rééquilibré la perspective de la mission, comprise jadis unilatéralement comme '*missio Ecclesiae*', nourrie d'ecclésiocentrisme. Cette finalité de la mission a fait changer le style et le langage missionnaires en métaphore d'amour, d'invitation, de partage, de dialogue et de témoignage. C'est un grand changement par rapport à l'époque où la finalité était dans la conquête spirituelle et l'expansion de l'Église exprimée par la métaphore militaire et conquérante. Ce Dieu trinitaire, l'origine de la mission, devient aussi source du nouveau style missionnaire. 'La conversion, dans le sens de prosélytisme des peuples ou des groupes' et 'l'implantation de l'Église' chez les peuples non chrétiens, sont encore bien présentes dans le décret, mais elles sont interprétées comme la mise en place de la plénitude des moyens du salut pour toute l'humanité. Ces deux finalités de la mission se trouvent ainsi en combinaison complexe avec la dimension de témoignage de vie, de dialogue et de charité.

1.3 *Evangelii Gaudium* – mission en tant qu'Église synodale

Les pères conciliaires avaient pris une certaine conscience de la mondialisation contemporaine naissante, aujourd'hui, nous sommes au cœur de celle-ci, davantage dynamisée par les technosciences et l'économie libérale, qui s'approfondissent, s'élargissent à une vitesse accrue. Dans ce monde d'émulation et de brassage culturel, nous sommes amenés à prendre conscience de la pluralité de la réalité humaine et à reconnaître sa légitimité. Cette réa-

[9] La 'collégialité épiscopale' considère le pape et le collège apostolique, non comme deux entités opposables, mais comme deux entités en communion hiérarchique, puisque le pape fait partie du collège. Pour la dynamique de la collégialité épiscopale, le Concile a renforcé le statut des conférences épiscopales en les rendant obligatoires.

lité plurielle concrète exige un respect de l'altérité de chaque peuple, et des groupes minoritaires, souvent considérés comme étant en marge.

Au cœur de ce monde, et au cœur de l'Église désormais mondialisée, où le programme ecclésiologique proposé par le Concile est mis en œuvre en grande partie, mais où sa mise en fonction appropriée reste lente, le Pape François veut revitaliser la mission, en établissant un lien intrinsèque entre celle-ci et l'exigence de réforme de l'Église, c'est-à-dire en recadrant les données ecclésiologiques de *Lumen Gentium* sous l'angle de la mission. Face à l'Église « autoréférentielle » (EG 94-95), frappée d'une sorte de narcissisme théologique, prétendant retenir le Christ à l'intérieur d'elle-même et ne le faisant pas sortir, François lui demande de sortir d'elle-même et d'aller aux périphéries. Pour mener l'Église vers une nouvelle étape de la mission, le Pape demande la *conversion* et la *réforme*. La conversion des agents missionnaires, qui sont aussi affectés par la culture d'aujourd'hui, est condition même de la crédibilité de l'annonce. Il demande également à chaque Église particulière la réforme missionnaire, sous la conduite de son Évêque : « Pour que cette impulsion missionnaire soit toujours plus intense, généreuse et féconde, j'exhorte aussi chaque Église particulière à entrer dans un processus résolu de discernement, de purification et de réforme. » (EG 30)

L'expérience pastorale de Bergoglio[10], sa sensibilité à l'histoire et à la diversité des cultures ne peuvent pas laisser l'Église dans une centralisation qui, « au lieu d'aider, complique la vie de l'Église et sa dynamique missionnaire. » (EG 32) Il voit la nécessité de « progresser dans une "décentralisation" salutaire. » (EG 16) Or, l'appel à la décentralisation ne vise pas uniquement la structure et les processus administratifs de l'Église, mais vise une réforme pour que les conférences épiscopales, conçues par le Concile Vatican II, puissent réellement y « contribuer de façons multiples et fécondes ». Étant donné que « ce souhait ne s'est pas pleinement réalisé » (EG 32), François met en œuvre une certaine forme de 'décentralisation', à travers sa pratique pontificale qui donne une véritable autorité aux Conférences épiscopales, en accordant de l'importance au fruit du travail entre évêques.[11]

A la place d'une ecclésiologie centraliste, il propose, d'une part, une Église polyèdre. Ce modèle « reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité. » (EG 236) Ce modèle n'est

[10] EG 233. « La réalité est supérieure à l'idée. Ce critère est lié à l'incarnation de la Parole et à sa mise en pratique : "À ceci reconnaissez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu" (1Jn 4, 2). Le critère de réalité d'une parole déjà incarnée et qui cherche toujours à s'incarner, est essentiel à l'évangélisation. »

[11] Cf. L. FORESTIER, « Le Pape François et la synodalité : *Evangelii Gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II », "Nouvelle Revue Théologique" (2015), 37, 538-539.

possible que par la reconnaissance de l'enracinement « dans l'histoire de son propre lieu, qui est un don de Dieu » de chaque Église locale. « De la même manière, quand une personne qui garde sa particularité personnelle et ne cache pas son identité s'intègre cordialement dans une communauté, elle ne s'annihile pas, mais elle reçoit toujours de nouveaux stimulants pour son propre développement. Ce n'est ni la sphère globale, qui annihile, ni la partialité isolée, qui rend stérile. » (EG 235)

D'autre part, il propose une Église synodale, même s'il n'emploie pas encore cette expression dans *Evangelii Gaudium*, l'idée y est omniprésente : étant donné que l'Église est structurée par le ministère épiscopal, il demande à l'évêque de « toujours favoriser la communion missionnaire dans son Église diocésaine » (EG 31) Pour soutenir cette communion missionnaire, il invite les évêques à favoriser la participation de tous les acteurs de l'Église dans des formes variées.[12] Il rappelle le Code de droit canonique[13] qui valorise les lieux de conseil, l'évêque avec ses prêtres, le curé avec certains de ses paroissiens. Il ne s'agit donc pas d'une création nouvelle – puisque ces conseils participatifs existent déjà – que le Pape envisage, mais par l'engagement renouvelé des acteurs de l'Église, il veut finalement mettre en œuvre la synodalité à tous les niveaux. Par ce genre de mise en œuvre concrète il franchit un seuil dans la réception du Concile.[14]

C'est en 2015, à l'occasion du 50e anniversaire de l'institution du Synode des évêques[15], qu'il emploie l'expression 'Église synodale' dans le même sens que saint Jean Chrysostome qui disait « Église et Synode sont synonymes ». Pour François, la synodalité est « la dimension constitutive de l'Église » et « ce que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire ». Il emploie ce terme selon son étymologie courante, qui provient du grec *synodia* en désignant un groupe de personnes qui cheminent ensemble ('syn'-en-

[12] « Dans sa mission de favoriser une communion dynamique, ouverte et missionnaire, il devra stimuler et rechercher la maturation des organismes de participation proposés par le Code de droit Canonique et d'autres formes de dialogue pastoral, avec le désir d'écouter tout le monde, (…) » (EG 31).

[13] Dans *Evangelii Gaudium*, le Pape cite les canons qui concernent le synode diocésain (460-468), le conseil pastoral diocésain (511-514), et le conseil pastoral paroissial et le conseil pour les affaires économiques (536-537).

[14] Cf. L. FORESTIER, « Le Pape François et la synodalité », 609.

[15] Pape François, «commémoration du 50e anniversaire de l'institution du synode des évêques », samedi 17 Octobre 2015. Ce texte est un rappel à tous ceux qui exercent l'autorité d'un 'ministre'. Ils doivent se considérer comme serviteurs du peuple de Dieu, selon le modèle de Jésus, le serviteur des serviteurs : « l'unique autorité est l'autorité du service, l'unique pouvoir est le pouvoir de la croix ». Dans le modèle de la synodalité ecclésiale, où le principe hiérarchique, céphalité, est gardé mais transformé en « une pyramide renversée, le sommet se trouvant à la base ».

semble- 'odos'- chemin) : « Ce que le Seigneur nous demande, en un certain sens, est déjà pleinement contenu dans le mot 'Synode'. Marcher ensemble – Laïcs, Pasteurs, Evêque de Rome – est un concept facile à exprimer en paroles, mais pas si facile à mettre en pratique ». La synodalité qui est dans son ADN[16] de manière constitutive, structurelle de l'Église en tout domaine de sa vie, est à vivre dans la mission également. Par la mise en relief de la synodalité, François complète l'ecclésiologie de communion présentée par *Lumen Gentium*. C'est ce qui constitue une nouvelle étape de la réception du Concile, et ce qui est la spécificité du nouveau paradigme missionnaire.

Je récapitule cette première partie :

A l'époque de la colonisation, c'est-à-dire de la domination de l'autre par la force, Benoit XV, en s'opposant à la politique coloniale des Etats européens, tend vers l'établissement de l'Église locale qui soit constituée par le clergé local, car il sait comment introduire la foi à ses compatriotes. Or, cette reconnaissance de l'autre, dans sa différence culturelle, se trouve limitée par une ecclésiologie centraliste et romaine conçue par une vision universaliste abstraite.

Le Concile Vatican II, à l'époque où l'idée de pluralisme a commencé à donner une ouverture extraordinaire à l'esprit humain en même temps qu'une fermeture idéologique et nationaliste, a fait un pas prodigieux en proposant une ecclésiologie de communion fondée sur la reconnaissance de l'Église particulière. Cependant, il faut reconnaître que le Concile, malgré ses efforts, est marqué encore par un universalisme abstrait, même s'il est dépouillé des excès de la centralisation romaine et plus sensible à son essence communionnelle.

Le Concile a grandement ouvert au principe ecclésial de reconnaissance de la pluralité des cultures et des peuples, mais aujourd'hui, où il y a un accroissement considérable du brassage mondial, et d'une prise de conscience plus sérieuse du pluralisme et de sa légitimité, il faut avouer l'insuffisance de cette reconnaissance. Il faut remarquer aussi que la théologie d'accomplissement qui a fait beaucoup avancer le Concile, surtout dans la relation avec les autres religions, ne reconnaît pas pleinement l'altérité. Les autres se trouvent quelque peu ordonnés à converger vers le centre qui a la bonne volonté de les accepter en son sein.

[16] Cf. A. Borras, « La synodalité ecclésiale : diversité de lieu et interactions mutuelles », "Recherches de Sciences Religieuses", 107 (Avril-Juin, 2019), 275. Même si les théologiens et les canonistes ne sont pas d'accord pour considérer le contenu et la portée de la synodalité, ils sont d'accord pour dire que l'Église est foncièrement synodale de manière constitutive, structurelle.

Aujourd'hui la réalité de vie des hommes, très diverse, est mieux reconnue comme étant une véritable réalité cognitive et existentielle irréductible. La reconnaissance de la singularité de chaque peuple - son appartenance religieuse et culturelle, sa mémoire de l'histoire et sa langue etc. -, qui était et qui est encore souvent déconsidérée et assujettie par ceux qui se considéraient comme centre, est enfin devenue une nécessité obligatoire de la mission. Ceux qui étaient considérés jadis comme étant aux marges commencent aujourd'hui à révéler leur altérité, qui résiste et dérange ceux qui sont au centre, en bousculant leur certitude.[17] Ce nouveau contexte révèle que les documents conciliaires sont aussi le produit d'un certain centre, par le fait que les catégories employées sont bien latines. Or, le paysage de la population catholique montre que la majorité chrétienne d'aujourd'hui est forgée par des catégories qui ne sont ni grecques ni latines. Le passage à ces autres peuples, qui coïncide avec le recul de l'eurocentrisme, demande d'engendrer une autre figure historique de l'Église que celle de l'Occident.

Dans ce sens, le modèle polyèdre, fondé dans l'idée de la *confluence* et de la *conjonction* de la singularité de chaque partie, est plus apte pour aujourd'hui. Il nous faut entrer définitivement dans une perspective de pluralisme, en reconnaissant toutes les personnes et toutes les nations dans leur singularité. D'ailleurs on le découvre aujourd'hui avec émerveillement, puisque les personnes aux marges commencent à parler à partir de leur propre centre. Dans la même logique de reconnaissance de la singularité des vocations de chaque entité chrétienne, à l'intérieur de l'Église, c'est le modèle de l'Église synodale qui est bien plus adéquat pour favoriser la mission.

2. Mission en synodalité

Dans cette deuxième partie, la synodalité de la mission en deux niveaux – synodalité *ad extra* et synodalité *ad intra* – sera abordée.

2.1 Deux perspectives '*ad-extra*' de synodalité de la mission

a) *Synodalité sur l'horizon de l'unité de l'humanité : marcher ensemble avec les hommes de notre temps vers l'horizon de l'unité*

Beaucoup de documents conciliaires commencent par présenter l'unité de l'humanité comme horizon fondamental de la mission de l'Église. Elle se défi-

[17] Il faut reconnaître que la récupération de la collégialité n'a pas été parfaite, le cadre d'une ecclésiologie universaliste n'a pas encore récupéré la centralité de l'Église locale et de la vision de l'Église comme communion ecclésiale. Cf. G. Ruggieri, « A propos des synodes : l'histoire nous interroge », dans *RSR* 106 (2018), 3, 364.

nit comme « le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1) Elle a le devoir de mettre dans une vive lumière ce qu'elle est par le service du dessein divin, celui de rassembler en Jésus Christ l'humanité séparée et dispersée.[18] Quand Jésus priait son Père « Qu'ils soient un comme nous sommes un » (Jn 17), il priait pour que nous soyons 'à la ressemblance' du Dieu trinitaire, par « la construction d'un 'nous' humain à la ressemblance du Nous divin ». Or, cette visée d'une totalité de l'humanité unifiée est un appel « à s'humaniser, à se lier les uns aux autres par un même lien d'humanité » et « par la participation solidaire de tous à la finalité qui leur est commune »[19].

Dans le monde d'aujourd'hui, il y a une urgence particulière à réélaborer la mondialisation, moteur principal de nivellement culturel et de fragmentation, et cause principale d'hermétisme et d'isolationnisme, qui menacent l'amour de l'homme pour ses semblables. Dans cette situation, l'annonce de l'Evangile n'a de sens que lorsque l'Église, quel que soit le lieu de son engagement, s'investit pour l'unité de l'humanité par la quête de la réconciliation et de la paix. Ainsi les hommes ne restent pas enfermés dans leur histoire blessée, ou dans leur intérêt économique immédiat, mais entrent en dialogue et en solidarité les uns avec les autres. Pour la réalisation de cette perspective large, il convient de la rendre concrète dans la vie des personnes en valorisant ce qui est petit, sans évasion, sans déracinement, mais en permettant l'enfouissement des racines de chaque être humain et chaque société dans la terre fertile et dans l'histoire de leur propre lieu, qui est un don de Dieu.[20]

b) *Synodalité ad-extra dans la relation dialogale: marcher ensemble dans une relation dialogale*

Depuis *Dei Verbum*, la relation entre Dieu et les hommes est conçue sous la forme de dialogue et non celle d'instruction, le mot 'dialogue' est réaffirmé comme mot-clé de la nature et de la mission de l'Église. Etant donné que l'histoire du salut raconte le dialogue que Dieu noue avec l'humanité, lors de la mission, ce dialogue de salut doit être rendu. Dans *Ecclesiam Suam* Paul VI dit : « il nous appartiendra de prendre à notre tour l'initiative pour étendre aux hommes ce dialogue, sans attendre d'y

[18] Cet horizon de l'unité est bien présent dans *Evangelii Gaudium* :« Ce salut, que Dieu réalise et que l'Église annonce joyeusement, est destiné à tous, et Dieu a donné naissance à un chemin pour s'unir chacun des êtres humains de tous les temps. Comme « sacrement de l'unité » (EG 113).

[19] J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme, De l'apparition à la naissance*, tome II, Cerf, Paris 2008, 993.

[20] Cf. EG 235.

être appelés. »[21] Cette proposition de dialogue est déjà en elle-même une annonce implicite de la Bonne Nouvelle. Le dialogue qui n'est pas une stratégie de la mission prend tout son sens. Selon la manière hospitalière de Jésus, le dialogue est la porte humble par laquelle l'Evangile est annoncé et « la richesse spirituelle de l'humanité est accueillie, purifiée, assumée, non en parallèle ni en complémentarité, mais par récapitulation dans l'unique et universelle médiation du Christ. »[22]

La mission est une aventure du dialogue qui conduit à la conversion des deux parties, tout comme la conversion de Corneille, et de Pierre dans le livre des Actes. Michel de Certeau écrit :

> Tout apôtre connaît cette épreuve, qui exige de lui une 'conversion''. Une telle remise en cause n'est pas un accident : c'est la loi intérieure de sa mission. (…) La rencontre des autres, frères insaisissables, est pour lui l'expérience du Mystère : Dieu se montre plus grand. (…) Leur conversion et la sienne, pour être différentes, vont de pair : elles jalonnent des itinéraires qui conduisent des hommes à se reconnaître fils d'un même Père. Le dialogue, occasion de l'épreuve, appel à la conversion, est le lieu de la révélation : on découvre Dieu dans la rencontre qu'il suscite.[23]

C'est la foi en un Dieu trinitaire qui nous demande continuellement d'entrer dans le rapport de périchorèse et de sortir de l'autosuffisance, de ne pas cesser de découvrir Dieu comme Autre. Par ce dialogue avec le monde, l'Église devient véritablement catholique en apprenant ce qu'elle est, comme Y. Congar l'explicite :

> L'Église nous apparaît avoir encore beaucoup à apprendre sur elle-même et à révéler sur soi en s'accroissant organiquement de toutes les valeurs humaines merveilleusement riches et différentiées, qu'elle ne s'est pas encore incorporées.[24]

Dans ce sens, il convient de percevoir la mission comme un mouvement dialogal, et de réciprocité féconde, et non '*ad gentes*' dans une seule direction.[25]

---

[21] Paul VI, *Ecclesiam Suam* (1964), 72. La phrase précédente en dit clairement: « La révélation, qui est la relation surnaturelle que Dieu lui-même a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité, peut être représentée comme un dialogue dans lequel le Verbe de Dieu s'exprime par l'incarnation et ensuite par l'Evangile. (…) »

[22] J.-M. Aveline, « La mission de l'Église et le dialogue interreligieux », Actes du colloque, *Supplément de la revue MEP*, 2019, 55.

[23] M. de Certeau, « La conversion du missionnaire », "Christus" (1963), 515-516.

[24] Y. Congar, « Esquisses du mystère de l'Église », "Unam Sanctam" 8 (1941), 122-123.

[25] Ce modèle convient davantage dans le monde d'aujourd'hui où il y a une affirmation d'identité, et une réticence envers un rapport d'une seule direction et d'aide – don-

La vérité de notre foi est annoncée dans la manière de témoigner, celle-ci découle de l'esprit de communion capable d'entrer en réciprocité féconde par l'hospitalité à l'égard de ceux qui sont différents, plutôt que dans un rapport unilatéral d'annonceur de la vérité d'une religion exclusive, prétendant avoir le monopole de la vérité. Car le sens de la vérité jaillit de la rencontre avec les autres.

La collaboration avec les autres religions, une meilleure compréhension des autres cultures pour entrer dans une relation interculturelle, le tissage de l'esprit fraternel avec les autres ethnies… sont de nouveaux espaces de la mission. Nous sommes surtout appelés à aller au-delà de toutes les frontières surtout dans les lieux de fracture et de divisions, dans les lieux où l'homme vit des situations inhumaines. Ainsi l'Église deviendra "le sacrement universel du salut" qui guérit les blessures de l'histoire, qui réconcilie les peuples en conflit, et qui fait grandir tous ensemble, faisant ensemble l'expérience de la rédemption et de la grâce.

2.2 La synodalité '*ad-intra*' pour favoriser la mission

Pour favoriser la synodalité dans la mission : deux préalables à prendre en compte.

a) *Le peuple de Dieu tout entier est appelé à devenir missionnaire*

Dans un acte de réception de *Lumen Gentium*, qui nomme tous les baptisés comme 'peuple de Dieu' et d'*Ad Gentes*, qui déclare l'œuvre de l'évangélisation comme devoir fondamental du Peuple de Dieu, le Pape François encourage tous les chrétiens à devenir missionnaires. Or, à la différence d'*Ad Gentes*[26] qui montre très hiérarchiquement d'où découle la mission, *Evangelii Gaudium* utilise abondamment la notion de 'disciple-missionnaire' : les baptisés, du premier au dernier, sont tous des disciples missionnaires en vertu du baptême reçu. Et, la mission, c'est (de) collaborer à la mission de l'Esprit Saint : « La présence de l'Esprit donne aux chrétiens une certaine connaturalité avec les réalités divines et une sagesse qui leur permet de les comprendre de manière intuitive, même s'ils ne disposent pas

ner à ceux qui n'ont pas. Que ce soit dans l'ordre de la vérité, de l'enseignement moral, de l'espérance du salut ou du partage de la richesse matérielle, ce rapport unilatéral est perçu plutôt comme présomptueux, paternaliste et étouffant.

[26] « C'est de là que découle pour l'Église le devoir de propager la foi et le salut apportés par le Christ, d'une part en vertu du mandat exprès qu'a hérité des Apôtres l'ordre des évêques, assisté par les prêtres en union avec le successeur de Pierre, pasteur suprême de l'Église, et d'autre part en vertu de l'influx vital que le Christ communique à ses membres » (AG 5).

des moyens appropriés pour les exprimer avec précision. » (EG 119). Dès lors, à cause de l'Esprit Saint, vecteur de la mission, il est inadéquat de penser la mission uniquement comme activité de certains acteurs ecclésiaux, et le reste du peuple seulement comme bénéficiaire de leurs actions.

b) *A reconnaître et à respecter le rôle spécifique de chaque entité chrétienne*

Le peuple entier est invité à collaborer pour la mission, selon le charisme et la spécificité (non la supériorité) de chaque statut des baptisés. C'est par la reconnaissance des vocations de chaque statut que l'Église peut favoriser la synodalité de la mission dans tous les niveaux de la vie ecclésiale : de la paroisse aux diocèses, aux nations et aux continents. Pour favoriser la synodalité dans la mission, il faut deux préalables : la reconnaissance et le respect de la dignité de chaque entité ecclésiale – le clergé, la vie consacrée et le laïcat – et de leur capacité d'être évangélisateur ; ainsi que la collaboration, non le parallélisme, dans la réciprocité entre les trois entités.

En 1996, dans son Exhortation apostolique *Vita Consecrata*, Jean-Paul II spécifie l'identité et le rôle de chaque entité : « Les laïcs, en vertu du caractère séculier de leur vocation, reflètent le mystère du Verbe incarné, surtout en ce qu'il est l'Alfa et l'Oméga du monde, fondement et mesure de la valeur de toutes les réalités créées. Les ministres sacrés, de leur côté, sont de vivantes images du Christ chef et pasteur, qui guide son peuple dans le temps du "déjà là et du pas encore", en attendant sa venue dans la gloire. La vie consacrée a le devoir de montrer le Fils de Dieu fait homme comme le terme eschatologique vers lequel tout tend, la splendeur face à laquelle pâlit toute autre lumière, la beauté infinie qui peut seule combler le cœur de l'homme. » (VC16) Chaque entité a sa vocation propre et son charisme, et ne possède pas à elle seule tous les fruits de l'action de l'Esprit Saint. Chaque entité doit s'ouvrir à l'ensemble de l'Église dans l'esprit synodal.

Cependant la reconnaissance de la diversité des charismes et des ministères n'a de sens que lorsqu'elle est tendue vers la coresponsabilité et vers la collaboration par l'échange, la circulation, parfois par la confrontation, « de telle sorte que tout le monde, à sa façon et dans l'unité, apporte son concours à l'œuvre commune » (LG 30). Si les divers acteurs missionnaires arrivent à vivre la réciprocité fraternelle entre eux, cette union même est un témoignage au monde d'aujourd'hui, qui sous-estime l'expérience communautaire et collective à force de revendiquer la culture d'autonomie.

Or, la synodalité est difficile à mettre en place, et une des plus grandes causes en est le cléricalisme qui est souvent nourri de la culture environnante et du sens du sacré. Le cléricalisme évoque l'autoritarisme, et la monopolisation qui consiste en un paradigme de l'époque antérieure qui ne convient pas pour le monde d'aujourd'hui, qui favorise 'pluralité, participa-

tion, dialogue, réciprocité, fécondité réciproque. D'après Pape François, le cléricalisme « annule non seulement la personnalité des chrétiens, mais tend également à diminuer et à sous-évaluer la grâce baptismale que l'Esprit Saint a placée dans le cœur de notre peuple » également limite « les différentes initiatives, les efforts, les audaces nécessaires pour pouvoir apporter la Bonne Nouvelle de l'Évangile dans tous les domaines de l'activité sociale et surtout politique. »[27] Le cléricalisme, loin de donner un élan aux différents acteurs de l'Église, éteint plutôt le feu missionnaire et en bloque le dynamisme.

L'authentique expérience de Dieu nous met dans une dynamique de relation, et de réciprocité. Entre les Trois Personnes divines, sans confusion ni séparation, mais, dans l'union consubstantielle, circule incessamment le mouvement perpétuel d'amour par lequel le Père engendre le Fils dans l'Esprit. La foi en ce Dieu trinitaire nous met en garde contre l'autosuffisance et la monopolisation. Le don et la vocation de l'autre sont destinés à stimuler le don et la vocation que j'ai reçus. Négliger cela, c'est manquer à la coopération du travail de l'Esprit. Dieu empêche de réduire l'altérité à l'identique, l'unité à l'uniformité. Comme l'écrit M. de Certeau : « La différence, jamais éliminable, éveille le désir de l'union, et l'union, jamais faite, restaure la différence. » Le dialogue mutuel entre clergé, laïcs et religieux ne peut qu'enrichir la mission.

Pour sortir du cléricalisme, il convient de donner une reconnaissance instituée aux femmes et aux laïcs qui portent l'Église, et qui amènent une autre vision des choses, mais qui sont peu présents dans les lieux de réflexion et de décision. Le clergé a besoin de mieux comprendre l'identité du laïcat et de la vie consacrée et leurs vocations dans le monde, et de ne pas les considérer en termes d'utilité.

Je terminerai cette deuxième partie en évoquant succinctement la vocation de la vie consacrée qui est un don de l'Église et qui doit être déployée en synodalité pour la mission. Les religieux-ses se consacrent à Dieu, selon le charisme spécifique de la congrégation, par l'engagement des trois vœux, la chasteté, la pauvreté et l'obéissance, autrement dit par un 'oui total' à la suite de Jésus Christ. Par cette vie consacrée au Dieu dans la dynamique qui unit vie fraternelle, liturgique et apostolique, elle devient signe, petite Epiphanie du Royaume de Dieu au cœur de ce monde. C'est-à-dire par le renoncement au monde qui la met dans un juste écart par rapport au monde, ce qui n'est pas un fossé, la vie consacrée devient capable de scruter l'histoire, d'interpréter les événements, de pointer du doigt ce qui

[27] Pape François, *Lettre du pape François au cardinal Marc Ouellet, président de la commission pontificale pour l'Amérique latine*, du 19 mars 2016.

abîme Dieu et ce qui abîme l'humain. Elle est donc appelée à vivre une mission transcendante dans le monde en vertu de son renoncement aux désirs de pouvoir, de prestige, de convoitise d'autonomie individualiste. Par-là, elle renvoie à l'essentiel. Par son souci et son engagement auprès des plus faibles, elle montre que les terres abandonnées sont souvent les plus fertiles pour l'Evangile. Ainsi il est généralement reconnu que la présence des religieux-ses dans l'Église locale encourage l'Église à une ouverture vers la tâche de la nouvelle évangélisation et la provoque à ne pas se fermer sur elle-même.

Conclusion

Notre situation ecclésiale actuelle, démunie par la diminution des vocations et le vieillissement des membres, ne nous conduit-elle pas plutôt à l'essentiel, au Dieu trinitaire ? Et ne nous sollicite-t-elle pas à mieux vivre le mystère de la périchorèse, en collaborant plus étroitement entre chrétiens comme témoins de ceux qui se nourrissent du Dieu trinitaire ? Pour annoncer cette Bonne Nouvelle au cœur de ce monde sécularisé et indifférent, qui semble soumis aux appétits de puissance du consumérisme, ce qui compte d'abord, c'est la capacité de marcher ensemble selon l'Esprit qui nous anime, et de devenir catalyseurs de la Parole de Dieu. Le problème n'est pas tellement d'être peu nombreux, mais d'être insignifiants, comme le sel qui a perdu sa saveur de l'Evangile. Peu nombreux, soyons cependant des catalyseurs par le rayonnement qui multiplie et réactive la Bonne Nouvelle. Jésus, commençant sa vie publique ; a dit : « Le moment favorable *'kairos'* est venu et le Royaume de Dieu s'est approché » (Mc 1, 14). Oui, le moment favorable est définitivement arrivé et destiné à durer. Oui, aujourd'hui est favorable pour que la puissance de la Parole de Dieu puisse se répandre dans le cœur des hommes et des femmes, jeunes et moins jeunes, en les nourrissant, les vivifiant et les mettant debout au cœur de notre monde si complexe.

Abstract

Pour aborder le sujet du congrès, les trois majeurs textes missionnaires *Maximum Illud* (1919), *Ad Gentes* (1965) et *Evangelii Gaudium* (2013) seront travaillées pour voir les différentes perspectives missionnaires de ces trois époques récentes. Ensuite, pour mieux atteindre nos contemporains, quelques lignes de force du paradigme de la société d'aujourd'hui et des discours du pape François seront dégagées. Etant donné que la majorité chrétienne d'aujourd'hui est forgée par des catégories qui ne sont ni grecques ni latines, il y a une nécessité d'élaborer une autre figure historique de l'Eglise, celle qui est faite par la reconnaissance et le respect des nations et les peuples dans leur singularité. L'Eglise synodale correspondrait mieux

à cette nouvelle figure de l'Eglise. Et, pour favoriser la mission aujourd'hui, il conviendrait de reconnaître le peuple de Dieu tout entier comme appelé à devenir missionnaire, de respecter le rôle spécifique de chaque entité chrétienne, et d'entrer en confluence et conjonction de chaque partie. L'horizon de la mission sera aussi « marcher ensemble dans une relation dialogale avec les hommes de notre temps vers l'horizon de l'unité de l'humanité ».

© UUP

La funzione strategica degli studi ecclesiastici per una Chiesa "in uscita missionaria". Dai seminari della *Maximum Illud* agli Istituti Affiliati della Pontificia Università Urbaniana

Antoine de Padou Pooda

Introduzione

Nel n. 3 della Costituzione apostolica *Veritatis Gaudium*, Papa Francesco sottolineava l'odierna esigenza prioritaria di tutto il Popolo di Dio di «intraprendere "con spirito" una nuova tappa dell'evangelizzazione». In tale processo, dice il Pontefice,

> è chiamato a giocare un ruolo strategico un adeguato rinnovamento del sistema degli studi ecclesiastici. Essi [...] costituiscono una sorta di provvidenziale laboratorio culturale in cui la Chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo e che si nutre dei doni della Sapienza e della Scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il Popolo di Dio.[...] Ciò è d'imprescindibile valore per una Chiesa "in uscita"!

Questa chiamata del Papa è indirizzata anche alla Pontificia Università Urbaniana in quanto istituto ecclesiastico di stampo missionario. Le statistiche dimostrano che la Pontificia Università Urbaniana è all'origine e al centro di una intensa rete accademica estesa sui cinque continenti. Le stesse cifre dicono tra le righe che la nostra Università, da sempre, si sta adoperando per promuovere una maggiore fecondità scientifica e missionaria. Per rendere più efficace e più efficiente la sua funzione strategica, occorrono nuovi meccanismi che entrino nella dinamica del piano salvifico di Dio e allo stesso tempo che si radichino nelle realtà complesse del mondo contemporaneo. Partendo dalla Costituzione apostolica *Veritatis Gaudium*[1], riferendomi particolarmente al n. 4 dove Papa Francesco sviluppa i criteri di rinnovamento del sistema degli

[1] Il tema del congresso si limita alla fascia cronologica che va dalla *Maximum Illud* alla *Evangelii Gaudium*. La *Veritatis Gaudium* tratta meglio degli aggiornamenti sugli studi ecclesiastici. È per questo motivo che ne teniamo conto nella nostra dissertazione.

studi ecclesiastici, rifletterò su alcuni possibili cantieri e sentieri di questa rigenerazione[2] sulla scorta di tre principali domande: primo, l'autonomia dialogica non potrebbe essere una via o un *mèthodos* per una *renovatio* epistemologica? Secondo, al di là dei dati forniti dalle statistiche, qual è la *forma mentis* della Pontificia Università Urbaniana? Terzo, come la *missio Trinitatis* in quanto paradigma intramontabile delle *missiones Ecclesiae* può inspirare la funzione strategica degli studi ecclesiastici "in uscita missionaria"?

1. L'autonomizzazione come *mèthodos* per una *renovatio* epistemologica?

Il titolo del nostro paragrafo non è una affermazione indiscutibile e perentoria, bensì una questione aperta ed opinabile. Parlare in effetti di autonomia nella Chiesa può sembrare un linguaggio temerario e rivoluzionario. Per intenderci, prendiamo spunto da un processo di autonomizzazione[3], una consuetudine socio-culturale diffusa in Africa (e forse altrove), nel popolo Lobi, un gruppo etnico ubicato in Burkina Faso, Costa d'Avorio e Ghana. In quei contesti, la prole in quanto benedizione divina, dono di Dio, fonte di ricchezza è un soggetto attivo che partecipa all'economia familiare. Anche il bambino che sta nel grembo della mamma è un membro della famiglia. Fin da fanciulli, i ragazzi vengono introdotti alle attività agro-pastorali insieme ai loro padri, mentre le ragazze imparano le faccende domestiche e si prendono cura dei bambini più piccoli con le loro madri. All'età maggiore, il padre ha il dovere sacro di dare al figlio i simboli di virilità che sono: l'arco e le frecce nella faretra per la caccia e la sua sicurezza; il secondo oggetto simbolico che il padre affida al figlio è la prima zappa per i lavori agricoli. La zappa, simbolo di autonomia e di responsabilità, ma anche di duro lavoro è uno strumento "sacro". Esso "appartiene" cioè agli antenati, proviene da loro e il maschio l'ottiene tramite suo padre o l'erede uterino di suo padre. Dopo la consegna di questi simboli di mascolinità, il *paterfamilias* congeda il figlio. D'ora in poi quest'ultimo esce, parte dalla casa paterna, organizza le attività campestri per conto proprio, mette su una famiglia in cui diventa a sua volta il capo. Commenta l'etnologa francese Madeleine Père: «Questa donazione celebra la capacità del giovane Lobi di nutrire la sua famiglia del suo lavoro (il lavoro della zappa) e gli conferisce il diritto e il potere legale di organizzare e gestire la produzione»[4] e aggiungerei la riproduzione. Una volta che la zappa è data dal padre e ricevuta

[2] Cf. Francesco, Lettera enciclica *Laudato sì*, 24 maggio 2015, n. 202.

[3] Cf. A. d. P. Pooda, *Le don de la mission et la mission du don. Essai sur un paradigme missionnaire de l'Église-Famille de Dieu au Burkina Faso*, l'Harmattan, Paris 2018, 99-102.

[4] M. Père, *Les Lobi. Tradition et changement*, I, II, Siloé, Laval Cedex 1988, T. I, 280 [le traduzioni sono dell'Autore].

dal figlio, questi a sua volta diventa formalmente autonomo. Ma il dono della zappa come processo di emancipazione e di autodeterminazione del figlio non firma una rottura completa del legame padre-figlio, perché il Lobi maschio, giovane, adulto o vecchio rimane spiritualmente e culturalmente vincolato al padre. Pertanto, in segno di corresponsabilità e di solidarietà libera e incondizionata, deve offrire anche simbolicamente i primi frutti sacri raccolti dall'uso della zappa ai genitori per i loro bisogni. Lungi dall'essere una sottomissione servile, è piuttosto un atto deliberato e istituito per trattenere una relazione "sacra" al di là delle contingenze spazio-temporali. In altre parole, è un nobile dovere di riconoscenza e di assistenza nei confronti dei genitori al fine di mantenere e coltivare i legami familiari che nessuna autonomia mai può rompere. È un sistema di controllo dei rapporti prole-genitori nonché di educazione permanente alla solidarietà. La società Lobi essendo bilineare, cioè allo stesso tempo patriarcale e matriarcale, non può dimenticare il processo di autonomizzazione della giovane ragazza. Una volta giunta all'età nubile, la figlia che si sposa è preparata dalla mamma che le offre i simboli di femminilità: un cesto con ingredienti e utensili da cucina nonché una scopa per i lavori domestici. Il giorno del matrimonio, esce dalla casa accompagnata dalle compagne per raggiungere la casa del marito. Però, ogni tanto torna da sua madre con qualche regalo per aiutarla e ricevere consigli per vivere da buona sposa e mamma.

Sarà obsoleta o anacronistica questa categoria tradizionale di responsabilizzazione? Forse! Però io penso che essa metta a fuoco l'antinomia dialettica tra il centro e le periferie, tra il singolo e la comunità. Questa problematica trova una certa soluzione nella buona intelligenza e nella prassi virtuosa dell'autonomia. Cosa intendiamo con autonomia?

> L'autonomia non è la capacità di arrangiarsi da solo per realizzare i propri progetti [...]. Vissuta in un campo di dipendenze multiple o meglio interdipendenze, essa implica la capacità di gestire le molteplici interazioni necessarie per raggiungere gli obiettivi nel proprio spazio di libertà[5].

In altri termini, può intraprendere il cammino dell'autonomizzazione colui che sa chiedere e ottenere l'aiuto di cui ha bisogno per determinare e realizzare i propri progetti[6]. L'autonomia esiste in un campo di interdipendenza, in cui le regole di una persona devono tenere conto e rispettare le regole degli altri[7]. È proprio ciò che il processo di autonomizzazione in prospettiva dialogica e sussidiaria vuole dire. Nonostante i suoi limiti, cioè i rischi e le tentazioni inerenti a questa pratica, penso che abbia un valore ermeneutico e paradigmatico in

[5] G. Le Cardinal, *Les dynamiques de la rencontre*, ISTE Editions, London 2014, 44.
[6] Cf., *ibid*., 42-43.
[7] Cf., *ibid*., 41.

grado di suggerirci alcune piste di riflessione: primo, contro ogni forma di infantilismo pericoloso da parte del figlio, contro ogni paternalismo/maternalismo da parte dei genitori, a una determinata età la prole lascia la casa per gestire la propria vita. Ribadisco tuttavia che, non è una indipendenza chiusa ed egocentrica perché la prole rimane legata, anzi *ob-ligata, ad-sociata* alla casa paterna in un gioco di reciprocità asimmetrica. Secondo, il compito doveroso della prole è di proliferare, di produrre/riprodursi, di generare/rigenerarsi per allargare e perpetuare la parentela ossia la discendenza. L'autonomia diventa davvero fertile e produttiva quando custodisce e cura il legame con la fonte come l'albero con le sue ramificazioni. A partire da queste considerazioni di carattere antropologico, possiamo intuire che la Pontificia Università Urbaniana è la casa madre o la casa paterna di tanti figli/figlie e istituti nel mondo.

2. Quale *forma mentis* della Pontificia Università Urbaniana?

La fecondità scientifica e missionaria della Pontificia Università Urbaniana richiama alla mente le parole del Salmo 127, 3-5: «Ecco, eredità del Signore sono i figli, è sua ricompensa il frutto del grembo. Come frecce in mano a un guerriero sono i figli avuti in giovinezza. Beato l'uomo che ne ha piena la faretra: non dovrà vergognarsi quando verrà alla porta a trattare con i propri nemici». Difatti, nell'anno accademico 2018-2019, gli istituti e seminari incorporati, aggregati, collegati e affiliati alla Pontificia Università Urbaniana erano 108; in ordine decrescente: 71 in Africa, 29 in Asia, 3 nelle Americhe, 3 in Europa e 2 in Australia Oceania. In base alle discipline possiamo fare questa classifica: gli "affiliati" in Teologia erano 72: 46 in Africa, 2 nelle Americhe, 20 in Asia, 2 in Europa, 2 in Oceania. I collegati in Teologia: 2 (gli Istituti con un legame accademico con la Facoltà di Teologia erano 76). Gli "affiliati" in Filosofia: 23 in Africa, 4 in Asia, 1 nelle Americhe. La Facoltà di Missiologia ha Aggregato l'"Institut Africain des Sciences de la Mission" di Kinshasa nella "Repubblica democratica del Congo. La Facoltà di Diritto Canonico aveva 3 Istituti "Aggregati. Nell'anno accademico 2018-2019 gli studenti che hanno frequentato i nostri Istituti/Seminari Affiliati sono stati circa 20.000. Ogni Facoltà della Pontificia Università Urbaniana ha una Commissione incaricata per gli Istituti Affiliati; i membri si radunano periodicamente sotto la Presidenza del Rettore per esaminare la documentazione presentata dai Seminari/Istituti relativa al legame accademico che intendono contrarre o rinnovare con l'Università. Una iniziativa di formazione permanente, inoltre, è anche il corso di aggiornamento per i rettori, professori e formatori dei seminari maggiori ogni anno.

In definitiva, tanti cardinali, vescovi, religiosi/e, sacerdoti, catechisti, fedeli laici in tanti istituti e tante Chiese locali attraverso il mondo intero portano il genio e i geni conoscitivi della Pontificia Università Urbaniana nel loro DNA cognitivo. Dietro le cifre e oltre la varietà delle proprie attività essa

si presenta come una grande famiglia accademica cattolica (da intendere nella sua accezione etimologica): l'Università Urbaniana è ormai diventata una pluriversità ossia una "poliversità". In un articolo pubblicato circa un decennio fa, Walter Mignolo diceva:

> È cruciale che l'università continui ad essere il luogo del pensiero e della ricerca libera, dove la creatività non è valutata in funzione dei bisogni urgenti ed attuali, ma contribuisce ad anticipare i problemi futuri. Una riforma delle università e delle pratiche del sapere è quindi necessaria. In questa ottica, [l'autore afferma che] [serve] una discussione globale, concettuale ed epistemica[8].

Mutatis mutandi, questa visione mi appare coerente con l'augurio di Papa Francesco, che cioè le diverse istituzioni accademiche ecclesiastiche accettino di "fare rete" tra di loro «attivando con decisione le opportune sinergie anche con le istituzioni accademiche dei diversi Paesi e con quelle che si ispirano alle diverse tradizioni culturali e religiose». L'auspicio del Santo Padre è che possano entrare nella dinamica della cattolicità che promuove l'unità nella diversità, la comunione nella libertà, «la polarità tensionale tra il particolare e l'universale, tra l'uno e il multiplo, tra il semplice e il complesso. Annichilire questa tensione va contro la vita dello Spirito»[9]. Si tratta pertanto di praticare una forma di conoscenza e d'interpretazione della realtà, nella luce del "pensiero di Cristo" (cf. 1 Cor 2,16), in cui il modello di riferimento e di risoluzione dei problemi è «il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità»[10]. Per Papa Francesco ormai,

> È giunto adesso il momento in cui questo ricco patrimonio di approfondimenti e di indirizzi, verificato e arricchito per così dire "sul campo" dal perseverante impegno di mediazione culturale e sociale del Vangelo messo in atto dal Popolo di Dio nei diversi ambiti continentali e in dialogo con le diverse culture, confluisca nell'imprimere agli studi ecclesiastici quel rinnovamento sapiente e coraggioso che è richiesto dalla trasformazione missionaria di una Chiesa "in uscita"[11].

Da discente qualche anno fa e da docente ora, posso affermare che la nostra Università pluriversale si inserisce in questa dinamica della missione poliedrica. La visione è essenzialmente missionaria, la sua impostazione è una evangelizzazione centrifuga, cioè *in exitus*. Già nel *Proemio* della Costi-

---

[8] W. Mignolo, « La fin de l'université telle que nous la connaissons », " Cahiers des *Amériques latines* " [En ligne], 62 (2009), mis en ligne le 31 janvier 2013 ; http://journals.openedition.org/cal/1608 ; doi.org / 10.4000/cal.1608.

[9] Francesco, Costituzione apostolica *Veritatis Gaudium*, 29 gennaio 2018, n. 4d.

[10] Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, n. 236.

[11] *Ibid.,* n. 3.

tuzione apostolica *Sapientia christiana* (15 aprile 1979), Giovanni Paolo II affermava che la missione evangelizzatrice esige che «siano anche permeati della virtù dello stesso Vangelo i modi di pensare, i criteri di giudizio, le norme d'azione; in una parola, è necessario che tutta la cultura dell'uomo sia penetrata dal Vangelo». Nella stessa linea di pensiero, *Optatam totius* nn. 19-20 prescriveva una formazione pastorale degli alunni, «così da abituarli a "guardare oltre i confini della propria diocesi, nazione o rito, e ad andare incontro alle necessità della Chiesa intera, pronti nel loro animo a predicare dovunque l'Evangelo». Da parte sua, Papa Francesco ribadisce ed esplicita questa idea affermando che «In tale impegno la rete mondiale delle Università e Facoltà ecclesiastiche è chiamata a portare il decisivo contributo del lievito, del sale e della luce del Vangelo di Gesù Cristo e della Tradizione viva della Chiesa sempre aperta a nuovi scenari e a nuove proposte»[12]. In altri termini, nel contesto odierno segnato da numerose dinamiche multiculturali, multietniche e multilaterali, gli studi ecclesiastici devono andare oltre la trasmissione delle conoscenze, competenze e esperienze per:

> Elaborare strumenti intellettuali in grado di proporsi come paradigmi d'azione e di pensiero, utili all'annuncio in un mondo contrassegnato dal pluralismo etico-religioso.[...] Tutto questo invoca un innalzamento della qualità della ricerca scientifica e un avanzamento progressivo del livello degli studi teologici e delle scienze collegate[13].

A proposito delle discipline collegate, ricordo che nel 2012, in occasione della celebrazione del 25° anniversario della nostra Facoltà di Missiologia, gli studenti, insieme ai docenti, in una dinamica di intelligenza collettiva, hanno provato a definire una *forma mentis* dello studio delle scienze della missione. L'esito di questa comune ricerca si trova nel volume intitolato *Formare alla missione*[14] a cura di Jesús-Angel Barreda dove, in sostanza, si mette in risalto la necessità di prendere in considerazione un triplice aspetto nella ricerca missiologica: primo, una visione teologica della missione a partire dalle fonti bibliche, la tradizione ecc.; secondo, il contesto e le vie della missione specialmente lo sviluppo umano integrale, l'inculturazione, l'ecologia, il dialogo interreligioso, ecc.; terzo, le pratiche missionarie, ossia la prassi pastorale in prospettiva missionaria. Questa impostazione mi sembra in sintonia con il criterio di inter-/trans-disciplinarietà che Papa Francesco evoca nella *Evangelii Gaudium* 134 e torna a ribadire nel n. 4c della *Veritatis Gaudium*, una pluralità dei saperi da esercitare con sapienza

[12] *Ivi*.
[13] FRANCESCO, *Veritatis Gaudium*, n. 5.
[14] J.-A. BARREDA (a cura di), *Formare alla missione*, UUP, Città del Vaticano 2012.

e creatività: «Ciò che qualifica la proposta accademica, formativa e di ricerca del sistema degli studi ecclesiastici, sul livello sia del contenuto sia del metodo, è il principio vitale e intellettuale dell'unità del sapere nella distinzione e nel rispetto delle sue molteplici, correlate e convergenti espressioni». Si tratta di garantire agli studi ecclesiastici una «coesione insieme a flessibilità, organicità insieme a dinamicità»[15] creativa.

Lo scambio tra le istituzioni, poi tra le discipline implica il dialogo con e tra le culture del mondo. Giovanni Paolo II, nella sua Lett. ap. *Novo Millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 40 affermava:

> Come possiamo vedere nella storia della Chiesa, il cristianesimo non dispone di un unico modello culturale, bensì, "restando pienamente se stesso, nella totale fedeltà all'annuncio evangelico e alla Tradizione ecclesiale, esso porterà anche il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui è accolto e radicato". Nei diversi popoli che sperimentano il dono di Dio secondo la propria cultura, la Chiesa esprime la sua autentica cattolicità e mostra "la bellezza di questo volto pluriforme".

Quindi il compito della teologia non è solo di radicarsi «nella Sacra Scrittura e nella Tradizione vivente», ma anche di «accompagnare simultaneamente i processi culturali e sociali, in particolare le transizioni difficili»[16]. Occorre un "dialogo a tutto campo" perché, dice Papa Benedetto XVI nel n. 4 della Lettera enciclica *Caritas in veritate*, «la verità è "*logos*" che crea "*dia-logos*"». Non penso di sbagliarmi se affermo che il dialogo/polilogo, *condicio sine qua non* di una autentica cultura dell'incontro è in atto nella nostra Università, una cultura dell'incontro nutrita dal «reciproco scambio dei propri rispettivi doni»[17]. La nostra Università è chiamata ad andare avanti in questa ottica, ripensando e aggiornando l'«intenzionalità e [l']organicità delle discipline e degli insegnamenti impartiti negli studi ecclesiastici in questa specifica logica e secondo questa specifica intenzionalità»[18] dell'incontro e del dialogo. Del resto, il Dio tri-personale fonte della missione è comunicazione, comunione e comunità dialogica come lo vedremo nel seguente ed ultimo punto della mia riflessione.

3. La *missio Trinitatis* come paradigma di ogni funzione strategica in uscita missionaria

La funzione strategica degli studi ecclesiastici per una Chiesa "in uscita missionaria" coopera per la realizzazione dell'economia della salvezza. Non

[15] FRANCESCO, *Veritatis Gaudium*, n. 4c.
[16] *Ivi.*
[17] *Ivi.*
[18] *Ivi.*

può perciò accontentarsi del modello antropologico descritto nella prima parte della mia riflessione. Allo stesso modo, la necessità per le università di costituire una struttura di scambio reticolare nonché il dialogo interculturale e trans-disciplinare non avrebbero nessun senso se fossero solamente radicati in un progetto meramente umano. Tali sfide faranno fruttare la missione a patto che siano fondate nelle "missioni divine" ovvero la "*missio Trinitatis*". Perché? Perché la missione evangelizzatrice non è mai una iniziativa umana privata. La missione, direi, non è un semplice *munus*; la missione è il *modus vivendi* e il *modus operandi* di Dio. Dopo le missioni coloniali ed eurocentriche, si è capito che la missione ha una origine divina. Così Papa Benedetto XV ha potuto dire ai missionari nella sua lettera apostolica *Maximum Illud*: «Pensate che l'incarico a voi affidato è assolutamente divino ed è al di sopra dei piccoli interessi umani». La *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI, la *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II nonché la *Evangelii Gaudium* di Papa Francesco non hanno mai smesso di ribadire questa origine divina del dono della missione. Per Papa Francesco, il rinnovamento della funzione strategica degli studi ecclesiastici per una Chiesa *in exitus* ha come «criterio prioritario e permanente [la] contemplazione [del] mistero della salvezza [...], un *mistero* che affonda le sue radici nella Trinità»[19].

Si tratta di inserire questo progetto di aggiornamento nella dinamica del disegno salvifico di Dio, scopo ultimo della missione evangelizzatrice. La questione interessante che possiamo porci è la seguente: come Dio opera, anzi come Dio coopera per la nostra salvezza? Dio ci redime uscendo da Sé. Le missioni divine intra-trinitarie svoltesi nel processo della pericoresi ovvero della "circumincessione" delle Persone divine si presentano a mio parere come un meccanismo di uscita processuale, come spiegheremo in po' più avanti. Allo stesso modo le missioni extra-trinitarie manifestatesi nella *kènosis* di Gesù Cristo si attuano tramite un processo di uscita continua. Possiamo ricordare il titolo del libro di Lucien Legrand, *Il Dio che viene*[20], che è molto eloquente a questo proposito. Per venire all'incontro dell'uomo, Dio scende, Dio esce da Sé.

L'*agapè* del Padre trabocca e, nella sua uscita, genera il Figlio e crea l'essere umano. Il Creatore esce da Sé per auto-comunicarsi nel dono del suo principio vitale affinché le sue creature possano partecipare alla e della sua natura divina. Come per attuare un processo di autonomizzazione e di responsabilizzazione dell'uomo, il Creatore affida il creato alla sua cura insieme alla missione di procreare. Quindi, l'*agapè* divino è essenzialmente mis-

[19] FRANCESCO, *Veritatis Gaudium*, n. 4.
[20] L. LEGRAND, *Il Dio che viene. La missione nella Bibbia*, Borla, Roma 1989.

sionario perché non si conserva da sé né per sé; anzi è in uscita agapica per condividersi, auto-comunicarsi, auto-donarsi ed essere fonte di ogni fecondità[21]. E. Castellucci fa notare che, nel suo *exitus*, il Dio unitrino crea l'uomo a sua somiglianza (cf. Gn 1, 26-27), cioè come relazione, essere sociale capace di uscire da sé per poter auto-donarsi all'altro: «Dio ha voluto l'uomo non come un'isola, ma come un essere teso alla relazione, portato a stringere rapporti e ad aprirsi agli altri e a se stesso»[22]. E aggiunge: «La contemplazione del Padre eviterà alla Chiesa la tentazione di rinchiudersi in se stessa, nell'illusione di avere il monopolio della salvezza, e la manterrà in un costante e salutare atteggiamento di umiltà e disponibilità verso tutti gli uomini. Sono evidenti i possibili agganci interreligiosi e interculturali»[23].

L'*exitus* del Figlio nella sua incarnazione mi permette di dire che l'affiliazione teologica degli istituti e delle università alla Pontificia Università Urbaniana dovrebbe passare per una teologia della filiazione divina. Per compiere la sua missione di salvezza, il Figlio di Dio esce dal seno del Padre e si abbassa. Il processo kenotico, in certi suoi aspetti non potrebbe essere il paradigma del modello antropologico di autonomizzazione che abbiamo accennato poco tempo fa? Difatti, il Figlio esce e parte con il mandato di redimere, cioè di allargare la famiglia di Dio facendo degli uomini figli/figlie adottivi di Dio. Una volta partito dal Padre, il Figlio rimane nel Padre per garantire la fecondità della sua missione. E così è in grado di dirci: rimanete in me come io rimango nel Padre. Il principio dell'incarnazione, dirà Papa Francesco, «ci aiuta ad approfondire il mistero della Parola di Dio, Parola che esige e chiede che si dialoghi, che si entri in comunione»[24] verticale con Dio, orizzontale con gli altri, ambientale con il creato. Del resto, la «fede gioiosa e incrollabile in Gesù crocifisso, morto e risorto, centro della storia»[25] dovrebbe illuminare e guidare l'impegno di rinnovamento della funzione strategica degli studi ecclesiastici.

Lo Spirito Santo, protagonista della missione procedendo dal Padre e dal Figlio, esce mediante un processo di effusione e, nell'evento pentecostale, provoca gli apostoli impauriti ad uscire pure loro. L'effusione dei doni dello Spirito coincide con la diffusione universale della missione per sottolineare il protagonismo del Paraclito nell'opera evangelizzatrice. «Attraverso lo Spirito, in altri termini, il mistero di Dio è rovesciato "all'esterno" e

[21] Cf. R. Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, EDB, Bologna 1987, 280.

[22] E. Castellucci, *La famiglia di Dio nel mondo: manuale di ecclesiologia*, (Teologia-Strumenti), Cittadella, Assisi 2008, 367.

[23] *Ibid.*, 382.

[24] Francesco, *Veritatis Gaudium*, n. 5.

[25] *Ibid.*, n. 6.

così è pienamente presente nella trama dei processi cosmici e storici»[26]. Accogliendo l'artefice dell'unità nella diversità nell'ambiente accademico, egli illuminerà con i suoi doni la riforma degli studi ecclesiastici per una Chiesa missionaria per sua natura. L'espressione "Chiesa in uscita" non è uno slogan alla moda, bensì un modo permanente dell'essere e dell'agire di Dio Padre che esce per generare e creare, di Cristo che esce per incarnarsi cioè immergersi nelle realtà socioculturali del mondo, del Paraclito che ci guida sulla via della santità. Sull'esempio del Dio unitrino che esce, impariamo anche noi ad uscire dal pensiero unico e dalle prigioni dei nostri schemi chiusi; operiamo anche noi una certa *kenosis*, cioè la discesa, l'abbassamento dai nostri piedistalli intellettuali; imitiamo l'arte dell'in-abitazione e dell'in-esistenza vicendevole, la cultura della co-esistenza e della pro-esistenza nell'interdipendenza culturale e disciplinare.

Conclusione

Fino ad ora, abbiamo riflettuto sui criteri di rinnovamento degli studi ecclesiastici per una Chiesa missionaria in uscita. Ma l'auspicio di tale rigenerazione non sarebbe possibile senza la definizione di un profilo chiaro degli interattori ovvero dei protagonisti, che sono i docenti, gli studenti e tutti i battezzati chiamati ad essere missionari. La figura che suggerirei è quella dell'*homo simbolicus*[27]. La categoria del simbolo, ovvero dell'immagine assiomatica[28], mi pare ben indicata per plasmare il profilo del missionario in uscita, specialmente nella sua doppia funzione unificatrice e mediatrice. Se *sumbolein* vuole dire "gettare, mettere insieme", mi sembra che il concetto di simbolo possa aiutare a maturare una intelligenza collettiva capace di gettare, ossia di costruire dei ponti per collegare i popoli e le culture. Riferendomi al n. 3 della *Veritatis Gaudium* che descrive il buon teologo e filosofo, direi che il missionario o studioso *homo simbolicus* in uscita ha «un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo». La comunità accademica della Pontificia Università Urbaniana continui con audacia e prudenza a correre il rischio di lasciarci educare, cioè portare fuori perché l'uscire è la via della crescita. Chi esce, infatti, cresce.

[26] S. B. Bevans - R.P. Schroeder, *Teologia per la missione oggi: costanti nel contesto*, (Biblioteca di teologia contemporanea 148), Queriniana, Brescia 2010, 474.

[27] Cf. S. Biancu, *Il simbolo: una sfida per la filosofia*, in S. Biancu – A. Grillo, *Il simbolo. Una sfida per la filosofia e per la teologia*, San Paolo, Milano 2013, 91-95.

[28] Cf. J. Chevalier, « Introduction », in J. Chevalier – A. Gheerbrant, *Dictionnaires des symboles*, (Collection Bouquins), V, Laffont-Jupiter, Paris 1982, XI.

Abstract

Le statistiche dimostrano che la Pontificia Università Urbaniana è all'origine e al centro di una intensa rete accademica estesa sui cinque continenti. Gli stessi dati dicono tra le righe che da sempre la PUU si è adoperata per promuovere una maggiore fecondità scientifica e missionaria. Per rendere più efficace e più efficiente la sua funzione strategica, occorrono nuovi meccanismi che entrino nella dinamica del piano salvifico di Dio e allo stesso tempo e si radichino nelle realtà complesse del mondo contemporaneo. Partendo dalla Costituzione apostolica *Veritatis Gaudium*, particolarmente il n. 4 dove Papa Francesco sviluppa i criteri di rinnovamento del sistema degli studi ecclesiastici, il contributo riflette su alcuni possibili cantieri e sentieri di questa rigenerazione a partire da tre assi principali: l'autonomia dialogica come via (*mèthodos*) per una *renovatio* epistemologica; la *forma mentis* della Pontificia Università Urbaniana, oltre i dati statistici; la *missio Trinitatis* come paradigma di ogni funzione strategica in uscita missionaria.

© UUP

© UUP

II.
COMUNICAZIONI
CONTESTI DI MISSIONE: SFIDE E SPERANZE

© UUP

© UUP

L'Europa e la missione *ad gentes*

Eloy Bueno de la Fuente

Il rapporto tra l'Europa e la missione *ad gentes* è una questione urgente per entrambe le parti: a) per la missione *ad gentes*, perché l'evangelizzazione del mondo richiede il contributo delle Chiese europee, che hanno una ricca tradizione missionaria; b) per le Chiese europee, perché la missione universale conferisce dinamismo e vitalità alla vita ecclesiale e ai loro progetti pastorali. In questo modo l'Europa potrà sperimentare non soltanto la capacità umanizzante del Vangelo ma anche le convinzioni fondamentali che legittimano il suo ruolo nel mondo.

La questione tuttavia non si pone direttamente in àmbito teologico e pastorale. Ecco perché è così importante e necessario realizzare un discernimento al riguardo. Occorre identificare le difficoltà e le riluttanze, perché solo in questo modo si può cogliere il duplice arricchimento di cui abbiamo parlato. Per valutarlo nella sua giusta misura, conviene pensare un doppio paradosso che ci pone al bivio attuale (1); per superarlo nel modo giusto è necessario affrontare la questione dell'identità dell'Europa (2) e, di conseguenza, il contributo del cristianesimo come fattore di questa identità (3). Il paradosso acquista uno speciale rilievo in un momento nel quale si arriva a domandare se l'Europa è un territorio di missione *ad gentes* (4), il quale sembrava invece riservato per l'Africa o l'Asia. Da lì possiamo implementare le prospettive per il futuro (5).

1. Il duplice paradosso dell'attuale crocevia

Una prospettiva illuminante per avvicinarci al centro del problema è osservare un duplice paradosso: il primo riguarda il rapporto dell'Europa con il cristianesimo, il secondo il rapporto delle Chiese europee con la missione *ad gentes*. Questo duplice paradosso mette davanti ai nostri occhi il problema dell'Europa (Europa come problema) e il crocevia del cristianesimo in Europa.

Il *primo paradosso* si fa evidente nel momento presente: da un lato, l'Europa è un continente cristianizzato in modo quasi totale; d'altro canto, oggi è il continente più scristianizzato e meno religioso, al punto che i sociologi della religione parlano della "eccezione europea" proprio quando a livello mondiale si è verificato il ritorno del fatto religioso nello spazio pubblico nel palcoscenico mondiale.

La storia dell'Europa mostra chiaramente la forte presenza del cristianesimo in tutta la sua estensione geografica. La fede nata in Palestina in seguito della Pasqua si diffuse in diverse direzioni (anche verso l'Asia e verso l'Africa), ma è stato il suolo europeo dove si è sviluppata con maggiore forza e intensità fino al punto di determinare la figura mondiale del cristianesimo. Grazie a molteplici persone, metodi e iniziative sono stati cristianizzati tutti i popoli che abitavano il continente europeo. È sempre difficile parlare di Europa (o di qualsiasi altro continente) al singolare, poiché ciò nasconderebbe le evidenti differenze. Tuttavia, proprio l'Europa può essere identificata come una regione che si differenza dell'Asia e dell'Africa non solo per delle ragioni fisiche ma perché la fede cristiana diede unità alla varietà dei popoli e delle culture. La cristianità medievale è la figura sociologica che conferma questo processo, espresso in manifestazioni culturali di vario tipo, nella vita intera degli individui e delle collettività. Le rotture interne al cristianesimo non mettono a rischio questo dato fondamentale.

Si può mettere in discussione, anzi è stato messo in dubbio, se tale cristianizzazione fosse un modo genuino e autentico di vivere il Vangelo. J. Delumeau (seguendo le Goff) sostiene che si tratta di un fenomeno superficiale, per quanto verso il 1500 la "cristianità" era praticamente un paese di missione. Possiamo ricordare i giudizi negativi e le critiche rivolte contro molte abitudini della popolazione da parte dei concili e dei predicatori. La cristianizzazione si svolse in alcune occasioni in modo affrettato e violento. Le dinamiche di inculturazione, anche se necessarie, contengono numerose ambiguità. A dispetto di tutto ciò le categorie, i simboli, i modelli di comportamento, l'immaginario collettivo, vivevano di un cristianesimo che non aveva concorrenti o alternative sul suolo europeo[1].

D'altro canto, l'Europa offre attualmente le più alte percentuali di non credenti o non religiosi. Vi sono regioni (come la Repubblica Ceca o l'antica Repubblica democratica di Germania) in cui essi costituiscono la maggioranza della popolazione. Si parla pertanto di "eccezione europea", soprattutto se si confronta con gli Stati Uniti, paese più religioso pur essendo moderno e democratico. Riferendosi in particolare all'Europa, E. Poulat parla de *l'ère postchrétienne, un monde sorti de Dieu*[2] (la modernità, il mondo, ha vinto il galileo Gesù, il quale – secondo le parole dell'imperatore Giuliano – aveva sconfitto il paganesimo) e D. Hervieu-Léger di *Catholi-*

[1] Cf. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, PUF, Paris 1971 e *Le christianisme va-t-il mourir?,* Hachette, Paris 1977, 25; trad. it. *Il cristianesimo sta per morire?*, Sei, Torino 1978.

[2] È. Poulat, *L'ère postchrétienne: un monde sorti de Dieu*, Flammarion, Paris 1994; trad. it., *L'era post-cristiana: un mondo uscito da Dio*, Sei, Torino 1996.

cisme, la fin d'un monde[3] (in virtù della *exculturation,* cioè, della perdita della memoria cristiana nelle nuove generazioni). Questi cambiamenti sono così notevoli che è stata sollevata anche la possibilità di considerare l'Europa come territorio di missione *ad gentes*. La missione *ad gentes* si rende attuale in Europa ma in un modo inaspettato.

Il *secondo paradosso* si riferisce proprio alla missione *ad gentes*. Da un lato, l'Europa cristiana è stata profondamente legata alla missione *ad gentes*: è stata protagonista principale, quasi esclusiva, del periodo moderno in cui la missione *ad gentes* si è attivata in un modo grandioso e magnifico. L'espansione dell'Europa verso l'Occidente è stata avviata a partire dalle imprese di navigazione dei portoghesi e degli spagnoli. Successivamente si è protratta nel quadro dei progetti coloniali di carattere imperialista. Quei dinamismi hanno portato avanti la proclamazione del Vangelo e la fondazione della Chiesa. Il fervore missionario ha raggiunto caratteri eroici. Tuttavia, l'attività missionaria moderna della Chiesa è stata segnata dall'ambiguità dell'etnocentrismo culturale, politico ed economico. L'Europa, nonostante ciò, ha lasciato la sua impronta nel cristianesimo del futuro, perché l'azione missionaria ha portato la figura di Chiesa occidentale e latina (di fatto europea) negli altri continenti.

Dall'altro lato, però, quel "successo storico" ha provocato delle conseguenze di vario tipo che incidono direttamente sul nostro argomento, perché ha reso possibile la configurazione di una Chiesa mondiale. Interessa sottolinearne tre. In primo luogo, l'affermazione e la crescita delle "missioni" come chiese locali ha dato origine a una Chiesa mondiale, che cerca di esprimere la sua cattolicità con caratteristiche proprie; perciò il cristianesimo europeo non si trova nel centro, non può più essere considerato protagonista privilegiato nel mondo cristiano; l'Europa è così chiamata a trovare il suo posto nella Chiesa mondiale e nella missione universale. In secondo luogo, esistono forti correnti di opinione in ambito ecclesiale che guardano con sospetto lo sforzo missionario dell'epoca moderna a causa dell'atteggiamento colonialista ed etnocentrico che non rispettava le tradizioni culturali degli altri popoli; prova ne è che in alcuni paesi europei è stata messa da parte la terminologia missionaria a favore di *evangelizzazione*; a poco a poco ritorna la parola *missione* a causa delle nuove circostanze in Europa. In terzo luogo, la scristianizzazione dell'Europa non solo ha indebolito le sue forze missionarie ma ha portato persino ad una situazione inedita e imprevista: l'Europa ha subìto mutamenti sociologici e ideologici così profondi da essere diventata territorio di missione *ad gentes*.

[3] D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.

Questi paradossi svelano uno scenario in cui gli schemi precedenti non permettono di affrontare, comprendere e superare la situazione in cui attualmente si trova l'Europa. Si aprono domande nuove: qual è l'identità europea? qual è il suo esatto rapporto con il cristianesimo? si può affermare che veramente l'Europa non è semplicemente "paese di missione", bensì luogo in cui bisogna compiere la missione *ad gentes* in senso stretto? Queste interrogazioni troveranno a nostro avviso una risposta adeguata soltanto se si raggiunge una comprensione teologica della missione che abbia un impatto sul piano pastorale, spirituale ed esperienziale. Ciò richiede dalle Chiese europee una transizione dura e difficile, che in parte si sta verificando ma che ancora deve entrare nel vissuto ecclesiale. È un vero cambiamento di paradigma, una riforma pastorale e missionaria che deve superare numerosi ostacoli. Questo sforzo ecclesiale è contemporaneo di quello che devono realizzare la società e la cultura europea nel nuovo contesto politico e geo-strategico.

2. L'identità europea tra incertezze

Il dibattito sull'identità europea si è fatto più intenso in un momento storico in cui l'Europa deve ridefinire la sua posizione nella geopolitica mondiale. Come diceva Papa Francesco nel suo discorso al Parlamento europeo (25.11.2014), questo sforzo si produce «in un mondo più complesso e in rapido movimento (…) sempre più interconnesso e globale, e per questo motivo sempre meno "eurocentrico"»; in questo scenario appare «un'Europa un po' invecchiata e ridotta, che tende a sentirsi meno protagonista in un contesto che la contempla spesso con distanza, sfiducia e, forse, con sospetto»; «un'Europa anziana, che già non è fertile né vivace», ma piena di «paura e ripiegata su se stessa» fa sorgere «l'impressione generale di stanchezza, di invecchiamento», perché i grandi ideali che l'hanno ispirata a difendere uno spirito umanistico sembrano aver perso forza di attrazione.

A questo bisogna aggiungere il processo di unificazione avviato dai paesi occidentali all'indomani della Seconda guerra mondiale per superare le divisioni che avevano portato al conflitto bellico. Sono stati compiuti passi decisivi a livello economico e ciò ha reso possibile l'incontro dei popoli, sono state cancellate le frontiere, sono stati creati organismi politici e giudiziari comuni, si sono progressivamente aggiunti paesi del Sud e dell'Est del continente… Entro le sue frontiere ci sono delle condizioni favorevoli alla pace, al dialogo, al benessere dei cittadini. Questo aspetto positivo tuttavia ha generato, nota anche Francesco, stili di vita egoistici, anche «un'opulenza insostenibile e spesso indifferente riguardo al mondo circostante, e soprattutto i più poveri». Ed esiste la coscienza delle difficoltà per arrivare alla configurazione di un'unità effettiva che renda possibile una sua presenza

più consapevole sulla scena mondiale. Affinché l'Europa sia un soggetto protagonista, secondo le circostanze attuali, è necessario che si renda consapevole della sua identità e della sua missione nel mondo. Quell'identità è oggetto di un dibattito aperto a interpretazioni molto diverse.

a) Una considerazione ampia e diffusa dell'identità dell'Europa identifica tre tradizioni fondamentali: Gerusalemme, Atene, Roma. Europa si erge su tre colli: l'Acropoli, il Campidoglio, il Golgota, vale a dire la filosofia, il diritto, la rivelazione di un Dio personale. Questa tesi è stata sostenuta anche da J.M. Barroso, presidente della Commissione Europea, nel quadro della terza Assemblea Ecumenica Europea tenutasi a Sibiu nel 2007: lo spirito europeo è il risultato della triplice eredità di Atene, Roma e Gerusalemme, il cristianesimo è stato forza unificatrice capace di integrare i contributi dei popoli celtici, germanici, slavi.

b) Questa linea di interpretazione non ha raggiunto un consenso generale. Ricordiamo alcune delle proposte più note che rompono quell'armonia accentuando in modo unilaterale un altro aspetto oppure assumendo la tensione tra fattori contrapposti, relativizzando il contributo del cristianesimo. E. Morin in *Pensare Europa*[4] (che porta come sottotitolo *Le metamorfosi di Europa*) sostiene che l'Europa è priva di un'origine fondativa o di una originalità propria, per questo non si può trovare un'unità stabile e armoniosa; è un vortice di energie, in disordine permanente e con problematizzazione incessante, che produce una successione di metamorfosi; il cristianesimo è stato un pericolo, una minaccia, un attentato contro la pluralità e la diversità; perciò la frammentazione della cristianità medievale rende possibile il tratto più tipicamente europeo: una rinascita sostenuta dalla scienza e dallo stato democratico, una universalità non religiosa in grado di aprirsi ad una complessità sempre maggiore.

c) Per altri, la ragione moderna, nella sua figura illuministica, è la chiave dell'identità europea: ha reso fecondo il germe già presente in Grecia dopo essere stato bloccato dal cristianesimo medievale. Da questo punto di vista Husserl vede l'Europa come lo scenario del più grande evento della storia universale: la nascita dell'umanità in quanto tale. L'Europa raggiunge qui il suo *telos*, il suo traguardo, perché la ragione umana raggiunge la sua figura fondamentale, l'universalità, la consapevole padronanza di sé, superando in modo definitivo lo stadio mitico-religioso.

d) Tuttavia un'altra ermeneutica mette in primo piano la dimensione "distruttiva" o "de-costruttiva" di questa ragione, la sua tendenza al nichilismo, alla negazione di ogni punto di riferimento, fondamento o continuità.

[4] E. MORIN, *Penser l'Europe*, Gallimard, Saint-Amand 1987; trad. it. *Pensare l'Europa*, Feltrinelli, Mialno 1988.

I "maestri del sospetto" e i post-strutturalisti rappresentano in modo chiaro questo orientamento.

e) Un altro orientamento sceglie una dualità come chiave esplicativa dell'ambiguità che accompagna la storia europea, che non può essere nascosta. M. Zambrano designa ne *L'agonia dell'Europa*[5] un'ambivalenza costitutiva: un'unità che coniuga la diversità (in cui il cristianesimo gioca un ruolo fondamentale), ma anche violenza e risentimento irrazionale in cui si manifestano sfondi abissali in cui l'essere umano non è più umano. A. Glucksmann, in *La terza morte di Dio*[6], individua questa dualità nell'ordine erotico (lo sfondo notturno, già accennato in Omero) e nell'ordine teologico (già presente in Platone) che mira a pensare e controllare questa forza irrefrenabile. La forza che viene dal fondo oscuro è quella che scristianizza l'Europa, lasciando spazio a una religione più antica che spiazza il Dio cristiano.

3. Il distacco dell'Europa dal cristianesimo

Abbiamo potuto constatare che numerose interpretazioni lasciano il cristianesimo fuori considerazione. I dinamismi che hanno condotto l'integrazione europea si sono progressivamente allontanati dall'atteggiamento dei padri fondatori. La distanza diventava persino risentimento. Questa evoluzione si esprime chiaramente nella bozza (fallita) di una Costituzione europea. Questa iniziativa è scaturita dalla necessità di controbilanciare l'approccio economicista dell'Unione, in cui sembrava avere importanza maggiore il denaro piuttosto che i cittadini. Era necessario formulare un'identità europea che desse legittimità politica alla costruzione di un'Europa unita nella diversità e che a sua volta desse solidità alla sua presenza nel mondo.

Una Costituzione ha anzitutto una funzione politica e giuridica, per articolare i diritti e i doveri dei cittadini, nonché le competenze e i poteri degli organi dello Stato. Ma allo stesso tempo implica una serie di valori, ideali o convinzioni che costituiscono l'identità di un collettivo umano e che quindi giustificano la volontà di vivere insieme. Questo insieme di valori è solitamente espresso in un preambolo, formulato con grande solennità. Riguardo al nostro argomento è importante sottolineare un aspetto: il cristianesimo non solo non è stato menzionato, ma è stato consapevolmente escluso. Un accenno ai primi due paragrafi consente di verificare che nella lista degli elementi che nel corso della storia hanno creato l'Europa nulla si dice sul cristianesimo:

---

[5] M. ZAMBRANO, *La agonía de Europa*, Buenos Aires 1945; trad. it. *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 1999.

[6] A. GLUCKSMANN, *La Troisième Mort de Dieu*, Nil, Paris 2000; trad. it. *La terza morte di Dio*, Liberal, Roma 2004.

> Consapevoli del fatto che l'Europa è un continente portatore di civiltà, che i suoi abitanti, giunti in ondate successive fin dai tempi più remoti, vi hanno sviluppato i valori che sono alla base dell'umanesimo: uguaglianza degli esseri umani, libertà, rispetto della ragione…
> Ispirandosi alle eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa, i cui valori, sempre presenti nel suo patrimonio, hanno fatto radicare nella vita della società il ruolo fondamentale della persona e dei suoi diritti inviolabili e inalienabili, nonché il rispetto del diritto.

La tradizione greca e illuminista appare in primo piano; la presenza cristiana rimane nell'ombra, come uno stadio irrilevante tra questi due pilastri fondamentali. Si fa memoria "delle eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa", ma in un modo generico e impreciso. Tale silenzio è certamente intenzionale, carico di presupposti ideologici. Questa opzione è ancora più significativa se teniamo conto che in altre Costituzioni dei paesi europei ci sono riferimenti espliciti alla Trinità, a Dio, a Gesù Cristo. Sembra che si è imposto l'approccio laicista dominante in Francia.

A ciò bisogna aggiungere l'estensione delle posizioni anti-cattoliche o anti-cristiane presenti in modo speciale fra i settori intellettuali e artistici europei. Non si tratta semplicemente di agnosticismo, ateismo, incredulità; c'è una crescente riaffermazione del paganesimo. Si cerca di ridurre le credenze religiose nella vita privata, poiché lo spazio pubblico deve essere neutrale dal punto di vista religioso. La distanza soggettiva e intellettuale si traduce spesso in critica e in opposizione radicale, si può parlare persino di persecuzione o di cristianofobia. Le sue manifestazioni sono abbondanti e di vario tipo.

È evidente l'indifferenza con cui le élite europee vedono la persecuzione contro i cristiani in molti paesi non europei (mentre vi sono posizioni più chiare rispetto ad altre minoranze emarginate); quei cristiani non sono considerati membri della stessa famiglia. Osservatori non cristiani, come gli intellettuali ebrei Joseph H.H. Weiler e Bernard Henry-Lévy, offrono parole chiare. Il primo denuncia l'anticattolicesimo primario che sta assumendo posizioni estreme in Europa[7], che meritano di essere qualificate come persecuzione. Il cattolicesimo è infatti vituperato con maggiore frequenza e radicalità che il giudaismo e l'islamismo e Weiler analizza le motivazioni di ciò che definisce *cristofobia*. L'intellettuale cattolico francese R. Remond si è avvicinato al fenomeno in opere con titoli chiari: *Il cristianesimo sotto accusa, Il nuovo anti-cristianesimo*[8]: mentre alcune religioni, come il buddismo, conta-

[7] Cf. H.H. Weiler, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Bur, Milano 2003.
[8] R. Remond, *Le christianisme en accusation*, Descléè de Brouwer, Paris 2000; *Le Nouvel anti-christianisme*, Descléè de Brouwer, Paris 2005.

no su un pregiudizio favorevole, il cattolicesimo soffre degli attacchi frontali; nulla gli è perdonato; è diventato capro espiatorio, sul quale si scaricano tutte le colpe, deve pagare un prezzo per il suo potere in passato.

Di fronte a queste posizioni la valutazione di Papa Francesco, come in precedenza quella di Giovanni Paolo II, sottolinea il ruolo svolto dal cristianesimo nell'unità e nella configurazione dell'Europa. Giovanni Paolo II, nello stesso Parlamento europeo (11.10.1988), aveva riconosciuto che l'identità europea non è facile da delimitare. Tuttavia, a seguito di una storia tormentata, «ha bisogno di prendere nuovamente coscienza di ciò che fonda la sua comune identità». In confronto con altri continenti l'Europa si presenta come "una singola unità". Le fonti sono molteplici e gli elementi molto diversi (celtici, germani, ebrei, musulmani…) ma il cristianesimo ha contribuito a collegare questa diversità. Grazie a questo contributo (soprattutto la nozione di persona, della dignità di ogni essere umano e la difesa dei diritti fondamentali) l'Europa ha giocato un ruolo di primo piano anche per la storia degli altri continenti, «ha condiviso gioiosamente molti dei valori che aveva maturato da lungo tempo. I suoi figli hanno avuto una parte essenziale nella diffusione del messaggio cristiano». All'interno di questa logica vivevano i fondatori dell'attuale processo di unificazione europea: Adenauer, De Gasperi, Schuman sono stati mossi a livello personale da convinzioni cristiane; nello spazio pubblico fecero sì che la simbologia cristiana permeasse la nascita dell'Unione europea.

È quindi comprensibile che Giovanni Paolo II possa affermare che se l'Europa vuole giocare attualmente un ruolo nel mondo «deve, in unità, fondare chiaramente la sua azione su ciò che vi è di più umano e generoso nella sua eredità». Anche Francesco, nel ricordato discorso tenuto al Parlamento europeo di Strasburgo, sottolinea che, affinché sia realmente protagonista e «un prezioso punto di riferimento per tutta l'umanità», l'Europa deve essere consapevole della propria identità, apprezzare le proprie radici religiose, riscoprire il legame vitale e inscindibile tra l'Europa e il cristianesimo, non perdere la propria anima, riaffermare «la sua anima buona», difendersi dall'estremismo sempre minaccioso, dal vuoto di ideali. Sulla scia dei Padri fondatori, i parlamentari devono lavorare sulla base della fiducia nell'uomo e nella sua dignità trascendente, preoccupandosi «della fragilità, della fragilità dei popoli e delle persone (…) facendosi carico del presente nella sua situazione più marginale e angosciosa, e poter conferire dignità», come dovrebbe manifestarsi soprattutto nei confronti degli immigrati, evitando che il Mediterraneo si trasformi in un grande cimitero.

L'eredità cristiana, insomma, apre l'Europa al mondo. Tale apertura dovrebbe trovare nella missione *ad gentes* una realizzazione necessaria, un paradigma. Ciò deve avvenire proprio in un contesto in cui la stessa missione *ad gentes* subisce un grande cambiamento.

4. Europa, territorio di missione *ad gentes?*

L'evoluzione religiosa delle nazioni europee ha provocato ciò che Giovanni Paolo II chiamava "sconvolgimento di situazioni" (*Redemptoris Missio* 1990), che costringe a riadattare concetti e pratiche tradizionali. Nel 2001, nella *Novo Millennio Ineunte* costatava che anche nei paesi di antica cristianità era scomparsa la "società cristiana"; perciò è urgente una nuova azione missionaria, alla luce della Pentecoste, che non può essere ridotta ad alcuni specialisti ma deve ricadere su tutti i membri del Popolo di Dio. In questo documento non menziona esplicitamente l'Europa. Questa è la novità di *Ecclesia in Europa* (2003), rilasciata dopo aver visto fallite le aspettative di fronte al progetto di Costituzione Europea.

In questa Esortazione, successiva a un Sinodo dei vescovi europei, affronta in modo coraggioso la questione. Il terzo capitolo è dedicato all'annuncio del Vangelo, al primo annuncio e alla coscienza missionaria. Il linguaggio del Papa si muove tra la nuova evangelizzazione e la missione *ad gentes*. È logico parlare di *nuova evangelizzazione* riguardo a coloro che si sono allontanati dalla Chiesa o ai post-cristiani di provenienza cristiana: «*Chiesa in Europa*, la "nuova evangelizzazione" è il dovere che ti attende, sappi ritrovare l'entusiasmo dell'annuncio» (*Ecclesia in Europa*, n. 45). Risulta una novità parlare di missione *ad gentes* riguardo all'Europa.

Il riferimento biblico è chiaro: il macedone che chiedeva a Paolo di passare all'altra sponda per portare loro il Vangelo e la salvezza (cf. At 16,9). La supplica del macedone, dice il Papa, deve essere ascoltata come rivolta alla stessa Europa (n. 45). Si tratta di un contesto specificamente missionario. Ciò è esplicitato con chiarezza nel n. 46:

> La Chiesa non può sottrarsi al dovere di una diagnosi coraggiosa che consenta la predisposizione di rimedi opportuni. Anche nel "vecchio" continente vi sono ampi settori sociali e culturali in cui si rende necessaria una vera e propria *missio ad gentes*.

Bisogna valutare la situazione in tutta la sua drammaticità. Non ha paura di applicare al continente la domanda dello stesso Gesù in Lc 18,8: "Ma quando il Figlio dell'uomo verrà, forse troverà la fede sulla terra?" (n. 47). Il ragionamento e la conclusione di Giovanni Paolo II si basano su un duplice fatto che sta trasformando il panorama religioso europeo: da un lato, la crescente presenza di membri di religioni non cristiane (il che implica che i tradizionali confini geografici si sono spostati sul suolo europeo); dall'altro, l'esistenza di molti che non hanno ricevuto il battesimo o che si stanno educando e vivendo in un contesto culturale decisamente non cristiano.

La riflessione di Giovanni Paolo II è la conclusione di una crescente consapevolezza iniziata un secolo prima. È opportuno segnalare alcuni passi di questa evoluzione per vedere, da un lato, l'emergenza della terminologia e della sensibilità missionaria e, dall'altro canto, il rischio di ricorrere a una analogia attraente; tuttavia la terminologia missionaria affievolisce la dimensione *ad gentes* (se tutto è missione, nulla è missione).

Già negli anni Venti si era giunti alla consapevolezza che, al di là del conflitto tra Chiesa e Stato, la vera questione si trovava nel divario crescente tra società e fede, che rendeva necessario rivendicare il primato della testimonianza e della missione. Nel 1926 P. Dassonville presentò una relazione su *France pays de mission*[9]. È stato poi lo studio di Godin e Daniel *La France pays de mission?*[10] il riferimento simbolico della nuova presa di coscienza: la scristianizzazione e il paganesimo emergente, sia in zone rurali sia in settori sociali, costituiscono lo scenario in cui vive la Chiesa; l'amicizia con un missionario in Burundi spinse gli autori ad assumere la terminologia e l'atteggiamento missionario. A partire da quel momento si chiederà alle parrocchie, accanto alle attività pastorali, di avviare iniziative missionarie; i movimenti apostolici specializzati coltiveranno una "mistica missionaria" per farsi presenti negli ambienti non cristiani. Non soltanto la parrocchia, ma anche la liturgia e la catechesi, cercheranno di esprimere la loro dimensione missionaria. La *missione di Francia* e la *missione di Parigi* cercheranno di uscire al passo delle nuove sfide. Riflessioni simili ci saranno in altri paesi. Nel 1941 anche in Germania A. Delp affermava che «siamo diventati un paese di missione. Questa presa di coscienza deve arrivare a sua consumazione. Il contesto e i fattori che determinano tutta la vita sono acristiani». Dopo la Seconda guerra mondiale A. Zeiger ha espresso la stessa convinzione durante il Katholikentag tenutosi a Magonza.

Nel periodo postconciliare, dopo lo sconvolgimento culturale degli anni Sessanta, si parla spesso di parecchi paesi europei come "paesi di missione". Si conferma la morte della cristianità, la fine dell'Europa cristiana. Questo fa sì che la pastorale metta in primo piano l'opzione missionaria. Anche le Conferenze Episcopali fanno la stessa scelta. Nel 1990 i Vescovi di Francia elaborarono il documento *La Chiesa comunità missionaria,* valutata come una nuova fase nella coscienza missionaria, che portò alla *Lettera ai cattolici di Francia* (1996), nella quale li invita a proporre la fede con spirito missionario. Nel 2000 la Conferenza Episcopale tedesca ha pubblicato una let-

[9] Cf. R. P. DASSONVILLE, *La France, Pays de Mission*, "Dossier de l'Action Populaire", 25 ottobre 1926.

[10] H. GODIN – Y. DANIEL (eds.), *La France, pays de mission?*, Union Générale d'Éditions, Paris 1962.

tera pastorale, *Zeit zur Aussaat. Missionarische Kirche sein*; qui si sottolinea che «ritorna una parola fondamentale della vita della Chiesa: missione. Repressa per molto tempo, forse addirittura sospetta, spesso sottaciuta, riacquista significato»; si esprime la coscienza dell'invio missionario della Chiesa nelle condizioni della cultura centroeuropea; persino si equipara la situazione di Berlino e di Amburgo a quella dell'Africa e dell'Asia.

In modo più diretto la Conferenza Episcopale italiana nel documento *Comunicare la fede in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali per il primo decennio del terzo millennio* (2001), si riferisce alla missione *ad gentes* come orizzonte costante e come paradigma di tutta l'azione pastorale della Chiesa. La conversione pastorale è vista come rinnovamento missionario: fin dall'iniziazione cristiana dovrebbe stare al centro il momento iniziale della fede, l'invito alla conversione e l'inserimento nella comunità ecclesiale. Si assume un'idea fondamentale di *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II: la missione *ad gentes* non è soltanto punto di arrivo dell'azione pastorale, ma il suo orizzonte e la sua radice.

La stessa sensibilità si trova tra le Chiese della Riforma e negli organismi ecumenici europei. Esprimono con convinzione "a new calling to mission", la partecipazione nella missione comune in Europa, in cui acquista sempre più risalto la proclamazione del Vangelo, il kerygma. La *Charta Oecumenica* e le *Guidelines for the growing cooperation among the Churches in Europe* sono ispirati dall'urgenza missionaria. Speciale menzione meritano, per il loro carattere popolare, le Assemblee ecumeniche europee svoltesi a Basilea, Graz e Sibiu sulla scia aperta dall'Assemblea di Vancouver.

5. Prospettive per un nuovo inizio che recuperi il fervore del passato

In questa difficile transizione l'Europa si è ritrovata a dover guardare alla missione da un punto di vista diverso e inaspettato: se prima rivolgeva lo sguardo verso paesi lontani, oggi la missione è diventata un'esperienza diretta, si trova nel proprio ambiente, nei dintorni: i non cristiani si trovano tra noi e accanto a noi.

Ciò ha avuto delle conseguenze dirette sia a livello pastorale che a livello teologico. Per quanto riguarda il primo, ha acquisito priorità la prima evangelizzazione, il primo annuncio, la "uscita", la missionarietà. Per quanto riguarda il secondo punto, hanno particolare rilievo alcune categorie teologiche importanti per il nostro tema: a) la centralità della *missio Dei* (la dimensione economica della Trinità) come approccio globale per comprendere e vivere il mistero cristiano; b) ciò suscita un cambiamento ecclesiologico: la visione "introversa" della Chiesa ha lasciato il posto ad una visione "extroversa", l'ecclesiologia di comunione è stata accompagnata da un'ecclesiologia di missione; c) tra le funzioni dei ministeri si riconosce priorità

all'annuncio del Vangelo; d) il Regno di Dio è diventato categoria centrale per comprendere la missione di Gesù Cristo e, di conseguenza, la missione della Chiesa. Questi fattori hanno rinvigorito il dialogo ecumenico, perché tutte le Chiese condividono le stesse difficoltà e il bisogno di una testimonianza comune.

Questa evoluzione permette alle Chiese uno sguardo nuovo e diverso sul loro contributo al futuro dell'Europa. Il loro protagonismo storico può essere valutato come processo missionario in virtù di un lungo processo di inculturazione. Nel campo dell'arte, del pensiero e della letteratura il simbolismo cristiano penetra nell'immaginario collettivo degli europei. Le celebrazioni festive e il ritmo del tempo derivano dalla tradizione cristiana. Bisogna inoltre menzionare le "invenzioni del cristianesimo", sviluppate con forza in Europa: la stessa razionalità scientifica, il lavoro come vocazione e servizio, l'apertura a una visione universale della realtà e della storia, la laicità e lo sviluppo della democrazia, la cura dei più vulnerabili e dei poveri, l'ospitalità e l'incontro con popoli di origini diverse… e soprattutto la categoria *persona*, che porta con sé il riconoscimento dei diritti fondamentali di ogni essere umano. In tutto questo si trova una fonte per il dinamismo europeo e la sua presenza nel mondo. Non può scomparire nella missione europea del futuro, poiché ha segnato un passato così fecondo.

Non si può negare che questa storia è stata accompagnata da violenza, esclusione, etnocentrismo e colonialismo. Ma ciò non può nascondere la novità introdotta nella storia umana, anche se richiede una purificazione costante. Questa purificazione, per essere efficace e feconda, non può prescindere dalle motivazioni profonde di questo agire storico nell'evangelizzazione. Questo bilancio incoraggia le Chiese cristiane ad un protagonismo responsabile nell'Europa attuale, e ad una missione da svolgere in una Chiesa mondiale inviata ad evangelizzare il mondo intero. In questi sviluppi la missione *ad gentes* deve svolgere il proprio ruolo.

La dimensione *ad gentes* vincerà la tendenza al ripiegamento ecclesiale e alla chiusura sociale nel proprio benessere. *Ad gentes* implica sempre apertura cordiale a ciò che è diverso, la libertà per l'invio, la responsabilità nei confronti degli altri, la generosità per condividere, la disposizione per l'incontro, la sensibilità verso i bisogni dei più deboli, la comunione con altri modi di ecclesialità e di inculturazione… La missione *ad gentes*, profondamente vissuta dalle Chiese, sarà un dono anche per la sensibilità culturale degli europei.

Per rendere tutto ciò possibile, si deve tener conto delle condizioni che possono ostacolare la missione *ad gentes*: a) la tendenza a fare della missiologia una semplice scienza delle religioni o una teoria del dialogo interreligioso; b) prendere dall'esperienza della Chiesa missionaria aspetti importanti (inculturazione, giustizia e povertà) ma non tanto il dinamismo

kerygmatico; c) la ricerca di rilevanza e riconoscimento sociale può privilegiare le dimensioni sociali (nel senso delle ONG) lasciando in secondo luogo il riferimento evangelico; d) il primato dato alla missione e all'evangelizzazione può concentrarsi sull'ambiente più vicino dimenticando l'invio fino ai confini della terra e il superamento delle frontiere; e) la *routine* dei progetti pastorali a volte considera la missione *ad gentes* come qualcosa di aggiunto o supplementare, non come il cuore del dinamismo evangelizzatore.

Per superare queste tentazioni e questi pericoli occorre articolare in equilibrio i criteri teologici fondamentali: a) la *missio Dei* e l'economia trinitaria tendono a raggiungere i confini della terra e tutte le periferie, ad attraversare tutte le sponde, a superare ogni tipo di barriere…; b) l'evento fondante di Pasqua/Pentecoste dovrebbe essere vissuto come una sfida per tutte le comunità ecclesiali; rimane come esigenza comunicare la gioia della salvezza a tutti i popoli, e perciò la volontà di passare agli altri per nascere tra gli altri; c) la riscoperta dell'identità della Chiesa locale (come realtà personale che nasce grazie al lavoro dei missionari) deve spingerla a servire la missione universale; in questo modo la Chiesa locale deve essere vissuta come soggetto fondamentale della pastorale e dell'evangelizzazione universale; d) in questa logica trova tutto il suo senso il carisma della missione *ad gentes* e *ad vitam* come realtà paradigmatica di una dimensione essenziale della Chiesa; e) così si mantiene l'identità della missione *ad gentes* all'interno di una concezione olistica della missione universale (nella sua figura attuale post-moderna, post-coloniale e post-confessionale).

Abstract

Le Chiese europee devono recuperare e aggiornare il significato della missione *ad gentes*, perché ciò arricchirà sia la Chiesa che la missione universale. Ciò aiuterà l'Europa a trovare il suo ruolo in una Chiesa mondiale e in un nuovo contesto geopolitico internazionale. È un compito urgente in un momento storico in cui l'Europa sta vivendo una forte crisi d'identità e in cui si allontana dal cristianesimo fino a diventare apparentemente un territorio di missione *ad gentes*. Per raggiungere questi obiettivi si devono superare ostacoli nella teologia e nella pastorale, ma la Chiesa ha risorse per rendere la vita ecclesiale più fruttuosa alla luce di una concezione olistica della missione.

© UUP

Mission in Germany

KLAUS VELLGUTH

A hundred years ago Benedict XV issued the Apostolic Letter *Maximum Illud* on the Propagation of the Faith Throughout the World in which he revealed a fine pastoral instinct for the challenges of mission. In this missionary encyclical, which was described as the "Magna Carta of a modern understanding of mission", Benedict XV denounced colonialism and nationalism. Above all, however, he pronounced himself in favour of the formation of independent churches and indigenous clergy.[1] In the light of the pastoral challenges which are at the very heart of missionary work Benedict XV called for missionaries to be better prepared and for the national and cultural traits of peoples to be given greater consideration.

In 2013, just under a century later, Pope Francis was elected the first non-European Bishop of Rome. Once again the College of Cardinals chose not a strict guardian of the dogmas of the Church but a *pastoralista*, a pope whose understanding of pastoral work is rooted in (Council) theology terms in the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* and in the Concluding Document of the Fifth General Conference of the Bishops of Latin America in Aparecida.[2] It is from this document that Pope Francis has taken the concept of missionary disciples, which is central to both his pontificate and his pastoral thinking. In advocating a missionary awakening of the Church he has overcome the self-centredness of European theology in which attention in the past was narrowly focused in an alarming (and almost ecclesiopathological) fashion on structural matters, gender issues and questions of the Church's sexual morality. In addition, Pope Francis has encouraged local Churches to go their own way – including in pastoral respects[3] – in or-

[1] Cf. H. KOLLBRUNNER, head word "Missionsenzykliken", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 7, Herder, Freiburg 1998, 302.

[2] CELAM, Aparecida 2007. Concluding Document of the 5th General Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean 13 to 31 May 2007, https://www.celam.org/aparecida/Ingles.pdf.

[3] See also the Post-Synodal Exhortation *Amoris Lætitia* of the Holy Father Francis to Bishops, Priests and Deacons, Consecrated Persons, Christian Married Couples and All The Lay Faithful on Love in the Family, https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf.

der to inject a new missionary spirit into the Church at the grassroots level and to give it a new face.

Pope Francis encourages Christians and local Churches on all continents to participate in a missionary awakening. His call finds the Church in Germany in a difficult situation. In what follows I will not deal with the latest developments in the Church in Germany or with the Synodal Path[4] on which the Church in Germany embarked in 2019. Instead I will focus first on the missionary challenge confronting a multi-religious Germany at the outset of the third millennium and then talk about the missionary initiative entitled "Being Church Together" which has been launched by the German bishops.

1. Missionary Challenge in a multi-religious Germany

Germany is a multi-religious country in which just over half the population profess a belief in Christianity: 28 percent are Catholics, 26 percent are Protestants and two percent are Orthodox Christians. Six percent of the population in Germany profess their faith in Islam, while 38 percent do not belong to any religion or denomination.

No less important than the profession of a religious belief is religiousness as an aspect of everyday life. This has been established in Germany since 2008 with the help of the Bertelsmann Religion Monitor, which measures religiousness in Germany compared to religiousness in many other countries on all five continents. In the most recent survey published by Bertelsmann on religiousness in Germany 57 percent of respondents described themselves as "highly religious", "fairly religious" or "religious to a medium degree". Germany thus occupied a "mid-table" position as regards religiousness compared with other regions around the world.[5] It transpired that there was a striking difference between West and East Germany. The figure

[4] Cf. R. Marx, "Synodalität. Rendezvous der Kirche mit der Zukunft", *Anzeiger für die Seelsorge* 130 (2020), 1, 5-9; P. Kohlgraf, "Chancen und Herausforderungen der Synodalität für die Kirche in Deutschland Anmerkungen zum Synodalen Weg", *Ibid.*, 11-16; Ch. Bundschuh-Schramm, "Gemischte Gefühle. Erwartungen einer Theologin an einen / den Synodalen Weg", *Ibid.*, 17-21; S. Kiechle, "In Gremien geistliche Wege gehen. Hinweise aus ignatianischer Perspektive", *Ibid.*, 11-16.

[5] A shift in the method employed should be noted here. In comparing the following indicators from the 2013 Religion Monitor it needs to be borne in mind that they derive from personal statements made by the respondents, whereas the indicators presented above in this article from the 2008 Religion Monitor referred to the indexing undertaken in the Religion Monitor. While the indicators are thus valid and meaningful in the context of a survey, it is not permissible to make a direct comparison of the values presented here from different survey periods.

given for religiousness in West Germany was 64 percent, while in East Germany it was just 26 percent. It emerged very clearly from the survey that religion is evidently much less important for younger people in Germany than it is for older people. The older the respondents, the more religious they were. A direct correlation was established between a religious upbringing and religiousness in adult life. Sixty-nine percent of people in West Germany and 45 percent in East Germany received a religious upbringing. It also turned out that there is a steady decline in the number of people with a religious upbringing. Only 25 percent of 16 to 25-year-olds in West Germany and 12 percent of the same age group in East Germany said they had a religious upbringing. Overall, religious communities play only a subordinate role in the transmission of values as compared to family, school and friends. There are very few differences here between Christians, Muslims and those with no affiliation to any religion or denomination.

The survey conducted by the Bertelsmann Religion Monitor also shows that religiousness depends on the religious profession concerned. Religion is much more significant for Muslims, for instance, than it is for Christians. Whereas on average only 20 percent of the persons surveyed in Germany described themselves as "fairly religious" or "highly religious", the figure given for Protestants was 26 percent and for Catholics 33 percent, while that for Muslims was 39 percent.

Other studies – including some conducted more recently – record statements on religiousness in Germany which are similar to those reported in the Bertelsmann Religion Monitor. In December 2018, for instance, the Pew Research Center asked adults in Europe about their religiousness.[6] In Germany 11 percent of respondents said that religion was important for them. Almost a quarter of the respondents (24 percent) said that they attended some kind of church service once a week and nine percent said they prayed every day. It was deduced from these data that only 12 percent of Germans are "highly religious".[7] Overall therefore it is evident that, while Christian identity remains an important factor for people in Germany, the Christian community in which people live a culture-related Christian life is palpably dissolving.

The observations of the Bertelsmann Religion Monitor and the Pew Report provide no endorsement for the claim that at the start of the third millennium – and at the very latest since the reunification of the country and the concomitant religio-sociological shifts – religion in Germany has disappeared entirely from the public arena. In contrast to previous decades, pres-

[6] See P. Metzlaff, "Volkskirche oder Entscheidungskirche? Ein Plädoyer für eine Vision des erfüllten Lebens", *Lebendige Seelsorge* 70 (2019), 5, 310-314, 310.

[7] Cf. https://www.pewforum.org/2018/05/29/christ-sein-in-westeuropa/.

ent-day religiousness finds different forms of expression. Traditional suppliers of religious meaning now face competition from suppliers of meaning with a different content to offer. Theologians really need to recognise the significance for the individual of these suppliers of meaning, who are in competition with the traditional religions in Germany, and to come to grips with the associated religious yearnings and the way they are treated in the post-modern era. They must do justice to their own aspirations in the era of interculturalism and enter the "exile of the alien" so that they can observe and understand the world of church and religion from a new vantage point.[8] Special attention needs be paid to apparently materialistic consumerism as the prevailing culture in a society which economists describe as a performative act of prosuming. This serves not only to satisfy material needs but also to shape quasi-religious identities. In many areas and groups of society consumerism, in particular, has "outperformed" the Church as a supplier of religious meaning; it constitutes the leitmotif of the post-modern era both in Germany and elsewhere. Thanks not least to identity-building product branding, consumerism has long fulfilled the role of an identity supplier. Irrespective of whether one welcomes or criticises this development, it is certainly useful to face up to this fact and treat consumerism as an identity-building, quasi-religious act if one is to understand the development societies in Europe have undergone in the post-modern era. It then becomes clear that, deep down inside, people in Western Europe remain *homini religiosi*.

Provided personal religiousness is not confused with a superficial religious affiliation, a new awareness can be detected in Germany and other countries of the phenomenon or "factor of religion". To begin with it was sociologists such as Hans Joas[9], Paul Nolte[10] and José Casanova[11], a lecturer at Georgetown University in Washington, who in view of the social discourses in Germany highlighted an inappropriate "blindness towards religion" and called on Europe to "rethink its relationship with religion in the public arena".[12] This was justified inter alia by the fact that, in this age of migration,

[8] Cf. K. VELLGUTH, "Weihnachten und der Wunsch nach Ich-Werdung. Versöhnliche Anmerkung zur religiösen Seite des Konsums", *Pastoralblatt* 60 (2008), 12, 355-360, 355.

[9] See H. JOAS – K. WIEGANDT (eds.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2007.

[10] See P. NOLTE, *Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat?*, Berlin University Press, Berlin 2009.

[11] See J. CASANOVA, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin University Press, Berlin 2009.

[12] R. POLAK, *Migration, Flucht und Religion. Praktisch-Theologische Beiträge* (vol. 1: Grundlagen), Matthias Grunewald Verlag, Ostfildern 2017, 104. See EAD., "Migration: Herausforderung für Theologie und Kirche", *Diakonia* 42 (2011) 3, 150-157.

Europe must open up and reconsider the relevance of religion in the public arena with regard to the opportunities it offers, since dialogue between religion and society stimulates productive discussions – not just on the meaning of life and the concomitant direction society should take, but also about peaceful inter-religious coexistence rooted in respect and mutual interest.[13]

The conclusion the sociologists drew was that, at the beginning of the third millennium, religion represents a constitutive and identity-building factor in people's lives in Germany, as it does elsewhere. The validity of the statement made by the Second Vatican Council still applies, whereby all people are confronted with fundamental religious questions: «What is man? What is the meaning, the aim of our life? What is moral good, what is sin? Whence suffering and what purpose does it serve? […] What finally is that ultimate inexpressible mystery which encompasses our existence: whence do we come, and where are we going?»[14] Elsewhere the Council fathers state that, «man is constantly worked upon by God's spirit, and hence can never be altogether indifferent to the problems of religion».[15]

2. Being Church Together

There is a need for new missionary and pastoral approaches in Germany in view of the fact that the Church, as a supplier of religious meaning and a factor in shaping identity, is losing its relevance in its traditional structures, even though people continue to regard themselves as religious. Encouraged by the atmosphere of change within the Catholic Church which is radiating from Rome under Pope Francis, the German Bishops in 2019 issued another Episcopal Letter on "Evangelisation and Globalisation"[16], in which they address

[13] See D. Kiesel – R. Lutz (eds.), *Religion und Politik. Analysen, Kontroversen, Fragen*, Campus, Frankfurt am Main 2015.

[14] *Nostra Aetate* 1.

[15] *Gaudium et Spes* 41.

[16] On 24 September 2019 the German Bishops issued a missionary statement on "Evangelisation and Globalisation" to mark the Extraordinary World Mission Month in October 2019 called by Pope Francis. The statement was introduced by Archbishop Ludwig Schick, Chairman of the Universal Church Commission (Commission X) of the German Episcopal Conference, together with Margit Eckholt and Michael Sievernich, who played a key part in its drafting. The document describes the hallmarks of our age and deals with economic and cultural globalisation. It treats increasing secularisation and religious pluralism as signs of the times and as a challenge for the mission of the Church both in Europe and the rest of the world. The three chapters of the Episcopal Letter, which rests on the understanding of mission set out by the Second Vatican Council and the popes (prior to Pope Francis), address such fundamental questions as: How can the Gospel of Jesus Christ be "translated" and understood linguistically and culturally in the modern-day context? What challenges do present-day globalisation and

questions and challenges facing the mission worldwide. A few years ago, in 2015, the German Bishops issued their statement entitled "Being Church Together" on the revitalisation of pastoral work, in which they examined the missionary challenges facing the Church in Germany.[17] This Episcopal Letter was inspired in part by the five-year nationwide discussion forum on "Belief Today", which came to an end in September 2015.[18] In the course of this discussion the wish was expressed in Germany for greater communication both within and outside the Church as well as for greater attention to be paid by the Church to the needs and concerns of people, particularly those living on the fringes of society, and for the participation of as many Christians as possible in the shaping of Christian life. "Being Church Together" also encompassed the working hypotheses of the advisory council on "Priests and Laity" set up by the joint conference of the German Episcopal Conference and the Central Committee of German Catholics (ZdK), which were published in the document entitled "Interaction between Charisms and Services in the Priestly, Prophetic and Majestic People of God".[19] The "Letter to the Priests"[20] published in 2012 was reconsidered, given greater theological depth and fleshed out in pastoral terms. Finally, numerous key Council texts, especially the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*[21] and the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*[22] on the Church, were revisited half a century after the end of the Second Vatican Council to seek inspiration for the Bishops' Pastoral Letter.[23] «Our objective was to make the theological and spiritual view of the Church set out by the Council fruitful for the pastoral work of the Church

---

secularisation pose for the Church? How can the religious community of the Church develop missionary perspectives and offer practical options for a community of prayer, solidarity and learning? The Episcopal Letter draws on the missionary documents "Time to Sow – Being a Missionary Church" of 2000 and "His Salvation to All Nations" of 2004 and provides new impetus for the preaching of the Gospel in our time.

[17] Die deutschen Bischöfe, "Gemeinsam Kirche sein". Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, issued by Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015.

[18] On the following see: K. VELLGUTH, "Charisms as Signs and Instruments of Evangelisation. Being Church Together", in K. KRÄMER – K. VELLGUTH (eds.), *Evangelisation. Sharing the Joy of the Gospel*, (One World Theology vol. 9), Herder, Freiburg 2015, 131-151.

[19] Cf. http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklaerungen/detail/Das-Zusammenwirken-von-Charismen-und – Diensten-im-priesterlichen-prophetischen-und-koeniglichen-Volk-Gottes-203u/.

[20] Cf. http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2012-166a-Anlage-Brief-Bischoefe-an-Priester.pdf.

[21] LG 1, 4, 6, 8, 9, 10, 15, 17, 18, 28, 31 and 33 are quoted verbatim in "Being Church Together".

[22] Only GS 1 is quoted verbatim in "Being Church Together".

[23] The German Bishops had agreed as early as 2011 to re-read the Council documents with a view to the pending Council jubilee. The Commission on Priestly Voca-

today and its officials and actors»[24], said the Bishop of Osnabrück Franz-Josef Bode when presenting the document.[25]

3. We do not have to Save the Church

In the introduction to their document the bishops point out that it is not the Church but Christ who is at the heart of the Christian faith and that the issue cannot, therefore, be the preservation of the Church as such. They say: "We cannot make the Church and we do not have to save the Church."[26] In making that statement they note that such a view of the Church not only represents a tremendous easing of the burden it has to shoulder, but also constitutes a great opportunity.[27] The objective, on the contrary, is always to refer to Christ. Here the bishops draw explicitly on the first Apostolic Exhortation issued by Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, and cite the programmatic beginning of the document: «The joy of the gospel fills the hearts and lives of all who encounter Jesus».[28] This makes it clear that the Exhortation *Evangelii Gaudium*, which is programmatic for the pontificate of Pope Francis, exerted a lasting influence and served as a constant source of inspiration for the authors of the declaration "Being Church Together".[29]

The bishops' thoughts are preceded by six key questions which will be of crucial significance for ongoing reflections on, and the structure of, "Being Church Together":

---

tions and Church Services (IV) and the Pastoral Commission (III) of the German Episcopal Conference subsequently revisited the documents *Gaudium et Spes* and *Lumen Gentium* for their specific purposes.

[24] F.-J. Bode, during a press conference when presenting the document "Being Church Together. Remarks by the German Bishops on the Revitalisation of Pastoral Work" on 23 September 2015 in Fulda.

[25] The draft manuscript for the document "Being Church Together" was drawn up by the Commission for Priestly Vocations and Church Services (IV) and the Pastoral Commission (III) of the German Episcopal Conference in a process lasting several years.

[26] "Being Church Together", 11. During the press conference on 23 September 2015, when the Pastoral Letter was presented, Felix Genn said: «The sentence 'We do not have to save the Church' formulated in the text has to do with a certain, if not *the* decisive experience: that it is possible in a demonstration of humility and courage, in other words with far less trepidation, to address people's questions, needs and concerns together with the Church and to countenance a new beginning with Jesus at one's back, at one's side and in one's heart, as it were.» (F. Genn in the press conference following the presentation of the document "Being Church Together. Remarks by the German Bishops on the Revitalisation of Pastoral Work" on 23 September 2015 in Fulda.)

[27] "Being Church Together", 7.

[28] EG 1.

[29] EG 1, 28, 130, 201 und 267 are quoted verbatim in "Being Church Together".

- What vision of the Church does *Lumen Gentium* give us when it talks of the common vocation of everyone in the Church?
- How can the Church as the one body of Christ with its many charisms be experienced in the celebration of the Eucharist in view of the lack of priests?
- How can a view of the Church, which is a sign and an instrument of unity with God and human beings amongst themselves, change the way we approach other people today?
- What strength can we derive for our Church mission from the common priesthood of all the baptised and the indispensable service of the priest?
- How can we make the leadership skills of many women and men fruitful for the Church and its services?
- What shape do we wish to give to the parish / Church life on the ground so that priests and the laity can enrich and strengthen each other in their different services and charisms?

4. Being Church Together for All People

In the document issued by the German bishops these questions are followed by intensive theological reflections. The Episcopal Letter "Being Church Together" ends by returning to the six key questions formulated at the beginning and, following up on the reflections presented, states that the Church in Germany wishes to

- enhance awareness of the universal call to holiness and deepen it in friendship with Jesus and in attention to fellow-believers;
- create space for the wealth of charisms and constantly treat the unity of this diversity as a gift in celebrating the Eucharist;
- place the union of clergy and laity fully in the service the Church provides for all people;
- understand the different callings and functions in the body of Christ not as forms of superordination and subordination but as a manifold expression of the one mission;
- fairly involve as many women and men as possible in the various leadership functions in the Church;
- support parishes so that they can develop into communities of fellowship in which there are many forms of participation.

As far as the document's composition is concerned, it is interesting to note that "Being Church Together" ends in the "era of two popes". The final sentence, which reads «We are confident that wherever people are

moved by the joy of the Gospel, the Church will grow and the faith has a future»[30], brings together the programmatic words spoken by Pope Francis about the joy of the Gospel[31] with the dictum of a «growing Church» and a «faith which has a future»[32], these being key ideas expressed by Benedict XVI.

5. New Impetus for Evangelisation

The Episcopal Letter "Being Church Together" returns to key aspects of *Lumen Gentium*, addresses present-day challenges, just as *Gaudium et Spes* did in its time, and sets out the essential priorities of evangelisation in the 21st century. At the heart of the letter is the universal call to holiness and a focus on Christ. These two aspects receive special expression as signs and instruments of the promised salvation in the sacrament of baptism. Baptismal dignity is the main criterion of Christian existence[33], in the face of which all other differentiations pale into insignificance. Fully in keeping with this is charism-based pastoral work, which is geared primarily to people and not to concepts. In view of the reorganisation of pastoral areas "Being Church Together" opens up horizons in a refreshing manner without defining clear paths. This is all to the good since, in times of far-reaching transformation, pastoral work in Germany is reliant on (occasionally tentative) search processes which help to avoid concepts becoming established too quickly. As regards evangelisation in Germany, the document discards any adherence to (fond, but) outdated social forms of Church and urges new, participatory forms of being Church.[34] The Episcopal Letter "Being Church Together" encourages the faithful to think of evangelisation in Germany in the future in terms of participation, charism orientation and experimental pastoral care. In doing so, however, they should not forget to concentrate on Christ as the key element of any evangelisation.

[30] "Being Church Together", 56.

[31] EG 1.

[32] Benedict XVI, sermon in Mariazell on 7 September 2007.

[33] A few weeks before the publication of the Episcopal Letter "Being Church Together" the Faculty of Catholic Theology at Ruhr-Universität Bochum held a congress (organised in cooperation with missio and the Katholische Arbeitsstelle für Missionarische Pastoral) on "Baptismal Dignity and Leadership" which was attended by 350 pastoral theologians from Germany. The large number of participants at the congress shows that clarification of the issue of baptismal dignity and leadership has been recognised as a major challenge for the Church in Germany.

[34] Cf. Ch. Hennecke (Hrsg.), *Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein*, Echter, Würzburg 2009.

6. New Learning Experiences in Africa and Asia

Positive experience of a new way of being Church has already been gathered in many regions of the universal Church. Mention need only be made here of the Churches in East Africa and Asia, where the Asian Integral Pastoral Approach has led to a new awakening and new dynamism. There can be no denying that in Germany, too, there is a keen desire for a start to be made on a new way of being Church at the beginning of the third millennium. This wish can be attributed to two factors: firstly, an ever clearer appreciation of the disadvantages caused by the expansion of pastoral care units in German dioceses and, secondly, a realisation of the potential harboured by Small Christian Communities in the context of the universal Church, since their spiritual and community-oriented approach offers a possible, although certainly not the only, social form for the expression of the Church at grassroots level.

This explains why the Small Christian Communities in Africa and Asia have become an important source of universal Church learning for movements in Germany seeking pastoral renewal. Small Christian Communities were formed initially in the 1970s in East Africa, then in Southern Africa and finally Asia. Their roots in the Church and their fostering of a spirituality centred on Christ and the Bible became a model for a new way of being Church first in Africa and later in Asia and Europe.

Missio began introducing the pastoral approach of the Small Christian Communities in Germany in 2000 as part of a project spread over several years.[35] As early as September 2000 a working group on "Spirituality and Community Building" met to outline the prospects for such a project. This made it clear once again that the strength of the Small Christian Communities approach has to do with the fact that it is full-time pastoral workers, in particular, who learn a new, participatory style of leadership and that lay people are invited to assume a share of the responsibility. Moreover, emphasis was placed on the spiritual and pastoral opportunities this approach opens up for the Church in Germany.

The strength of the grass-roots approach was seen as residing in its community orientation, the provision of a home for Christians engaged in a spiritual search within the Church, its independence from full-time "Church leaders", the connection between pastoral care and welfare and social work, the empowering of lay people and its ecclesiogenetic character. The exegete

[35] See K. VELLGUTH, "A Spark Ignites a Flame. Small Christian Communities in Germany", in K. KRÄMER – K. VELLGUTH (eds.), *Small Christian Communities. Fresh Stimulus for a Forward-looking Church*, (One World Theology vol. 2), Herder, Freiburg 2013, 199-235.

Georg Steins wrote, for instance: «Bible-sharing involves not just talking about the Church; it occurs because people feel that the Word of God calls them out of their isolation and their service to their respective individual gods. As a result, they can hear the saving message of the Good Father in heaven, who knows our needs and has long since tended to them (see Matthew 6).»[36] A look back at the experience gained with Small Christian Communities in Germany reveals a vibrant success story. In numerous dioceses communities have set out to develop lively, religious biotopes at the grassroots level. A delegation of the Episcopal Conference travelled to South Korea to find out how the Small Christian Communities have changed the face of the Church there. A "national team of Small Christian Communities" has been set up. Finally, several congresses on this different way of being Church have been held in Germany.

A keen reception has been given to the Small Christian Communities approach developed at the Lumko Institute in South Africa, as has a participatory form of being Church in the Archdiocese of Cologne, where a pastoral path to the future has been mapped out. Drawing on universal Church experiences, pastoral information trips have been organised to enable people to broaden their horizons, to experience the missionary awakening of the Church as a spiritual event and to derive inspiration from the movements of change and awakening in other local Churches.

7. Missionary Perspectives

Energizing input from the universal Church is becoming ever more important for the Church in Germany and its missionary awakening. It helps the Church in Germany to overcome a fatal tendency towards self-centredness among the country's theologians, to which Heiner Wilmer recently referred. The Bishop of Hildesheim criticised the lack of internationalisation among theologians in Germany and their inability to "look beyond their own church towers" saying: «We German theologians run the risk of becoming self-referential – and often enough we don't even notice. We occasionally imagine we are the measure of all things and think that Rome and the universal Church should act as we see fit.»[37] A few weeks later Stefan Kiechle drew attention to the salutary benefits theologians and the Church in Germany could derive from opening up to the universal Church. Writ-

[36] G. STEINS, "Die ekklesiogene Dimension des Bibel-Teilens", in G. VON FÜRSTENBERG, N. NAGLER, K. VELLGUTH (eds.), *Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den Jungen Kirchen*, Don Bosco Medien, Munich 2003, 65-67, 67.

[37] H. WILMER, "Mehr Existentielles wagen. Die Kirche muss sich erneuern", *Herder Korrespondenz* (2019), 9, 28-31, 28.

ing in the monthly journal *Stimmen der Zeit* he said: «The impression one gets is that up till now Germany has often pursued its own path with great self-assurance and a feeling of superiority, which in many ways is very different from the path taken by churches in other countries. The current crisis has triggered uncertainty, which will hopefully prove salutary in the long run. In spiritual terms the German Church can learn a great deal from Christians in other countries and cultures. […]. An in-depth universal, intercultural exchange would prove enormously beneficial for spiritual life».[38]

Pope Francis also encourages the Church in Germany to embrace a new spiritual beginning. He warns against a fixation on structures and short-term, superficial successes and urges it to make the Synodal Path beginning in Germany four days from now a spiritual event. In his letter to the Christians in Germany published in June he writes:

> In essence it is a *synodos*, a common path under the guidance of the Holy Spirit. But that means embarking on the road together with the whole Church under the light of the Holy Spirit, under its guidance and stimulus in order to learn how to listen and to recognise the ever new horizons which it wishes to present to us as a gift. For synodality presumes and requires the effect of the Holy Ghost.[39]

The Church in Germany is not "made"; rather it manifests itself in the workings of the Holy Spirit. The Church is always a spiritual occurrence and manifests itself in the encounter with Christ. It remains to be seen whether these words of advice uttered by Pope Francis will be taken up by Christians in Germany and contribute to an in-depth missionary and pastoral reorientation of the Church in Germany – which will only bear fruit in the context of a spiritual reorientation.

[38] S. Kiechle, "Christliche Spiritualität", *Stimmen der Zeit* 237 (2019), 10, 753-760, 760.

[39] Pope Francis, Letter of 29 June 2019 from Pope Francis to God's Pilgrim People in Germany, Vatican City 2019, no. 3 https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-108a-Brief-Papst-Franziskus-an-das-pilgernde-Volk-Gottes-in-Deutschland-29.06.2019.pdf.

Abstract

The author presents the pastoral and sociological situation in Germany in the beginning of the third millennium. He describes Missionary challenge in a multi-religious Germany and refers to the most recent survey published by Bertelsmann on religiousness in Germany and states that religion in Germany has disappeared more and more from the public arena. In contrast to previous decades, present-day religiousness finds different forms of expression. Traditional suppliers of religious meaning now face competition from suppliers of meaning with a different content to offer. As an answer to this pastoral challenge Vellguth presents the statement of the German Bishops Conference entitled "Being Church Together" on the revitalisation of pastoral work, in which they examined the missionary challenges facing the Church in Germany. Furthermore, he highlights the relevance of an energizing input from the universal Church which is becoming ever more important for the Church in Germany and its missionary awakening. It helps the Church in Germany to overcome a fatal tendency towards self-centredness among the country's theologians. Finally, the presentation underlines that the Church is always a spiritual occurrence and manifests itself in the encounter with Christ.

© UUP

© UUP

Challenges for a Missionary Awakening of the Church in Europe

Karl Wallner OCist

1. Some Observations on the Situation of the Church in Austria

I come from Austria, where I have been the National Director of the Pontifical Mission Societies since 2016. Although Austria is a small country with 8 million inhabitants, in the heart of Europe, I think that the situation in my home country is paradigmatic for all of Western Europe. We experience a rapidly shrinking Church that urgently needs a new missionary renewal.

100 years ago, in 1919, Pope Benedict XV made it programmatically clear with *Maximum Illud* that it is the task of the whole Church to be missionary. With the Apostolic Letter he wanted primarily to overcome national rivalries in the field of world mission, which had become apparent during the First World War. At the same time, he made clear the universal scope of the "greatest mandate" that Christ ever gave: to proclaim the Gospel to all the world. Mission is the task of every Christian. Mission is not just a matter for the Pope, the Bishops, priests and religious orders and communities, for missionaries, for certain aristocratic circles or wealthy patrons! Every Catholic is called to promote the mission of the Church, or rather to be missionary. *Maximum Illud* was followed three years later by the foundation of the Pontifical Mission Societies by Pius XI, who simply "upgraded" and "centralized" three already existing and successful societies, placing them directly under his *pontifical* responsibility, that is, making them *universal* for the whole Church.

The result was a real enthusiasm for mission in the European Church, which led to numerous missionary undertakings. The charisma of the Pontifical Mission Societies to this day consists in giving every baptized person in the People of God the opportunity to participate in the Church's world mission through prayer and donation.

With the introduction of World Mission Sunday in 1926, the participation of the whole Church in world mission was institutionalized for the future. World Mission Sunday, which is one on the penultimate Sunday in October, was a week before the Feast of Christ the King, which at that time was triumphantly celebrated on the last Sunday in October. The motto of the interwar Pope Pius XI was *Pax Christi in regno Christi: The peace of Christ in the*

Kingdom of Christ. Papa Achille Ratti tried to counter the racist nationalism that was destroying Europe and the world with the spiritual, universal and peace-making dimension of Christ's universal kingship. The enthusiasm for the mission surmounted the Second World War and reached into the 1980s.

Never before has the Church grown as strongly as in the last 100 years, from 266 million Catholics worldwide in 1919 to 1.3 billion Catholics today, according to the *Annuario Pontificio*. Never before has the Church grown as strongly as in the last 100 years. And never before has it changed its cultural face so quickly, for until 1981 the majority of Catholics lived in the "old North". The change is now very rapid, as today more than two thirds of the Catholics live in the Global South, and Europe soon will no longer play any quantitative role.[1] So, although we are living in a time when the Church is growing numerically, we can by no means sit back and be satisfied with this. If we take a closer look at the figures, we see that this growth often merely corresponds to demographic development.

The Magisterium has been reminding us since 1919 that mission, and especially the *missio ad gentes*, is the matter of all the baptized and sent. Pope Francis took up this very theme, giving the motto *Baptized and sent* to the *Extraordinary Month of World Mission October 2019*. And already his Apostolic Letter *Evangelii Gaudium* of 2013 was a programmatic indication of this direction. We live in a Pontificate that emphasizes mission as rarely before. At the same time, we must also be realistic and admit that this emphasis on mission is necessary precisely because it is still far too little rooted in the hearts of Christians that they are to be missionary. In the 20th century, after *Maximum Illud*, the Church's Magisterium has published numerous other documents on this theme: *Ad Gentes* (1965), *Evangelii Nuntiandi* (1975), *Redemptoris Missio* (1990), countless appeals for the new evangelization by Benedict XVI (2005-2013), finally *Evangelii Gaudium* (2013) by Pope Francis. Also, the decree on the lay apostolate *Apostolicam Actuositatem* (1965) of the Second Vatican Council should not be forgotten here. But in spite of these many and trend-setting documents, the enthusiasm for mission in Europe has diminished and waned. I fear that we are still far from a missionary Church! I'm afraid there's also a negative reason why we have such an abundance of magisterial exhortations: If parents have to beg their children all the time "Do this, please do it, please!", then this is a bad sign, because it means that the children do not do it or do it too little…

[1] Vgl. J. L. Allen, *Das Neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Aus dem Amerikanischen von B. Schellenberger, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2010. The original English edition was previously published in 2009 under the title *The Future Church: How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church*.

From 1999 to 2016 I was responsible for the youth pastoral care and vocational director of my old monastery Stift Heiligenkreuz. At the same time, i led our Faculty as rector. We monks have grown from 42 to 98 within 3 decades. The number of students has increased from 62 to 300, 180 of whom are seminarians. The youth pastoral care is lively, attracting hundreds of young people every month. Stift Heiligenkreuz is almost 900 years old but has nevertheless developed into a young *mission camp*. Imagine my shock when I had to move to Vienna in 2016 to lead the Pontifical Mission Societies and discovered that in the capital of Austria, only 38 percent are Catholic, the churches are empty and the average age of church-goers is over 70 years. But in contrast to this personal experience that the aging process of the Church in Europe has dramatically accelerated, came my new experiences in Africa, Asia, and Latin America. The situation of the Church there is the exact opposite. I am overwhelmed every time I experience the crowded churches and seminaries in the mission countries. And as Pontifical Mission Societies, we are sandly unable to respond positively to the many applications that we receive to build churches, schools, kindergartens or seminaries in Africa.

My joy about a growing universal Church is contrasted with my sadness about the collapse in our country. We are experiencing a dramatic breakdown in the transmission of faith. For centuries, Christian faith was the formative religious idea that had established itself as a social cultural form. We could rely on the fact that faith was automatically passed on through a kind of cultural genetics: One was baptized Catholic, then came First Communion, Confirmation, marriage, the ecclesiastical high feasts that marked the circle of the year, going to church as a social weekly event that one could not escape, finally the consolation of a Christian funeral.

The *Sinus-Jugendstudie*[2] of 2016 ruthlessly analyzes the relationship of young people in Germany to the Christian faith: Christianity still exists as a cultural form – and is certainly appreciated as a cultural institution that preserves tradition. But the Christian faith as a life-forming principle has fallen away. And this mere appreciation of "collateral values" of Christian faith has no life-giving power. Also, in the "Christian" families the passing on of faith is no longer a matter of course. In addition, the multiplication centres of faith have become liberal, and many moral values that come from the Christian faith – from the monogamous marriage of man and woman to the inviolable dignity of human life –

[2] *Wie ticken Jugendliche 2016?* Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren, Kapitel 8: Glaube und Religion, von M. Calmbach, S. Borgstedt, I. Borchard, P. M. Thomas und B. B. Flaig, Springer, Berlin 2016, Open Access, 335-376.

are called into question. An emotional distance to the Church has developed, often even an aggressive rejection. The "cultural-genetic" transmission of the faith, which has been common for centuries, simply no longer works. People are multi-optional – in English you say *choosy*, because they want to choose freely by themselves the philosophy and religiosity that suit them best.

But with the "almost total abandonment of the Christian faith", as the *Sinus-Jugendstudie* calls it, sheer atheism has not replaced it! What has changed is that it is no longer God who is holy to man, but other things: the holidays, personal autonomy, the Christmas ritual, the horoscope, the car, the football club, etc. People have not stopped being religious either, they just don't believe in Jesus Christ anymore and have no idea about the sacraments of the Church. Johann Baptist Metz already described this in the 1970s with the slogan: "*Religion yes, God no!*"[3] Because man obviously has a constant need for transcendence and holiness, new forms of religiosity have come with the breaking off of the faith in Christ. Postmodern ideas, Eastern meditation techniques and superstitious practices now have their recognized place in our society.

The *Shell-Jugendstudie* of 2015[4], which was written by down-to-earth sociologists and not by theologians, speaks of "pagan baptized" in its analysis of young Christians in Germany. The realistic picture drawn by the study is gloomy: only 35 percent of Christians believe in a personal God, only 39 percent consider faith in God important for their lifestyle. In contrast, the figure for Muslims is 70 percent. It is particularly shocking that of the young Catholics only 9 percent pray regularly. In comparison: 80 percent of the young Muslims pray at least once a week and half pray daily. Incidentally, the Christian migrants, i.e. Orthodox or Old Orientals, score just as well in this study as the Muslims. That means: Migration from the Orient brings not only strong Islam but also strong Christianity, although Christians are only a minority within the migrants.

Attendance at Sunday Mass is falling very rapidly, partly due to demographic developments. According to the statistics of the German Bishops' Conference, the number of Catholic worship service participants has fallen

[3] J. B. Metz, *Memoria passionis.* Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, (*Gesammelte Schriften,* ed. by J. Reikerstorfer, Band 4), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2017, 21 etc.

[4] Th. Gensicke, *Die Wertorientierung der Jugend (2002-2015),* in: Shell Deutschland Holding (Hg.), *Jugend 2015. Eine pragmatische Generation im Aufbruch,* Fischer, Frankfurt am Main 2015, 237-272, in particular 254-260 (6.4. Religiosität und Kirche).

in the last 50 years from 11 million to just 3 million today. Whereas 25 years ago in Austria 1.34 million people attended Sunday Mass, in 2018 it was just under 500,000 Catholics out of 5 million, but this figure is reduced by around 30,000 a year because the elderly are dying off. That's why collections are decreasing, no matter how much promotion we do for World Mission Sunday, for example. In 2008 the collection for World Mission Sunday in Old-Europe amounted to 63 million euros; in 2018 it was only 40 million. That means a reduction of 23 million or 35 percent within 10 years only.

The basic statement of Pope Francis in *Evangelii Gaudium* is: It is a joy to proclaim the Gospel! Missionary fruitfulness gives *gaudium*. Unfortunately, the reverse is also true: where one forgets on mission, resignation and frustration arise. Pope Francis warns that we are then only concerned with "self-preservation" (EG 27). This fixation on oneself seems to me to be the greatest problem of our old Church in Europe.

Pope Francis understands *Evangelii Gaudium* programmatically: I am aware that nowadays such documents do not arouse the same interest as in the past and that they are quickly forgotten. Nevertheless, I want to emphasize that what I am trying to express here has a programmatic significance and important consequences. I hope that all communities will devote the necessary effort to advancing along the path of a pastoral and missionary conversion which cannot leave things as they presently are. 'Mere administration' can no longer be enough. Throughout the world, let us be "permanently in a state of mission".[5]

But despite this dramatic appeal for missionary reshaping and reorientation of all institutions of the Church, little is happening. That is why together with five other authors I wrote in 2018 a *Mission Manifesto*, in German *Mission Manifest*, but pronounced in English.[6] In 10 short theses we want to strengthen the concerns of Pope Francis. The *Mission Manifesto* has inspired tens of thousands, especially from the spiritual movements. Our book became a bestseller and it is currently being translated into several languages. The message is: We need a great spiritual change towards a missionary attitude; and we need new ideas and new structures for this.

We can observe in the German-speaking countries that the topic *mission* is very much present among young people in the new spiritual movements. *Mission* is always understood in an extremely positive way. In our German

[5] Francis, *Evangelii Gaudium* (2013), N° 25.

[6] J. Hartl, K. Wallner, B. Meuser, *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 2018.

language, *Mission* was above all a negative connotation. In the past *Mission* was associated with colonization and indoctrination. That is currently changing. The older ones have not yet completed this change of terminology; for them, *Mission* is still something burdened. The young people, on the other hand, understand mission obviously from the Anglo-American usage: "*Everybody needs a mission*". *Mission* is understood as a meaningful vision, as an important ambition for the improvement of the world. Greta Thunberg has a real mission. Whoever has a *mission* has a goal, a purpose. In English and Spanish, mission is one of the most positive words. Pope Francis certainly also contributes to the word *mission* becoming popular again.

2. Some Urgent Measures to Become Missionary

I would like to mention six challenges that we have to face in order to become a missionary Church:

2.1 We need a change of mentality

For centuries, Christianity in Europe has formed a solid cultural milieu. One was automatically Christian, as it were. That is over and will never come back. In the time of "multi-optionality" people choose their own philosophy and religion. But here suddenly the principle of "advertising" applies. And through centuries we have forgotten to advertise the Christian faith. We even find it discreditable to proclaim it in a winning way. It has not been necessary until now. Henry Ford said, "*He who does not advertise dies!*" (in German: "*Wer nicht wirbt, der stirbt!*") We must remember, that Jesus started his Church with fishermen and fishermen have a clear goal: they want full nets. They want many fish. We must awaken this fishermen mentality anew in us.

Fortunately, when it comes to a missionary turnaround, we are not starting at zero. In the midst of the frustrating dehydration in the life of the Church, there are "oases of strength". There are numerous new spiritual initiatives and movements; there are prayer festivals and overflowing youth meetings. There are events where ten thousand young people gather for prayer and catechesis, and under no circumstances should we write off the parishes that are currently suffering most from the drought of religious practice! Many churches already have what did not exist twenty years ago: Bible circles, Alpha courses, youth movements, prayer meetings etc. These are astonishing transformation processes which lead to new fruitfulness. "*Mission First*" must not remain an abstract demand but must become concrete in practice. Where God has given that such movements are fruitful,

we have to receive them as best practice methods and pass them on, systematically spreading them further afield.

2.2 We must learn from the young Churches

We need concrete inspiration from the young, growing Churches. In the German-speaking area – Austria, Germany and Switzerland – there are currently still about 30 million Catholics, which is only 2.4 percent of the world Church. Since we are wealthy, we are able to support the young Churches in the mission countries. Unfortunately, the willingness to help in the old Church is declining. Missio Munich did a study: young priests support world mission far less than old priests. When one is ill, one is automatically focused on oneself. We Christians in Europe may even need more help than the young Churches: We need spiritual help. This is one of the reasons, why we must make it clear to the Church in Europe, that mission is not a one-way street. *Mission is reciprocal.*

Financial transfers are not enough. It needs partnership and solidarity with the mission countries. For example, in the form of spiritual partnerships between dioceses and parishes. Direct communication is possible through new media. Churches in the South should pray for us in Europe much more. And we in Europe, we must not only help more, but we must also look more to the zeal and the joy of faith in Africa and Asia. The view into the living world mission is the best medicine against the European church-frustration!

2.3 We must use media more intensively for evangelization

In the past, the Church had always been an avant-garde in the use of media. It has always used the latest and most modern media in evangelization: letters, books, sermons, printed materials, theatre, mission magazines etc. Pius XI founded Radio Vatican already in 1931, in many countries Church is running news agencies, radio stations etc. But in recent decades we have had a problem of modernization. We have overslept during the development of modern media; we have not yet arrived in the digital age. When television was invented in the 1960, it was expensive and mostly state-monopolized. But today making television yourself is not a problem anymore. Where are the TV-stations of the Church, especially in the rich countries? And the Internet has further "universalized" outward reach. But where are the Church channels? Where are the Church's proclamation media in the social networks? What is as natural for the Pentecostal Churches as for Islam, we have simply overlooked or ignored. It is not a luxury to use and invest in the newest media to proclaim the Gospel.

2.4 We have to develop an efficient *missio ad gentes* here in Europe

The distinction into "mission territories" and "Christian territories" has become artificial. We in Europe have become mission countries not only because of the former Christians who have left, but also because of the many people who have come to us and are not Christians. Many migrants from the Islamic milieu are interested in the Christian faith when they come here. But we Catholics have little to nothing to offer, because for centuries it has not been necessary or normal to make *missio ad gentes* on the spot.

Often interested migrants find spiritual food for their hungry souls only in Pentecostal Churches. The *Pontifical Mission Societies in Austria* have hired an Iranian convert and we have dozens of applicants for baptism. Unfortunately, the existing pastoral institutions in our dioceses are not be able to deal with the topic of conversion from Islam to Christianity in an adequate way. This is exacerbated by a territorialism between individual catechism courses that gets in the way of everything. There is also a lack of a central order of the European Bishops Conferences and even of the Holy See for the *missio ad gentes* in our European countries.

2.5 We need a missionary formation of priests

Saint John Paul II writes in *Redemptoris missio* in 1990: «All priests must have a missionary heart and mentality».[7] On December 8, 2016, Pope Francis published a new *Ratio fundamentalis* for the formation of priests by the Congregation for the Clergy. Unfortunately, it has received attention in the media exclusively because of the preventive measures against abuse that are now firmly established in it. And yet this document could have an innovative effect on the future of the Church. For in it, the priest of tomorrow is defined as "missionary" at the head of a missionary people of God, as it were. A priest is to be a disciple of Christ who leads the people of God with "*missionary drive*", "*missionary longing*" and "*missionary verve*", as the document repeatedly emphasizes.

According to the new basic order, priestly formation must focus on three classical aspects: A priest should be a (1) solid, (2) mature and (3) community-oriented personality. Francis added a forth criterion: *A priest should be trained to have a* (4) *missionary attitude.* This emphasis on the missionary character is new! It could lead to a strong change in the stereotype of the priest, that is still prevalent in Europe. Today it is no longer enough to train priests to be good shepherds for a flock which already exists, whose parish

[7] JOHN PAUL II, *Redemptoris Missio* (1990), nº 67.

life they then have to organize, and which they care for through traditional pastoral care. Even if already in 2013, the *Directory for the Ministry and the Life of Priests* demanded that every priest «*must have a missionary spirit*»[8] never before in an official document has the priesthood been so strongly identified with "mission" and "vocation to mission and evangelization".

Behind this paradigm shift stands above all Pope Francis, who again and again emphasizes and shows that "business as usual" has long since ceased to be possible for the priest of today. Future priests need a "missionary vision" so that they can encourage the People of God, which must constantly be "on the move".[9] Much for our future depends on the mind-set of the future priests. The Fathers of the Second Vatican Council already noted this in the opening words of the Decree on the formation of priests, where it says: *Optatam totius Ecclesiae renovationem*: *The desired renewal of the whole Church depends to a great extent on the ministry of its priests*[10], – and thus on formation for the priestly ministry.

2.6 We need a fearless and innovative mentality of "Ite missa est"

The Church in Europe is still an established social and cultural entity. We have shaped and influenced society for centuries. That's over now. We need a mentality that fearlessly goes out into the world, to the edges. We are too focused on ourselves, hiding in our churches, meeting rooms, councils and committees, in our old and traditional structures. We need a mentality of *Ite missa est!* The call at the end of the Mass, from which she even got her name, meant an order to march to the mission: *Ite, missa est! Deo gratias!* The sacraments are not an end in themselves, not even the Holy Mass. The sacraments equip us so that we as Christians can live our mission in the world.

The translation of the *Ite missa est* in the vernacular languages is very weak in general – not to say totally wrong and – shows a non-missionary and lukewarm attitude. Who gave liturgists the idea to write in German: "*Gehet hin in Frieden!*" or in Italian: "*La messa è finita, andate in pace!*" Why peace? Peace is, of course, good. But it is not present in the words *Ite missa est*. The German "Gehet hin in Frieden" sounds just banal and boring, it sounds terribly irenic. It sounds as: "The service is finally over, you got through it, now you can go, the Church will leave you in peace now with all

[8] Congregation for the Clergy, *Directory for the Ministry and the Life of Priests*. New Edition (2013), N° 16.

[9] Francis, *Evangelii Gaudium* (2013), nn° 20 and 21.

[10] 2nd Vatican Council, *Optatam Totius* (1965), n° 1.

this fuss with Christ…" And parishioners respond with relief: "Thank God, that it is finally over".

It sounds funny, but it's actually tragic. The Latin imperative is very encouraging, pointing to the future: the Holy Mass was an inner reinforcement, so that one can live the Christian mission once again in the world. Christ join himself with us through his word and his sacrament, to send us to the world afterwards. He wants us as messengers, as witnesses, as missionaries. *Ite missa est* means: "So go out now, away with you, you have received all you need to fulfill your mission, now you are sent!" Of all three last Popes – John Paul II, Benedict XVI and Francis – we have suggestions for better translating the closing call of the Mass. Unfortunately, nothing has been done till now.

If we want a mentality from the faithful that corresponds to *Maximum Illud* and *Evangelii Gaudium*, then please let us change this tranquilizer translation too! Words express meanings. Words change reality. What a symbolic power it would have if the *Ite missa est* were translated authentically. At the end of the Mass there must be what is the essence of being a Christian: *our mission to the world!*

Abstract

Challenges are the situation in Europe, where there is a dramatic decline in the number of faithful. The Synod for the Amazon suggested that we should be more sensitive in promoting "inculturation". But should we not also address the question of what we oppose to the "ex-culturation" of Christian faith in Western countries?! A real Christian lifestyle has already become an anomaly in Europe. The Church celebrations are understood only as a cultural program. At the same time, the theme of a "*missio ad gentes*" in Europe is not raised loud enough: How do we react to the situation that many are no longer Christians and that many have come to Europe who do not know Christianity at all? The decline in the number of believers is already having an effect on the world mission: because there is a rapid decrease in donations for the young Churches. In the missionary proclamation the Church also has a modernization problem and has not yet arrived in the digital age. It does not make full use of television, radio and social media as it would be obliged to (Matthew 10:27: "and what you hear in the ear, *that* preach upon the housetops"). In the three German-speaking countries (Germany, Austria and Switzerland) the churches are financed "automatically" by tax systems. This has the advantage that at present the churches are still very well financially secured. But it also has the disadvantage that the connection between "fundraising" and "faithraising", as Paul addresses in 2 Corinthians 8 and 9, is not perceived. In order to become a missionary Church, we must also resist envy and jealousy of others: in every secular company, one does not react to the success of others with jealousy and envy, but by trying to find out what leads to success. One only needs the charisma of discernment of spirits: then everybody should feel free to copy or at least adapt what is good at other parishes, communities and movements.

Mission in French Canada

Yoland Ouellet

1. From a Catholic Society to a Secular Society

French Canada use to sent missionaries everywhere in the world, in the 1950s. Catholicism was very strong, and Canadians founded also Missionary congregations and institutes (Ex.: Société des missions étrangères, Missionnaires de l'Immaculée Conception, Sœurs missionnaires du Christ-Roi, etc.). We now passed from a catholic society to a very advanced secular world: bishops are talking about the exodus of the people of God living now in a spiritual desert with the modern values of materialism, individualism, narcissism, relativism, atheism, causing: the de-confessionalization of schools, crisis in the couples and family life, crisis in the culture that does affect the faith of different confessions, and finally, a culture of death that is very spread: suicide, assisted suicide=legalized euthanasia, etc. A movie came a few years ago: "Le déclin de l'empire américain" (*The decline of the American Empire*) was showing a society without morals, a society in decline.

Results of such a change: less requests for baptism, marriage, funerals and a drastic reduction in Sunday practice. People say: I believe but don't go the church. We have to close and sell churches and continue to maintain some at a big cost. The normal lack of vocation coming from a secular world make the elderly clergy ministering in many parishes, and the scandal of sexual abuses affects the church and also the artistic, political, sporting and school world. What a wonderful world cannot be song any more...

Mission or a missionary turning point

In all the 28 French dioceses of Canada, we now talk about Mission and how to form missionary-disciples and missionary communities of disciples. Inspired by Pope Francis and the joy of the Gospel and his many reflections on Mission, we rediscover the nature of the Church, the grace of our baptism. The challenge is the conversion of all our catholic culture and ways to do and see things for years. Do we try to save our good old ways to do things, or do we enter in dialogue with the modern culture, listening to the new world in progress in the new generations and the many people called distant (who still believe but... they were the 23.9% without religion

in the Canadian statistics of 2011, 44% in 2021). We are offering more formation to become good missionary disciples for our times, to learn to listen, to accompany, to meet others, to show compassion, love and care, to take in charge human difficulties and miseries, and to find the good words to share enlighten by the Gospels.

2. Examples of Dioceses with their 2019 Mission Statement

Quebec Diocese (Cardinal Cyprien Lacroix)

Propose or renew the personal and community encounter with Christ in order to form communities of missionary disciples. By forming leaders able to enter into the announce of the Gospel and form missionary disciples. This Will also need a renewal in our Christian communities, a missionary conversión to form inclusive communities with newcomers, where the Word of God is a priority with the Sacraments.

Longueuil Diocese (Bishop Lionel Gendron)

We, who are baptized in Christ, let's go today with the joy of the Spirit, to welcome and to reveal to the world the Word that frees and gives life.

Valleyfield Diocese (Bishop Noël Simard)

Still in the spirit of Pope Francis, who challenges us to be a missionary Church, a Church "reaching out", this year, our theme concludes the process undertaken over the past three years and which focused on the theological virtues. After the virtues of faith and hope, it is now the virtue of love which, as Saint Paul tells the Corinthians (1 Cor 13:13), is the greatest of the three.

What is love or charity? (…) And to live love in God's way, we must draw from God's own charity. God is love and it is through love that He comes to meet us. Its only power is that of love. Through his offering on the cross, Jesus reveals to us how far God's love goes when he tells us his passion for humanity in the passion of his Son. In Jesus, God gives Himself to raise and save humanity. What is proposed and asked of us in the first place is to let ourselves be grasped by Christ, to let ourselves be embraced by his Love, to let ourselves grapple with the violence of his Gospel (Phil 3:12; Gal 2:20). To let oneself be loved by God is to accept his Love and obey his Word: "If anyone loves me, he will obey my words. My Father will love him, we will go to his house and we will live with him" (Jn 14:23). In his apostolic exhortation *Gaudete et Exsultate* on the call to ho-

liness in today's world, Pope Francis recalls that the first of the great manifestations or characteristics of love towards God and neighbour is to be centered, firmly centered on God who loves and sustains... It is fidelity in love, for he who relies on God can also be faithful to his brothers.

We heard a call to new evangelization with John Paul II but we were afraid and shy to answer it. Afraid because of some movements, some new religious orders and other leaders were strongly conservative. Shy because our secularism has an effect on us. Omission against Mission can appear when we are discouraged with the situation, with a lack of faith and hope.

3. Signs of Hope

Listening the leaders in many lay movements, lay associations, schools of evangelization, like: Ecole d'évangélisation St. André, CCP (Cellules Communautaires Paroissiales), CCO (Catholic Christian Outreach Canada-campus mission), CCM (Cellules Communautaires Missionnaires), Alpha, etc., we see many chances for the Mission to continue in French Canada, a grace for our times. Also Catholic medias such as Salt and Light, Radio Ville-Marie, Radio Galilée, la Victoire de l'amour (daily program on TV) and a few diocesan websites, offer a chance for new evangelization. The difficulty to pass on faith is faced with courage, passion, initiatives of all kinds, and creativity: they organize meetings with different themes to discuss about, days or weekends to deepen faith and share the light of the Gospel to new generations (teenagers, young adults at universities). Events like the Festival of the Gospel, Marian Festival (for the month of Mary or for the Assumption of Mary), gathering and celebrations on farms, camping, singsongs, sharing faith, celebrations (*fête des tentes*) also offer the Good News to different generations gathering to these events. Many of the movements stay far from the parishes or the diocesan structure, they are like prophetic of a new time, a missionary springtime for our Catholic Church. They reach out to the new generations, what the parishes can't do anymore... Listening to them, all these different groups have mentioned their need for a solid formation to evangelize more and better. We offer, at the Pontifical missionary societies, as a renewal of Pontifical Union Society a new service called Animation Missionnaire, with resources we can find in our French culture to receive a solid missionary formation and answer the call of our times to make the Risen Lord known and his good news announced, what will change our lives and our world.

The variety of leaders is also a sign of our times. Different leaders involved in evangelization mean an answer of the Holy Spirit for different people, different cultures, different needs. The challenge is to learn to put

them together and to accomplish the Mission more together, putting talents, charisms, gifts together. They say when we meet them how much they would need one another. Together in mission gives hope to the Mission in a secular world. They learn to built bridges between themselves, to unify themselves (l'union fait la force=unity is strength).

Another sign of hope is the strong immigration of people of faith coming to Canada. We see them getting involved more and more in the local Churches and the evangelization groups. Africans bring a dancing" and family faith, Latin-Americans from Central America and South America bring a joyful faith and a great sense of Mission, Asians bring a deepened faith...Their contribution to our Missionary Church is more and more evident and a grace for our time.

Also, the New Evangelization Summit is something increasing since 2015. Founded by Michael Dopp, it aims to inspire and enthuse Catholics to take up the mission of evangelization with renewed vigour. French Canadian leaders in Evangelization connect to this event. Hosted live in Ottawa but broadcast to satellite sites across North (and now Central) America, NES reaches thousands of people with an impassioned plea: be who we are all called to be, and bear Jesus our Lord to others.

4. Challenges and Conclusion

Evangelization is much more than what our society think about the mission of the Church, which would be to share important values to the human family. We realize that it concerns the Good News about the kingdom of God that arrived with Jesus, Son of God. For the co-operators of Jesus and his Mission of bringing the Kingdom of God, we are more aware in our new missionary culture of the need a of a solid missionary formation in order that they can be agents of the coming of the kingdom in different fields where they work in the public life. A continuous formation is also a necessity to discern how to live the new life, the faith and the Christian values in the daily life where there is always the choice of the ancient world or the New world. Evangelization is a daily affair of questioning ourselves and making choices guided by the Light of the Gospel and the Holy Spirit. They missionary disciples in continual formation in French Canada learn that daily challenge and discipleship (discipline ship).

The distancing of our youth from the communal and organic dimension of the faith is the biggest challenge. They are skeptical of joining or participating in institutions judged as outdated, remnants of the past and they search to experience something that will speak to them. How to help them than experience the presence of the Risen Lord and connect to the communities of disciples and parishes? We must learn to adapt to youth, and they

must also adapt to church life. Grand parents now, and Parents no longer connecting to Christian communities are also another great challenge for the coming years: the marginalization of faith become the key challenge of now. It can find hope and be reversed in the deepening of the culture of faith. With the Christian adherence declining in Canada, an increasing culture of agnostics of No religion people is increasing, so the question that we will have to answer without prejudice before beginning a new evangelization is: what is the value of religion?

Finally, I personally hope that this fact that my people continue to say: I believe but don't go to church, will be land of a strong traditional ties to Catholicism and cultural attachment on which we can continue the Mission of evangelizing in order to continue to change this world into the Kingdom of God.

Abstract

French Canada use to sent missionaries everywhere in the world in the 1950s. Catholicism was very strong, and Canadians founded also Missionary congregations and institutes. We now passed from a catholic society to a very advanced secular world: bishops are talking about the exodus of the people of God living now in a spiritual desert with the modern values of materialism, individualism, narcissism, relativism, atheism. There are signs of hope and great challenges for the Mission in this context. In all the 28 French dioceses of Canada, we now talk about Mission, to form missionary-disciples and missionary communities of disciples. Inspired by Pope Francis and the joy of the Gospel, we rediscover the nature of the Church, the grace of our baptism. The challenge is the conversion of our catholic culture and ways to do and see things for years. Do we try to save our good old ways to do things, or do we enter in dialogue with the modern culture, listening to the new world in progress in the new generations and the many people called distant. We are offering more formation the be good missionary disciples for our times, to learn to listen, to accompany, to meet others, to show compassion, love and care, to take in charge human difficulties and miseries, and finally, to share the Good News in words and actions.

© UUP

La mission en contexte africain
Défis et perspectives pour demain

Pierre Diarra

Il y a 14 ans déjà, en 2005, Léonard Santedi Kinkupu, l'actuel recteur de l'Université catholique du Congo, publiait aux éditions de Karthala, à Paris, un ouvrage intitulé *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*[1]. Il mettait en relief *sept défis* que l'Église en Afrique doit relever : 1. les « sectes » ou nouveaux mouvements religieux ; 2. la question des médias et des cures spirituelles ; 3. l'émiettement de l'Afrique ; 4. le défi socio-économique ; 5. le défi politique avec la question de la participation ; 6. le défi éthique et 7. le défi des médias.

Léonard Santedi mettait alors en relief trois perspectives pour l'évangélisation en Afrique, à savoir une *évangélisation dialogale*, une *évangélisation prophétique* et une *évangélisation inventive*. Quinze ans après, quels sont les défis les plus importants à relever et quelles perspectives[2] peut-on proposer pour la mission en Afrique dans les prochaines années ?

Le sujet est vaste et mérite que nous nous y attardions, surtout si nous partons de diverses situations des pays africains, des besoins et attentes des populations depuis 2005. Différents changements sont intervenus et comme le missionnaire doit s'adresser à des hommes et des femmes en essayant au mieux de tenir compte de leurs situations, préoccupations et attentes par rapport au salut, notre premier point sera consacré à quelques problèmes et aux conditions de vie des Africains. J'indiquerai alors quelques défis majeurs à relever ; ce sera mon deuxième point. Je terminerai par quelques perspectives pour l'évangélisation des Africains aujourd'hui et dans les prochaines années.

1. Un contexte marqué par divers problèmes

Certes, le Seigneur Jésus ne vient pas vers nous seulement quand nous avons des problèmes ; il vient à notre rencontre en tout temps, car il veut entrer en

[1] L. Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris 2005.

[2] Cf. P. Diarra, G. Ogui Cossi et P. Poucouta (dir.), *Penser la ville africaine de demain dans le contexte de la mondialisation*, Karthala, Paris 2019.

relation avec nous, nous manifester son amour. En effet, il est doux et humble de cœur et auprès de lui nous trouvons le repos (Mt 11, 28-30), quels que soient nos joies, nos peines et nos problèmes. Quand nous écoutons ce que les médias disent de l'Afrique, nous avons souvent l'impression que c'est un continent où les « mauvaises nouvelles » se bousculent. Des violences de toutes sortes, des famines, des personnes déplacées et des refugiées, des migrants, sans oublier les famines, les détournements de l'argent public, la corruption et les nombreuses victimes de pandémies et de maladies chroniques que les hôpitaux africains ont du mal à soigner : le paludisme, le sida et la tuberculose, pour ne citer que ces maladies. L'Afrique et les îles voisines connaissent les blessures des luttes ethniques fratricides et des corruptions de toutes sortes. Les guerres, les conflits, les attitudes racistes et xénophobes dominent souvent les relations humaines en Afrique (*Ecclesia in Africa*, n° 79 ; *Africae munus*, n° 12), même s'il est souvent question de fraternité et de solidarité dans ce continent. Avec le terrorisme, les enlèvements et les massacres de populations, en particulier dans les pays du Sahel, l'Afrique apparaît vraiment comme le continent des *mauvaises nouvelles*. Comment donc proposer la *Bonne Nouvelle* de Jésus-Christ ?

Dans *Ecclesia in Africa* déjà, Jean-Paul II a fait sienne l'idée-force de *l'Église-Famille de Dieu*. A la suite des Pères synodaux qui ont perçu une expression particulièrement appropriée de la nature de l'Église pour l'Afrique, le Pape Jean-Paul II met l'accent sur l'attention à l'autre, la solidarité, la chaleur des relations qui impliquent accueil, dialogue et confiance (*Ecclesia in Africa*, n° 63). Les familles africaines essaient de proposer ces valeurs à leurs membres. Quant aux familles chrétiennes du continent, elles sont invitées à devenir des « Églises domestiques » qui aident leurs communautés respectives à reconnaître qu'elles appartiennent à un seul et même Corps, le Corps du Christ, l'Église. A l'heure où la famille est menacée par ceux qui vivent loin des valeurs enracinées en Dieu, cette image d'Église *Famille-de-Dieu* est importante, non seulement pour l'Église en Afrique, mais aussi pour l'Église universelle (*Africae munus*, n° 7).

Dans l'exhortation apostolique *Africae munus* qui a suivi l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques qui s'est déroulée du 4 au 25 octobre 2009, Benoît XVI renvoie à l'Assemblée de 1994 qui s'est « voulue une manifestation d'espérance et de résurrection au moment même où les évènements semblaient pousser l'Afrique au découragement et au désespoir » (*Ecclesia in Africa*, n° 1). Le Pape précise, dans *Africae munus,* qu'il convenait « que se fassent vives notre foi et notre espérance pour contribuer à construire une Afrique réconciliée, par les voies de la vérité et de la justice, de l'amour et de la paix (cf. Ps 85, 11) » (*Africae munus*, n° 2). Avec les Pères synodaux, le Saint-Père rappelle que « si le Seigneur ne bâtit la maison, en vain peinent les bâtisseurs » (Ps 127, 1).

Cependant, il n'y a pas que des « mauvaises nouvelles » en Afrique ; les Africains sont pleins d'espérance. Benoît XVI note l'étonnante joie de vivre des Africains que les voyageurs européens peuvent constater lors de leur séjour en Afrique, à Madagascar et dans les îles voisines du continent. Un trésor précieux n'est-il pas présent dans l'âme de l'Afrique ? Benoît XVI y perçoit « le poumon spirituel pour une humanité qui semble en crise de foi et d'espérance » (*Caritas in veritate*, n° 1 ; *Africae munus*, n° 13), grâce aux richesses humaines et spirituelles inouïes des Africains, de leurs cultures aux multiples couleurs, du sol de l'Afrique et de son sous-sol aux immenses ressources (voir *Africae munus*, n° 13). Il est donc facile de comprendre pourquoi le Pape appelle toute l'Église présente sur ce continent à donner le signe d'une vraie fraternité et d'une réconciliation enfin réussie. « L'unique médecin de ces blessures, c'est Jésus », affirme le Saint-Père ; chaque Africain est invité à suivre sans concession les pas de Jésus-Christ pour mieux rechercher Dieu, Amour éternel et Vérité absolue (*Africae munus*, n° 12 ; *Caritate in veritate*, n° 1). D'où l'urgence d'annoncer la Bonne Nouvelle, Jésus Christ, l'unique Sauveur du monde[3].

Pour Benoît XVI, « l'espérance qui caractérise la vie authentiquement chrétienne, rappelle que l'Esprit Saint est à l'œuvre partout, sur le continent africain aussi, et que les forces de vie, qui naissent de l'amour, l'emportent toujours sur les forces de la mort (Ct 8, 6-7) » (*Africae munus*, n° 12). Les Pères synodaux ont reconnu que les difficultés auxquelles les Africains sont confrontés ne sont pas des obstacles qui les empêchent d'avancer, mais des défis qui les provoquent au plus profond d'eux-mêmes. Ils sont invités à faire preuve d'imagination, à faire appel à leur intelligence, non seulement pour faire le bon diagnostic, la bonne analyse de la situation, mais aussi pour mieux préciser leur vocation à suivre Jésus-Christ et à l'annoncer sur le continent, en s'engageant vraiment dans des actions qui transforment la vie des Africains.

Dix ans sont passées depuis *Africae munus*. Que sont devenus les Africains et leur mission d'évangélisation dans leur continent ? Différents problèmes demeurent, même si les chercheurs perçoivent des changements et des mutations socioculturelles. Les questions de santé publique comme celles de l'éducation et de la formation constituent toujours la préoccupation des gouvernants et les premiers responsables de l'Église. De façon plus générale, le développement intégral s'impose comme une priorité, même s'il a plusieurs volets, chacun se présentant comme une urgence absolue. En fait, la situation socioéconomique de certaines régions africaines, la pauvreté voire la misère de diverses populations sont telles qu'il faudrait une véritable lutte collective pour améliorer les conditions de vie des habitants du

[3] M. Fédou, *Jésus Christ au fil des siècles*, Cerf, Paris 2019, 463-473 ; 477-480.

continent. Ainsi, les questions relatives à la santé et aux structures pour se soigner, aux moyens de communication, en commençant par l'état des routes, à l'éducation et à la formation, sans oublier celles liées à la participation effective des populations à la gouvernance et à la gestion du pays sont toutes attachées les unes aux autres. A ces différents niveaux, autant dans l'analyse des problèmes que dans la recherche de solutions, l'Église est une force de proposition, d'où les nombreux défis qu'elle doit essayer de préciser et de relever, si possible avec d'autres croyants. Je retiens, aujourd'hui, sept défis missionnaires majeurs pour l'Église qui est en Afrique.

2. Les défis missionnaires en Afrique

2.1 Le défi de l'accueil de la Parole de Dieu

Le premier défi missionnaire que l'Église doit relever, aujourd'hui, en Afrique est celui de l'accueil de la Parole de Dieu[4]. Certes, nous ne devons pas nous voiler la face devant les difficultés rencontrées par les pays africains et les Églises particulières qui y jouent un rôle primordial, quels que soient les obstacles. Mais, partout dans le monde, l'Église et les chrétiens ne peuvent accomplir leur mission d'évangélisation sans d'abord accueillir la Parole de Dieu, le Seigneur Jésus[5]. Comment un chrétien peut-il être un « disciple-missionnaire » (*Evangelii Gaudium*, n° 120) s'il n'accueille pas au quotidien, dans sa vie, la Parole de Dieu, le Seigneur Jésus ?

Le précieux trésor spirituel qui est présent dans l'âme de l'Afrique, comme le Pape Benoît XVI l'a dit dans *Africae munus* (n° 13), doit être complété par la Parole de Dieu, la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ ; c'est elle qui nous met sur le chemin de la conversion et de l'ouverture vers nos frères et sœurs qui ne connaissent pas le Christ ou qui l'accueillent de façon légère et ne le proclament que du bout des lèvres. L'Église doit défier, avec la Parole de Dieu proposée à temps et à contretemps, ce qu'il y a de meilleur en chacun des Africains : l'imagination, l'intelligence, les désirs les plus profonds, les richesses humaines et spirituelles inouïes des Africains, au cœur de leurs cultures aux multiples couleurs.

Nous sommes invités en Afrique à nous laisser bousculer par la Parole de Dieu, car nous devons écouter la Parole de Dieu, celle qui *visite l'Afrique*[6] et la mettre en pratique (Lc 8, 21). Nous devons devenir, de mieux en mieux,

[4] Mgr M. Dubost, *La mission aujourd'hui. Une lecture pratique des Actes des Apôtres*, Mame, Paris 2019.

[5] Cf. M. Pivot, *Un nouveau souffle pour la mission*, Éd. de l'Atelier, Paris 2000, 36-37.

[6] Cf. P. Poucouta, *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique. Lecture plurielle de la Bible*, Karthala, Paris 2011.

le « sel de la terre », la « lumière du monde » (Mt 5, 13-14), à la suite du Seigneur, Lumière du monde, Lumière des peuples (*Lumen gentium*), lui qui lance un appel à chaque chrétien, chaque Africain, grâce a *l'Église-Famille-de-Dieu*, son Corps : « Lève-toi, Église en Afrique, famille de Dieu, parce que le Père céleste t'appelle ! » (*Africae munus*, n° 15) Écouter authentiquement la Parole de Dieu, c'est obéir et œuvrer, c'est faire naître dans la vie la justice et l'amour ; c'est aussi offrir, dans l'existence et dans la société, un témoignage conforme à l'appel des prophètes – qui unissait sans cesse Parole de Dieu et vie, foi et rectitude, culte et engagement social (*Africae munus*, n° 16 ; Mt 7, 21). La Parole de Dieu doit vraiment prendre chair dans la vie des Africains. La Parole de Dieu nous interpelle à travers le visage du pauvre, du petit. Par sa capacité à reconnaître le visage du Christ dans celui de l'enfant, du malade, de la personne humiliée, du souffrant ou du nécessiteux, l'Église contribue à forger lentement mais sûrement l'Afrique nouvelle. La Parole de Dieu nous interpelle en Afrique : avez-vous nourri l'affamé, soigné le malade, accueilli l'étranger et le migrant, libéré le prisonnier, rendu justice aux personnes oppressées, méprisées, exclues… (Lc 4, 18-21 ; Mt 25, 31-46) ?

2.2 Le défi de l'annonce d'un Royaume de justice et de paix

Le deuxième défi à relever est l'annonce du Royaume de justice et de paix : *dénoncer les injustices.* La réconciliation et la justice sont les deux présupposés essentiels de la paix ; elles sont enracinées dans la Parole de Dieu. Tout repli sur soi doit être dénoncé, comme toute fuite ou évasion dans de bonnes théories théologiques et spirituelles ; rien ne doit empêcher le chrétien d'entendre, en Afrique, le cri des pauvres et des personnes abandonnées à leur triste sort, sans défense. La confiscation des biens de la terre par une minorité au détriment de peuples entiers est inacceptable, immorale et l'Église doit savoir la dénoncer (*Africae munus*, n° 24).

C'est dans ce sens que Léonard Santedi Kinkupu souhaitait que l'Église soit en Afrique, en 2005 déjà, une Église qui *dénonce*, une Église qui *annonce* et une Église qui *renonce*

> Si l'Église-Famille de Dieu en Afrique veut être servante de la vie, elle doit d'abord dénoncer tout ce qui aujourd'hui tue cette vie. Il s'agit de *dénoncer les systèmes de paupérisation*, ce système dramatique qui sacrifie chaque jour des femmes, des enfants, des personnes âgées. Elle doit dénoncer le néolibéralisme sauvage qui apparaît comme la source non pas tant de pauvreté que de la paupérisation de nos peuples.[7]

[7] L. Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisations dans l'Afrique contemporaine*, 102.

Comment vivre ensemble et promouvoir une culture du pardon, de la justice et de la réconciliation ? La famille est bien le lieu propice pour l'apprentissage et la pratique du pardon, de la paix et de la réconciliation. Il faut *promouvoir l'amour et le « vivre-ensemble »*. Les personnes âgées, les enseignants et différentes personnes bien intégrées dans leur communauté de vie peuvent jouer un rôle spécial, tout comme les structures traditionnelles de réconciliation, sans que cela signifie une sorte d'impunité ou d'injustice. Cette réalité africaine intégrée dans les communautés chrétiennes, où l'Évangile est la première référence, pourrait « inspirer les sociétés occidentales afin qu'elles accueillent la vieillesse avec plus de dignité » (*Africae munus*, n° 47). Relever le défi missionnaire de l'annonce d'un Royaume de justice et de paix, c'est relever le défi d'un Évangile qui rassemble, qui propose la joie de vivre, la *joie de vivre ensemble* harmonieusement, entre hommes et femmes, entre adultes et enfants, entre personnes âgées et les autres.

2.3 Le défi de la mission auprès des pauvres

Bien sûr, nous devons annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres, sans oublier d'être solidaires avec eux. Certes, il faut manifester envers eux une attention particulière, mais une charité qui ne respecte pas la justice et le droit de tous est erronée. Justice et réconciliation restaurent la dignité des personnes et ouvrent la voie au développement et à la paix durables entre les peuples à tous les niveaux (*Africae munus*, n° 21). En Afrique, comme ailleurs, les victimes ont droit à la vérité et à la justice. L'Église doit continuer à annoncer l'Évangile du Royaume, en jouant son rôle, en étant pour tous un artisan de paix, un agent de réconciliation et un héraut de la justice.

Il s'agit aussi *d'annoncer le Salut*. Annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, c'est aussi s'engager auprès d'eux, auprès de toutes les personnes défavorisées et malades, afin d'améliorer leurs conditions de vie. La personne humaine veut être respectée, vivre dignement, bénéficier d'une bonne formation, de soins, de dispensaires et d'hôpitaux dignes. En même temps qu'il faut viser un traitement médical de haute qualité et au moindre coût pour toutes les personnes concernées par le sida, par exemple, il ne faut pas oublier une éducation et une formation en vue d'un changement de comportement (*Africae munus*, n° 72) qui ne doit pas écarter l'abstinence sexuelle, le refus de la promiscuité sexuelle et la fidélité dans le mariage. C'est un des défis importants que les chrétiens africains et l'Église qui est en Afrique doivent relever. Comment faire de l'Évangile un fondement de la joie de vivre et une *force de libération* à tous les niveaux de l'existence ?

Le défi de la mission auprès des pauvres concerne bien sûr *l'éducation, la formation, la santé pour tous*, mais aussi la question des millions de migrants, déplacés ou réfugiés, qui cherchent une patrie ou une terre de paix en

Afrique ou sur d'autres continents. Les dimensions de cet exorde révèlent l'ampleur des diverses pauvretés souvent engendrées par des défaillances dans la gestion publique. Cette situation de précarité et même de misère, au lieu de susciter la compassion et la solidarité généreuse de tous, fait naître souvent la peur de l'autre, le sentiment d'insécurité et d'anxiété, les migrants étant souvent considérés comme un fardeau, un danger. Ce défi missionnaire qui nous tourne résolument vers les pauvres, en particulier les *migrants, est un défi à relever en matière d'amour, de solidarité, de partage et même de justice*. En voyant tant d'hommes, de femmes, de mineurs et d'enfants sur les routes, nous devons avoir le courage de nous demander : pourquoi sont-ils si nombreux sur les routes du monde ? Pourquoi risquent-ils ainsi leur vie ? Au lieu de trouver des réponses pertinentes, humaines et économiques à ces questions, nous regardons les migrants avec suspicion et nous ne voyons en eux que danger, insécurité et menace, d'où nos réactions d'intolérance, de xénophobie et de racisme. Le repli sur soi et l'égoïsme s'imposent souvent.

Dans *Africae munus*, suite aux Pères synodaux qui ont travaillé sur la réconciliation, la justice et la paix en Afrique, Benoît XVI met en relief le fait que les migrants soient contraints, à cause de la précarité de leur situation, d'une part de partir et, d'autre part, d'effectuer, là où ils tentent de survivre, des travaux mal rémunérés, souvent illégaux, humiliants ou dégradants (n° 84). La question qui est ici posée est celle de la mondialisation de la solidarité. On devrait, selon le Pape, inscrire « dans les relations marchandes le principe de gratuité et la logique du don, comme expression de la fraternité » (*Africae munus*, n° 86). Même si les valeurs humaines africaines mettent en relief l'accueil de l'étranger, la solidarité et la fraternité qui incluent le partage, un effort important reste à faire afin d'élargir ces valeurs, au-delà de la famille, des amis et de l'ethnie pour intégrer les dimensions du cœur de Dieu, notre Père, lui qui veut que toutes les femmes, tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité (1 Tm 2, 4).

2.4 Le défi de la bonne gouvernance

Certes, la construction d'un ordre social juste incombe à la sphère politique, mais l'Église a le devoir de former les consciences des hommes et des femmes, celles des chrétiens en particulier, afin qu'ils s'engagent à *bâtir une société réconciliée dans la justice et dans la paix*. C'est là un défi missionnaire pour l'Afrique aujourd'hui. En effet, l'Église et par conséquent tout « disciple-missionnaire » doivent sensibiliser le monde au sens religieux proclamé par Jésus-Christ. En Afrique, l'Église est engagée dans l'éducation civique des citoyens par le biais de l'école, des formations et des Commissions Justice et Paix. Sans cesse, elle proclame l'Évangile en invitant les baptisés à vivre dans la justice du Christ, ce qui signifie aussi s'efforcer de rendre justice aux

peuples et à chaque personne confrontée à de graves situations d'injustices, comme la confiscation des terres par une minorité au détriment de populations entières.

Il s'agit de *lutter contre le nationalisme et le tribalisme* exacerbés qui entraînent souvent violences et massacres, tensions interreligieuses au détriment du bien commun et des valeurs culturelles et religieuses. Le bien commun devrait constituer la préoccupation majeure des responsables politiques et administratifs. Comment annoncer l'Évangile de telle sorte que ces responsables politiques comprennent que leur devoir essentiel est la mise en place et la gestion de l'ordre juste ? Comment faire comprendre que tous doivent être au service de la justice, de la paix et de la communion entre les personnes (*Africae munus*, n° 81) ? De nombreux peuples africains manifestent, de diverses manières, leur désir de liberté et leur besoin de sécurité matérielle. Trop d'injustices, de corruption et d'avidité conduisent à la misère, aux difficultés de se soigner et à la mort. De nombreux responsables politiques *se servent* au lieu d'*être au service* de leur peuple, d'où les violences qui ternissent l'espérance pourtant grande en Afrique. Comment lutter contre les injustices et l'insécurité, pour mieux défendre le bien commun et la solidarité nationale ? La personne humaine veut la paix et la justice, d'où les revendications pour participer à une gouvernance limpide qui ne confonde pas *l'intérêt privé* avec *l'intérêt général*. Le non-respect de la Constitution, du débat politique, de la loi ou du verdict des urnes conduisent souvent à des violences. Comment annoncer la bonne Nouvelle de telle sorte que chacun sache respecter l'autre, les diverses opinions des uns et des autres, des différents groupes politiques et le choix politique d'un peuple ?

Relever le défi missionnaire dans un contexte où la bonne gouvernance fait défaut, c'est, pour l'Église, rappeler que la justice doit être soutenue par la subsidiarité et la solidarité, et animée par la charité. Celle-ci va au-delà de la justice distributive. En effet, si la justice humaine est toujours limitée et imparfaite, celle de Dieu offre l'horizon vers lequel il faut tendre, en mettant en relief *la priorité du Bien commun*. La justice divine, fondée sur l'amour, transcende ce qu'exige la justice humaine ; elle va jusqu'au don de soi. Les sociétés africaines ont besoin de l'amour qui apaise les cœurs blessés, seuls ou abandonnés. L'amour engendre la paix et l'établit dans le cœur des personnes et entre les humains. Relever le défi d'une mission qui se soucie de la bonne gouvernance, c'est faire entendre la voix du Christ dans l'Afrique d'aujourd'hui où la corruption, les détournements et les tricheries de toutes sortes ont pris la place de la transparence de la gestion du bien public, de la démocratie où le pouvoir est au service du peuple. Annoncer l'Évangile de Jésus-Christ, c'est relever le défi de la solidarité, de la justice et de la fraternité au-delà des amis, des membres de sa

famille, au-delà des appartenances ethniques[8]. C'est aussi, pour les témoins de l'Évangile, être présents dans le débat politique, par la prière et l'engagement dans différentes œuvres, en particulier dans le domaine éducatif et sanitaire, sans oublier d'orienter et de dénoncer les injustices, parfois au risque de leur vie.

2.5 Le défi de l'interculturel et du dialogue de Salut

L'Église proclame un Évangile de la paix (Ep 6, 15), une paix qui est la personne même de Jésus-Christ (Ep 2, 14). Avec la mondialisation, il est très rare qu'une personne vive des éléments d'une seule culture. L'Évangile vient rejoindre chacun de nous, alors qu'il vit de divers éléments interculturels. L'inculturation devient de plus en plus interculturation, avec une dimension importante de l'inter-gentes[9]. L'évangélisation implique un chemin de dialogue (*Evangelii Gaudium,* nn° 238-239). « Le besoin d'évangéliser les cultures pour inculturer l'Évangile est impérieux » (EG n° 69). L'être humain est toujours culturellement situé ; le don de Dieu s'incarne dans la culture ou les divers éléments interculturels de la personne qui les reçoit (EG n° 115 ; GS n° 36). Il s'agit d'une mission *ad gentes* et *inter-gentes*. La personne humaine a absolument besoin d'une vie sociale, d'ouverture et de rencontres humaines. Le 14 avril 2018, le cardinal Jean-Louis Tauran a su expliquer, avec une grande compétence, les risques de déviations et de violences religieuses[10], lors de sa rencontre avec le cheikh Mohammed Abdul Karim Al-Issa, secrétaire général de la ligue islamique mondiale, à Riyad en Arabie saoudite. Cette analyse peut être reprise en Afrique, notamment quand on observe ce qui se passe au Sahel, surtout au Mali, au Burkina Faso et au Niger. Souvent, en Afrique, la religion est ce que les gens ont de plus cher, ce qui leur permet d'espérer quand tout va mal. Quand certaines personnes doivent choisir entre renier leur foi et perdre la vie, elles préfèrent rester fidèles à leur foi, acceptant de payer le prix le plus fort, celui de leur vie. « Ce sont les martyrs de toutes les religions et de tous les temps », explique le cardinal Jean-Louis Tauran[11].

---

[8] Cf. M. Dujarier, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles.* Tome 1. *L'Église s'appelle « Fraternité » (Ier-IIIe siècle),* Cerf, Paris 2013, 355-356.

[9] P. Diarra, « De l'inculturation à l'inter gentes. Un chemin du vivre-ensemble », dans P. Poucouta, G. Ogui et P. Diarra (dir.), *Les défis du vivre-ensemble au XXIe siècle*, Karthala, Paris 2016, 167-178.

[10] Cf. Cardinal J.-L. Tauran, « Discours au cheikh Al-Issa », in J.-M. Aveline (dir.), *Jean-Louis Tauran. Le courage et la liberté*, Publications Chemins de Dialogue, Marseille 2019, 159-166.

[11] *Ibid.*, 160.

Dans toute religion, il y a des personnes radicales et, heureusement, d'autres modérées. Les personnes radicales, fondamentalistes ou extrémistes sont souvent pleines de zèle pour leurs religions ou la conception religieuse qu'elles ont adoptée, mais, malheureusement, elles ont dévié d'une compréhension saine et sage de leur religion. Elles considèrent ceux qui ne partagent pas leur vision de la religion comme de mauvais croyants, voire des mécréants qui doivent « se convertir » ou être éliminés, afin de maintenir la pureté de la religion. Ces frères et sœurs égarés peuvent facilement passer, au nom de la religion, du radicalisme à la violence, y compris au terrorisme. « Ces personnes sont convaincues, ou le sont à travers un lavage de cerveau, qu'elles servent Dieu ! La vérité c'est qu'elles se font du mal à elles-mêmes, détruisant les autres, abîmant l'image de leur religion et de leurs coreligionnaires. Ces personnes ont besoin de nos prières et de notre aide pour revenir à la raison, à la normalité et à une compréhension saine de la religion. »[12] Nous ne devons jamais essayer de justifier le terrorisme et la violence par des motivations religieuses. Les terroristes tentent de montrer qu'il est impossible que des personnes qui croient différemment puissent vivre ensemble[13]. Au lieu d'accepter des relations conflictuelles, nous devons choisir des relations pacifiques et amicales et travailler pour cela. L'annonce de l'Évangile commence toujours avec le salut de paix ; la diversité est une richesse et l'unité prévaut sur le conflit (EG nn° 226-230). Ce défi missionnaire est capital et il rejoint le précepte de l'amour de Dieu qui n'exclut pas celui du prochain.

Chrétiens, musulmans et adeptes des religions des ancêtres, nous aimons notre religion, et nous aimerions que les autres y adhèrent[14]. Sauf les adeptes des religions des ancêtres, nous considérons que c'est notre devoir de croyant de proposer nos convictions religieuses à d'autres. Pour nous chrétiens, c'est la mission ou l'évangélisation ensemble, grâce à l'œcuménisme[15] ; pour les musulmans, c'est la *da'wa*. Mais ce qui est exclu de la *da'wa* et de la mission, c'est la tentative d'imposer sa religion aux autres. Ce qui est sûr, c'est que « la religion peut être proposée, jamais imposée, et ensuite acceptée ou refusée » (p. 162). L'affirmation coranique est claire : « Nulle contrainte en religion » (2, 256) ; c'est dire que la liberté de conscience et de religion est fondamen-

[12] *Ibid.*, 161.

[13] Cf. P. Poucouta, G. Ogui et P. Diarra (dir.), *Les défis du vivre-ensemble au XXI^e siècle*.

[14] J.-M. Aveline (dir.), *Jean-Louis Tauran. Le courage et la liberté*, surtout « Discours au cheikh Al-Issa » 14 (2018) 4, 159-156 ; « Chrétiens et musulmans face au défi éducatif » (21/06/2010), 121-133.

[15] Cardinal W. Kasper, *Manuel d'œcuménisme spirituel*, Nouvelle Cité, Paris 2007, 23-25.

tale. De même, il est inacceptable d'« acheter » les conversions, en offrant de l'argent, des biens ou des privilèges comme du travail, une promotion, des bourses d'étude, une aide humanitaire, etc. Nous devons faire une distinction entre mission et prosélytisme. Pour l'amour de Dieu, le croyant doit aider toute personne qui est dans le besoin. *L'Église propose, elle n'impose rien* ; elle s'arrête devant l'autel de la conscience, sans jamais se lasser de demander aux êtres humains d'ouvrir leurs portes au Christ[16].

2.6 Le défi de l'éducation et de la formation missionnaire

Dialoguer avec les adeptes des religions des ancêtres, c'est entrer dans une logique où l'on met en relief le créateur, les valeurs humaines comme l'accueil de l'autre, le respect de l'environnement, des alliances et de la justice sociale[17]. Même s'il faut refuser les tendances de certains adeptes des religions des ancêtres à accorder une place importante au fatalisme, au rôle joué par les ancêtres et à diminuer la responsabilité humaine, les croyants des religions des ancêtres peuvent apporter des éléments importants au cœur d'un dialogue interreligieux sincère[18]. Ils peuvent mettre en relief l'importance, dans la quête de salut, d'un équilibre entre ce qui concerne l'individu et ce qui a trait à la communauté. Le dialogue peut réduire les tendances à exclure l'autre et l'ouverture peut conduire à des relations pacifiées[19]. Tous les croyants sont aussi des citoyens et nous devons traiter les autres comme nous aimerions être traités. Tous, croyants et ceux qui ne professent aucune religion, doivent être traités de la même manière, équitable, d'où l'importance de la laïcité, même si le dialogue doit pousser les uns et les autres à s'accorder sur le sens à donner à cette notion[20]. Tous doivent être éduqués au dialogue et à la responsabilité. « La pleine citoyenneté »[21] de tous est une base pour tous les pays dont le caractère multiculturel et multireligieux ne cesse de s'accroître. Nous devons éviter le retour à l'irrationnel, éviter que

[16] Jean-Paul II, *Redemptoris missio*, n° 39.

[17] Cf. L. Santedi Kinkupu, « Nouvelle culture urbaine et évangélisation en profondeur. Enjeux théologiques et perspectives pastorales », dans P. Diarra, G. Ogui Cossi et P. Poucouta (dir.), *Penser la ville africaine de demain dans le contexte de la mondialisation*, 283-295.

[18] Cf. P. Diarra, M. Younès (dir.), *Dialogue interreligieux. Quel avenir?*, Publications Chemins de Dialogue, Marseille 2017.

[19] Cf. P. Diarra, « Entre exclusion religieuse et ouverture culturelle. Religions des ancêtres et défi interculturel », dans A. Tshibilondi Ngoyi (dir.), *Ensemble, construire l'interculturel. Perspectives africaines*, L'Harmattan, Paris 2019, 93-111, en particulier 106.

[20] Cf. R. Michel, *Le dialogue islamochrétien dans l'esprit d'Assise*, Lethielleux/DDB, Paris 2011, 15-23.

[21] J.-M. Aveline (dir.), *Jean-Louis Tauran. Le courage et la liberté*, 163.

les religions soient au service d'une idéologie ou d'une violence, d'où l'importance de l'éducation et de formations religieuse et scientifique.

Ce qui nous menace, ce n'est pas le choc des cultures, mais le choc des ignorances et des radicalismes. Dès que nous faisons l'effort de connaître l'autre, il cesse d'être une menace pour nous, notamment dans les villes africaines qui rassemblent diverses populations[22]. Ce qui menace le vivre ensemble, c'est avant tout l'ignorance, d'où l'effort de s'ouvrir, de se former et de travailler pour le Salut des autres. C'est pourquoi il est important de se rencontrer, de se parler, de faire l'effort de se connaître et de se former. Citadins et villageois peuvent participer à la même initiation[23]. Ensemble, nous pouvons construire la paix, nous aider mutuellement à grandir en humanité, en croyants qui respectent l'être humain, Dieu et sa création. Le défi missionnaire à relever ici est l'ouverture, l'attention aux autres pour les connaître, car Dieu qui nous a créés ne doit pas être un motif de division, mais de coopération et d'unité. Nous sommes invités à entretenir des relations positives et constructives avec les croyants d'autres religions et avec tout homme et toute femme de bonne volonté, quelle que soit sa conviction religieuse.

2.7 Le défi d'un Évangile annoncé par les femmes

Pour les disciples du Christ, il ne suffit plus de combattre tous les actes de violence contre les femmes, de les dénoncer et de les condamner. *Une Église en sortie* (EG nn° 20-24) doit les encourager à devenir des disciples-missionnaires crédibles qui ont toute leur place dans la mission de l'Église. Si les femmes sont pour les Églises locales africaines comme leur « colonne vertébrale », notamment quand la paix est menacée, la pauvreté grandissante, c'est parce qu'elles sont debout pour défendre la dignité humaine, la famille et les valeurs religieuses, notamment la réconciliation (*Africae munus*, nn° 58-59). Elles sont nombreuses à apporter leur précieuse contribution spirituelle à la croissance des communautés. Quelle chance, si les femmes pouvaient créer en Afrique une « écologie humaine », par l'amour et la tendresse, l'accueil et la délicatesse, sans oublier la miséricorde, valeurs qu'elles savent inculquer aux enfants.

L'attention féminine particulière envers les autres, notamment les personnes qui souffrent, est un atout pour relever le défi de l'évangélisation en Afrique (EG n° 103). Les femmes peuvent proposer de nouveaux apports à

---

[22] Cf. P. Diarra, G. Ogui Cossi et P. Poucouta (dir.), *Penser la ville africaine de demain dans le contexte de la mondialisation*, 9.

[23] P. Diarra, « Du bois sacré à l'initiation au cœur de la ville : le sacré africain contemporain », dans C. Marin et A. M. Reijnen, *Solitudes sacrées et villes saintes*, Bayard, Paris 2019, 183-208, en particulier 198.

la réflexion théologique, à la missiologie[24], à l'organisation des Églises locales, afin qu'elles assument mieux leur mission d'évangélisation, d'où l'urgence de soutenir la mission des femmes et leur engagement auprès des personnes âgées, isolées ou souffrantes. Le continent est riche de potentialités humaines, spirituelles et matérielles, certes, mais il ne faut pas nier le fait que de nombreux Africains sont blessés par des injustices, l'exploitation, la mauvaise gestion, la corruption, la misère et les guerres[25]. Les femmes sont plus sensibles que les hommes à la souffrance des personnes âgées, des femmes humiliées, des enfants et elles s'impliquent souvent plus facilement en vue de la paix et de la justice sociales. S'il faut sans cesse rappeler que dans l'Église les fonctions « ne justifient aucune supériorité des uns sur les autres » (EG n° 104), il est urgent de permettre aux femmes de jouer un rôle là où se prennent des décisions importantes, dans divers milieux de l'Église, notamment en matière d'évangélisation, d'enseignement et de participation à des prises de décision dans l'Église.

3. Perspectives missionnaires pour l'Afrique

La première perspective est la construction de *la fraternité en Christ*. Du Père, nous sommes les temples et les fils ; du Fils, nous sommes les membres et les frères ; de l'Esprit, nous sommes la demeure et les participants. Cette communion de vie nous a été donnée à travers le baptême[26]. Nous sommes baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. L'Écriture Sainte atteste que le Sang versé du Christ devient, par le baptême, le principe et le lien d'une nouvelle fraternité. Celle-ci est à l'opposé de la division, du tribalisme, du racisme, de l'ethnocentrisme, etc. (cf. Ga 3, 26-28). L'Eucharistie est la force qui rassemble les enfants de Dieu dispersés et les maintient dans la communion, « puisque dans nos veines circule le même Sang du Christ, qui fait de nous les fils de Dieu, membres de la Famille de Dieu »[27]. C'est là la première perspective missionnaire, pour répondre aux deux premiers défis prin-

[24] Cf. P. Diarra et G. Vidal, « Théologie contemporaine de la pratique missionnaire. Un enseignement à deux voix », *Spiritus*, n° 236 (septembre 2019), 295-304.

[25] Cf. P. Diarra, « Réconciliation, justice et paix. L'émergence du thème du deuxième synode », dans Th.-M. Courau et P. Diarra (dir.), *Les pays africains entre violence, espoir et reconstruction. L'action des chrétiens et des Églises*, Karthala, Paris 2011, 165-180, en particulier 172.

[26] Cf. M. Dujarier, *Église-Fraternité*, 356.

[27] Benoît XVI, *Discours aux membres du Conseil spécial pour l'Afrique du Synode des Évêques,* Yaoundé, 19 mars 2009, voir P.-Y. Pecqueux et P. Diarra « Présentation de l'Exhortation *Africae munus* de Benoît XVI, donnée à Ouidah, au Bénin, le 19 novembre 2011 », Benoît XVI, *L'engagement de l'Afrique. Africae munus*. Exhortation apostolique, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, Paris 2011, XIV.

cipaux indiqués ci-dessus, à savoir le *défi de l'accueil de la Parole de Dieu* et celui de l'annonce d'un Royaume de justice et de paix. Le baptême qui a fait de nous des frères et sœurs, des frères et sœurs du Christ, nous qui avons un seul Père avec le même Esprit d'amour, est une invitation forte à aimer nos frères et sœurs comme Jésus nous a aimés, c'est-à-dire jusqu'à donner sa vie pour nous sauver. L'eucharistie que nous célébrons et recevons est le sacrement de l'amour, de la communion et de la vie en Christ, une vie de justice, de miséricorde et de paix, où chacun se préoccupe de la vie et du salut des autres, les chrétiens bien sûr mais aussi toute personne humaine, homme ou femme, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1, 26-27).

La deuxième perspective, c'est la question de *l'éducation et de la formation missionnaire*. C'est une perspective qui renvoie, de façon particulière, à tous les défis missionnaires évoqués ci-dessus. L'Église a le droit d'éduquer selon ses règles propres et dans ses établissements, mais ces lieux de formation doivent être ouverts aux autres croyants dans un esprit de dialogue et de mission. C'est un droit que les papes aiment rappeler aux responsables des États. Benoît XVI le fait, par exemple dans *Africae munus*, car il revendique ce droit en vue de la liberté d'action dont l'Église a besoin « pour veiller au salut des hommes » (n° 78). Ce défi de l'éducation et de la formation est une base incontournable si l'Église et tous ses membres veulent œuvrer en faveur d'une « économie soucieuse des pauvres et résolument opposée à un ordre injuste » (*Africae munus*, n° 79). Une éducation et une formation pour tous sont indispensables, si les responsables africains veulent protéger les biens fondamentaux que sont la terre et l'eau, pour la vie des générations présentes et futures et aussi pour la paix entre les populations (*Africae munus*, n° 80). Il s'agit d'un engagement en vue de la *vie et de la paix pour tous*.

La troisième perspective, c'est la *formation générale*. Il faut élargir le contenu de la formation et ne pas le réduire à sa dimension missionnaire ou spirituelle. C'est un *droit pour tout enfant* de bénéficier d'une bonne éducation et d'une bonne formation ; il s'agit même d'une question de justice et l'avenir de l'Afrique en dépend. Il conviendra, bien sûr, de veiller à assurer une rémunération juste au personnel des institutions éducatives et à l'ensemble du personnel des structures d'Église pour renforcer sa crédibilité (*Africae munus*, n° 134). Il est indispensable de proposer aux étudiants une formation à la Doctrine sociale de l'Église (n° 137), sans oublier de créer une habitude de dialogue rationnel et d'analyse critique dans la société et dans l'Église. Dans le domaine de la santé, et pour mieux lutter contre les pandémies, il est nécessaire d'informer et de former la population et surtout les jeunes. Les uns et les autres doivent comprendre les exigences d'une formation qui leur permette de gagner leur vie, de poser des actes de solidarité et de pouvoir défendre leurs droits.

Bien éduquer et former les populations d'une région donnée, c'est engager des *actions pour le futur*, c'est mettre en place un ordre juste, au service

de la « vocation à la communion des personnes » (*Africae munus*, n° 81). C'est aussi promouvoir un dynamisme au service de la réconciliation, de la justice et de la paix.

La quatrième perspective que je propose concerne la *valorisation de la mission des femmes*. L'annonce faite à Marie lui signifiant qu'elle sera la mère de Jésus, le Fils de Dieu-Vie (Lc 1, 26-28 ; 2, 1-14), révèle la grandeur de la femme. A la résurrection, sommet de la révélation de Dieu-Vie, comme Nathanaël Yaovi Soede[28] aime à l'exprimer, les femmes sont les premières à rencontrer le Ressuscité (Jn 20, 1ss). Elles incitent les Apôtres à aller à la rencontre du Ressuscité (Jn 20, 2ss ; Lc 24, 9-12). *Libérées de toute forme de peur et d'oppression*, elles peuvent être une force de libération plus puissante que celle que les hommes peuvent avoir. Elles peuvent inventer une Afrique nouvelle, où l'on préfère la vérité au faux, la justice à l'injustice, la parole prophétique qui dénonce l'exploitation du pauvre au silence[29], car elles sont les premières actrices de la renaissance de nos peuples africains. Cela suppose que l'on les aide à protéger leur vie, à se défendre, et que l'on crée avec elles les conditions de leur libération véritable. Cela présuppose aussi que l'on accepte de lutter contre les divisions et les haines interpersonnelles et ethniques, les violences et les guerres, sans oublier toutes les formes de sexisme, de machisme et de phallocratie. Cela suppose enfin que hommes et femmes, tous *ensemble, proposent le Ressuscité*, de façon solidaire et responsable.

Conclusion

En terminant cette réflexion, nous proposons d'insister sur un dernier défi qui est en même temps une perspective ; il s'agit du *dialogue* déjà évoqué à plusieurs reprises. En effet, il n'y a pas de mission sans *ouverture aux sœurs et frères humains*, sans un dialogue interreligieux sincère, sans une foi solide qui exige une rencontre avec Dieu qui ne détourne pas de l'être humain. Il n'y a pas de dialogue sans des rencontres authentiques articulées à une attention aux autres, qui exigent une confiance inébranlable en Dieu[30], une confiance en l'Homme. Au cœur du dialogue, l'amour de Dieu ne peut exclure celui du prochain ; bien vécu, l'amour du prochain s'ouvre sur celui de Dieu (Jn 15, 12-17).

La *quête de sens et de Vérité* est au cœur du dialogue. Pour des croyants qui veulent dialoguer, une ouverture radicale à la conversion est nécessaire. En effet, chaque partenaire doit se laisser interroger au cœur même de sa

[28] Cf. N. Y. Soede, *Inventer une Afrique autre. Monde invisible, Développement et Christianisme*, Éd. Paulines, Abidjan 2017, 219-220.

[29] Voir *Ibid.*, 242-243.

[30] Cf. D. Gira, Au-*delà de la tolérance. La rencontre des religions*, Bayard, Paris 2001, 154.

foi et de son expérience spirituelle. Il doit sortir transformé par la rencontre. Ainsi, le dialogue œcuménique proteste contre la violence diffuse des rapports entre confessions chrétiennes. Le dialogue authentique instaure, entre les personnes qui s'engagent dans des échanges réciproques, des liens nécessaires à la quête de la vérité.

Chacun, dans sa conscience, est invité à accueillir la lumière de la Vérité qui illumine tout homme dans ce monde (Jn 1, 9). Le *dialogue intérieur entre soi et Dieu-Vérité*, relié au dialogue qui met en relation des croyants ou des personnes de diverses convictions, ne porte vraiment du fruit que dans la durée. Il doit se trouver une dimension institutionnelle qui garantit sa dimension dynamique et fonde sa dimension sociale dans l'échange de paroles[31].

Le chrétien sait d'expérience que le dialogue n'est pas toujours facile, mais il demeure une longue « passion » qui le fait participer à la Croix et à la Pâque de Celui qui a détruit le « mur de séparation » (Ep 2, 14), la haine[32], et qui a confié à son Église le ministère de la réconciliation. Ainsi, *l'Eucharistie est le sacrement de communion* et non de scission[33], un réel mystère à vivre en lien avec la mission chrétienne. Aurons-nous l'audace du Christ pour libérer toutes les personnes que nos sociétés et communautés voudraient exclure ou enfermer dans leurs blessures, leurs péchés ? Oserons-nous les aider à sortir, au nom du Christ, de nos prisons de l'intolérance, du refus du « dialogue du salut », de nos intégrismes et du « carcan discriminatoire des règles de pureté »[34] ou des appartenances ? Comme son Maître, le « disciple-missionnaire » doit savoir faire le premier pas et accueillir, dans sa prière et son cœur, « tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste, de pur, d'aimable, d'honorable, tout ce qui peut y avoir de bon dans la vertu et la louange humaines » (Ph 4, 8). La générosité du « dialogue des cœurs » l'amène à partager sa *joie de l'Évangile* (*Evangelii Gaudium*) avec ses contemporains comme avec des frères et sœurs qui ont déjà opté pour le Christ. Le « *dialogue de la vie* », comme le « *dialogue de la parole* », semble culminer dans le « *dialogue du silence* » ou prendre sa source en lui, « puisque c'est dans "*le silence de la foi*" que chacun peut entrevoir quel est le destin éternel de l'autre. »[35] C'est ici qu'il faut relier une éthique axée sur le don à une autre axée sur la *réciprocité* et *l'échange*, voire préférer la seconde à

[31] Voir M. Pivot, *Un nouveau souffle pour la mission*, 35-36.

[32] Cf. G. Jeusset, *Envoyé vers les frères de l'autre rive. Dans le sillage de la rencontre entre saint François d'Assise et le sultan Malik al-Kamil*, Publications Chemins de Dialogue, Marseille 2019, 151.

[33] Cf. G. Ogui Cossi, *Eucharistie, sacrement de communion ou de scission ? Comprendre le rite pour mieux vivre le mystère*. Préface de P. Diarra, L'Harmattan, Paris 2019, 11 et 120.

[34] *Ibid.*, 102 ; l'auteur cite R. Dupont-Doc, « Jésus, l'infini respect de Dieu pour tous », in *Christus*. *Accompagner l'homme en quête de Dieu*, n° 250 (2016), 49.

[35] M. Borrmans, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Cerf, Paris 1987, 170.

la première, en tendant tout de même vers une certaine *gratuité* enracinée dans l'amour de Dieu. Dans le dialogue, il ne s'agit pas seulement de *donner*, mais aussi de *recevoir* et d'entrer dans une dynamique de conversion, *grâce à l'autre*[36]. Il faut poser la question de l'échange et de la réciprocité à tous les niveaux, tant au plan économique que culturel, sans oublier le niveau religieux. Les personnes engagées dans le dialogue doivent s'entourer des cinq « amis » du dialogue[37] : le respect, l'amitié, l'humilité, la patience et l'écoute. Ils doivent éviter les cinq « ennemis »[38] : le silence, la peur, le savoir qui sous-entend qu'on n'a plus rien à recevoir des autres, l'orgueil et le mépris.

Préoccupés par la vie et le salut des autres, nous sommes invités à leur proposer le Christ par amour. Celui-ci est le chemin et la vérité et la vie (Jn 14, 6) ; il est venu afin que les êtres humains aient la vie en abondance (Jn 10, 10). *L'ordre du pain*, de l'utile, des besoins, rejoint l'ordre des relations humaines, du désir et de la justice, l'autre étant posé comme un égal avec qui l'on peut dialoguer, transformer le monde, se transformer. Ces deux ordres viennent rejoindre celui de l'amour, de la charité. C'est à ce niveau qu'une personne peut opter d'aller jusqu'au sacrifice de sa vie pour essayer de sauver celle d'autrui, de témoigner de sa foi au Christ, crucifié, mort et ressuscité. C'est aller plus loin et au-delà de ce que requiert toute justice humaine. C'est un acte d'absolue *sortie de soi*, un acte hautement missionnaire « où un sujet reconnaît à autrui une primauté sur lui-même au point de préférer la vie de l'autre à la sienne propre. Ce don peut aller jusqu'à la mort en certains cas. »[39] Qui osera sacrifier une partie de son temps, de sa vie ou même la totalité de sa vie, afin que ses frères et sœurs africains puissent *connaître Jésus le Christ* ou mieux le connaître et mieux vivre en conséquence ? Tel est le grand défi missionnaire en Afrique aujourd'hui : donner et recevoir sans aucune limite, au cœur d'un dialogue du Salut, car la mesure de ce mouvement missionnaire – *sortie de soi* et *accueil de l'autre*, sans oublier l'Autre – est le don total du Christ, manifestation du Dieu-Amour. Pour nous les êtres humains et pour notre salut, le Fils descendit du ciel ; nous sommes donc invités à le célébrer et à le proposer partout dans le monde, à tous les peuples (*Ad gentes*), en Afrique notamment, en tant que membres de l'Église, peuple de Dieu et sacrement, signe et moyen de *l'union intime avec Dieu* et de *l'unité de tout le genre humain* (LG n° 1).

---

[36] Cf. G. Comeau, *Grâce à l'autre. Le pluralisme religieux, une chance pour la foi*, Éd. de l'Atelier, Paris 2004.

[37] Cf. D. Gira, *Le dialogue à la portée de tous… (ou presque)*, Bayard, Montrouge 2012, 207.

[38] *Ibid.*, 127.

[39] A. Durand, *La foi chrétienne aux prises avec la mondialisation*, Cerf, Paris 2003, 71-72.

Abstract

Dans une Afrique en pleine mutation, en tension entre difficultés et espérance, quelques défis missionnaires, tant théologiques que socioculturels, sont choisis pour être relevés, concernant la pauvreté, la gouvernance, le dialogue de salut… alors des perspectives missionnaires sont proposées en insistant sur l'accueil de l'Évangile et la fraternité en Christ, ce qui suppose la formation de tous, leur engagement auprès des plus démunis et la valorisation de la mission assurée par les femmes.

© UUP

Contexts of Mission in West Africa

Paul Saa-Dade Ennin sma

Introduction

The study looks at "the Contexts of mission in Africa: its challenges and perspectives". This will be done drawing inspiration from my own background. Firstly, from the missionary tradition of the SMA (Société des Missions Africaines) to which I belong and which happened to evangelise the West Coast of Africa under the *ius commissionis*, at the time of *Maximum Illud*; a region it still remains faithful to in this era of *Evangelii Gaudium*. Secondly, from my academic studies, both as a canonist specialised in mission and missionary law, and from an Africanist perspective with speciality in African studies, precisely, the interplay between religion and society. Thirdly, from my own experience as an African, a missionary, an administrator and an academic. The presentation will focus mainly on West Africa, with examples coming mostly from Ghana (where I come from) and Cote d'Ivoire (where I currently work).

The presentation will be in three parts. The first part is a journey on memory lane to the context of mission in West Africa at the time of *Maximum Illud*, that is 1919 West Africa, the challenges then and how the SMA responded to them. As Pope Francis very well underscored: «Memory is a dimension of our faith which we might call "Deuteronomic"… The joy of evangelizing always arises from grateful remembrance… The believer [the missionary] is essentially "one who remembers"» (EG 13). The second part is a look at the context of mission today in the era of *Evangelii Gaudium*; the analysis of this part will outline the challenges facing the task of evangelisation on the West Coast of Africa. Part three will attempt to open up some perspectives to the Church and her agents of evangelisation today.

1. Lessons from the Past: The Missionary Spirit of the SMA in 1919 Africa

As a young Ghanaian adolescent discerning my future career and vocation, I was torn between two loyalties: a loyalty to Christ and his Gospel, which animated my life, and a loyalty to serve my country, to contribute to its social and economic emancipation fuelled by the writings of Pan-Africanists such as Osagyefo Dr. Kwame Nkrumah. To my young mind these two loy-

alties were incompatible and one seemed to exclude the other. Until I received promotional materials on the SMA founder, the Servant of God, Bishop de Marion Brésillac in which I read: "*Passion for Christ, passion for Africa, at the service of the most abandoned*". I understood then that loyalty to Christ could also mean service to Africa. A mission of the Gospel could very well be a mission of transformation of the African society.

Two guiding principles underline the missionary charism of de Marion Brésillac and that of the SMA: mission to the most abandoned and establishing a strong, educated and respected local clergy. These two principles led him to choosing Africa as his preferred place of mission.

"When the fullest of times had come" (Gal 4:4) for the people of the West Coast of Africa, God sent his Christ through the SMA missionaries, at a time when the indigenes had experience over 300 years of forced deportation into slavery and were undergoing European colonial domination. The 19th century was an epochal period for Africans. A period that saw traditional social structures and support systems stretched thin and tested. A time when local divinities and deities seemed to have no solutions to the predicaments of our forefathers; when the gods of our fathers and our ancestors seemed to have forsaken us, or watched powerlessly as "things fell apart" and "the centre could no longer hold", as the renowned Nigerian writer Chinua Achebe described it. Like first century Israel under Roman domination, it was in this distressful context, when the various ethnic confederacies of West Africa were searching for new meanings, for a new direction, that Christ chose to enter into their history, He the image of the unseen God.

In choosing West Africa, the SMA founder was responding to the divine mandate of Christ to go to the most abandoned; both in terms of deprivation of heralds of the Gospel and a social setting that was most miserable; a people in search for Good news of liberation and in need of God's divine intervention. The coming of the Word made flesh will begin the creation of new social and religious relationships in West Africa. New linkages that go beyond family and blood ties, that cut across ethnic, cultural and language boundaries; the beginning of a new pluralistic society that calls for a new cultural, social, political and religious synthesis from the existing monolithic systems and the invading European culture.

The challenge SMA missionaries faced therefore was how to be midwives of this new pluralistic society in the making. This they would do on the spiritual level, on the cultural level and on the human development level through the establishment of Christian communities (families) and the foundation of the church, the provision of western education through the establishment of schools, and the introduction of western health facilities and agricultural centres. In some instances, missionaries were sought for by the colonial authorities and the indigenous population alike for the sole purpose

of providing education and health services.[1] Van Brakel affirms that «it is a fact that in many places throughout the vicariate (Gold Coast), the Fathers were not, first of all, invited for religion, but for opening schools».[2]

It is insightful that the founder sent the missionaries in teams of three: the first, the pastor, mostly the superior, was responsible for the religious/spiritual activities; the second, the anthropologist, was to dedicate himself to learning the culture and language (and missionaries are credited for reducing many local language into written forms); and the third, the developer, was responsible for the physical and development structures needed (building of schools, hospitals, agricultural centres, churches, orphanages…). Christianity also brought with it a new sense of religious independence and the subsequent legitimization of the autonomy of individual conscience, which opened up a new vista in social relations that transcended local particularities and later served as an indirect agency of decolonisation.[3]

Thus, SMA missionaries, contributed in no small measure in ushering in a new pluralistic West African society. They helped in shaping the transition from monolithic slave era nations into pluralistic independent African states of the 1960s; from communal based religious affinities to local deities to the worship of a Universal God (Nyame, the God of the heavens) that cut across national and cultural groups. In response to the vision of the founder and the call of Pope Benedict XV and his successors, they set up seminaries to train and establish the local clergy destined to carry out the work they have begun: midwives of a new society influence by the Gospel values of Christ.

2. Fast Forward to 2019: Context of Mission Today

Fast forwarding to 2019, what is the situation or health of the new pluralistic society which was ushered in and which constitutes the context of mission today in the West Coast of Africa? Four points, which in my opinion are salient for mission today, shall be examined. To help understand the

[1] For instance, the missionaries from Society of African Missions were sent to La Côte d'Ivoire on the invitation of the colonial governor to help in the education of the indigenous people. In the same vein, Archbishop William Porters was sent to the Gold Coast to head the mission there because of, among other things, the agitation of the local population in Cape Coast for a prelate who was an educationist. Cf. P. TRICHET, *Côte-d'Ivoire, les premiers pas d'une Église*, vol. 1, La Nouvelle, Abidjan 1995, 171; J. VAN BRAKEL, *The SMA Missionary Presence in the Gold Coast/Ghana: Nsem*, vol. IV, Cadie ren Keer, Drukkerij Comar Margraten 2011, 82-85.

[2] *Ibid.*, 71.

[3] Cf. P.-S.D. ENNIN, "Christianisme missionnaire et spiritualité", *Théologie Africaine, Eglise et Société* 11 (2017), 26-33; M. ASSIMENG, *Social Structure of Ghana: A Study in Persistence and Change*, Ghana Publishing Corporation, Accra 1999, 60.

complex situation of the kind of society in which the West Coast of Africa finds itself today, the analysis shall follow the tripartite style of *thesis-antithesis-synthesis*. The thesis uses the appreciative discernment method, that is what is positive and gives hope; the antithesis uses what Pope Francis calls "evangelical discernment" (EG 50) method, that is, areas that needs evangelisation. The synthesis then will be the challenge that the thesis and antithesis presents to the Church's mission.

2.1 "The Africa We Want"

Thesis: "The Africa we want" – appreciative discernment

Today, after years of afro-pessimism, there is a general sense of afro-optimism and a general believe that "it is our time, it is Africa's millennium" to turn things around, to build "*the Africa we want*". This is actually the African Union (AU) agenda 2063. As Archbishop Charles Gabriel Palmer-Buckle puts it "the third millennium is the millennium of the third world". In Cote d'Ivoire there is the talk of "l'Emergence" and in their Eastern neighbour "Ghana beyond aid". In addition, several African countries, including the two mentioned above, are among the highest growing economies (over 8%) in the world in recent years. The Africa Union has given itself *7 aspirations* areas in building this new "*Africa that we want*":

Aspiration 1: A prosperous Africa based on inclusive growth and sustainable development

Aspiration 2: An integrated continent, politically united and based on the ideals of Pan-Africanism and vision of Africa's Renaissance

Aspiration 3: An Africa of good governance, democracy, respect for human rights, justice and the rule of law

Aspiration 4: A peaceful and secure Africa

Aspiration 5: Africa with a strong cultural identity, common heritage, values and ethics

Aspiration 6: An Africa whose development is people driven, relying on the potential of the African People, particularly, Women and Youth and caring for children

Aspiration 7: Africa as a strong, united, resilient and influential global partner and player.

So amidst all the disillusionment and difficulties in society, evidenced by the migration adventures of thousands of African youth, the security situation in the Sahel, the Ebola scars…, there is a genuine spirit of a renaissance, a yearning to make it happened, to build a new African society of shared prosperity and opportunities for all. This is seen in various movements of civil and

youth groups: *Occupy Ghana, Balai citoiyen, J'ai n'en mar…* Nonetheless, there still exist several challenges to this vision of building the Africa we want.

Anti-thesis: The phenomenon of "sorcellerie sociale" – evangelical discernment

A major threat in the West African society which goes against the aspiration of building "*the Africa we want*" and may actually hinder it, is something that goes deep into the psyche and mentality, almost becoming a personality, a pseudo cultural; it is what Kä Mana calls the virus of "*sorcellerie social*"[4] and others in the anglophone countries termed "*the PHD mentality*" (*Pull Him Down*). And what I call "*an active jealousy*". «This negative spirit, a collective one for that matter, that seeks to destroy the other who dares to be more audacious and enterprising than his/her peers; it is the fear, jealousy and resentment of being seen as inferior to the other who is seen to be more successful».[5] It is the spirit of violence directed to the other just for the simple fact that his/her star is seen to shine brighter than mine and/or poses a challenge to mine.

It manifests itself in various forms:

- In family circles as passive aggression, poisoning, or accusation of witchcraft;
- In political circles as oppression of and elimination of potential political opponents, suppression of dissenting views, the politics of exclusion, political dictatorship, pseudo-democracy, and reliance on foreign powers;
- In business and economic circles as the use of political connections to collapse the businesses of competitors, preference for foreign business partnerships to local entrepreneurs;
- In social circles as xenophobic and ethnic stereotyping and violence;
- In religious circles as radicalism, religious intolerance and violence;
- In Church circles as character assassination, negative gossips among the clergy and religious, ethnic groupings and formation of factions.

This pseudo-cultural virus which permeates the African social spectrum today is a poison that betrays the very foundational cultural principle that Africans most often pride themselves of, the *Ubuntu* spirit: "*We are*, *therefore I am*", and makes the dream of building "*the Africa we want*" a mirage. So, what can be done, and what contribution can the Gospel play in this?

[4] Kä Mana, "Vaincre la violence et éradiquer la torture en Afrique", *Théologie Africaine, Eglise et Société*, 12 (2017), 79.

[5] *Ivi*.

Synthesis: The challenge to the Church's mission

We believe that the Good News of the Person of Christ contains divine treasures meant for humanity that can transform individual lives and society as a whole. The challenge to the Church's mission, then, is to see how the Church can be part of building the "*Africa that we want*". In other words, how the Church can weave together the values of the Gospel which hold treasures for creating a society of justice, peace and shared prosperity as well as her spiritual treasures of forgiveness, of fraternity, of community and of gratitude for the giftedness and success of the other to the aspirations of the African people to build the "Africa we want".

2.2 A Deeply Religious Society

Thesis: A deeply religious society – appreciative discernment

Recent studies show that the prevailing associational activity in West Africa today is religious. There are more religious signposts and billboards in Ghana, for instance, than any other activity. Afro barometer survey in 2009 showed that 81% of Africans say religion is important to them. In Ghana 96.6% of the population say religious is important to their life, and 96% acclaim to have a religious affiliation (71.1% Christian; 17% Muslim; 5% ATR; 3% other religions).[6] In the same vein, 79.5% of the population is said to have a religious affiliation in Cote d'Ivoire (42.9% Muslim; 33.9% Christian; 3.6% ATR).[7] Hence, not to be religious is to be the exception because in the African worldview «religion is an integral part of culture, since it is a vision of the unseen world which dominates, in many ways, human life. Human thought, feelings, ethical codes, social life, political and economic activities are all geared, in one way or another, around it».[8] Society is therefore permeated with a high level of religiosity, and national governments will not begin any important ceremony without a religious prayer of whatever kind – Traditional religion, Islam or Christian – though the society is officially secular. Consequently, religious personalities and indeed the Catholic Church in particular, continue to enjoy some respect and esteem among the population. Society in general has opposed certain government policies in the name of their religious beliefs. For instance, in

[6] Cf. Ghana Statistical Services, *2010 Population and Housing Census: Summary Report of Final Results*, Sakoa Press Limited, Accra, May, 2012, 40; https://www.statsghana.gov.gh/gssmain/storage/img/marqueeupdater/Census2010_Summary_report_of_final_results.pdf.

[7] Cf. https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/print_iv.html.

[8] B. Novelli, *Karimojong Traditonal Religion. A Contribution*, Kampala 1988, XIX.

Ghana religious groups and civil society movements led by the Ghana Catholic Bishops Conference opposed government policy of eliminating religious education in schools and introducing what was termed "CSE – Comprehensive sexual education". This religiosity has led to respect for religious freedom and liberty, but also to a liberalisation of religion. It could also be signs of faith and spiritual thirst for something deeper, of an inner fulfilment.

Anti-thesis: Secularisation of religion – evangelical discernment

Flowing from what has been termed "*sorcellerie sociale*" is a phenomenon called "secularisation of religion"; that is, "making religious practices –traditional, Christian or Islamic– serve secular goals". In a social space where one is governed by fear of the other, by a general suspicion that someone somewhere is planning to "*Pull You Down*", it becomes almost logical to seek protection from a higher source for your very survival and social progress. Consequently, we turn to spiritual power, God or some other form of spiritual security for success in life. It is important to underscore the fact that in most traditional religions of West Africa, the divine is worshipped and sacrificed to mainly in order to obtain benefits in this life (protection, health, good harvest…) and not necessarily for a future salvation in the life-after.[9] Therefore, in a social context in which the world is perceived as a minefield to navigate, it is not surprising to see Christians and members of other faiths «use highly supernatural practices to pursue secular goals»:[10] promotion at work, material well-being, visa to travel overseas… The prosperity gospel train has cashed in on this and exacerbated it. This fits into what Pope Francis calls "Spirituality of well-being" (EG 90). Such a mentality gives birth to spiritual gurus and accounts for the proliferation of all kinds of religious groups on the West African coast: the yearning for security, health and material well-being. Now, it is salient to mention the growing influence of esoteric groups and masonic lodges that have become militant in the West African society these days and who promise the youth, young professionals, politicians and business persons, security and material well-being. Religious liberty has now turned into religious liberalisation with all kinds of religious solutions on sale.

Synthesis: The challenge to the Church's mission

In the context of general religiosity, religious liberty and the liberalisation of the religious space, the challenge to mission today would be to turn pop-

[9] D. ZAHAN, "Religion, spiritualité et pensée africaines", *Tiers-Monde*, 12 (1971), 48, 892.
[10] B. VAN DEN TOREN, "Secularisation in Africa, a challenge for the churches", *Africa Journal of Evangelical Theology*, vol. 22 (2003), 1, 12.

ular religiosity into religious virtues for social transformation. In addition, to see in what way the Good News responds to the daily difficulties of people's lives. In other words, how the Church's message of Christ's resurrection and his person becomes real food and source of living water for the people; a message capable of satisfying this spiritual thirst for fulfilment, and to translate this high sense of religiosity and religious piety into lived virtues for better social impact and transformation. The challenge lies in making of Africa truly "the spiritual lungs of the world" (AM 177).

2.3 An Emerging Spirit of Sankofa

Thesis: An emerging spirit of sankofa

In the midst of globalisation, there is an emerging trend among West Africans of cultural discovery and identity affirmation. There is a growing consciousness that Africa has something to offer the wider society other than its mineral and natural resources. That Africa needs its cultural heritage and foundational values to develop, hence a movement for its recovery and preservation. The Africa embedded with vital sources: a profound sense of God and of the sacred in everything and in every aspect of life, a profound anthropological unity and mutual responsibility towards one another, the concern of indestructible links of communion between man and creation. The Africa endowed with a sense of fundamental equilibrium between opposing forces. A balance between the visible and the invisible, between the community and the individual, a place of communion and of responsibility among persons, balance between love for life and respect for the death, between veneration of the ancestral traditions and the challenges of living today, a necessity for cultivating a social personality that respects ones history. The Africa of great senses. A culture of openness to the other and to the world, thanks to the ability to listen, which brings along with it, knowledge and wisdom. A great ability to see, which comes from being rooted in the past so as to be able to enrich future generations; of unique language style that speaks what builds and edifies life in common; of great action to transform society into a space of solidarity.[11]

This growing effort to rediscover the foundational cultural principles on which African societies were constructed is seen on several fronts. It is found in academic research in African studies, in music and the creative arts (films, paintings; fashion, African beauty pageants), in African health centres using traditional therapy, in TV shows and programmes: Amamre, Abakosem, in

[11] Kä Mana, "Vaincre la violence et éradiquer la torture en Afrique", 72-75.

the use of local language, in the socio-political and economic domain. The recent efforts to reconnect Africa and the African diaspora in the States and the Caribbean, in what is dubbed "*the year of return*", the campaign to get African artefacts taken during the colonial period return to their respective countries among others, should be seen in this spirit of *sankofa*. Therefore, in the midst of globalisation there is this crusade to return to our roots.

Anti-thesis: Criticism of Christianity as a proselytising religion for western cultural domination – evangelising discernment

There is a growing sentiments and criticism of Christianity, especially the mainline or historical churches, as instruments of proselytism and cultural domination of African cultures among a section of the African population. Some seek to promote indigenous religions like the *voodoo* in Benin republic and talks of the marginalisation of African Traditional Religion in the public sphere. The idea that mainline Christian churches practice an ideology of negation of the African culture make some observers to describe missionary Christianity as a "Christianity of ambiguity" and post-colonial Christianity as a "catastrophe"[12] because it seems to have failed in creating a new social cohesion and ethical values that could have prevented the decades of Afro-pessimism.

The argument against Christianity as a foreign religion, eroding African religious and cultural heritage and an instrument of Western cultural and religious hegemony. In such a context, mainline churches, such as Catholicism, become very vulnerable. Preference is made for African Independent Churches, such as the Church of Harrists, the Church of Pentecost among others. Statistics to that effect is revealing. In 1984[13], the percentage of Christians in Ghana was 60% of which Catholics 18%, Pentecostals/AIC 24%; mainline Protestants 18%. In 2010[14] the percentage of Christians was 71.1% of which Catholics 13.1%, Pentecostals/AIC 39.6% and mainline Protestants18.4%.

Synthesis: The challenge to the Church's mission

The challenge to the Church's mission is to rethink its inculturation model and to discern those vital African cultural and spiritual values to serve as

[12] Cf. Kä Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Karthala/Clé, Paris/Yaoundé 2000, 83-109. Kä Mana is even more critical of post-colonial Christianity with is failed efforts to be at the avant-garde of African post-independence renaissance, describing it was "le christianisme de la catastrophe".

[13] Cf. Ghana Statistical Service, *1984 Population Census in Ghana demographic et economic characteristics*, Statistical Service, Accra 1987.

[14] Cf. Foot-note n° 6.

foundation in today's society; In the words of Jean Marc Ela, «to formulate a symbol of faith that gives response to the double demands that official Christianity had ignored for a long time: the incarnation of the message and the "valorisation" of its liberating force on a continent under domination»».[15] In other words, the establishment of what St. Pope Paul VI advocated for in Kampala: *An African Christianity* enriched by the inter-spiritual encounter between the Christian faith and African religious culture that harnesses and promotes life-enhancing rituals that empower the community in its struggle against violence, to maintain peace and social order, to fraternise and build a society of solidarity and mutual uplifting.

2.4 An Interactive Youth

Thesis: An interactive youth

The West Coast of Africa, as in the rest of the continent, is made up of a youthful population. This youth shaped by social media. And the particularity and appeal of social media is its inter-activeness. One is no more a spectator, but an actor. The youth of today wants to get involved in everything: their ideal is to make an impact – for better or for worse. They believe they are the actors of their destiny and their fate. Even if they have to cross the desert and the Mediterranean to get what they want. The recent political revolutions in Algeria, Sudan and the DR Congo were led by the youth. They refuse the familiar tag of "*You are the future leaders*". For them, and they are right: "it is now or never" to use the lyrics of the Nigeria singer Sonny Okosun. The future for them is now.

Anti-thesis: An abandoned youth – evangelical discernment

The sad situation, however, is that in spite of the determination of today's youth, they are mostly abandoned to themselves. They seemed to be marginalised in almost every sphere: political, economic, social, and even ecclesial. Furthermore, the models they are presented with are material success. Hence, they are in search for material well-being, occasioned by a growing influence of consumerism from the west and desperation to "make it in life", that is, the quest for economic security and material fulfilment are pushing many of them to live according to the adage "the end justifies the means". So, their ultimate goal in life is material success, by hook or by crook, thereby throwing

[15] J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, L'Harmattan, Paris 1980, 64.

religious and ethical values to the wind. We see this mad search for material success in the migration across the Mediterranean, involvement in illegal trade like narcotics, human trafficking even if it means sacrificing your human dignity, illegal gold mining "galamsey" even if it means destroying the environment; joining armed groups, even if it means getting caught or killed; engaging in fraudulent activities like cybercrime (419scam, yahoo-yahoo, sakawa or brunteur), fake medicine, even if it entails defrauding and harming the other; joining masonic groups and establishing churches even if it entails betraying ones inner convictions, one's faith, or faking miracles. Anything goes in so far as they get rich and now! Consequently, they are controlled by their desires in search of «fulfilment in the saeculum, that is, the world in which one lives here and now»[16] without consideration to the values of their faith. Relativism of values, inevitably, becomes their preferred moral guide.

Synthesis: The challenge to the Church's mission

With the youth, everything is still possible – the best and the worst. Thus, the two key challenges to a youth ministry today are: 1) providing the Youth with alternative ideals to live for based on Gospel values? 2) Accompanying the Youth and giving them the joy of being evangelisers themselves? The Church's challenge, therefore, is to engage the youth in an interactive way in its mission of evangelisation providing them with the necessary leadership and direction, and proposing alternative models of success and fulfilment. Moreover, with a growing population, especially in the cities, most of whom are young persons, and just a fraction of the youth population attend Church on Sundays,[17] the Church must find a way to reaching them. The best channel is evidently through a successful youth ministry.

3. Perspectives for the Church's Mission in Africa Today: Becoming a Church on Mission

There is a paradigm shift in the perception and concept of mission today. Mission is seen no longer as a movement from a Christianised region of the world (mainly Europe and America) to a non- Christian (pagan) regions (Africa, Asia and Latin America). Rather mission is from everywhere to everywhere. Concepts such as mission *inter gentes* (among people), mission

[16] P. Herman, "Stanley Hauerwas: Against Secularization in the Church", *Zeitschrift für dialektische Theologie* 29 (2013), 2, 26–27.

[17] Cf. A. Shorter and E. Onyancha, *Secularism in Africa, A Case Study: Nairobi City*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1997, 27.

as *interculturality*, mission as dialogue and as communion are being preferred to the traditional concept of mission *ad gentes*. Thus, mission is becoming a cross-cultural enterprise with multicultural teams. Furthermore, the focus of mission has gradually shifted from "salvation of souls" to the "salvation of the person and the whole person". In other words, there is a holistic vision of mission today, which takes into consideration the development of the whole person and the transformation of society through the values of the Gospel.

Therefore, after looking at the context of mission in Africa, it is important to examine the subjects of this mission; in other words, the agents to whom the mission is entrusted.

3.1 The "Church Family of God" in West Africa – Subjects of Missions

Looking at the Church in Africa today, four main traits can be highlighted for our purpose:

a) A well-established hierarchy.
b) From a non-existent church at the turn of the 20th century, today, the Church in Côte d'Ivoire and Ghana constituted a good percentage of the entire population of the country: 13.1% in Ghana and about 17% in Côte d'Ivoire, with a well-established and respected hierarchy, constituted mainly of indigenous bishops, archbishops and cardinals.
c) An ever-growing and educated local clergy and religious.
d) Africa today has seen and continue to see rapid increase in vocations to the priesthood and the religious life. If there is any part of the world where priestly and religious vocations are flourishing, it is in Africa. Many missionary and religious institutes now have a good part of their membership coming from Africa and are being sent to the rest of the world on missions. Most have Africans in their leadership positions locally and in their international leadership teams. Many Africans dioceses now send *Fidei donum* priests to other parts of the world to assist sister churches in their pastoral ministry. There are also many indigenous congregations, both feminine and masculine, that have seen the light of day and continue the evangelising mission of the Church. There is also a growing number of local experts in various theological disciplines as well as in human sciences. Furthermore, there is increasing number of local Catholic higher institutions of learning in different parts of Africa.
e) An ever-increasing, educated and dynamic laity.
f) Today the lay faithful in the African Church constitute a well-organised group who are very willing and eager to play their part in the evangelising work of Christ. In Côte d'Ivoire for example, there are over 300 indigenous lay associations called *Communautés Nouvelles* and *frater-*

nités[18] founded by lay African men and women who take various and laudable initiatives in organising evangelisation outreach and programmes. In Ghana too, several lay groups have emerged at the initiative of lay persons,[19] all engaged in the ministry of evangelisation. These initiatives show the maturity of the lay faithful in Africa and offer unique opportunities to carry out the evangelising mission of the Church.

g) Church mostly preoccupied with itself – structures & sacraments.

h) A critical look at the Church in Africa, also points to a church very much occupied with herself, her internal structures and a pastoral based on sacramental ministry. The official church structure seems to be more concerned about self-preservation and financial security, and less about outreach evangelisation. Very few missionary initiatives, if any at all, are seen to be directed towards those outside church structures. It is in this regard that the missionary initiatives of the lay faithful must be highly recommended and appreciated. A part from these lay initiatives, very little is seen to be done through the church's structure.

From the above, the Society of African Missions and other missionaries who evangelised these countries can pact their backs on this achievement in just over a century of evangelisation. The question that arises then is "what can be done to channel these energies of the African Church in its entirety, hierarchy, clergy, religious and lay into becoming Christ's disciples on mission"?

3.2 Towards a Family of Christ's Disciples on Mission

For our purpose, we shall focus on three main areas:

a. *Formation*

Under formation, there is first the training of priests, key collaborators of the bishop in the work of evangelisation. The model of seminary training today is still inspired by the Council of Trent and the counter-reformation in which protection from erroneous teaching was a major focus of priestly formation. To achieve a local clergy that is missionary oriented and "outgoing" in spirit, it would be imperative in our opinion to revisit the Trent model and move more in the direction of immersion with the sheep more than the idea of "a

[18] Cf. Coordination Nationale des Communautés et Fraternités Nouvelles en Cote d'Ivoire, *Les Résolutions de la Conférence des Evêques Catholiques sur les Communautés Nouvelles Catholiques en Cote d'Ivoire*, April 14, 2014, Compagnon de Prières, 2014.

[19] Most of these initiatives are led by Youth groups like Cosra, Pax Romana and women's group like the St. Theresa's Society and Christian Mothers or "Mmaa kuo".

people set apart". In other words, priestly formation should focus less on isolating young men at the peak of their growing age (18-30) in the walls of the seminary separated from the overall population they are to serve, and consequently from the daily realities of life; and more on grooming these young men among the very population. Such an approach, which I call the "immersion" approach, will enable the young men develop skills of contact, of health relationship with the people and a fair knowledge of the working of the modern world. Furthermore, the focus of seminary formation will move from knowledge impartation to value transformation and competence acquisition in the use of knowledge to serve human needs.

Another area of focus in the area of formation is the formation of the laity in religious sciences and missionary method. This becomes imperative given that the laity constitute the greater percentage of Christ's family, they live the daily struggles of life and are in contact with persons and structures in need of Christ's salvation; they possess skills and competence in human and social sciences and other professional domain that are needed for effective evangelisation in today's Africa. Therefore, it is important that the hierarchy encourage them to fan into flames the Christ's spirit at work in them and give them the space to function. "In my Father's house there are many rooms" (John 14:2).

b. "Charism at the service of communion"- Pope Francis

Pope Francis talks about the "charism at the service of communion" in his exhortation (EG 130). Collaboratory ministry between the local Church and missionary-religious institutes is key to a new era of evangelisation, especially in Africa in which the religious life is still relatively young and is fighting for its place in the local church. The words of St. Paul "*You are not aliens, but fellow citizens…"* (Eph 2:19) are most refreshing, in that, every baptised, no matter where one finds him/herself, is a citizen and so must contribute to the building up of the body of Christ. In this period when the area of mission needs some specialised knowledge, it would not be out of place to learn from the missionary instrument of the *Mandatum – territoriis in missionis*.[20] In other words, specific mission areas or domain (such as human trafficking and migration issues, ecological issues, Youth and family ministry, inner city/slums evangelism, media…) could be entrusted to religious and missionary congregations with the appropriate charism. Such an approach will bring professionalism and focus to the different areas of mission.

[20] Cf. SCPF, Instructio *Relationes in territoriis*, on the relations in mission territories between local ordinaries and missionary institutes, February 24, 1969, AAA 61 (1969) 281-287.

c. Use research and data in social sciences

As the Church in Africa continues to grow and the African society becomes more and more complex, research and the use of research findings shall become more and more necessary in understanding the context of mission and in seeking appropriate responses. Hence, resourcing Catholic Higher Institutions of learning, especially in empirical research methods is an important area in the Church's mission in Africa. Today, there are a few Catholic Higher Institutions of learning in Africa. In Ghana, there is the Catholic University College, Fiabre, and the Catholic Institute of Business and Technology, CIBT, Accra; and in Cote d'Ivoire there is the Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO), the Celaf-Institut, le CERAP and l'Institut Catholique Missionnaire d'Abidjan. These institutes need to be equipped especially in the area of scientific research in the social sciences.

Conclusion

> For God hath not given us the spirit of fear; but of power, and of love, and of a sound mind. (2Tm 1:7)

The fundamental challenge to the Church's mission in Africa is to renew her passion for Christ, as a passion for mission, a passion for transforming Africa. Hence, *passion for mission in Africa* in today's context means «passion for *touching lives* and *transforming society* through the proclamation of the Good news of the person of Christ and his message of establishing the Kingdom of God. This passion can be developed and enriched through good and quality formation of the agents of evangelisation – priests, religious and especially the laity. It is hoped that "more than by fear of going astray» (EG 42), the Church in Africa will be moved by the passion to play a significant role in building "the Africa we want". A passion to go out to the world with the Good News of a Loving Father whose love has the power to transform lives and entire societies. In the words of Venerable Bishop de Marion Bresillac, founder of the Society of African Missions, each one is called "to be a missionary from the bottom of my heart". It is with such a passion that the Church, family of God in Africa, can respond adequately to the challenges it faces in her mission today.

Abstract

The paper looks at the various contexts of mission in Africa, using mostly, but not exclusively examples and data from West Africa, particularly Ghana and the Ivory Coast. It makes a brief examination of mission on the West Coast of Africa at the time of *Maximum Illud* from the point of view of the Society of African Missions, the missionary congregation that had the *ius commissionis* of the region at the time. It sees the arrival of the Good News at a time when "things were falling apart" as the basis for the construction of a new post-slavery and post-colonial pluralistic society in that part of the world. Moving further, and in the spirit of appreciative and evangelical discernment, the paper examines four contextual areas of mission today: the renewal effort at an African renaissance, the religious plurality and effervescence, the spirit of sankofa or return to our roots, and the growing youth population. At the same time as it brings out the lights and hopes that these contexts present to Africa, its points out the dark sides of each and the challenges that they present to the Church's mission today. The perspectives for the Church's mission discussed are mainly directed to the agents of the Church's mission, and formation is given a prominent role.

© UUP

On the Contexts of Mission in Africa: Challenges and Hopes

P. Pontian Kaweesa

By mission, *missio*, is meant that action of being sent, going out to announce the Gospel, the Good News of salvation that is embedded in the Paschal Mystery of Jesus Christ. In Africa, this mission which at different stages was initiated by different European missionaries in the different parts and cultures of this once called "dark continent" is on-going. The promotion of this mission has moved from being overly dependent on foreign missionaries from the "older Church of Europe and Canada to a well-trained indigenous clergy, the religious (men and women) as well as lay leaders we call Catechists. The African adherence to family and community values is a strong support that anchors the official church structures: Dioceses, Parishes, Sub-parishes or Outstations that now stride the whole length and breadth of Africa and Madagascar. Thus, we have SECAM: Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar. It is within this broad scope, with rich and vibrant ethnic and cultural diversities that mission *ad intra* and *ad gentes* continues to take place. This mission in Africa has not only borne African missionaries to fellow Africans, as well as to other mission lands, new and old, it has also through the blood of African martyrs, those of North Africa in earlier times, and those of more recent times like the Uganda Martyrs and saints, have watered the seed of the Christian faith and mission. The insight of Pope Benedict XV in his Apostolic Letter, *Maximum Illud* (November 30, 1919) of having indigenous bishops, priests, men and women religious as well as lay leaders or missionaries, found a resonance in the prophecy of Pope St. Paul VI, when he said that Africans must become missionaries to themselves (July 1969, as he launched SECAM). Now Africa has many vocations to the priesthood and religious life; seminaries and houses of formation are full to capacity in many countries. Hence, there is hope for continued mission in Africa.

The Challenges to Mission in Africa are many but we can mention the following:

– The Gospel message has not gone far enough or penetrated enough in the cultures, practices and hearts of some people in Africa; there is more need on the one hand to proclaim authentically the Good News and to

assimilate it authentically on the other hand. Practicing Catholics are fewer than baptized Catholics.
- Some people and their cultures adhere to their traditional pagan beliefs and gods and they are closed in on themselves; they are not open to the light of Christ contained in the mission of the Church.
- While Pentecostalism and Evangelicalism seem to have good and practical strategies for their mission and do attract many people (and sadly, fallen away Catholics), some of their doctrines and practices are in sharp contrast to what the Catholic Church practices and teaches. This has led to more confusion about the mission of Christ and our mission. The growth of these Pentecostal and Evangelical Churches is a liability to the carrying out of mission in the Catholic understanding. Why are many Catholics going over to these churches and remain?
- Every effort must be made to ensure the full evangelization of culture especially in this age where Pope Francis has termed the present as the 'throwaway culture'. Some African cultures and practices need the message and light of Christ. Dialogue and Inculturation must also be lines of engagement.
- In Africa, the Church has not yet contended with the fact that Mission is Capital Intensive. There are so many Church activities in the apostolate that need much financing. Africans must learn to give not only of themselves but resources to further the work of mission. Much as they receive, they must also give. We also need to do more instruction in Mission Cooperation and Animation according to the spirit of St. Paul (2 Cor. 8:1ff).
- Migration due to many factors like wars, economic hardships and unemployment.
- Other challenges include immigration problems, Refugees, wars, HIV/AIDS, Famine, Radicalized religions, Terrorism and Kidnaping, which not only displace people but also complicate doing mission which is so crucial in such circumstances.

Hopes:

- The Church in Africa is considered young and vibrant and still attractive. It will continue to grow as the mission gets understood and carried out.
- The Small Christian Communities will continue to be the basis of evangelization. On-going formation for the clergy, religious men and women and the training of catechists and all the baptized will go a long way to make the mission of the Church in Africa evangelically renewed and established in a state of permanent mission. This is what Pope Francis in

the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, exhorts us to do, to carry out a "missionary conversion" within us springing from the heart of the Gospel.
– The Church as family of God in Africa will continue to draw its inspiration and ardor from the natural family that continues to be the cradle of the gift of life in Africa.
– Reconciliation and Peace should be the new norm guaranteed by the authentic mission of Jesus who is the King of Peace per excellence.

The contexts of diverse and large territories – dioceses, parishes and outstations, which are the official structures of the Church set up since the earliest missionaries came to and into Africa to evangelize the people –, are constantly being restructured as new dioceses and parishes are established to bring the work of doing mission and other services of the Church closer to the people. This multiplication effect is mostly matched with the many vocations to the priesthood and the religious life that is very much part of the African Church. Much as quantity is commendable but also quality of candidates is assured; it is a very good response to the call for mission. The catechists, lay leaders of upcoming Christian communities, are an important part of mission in Africa. The Clergy, religious men and women and catechists all need and undergo on-going formation to keep on carrying out the mission of the Church more effectively.

Abstract

The catechists, lay leaders of upcoming Christian communities, are an important part of mission in Africa. Mission in Africa can also count on the community and family values, vibrancy and youthfulness of the Church as well as knowing and realizing the prophecy of Pope St. Paul VI that Africans must become missionaries to themselves and to the rest of the world. Through the centuries, the mission of evangelization has taken shape in various contexts and places on the African continent bearing fruits of African saints and martyrs. What has already been done offers us the perspectives and foundation for further evangelization. The hope for evangelization in Africa is based on making the family and the Small Christian Communities the basis of doing mission in Africa. The Challenges of globalization, Pentecostalism, migration, war, famine, disease and material poverty (among many others), can only be overcome when we continually allow ourselves to start all over from the heart of the Gospel. Jesus is always ahead of us in mission and we must always follow him where he is already ahead of us (even in the remotest villages and jungles of Africa)! Africa is no longer a "dark Continent" with the incarnate Savior among us as we contextualize the African lived experience of encountering Jesus Christ the Savior of all nations. These contexts and challenges are very essential to the mission in Africa because of the diversity of the tribes, languages and ways of living (Cultures) that evidently characterize the vast Continent of Africa.

© UUP

The Mission of the Church in Africa

Florence Oso

Introduction

It is now a hundred years since the publication of the Apostolic Letter, *Maximum Illud* of Pope Benedict XV, which is a pivotal document for the mission of the Church. The essence of mission is: to make the Gospel "come alive" in all different contexts and remain the same authentic Gospel. As the Church celebrates the Centenary of this document with this Conference, our gaze focuses on the mission. The specific purpose of the conference is to reflect on the urgency to advance along the Church's path of missionary transformation in the light of the changing perception of the *Missio ad Gentes* itself and in the context of the global and regional transformations underway. This Jubilee presents an opportunity for the Church in Africa to reflect on the foundations of missionary action while seeking to understand the Continental mission contexts as a result of the challenges presented as well as the perspectives opened for the future of the Catholic faith in the Continent. The contexts of mission are never the same in every nation of the African Continent. A general overview which has materialized from a collation of responses from a questionnaire administered to a group of Directors of PMS from some Anglophone Countries in Africa is what I am presenting here today.

1. The General African Milieu

Africa has had her troubles and continues to face more serious challenges today. The present situation in Africa: religious, cultural, social, economic and political indeed calls for Reconciliation, Justice and Peace. The negative influences of globalization rob Africa of her rich cultural and Christian heritage, and as such seek to banish God from our lives. We cannot forget to point out the inadequate formation in the Christian faith as well as in the African culture that prepared the rich soil for such negative influences of Africans. Africa is acclaimed to be the poorest continent of the world.[1] A

[1] The World Bank forecasts that 702.1 million people were living in extreme poverty in 2015, of these 347.1 million which is 35.2% of the population, lived in Sub-

very significant percentage of the world's poor people are Africans, both in the continent and outside, yet African leaders are among the richest as well as most corrupt in the world. Out of the purported 688.5 million hungry people in the world by the year 2016, 332.2 million of them are Africans on the South of the Sahara.[2] Though Africa is a continent that is richly endowed yet we live in abject poverty, ravaged by wars, political unrest, tribal strife, religious crises, bad leadership and corruption, often deprived of social justice and plagued by the pandemics of diseases and ignorance.[3]

A quick survey of the continent of Africa will reflect an absence of stability in almost all sectors of the society; economic, political, judicial, social, democratic, demographic in almost all its nations. In Africa there are many scars in need of healing and many realities in need of Reconciliation, many situations calling for Justice and many troubled people longing for an abode of peace. Though the scars of fratricidal conflicts between ethnic groups (as in the case of the Rwandan genocide), the slave trade and colonization are still very fresh in Africa's memory, yet Africa continues to struggle with new forms of slavery, colonization and rivalries. Amid all these ugly realities in Africa there is still so much religiosity in it. Mbiti says that Africans are notoriously religious.

2. Context of Mission

In most African countries the situation of mission is generally similar with little specification therefore we are going to consider the situation which is common in the mission on the Continent. Africa was evangelized in three stages; most of the African Churches were evangelized in the 18th and 19th Century except for a few Churches like Chad and Niger etc. The Church in Africa is alive and active. The faith is well established. The mission is done in the context of communities in which some have known Christ and need deeper understanding, while some have not known Christ at all, and this calls for the *missio ad gentes*. The mission of the Church in Africa today is both that of sustaining faith and planting faith.

Most Churches in Africa are growing up to becoming self-reliant, the clergy and laity want to assume responsibility. Since almost all the Churches

Saharan Africa; cf. https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2015/10/04/world-bank-forecasts-global-poverty-to-fall-below-10-for-first-time-major-hurdles-remain-in-goal-to-end-poverty-by-2030.

[2] Cf. https://www.worldhunger.org/africa-hunger-poverty-facts-2018/.

[3] Cf. The Holy Father identifies some of Africa's struggles with contemporary challenges: Post-Synodal Apostolic Exhortation *On the Church in Africa In Service To Reconciliation, Justice and Peace, Africae Munus* (November 2011), 9.

in Africa have passed from being mission territories to Local Churches and by way of consolidation, the Church in Africa must be missionary to herself. The Church in Africa is self-governing and partly self-supporting because the Congregation for the Propagation of the Faith still supports financially many Churches in Africa. Most Local Churches in Africa are grouped into Parishes, and the Small Christian Community is becoming a common method used in Africa for keeping a close tie among the faithful in the Parish community.

There is a prominent existence of popular neo-Pentecostal movements like the Charismatic movements in Africa today.

The mission context in Africa is inclusive of dialogue with non-Christian Religions as a result of the pluralistic nature of the religious milieu. There is also in all African communities; an increasing impact of Pentecostalism through her gospel of posterity and a Cross-less Christianity; contrary to the teachings of Christ and the position of the Church. As a result of high rate of illiteracy, the deepening of faith and understanding of Catholic doctrine and missionary consciousness is impeded in most urban centres. Due to huge diversified culture and ethnic groups, the Christian community is divided along racial, ethnic and language differences. As a result of migration the Christian communities in most African countries are becoming multi-nationals.

Considering the population of Christians in Africa and the vitality of the Church in it, one begins to wonder why Christians have not been able to make any effective change in the political, social, economic and ethical life of the African society. The inability of Christians to effect any positive change in the situation on the continent could be attributed to lack of deep-rooted faith, proper integration of the faith and prophetic effect of Christianity on the African continent. The Church makes so many statements by way of communiqué and different documents, her theologians make so many reflections and volumes of theses without any serious efforts to accompany them with practical actions. Being conscious of the fact that every decision on the economic and social life is taken in the political arena, yet, Christians have not been able to effectively position themselves in the political life on the continent with the aim of making a difference. Answering Christian names does not make for Christian participation in policy formulation in national governance.[4] Many Christians in Africa have not allowed their faith to permeate their social and political life. They wear their Christian faith like a ceremonial coat, on Sundays and hang it in the

[4] Cf. M. H. Kukah, *The Church and the Politics of Social Responsibility*, Sovereign Prints, Lagos 2007, 29-30.

wardrobe for the rest of the working week. The question of dual affiliation to both Christianity and African Traditional Religion is another common occurrence found in the Church in Africa.

3. Challenges

Living out or witnessing to the commitment to mission by virtue of its nature, raises some issues. What are the challenges of living out this mission in Africa? How can they be addressed?

There is no gainsaying, the Church in Africa has experienced challenges in various areas, and these have slowed down her progressive and accelerated evangelizing mission. The challenges confronting the mission in Africa include inculturation, Pentecostalism and other religious sects, syncretism, ethnocentrism, ethno-political crisis, economic crisis/poverty, external pressures/globalization, terrorism/kidnapping, inter-tribal wars, religious conflicts, migration.

3.1 Inculturation

- How to use the African cultural resources or tenets to address evangelization. We do not know who to begin with and where to begin. There is an urgent need of inculturation for the Gospel to take deeper roots on the continent places the New Evangelization at the center of the African culture. African culture, therefore, becomes the epicenter of evangelization.
- How some of the customary practices can be integrated into the Christian mindset or Catholic liturgy producing an African rite based on African cultural values.
- How to Christianize African values, e.g. African marriage system and kingship etc. How to deconstruct the African challenge to align with the Christian values, e.g. Africans generally believe that marriage is for procreation while the Church says marriage is for love.

3.2 Pentecostalism

- Africa is the second largest continent in the world and Christianity is thriving in Africa in different shades. Pentecostalism poses a great challenge to the mission of the Church in Africa. On every street of the African city you would find a row of Pentecostal churches, neo-Pentecostal churches and Independent African Churches. Pentecostalism is sweeping away the young generation in Africa which is in search of novelty and excitement.

– The mission of the Church in contemporary Africa is further complicated by a very complex religious landscape and new Religious movements. When there was only one religion, ATR, you would know where and how to carry out the mission but now we have a plurality of religions. In all these, how do we proclaim Christ?
– Prophecy, healing and deliverance as a challenge. This is where Pentecostal pastors are playing our Catholic faithful.
– The hunger for healing as a challenge to the Church's ministry in a fast-changing Africa. Many in Africa understand faith healing in the context of physical healing. Some non-Catholic pastors who are charlatans have gone beyond the use of prayer for spiritual healing and are pulling away a lot of Catholics while some Catholic priests are grabbling with them, by copying the charlatans. Healing ministry in the Pentecostal church reflects African background and becomes attractive even to Catholics who are drawn to this.[5] To neglect the role of other religious sects (Christian and non-Christian) in actualizing the mission is the first step to failure. These sects along with their teachings and members constitute a challenge to the Church.
– If Catholics are going to traditional healers and charlatans. The question we should be asking ourselves is where have we lost it? Healing is a very important aspect of Jesus' ministry.[6] In my opinion, what the Church in Africa lacks is an appropriate language and skills.

3.3 Syncretism

Double standard and syncretistic practices resulting from lack of deep faith and inadequate on-going formation is a big challenge the mission of the Church faces in many African communities. Africans have attachments to rituals, even as Catholics some Africans still comfortably go through traditional rituals and consult the ancestral gods, diviners, sorcerers etc. There is much search for quick answers to solutions pertinent to human problems in Africa. Syncretism has been a challenge to the Church in Africa.[7] It leads to confusion, deception and all kinds of individual marital and family crisis.

3.4 Ethnocentrism

It seems to me that the first real challenge is within the Church itself. The demand of being a witness is quite enormous. First, it requires acting before preaching. The Church in Africa must not be found wanting in reconcilia-

[5] Cf. *Ad Gentes* 8.
[6] Cf. *Evangelii Gaudium* 49.
[7] Cf. *Africae Munus*, 91.

tion, justice and peace for *nemo dat quod non abet*. «Thus, the crisis situations that attend the appointments of bishops, rectors of seminaries, Superiors of Religious groups…»[8] not only hinder but as well mock this mission. *Ethnocentrism* poses its own challenge by dividing Africans even within the Church. Within the Church, a group may see itself as more Catholic than others and as such demand to be treated in ways that may undermine others. The same situation can be found outside the Church.

3.5 Ethno-Political Crisis

Ethno-political crisis is perhaps the biggest challenge in the realization of the Church's mission. It often prevents the intervention of the Church, and worst still, it creates suspicion of the Church's intervention. It hinders missionary activity. The sad tales of the Nigerian civil war, Rwanda genocide, and Liberian war, amongst others buttress this fact. The memory of the slave trade, colonization, marginalization and conflict between ethnic groups, still linger. Despite the modern civilization of the global village in Africa, racial discrimination and xenophobia still play role in world of human relation.

3.6 Economic Crises/Poverty

The state of abject poverty that characterizes Africa makes it difficult for the Church in Africa to be an instrument of reconciliation, justice and peace. The attitude and goal of a poverty-stricken person is to survive. Like a drowning man, he can hold a straw. Erroneous and false theories, doctrines that promise wealth and economic well-being are becoming strong temptations to the poor. And this is a challenge to the Church in Africa and her mission. Ministering to the poor requires that the Church either alleviate or mediate in the alleviation of the people's poverty. True, it is not a philanthropic organization, yet it cannot become indifferent or blind to the scourge of poverty on the continent if it is to effectively live out this mission. The Mother Theresa approach of ministering to the poorest of India should inspire and teach the Church in Africa.

External pressures to keep the continent in perpetual subservience, subjugation and slavery may be another big challenge to this mission of the Church in Africa. Can it withstand foreign policy makers and 'dictators' of the affairs of the continent? Where is the justice of such unjust treatment?

---

[8] A. Obiora, *Ethnicity in the Church. The Nigerian Situation*, in P.K. Oredipe (ed.), *Prospects and Challenges of Priestly Formation in Nigeria*, Floreat Publication, Benin City, 2014[8], 51. Also cf. Th. Okere, *Ethnicity and Catholicity in the Church: The Nigerian Experience*, in P.K. Orepide (ed.), *Ibid.*, 66-70.

These external pressures affect all aspects of the continent – religion, politics, economy, sport, education, family/marriage etc. The Church in Africa must be vigilant, identify and oppose these pressures in whatever form they appear. Will the Church in Africa be cowed, intimidated to silence, indifference and abdication of its mission even when the aim of these pressures is anti-reconciliation, justice and peace? One of the ways to counter this problem is through inculcating in African Catholics what Prof. Anthony Akinwale calls "Catholic intelligence" as cited by Ewherido in his paper and buttressed by Hassan Kukah.[9]

3.7 Migration

Migration within and outside Africa has a serious consequence on Africa's human capital, leading to the destabilization or even destruction of the family which poses a big challenge to the mission of the Church. Millions of migrants and displaced persons who are in search of a homeland and a peaceful country in Africa or elsewhere find it difficult to be affiliated to any church as a matter of priority.

To all the challenges outlined above, the Holy Father has this to say; «The Pastors of the Catholic Church… will consequently have to find a response suited to the context, for the sake of deeper evangelization as a way of effectively communicating Christ's truth to the people of Africa».[10] For the Church in Africa to respond to these challenges she must dialogue with the situation of her people in order to be relevant and credible.

4. Perspectives

The Post-Synodal Apostolic Exhortation, *Ecclesia in Africa* brought together the pastoral insights and proposals of the Synod Fathers for a new evangelization of the African Continent. The most visible results of the First Synod for Africa were exceptional ecclesial vitality and a theological understanding of the Church as God's family, an expression of the Church's nature particularly appropriate for Africa.

---

[9] Cf. A. EWHERIDO, *Love of Justice and Justice of Love* in L. IJEZIE, et. al. (eds.), *The Church in Africa: Witness to Justice, Peace and Reconciliation. A Post-Synodal Reflection and Reception*, CATHAN Publication, Lagos 2013, 40-101 (see especially pages 96-98). Also, M. H. KUKAH, *The Church and the Politics of Social Responsibility*, 29-30, gives more insight on the need for the Church to train and support its members especially those at the helms of affair in the society so as to enable them to make and effect change in accordance with the mind of the Church.

[10] *Africae Munus*, 90.

Pope Benedict XVI convoked the Second Synod in order to give a new impulse, filled with evangelical hope and charity, to the Church on the African continent and the neighbouring Islands. The Second Synod of Africa should be positively interpreted as a sign of both the vitality and fecundity of the Church in Africa in her response to the invitation to continually plume the depths of the teachings of the Second Vatican Council in the light of the Christian Gospel thereby drawing out for her people the infinite riches of God's message of salvation. The theme of Reconciliation, Justice and Peace was vastly reflected upon during this Second Special Assembly for Africa. The Holy Father, after reading through the *instrumentum laboris* acknowledged that, the outcome of this Synod calls for transforming theology into pastoral care, namely into a very concrete pastoral ministry in which the great perspectives found in Sacred Scripture and Tradition find application in the activity of bishops and priests in specific times and places.[11] With the proposed fruits of the Synod the Pope invites all people of goodwill to look to Africa with faith and love so that it can become the light of the world and the salt of the earth.[12] Social justice is now seen as an integral area of mission, it has become a conspicuous element in doing mission.

The Church in Africa has become a mission sending Church which also receives in the spirit of missionary exchange and collaboration. Africa was once at the receiving end but now believes that she has something to offer to the Church in Europe and America and in fact to the Universal Church. The Church in Africa is young and vibrant, though many Local Churches in Africa have the notion that they are still mission territories.

The Church in Africa is called to become more of a listening Church and keep the commitment to be prophetic. It cannot give false hope and cannot remain on the periphery; it must attend to the needs of her people therefore; she believes that catechism must be culturally presented.

Mission should be doctrinal, sound and driven in the right direction, but the voice of God should not be limited to the Churches, it should move out to the streets to the places of work, to the social life of the people in the continent. Africa must walk in hope, must engage in a mission that gives hope and an inclusive form of mission by all the people and not just a selected few. The mission in Africa needs to be more enthusiastic and zealous in proclamation.

The mission must take the path of interreligious dialogue, positive and constructive interreligious relations, with individuals and communities of

[11] Cf. *Africae Munus*, 10.
[12] Cf. *Ibid.*, 13.

other faith which is directed at mutual understanding. Peace in Africa is conditioned by inter-religious dialogue[13]. Dialogue comes in two phases: The first, which is between Catholics and non-Catholic Christians, is to facilitate the working together of believers in order to attain a spirituality of communion and Christian unity. The second level transcends the first; this is between Catholics and believers of other religions, like, Islam and Traditional African religions. We cannot not shy away from the fact that the Church lives daily amongst these groups of people. It is pertinent that these groups be in communication. It is only when there is a communion amongst believers and an interreligious dialogue, that evangelization of culture and an inculturation of the Gospel would be feasible, since religion would have made a foray into traditional African religions and cultures, permeating and purifying it with the Gospel values. There is a great need for the people to overcome fear and superstitions because fear is not a best friend of faith.

The Catholic Church in Africa is generally very powerful therefore, there is a political urge to curb the power of the Church and use religion for political aim. There is so much corruption in the African society, particularly, in its politics and this has found its way even into the Church. Corruption is the path of death; it is the culture of death. The mission in Africa must therefore combat the culture of death

The contexts of mission in Africa have presented so many challenges to the Church and have therefore called for new ways of doing mission in Africa today. The Church in Africa must read the signs of time. Since the Church in Africa is perceived as the family of God, the family becomes the primordial sacrament and a key epistemological approach in mission.

5. Conclusion

The Post-Synodal Exhortation of the Second African Synod tells us that the mission of the Church in Africa is to be at the service of Reconciliation, Justice and Peace,[14] and then, submits what must animate the pastoral and missionary dynamism of the Church in Africa in her pursuit of the paths of reconciliation, justice and peace. Namely; care for the human person, living in harmony, the African's vision of life, dialogue and communion amongst believers.

Amid the diverse religious beliefs, practices and traditions, the Church has the mandate to remain faithful to her mission of evangelization.

[13] Cf. *Ibid.*, 88.
[14] Cf. *Ibid.*, 31.

There is a reminder here that, despite the fact that Africans face various socio-political, ethnic, economic or ecological situations, yet they should bear it in mind that God never abandons his people.[15] In her work of evangelization, the Church in Africa is called upon to concentrate on lived catechesis, which leads to conversion and commitment to live the Gospel value at a personal, family and social level.

Rather than see the problems of Africa as insurmountable, the Church in all sectors of the African society, must see that she is called to respond to these challenges. It is a call that is very much at the heart of the mission and imperative borne of the Gospel.

The memory of the slave trade, colonization, marginalization and conflict between ethnic groups, still linger, therefore, the Holy Father for a deeper authentic outlook on the victim of the robbers in the Gospel of Luke 10:25-37 issues an invitation of hope[16]. There are many people within the Church and outside in Africa who are wounded, embittered and living with grudges against others or even the Church itself: ex-clerics, ex-consecrated persons, ex-seminarians, estranged lay persons, communities, and tribes. All these people are in need of healing and reconciliation for peace to reign supreme among peoples and in their hearts. Despite the modern civilization of the global village in Africa, the act of reconciliation is still far from them, where conflicts, racial discrimination and xenophobia still play role in world of human relation (cf. *Ecclesia in Africa*).

Since Africa recognizes her prophetic mission for reconciliation, justice and peace, there should be a serious commitment on the part of the Church in Africa to a pastoral mission of restorative justice. This is a concrete pursuit of justice and peace as well as building a just social order.

Though the Church cannot become a political agitator neither can she take upon herself the political struggle to bring about the most just and peaceful society, but she cannot fold her hands and remain on the fence in the fight for justice. If the Church must become a catalyst in the civil and political life, we need a Church that is adequately prophetic in its responsibility, we need authentic teachers and credible witnesses who are not only listeners of the word but also doers of the word of God. The challenge before the Church today is therefore for the Church leaders in Africa to teach people and to live according to the Gospel values. In order to achieve these, they must first prepare agents properly in order to ensure a better future of mission for the continent. A political, social, economic, mo-

[15] Cf. *Ibid.*, 4.
[16] Cf. *Ibid.*, 9.

ral, religious and individual reconstruction of the African society is inevitable and these can only be achieved with the help of well prepared, agents of mission.[17] New missionary frontiers must be opened so that the Gospel message can get to the people who can affect the transformation needed on the African continent.

In *Maximum Illud*, Pope Benedict XV invoked missionary ecclesial renewal, the missionary conscience of the church and the missionary conscience in the church which is facing a turning point. Pope Francis pointed out the need to start "from the heart of the Gospel" to carry out a "missionary conversion" of all its structures, and to implement "an ecclesial renewal which cannot be deferred". The community's commitment must be nourished with new impulses to witness and to announce *ad intra* and *ad extra*. There is the need to reinvigorate and make more vibrant the missionary apostolate in order to enhance the spirituality of the life of the faithful. Without any doubt, the Good News of Christ can be preached with more vigour and candour in the contexts of the mission in Africa. This demands the holiness of life on the part of the faithful and the need for personal encounter with Christ and embracing him in totality before bringing him to others, especially those who have never encountered him before.

Cardinal Hyacinth Zenes of Dakar Senegal, by way of challenge addresses the Church in Africa: "what must you now become so that you can make yourself relevant and credible?" The Holy Father, Pope Francis declared: «A Christian's mission in the world is splendid, it is a mission intended for everyone, it is a mission of service, excluding no one»[18]; therefore, «arise, Church in Africa, Family of God because you are being called by the Heavenly Father!»[19]

[17] Cf. Benedict XVI, *Address at the Meeting with Priests, Seminarians, Men and Women Religious and Lay Faithful*, Courtyard of Gall Seminary, Ouidah, November 19, 2011.

[18] Francis, Angelus, July 3, 2016.

[19] Benedict XVI, *Homily at the Closing Mass of the Second Special Assembly for Africa of the Synod of Bishop,* (October 25, 2009): AAS 101 (2009), 918.

Abstract

It is now a hundred years since the publication of the Apostolic Letter, *Maximum Illud* of Pope Benedict XV, which is a pivotal document for the mission of the Church. The essence of mission is: to make the Gospel "come alive" in all different contexts and remain the same authentic Gospel. In most African countries the situation of mission is generally similar with little specification therefore we are going to consider the situation which is common in the mission on the Continent. The mission is done in the context of communities in which some have known Christ and need deeper understanding, while some have not known Christ at all, and this calls for the *missio ad gentes*. The mission of the Church in Africa today is: both that of sustaining faith and planting faith. There is no gainsaying, the Church in Africa has experienced challenges in various areas, and these have slowed down her progressive and accelerated evangelizing mission. The challenges confronting the mission in Africa include ethnocentrism, ethno-political crisis, economic crisis/poverty, external pressures/globalization, syncretism, Pentecostalism and other religious sects, terrorism/kidnapping, inter-tribal wars, religious conflicts, migration.

© UUP

The Contexts of Mission in Asia-Oceania: Challenges and Perspectives

Clarence Devadass

Introduction

Asia is Earth's largest and most populous continent, covering about 30% of the Earth's total land areas. Interestingly, the Asian population forms nearly 60% of the world's population and almost 13% of its population are Christians. Asia is not only the birthplace of Jesus and the Church, but also the cradle of the world's major religions. Despite the diversity and plurality of religions and traditions, it was acknowledged in *Ecclesia in Asia* that the peoples of Asia take pride in their religious and cultural values.

Even though Christians are a minority in many parts of Asia, Christianity offers the continent of Asia a universal Saviour in a unique manner that calls for continuous reflection and discernment for the transformation of the Church. In his Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, Pope Francis calls on the Church for a mission that is transformative rather than merely for the self-preservation of the Church.

For the peoples of Asia, «the Church lives and fulfils her mission in the actual circumstances of time and place», and therefore, «a critical awareness of the diverse and complex realities of Asia is essential, if the People of God on the continent are to respond to God's will for them in the new evangelization» (*Ecclesia in Asia*, n. 5). The «diverse and complex realities» of Asia pose both opportunities and challenges, but yet the call of the Church to "go and proclaim" is ever fresh in the life of the Church, and therefore, Asia with its plurality of religions and traditions, can offer the Universal Church a different paradigm in reflecting this call.

Acknowledging the "diverse and complex" realities of Asia, and that I come from a particular and limited context of the Asian reality, my presentation can only be one part, namely on South East Asia, of the larger picture. It is not possible to present a continent that is 9,000 kilometres wide in 20 minutes. However, together with my esteemed colleagues here, I hope that we will be able to present to you the width and breath, variety and diversity of the Asian contexts, for the purpose of a deeper reflection on the mission of the Church.

This presentation looks at three themes: (1) *Early Missionaries*; (2) *Challenges to Asia*; and (3) *Hope for the Future*, all of which are directed towards charting new paths for a "transformative mission".[1]

1. Early Missionaries

It is a fact that the growth of the Church in Asia is a result of the arrival of colonial powers. Whether it was the Portuguese, Spanish, Dutch, or British, the expansion and control of trade came with the expansion of the Christian faith. Many of the first missionaries came to Asia from these European kingdoms of that time. One must remember that even though *Maximum Illud* speaks on the separation of the sovereign state, and the expansion of the Christian faith, it took nearly 40 years for the colonial powers to begin the process of granting independence to these colonised territories.

In the post-colonial era, the Church assumed an important role in the development of these newly independent territories. The mission of the Church was very much ingrained in the building of a new nation. In fact, from early post-colonial era, the Church was seen as providing spiritual and social services, while the newly formed states focussed on setting up the political and economic aspects of the country. In many parts of South East Asia, the Church continues in its efforts to provide schools, institutes of higher learning, and healthcare services; to alleviate poverty, not forgetting to spread the Gospel. There are also continuing efforts to establish Churches and the formation of local clergy.

However, what is notably different a hundred years later is that the Church's role in public space is shrinking; in some places significantly diminishing, while in some places moving at a slower pace. There are many reasons for these changes, and I would like to highlight what I would consider significant challenges to mission in this part of the world.

2. Challenges to Asia

The task of mission remains the same from the moment Jesus commissioned His disciples. However, the social, cultural, economic, and geopolitical landscapes have shifted over the centuries. If we are to revisit mission *per se*, we would also need to acknowledge some of the challenges confronting Asia. It is not possible to explore all the challenges, but I have made a choice of naming just six challenges under three broad categories (geopolitical, ideological and theological) that I consider relevant to helping us define a framework for discussing mission in the context of Asia.

[1] You can also be seen F. Meroni and C. Devadass (eds.), *The Future of Evangelization in Asia. Theological Reflections*, UUP, Vatican City 2019.

2.1 Geopolitical

Radicalization/Politicization of Religion

One of the growing challenges (perhaps the most significant) in Asia is the "radicalization and politicization" of religions in many parts of Asia, especially in South Asia and Southeast Asia. Though radicalization and politicization are two different entities, they are somewhat interconnected because they stem from a similar source. For the purpose of brevity, I have chosen to put them together.

The growing forms of radicalized religions in Asia (where some religions in the name of becoming purists) are becoming exclusive. They adopt extreme religious ideals that impact political, social, and even economic aspirations of others. The result of such radicalization is the non-tolerance of peoples of other religions, and also sentiments of supremacy abound.

The politicization of religion and political ideologies has caused great conflict in many parts of Asia. It is a fact that political parties and their leaders use religion to champion themselves as true defenders of the faith in order to gain position and power. In some places, this has led to religious activism that has resulted in spreading religious hatred and violent extremism.

> As the increasing trend of religion assumes major roles in civil and political affairs, politicisation of religions and religionization of politics have become a pervasive social phenomenon in Asia today. Religion becomes a dividing force which creates not only a religious rift, but also a threat to communal and social harmony in several Asian countries, once known for their tolerance and liberal human values.[2]

Some apparent examples are Buddhism in Myanmar, and Islam in Indonesia and Malaysia. In Vietnam, we see similar traits in its political ideology.

Religious Restrictions

The Pew Research Report in 2019 points out that globally, «government laws and policies restricting religious freedom» have been on the rise in the last ten years, and Asia is no exception. According to this report, «government restrictions have risen in several different ways. Laws and policies restricting religious freedom (such as requiring that religious groups register in order to operate), and government favouritism of reli-

[2] Dr M. G. CHUNAKARA, "Politicization of religion and vice versa threatens Asian harmony", at the 32nd Thomas Mar Athanasius Suffragan Metropolitan Memorial Lecture, held in Kottayam on November 24, 2018, https://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/politicization-of-religion-and-vice-versa-threatens-asian-harmony.

gious groups (through funding for religious education, property and clergy, for example)…»[3]

Today, in countries where Christians are a minority, there is a high possibility of anti-proselytization laws, anti-blasphemy laws, and anti-conversion laws being enacted. ADF International, a faith-based legal advocacy organisation that protects fundamental freedom, and promotes the inherent dignity of all people, reported that:

> …four countries in South and Southeast Asia –India, Nepal, Myanmar, and Bhutan– have laws that severely regulate religious conversion. Government officials and the police, in line with the increasingly nationalist politicians and lawmakers, selectively enforce these laws, effectively banning conversion from the majority religion to a minority religion…[4]

The Pew Research Center reports that in the year ending December 2015, 42 countries (globally) restricted conversion from one religion to another, compared to 31 countries in June 2007. In some places, it is considered a criminal offence to convert to another religion.

2.2 Ideological

Secularism-Secularization

With the advancement of technology and man's capabilities to achieve greater heights, another of the challenges of mission in this era is the threat of secularism – which is perhaps the new form of colonialism. The ideology of secularism permeates society at all levels: government, education, media, industry, including religion. In its original sense, secularism has been defined as «the belief that religion should not be involved with the ordinary social and political activities of a country».[5] Though secularism has its intellectual roots in Greek and Roman thoughts, the way in which it has evolved and penetrated into other aspects of life is quite different from when it was first conceived. It is not my intention to treat secularism as a point of study in this context, but to look at its impact on religion, namely the Christian faith.

---

[3] Pew Research Centre, "A Closer Look at How Religious Restrictions Have Risen Around the World", July 15, 2019, https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions-have-risen-around-the-world/.

[4] ADF International, "Anti-Conversion Laws", https://adfinternational.org/resource/anti-conversion-laws/.

[5] *Cambridge Dictionary of the English Language*, http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/secularism.

In the context of this presentation, the impact of secularism is seen in its consequence of:

> …man does not need God… It can be defined as a system of doctrines and practices that disregards or rejects any form of religious faith and worship. Its primary objective is the total elimination of all religious elements from society. Secularism, also known as secular humanism, teaches that there is no objective or absolute truths defining right and wrong. In its essence, to secularize something is to make it worldly and unspiritual. Its intent is to deprive something of its religious character, its spiritual influence and significance.[6]

Every Church is impacted by secularism in this day and age – none spared, especially the young. The far-reaching consequence of secularism in the field of religion is that religion is nothing but a relic of the past.

Relativism

In an address to presidents of the Doctrinal Commissions of the Bishops' Conferences of Latin America held in Guadalajara, Mexico in May 1996, Cardinal Ratzinger, who was then the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, pointed out clearly that «relativism has thus become the central problem for the faith at the present time.»[7]

The question of truth is an ongoing ideological challenge in the ever developing Asia. With the rising level of literary among many societies, the question of truth and who possesses the truth can prove to be a challenge in some areas.

There is no denying that the Church is affected by relativism in more ways than one. Academicians would explain relativism by saying that there are four predominant schools of thought with regard to relativism: culturally, conceptually, socially, and even theologically. Each in its own way affects the Church and her mission in Asia.

2.3 Theological

Re-thinking Mission in Asia

Mission, in the past, is often conceived as purely *ad gentes*, which means to be able to go out and bring the Good News to those who have not yet known Christ or in a narrow sense, to bring others into a particular Church. For many centuries, Asia has been termed as "mission territory".

---

[6] Got Questions, *What is secularism?*, www.gotquestions.org/what-is-secularism.html.

[7] J. RATZINGER, "Relativism: The Central Problem for Faith Today", May 1996, https://www.ewtn.com/catholicism/library/relativism-the-central-problem-for-faith-today-2470.

In the Asian context, mission needs to be rethought because in many parts of Asia, any form of "direct proclamation" opens a window to the possibility of communal and religious conflicts. An increasing narrow perception of the mission of the Church only leads to greater confrontation, and counter-productivity to the spirit of the Gospel.

> The churches in Asia are moving into the new millennium, not with any confrontational or conquest mentality to win over converts and save only those baptized from the millions of followers of other faiths. They believe in the universal salvific will and plan of God as well as in the unique mission of Christ in Asia. The lessons of the first phase of evangelization, as learnt and reflected in Vatican II, have opened to them a new vision and understanding of Asian realities, given them new directions and priorities and taught them new ways of spreading the light of Jesus Christ into the multi-religious and poverty stricken continent of Asia…[8]

The very heart of mission and discipleship is the Kingdom of God, as proclaimed by Jesus himself. Since «the Church is not an end unto herself, since she is ordered towards the kingdom of God of which she is the seed, sign and instrument…»[9] For this reason, mission should not be unidirectional but bidirectional, to evangelise and be evangelised at the same time, where «disciples are called to recognition, service and promotion of the Kingdom.»[10]

It is true that Christ cannot be separated from the kingdom, for if we do so, then we run the risk of putting forward only an ideology: «If the kingdom is separated from Jesus, it is no longer the kingdom of God which He revealed. The result is a distortion of the meaning of the kingdom, which runs the risk of being transformed into a purely human or ideological goal, and a distortion of the identity of Christ, who no longer appears as the Lord to whom everything must one day be subjected.»[11]

Pope Francis in *Evangelii Gaudium* states, «I dream of a "missionary option", that is, a missionary impulse capable of transforming everything, so that the Church's customs, ways of doing things, times and schedules, language and structures can be suitably channelled for the evangelization of today's world rather than for her self-preservation» (n. 27).

Mission for Asia is not merely the preservation of a glorious past of a certain epoch, the Christendom, which barely exists any more. The mission

---

[8] S.J. Emmanuel, "Asian Mission for the Next Millennium: Chances and Challenges", https://www.theway.org.uk/back/39Emmanuel.pdf.

[9] Pope John Paul II, *Encyclical Letter Redemptoris Missio*, n. 18.

[10] E. McDonagh, *The Making of Disciples*, Gill and Macmillan, Dublin 1982, 5.

[11] Pope John Paul II, *Encyclical Letter Redemptoris Missio*, n. 18.

is to find the face of Jesus in the Asian peoples in the Asian way… not to replicate or imitate that which may be foreign to the Asian soil.

> With that same intimacy, let us give faith a Thai face and flesh, which involves much more than making translation. It's about letting the Gospel be stripped of fine but foreign garb; to let it 'sing' with the native music of this land, and inspire the hearts of our brothers and sisters with the same beauty that set our own hearts on fire.[12]

Asian theologians have the task of reflecting and presenting Jesus in the Asian way, in a way that resonates with the Asian experience. Since Asia is diverse, the openness to explore the face of Jesus in the Asian peoples presents a great opportunity to the Church in Asia. Therefore, we need to place theology at the feet of the peoples of Asia.

Insular Church

On the very last day of the Second Vatican Council, we had the promulgation of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (*Gaudium et spes*). The Council Fathers urged the faithful to be aware of the sign of the times (cf. GS n. 4). In the spirit of Vatican II where the Church is called to respond to the changing times, there seems to be a return towards an inward looking Church today. We have younger clergy, who have no experience of being in the pre-Vatican era, but are instead fixated with recreating gothic-like churches, and high altars with ornate vestments and vessels. In such a situation, mission *ad extra* never finds a place in priestly life and ministry. The rites and rituals that take places are of utmost importance, creating a myopic view of the mission of the Church.

3. Hope for the Future

The Church as a Sign of Communion

Given all these challenges, it is clear that where we are today is an evolution and product of a series of events. There is a direct connection not only between the understanding of the Church and mission, but the way this has been expressed and how this has also been evolving. For mission in Asia, the concept of Kingdom and Church is crucial to understanding co-existence,

[12] Pope Francis, St Peter's Parish, Bangkok, November 22, 2019; http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191122_consacrati-thailandia.html.

and how peoples of all religions and traditions can work together for the kingdom – a mission for the Church.

The bond of communion between Jesus and the Church is preserved by the Holy Spirit, for it is this same Spirit that empowers the Church to continue the mission of Christ by witnessing to Jesus Himself. The Church has been blessed by the variety of the gifts that comes from the Holy Spirit, and therefore, «the Spirit gathers into unity all kinds of people, with their different customs, resources and talents, making the Church a sign of the communion of all humanity… The Spirit shapes the Church as a community of witnesses.»[13]

One has to remember, that communion and mission are not opposed to each other; but in fact go hand in hand. Seen from this perspective, «the Church's first purpose then is to be the sacrament of *the inner union of the human person with God*, and because people's communion with one another is rooted in that union with God, the Church is also the sacrament of *the unity of the human race*.»[14]

The Church in Asia has a unique opportunity to be the sacrament of communion – not just between Jesus and the Church, or the local Church with the Universal Church, but also a sign of communion in the plurality of religion, traditions and spiritualities that can be found in Asia. The Church must have a wider vision and even mission – that is, to be inclusive, a bridge-builder, and pointing to the Kingdom rather than exclusive, divisive and insular.

Dialogue as the Path Forward

In 1974, when the Federation of Asian Bishops' Conferences were charting the direction of the Churches in Asia, they discerned that the relevancy and the way forward were for the Churches to be engaged in dialogue. They named three modes of dialogue: dialogue with the poor, dialogue with cultures, and dialogue with religions. Though dialogue can be expressed in many ways, the foundation of the Church's mission in Asia is to be built on dialogue – a dialogue that points towards the kingdom of God, the common good of all.

Pope Francis in his recent visit to Thailand said, «Now is the time to be bold and envision the logic of encounter and mutual dialogue as the path, common cooperation as the code of conduct, and reciprocal knowledge as a method and standard.»[15] For Asia, dialogue is no longer an option but a mandate. To be co-pilgrims with others is the pathway to the kingdom that we all aspire for.

---

[13] Pope John Paul II, *Encyclical Letter Redemptoris Missio*, n. 17.

[14] *Ibid*., n. 24.

[15] L. O'Kane, "Pope in Thailand: Encounter and mutual dialogue needed in a challenging world", *Vatican News*, November 22, 2019; https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-11/pope-encounter-mutual-dialogue-needed-in-a-challenging-world.html.

New Missionaries

Today, many of the Churches in the West are revitalised by the Asian migration. Studies show that Asia is by far the primary source of international migration globally, with an average of 1.3 million migrants originating from Asia annually in 2000-2010. These are our "new missionaries". Though they may not have formal training in missionary schools, the formation of the laity can be an important tool for the universal Church in these new "mission lands". Not only must the Churches outside Asia stop looking at Asia as "mission territories", but Asia itself must have the courage to stop considering herself as passive recipients of foreign missionary activity, even if it means losing the material and financial privileges that come with being considered "mission territory". Pope Francis, in a 2015 conversation with Cardinal Tagle, the President of Caritas International, said that «the future of the Church is in Asia.»[16] I do not think the Pope meant that Asia is the land to be evangelised, but rather it is Asia that will now evangelise the world.

Conclusion

Any effort to define a comprehensive approach towards a mission that is transformative must be:

> …rooted in the theology of the mission of the Kingdom of God, and not just the Church, and in that process, seek to express the Lordship of Jesus over every aspect of life: economic, religious, personal, and political. It does not give priority to any area of life as an area for mission… but this change will be affected whenever people address issues of life directly, rooted in a Gospel perspective.[17]

Asia, with its own challenges like poverty, corruption, migration, environmental degradation and many others, can still be a force to shape not only the world of the future, but also the Church of the future. We need to be a Church on the move. Whether it is by attraction, witnessing or evangelisation, the road ahead for the Churches in Asia in the words of *Ecclesia in Asia* (n. 50), is «to continue [Jesus'] mission of service and love, so that all Asians 'may have life and have it abundantly' (Jn 10:10).»

[16] Cf. http://www.asianews.it/news-en/Card.-Tagle:-Pope-Francis-told-me-that-the-future-of-the-Church-is-in-Asia-34849.html

[17] V. Samuel and Ch. Sugden, *Mission as Transformation*, "Introduction", Regnum, Oxford 1999, xvi.

Abstract

The Asian population forms nearly 60 percent of the world's population and almost 13% of its population are Christians. Asia is not only the birthplace of Jesus and of the Church but also the cradle of the world's major religions. Despite this diversity and plurality of religions and traditions, it was acknowledged in *Ecclesia in Asia* that the people of Asia take pride in their religious and cultural values. Even though in many parts of Asia Christians are a minority, Christianity offers the continent of Asia a universal Saviour in a unique manner that calls for a continuous reflection and discernment for the transformation of the Church. In his Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, Pope Francis calls on the Church for a mission that is transformative rather than merely for the self-preservation of the Church.

The "diverse and complex realities" of Asia pose both opportunities and challenges but yet the call of the Church to "go and proclaim" is ever fresh in the life of the Church and therefore Asia with its plurality of religions and traditions, can offer the universal Church a different paradigm in reflecting this call. This presentation looks at some of the challenges and hopes that the missionary call of Jesus to his disciples hold in the context of Asia and to chart a new paths for a transformative mission.

© UJP

Mission in Asia-Oceania as Prophetic Dialogue

Evelyn Monteiro

Introduction

Maximum Illud of Benedict XV continues to reverberate loudly today exactly one hundred years after the Pontiff wrote the document. This apostolic document speaks for the long-standing tradition of the Church urging her to distance her evangelical mission from any colonial and expansionist enterprise of the western nations at that time. Vatican II (1962-65) confirmed many of the *Maximum Illud*'s directives regarding the Church's mission in the modern world. In the light of history and her traditions, the Church continued to revisit her relationship with different Churches, cultures, religions in order to update her missionary role in the post-modern world. As a result, substantial changes occurred in Asian-Oceanic Catholicism assisted by major initiatives in theologizing and updating ecclesiological models with significant missiological consequences. However, today's globalized and secularized societies debunk the old assumptions and religious values, but worst still persecution of Christians on account of their faith has not diminished. In *Evangelii Gaudium* (2013) and *Laudato Si'* (2015), Pope Francis after clearly exposing the aggressiveness of this new world order, exhorts us to reflect and participate with shrewdness in the mission of the Church particularly in favour of those in the peripheries.

The first part of the presentation briefly outlines the Asian-Oceanic plural landscape and underlines the continent's contemporary context, its challenges and priorities that demand a renewed missionary conscience and mission-consciousness. This calls for conversion and change to reflect on the meaning and practice of mission today. Re-imagining and re-structuring mission *ad intra* and *ad extra* is dealt with in the last section in order to redefine the Church's missionary presence in Asia-Oceania and continue with evangelical boldness and prophetic spirit "that momentous and holy charge" "Go into the whole world and preach the Gospel to all creation (Mk 16:15). This biblical mandate has not expired. It is still pertinent and significant for our times.

1. The Asian Plural Landscape: a brief Overview

Covering wide land boundaries, Asia-Oceania varies greatly across and within its regions with regard to ethnic groups, cultures, languages, environment,

philosophical systems, religious traditions, economics, historical ties and political systems. The continent cannot be referred to as one monolithic universal reality. Plurality is its most significant characteristic.

Alongside the mainline religious traditions, Asia-Oceania is richly endowed with myriad forms of popular folk religious traditions.

There are a few economically developed countries, but many Asian countries are still poor, or in the phase of development. Motivated by the pluralistic context of Asia and inspired by Vatican II, Asian theologians evolved what came to be called 'pluralism of theologies' and developed it within the framework of the tripartite dialogue with cultures, religions and the poor. Their theological and mission trajectories pursed two main orientations: 1) Theologizing with the religio-cultural orientation 2) Theologizing with the socio-political orientation. It enabled the Asian-Oceanic Churches to move away from the European brand of Catholicism and birth local Churches grounded in their very 'concrete earthing' within their own milieu, as affirmed by the FABC.

1.1 Catholic Mission-Presence in Asia

In spite of being a minority community in most Asian countries, the Catholic Church provides a plethora of services to the wider community, especially in education, social justice concerns and health services.

In the post Vatican II era, there has been a shift in the mission models from charity, relief-oriented and welfare approaches to developmental projects and awareness building and to empowerment for collective action. Commitment to liberate the oppressed and marginalized like the poor, the outcastes, women, the indigenous, empowering and giving them a new sense of identity, dignity and self-respect receive great attention. Dialogue with other religions has been active through official 'dialogue centres' and meetings to facilitate inter religious dialogue, especially to address common problems with believers of other religions.

1.2 Asia is the Future of the Catholic Church

Despite being a minority religion in every Asian nation except the Philippines and East Timor, the Catholic Church baptizes more Catholics in Asia every year than in traditionally Christian Europe, according to Vatican statistics. Asia has seen a steady growth in Catholicism and now represents almost 12% of the total Catholic population in the world. The number of priests in Asia has also soared.

Pope Francis wants to refresh the evangelization of Asia in many ways. His visits to Asia reflect his awareness of something that's not on the radar

for many Westerners: Christianity, both Roman Catholicism and various forms of Protestantism, is booming in Asia. "It is, you could say, a growth industry there" noted Rev. John Wauck, professor at the Pontifical University of the Holy Cross, Rome.

1.3 Context Awakens Missionary Conscience and Mission Consciousness

Asia's pluralistic and complex context plainly exposes that there is more than one kind of existence and affirms the qualitative diversity within reality. Living amidst many options, points of view, conflicting and opposing positions, in a globalized multicultural context, can result in not merely viewing the other as different, in merely tolerating but recognizing plurality, welcoming and accepting it.

2. Some Crucial Concerns for Mission in Asia-Oceania

2.1 Neo Capitalism is invading the Asian Society

The unequal capitalist driven world debases both its victims as well as its perpetrators and has a devastating impact on our common home. The exploitative neo-liberal capitalist order is terrorism against all of humanity, says Pope Francis. Teaming up with race, caste, patriarchy, anthropocentrism and religions, neo capitalism has infiltrated and invaded the Asia-Oceania and is birthing a dehumanizing society.

2.2 Technology and Ethics

The digital revolution and cyberspace are impacting post modern Asians beyond recognition today. The world of co-thinking and relationships that Teilhard Chardin foresaw seems to be emerging in ways totally unforeseen. Technological advancement is beneficial to humanity, as well as creates tensions in human relations and in God-human relationship.

2.3 New Faces of Religious Fundamentalism

Globalization is changing the religions in Asia as well as causing their own revivalism. The religious revival in Asia, wrote David Halloran Lumsdaine, has led to «the appearance of more assertive Islam, a resurgent Hinduism, a more politically engaged Buddhism and an expanding evangelical Christianity.»[1]

[1] D. H. LUMSDAINE, *Evangelical Christianity and Democracy in Asia*, Oxford University Press, New York 2009, 20.

The resurgence of religions and religious forces, often radicalized is impacting many Asian countries today.

Asia's tolerant and non-violent multi-cultural and religious ethos is undergoing severe interruptions, sometimes in the direction of exclusive identities. In spite of an emerging post-religious secularized world, we find that religion has come again to the centre stage even in the secularized world, but in the garb of an unholy relationship with politics, money, power, etc.

Fundamentalism is taking new and more violent forms: Nationalization of Christian Educational Institutions and manipulation of education policies, restrictive legislation such as blasphemy and anti-conversion laws, forced re-conversion, attempts to re-write the Constitution and national history, a string of desecration and destruction of Churches and venues of popular devotions, imprisonment of Church leaders, orchestrated crimes and violent attacks against Christians, particularly among ethnic minority groups are some examples.

The "growth of militant religious nationalism" is a key driver of Christian persecution in South Asia and "state authoritarianism" in East and Southeast Asia, "with a number of states in the region suspicious of Christianity."[2]

2.4 Christian Fundamentalism

The rapid spread of Pentecostalism and its mode of evangelism have become the primary target of violence and a matter of concern for the presence and mission of the Catholic Church in Asia-Oceania. The type of propaganda and proselytizing indulged in by some Christian sects presents a distorted vision of evangelization. Such groups, though not violent, are Christian counterparts of other religious fundamentalists.

This wave calls for introspection within the Catholic Church- Why is there an exodus of Catholics leaving Catholicism and embracing Pentecostalism in Asia? (Experience of God, Word of God, Spirit of community fellowship).

Asian Christians, without being let down by the minority complex, are challenged to become a prophetic and dynamic voice in bearing witness to the reign of God.

2.5 The Cry from the Peripheries

Cry of the Poor

It is difficult to accurately scan the poverty landscape in Asia because the poverty terrains are so different in each country and within each country.

[2] *Bishop of Truro's Independent Review for the Foreign Secretary of FCO Support for Persecuted Christians. Final Report and Recommendations*, Crown Anguish 2019, 28.

The cry of the Asian poor is the cry of those who live at the margins of life, within the unbroken chain of poverty, extremely deprived of the most basic needs to live a human life worthy of persons with rights and dignity. Eg the subaltern castes in India.

The phenomenon of urban poverty, which is complex and multi-dimensional in Asia is severely pervasive. Asia has 60% of the world's total slum population.

Gender Inequality: Cry of Women

It is an indisputable fact that Asian women find themselves at a crucial juncture. More and more Asian women are gaining visibility in the public space by exercising their political agency and for their contribution to knowledge making organizational growth in the corporate sector.

However, in many Asian countries, women do not find themselves safe and free to exercise their human agency. The Vanishing Girls Drive through female foeticide, domestic violence, kidnapping and abduction, rape, trafficking is a common feature in several Asian countries.

Feminization of poverty in Asia

The gender gap in ownership of property is the single most critical contributor to the gender gap in economic well-being, social status and empowerment.

United Nations secretary-general Antonio Guterres had a message to mark the International Day of the Girl on October 11, 2019: «We need to uphold equal rights, the voices and influence of girls in our families, communities and nations. Girls can be powerful agents of change, and nothing should keep them from participating fully in all areas of life,» he said.

Take our Land and We Become Nobody: The cry of the indigenous people

The indigenous communities with enormous diversity among themselves constitute a sizeable portion of the Asian population. Land is their home, their mother and an integral part of their identity and lives. Today they are being dispossessed of their land and status in the name of public developmental projects. The irony is that this 'Tribal cleansing' is being hailed as progress.

Cry of the displaced and Migrants

Labour migration or labour export has become an acute concern in many Asian counties. Asia is the haven of production sites due to the low-cost human power as well as the haven to export migrant labour.

A trend of the 21st century is the rise of migration of "increasingly younger, mobile and feminized workforce." Rural and overseas women migrants are called "blind migrants" or "floating population" which in capitalist terms denote cheap labor and are not entitled to any of the basic social benefits (health, education, housing, pension, etc.). They are victimized and subject to verbal, psychological and physical abuse.

Pope Francis at his recent visit to Bangkok said migration is one of the principal moral issues facing our generation. He calls for an end to the "tragic exodus" of migrants. Religions can become promoters and guarantors of fraternity to migrants.

2.6 The Peripheries within the Church

Clericalism is very dominant in the Asian Church and manifests itself in varied forms of control and domination. It leads to functionalization of the laity and restricts their creative initiatives and efforts and even boldness to take the Good News to all the ambits of the social and political endeavors.

The marginalized lay men and women

The peripheries within the Church also include the family, the abandoned elderly, confused youth, faceless migrants and others. Although married and family life is held as sacred in the Asian culture, today the situation is changing. Single parent families, unwed mothers, divorced couples and those who live in "irregular situations are often sidelined or ostracized from the ecclesial community. Mixed marriages – inter-religious, intercultural/ethnic, inter-caste inter-ritual, quite a common feature in the Asian Church are not always welcomed by the families and society.

The lay Catholics do not see the mission of the Church as their mission and they remain more in a pietistic trend of faith.

3. Mission Consciousness Calls for Conversion and Change

A blunted conscience is caught up in its own interests and concerns, with no place for others and the poor, with not much scope to listening to God's voice in the cries of the poor (cf. EG 93).

Catholicity in Asia: Not Weakening but Changing

The Asian context consciousness calls for a spirituality of metanoia, which is a conviction and commitment.

The Asian Church needs a multi-pronged strategy of conversion and change aimed at greater equality and wider participation of the people of God in the life and mission of the Church. First, heal the Church of its chronic ailment of clericalism and transform the rigid, legalistic, administrative parishes and dioceses to consultative and people-friendly house of God. Second, restore to the lay faithful their rightful place, roles and responsibilities in the Church. Third, retrieve the indispensable role of the "domestic church", the family in sowing the seed and nurturing the faith and fostering peace and goodwill in the society. Fourth, restore the compassionate face of the Church that offers understanding, comfort and acceptance to the lost and searching sheep rather than imposing a set of rules that make people feel judged and abandoned (cf. *Amoris Laetitia*, 49).

The Asian Church needs to endorse a Christ-centred Christianity with a focus on ushering in God's reign, which Jesus lived and died for. The Time is now to Change or else the vibrant Asian-Oceanic Church will meet the same fate as that in Europe. With the dual dynamic of Fixing our eyes on the most merciful gaze of Jesus and experiencing Jesus as the Merciful One, we are called to map out the Church's mission in our times and places to birth a poor Church for the poor in Asia.

4. Commitment for Prophetic Mission

To be become bridge-builders Peaceful Co-existence

We have to cultivate compassion as an essential ingredient of religion and promote an ethics of fellowship and peaceful co-existence between individuals and among peoples – not one based on the logic of fear, suspicion of the other and closed-mindedness, but on responsibility, respect and sincere dialogue, says Pope Francis.

Dialogue of Life and of Cooperation

The Asian Church has initiated and advanced formal dialogue among theologians and other religious experts to explore areas of convergence and divergence. It is the doctrinal field for a profound understanding of other religions. The FABC has also brought out a series of documents on inter-religious dialogue. However, the Asian Church has not promoted adequately and consistently the dialogue of life, of cooperation and dialogue of spirituality that John Paul II had also spoken of among the people of God.

Dialogue of life enables people to live in an open and neighborly spirit, sharing their joys and struggles, problems, and preoccupations. This type of

dialogue often forms part of the daily life of families, of people in the neighborhood, workplace and public services. *Dialogue of cooperation* is a dialogue of deeds to collaborate with followers of other religions for the betterment of humanity and commitment to search together for true peace. *Dialogue* and *proclamation* of the Gospel are two distinct elements of the one evangelizing mission of the Church. Both are oriented towards the communication of the salvific truth.

4.1 Peripheries and Integral Human Development

The Silenced and Hidden Women

Even though the patriarchal grip of religions continue to be strong in Asia, some tremors are being felt, thanks to the emergence of women theologizing in Asia. They raise critical questions about themselves, their world, religion and life at large, which pose a serious challenge to the gendered socio-cultural systems of thought and practice. Personal and collective engagement of women in this questioning is triggering a genderquake that is shaking the established foundations of religious patriarchy while creating enabling spaces for women. A concrete example of this genderquake is the recent phenomenon of temple entry by women in India.

We have a long way to go before we can establish an egalitarian society and a Church of equal discipleship. The rigid patriarchal mindset still runs deep within the Asian Church.

The Dispossessed and Disadvantaged Vulnerable Indigenous People

Empowering the disadvantaged indigenous people to own their rightful identity and dignity is the need of the hour. Along with the great service of educating them, we need a mission plan with new strategies of affirming their self-image and self-reliance and mobilizing them concerning advocacy of their own rights before the law courts to counter the dispossession of their lands in the name of public developmental projects and forced migration. Some Churches in Asia have begun it.

In our mission we need to initiate: a) a dialogue with the indigenous in their poverty, b) interreligious dialogue with their traditional beliefs, and c) intercultural dialogue with their cultures and traditions. We need to influence public sensitivity to the plight of the indigenous and empower them by involvement in education, improving self-esteem, and in building up their economy, d) reshaping the thinking of the Church and society by promoting equal discipleship and equal citizenship.

Go forth to protect our fragile 'Common Home'

We are called to be Co-creator, co-worker and Co-explorer with God.

Ecological conversion is, first and foremost, a conversion to wholeness of life. It is a spirituality that listens to the groaning of mother earth with great compassion and helps us move into concrete actions that would in turn heal the wounded planet. We need a spirituality that cherishes a culture of care towards the other as each creature bears in itself a Trinitarian structure (*Laudato Si'* 218-240).

5. Mission *Ad Intra*

5.1 The holy, faithful People of God called to be joyful evangelizers

The hour of the laity has come

> In virtue of their baptism, all the members of the People of God have become missionary disciples (EG 120).

Ongoing formation of the laity

There is an urgency to evoke the baptismal agency of the laity and engage them in the mission of transforming the world. What is conspicuously absent even today is the theological formation for empowerment of the laity. Little is done to make them the 'ecclesial-literate' and responsible missionary disciples. Institutionalized Catholicism in Asia has not formed the laity to become priestly, kingly and prophetic agents in the Church and society (cf. LG 10-12). In fact, the Asian Synodal Fathers were «most concerned that the Church should be a participatory Church in which no one feels excluded» and «judged the wider participation of women …. To be an especially pressing need» (EA 45). However, there is deficit in trusting and entrusting the laity with pastoral and mission responsibilities.

The laity are often assigned a token presence in various parish and diocesan commissions. «We need lay people who take risks, who get their hands dirty, who are not afraid of making mistakes, who go forward … who dare to dream,» emphasized Pope Francis. «The Church should always value the transformative power of faith-filled laity who are willing to serve the Gospel.»[3] A poor Church contests any form of clericalism. The clergy must learn to walk with the laity and engage their talents, expertise and proficiency in the life and prophetic mission of the Church.

[3] *Address of His Holiness Pope Francis to Partecipants in the Plenary Assembly of the Pontifical Council for the Laity*, June 17, 2016.

Do we challenge and engage the laity in our parishes and educational institutions who have high ideals and generosity of spirit and love for Christ and the Church? Do we make space for them and encourage them to do their part? The Church in Asia need lay people who "dare to dream" and they are there.

Evangelizing Power of Popular Religiosity and Devotions

Popular forms of piety should be welcomed as tools of evangelization because they can often constitute in themselves an actual proclamation of biblical faith.

5.2 Go forth to the Millennials

Millennials are set to remake Asia and shape the future of the Church in Asia.

Around the world, baby-boomers are ageing out of the workforce and millennials are taking over. Nowhere is this more evident than in Asia, where significant demographic shifts are underway. Asian millennials today, constitute approximately a quarter of Asia's total population. About 60 per cent of the world's Millennials reside in Asia, of which almost a third originate from either China or India.

The millennials are fast becoming a political and economic driving force to be reckoned with by the Church. The reason is because «The youth of this generation are better educated, better connected to information, and better connected to the world» than their predecessors.»[4] They are creative, idealists and enterprising.

The youth and young adults aspire for change for a better future but in the case of Christians the important question is how to keep their dreams and faith alive and together. An increasing number of our young baptized Catholics lack a sense of belongingness to the Church. Unappealing clericalism or obsolete administrative approach that dominates religion is the reason for such distancing (cf. EG 63).

5.3 Millennials: Not the 'Future' but the 'Now' of the Church

There are young Catholics who believe Catholicism is their birthright and part of their genetic makeup, yet they struggle with their own faith/spiritual-paths and wonder how they fit in the institutional Church. Trusting the millennial Catholics to make a difference through their innovative engagement

[4] That's the conclusion of the Morgan Stanley report, *India*, *the Land of Millennials*, September 9, 2016.

in the life and mission of the Church, providing and fostering community among them and training them as current leaders, not future ones among them, we can explore the future of Church reform in Asia.

The one-on-one mentoring creates intergenerational community, in which wisdom from one passes on to the other. Facilitating small group conversations about spirituality, use of technology and mass media, sexuality, etc., about crossing boundaries of linguistic, race, religious, cultures and national groupism, investing their innovative expertise and professionalism in various fields in community building and encouraging them to become bridge builders of peace and harmony in the society, not suggest friends but family to each other are some ways of integrating the millennials in the mainstream of Church life and mission.

The millennials are not the future but the 'now' of the Church. They are not an addendum or an add-on in the Church. They are not waiting for torches to be passed on to them. They are the torches of enthusiasm and creativity. Listening to them with compassionate understanding, learning from them with humility and engaging them with trust in the life and mission of the Church, they themselves will become a beacon of hope which will renew their faith.

Called to be empathetic listeners

Our preferential options need to be translated into preferential accompaniment of children, youth and young adults not only to teach them but to learn from them too.

6. The Changing Urban Landscape: A 'privileged' Locus for New Evangelization

«We need to look at our cities with a contemplative gaze, a gaze of faith which see God dwelling in their homes, in their streets and squares» (EG 71). In cities, people struggle immensely every day for survival, for tranquility in the midst of mounting stress, for time to relax and experience peace, for quiet moments to communicate with the Divine. On the other hand, the escalating urban poor and slum dwellers struggle even more to make both ends meet.

On the other side, mixed marriages – inter faith, intercultural, caste ….–, better job opportunities and mass migration of rural and indigenous people into the cities are crafting a landscape of multiculturalism and accommodation as well as breaking down traditional taboos and class/race/caste divisions. On the ecclesial front, urban parishes are more heterogeneous than before with a blend of parishioners of varied languages, cultures and races (cf. EG 71-75).

The urban landscape is a "privileged locus" for new evangelization only if we approach it with faith, openness and creativity. We also have a special mission of assisting the masses of displaced migrants and indigenous people to be integrated into the cities and in the parishes.

7. Some Challenges for Mission Today

Pope Francis reminds us to keep our priorities well focused: «Pastoral ministry in a missionary style is not obsessed with the disjointed transmission of a multitude of doctrines to be insistently imposed» (EG 35). Preaching is not to be «reduced to a few doctrines which are at times more philosophical than evangelical» (EG 165).

Although baptism was included within the scope of St Paul's missionary activity (Acts 16:15, 33; 19:5) he clearly stated the priority of his missionary activity "For Christ did not send me to baptize but to preach the Gospel" (1 Cor 1:17). It is in this sense that we understand the single imperative in Mt 28:19-20: "Make disciples". The Church in Asia has yet to become the Church of Asia. This calls for bold and imaginative steps. We must have a Church in which "your old men shall dream dreams, and your young men shall see visions" (Joel 2:28). Living, expressing, celebrating the Christ event in the local Asian context will affect the whole of Christian life.

We need to present Jesus as the fulfillment of the yearnings expressed in the mythologies and folklore of the people, according to their cultural patterns and ways of thinking: as the fulfillment of the search for meaning and an answer to the many questions of the youth, as the exciting fulfillment of the curiosity of who Jesus is to children. We have to be open to the new and surprising ways in which the face of Jesus might be presented in Asia …

Conclusion

The Asian Church draws designs for mission from its rootedness in the Kenotic identity and in the Triune God's revealed mission to advance God's Reign as a collaborative commission, inviting peoples of goodwill to cooperate with God in establishing His reign today. "I am a mission on this earth" becomes our Christian brand mark of «bringing light, blessing, enlivening, raising up, healing and freeing.» (EG 273) and dealing with the massive ecological problems of our day (*Laudato si'*). The Church cannot not work for God in isolation but partners all people of goodwill, going beyond the confines of the church to dialogue and cooperate in constructing a more just and peaceful world for all. The future of everyone is interlinked and interdependent and each and everyone is responsible for ensuring a better future.

With evangelical boldness and prophetic spirit, the Asian-Oceanic Church is called to continue that momentous and holy charge Go forth into the whole world and proclaim the Gospel to all creation (Mk 16:15). This biblical mandate has not expired. It is ever more pertinent and significant for our times.

Abstract

Vatican II (1962-65) confirmed many of the *Maximum Illud*'s directives regarding the Church's mission in the modern world. In the light of history and her traditions, the Church continued to revisit her relationship with different Churches, cultures, religions in order to update her missionary role in the post-modern world. As a result, substantial changes occurred in Asian-Oceanic Catholicism assisted by major initiatives in theologizing and updating ecclesiological models. However, today's globalized and secularized societies debunk the old assumptions and religious values, but worst still persecution of Christians on account of their faith have not diminished. In *Evangelii Gaudium* (2013) and *Laudato Si'* (2015), Pope Francis after clearly exposing the aggressiveness of this new world order, exhorts us to reflect and participate with shrewdness in the mission of the Church particularly in favour of those in the peripheries.

This presentation discusses Church's mission with regards to the Asian-Oceanic pluralistic context, Christian tradition, its challenges and priorities that call for a renewed missionary conscience and mission consciousness. Dialogue with cultures, religions and the poor, specific to the Asian-Oceanic societies will be theologically referenced as well. It concludes with missiological insights on 'ad intra' and 'ad gentes' to enable us to fulfil "that momentous and holy charge" to "Go into the whole world and preach the Gospel to all creation" (Mk 16:15) in order to establish human fraternity.

© UUP

Mission and Evangelization in Asia-Oceania
The Experience of Couples for Christ

Jose Tale and Baby Lou Tale

We thank the Congregation for the Evangelization of Peoples, the Pontifical Missionary Union, and the Pontifical Urbaniana University for inviting me and my wife Baby Lou, members of Couples for Christ ("CFC"), to participate in this International Congress. Evangelization is close to the hearts of every CFC member, something that we try to do concretely in our lives.

We also thank the previous speakers who spoke and delivered presentations in this Congress. Their thoughts and words have essentially affirmed the actions we are doing on the ground, and have therefore encouraged us to do even more.

We are grateful for our two Popes Pope Benedict XV and Pope Francis, who by their two apostolic letters, though 100 years apart, have urged us to proclaim the Good News with zeal and energy. Thank you for the guidance and direction.

And we thank our Lord who is making it all possible.

I make this presentation from the lens of a lay missionary, a lay "practitioner" as it were. But first, may I briefly introduce the ecclesial movement that is Couples for Christ. And here, I will simply quote the words of our Cardinal from the Philippines, Luis Antonio Cardinal Tagle:

> Couples for Christ is an international Catholic lay ecclesial movement whose goal is to renew and strengthen Christian family life and values. It is one of 122 International Associations of the Faithful. The organization is affiliated and recognized by the Pontifical Council of the Laity (now incorporated into the Dicastery for the Laity, Family and Life).
>
> Couples for Christ traces its origins to Manila, Philippines. It was established in 1981 by the charismatic community *Ang Ligaya ng Panginoon* (Filipino for 'Joy in the Lord') as its outreach to evangelize married couples.
>
> Through the years, Couples for Christ blossomed worldwide. It is now present in all 81 Philippine provinces and dioceses and has been brought to 163 countries. It has become a major force for the renewal of Christian family life.

This introduction was made by Cardinal Tagle during the Synod of Bishops in October 2014, which discussed "The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization", where we were invited to sit as Auditor, and one of our couple members was requested to make a testimony.

As we were established in 1981, CFC just celebrated its 38th year earlier in June this year 2019. Please note also that, while indeed, CFC has been brought to 163 countries, we are currently active in only 128 countries now. We are present in a good number of countries in Asia (29 countries) and Oceania (12 countries), the subject of this communication.

Since its founding in 1981, CFC has evolved over the years. We express our current mission to be "Building the Church of the Home, Building the Church of the Poor".

When we started, we focused only on the married couple, husband and wife. We believed that by renewing and strengthening the parents, we strengthen the whole family. While that is still basically true, we realized that there was need to help the parents and complement their efforts by also developing programs for every member of the family, hence the introduction of the Kids for Christ (4-12 years old), Youth for Christ (13-21 years old), Singles for Christ (22-39 years old), Handmaids of the Lord (women 40 years old and above), and Servants of the Lord (men 40 years old and above).

Then, we were further led to help in some aspects of society's renewal especially those where we can help address factors that destroy families. This resulted in our being led to our social development programs. In these programs, we integrate family values.

We attribute the global expansion of CFC to the Holy Spirit. The spread in the different countries did not follow any particular human pattern nor a strategic plan, but largely happened by the evangelistic fervor ingrained in the hearts of its members. Especially in the earlier stages, those who travel by reason of business, profession or pleasure, voluntarily seek out opportunities to introduce CFC in the areas they visit. We simply took to heart what Jesus said in Matthew 28:19-20:

> Go, then, to all peoples everywhere and make them my disciples: baptize them in the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit, and teach them to obey everything I have commanded you. And I will be with you always, to the end of the age.

as well as His promise of empowerment in the Book of Acts (Acts 1:8):

> But when the Holy Spirit comes upon you, you will be filled with power, and you will be witnesses for me in Jerusalem, in all of Judea and Samaria, and to the ends of the earth.

Eventually, lay missionaries were formed and trained to follow through and sustain the initiatives made. We could also say that our evangelization expansion was helped by the following factors, among others:

1. Mobility – as lay persons, we are more mobile and can cross borders more easily.

2. Our target are families – and everyone belongs to a family, and there is something for every family member.

3. Flexibility – we can more easily adjust to different situations.

4. Clergy support –while we are a lay movement, clergy support is crucial and was freely given.

5. Attraction – though our programs are decidedly spiritual and bible-based, we use layman's language and examples where ordinary people can relate; as further attraction, we integrate music and songs, food and fellowship into these programs.

We also believe, as Pope Benedict XVI stated in Brazil during the 5th General Conference of Latin American and Caribbean Bishops in May 13, 2007, that: "It is not by proselytizing that the Church grows, but 'by attraction'".

In terms of Formation, we have a 4-year Formation track for all members and a special track for leaders. We also established the Couples for Christ Institute as our research and training arm.

We now focus on Asia.

Asia is the continent with the biggest population. Big countries such as India, China and Indonesia are in Asia. Practically every country, and even regions within a country, has its own language, with its corresponding different cultures. There is Buddhism, Hindu, and Islam. Overall, Christians are a small minority. There are only two countries where Catholicism is majority – East Timor and the Philippines.

Turning to Oceania.

There is big disparity in development. For example, Australia and New Zealand are developed countries while Papua New Guinea and the Solomon Islands are still developing countries. There is also the usual diversity in language and culture. The Pacific Island States, Polynesia, Melanesia, Micronesia, though numerous, have very small populations, and are located far apart from one another, making travel expensive.

These two continents have the usual challenges of language and culture. But there are now other challenges that have surfaced. We have the Family Life Challenges such as: divorce, cohabitation, diminishing no. of marriages, no children, LGBTQ, same sex union, abortion, euthanasia, etc. We heard in previous presentations about people leaving the faith, or simply indifferent. These have contributed to a new phenomenon, the rise of what some observers have described as one of the

fastest religions, the religion of the "nones", or those with no affiliations.

While these challenges are more prevalent in the West, these are increasingly affecting the Asia and Oceania region.

To partly counter these issues, which weaken or even destroy the family, CFC has launched a new movement which we call "Family is a Gift". This is a program that upholds the gift of family through advocating family values, equipping couples and other family members to nurture the family and by providing g a family-focused environment. This program is not limited to CFC members, but is available for all. Through this movement, we are reaching out to the non-organized lay. Under this movement, we offer specialized topics such as Parenting the Digital Generation, Dealing with Depression in the Family, Communication Intimacy in Marriage, Understanding Same Sex Attraction and Gender Identity, Chastity and Sexuality Education in the Family, Finding Joy in your Senior Years, Journeying with Families with Special Needs, How to Build a Stable Financial Future as a Family, How to Make the Most of Your Family Dinner Conversations, Surviving Crisis in Marriage, Dealing with Infertility and the Adoption Option. We have actually partnered with dioceses, parishes, and schools for this.

In addition, we also encounter Social Challenges, such as widespread poverty, injustice, religious persecution and even violence. It is easy to see that these challenges have a significant impact on our evangelization efforts.

To help mitigate these challenges, we pursue our Social Development Programs and ANCOP.

ANCOP, an acronym for Answering the Cry Of the Poor, is our anchor program for the poor. Here we offer help in the areas of Education, Livelihood, Shelter and Community Development, and medical and surgical missions, especially in calamity-stricken areas.

We find inspiration in the words of Pope Francis expressed during his Address to the Families in Manila, Philippines in January 16, 2015:

> Every threat to the family is a threat to society itself. The future of humanity as St. John Paul II often said, passes through the family.

Notwithstanding these various challenges, we continue to hope. We have good reasons to, in view of our ongoing Formation of Local Leaders, increasing Support of the Clergy, and the inspiring involvement of the Youth. But even beyond these factors, there is real hope, because God continues to bless families who experience these blessings in a real way. We are blessed to experience this in our own family.

Testimony of Felipa Lourdes "Babylou" Tale

One of God's gift to our family through Couples for Christ is teaching us to pray with our heart and to have a regular individual, couple, and family prayer and scripture reading time. About 24 years ago, when our daughters were still in their teens, we remember especially one such family prayer time which fell on Epiphany Sunday. Thus, our scripture reading then was about the star leading the three Wise Men to Jesus. When Joe asked our daughters what God was telling them in that reading, our eldest daughter (Vida) said; "Each one of us is given a guiding star that will bring us closer to Jesus. For our family that guiding star is Couples for Christ and for me and my sister that is CFC Youth for Christ. So from now on I am committing myself in the service of our Lord through CFC Youth for Christ." Our younger daughter (Rica) then said; "Yes, we each have our guiding star to bring us closer to Jesus but He says there are many other glitters that distract us and we can lose focus on our guiding star. I sense God telling me that for us to be focused on our guiding star and get closer to Jesus, we must be faithful to our prayer time and our scripture reading time." I was in awe at how God so clearly spoke through our daughters that night. For 34 years now since we joined, CFC continues to be used by God as our family's guiding star to bring us closer to Jesus. And not just for us, but also for the many individuals and families who allowed themselves to be guided by that same star to Jesus.

Joe and I cannot thank God enough for the gift of Couples for Christ which came to our lives. Actually, for about two years we kept refusing the invitations to join CFC for many reasons. We were busy raising a new family and we thought going out to attend CFC meetings and activities would not fit into our schedule. Besides we were content with our family life. But one day Joe told me about the big transformation that he saw in the life of our friend who continued to be persistent in inviting us. His *transformation* on top of his *persistence* made us decide to finally join Couples for Christ through the initial 13 sessions of the CFC Christian Life Program. But it did not end there. It was followed by weekly prayer meetings and many more basic Christian formations teachings. The beautiful experience we had as members of CFC gave us so much peace and joy that we cannot just keep the experience to ourselves. We had to share it not just with our children but also with our own relatives and friends. Our two daughters grew up in a happy Christian environment and many of their weekends, especially during summer vacation, would be spent on missions with their peers in CFC Youth for Christ. In fact, right after our eldest daughter finished college, she became a fulltime missionary serving in CFC Youth for Christ and Kids for Christ, postponing a job in corporate life. Our second

daughter is now happily married to Jon who she met while serving in Singles for Christ. They are now leading a group of young CFC in Southern California. They also handle their area's Kids for Christ where their two daughters are involved.

Joe and I are so grateful to God that on top of our Children's secular jobs, they also find joy in serving God through the various ministries of CFC. This inspires us to even do more with our mission to evangelize many more families so that many more will experience the joy of having God at the center of their lives.

Joe and I have 45 years married and we are so grateful to God for His gift of CFC that continues to be our family's guiding star to Jesus. What a wonderful blessing that all these years our family are still enjoying this gift, the gift that allowed us to see the brightness of Jesus in our lives with the power of the Holy Spirit. We thank God for the gift of prayer that constantly connects us to Him and to each other even if we are now living in 3 different continents, we here in Europe, our eldest daughter is in the Philippines (Asia), our other daughter and her family are in California, USA. Thank God we can pray together through video chat.

One of my favorite bible verses is Joshua 24:15 "…as for me and my family, we will serve the Lord." It is my prayer that we keep growing in the fruit of the Holy Spirit and be bearers of the brightness of the "Son", our Lord and savior Jesus Christ, so that whatever we do, wherever we go, we can witness to God's love and inspire many more to seek Him and to find Him and enjoy His great love and mercy. May God be praised! Amen.

Conclusion

As conclusion, both *Maximum Illud* and *Evangelii Gaudium* are indeed landmarked papal exhortations. Issued 100 years apart, they were timely interventions in a troubled world. We are grateful. As lay persons, we note that, in *Evangelii Gaudium*, the mandate to go forth in mission expressly includes a call for the lay faithful to participate! EG 120 emphasizes:

> In virtue of their baptism, all the members of the people of God have become missionary disciples. All the baptized, whatever their position in the Church or their level of instruction in the faith, are agents of evangelization...The new evangelization calls for personal involvement in the part of each of the baptized.

Indeed, we are one Church. Bishops, priests, religious, lay, we journey together. We may have different parts of the body, we may have different roles, but we all belong to the one body of Christ (1 Cor 12). To God be the glory.

Abstract

This reflection is borne out of the rich experience in mission and evangelization of Couples for Christ ("CFC"), a Catholic lay movement focused on family renewal. It is currently active in 128 countries, with a strong presence in Asia and Oceania. The global spread of the movement does not follow any human pattern nor strategic plan, but largely flow out of the evangelistic fervor ingrained in the heart of its members. Those who travel by reason of business, profession or pleasure, voluntarily seek out opportunities to establish CFC in the areas they visit. Eventually, lay missionaries are formed and trained to follow through and sustain the initiatives made. These missionaries face challenges such as language and culture and others. However, the challenges are overcome as there is a natural attraction to the movement since it is targeting families, and everyone belongs to a family. The programs, though decidedly spiritual and bible-based, use layman's language and cover concerns relevant to the family. As further attraction, music and songs, food and fellowship are integrated. Of course, clergy support is crucial. Moving forward, there are new challenges such as the growing faith indifference, the rise of the so-called "nones" (no religious affiliation), and the issues of cohabitation, divorce, and same-sex union. Social issues as poverty and injustice also impact on evangelization work.

© UST

© UUP

Forming Missionary Disciples for Whispering the Gospel to the Soul of Asia

Manoj Sunny

Asia is a missionary continent par excellence and since I am from India and am part of the Jesus Youth movement which started from India and spread to more than 35 countries around the world, I will be focusing more on the context of the youth in Asia. Asia is one of the most fascinating continents in the world and more than half of the world's population live on this continent; half of the world's nations belong to this continent; the most ancient traditions began from here. "Chindia" is a portmanteau word that refers to China and India together in general. China and India are regarded as growing countries and are both among the fastest growing major economies in the world. Together, they contain over one-third of the world's population (nearly 2.7 billion). They have been named as countries with the highest potential for growth in the next 50 years. More than anything else, Asia is the birthplace of all major religions in the world. Also, the Catholic Church in Asia has given the largest number of martyrs to the Catholic Church; so we believe the church in Asia grew in the soil soaked with the blood of the martyrs of this continent. It is in this context that I have titled my paper 'Forming Missionary Disciples for Whispering the Gospel to the Soul of Asia'.

Introduction

Let me start with a scripture verse, 1Pet 3:15: "But in your hearts reverence Christ as Lord. Always be prepared to make a defense to anyone who calls you to account for the hope that is in you, yet do it with gentleness and reverence." I believe this verse could be considered as key to the missionary work happening on this continent because of the diversified cultural and religious background here.

This millennium started with the prophetic words of Saint John Paul II in *Ecclesia in Asia*: «In the third Christian Millennium a great harvest of faith will be reaped» in the «vast and vital continent» of Asia where «the Saviour of the world … has until now remained largely unknown» (EA 2) and to use Pope Benedict's words, «many of our brothers and sisters are 'baptised, but insufficiently evangelised'» (*Verbum Domini* 96).

1. Asia – The Realities: Youth and Migration

One of the common characteristics of youth is that they keep on moving – from home to college, from one college to another, one place to another, one country to another. Today's youth seem to say, "there is no permanent stay". The famous adage, "the only unchanging thing is change" is truer of the youth culture of today than ever before. «Through his love, Jesus Christ attracts to himself the people of every generation: In every age he convokes the Church, entrusting her with the proclamation of the Gospel by a mandate that is ever new …» (*Porta Fidei* 7).

In modern migration the Church encounters an unprecedented challenge and opportunity for mission. Contemporary migration is of enormous dimensions, with somewhere around 214 million people who live outside their country of birth and 740 million internal migrants, bringing the total number of migrants to just below 1 billion worldwide today. Jesus, when he saw the crowds, had felt compassion for them since they were like sheep without a shepherd (Mt 9:37). In the same vein, the people of God are also viewing these new 'crowds' with a renewed fervour for evangelisation. What Pope John Paul II wrote in *Ecclesia in Asia* is relevant for the whole Church: «The Church lives and fulfils her mission in the actual circumstances of time and place. A critical awareness of the diverse and complex realities … is essential if the People of God … are to respond to God's will for them in the new evangelization» (EA 5). In this century in most countries, emigration is one of the most potent opportunities to fulfil the call to new evangelisation.

1.1 Profile of a Migrant

> Living in a foreign land without effective points of reference generates countless and sometimes serious hardships and difficulties for them, especially those deprived of the support of their family.[1]
>
> The "foreigner" is God's messenger who surprises us and interrupts the regularity and logic of daily life, bringing near those who are far away. In "foreigners" the Church sees Christ who "pitches His tent among us" (cf. Jn 1:14) and who "knocks at our door" (cf. Rev 3:20).[2]

A variety of categorizations of migration and migrants have been attempted. For the specific focus on migration and mission, migrants can be categorized under four heads: Migrant Workers, International Students, Family Migrants, and Forced Migrants. From the point of view of pastoral

[1] Benedict XVI, *Message for the 96th World Day of Migrants and Refugees*, 2010.
[2] *Erga Migrantes Caritas Christi. The Love of Christ Towards Migrants*, 2004, 101.

care and missionary dynamism, the approach to these four categories of migrants differs considerably. A forced migrant may be very open to care and support and will be more available for community building attempts, but he or she cannot be expected to manifest a considerable degree of missionary initiative and leadership. In the usual protected ambience, family migrants as individual youth may not get opportunities, except as families, to respond to Christian initiatives. But migrant workers and students in their own characteristic way respond to relevant pastoral initiatives and in due time take up pastoral leadership. In this respect, the first two groups, namely, migrant workers and students become not just recipients, but potential agents of migrant mission.

1.2 Accompaniment of a New Migrant as a Mode of Evangelisation

The process of integration of a migrant into the new society follows a certain definite pattern. An effective Christian accompaniment envisages a pastoral attention that views the person not just as a recipient but also as an eventual actor in the missionary plan. Jesus' approach of calling in order to be with him and to send out (Mk 3:13, 14) or a call-accompany-send paradigm is typically more relevant in a migrant situation than in a regular traditional parish. An understanding of the various steps of integration of a new migrant is necessary for Christian accompaniment and a missionary formation to become more effective. When it comes to reaching out and helping the migrants, we generally see six different stages in which they adapt to the new situation and get settled. First, an 'initial dismay', then attempts to "getting settled", from there to "finding new friends", followed by attaining "economic independence". Soon they start finding a "new identity" and start "assuming leadership in the society". The first three stages are the real crisis time and in the context of sharing the gospel with them, the first three stages are very important. In the Jesus Youth movement, we have an active migrants' ministry starting with the welcome ministry. Whenever they see new faces in a church for Holy Mass, they go and meet them and invite them to their family for a meal to connect with them so that they can be invited to a prayer fellowship. In the early years, we used to have volunteers waiting at the airports to welcome migrants arriving in groups. One of their first requirements would be to connect with their family to inform them that they had reached safely – our volunteers would wait with free phone cards to help them make calls to their family. The relationship they began there would naturally extend to an invitation to visit one of the prayer gatherings.

While migration has changed the face of many lands and communities, for the Church this has been a new challenge for mission. Migration is especially significant for the Church, because «Catholic and all Christian mi-

grants are a significant missionary force for the Church. … In fact, the Christian faith was 'sown' in the world, and in all times, largely through migrants».[3] Even in the contemporary scenario this significant role of migrants as missionaries has not changed. In this respect, it is also heartening to see the younger generation, responding to the wish of the mother Church that «Young people well trained in faith and prayer ... become more and more the apostles of youth. The Church counts greatly on their contribution» (*Evangelii Nuntiandi* 72). All indications point only towards a still greater spurt in the transnational and inter province flow of population, especially of the youth. In this context the great enthusiasm shown by migrant youth augur well for the future of the life as well as missionary endeavours of the Church.

1.3 Whispering the Gospel to the Youth of Asia

> Young people exert a very important influence in modern society. The circumstances of their life, their habits of thought, their relations with their families, have been completely transformed ... The growth of their social importance demands from them a corresponding apostolic activity; and indeed, their natural character inclines them in this direction. (Vatican II, *Apostolicam Actuositatem*, 12).

As Cardinal Luis Antonio Gokim Tagle said in his paper during the Synod on Evangelisation, «Are we the youth lost or has the Church lost us? This is one of the common questions asked by the young Catholics in the Church. The challenge is to have a space in the Church where youth can be found by Jesus and where they can find Him». Today the Church needs to search for and rediscover the world of young people, afresh. It is indeed a fast-changing world and hence continuous efforts for greater understanding will keep the Church young and relevant. Youth form a complex reality, ranging from highly urbanised and westernised to the most backward and rural, with a diverse spectrum of economic and social conditions in between. There is a common world that they share. Being youth is a great joy and a burden. Understanding and drawing near to them is the first step in the Church's mission concerning youth.

As St John Paul II says, «The Church has so much to talk about with youth, and youth have so much to share with the Church. This mutual dialogue, by taking place with great cordiality, clarity and courage, will provide a favourable setting for the meeting and exchange between genera-

[3] Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, *People on the Move* n° 111, December 2009, Final Document, 13.

tions, and will be a source of richness and youthfulness for the Church and civil society» (*Christifidelis Laici*, 46).

60% of the world's youth population live in Asia, and like most other continents Asia also faces the real challenge of increase in the percentage of NONES in Asia – the youngsters who are "unaffiliated" to any religion or "nothing in particular". One of the studies done in the US shows that 26% of American adults identify themselves as religiously unaffiliated (it's a 10% increase since 2007), at the same time 40% of the Millennials born between 1981 to 96 identify themselves as unaffiliated (a 13 % increase from 2009). Studies show that there are two main reasons for this increase – they are distancing themselves from rigid structures and systems and they see a great difference between the walk and the talk of religious leaders. Relationships are one of the most valued things in Asian culture. Young people are not just satisfied with theories – they need to see it alive in the people around them. As St John Paul II says, «The first means of evangelisation is the witness of an authentically Christian life» (*Evangelii Nuntiandi* 41); and he says in *Redemptoris Missio*, «The witness of a Christian life is the first and irreplaceable form of mission… and Proclamation is the permanent priority of mission. The Church cannot elude Christ's explicit mandate, nor deprive men and women of the 'Good News' about their being loved and saved by God» (RM 42, 44).

2. Touching Souls through Music

Religious music, Pope John Paul II says, «builds bridges between the message of salvation and those who, while not yet fully accepting Christ, are sensitive to beauty, for beauty is a key to the mystery and a call to transcendence» (*Letter to Artists*, n. 16). The unprecedented impact of music on youth has been a defining characteristic of our culture. MTV studies over the years have consistently shown that 90-93% of youth are passionate about music. This affinity to music, unlike other fads, cuts across countries, ethnicities, cultures, genders and age groups. In the baroque or romantic age of western classical music when Bach, Mozart, Beethoven and their likes were composing some of the most sophisticated masterpieces of all times, appreciation of music was limited to the elite. It was not the inclusive, global, mass phenomenon that it is today. Besides, music today has journeyed beyond the confines of music itself. It impacts lifestyles, wardrobes, language, idioms, behaviour, values, attitudes and even the politics of millions of young people. Every year when Time magazine puts together its list of the world's most influential people, music icons are invariably an important part of the list – from Alicia Keys to A R Rahman.

I was the first coordinator of the Rex Band – the first music band of Jesus Youth, which started in the late 80s. We have toured all over the world

with concerts and have the privilege of being part of the central events of six World Youth Days and every time I have witnessed the power of music to reach out to young people, touching hearts and changing lives.

Once we did a concert time in an indoor Stadium which was close to a football ground where one of the well-known football teams in our country was practising. The players heard the sound of music and one of them somehow managed to get into the concert place. He was going through a difficult time and the Lord touched him during that concert – he had a beautiful encounter experience with the Lord and his life changed completely. He became very active in the ministry and was very successful in sharing his faith with his fellow players. Even though he has he retired from football, he still continues as a very active missionary.

During the Rex Band concerts from 1992 onwards, we have been doing a five-minute presentation projecting the value of life, focussing specially on protecting the unborn child entitled "The Silent Scream", and this little act has touched ever so many lives. In 2002, during the World Youth Day in Canada, we were doing our second concert in an open park. After the performance, a lady in her mid 40s came to meet us and told us her story. She'd been to our first concert the previous day and had gone to quite some trouble to find us. She told us how she'd left the church as a young adult, of her many relationships and of an unwanted pregnancy that she had terminated. She then got married but didn't have any children. She'd never felt guilty or thought she'd done anything wrong in aborting the baby. However, the presentation with the song "Let me live" – the cry of an unborn child – went straight to her heart. "The Holy Spirit convicted me of my sin" she said, "and right after the concert I found a priest, confessed, and after more than 20 years, I've come back to the Church!" The many testimonies of transformation and healing we have witnessed in our journey as the Rex Band have convinced us beyond doubt that music is one of the most effective tools to reach out to the youth today.

3. The Importance of Sports in Reaching out to Youth

The Dicastery for the Laity, the Family and Life published a document in 2018, titled *Giving the Best of Yourself – A Christian Perspective on Sport and the Human Person*, which reveals the essence and reason of the Church's interest and commitment to sport. This document is very close to my heart particularly as I was part of the drafting committee.

In his foreword to this document Pope Francis says,

> Challenge yourself in the game of life like you are in the game of sports. Challenge yourself in the quest for good, in both Church and society,

> without fear, with courage and enthusiasm. Get involved with others and with God; don't settle for a mediocre 'tie', give it your best, spend your life on what really matters and lasts forever.

"Doing your best" – is something Pope Francis has repeatedly cited in many of his speeches, inviting especially young people to "not be content with a draw" in life. Sport rests on this value of commitment, of sacrifice, on the idea of overcoming one's limits by working hard, without cheating, chasing victory – but not at all costs – and, at the same time, learning to manage defeat without getting beaten.

Pope Francis points out three factors that give Sport a significant place in the life of the Church:

> *Sports as a meeting place* – where people of all levels and social conditions come together to reach a common aim. In a culture dominated by individualism and the gap between the younger generations and the elderly, sports is a privileged area around which people meet without any distinction of race, sex, religion, or ideology, and where we can experience the joy of competing to reach a goal together, participating in a team, where success or defeat is shared and overcome...
> *Sports as a formative vehicle* – Perhaps today more than ever, we must fix our gaze on the young, because the earlier the process of formation begins, the easier the person's integral development through sports will be. Young people today look at sportsmen and are inspired by them! Those in the sports world exemplify virtues such as generosity, humility, sacrifice, constancy, and cheerfulness.
> *Sports as a means for mission and sanctification* – Every occasion is good for announcing Christ's message and Sports can open the way to Christ in those places or environments where, for different reasons, it is not possible to announce Him directly; and people, with their witness of joy, practicing a sport as a community, can be messengers of the Good News. As Pope Francis points out, to give the best of oneself in sports is also a call to aspire to holiness, to "bring out the very best" of oneself "the most personal gifts that God has placed" in one's heart. (Pope Francis, Letter sent to the Prefect of the Dicastery for the Laity, Family and Life, June 1, 2018).

4. Youth and Social Media

Another huge area of influence among young people is the influence of social media. In 1982 there were 4.6 billion people in the world and not a single mobile phone subscriber. Today there are 7.53 billion people in the world and 7.7 billion mobile subscriptions. Today, there are 1.33 billion people in India and 1.2 billion mobile subscriptions. Today's youth are digital natives. They consider connectivity especially internet as one

of the basic necessities in life ranking behind air, water, food and shelter. It is so important to reach out to young people through these virtual platforms where they spend a good amount of their life. One of the recent initiatives Jesus Youth launched is a free application called DBRM – Daily Bible Reading Mission app helping people to read the scripture from Genesis to Revelation in a systematic way in 365 days. Every day, a beautiful poster with a scripture verse and suggestions for the text to be read on that day is pushed to the phone for use as home screen or lock screen.

5. Forming Young Missionary Disciples for Whispering the Gospel to the Soul of Asia

In the Jesus Youth movement, we believe in an 8-step method for forming young people as missionary disciples.

5.1 A Personal and Experiential Encounter with Jesus Christ

Youth ministry is all about being present where you are and creating a culture of encounter with Christ there. Pope Benedict articulates the need for this:

> Today, in addition to interreligious dialogue, there should be a dialogue with those to whom religion is something foreign, to whom God is unknown and who nevertheless do not want to be left merely godless, but rather to draw near to him, albeit as the Unknown. I think that today the Church should once more open a sort of Courtyard of the Gentiles. (Pope Benedict XVI, Address to the Roman Curia, December 21, 2009)

Are we losing such contact points in youth ministry? Are we just hanging around the compound of the Church building taking care of the youth who are already "Churched"?

In 1983, when St John Paul II announced New Evangelisation, he said: «It is a commitment, not to re-evangelisation but rather to a new evangelisation: new in its ardour, methods and expression.» The new evangelization is precisely the Church's ability to renew her communal experience of faith and to proclaim it within the new situations. The Church considers mainly two categories of people in New Evangelisation:

1. *Mission Ad Gentes* – to people yet to accept faith; people not yet evangelised.
2. People distanced from faith and the Church; people not yet 'sufficiently' evangelised.

When we look at the work happening among young people, we can see that most of it is directed towards the second category – not the first one. How can we create a non-aggressive, non-threatening ambience of encounter and as Peter says, «make a defense to anyone who calls you to account for the hope that is in you, … with gentleness and reverence...»?

Pope Francis underlines the importance of rekindling the fire of encounter and he warns us not to let it die with too much focus on "forming" them.

> As for growth, I would make one important point. In some places, it happens that young people are helped to have a powerful experience of God, an encounter with Jesus that touched their hearts. But the only follow-up to this is a series of "formation" meetings featuring talks about doctrinal and moral issues, the evils of today's world, the Church, her social doctrine, chastity, marriage, birth control and so on. As a result, many young people get bored, they lose the fire of their encounter with Christ and the joy of following him; many give up and others become downcast or negative. Rather than being too concerned with communicating a great deal of doctrine, let us first try to awaken and consolidate the great experiences that sustain the Christian life. In the words of Romano Guardini, "when we experience a great love… everything else becomes part of it." (*Christus Vivit* 212)

5.2 Belonging – Community – Connectedness to Church

Young people love to be with their peers; the encounter experience can be deepened only by belonging to a likeminded fellowship; growing together as a part of the community – a community placed at the heart of the Church. Journeying together in faith with likeminded peers not only encourages a young person to get rooted in their beliefs but also helps them bloom to their fulness by discovering their various charisms and talents through their varied roles in the community.

5.3 Witnessing, Role Models, Genuine Leadership

Young people are looking for role models and genuine leadership in the Church and in the community. This is one of the key areas of building a youth ministry. Pope Paul VI put it most eloquently;

> … for the Church, the first means of evangelization is the witness of an authentically Christian life, given over to God in a communion that nothing should destroy and at the same time given to one's neighbour with limitless zeal. As we said recently to a group of lay people, "Modern man listens more willingly to witnesses than to teachers, and if he does listen to teachers, it is because they are witnesses." (*Evangelii Nuntiandi* 41)

Pope Francis, likewise, underlines the importance of a witnessing life:

> If you happen to be with an atheist who tells you that he does not believe in God, you can read him the whole library, where it says that God exists, and where it is proven that God exists, and he will not believe. [However] if in the presence of this same atheist you witness to a consistent, Christian life, something will begin to work in his heart…. It will be your witness that brings him the restlessness on which the Holy Spirit works — (Pope Francis, Homily, Domus Sanctae Marthae, February 27, 2014).

5.4 Safe Environment

How can we create a *safe place* where young people can HEAR others tell their (life) stories, until they find the *courage* to tell their own story and, in this context, *discover* God's salvation story? Pope Francis affirms the importance of this environment:

> While adults often worry about having everything properly planned, with regular meetings and fixed times, most young people today have little interest in this kind of pastoral approach. Youth ministry needs to become more flexible: inviting young people to events or occasions that provide an opportunity not only for learning, but also for conversing, celebrating, singing, listening to real stories and experiencing a shared encounter with the living God. (*Christus Vivit* 204)

5.5 Faith Formation

Even when the youth have a personal encounter experience, it needs to be sustained and deepened through various faith formation plans which are particularly designed for them. But at the same time, we have to be aware of the danger of 'indoctrination' as Pope Francis points out.

> It is likewise important that it have two main goals. One is the development of the kerygma, the foundational experience of encounter with God through Jesus' death and resurrection. The other is growth in fraternal love, community life and service. This was something I emphasized in *Evangelii Gaudium,* and I consider it worth repeating here. It would be a serious mistake to think that in youth ministry "the kerygma should give way to a supposedly more 'solid' formation. Nothing is more solid, profound, secure, meaningful and wisdom-filled than that initial proclamation. All Christian formation consists of entering more deeply into the kerygma," [113] and incarnating it ever more fully in our lives. Consequently, youth ministry should always include occasions for renewing and deepening our personal experience of the love of God and the living Christ. It can do this in a variety of ways: testimonies,

> songs, moments of adoration, times of spiritual reflection on the sacred Scriptures, and even an intelligent use of social networks. Yet this joyful experience of encounter with the Lord should never be replaced by a kind of "indoctrination. (*Christus Vivit* 214)

5.6 Forming a Lifestyle

Through the formation and accompaniment, young people need to be helped in forming a Christian way of life – based on certain pillars but living their life in their own unique way. In the Jesus Youth movement, we encourage our young people to commit themselves to a life of holiness through the practice of the Six Pillars of the association. They are:

a. *Prayer*:
   i. As a daily discipline, members set apart time for personal prayer and also recite the 'Daily Prayer of a Jesus Youth,' leading to a relationship of intimacy with and guidance from the living God, the fruit of which is a joyful attitude and a creative approach to daily life.
   ii. Members come together for Scripture-based community prayer known as the 'Jesus Youth Prayer' which strengthens their fraternal bond and instils in them a spirit of joy and inner freedom.
   iii. The association has a special devotion to Mother Mary and members recite the rosary daily, specially dedicating one decade to pray for the Church.
b. *Word of God*: A deep and personal encounter with Christ as the eternal Word of the Father is basic to the spirituality of the association. Members foster a life of receptivity to God's revelation by the daily reading, meditation and living out of the word of God.
c. *Sacraments*: Members experience the mystery of communion with Christ and His Church through the Sacraments, especially by frequent and active participation in the Sacraments of the Eucharist and Reconciliation.
d. *Fellowship*: Members also experience the life of the Trinity in communion with one another through mutual support, encouragement, healing, and fraternal correction. This occurs mainly in cell groups, prayer groups, Jesus Youth Households and friendship circles.
e. *Evangelisation*: Convinced that Christ is the greatest gift they have received, members seek to share the person and message of Jesus with others as instruments of the Holy Spirit, especially in the ordinary circumstances of their daily lives. This joyful expe-

rience of evangelisation is central to the life of every member of Jesus Youth.

f. *Option for the poor*: Members of the association discover the image of the Suffering Christ in the poor. The love of Christ urges them to identify with those burdened with poverty and deprivation and to stretch out a helping hand to them in a spirit of solidarity. (*Jesus Youth Statutes* 12)

5.7 Purpose, Meaning, Identity

Helping the youth to find a new meaning, purpose and identity in Christ is a very important part of youth ministry. Forming them to live a 'purpose driven life' is vital but the impetus must be to help them move forward with consistency and perseverance, not like sprinters but more as marathon runners.

5.8 Mission

It doesn't take much to make young people missionaries, as Pope Francis points out. «Even those who are most frail, limited and troubled can be missionaries in their own way, for goodness can always be shared, even if it exists alongside many limitations» (*Christus Vivit* 239). In the *Instrumentum Laboris* for the Synod on Youth (2018) Pope Francis says:

> Many young people live and rediscover their faith through their determined and active membership in movements and associations that provide them with an intense fraternal life, challenging journeys of spirituality, experiences of service, adequate space for accompaniment and competent people for discernment. This is why their presence is usually appreciated. When the Church has a hard time maintaining a visible and a meaningful presence, movements preserve a vital dynamism and play an important role; they are a positive presence also in other places: their communal style and spirit of prayer, the enhancement of the Word of God and the service to the poorest, their joyful membership and the re-evaluation of the bodily and emotional spheres, their active involvement and the push towards protagonism are some of the undoubtedly interesting elements that explain their great success among young people. (203)

Conclusion

Let me conclude on a very personal note. I decided to leave a full-time career and took a full-time mission commitment 22 years ago. Wherever I travel, people ask me about my family and how they cope with my long absences. It is a question often voiced by those who wonder at my long absences away from home and often see me live out of a few suitcases for

months together. There is no simple answer to this. I miss my wife, my parents and my sons and carry within me the pain of knowing that they miss me every day. Yet we know that it is our mission – a mission that calls our family to live a different life. Frankly, the joy of this reassurance of our mission is something that shines above all the struggles. It is a joy that speaks to my heart – telling me each moment that I was created for this.

Romans 10:13-14 reads thus: "Everyone who calls upon the name of the Lord will be saved. But how are they to call upon him in whom they have not believed? And how are they to believe in him of whom they have never heard? And how are they to hear without a preacher?" Here Paul is making a very clear statement. If I don't share my faith with my brother or sister, they will never hear it; If they don't hear, they will not believe in Him; If they don't believe, they will never call up on the name of the Lord; If they don't call up on the saving name of the Lord, they will not be saved. This is one of the questions I ask myself regularly: "If I don't do this mission, who else will do it? If I don't do this, what else can I do better than this in my life? And if I don't do it now, when am I going to do it?" Let us therefore share the dream of Pope Francis which he explained in his first Apostolic Exhortation:

> I dream of a "missionary option", that is, a missionary impulse capable of transforming everything, so that the Church's customs, ways of doing things, times and schedules, language and structures can be suitably channelled for the evangelization of today's world rather than for her self-preservation (*Evangelii Gaudium* 27).

Abstract

The paper calls attention to the significance of reaching out to Asia. We need to focus on the evangelization of Asia, given the growing economy of Asia, the fast growth of CHINDIA (China and India) and the large number of migrations from Asia to different parts of the world as students, workers, families or refugees. The main premise of the paper is that taking on the challenge of evangelising the laity in Asia which accounts for "60% of the world's population" (around 4.54 billion), will in turn become the most effective tool for world evangelization. The complex and challenging context is then outlined, which includes a widespread culture of secularism that is transforming individuals, families and communities. The rapid changes of society, especially the widespread phenomenon of migration and the dazzling and complex world of the media and technology, which particularly affects children, teenagers and youth, pose ever new challenges in the area of mission. This includes strengthening families to withstand the onslaught of cultural and social transitions and a preferential option for the poor and marginalised sections of society. With a reminder that all the baptized are "agents of evangelization", (*Evangeli Gaudium* 120) the focus moves to forming missionary disciples, to tell the story of Jesus in Asia, where it all began.

© UUP

III.
CONTRIBUTI DI DOCENTI DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA

© UUP

© UUP

Filosofia per la missione
Appunti e idee a margine del Magistero dalla *Maximum Illud* alla *Evangelii Gaudium*

Lorella Congiunti

Non esiste ancora una "filosofia della missione"[1] e forse tale campo disciplinare non potrà mai esistere, per il dislivello tra la disciplina e l'oggetto, ma senz'altro esiste un impegno filosofico per la missione, il cui spessore epistemologico richiede di essere indagato e sottolineato.

Infatti, le definizioni di "missione", dalla *Maximum Illud* alla *Evangelii Gaudium*[2], pur collocandosi tutte su un piano che esorbita le risorse della filosofia, implicano nozioni che necessariamente, seppure sovente implicitamente, fanno riferimento ad una elaborazione filosofica che impedisce l'equivocità e garantisce la comunicabilità.

In questo breve scritto, vorrei evidenziare quali elaborazioni filosofiche siano implicate nella dicibilità della missione, ovvero quale impegno debba affrontare una "filosofia per la missione", basandomi sulla mia esperienza di docenza nella Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Urbaniana, comprendendo in questa esperienza anche i rapporti con i numerosi Istituti Affiliati alla Facoltà nel mondo, soprattutto in Africa ed in Asia: a quali domande deve saper rispondere un docente di Filosofia in un contesto multiculturale missionario?

Si tratta solo di appunti, per delineare un'area di ricerca che in qualche modo già esiste, ma generalmente non viene rilevata come tale.

1. Fede, ragione e missione

La possibilità che la filosofia possa occuparsi della missione si collega alla questione del rapporto tra Fede e ragione, questione che è stata profonda-

[1] Se si cerca l'espressione "filosofia della missione" in Internet, appaiono solo ricorrenze doppiamente equivoche: intendendo "filosofia" come "visione" e "missione" come "obiettivo" od anche come "impresa".

[2] Benedetto XV, Lettera apostolica *Maximum Illud*, 30 novembre 1919, nel seguito MI; Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, nel seguito EG. Tra questi due documenti, evidenziamo Concilio Vaticano II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*, 7 dicembre 1965, nel seguito AG; Paolo VI, Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, nel seguito EN; Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris Missio*, 7 dicembre 1990, nel seguito RM.

mente analizzata nel corso della tradizione cristiana, nelle sue implicazioni teologiche, antropologiche, epistemologiche. Vorrei solo ricordare i più recenti pronunciamenti del Magistero al riguardo, mettendone in evidenza l'implicazione nei confronti della missione.

Il documento magisteriale di riferimento è, ovviamente, l'Enciclica *Fides et Ratio*[3] di Giovanni Paolo II specificatamente dedicata a questo tema. Da essa, possiamo innanzitutto prendere il significato che occorre dare al termine "filosofia" in questo contesto. Non vogliamo, infatti, fare riferimento alle diverse filosofie elaborate nei diversi tempi e nei diversi luoghi, ma a quel cammino comune degli esseri umani che si impegnano nella elaborazione razionale di una visione di sé, degli altri, del mondo, di Dio. Questo cammino si esprime nelle diverse filosofie ma non si identifica con esse: non si tratta di una somma di diverse visioni e neanche del loro comune denominatore, ma si tratta di quanto può essere ritenuto propriamente umano e dunque esprimibile in culture diverse perché non è esclusivo di nessuna di esse, ma è l'esito di quella elaborazione scientifica sui fondamenti della realtà che possiamo chiamare, appunto, "filosofia".

Per chiarire, possiamo fare riferimento ad alcune definizioni contemporanee della "filosofia", provenienti da contesti filosofici diversi. Per esempio, Francesca Rivetti Barbò, di tradizione aristotelico-tomista, scrive che la filosofia è la «"scienza del tutto, che ricerca prevalentemente i perché, risalendo fino alle cause prime (le ragioni, i principi) di ogni cosa" [...] anch'essa va costruita come scienza, anche se lacunosa e alquanto superficiale come ogni umano sapere»[4]. Dietrich von Hildebrand, fenomenologo per formazione, afferma: «La conoscenza filosofica – in quanto conoscenza di realtà di importanza centrale nella loro essenza e in quanto penetrazione dell'essenza dall'interno con una intelligibilità completamente nuova – garantisce una partecipazione all'essere incomparabilmente superiore a tutti gli altri tipi di conoscenza in quanto tali»[5]. Michael Dummet, filosofo del linguaggio e dei giochi, di area analitica, scrive: «La filosofia cerca di correggere la nostra visione, consentendoci – come dice Wittgenstein al termine del *Tractatus logico-philosophicus* – di vedere il mondo nel modo giusto, comprese le caratteristiche del mondo che la scienza ci rivela, e lo fa attraverso un lento e laborioso processo di chiarificazione dei nostri concetti, sia quelli ordinari, sia quelli introdotti dalle scienze»[6]. Franca

[3] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Fides et Ratio*, 14 settembre 1998; nel seguito FeR.

[4] F. Rivetti Barbò, *Dubbi, discorsi verità. Lineamenti di filosofia della conoscenza,* Jaca Book, Milano 1991², 15.

[5] D. von Hildebrand, *Che cos'è la filosofia?*, trad.it a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2001, 2015, 499.

[6] M. Dummet, *La natura e il futuro della filosofia*, trad.it a cura di E. Picardi, Il Melangolo, Genova 2001, 31.

D'Agostini, formatasi con Gianni Vattimo ma pensatrice originale e feconda, definisce la filosofia: «una *rigorosa scienza dei fondamenti*, dove scienza va inteso come attività di *problem solving* razionale, e dove ragione sia intesa come insieme delle facoltà umane in generale (anche l'intuizione e l'immaginazione), che si applichi a una ricerca orientata a una utilità finale collettiva o personale, pratica o cognitiva»[7].

Questa è "la" filosofia: una ricerca che può crescere in culture diverse e con sensibilità diverse. Esistono, infatti, svariate declinazioni della filosofia, con accentuazioni di interessi e specializzazioni nei metodi, che variano secondo le epoche e secondo i luoghi, tuttavia se parliamo di "filosofia" evidentemente si individua un sostantivo comune che vari aggettivi possono specificare; risulta equivoco e non condivisibile, e del resto inutile, chiamare "filosofia" qualunque espressione del pensiero umano.

La filosofia esiste, anche se alcuni (talvolta molti) fanno filosofia negandola; nella contemporaneità ciò accade in almeno tre modi principali: la disintegrazione, lo smembramento e l'autosuperamento[8]. Non è questo il luogo per l'analisi di queste posizioni, che tutte reclamano per sé lo statuto esclusivo di quella filosofia che però negano, rimane il fatto che la filosofia in quanto filosofia esiste, ed è proprio a questa che fa riferimento la *Fides et Ratio*, non ad una o ad un'altra corrente filosofica, ma alla filosofia in quanto tale, al "pensare filosofico": «ogni *sistema* filosofico, pur rispettato sempre nella sua interezza senza strumentalizzazioni di sorta, deve riconoscere la priorità del *pensare* filosofico, da cui trae origine e a cui deve servire in forma coerente» (FeR n. 4).

La filosofia, così intesa, è il frutto migliore dell'esercizio rigoroso della ragione umana per la conoscenza della verità (cf. FeR n. 3).

La filosofia è una delle "risorse umane" (cf. FeR n. 3) verso la verità, e non è l'unica: esistono anche l'arte, la religione, l'esperienza personale, le scienze, i miti, la letteratura... Tutte hanno a che fare con la ricerca della verità e possono essere il punto di partenza per la filosofia ma, in sé e per sé, non sono filosofia e non è necessario che lo siano.

Avendo una sua specifica identità, la filosofia ha anche una sua storia[9], che è stata tracciata soprattutto a partire da Platone ed Aristotele, ed è indubitabi-

[7] F. D'AGOSTINI, *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza. Dieci lezioni sulla filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2005, 292.

[8] Cf. EAD., *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Franco Angeli, Milano 1997, 21 e ss.; cf. anche A. VENDEMIATI, *Povera e nuda. Saggio di filosofia e della filosofia*, "Euntes Docete" LIX (2006), 3, 205 e ss.

[9] La filosofia nasce dalla cultura greca, come del resto Aristotele stesso illustra, per esempio nella *Metafisica* A 3, 983b 20-30. Sul rapporto tra cultura greca e filosofia esistono diversi contributi: cf. tra gli altri M.M. SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia,* Bollati

le che "fare filosofia" implichi anche il confrontarsi con il percorso del pensiero occidentale, ma è altrettanto indubitabile che esistono diverse declinazioni della pratica filosofica, e che tutte sono filosofia se sono elaborazioni razionali e argomentate, se hanno un interesse universale, se sanno dire qualcosa all'uomo in quanto uomo.

La filosofia in quanto filosofia ha un rapporto costitutivo e complementare con la Fede, per «il legame intimo che unisce il lavoro teologico alla ricerca filosofica della verità» (FeR n. 63).

La *Fides et Ratio* è divenuta il testo di riferimento dei successivi pronunciamenti in materia del rapporto tra filosofia e teologia, tra ragione e Fede. Papa Francesco nella Enciclica *Lumen Fidei* si richiama esplicitamente a questa impostazione[10] e nella *Evangelii Gaudium* cita la *Fides et Ratio* esplicitamente tre volte, e soprattutto ne richiama il quadro concettuale, così come fa anche in alcuni suoi discorsi[11]. Soprattutto nella Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium*[12] vengono confermati l'identità ed il ruolo della filosofia nel curricolo teologico. Il Cattolicesimo propone, infatti, uno straordinario percorso conoscitivo, forse l'unico che impone l'educazione della ragione mediante il biennio filosofico, prima dell'approfondimento delle verità di Fede, a motivo del peculiare rapporto di ragione e Fede. Non a caso ritengo che proprio nell'ambito della formazione ecclesiastica nasca la necessità dell'impegno della filosofia per la missione.

Dalla storia dei rapporti tra Fede e filosofia, Giovanni Paolo II desume tre stati possibili; la filosofia totalmente indipendente dalla Rivelazione evangelica (FeR n. 75), che corrisponde al periodo ed alle aree geografiche in cui il Vangelo non sia arrivato; la filosofia cristiana (FeR n. 76) nelle sue varie declinazioni; ed infine la filosofia chiamata in causa dalla teologia (FeR n. 77). A ben guardare, questi tre stadi corrispondono ad una dinamica missionaria.

Il primo stadio è quello precedente ogni missione: quando la ragione umana cerca le cause di tutto senza avere ancora incontrato lo "scoglio" della Rivelazione[13] oltre il quale aprirsi all'oceano.

Il secondo stadio corrisponde a quanto accade nelle culture cristianizzate, quando la filosofia può essere condotta nell'alveo del Cristianesimo stesso,

---

Boringhieri, Torino 2020; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo,* trad.it. V. Degli Alberti; A. M. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 2002; G. Reale, *Il pensiero antico,* Vita e Pensiero, Milano 2014.

[10] Francesco, Lettera enciclica *Lumen Fidei*, 29 giugno 2013, n. 32, nel seguito LF.

[11] Cf. per esempio, il *Discorso agli Studenti dell'Università RomaTre*, 17 febbraio 2017 e il *Discorso per la Cerimonia del Conferimento del Premio Ratzinger 2019*, 9 novembre 2019.

[12] Francesco, Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium,* 29 gennaio 2018, nel seguito VG.

[13] In questo articolo, assumo come presupposto il legame che tiene insieme, pur nella loro distinzione, i termini Fede, Rivelazione, Vangelo e Cristianesimo.

con svariate sfumature. La "filosofia cristiana" è una nozione in sé problematica, ma non è questo il luogo per svilupparla[14].

È chiaro che il secondo stadio è possibile solo perché esiste un primo: cioè una elaborazione razionale condotta dagli esseri umani, indipendentemente dalla Fede. Ed è altrettanto chiaro che il terzo stadio è ciò che rende possibile il passaggio dall'uno all'altro

Proprio il terzo stadio, che di fatto è dinamicamente intermedio, è quello interessante ai fini della nostra ricerca. Qui mi sembra si possa collocare la filosofia per la missione. Prima di tutto, «il lavoro teologico presuppone ed esige in tutto il suo indagare una ragione concettualmente e argomentativamente educata e formata» ed inoltre la filosofia serve «per verificare l'intelligibilità e la verità universale dei suoi asserti» (FeR n. 77). Questo implica l'assunzione di filosofie non cristiane, come di fatto fecero i Padri della Chiesa e i teologi medievali, ed anche «le trasformazioni necessarie e profonde» che ogni filosofia deve subire in questo incontro. Si tratta di assumere dalle diverse filosofie, la "filosofia".

Tutte le filosofie possono concorrere in una proficua relazione con la Fede, solo se sono aperte alla realtà trascendente e hanno una «portata autenticamente metafisica» (FeR n. 83)[15]. Si tratta di una impostazione importante: solo perché è possibile "la" filosofia può darsi un rapporto tra filosofia e teologia; le filosofie di per sé non sono sufficienti perché tale rapporto si dia, serve la loro radice comune, quel «nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero» (FeR n. 4).

La relazione tra Fede e filosofia implica una sorta di discernimento e purificazione per le filosofie, perché ne emerga quel «patrimonio spirituale dell'umanità» (FeR n. 4) che in tutte può essere contenuto. Non tutti i concetti sono, infatti, conciliabili con la Rivelazione, non tutte le elaborazioni sono utili; ci sono «trasformazioni necessarie e profonde che essa deve subire» (FeR n. 77). Il rapporto con la Fede mette in evidenza che è possibile giudicare le filosofie sulla base della loro verità. Non tutte le declinazioni filosofiche sono uguali: tutte hanno aspetti universali e aspetti particolari, aspetti veri ed aspetti meno veri, aspetti buoni ed aspetti meno buoni. Se la filosofia è ricerca razionale ed argomentata della verità, già di per sé la filosofia giudica le fi-

[14] Cf. per esempio, J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, trad.it. L. FRATTINI, Vita e Pensiero, Milano 1978; C. FABRO, *Per un progetto di filosofia cristiana*, editore D'Auria M., Napoli 1991.

[15] Si intende con "metafisica" quel sapere filosofico «capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante. […] la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale» (FeR n. 83).

losofie, mediante la stessa ragione, sulla base della coerenza interna e, in modo speciale, sulla base della rispondenza alla realtà. Ma, se da credenti, accettiamo che la Rivelazione consenta un accesso privilegiato alla realtà, dobbiamo anche accettare che la stessa Rivelazione funzioni da specchio, da setaccio, da alambicco … insomma che sia una occasione di discernimento e miglioramento per le stesse filosofie, e dunque un'occasione di crescita per la filosofia[16], pur mantenendo la sua autonomia di metodo e di ricerca, come di fatto è avvenuto ed avviene nell'incontro storico del pensiero umano con il Cristianesimo. Dunque «Al Magistero spetta di indicare, anzitutto, quali presupposti e conclusioni filosofiche sarebbero incompatibili con la verità rivelata, formulando con ciò stesso le esigenze che si impongono alla filosofia dal punto di vista della fede» e questa è una occasione per «provocare, promuovere e incoraggiare il pensiero filosofico. I filosofi per primi, d'altronde, comprendono l'esigenza dell'autocritica, della correzione di eventuali errori e la necessità di oltrepassare i limiti troppo ristretti in cui la loro riflessione è concepita» (FeR n. 50).

La filosofia da sola, infatti, non può bastare a se stessa, è continuamente sbilanciata a superarsi: nessuna declinazione filosofica, come del resto nessuna forma di sapienza umana, è sufficiente per una conoscenza che basti a garantire all'uomo il pieno significato e la piena felicità.

La filosofia, infatti, per quanto si sforzi di fare domande e trovare risposte ultime, non può mai raggiungere la verità assoluta; per questo non può racchiudere in sé le verità di Fede, non può mai pretendere di fare proprie le nozioni teologiche, mentre però viene da queste stimolata a sorpassarsi sempre.

Il "confine" tra la ragione e la Fede è costituito dalla predicazione di Cristo crocifisso e risorto che può essere per la ragione «uno scoglio contro il quale può naufragare» oppure può essere il modo per «sfociare nell'oceano sconfinato della verità». Questo confine è, dunque, anche lo «spazio in cui ambedue si possono incontrare» (FeR n. 23). La verità che proviene dalla Rivelazione è anche «una verità che va compresa alla luce della ragione» (FeR n. 35). La filosofia, pur non potendo mai spiegare i contenuti di Fede, tuttavia può servire nell'incontro tra le sapienze umane, per la comprensione «alla luce della ragione»[17].

---

[16] Anche il confronto con le scienze, e in generale con ogni altra forma di sapere, può essere una grande occasione di discernimento e di crescita per la filosofia, pur se con modalità diverse.

[17] Per questo, si è posto nei secoli il rapporto "ancillare" fra la filosofia e l'elaborazione dei contenuti di Fede operata dalla teologia: la filosofia "serve" la teologia. La funzione ancillare e la stessa terminologia sono state sovente messe in questione, ma, ben comprese, possiedono una straordinaria attualità. Come è scritto nella *Fides et Ratio*, la funzione ancillare si riferisce ai rapporti tra i saperi: «E proprio nel senso di un apporto indispensabile

Il rapporto tra filosofia e teologia – che si è delineato classicamente come subalternazione della filosofia, in quanto disciplina subalternata e finalizzata, alla teologia, in quanto sapere architettonico finalizzante –, oggi si configura nell'ambito della questione della multi, trans, meta-disciplinarità, questione sempre più complessa di fronte alla crescita dell'edificio del sapere, con l'istituzione di nuove scienze e nuovi campi disciplinari. La distinzione dei saperi implica che ciascuno sia "padrone" a casa propria, ma implica anche che si creino dei giusti rapporti di "collaborazione" secondo le finalità: come, per esempio, la matematica collabora in maniera strutturale con la fisica, così anche la filosofia può e deve farlo con la teologia, anche se ciascuna disciplina mantiene la propria autonomia epistemologica[18]. La filosofia può essere utile alla teologia come difesa dalle accuse ingiuste e dalle equivocazioni, come garanzia di discorso argomentativo. La filosofia è utile soprattutto come educazione della ragione. Inoltre, «molti contenuti filosofici, infatti, quali i temi di Dio, dell'uomo, della sua libertà e del suo agire etico, la chiamano in causa direttamente, perché toccano la verità rivelata che essa [la Chiesa] custodisce» (FeR n. 50).

Nella *Veritatis Gaudium*, Papa Francesco propone l'inter e trans-disciplinarità come un criterio fondamentale per la formazione accademica (VG n. 4). Proprio alla filosofia spetta, anche, la riflessione sulla struttura del sapere, sui rapporti tra i piani disciplinari diversi, rintracciando il principio di unità nella diversità che consente di valorizzare la specializzazione senza cadere nella frammentazione[19].

Il dialogo Fede e ragione ha un peculiare valore missionario; l'Enciclica *Fides et Ratio* ha del resto una valenza missionaria[20]. Nella *Fides et Ratio* vie-

---

e nobile che la filosofia fu chiamata fin dall'età patristica *ancilla theologiae*. Il titolo non fu applicato per indicare una servile sottomissione o un ruolo puramente funzionale della filosofia nei confronti della teologia. Fu utilizzato piuttosto nel senso in cui Aristotele parlava delle scienze esperienziali quali "ancelle" della "filosofia prima". L'espressione, oggi difficilmente utilizzabile in forza dei principi di autonomia a cui si è fatto cenno, è servita nel corso della storia per indicare la necessità del rapporto tra le due scienze e l'impossibilità di una loro separazione» (FeR n. 77).

[18] La filosofia è «"signora" in casa propria» e «"ancella" in casa della teologia» in vista di «una collaborazione feconda», A. VENDEMIATI, *In prima persona. Lineamenti di Etica generale,* UUP, Città del Vaticano 2017[4], 18-22.

[19] Cf. S. RONDINARA, *Dalla interdisciplinarità alla transdisciplinarità. Una prospettiva epistemologica*, "Sophia" (2008), 1, 61-70; B. NICOLESCU, *Il manifesto della transdisciplinarità,* Armando Siciliano editore, Messina 2014; L. CLAVELL, *La metadisciplinarietà. Scienza, filosofia, teologia*, in E. MARIANI (a cura di), *Unità del sapere e del fare, una soluzione transdisciplinare?*, Istituto per ricerche ed attività educative, Napoli 2001, 43-54.

[20] La *Fides et Ratio* è una enciclica dal profondo valore missionario, anche se raramente ne viene sottolineato questo aspetto. L'Enciclica fu presentata da Giovanni Paolo II e dall'allora card. Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della

ne espresso il valore della filosofia per la diffusione e la comunicazione della Fede, per l'evangelizzazione. «La Chiesa […] vede nella filosofia la via per conoscere fondamentali verità concernenti l'esistenza dell'uomo. Al tempo stesso, considera la filosofia un aiuto indispensabile per approfondire l'intelligenza della fede e per comunicare la verità del Vangelo a quanti ancora non la conoscono» (FeR n. 5). La filosofia è un aiuto indispensabile per l'approfondimento delle verità rivelate e per l'annuncio del Vangelo.

Papa Francesco conferma la collocazione del dialogo ragione e Fede nell'ambito della evangelizzazione: «Si tratta dell'incontro tra la fede, la ragione e le scienze, che mira a sviluppare un nuovo discorso sulla credibilità, un'apologetica originale che aiuti a creare le disposizioni perché il Vangelo sia ascoltato da tutti. Quando alcune categorie della ragione e delle scienze vengono accolte nell'annuncio del messaggio, quelle stesse categorie diventano *strumenti di evangelizzazione*» (EG n. 132).

Dunque, non solo la filosofia può e deve sostenere la teologia anche nel campo della missione a motivo delle nozioni implicate, ma il rapporto ragione e Fede è questione tipicamente legata alla trasmissione della Fede, fin dalle sue origini.

Il suo compito specifico sta proprio nella mediazione tra ragione e Fede, nel rapporto tra culture e Fede, nella fondazione del motivo per cui sia possibile pensare una verità superiore alla ragione destinata a tutti gli uomini in quanto esseri pensanti. Questo impegno filosofico deve avere comunque un ruolo di servizio nei confronti della missione, dunque deve essere un aiuto nel "pensare" oggi la missione.

2. Pensare la missione

La missione è una nozione teologica: costitutivamente legata al messaggio di Gesù Cristo e alla fondazione della Chiesa; intesa come «estendere il regno di Dio» (MI), finalizzata «affinché tutto sia restaurato in Cristo e gli uomini costituiscano in lui una sola famiglia ed un solo popolo di Dio»; partecipazione alla vita di Dio e insieme testimonianza e dialogo (AG n. 1 e *passim*); ha come obiettivo l'annuncio del Vangelo agli uomini di oggi, predicare il Vangelo a fasce geografiche più vaste ma soprattutto sconvolgere i giudizi (EN n. 19); è missione universale di salvezza (RM *passim*), predicazione del vangelo di Cristo (EG *passim*); infine è all'origine della stessa Chiesa: «La Chiesa duran-

Fede, l'11 novembre 1998, proprio presso l'Università Urbaniana, dove nel 1991 Giovanni Paolo II aveva già presentato l'Enciclica missionaria *Redemptoris Missio*. Mette bene in evidenza questo aspetto, da punti di vista diversi, il volume G. MAZZOTTA (a cura di), *Audacia della ragione e inculturazione della Fede*, UUP, Città del Vaticano 2003.

te il suo pellegrinaggio sulla terra è per sua natura missionaria, in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la propria origine» (AG n. 2).

La nozione di missione, di fatto, racchiude tutti i misteri della Fede nella loro destinazione universale. Ma non solo. La definizione della missione implica in modo crescente la considerazione dei destinatari con la loro variegata umanità. Ci si prende sempre più carico della ricchezza delle diversità culturali e del necessario dialogo con le religioni[21].

Così in *Ad gentes* si parla dei «particolarismi di razza e di nazionalità», «il complesso delle relazioni e degli affari dell'umana esistenza», la «vita culturale e sociale», «le tradizioni nazionali e religiose degli altri», «l'universalità della Chiesa e la diversità dei popoli», «le differenze tra luogo e luogo» (AG nn. 8, 11, 26, 31). Nella *Evangelii Nuntiandi* si sottolinea la «realtà ricca, complessa e dinamica», «tutti gli strati dell'umanità», «fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese», «la cultura e le culture dell'uomo» (EN nn.17, 18, 19, 20). Nella *Redemptoris Missio* ci si rivolge a «gli immensi orizzonti della missione *ad gentes*»: «i popoli sono in movimento; realtà sociali e religiose che un tempo erano chiare e definite oggi evolvono in situazioni complesse […] l'urbanesimo, le migrazioni di massa, il movimento dei profughi, la scristianizzazione di paesi di antica cristianità» (RM nn. 31 ss., 32). Nella *Evangelii Gaudium* si sottolinea «la diversità culturale», la «comunione nelle differenze» (EG nn. 117, 228).

La missione si concretizza sempre di più come messaggio di una verità universale per destinatari che hanno già una loro identità culturale e religiosa, oggi in un contesto globale secolarizzato e relativista.

Infatti, il missionario si trova di fronte da una parte il mondo postcristiano e dall'altra un variegato mondo religioso non ancora cristiano. Sebbene il primo impegno sia chiamato "nuova evangelizzazione", entrambi richiedono uno sforzo missionario e seppure si tratta di strategie diverse, teoreticamente la questione è simile, perché «Un mondo che ha perso il Dio cristiano non può che assomigliare a un mondo che non l'ha ancora trovato»[22].

Come ostinarsi a parlare di Cristianesimo al mondo secolarizzato e agli atei, oppure a chi ha elaborato il proprio rispettabile modo di vivere e di pensare senza aver sentito parlare di Gesù Cristo? La motivazione esiste ovviamente da parte della Fede, ma non può essere slegata da una motivazione accettabile per via razionale, altrimenti rischia di non essere comunicabile e di cadere, spesso portandosi appresso anche la motivazione per Fede. Allora la

[21] Cf. A. TREVISIOL, *Universalità del messaggio cristiano e religioni*, in G. MAZZOTTA (a cura di), *Audacia della ragione e inculturazione della fede*, 130-145.

[22] E. GILSON, *Dio e la filosofia*, trad.it. M. LEVI, Massimo, Milano 1984, 120.

missione si trasforma in puro dialogo, in scambio reciproco, in silenzio. La considerazione positiva delle diverse realtà umane può condurre a collocare il Cristianesimo semplicemente accanto a queste, come una possibile opzione, e non come la verità liberante l'uomo, ogni uomo. La missione spesso si configura quasi come una vecchia colpa da scontare. La storia delle missioni sicuramente annovera anche errori e fraintendimenti, ma in sé è un cammino da cui la Chiesa non può prescindere, e di cui esseri principalmente grati, poiché siamo tutti figli della missione. Papa Francesco, infatti, insiste: «Non lasciamoci rubare l'entusiasmo missionario!» (EG n. 80).

L'impegno filosofico per la missione non consiste solo nella questione, importantissima, della credibilità della Rivelazione, non si tratta propriamente di apologetica; si tratta di un ambito vicino, ma per certi versi nuovo o rinnovato, quello dei fondamenti filosofici della missione. Certamente si tratta di ambiti continui e in parte sovrapposti, ma lo spazio di cui sto parlando è uno spazio propriamente filosofico, e non già teologico, però con una motivazione nata dalla Fede.

Papa Francesco scrive:

> A volte perdiamo l'entusiasmo per la missione dimenticando che il Vangelo *risponde alle necessità più profonde* delle persone, perché tutti siamo stati creati per quello che il Vangelo ci propone: l'amicizia con Gesù e l'amore fraterno. Quando si riesce ad esprimere adeguatamente e con bellezza il contenuto essenziale del Vangelo, sicuramente quel messaggio risponderà alle domande più profonde dei cuori: "Il missionario è convinto che esiste già nei singoli e nei popoli, per l'azione dello Spirito, un'attesa anche se inconscia di conoscere la verità su Dio, sull'uomo, sulla via che porta alla liberazione dal peccato e dalla morte. L'entusiasmo nell'annunziare il Cristo deriva dalla convinzione di rispondere a tale attesa" (EG n. 265, cita RM n. 45).

Il filosofo credente risulta interpellato da questo messaggio. Se è vero che il Vangelo risponde alle necessità più profonde delle persone umane perché tutti siamo stati creati da Dio creatore e redentore, allora la filosofia è chiamata nella sua specifica responsabilità di pensare la verità in termini naturali e di pensare la realtà umana fino in fondo.

Questo è il primo compito della filosofia per la missione: pensare quale base razionale possa mai reggere l'idea stessa di missione e renderla dicibile e accettabile.

La domanda fondamentale è: veramente tutti gli uomini, di qualunque cultura e di qualunque opinione, possono essere destinatari di un'unica verità liberante perché veramente hanno qualcosa che li accomuna tutti?

Una tale area di ricerca non può fare a meno di guardare al Magistero: il Magistero non è una fonte filosofica, tuttavia è una fonte di pensiero. La filosofia deve procedere con i propri mezzi e i propri metodi, ma, per l'interconnes-

sione dei saperi, non può ignorare aree vicine di pensiero. Non può assumere la missione come oggetto, perché sarebbe una forma di riduzionismo razionalista, non può assumere la missione come punto di partenza, perché sarebbe una forma di irrazionalismo spiritualista, ma può assumere la missione come destinazione, come contesto, come finalità: appunto una filosofia "per" la missione.

Sicuramente, questo tipo di lavoro filosofico ha qualche parentela con l'elaborazione dei "vecchi" *preambula fidei*, termine così impolverato da poter essere riscoperto come nuovo. Nel suo spirito autentico, la questione dei *preambula* riguarda la dinamica ragione e Fede[23] e la possibilità della evangelizzazione. Non si tratta dello sforzo sterile di delineare uno spazio della ragione pura, di una astratta e statica naturalità umana, ma riguarda la concreta e reale continuità tra ragione e Fede, la concreta e reale umanità che è fatta per conoscere e per credere. Il preambolo è, appunto, uno spazio dinamico, un "passaggio verso", un luogo dialogico, anzi è ciò che rende possibile il dialogo. Lorizio giustamente scrive: «la dottrina classica dei *preambula fidei* è ben lungi dall'attribuire un ruolo fondativo alla ragione rispetto alla fede, piuttosto vede in esse una sorta di *preparatio evangelii,* conferendole una sorta di carattere di avvento rispetto all'evento che salva e in tal senso la possibilità di un'adeguata elaborazione dei *preambula fidei* sembra non solo plausibile, ma necessaria, anche perché la teologia possa svolgere un ruolo dialogico e apologetico nei confronti delle culture e delle filosofia presenti nel proprio aeropago»[24]. "Preambolo" è un termine, peraltro, profondamente missionario: prima della ricezione dei contenuti di Fede c'è già un preambolo, ci sono delle nozioni che ogni uomo può elaborare e che aprono il passo alla comprensione e accettazione delle verità di Fede. Come scrive Giovanni Paolo II: «La ricerca delle condizioni nelle quali l'uomo pone da sé le prime domande fondamentali sul senso della vita, sul fine che ad essa vuole dare e su ciò che l'attende dopo la morte, costituisce per la teologia fondamentale il necessario preambolo, affinché, anche oggi, la fede abbia a mostrare in pienezza il cammino ad una ragione in ricerca sincera della verità»[25].

Ciò significa che nessun uomo è mai del tutto straniero di fronte all'annuncio del Cristianesimo; i *preambula* sono il fondamento dell'*atrium gen-*

[23] A proposito dei *preambula fidei*, cf. il volume collettivo, A. LIVI (a cura di), *Premesse razionali della fede. Teologi e filosofi a confronto sui* "preambula fidei", Lateran University Press, Roma 2008, in particolare per un percorso teologico il contributo G. TANZELLA NITTI, *Il ruolo dei* preambula fidei *in un itinerario teologico-fondamentale,* 57-73, e per una interessante sintesi teoretica, con riferimenti alla contemporaneità, cf. L. TUNINETTI, *Il dibattito sulla logica dell'atto di fede nella filosofia analitica*, 327-356.

[24] G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, Paoline, Milano 2003, 108.

[25] GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai partecipanti al Congresso internazionale di Teologia Fondamentale a 125 anni dalla* "Dei Filius"*,* 30 settembre 1995, n. 4.

tium, la logica del discorso ad ogni Aeropago. Ritengo, anzi, che in ogni cultura ci sia l'accentuazione di certi *preambula* alle virtù teologali, non solo alla Fede, e la filosofia può aiutare ad enuclearli. Penso per esempio al significato della comunità e al valore della relazione nelle culture africane che per certi versi sono *preambula caritatis*, come una buona filosofia morale e sociale può mettere in evidenza; o a certe concezioni del tempo in alcune filosofie orientali, che possono essere lette come *preambula spei* da un'attenta filosofia della natura. Questa enucleazione razionale dei *preambula* nelle culture potrebbe essere uno dei compiti della filosofia per la missione.

Dalla mia esperienza, mi sembra che alcuni concetti siano fondamentali per la pensabilità e la dicibilità della missione, e questi sono principalmente verità, dialogo, conoscibilità di Dio, cultura e natura e, a fondamento di tutto, il concetto di essere umano. Ma specificatamente necessarie sono anche le riflessioni filosofiche sulle dinamiche della parte e del tutto, dell'individuo e dell'universale, della potenza e dell'atto. Mi sembra infatti che non sia solo importante mettere in evidenza il valore di alcuni concetti, ma ancor di più una modalità di pensiero, dinamiche di ragionamento che si sono sviluppate in un lungo cammino e possono essere utili per affrontare sfide nuove. Evidentemente, nel seguito, potrò dare solo alcuni cenni su alcuni di questi aspetti.

3. Missione e verità

La questione fondamentale del Cristianesimo è la verità. Ha senso proporre a tutti il messaggio cristiano solo se è possibile proporre una verità per tutti.

Il termine "verità" ricorre ovviamente nei documenti del magistero dedicati alla missione. La *Maximum Illud* parla di un «magistero della verità»; nella *Evangelii Nuntiandi* si parla di «servitori della verità» e di un «culto della verità» (EN n. 78), nella *Evangelii Gaudium* di verità che «si accompagna alla bellezza e al bene» (EG n. 142), della «verità, la bontà, la bellezza» cercata sinceramente dagli uomini (EG n. 257) di verità che «non passa di moda» (EG n. 265). È possibile che si dia una verità che non passa, una verità che è per tutti, anche oggi, in un mondo globalizzato, così ampio, così plurale, così razionalista e insieme così scettico? Servirebbe un significato del termine "verità", che possa essere declinato in tutti questi modi, un significato razionale, condivisibile da tutti gli uomini, che possa sostenere la nozione di verità rivelata.

Per certi versi, il filosofo dovrebbe essere lo specialista della verità, anche se sovente i maggiori attacchi alla verità provengono dalle filosofie. Si tratta di un discorso molto ampio, ma in realtà molto più semplice di quanto appaia. Infatti, le negazioni della verità, le declinazioni relativistiche e soggettivistiche, i riduzionismi scientisti… di fatto in maniera implicita e indiretta poggiano su una nozione di verità, proprio mentre la negano, anzi solo grazie ad essa possono esprimersi.

Numerosi autori mettono, infatti, in evidenza che una declinazione relativistica della verità sia in sé contraddittoria: per pretendere che la declinazione relativistica della verità sia vera, è necessario usare una definizione non relativistica della verità[26]. Anche una definizione riduzionistica della verità risulta in sé non dicibile e in un'ultima analisi riconducibile al relativismo. Contro ogni relativismo, ma anche contro ogni riduzionismo, la verità è la corrispondenza a come stanno le cose. Del resto, lo stesso riferimento alle cose costituisce una confutazione del riduzionismo scientista interno allo stesso andamento delle scienze[27]. Questa è la concezione spontanea della verità, quella che cerchiamo nella nostra vita, quella che reclamiamo quando viene violata, quella che pretendiamo dalle persone di cui ci fidiamo, quella che sostiene le grandi battaglie civili: "veramente" corrisponde a "realmente". La verità come corrispondenza alla realtà è anche l'implicita nozione che regge ogni discorso che voglia essere filosofico e proporsi come comunicabile e condivisibile.

Questa concezione della verità, elaborata da una lunga tradizione filosofica è, di fatto, quella a cui tutti si riferiscono quando hanno a cuore sapere il vero. Nella tensione tra l'idea e la realtà, l'idea non deve mai separarsi dalla realtà: questo è il criterio offerto da Papa Francesco nella *Evangelii Gaudium* «la realtà è superiore all'idea» (EG n. 231), in altri termini "*contra factum non valet argomentum*", che è la prova del nove di ogni buona filosofia. I fatti non possono mai essere argomentati: i fatti sono. Non possono essere negati (e neanche dimostrati). Contro la verità come corrispondenza alla realtà stanno «i purismi angelicati, i totalitarismi del relativo, i nominalismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza» (EG n. 231). Senza il riferimento alla realtà «si manipola la verità, così come si sostituisce la ginnastica con la cosmesi» (EG n. 232): il riferimento diretto al *Gorgia* di Platone, qui operato, è peraltro un grande omaggio alla filosofia ed anche una implicita chiave di lettura.

Siamo in grado di fare affermazioni vere quando uniamo i concetti secondo quanto conosciamo nella realtà; il nesso tra due concetti è vero se le realtà a cui si riferiscono sono connesse tra di loro anche nella realtà. Se la verità è

[26] Cf. per esempio, L. DISTASO, *Osservazioni sul divenire e sulla secolarizzazione*, "Philosophema" 3 (1989), 7-8, 26 e ss., F. D'AGOSTINI, *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza. Dieci lezioni sulla filosofia contemporanea*, 200-201; A. VENDEMIATI, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea,* Marietti, Genova-Milano 2007, 38 e ss.

[27] Cf. per esempio, le diverse posizioni antiriduzioniste: F. CAPRA, *La rete della vita*, trad. it. C. CAPARARO, Rizzoli, Milano 1997; E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la complessità*, trad.it. a cura di M. CORBANI, Sperling&Kupfer, Milano 1993.

approssimazione alla realtà, è raggiungibile in modo diverso secondo i diversi tipi di realtà da raggiungere. Questa molteplicità di strade riguarda le diverse discipline e allo stesso modo i diversi percorsi individuali. È umanamente impossibile ottenere uno sguardo totale, ma solo tanti diversi sguardi, che tutti insieme, coordinati, possono dare una verità sempre più integrale.

Come scrive Aristotele: «è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e […] è altrettanto impossibile non coglierla del tutto: infatti, se ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà, e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall'unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole»[28].

La verità si esprime nell'articolazione dei linguaggi, mettendo insieme, collegando aspetti della realtà che nella realtà sono collegati. Secondo le realtà che cerchiamo di cogliere, raggiungiamo diversi tipi di verità: dalle più semplici verità empiriche immediatamente evidenti, alle più complesse verità dimostrate.

Se una affermazione è vera, è vera universalmente, cioè per tutti, anche se non tutte le verità sono parimenti importanti per tutti. anche se esistono verità più o meno importanti, secondo la realtà a cui si riferiscono[29]. In maniera analoga si struttura la gerarchia delle verità nell'ambito della Fede: «esiste un ordine o *gerarchia* nelle verità della dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso con il fondamento della fede cristiana» (UR[30], n. 11, ripreso da EN 78, 167, 246).

Gli uomini vivono per conoscere la verità e vivono grazie al fatto che in qualche modo la conoscono.

La prima frase della *Metafisica* di Aristotele sottolinea proprio questo: «Tutti gli uomini per natura tendono al sapere»[31]. Uomo, *anthropos*, indica veramente ogni essere umano: di qualunque cultura, di qualunque epoca, di qualunque grado di intelligenza o livello di studio, di qualunque età; ogni essere umano è animato da un desiderio di conoscere che non mira solo all'utilità, ma al conoscere in sé. In ultima analisi, questa tendenza a conoscere è desiderio della verità suprema, della verità che spiega la vita, è desiderio di Dio.

---

[28] ARISTOTELE, *Metafisica*, II 993b 1-3 (trad. it. G. REALE, Bompiani, Milano 2000).

[29] «Di per sé, ogni verità anche parziale, se è realmente verità, si presenta come universale. Ciò che è vero, deve essere vero per tutti e per sempre. Oltre a questa universalità, tuttavia, l'uomo cerca un assoluto che sia capace di dare risposta e senso a tutta la sua ricerca: qualcosa di ultimo, che si ponga come fondamento di ogni cosa», R. FISICHELLA, *Preambula Fidei e Teologia postconciliare*, in A. LIVI (a cura di), *Premesse razionali della Fede*, 54.

[30] CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 21 novembre 1964.

[31] ARISTOTELE, *Metafisica*, I 980 a20.

Tutti gli esseri umani hanno la possibilità di porsi la domanda su Dio, chiamandolo con nomi diversi, ma cercandolo come causa di tutto, come origine, come forza che tiene insieme le cose.

Tutti gli uomini vorrebbero conoscere veramente Dio, e lo cercano. Il filosofo indiano Konickal scrive: «In all the major Eastern philosophical traditions, and especially in the Indian philosophical tradition, too, the quest for the Absolute occupies a central role. Great Indian thinkers like Sankara, Vacaspati, Ramanuja, Madhva, and many others accept a transcendent Absolute, whatever be the names or characteristics they ascribe to it. The American and Australian aboriginals, African tribes and other peoples of other continents are no exception to this ontological theistic tendency» e conclude «The theological tendency (the quest for God) of human is universal»[32].

La tensione verso la verità su Dio, condivisa da tutti gli uomini, lascia sempre aperta una insoddisfazione, perché di fatto nessuna sapienza umana e nessuna filosofia arriva a conoscere Dio: solo la Fede nella Rivelazione può rispondere a questa attesa. Come ha scritto Benedetto XVI: «Nell'uomo vi è un'inestinguibile aspirazione nostalgica verso l'infinito. Nessuna delle risposte che si sono cercate è sufficiente; solo il Dio che si è reso finito, per lacerare la nostra finitezza e condurla nell'ampiezza della sua infinità, è in grado di venire incontro alle domande del nostro essere»[33].

Nella varietà tipologica delle verità, esistono anche le verità credute sulla base della testimonianza altrui, verità di cui non possiamo verificare o dimostrare il contenuto, ma che razionalmente sono accettabili per la non contraddittorietà e per la credibilità del testimone. La trasmissione del sapere perlopiù avviene per fiducia nel maestro in quanto testimone. Nelle varie culture, molte importanti verità sono trasmesse da testimoni autorevoli. Entro questo contesto, si collocano le verità credute per Fede, però con il dislivello recato dalla virtù teologale, «dono di Dio, virtù soprannaturale da Lui infusa»[34]: un dono che sorpassa gli uomini ma che è proprio per loro.

Qui si collocano le complesse e affascinanti riflessioni, a cavallo tra filosofia e teologia, su come sia possibile che il desiderio naturale di conoscere Dio possa ricevere solo una soddisfazione soprannaturale[35]. Appare non contrad-

[32] J. KONICKAL *The Quest and the Question: A Guide to Natural Theology*, Jeevalaya, Bangalore 2008, 21.

[33] J. RATZINGER, *Fede, verità e tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo,* Cantagalli, Siena 2003, 143.

[34] FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen Fidei*, 29 giugno 2013, n. 7.

[35] Cf. per esempio, H. de LUBAC, *Il mistero del soprannaturale,* trad. it. G. BENEDETTI, Jaca Book, Milano 2017; K. RAHNER, *Rapporto tra natura e grazia*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, a cura di A. MARRANZINI, Edizioni Paoline, Roma 1965; F. FABRIZI, *Dio altrimenti. Per una critica alla teologia del "Desiderio di Dio" in Tommaso, de Lubac,*

dittorio che l'uomo sia strutturalmente fatto per conoscere e per credere, considerando che non si è fatto da solo. Una affascinante proposta è quella che vede nell'intelletto agente la chiave di volta della questione[36].

Ma torniamo alla verità. Se la verità è corrispondenza alla realtà, appare non solo legittimo ma necessario che una verità, se è vera, sia vera per tutti ed inoltre, se ci sono verità a cui tutti gli uomini aspirano, chi riceve in dono una grande verità ha il diritto, o forse anche il dovere, di annunciarla a tutti.

Nel Mito della caverna della *Repubblica* di Platone, è rilevante la considerazione che chi esce dalla caverna e riesce a vedere e a capire, «ricordandosi della sua prima dimora, della sapienza di laggiù e dei vecchi compagni di prigionia, non si riterrebbe fortunato per il mutamento di condizione e non avrebbe compassione di loro?». Chi conosce la verità ha un senso di responsabilità verso gli altri: deve insegnarla agli altri, anche se questi non vogliono impararla e addirittura «ucciderebbero chi tentasse di liberarli e di condurli su, se mai potessero averlo tra le mani e ucciderlo»[37].

4. Missione e dialogo

La nozione di dialogo è intrinseca alla azione missionaria: la missione vive di comunicazione di un messaggio nuovo, che può essere compreso da chi ancora non lo conosce.

Il dialogo è uno scambio di idee e di informazioni, tra due o più interlocutori, attuato con ogni mezzo, anche a distanza. Il dialogo è il metodo fondamentale della filosofia, quello che Platone chiamava anche "il dono dei discorsi"[38]. Ogni dialogo presuppone *sia* una certa *conoscenza* dell'altro *sia* una certa *ignoranza*, infatti ignoro chi sia veramente l'altro, ma lo riconosco come «*interlocutore*, ossia come potenziale dialogante, genericamente e globalmente inteso», cioè lo riconosco simile a me[39]. Il dialogo è trasmissione di un significato mediante un significante, che in genere è costituito dalle parole di una lingua. Il significato che si vuole esprimere è la «cerniera del dialogo», e viene trasmesso, mantenendo una sua «autonoma consistenza»[40], sebbene venga sempre interpretato, secondo coordinate individuali e culturali.

Rahner, PFTS University Press, Cagliari 2017; G. Colombo, *Desiderio di vedere Dio. Dieci anni di studi tomistici 1957-1967*, "La scuola cattolica" 99 (1971), 3-60; G. Kostko, *Desiderio naturale di Dio o della beatitudine?*, "Angelicum" 81 (2004), 535-564.

[36] Cf. G. Barzaghi, *La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta del rapporto Fede-ragione*, in Id., *Lo sguardo di Dio*, Cantagalli, Siena 2003, 96-148.

[37] Platone, *Repubblica*, VII 514 b – 520 a (trad.it. M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2017).

[38] Id., *Timeo*, 20 C (trad. it a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000).

[39] Cf. F. Rivetti Barbò, *Dialogo e malinteso*, Marzorati, Milano 1985.

[40] *Ibid*., 26.

Il dialogo è, dunque, fondato sempre su riconoscimento e differenza: riconosco l'altro come uno diverso da me, che mi potrebbe capire e che voglio capire, qualcuno a cui voglio trasmettere qualcosa. Il dialogo è possibile solo se l'altro è simile a me, in quanto essere umano.

La chiave di volta del dialogo è la trasmissione di un significato. Il significato è l'aspetto non sensibile dei segni, il loro contenuto, che rimanda a una realtà, a un qualche tipo di realtà. Questo risulta evidente proprio nel dialogo tra persone molto diverse, quando è possibile tradurre e trasmettere significati pur in contesti molto diversi. Senza il riferimento alla realtà, a un significato extralinguistico, non ci potrebbe essere dialogo. Privare il linguaggio del suo riferimento alla realtà significa infatti privarlo di significato: «È un gioco assurdo, ossia un gioco non-giocabile, un non-gioco, quello di chi ritiene che il linguaggio non rinvii a una realtà di cui costituirebbe la descrizione o la *rappresentazione*, e nemmeno ad un soggetto di cui costituirebbe l'*espressione*. Il presupposto radicale che sta alla base della teoria dei giochi è che il linguaggio rinvierebbe esclusivamente a se stesso; orbene, tutto questo è espresso in un *discorso* e mediante un linguaggio. Per cui, delle due una: o tutto questo non descrive, rappresenta o esprime alcunché, oppure sostenere queste idee è semplicemente contraddittorio»[41].

Il dialogo rimanda a una «concezione pluralistica ma non relativistica della verità» e presuppone «insieme e inseparabilmente l'alterità degli interlocutori e l'unità della verità»[42].

Comprendiamo la premura affinché il missionario conosca le lingue: «La prima cosa che il Missionario deve conoscere è la lingua del popolo, alla cui conversione intende dedicarsi» (MI). La lingua trasmette il significato e conoscendo la lingua, la cultura e il mondo dell'interlocutore, si può dialogare e condividere significati. Il significato viene sempre veicolato da significanti diversi e interpretato da contesti diversi, ma in sé non si identifica con essi. Il significato non può mai essere ridotto ai significanti.

Il rapporto tra i significati e la lingua che li trasmette è molto importante. Ogni lingua, infatti, come sistema di segni culturalmente formato, ha una sua logica, i suoi termini, la sua modalità di espressione, la sua fonetica, la sua storia. Tuttavia, nonostante queste differenze, esistono gli universali linguistici[43], cioè principi che governano ogni linguaggio umano: universali assoluti o

[41] A. VENDEMIATI, *Povera e nuda. Saggio di filosofia della filosofia,* 209.

[42] *Ibid*., 219, cita L. PAREYSON, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà. Introduzione* a *Esistente e persona*, Il Melangolo, Genova 1985.

[43] Cf. S. CRISTOFARO, *Language Universals and Linguistic Knowledge*, in J.J. SONG (ed.), *The Oxford Handbook of Linguistic Typology*, Oxford University Press, Oxford 2010, 227-249; E. MORAVESIK, *Introducing Language Tipology*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

tendenze universali, cioè similitudini in lingue che non hanno una storia comune. Soprattutto, tutte e solo le lingue umane possono avere significati simbolici, rimandare a realtà non presenti, parlare di se stesse. Queste ricorrenze dimostrano che i linguaggi umani hanno tutti qualcosa in comune, in quanto umani, e tutti, del resto, possono comunicare tra di loro. Nessuna lingua è immune dalle ibridazioni e soprattutto nessuna lingua è impermeabile alle traduzioni. La comune umanità dei parlanti e la comunione di realtà esperita permettono il dialogo, anche tra lingue e culture molto lontane.

Il dialogo poggia sulla possibile condivisione di significati tra tutte le lingue umane, cioè la possibilità di parlare della stessa realtà: di qualsiasi ordine e livello. Del resto, il parlare come espressione di attività conoscitiva caratterizza gli esseri umani, come riconoscono diversissime prospettive teoretiche[44]. La trasmissione di significato implica anche una forma diversa di comprensione: parlando con l'altro non solo conosco lui e i suoi significati, ma conosco anche meglio me e i miei significati.

Questa possibilità di dialogo è la base della missione. Il dialogo poggia sulla esistenza dell'interlocutore e sul significato: tanto più il dialogo missionario. La missione presuppone l'altro che è sconosciuto ma conosciuto, lontano perché non ancora raggiunto dal messaggio cristiano ma vicino in quanto persona umana a cui questo messaggio è destinato. Ed inoltre la missione presuppone un significato da trasmettere, un messaggio che è rivelato e che arriva sempre culturalmente mediato, ma non si può mai ridurre alla mediazione culturale.

Come ogni significato permane mentre viene trasmesso, ancor più il significato della Buona Novella rimane nella sua integrale verità mentre costantemente viene trasmesso in lingue e modi diversi, che sono occasione di maggiore comprensione e migliore espressione. La questione è stata affrontata nel documento *Dialogo e annuncio*[45], scritto insieme dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, che mette al centro la questione fondamentale: ovvero come si relazionino il dialogo e l'annuncio missionario di una Verità superiore a tutte.

Il documento articola la distinzione di varie forme di dialogo, ovvero della vita, delle opere, degli scambi teologici (cf. DA 42), dell'esperienza religiosa, delle culture (cf. DA 46), e riconosce anche vari livelli di dialogo: «A livello puramente umano significa comunicazione reciproca, per raggiungere un fine comune o, a un livello più profondo, una comunione interpersonale»; a

[44] Cf. per esempio, A. LOBATO (a cura di), Homo loquens. *Uomo e linguaggio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1989; V. CUCCIO, *Sulla natura dell'uomo: linguaggio e coevoluzione,* in V. CUCCIO – A. LI VIGNI (a cura di), *Della natura umana*, Mimesis, Milano-Udine 2009, 33-46.

[45] CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI-CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Dialogo e annuncio*, 19 maggio 1991. Nel seguito DA.

livello ecclesiale, può designare l'«atteggiamento di rispetto e amicizia che penetra o dovrebbe penetrare in tutte le attività che costituiscono la missione evangelizzatrice della Chiesa»; a livello interreligioso «il dialogo significa l'insieme dei rapporti interreligiosi, positivi e costruttivi, con persone e comunità di altre fedi per una mutua conoscenza e un reciproco arricchimento, nell'obbedienza della verità e nel rispetto della libertà» (DA 9).

Queste distinzioni consentono di distinguere e relazionare dialogo e annuncio come costitutivi entrambi della dinamica missionaria, che si fonda nel dialogo di Dio con tutti gli uomini: «Dio, in un dialogo che dura attraverso i tempi, ha offerto e continua a offrire la salvezza all'umanità. Per essere fedele all'iniziativa divina, la Chiesa deve quindi entrare in un dialogo di salvezza con tutti» (DA 38). Questo dialogo originario potrebbe essere definito primo analogato di ogni dialogo, principio e fondamento del dialogo missionario. Questa nozione teologica di dialogo si compie nell'annuncio della salvezza in Gesù Cristo: «il vero dialogo interreligioso suppone da parte del cristiano il desiderio di far meglio conoscere, riconoscere e amare Gesù Cristo» (DA 77).

La missione, dunque, non è solo dialogo, ma è dialogo e annuncio, in quanto implica la trasmissione di una verità di cui non dispone, ma che può donare.

La filosofia per la missione ha il compito di approfondire la questione della permanenza del significato nella diversità delle culture e mediazioni linguistiche ed inoltre può anche esplorare la capacità che le parole umane possano trasmettere un messaggio soprannaturale.

5. Missione e culture

Il significato viene sempre trasmesso e mediato da un contesto culturale. La questione delle culture è particolarmente importante per la comprensione della missione. Potremmo dire che il cammino della missione è stato anche e soprattutto segnato, in questi ultimi decenni, da una consapevolezza maggiore e migliore della ricchezza delle culture e, nello stesso tempo, quasi insidiato da una possibile riduzione di ogni verità alla sua espressione culturale, tanto che non ci sarebbe mai niente da comunicare, ma solo scambio di punti di vista diversi.

Mi sembra che la filosofia abbia molto da dire in questo contesto.

Partiamo innanzitutto dal termine ormai ricorrente nelle questioni di missione: inculturazione.

Inculturazione è uno dei sei elementi principali della missione cristiana secondo Stephen Bevans e Roger Schroeder[46]. Ne esistono numerose defini-

[46] Cf. S.B. Bevans – R.P. Schroeder, *Costant in Context. A Theology of Mission for Today*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2004.

zioni[47] e anche più di una teoria sulla sua origine. Alcuni sostengono che sia «un neologismo teologico e non un termine derivato dall'antropologia e dalla sociologia» sottolineando che «*enculturation*, concetto sociologico che si riferisce ai processi di socializzazione della persona, e *inculturation*, concetto coniato in ambito teologico, non sono termini equivalenti né sinonimi»[48]; altri affermano, invece, che «il termine proviene dalla antropologia, specificatamente britannica (*enculturation, socialisation*)» ed «indica quei processi, consci o inconsci, attraverso i quali un individuo diviene membro competente della sua stessa cultura»[49], ed infine secondo alcuni «anche se usata in un contesto religioso ed ecclesiale cristiano, non è un termine teologico»[50].

Sicuramente il termine «*is situated in the borderlands between anthropological sciences and theology*»[51] e fa riferimento a una questione che in sé non è nuova; anzi è sempre esistita nel Cristianesimo: «*The question of the relation between the Christian message and the cultures of mankind may be said to be as old as the Church*»[52]. Riguarda, infatti, il rapporto tra il divino e l'umano, che è sempre inculturato.

La questione della molteplicità delle genti è presente fin dalla fondazione della Chiesa. Riguarda dapprima il contesto del Vicino Oriente in cui il Cristianesimo è nato, e poi la cultura greco-romana entro il quale si è diffuso, suscitando da subito la problematica della inculturazione: «si tratta di stabilire se la paideia classica possa convivere con la paideia cristiana oppure se quest'ultima debba porsi come qualcosa di totalmente nuovo e inconciliabile con tutto il passato»[53], nelle alterne sottolineature di "rottura" e "continuità"[54].

Il contesto attuale impone considerazioni più approfondite, data la «*new historical situation*» e «*new awareness of the cultural plurality of humanity*»[55].

---

[47] Cf. P.C. PHAN, *In Our Own Tongues. Perspective from Asia on Mission and Inculturation*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2003.

[48] G. CAMPESE, *Oltre l'inculturazione? Per nuovi incontri*, UUP, Città del Vaticano 2017, 225.

[49] A. DELL'ORTO, *Antropologia, missiologia e questione dell'inculturazione*, in S. MAZZOLINI (a cura di), *Vangelo e culture*, 22. Cf. M.J. HERSKOVITS, *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*, Alfred A. Knopf, New York 1948, 39-40.

[50] L. PANDOLFI, *Nuovi umanesimi e inculturazioni. Transculture, comunicazione massmediale e reti digitali*, in S. MAZZOLINI (a cura di), *Vangelo e culture*, 172.

[51] A. ROEST CROLLIUS, *What is so new about inculturation? A concept and its implications*, "Gregorianum" 59 (1978), 4, 721.

[52] *Ivi*.

[53] L. GALLINARI, *Educazione classica e educazione cristiana nella "Lettera ai Giovani" di S. Basilio Magno*, Rondoni, Roma s.d. (1987), 27.

[54] Cf. P. LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin*, Presses Universitaire de France, Paris 1971; L. GALLINARI, *Cristianesimo primitivo ed educazione*, Garigliano, Cassino 1970.

[55] A. ROEST CROLLIUS, *What is so new about inculturation?*, 721.

La stessa scelta del termine "inculturazione" da parte del Magistero risponde a questa esigenza.

Infatti, Giovanni Paolo II lo usò, insieme a acculturazione, in un discorso alla Commissione Biblica, citato in *Catechesi Tradendae*[56], definendolo neologismo, ma nello stesso tempo collocandolo entro il mistero della Incarnazione: «Il termine "acculturazione" o "inculturazione" potrà essere un neologismo, ma esso esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell'Incarnazione»[57]. In questo modo ha sottolineato la novità del termine e insieme la perennità della questione, peraltro nel contesto degli studi biblici, in quanto «riguarda infatti la stessa metodologia della rivelazione biblica nella sua realizzazione»[58].

Del resto, un termine può essere un neologismo nel contesto teologico, pur avendo una storia ben precisa nel contesto antropologico (similmente, il termine "atomo" nel contesto della fisica ha un significato diverso da quello posseduto nel contesto delle filosofie atomistiche da Democrito in poi).

"Inculturazione" in quanto termine teologico è assimilabile a "evangelizzazione delle culture"[59] o a "incarnazione del messaggio nelle culture" (CT nn. 53 e ss): nella inculturazione in senso teologico la dinamica non riguarda solo le culture, ma il Vangelo che è al di sopra di tutte di esse. Si tratta di un processo che non coinvolge solo gli uomini: è «un dinamismo organico e vitale nel quale il protagonista principale è lo Spirito Santo che guida ed ispira la comunità dei credenti nella sua totalità, comprese le persone più vulnerabili (cf. EG 198)»[60].

Si tratta, dunque, di una nozione che pone in questione non semplicemente le culture umane, ma le culture umane che incontrano il Vangelo. Certamente il Vangelo è sempre inculturato, ma ciò che motiva la missione non è la cultura che ha accettato il Vangelo bensì il Vangelo stesso che l'ha fecondata. Certamente «non può esistere una fede senza culture, quindi l'incontro tra fede e culture, veicolato dal termine "inculturazione", è in realtà l'incontro tra una fede cristiana trasmessa culturalmente e culture che non hanno ancora avuto contatto con la fede cristiana, benché esse abbiano profonde dimensioni spirituali legate ad altre tradizioni religiose. Proprio per questo motivo l'allora cardinale Ratzinger affermava che non si dovrebbe parlare di incultu-

[56] GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Catechesi Tradendae*, 16 ottobre 1979, n. 53. Nel seguito CT.

[57] ID., *Discorso ai Membri della Pontificia Commissione Biblica,* 26 aprile 1979.

[58] *Ivi*.

[59] Dell'Orto mette in evidenza che la paternità dell'espressione "evangelizzazione delle culture" è riconosciuta a Vittorio Callisto Vanzin. Cf. A. DELL'ORTO, *Antropologia, missiologia e questione dell'inculturazione*, 32. Fa riferimento a V.C. VANZIN, *L'evangelizzazione delle culture*, ISME, Parma 1958.

[60] G. CAMPESE *Oltre l'inculturazione?*, 228.

razione ma di interculturalità»[61]. La missione non consiste nello scambio culturale, ma nella trasmissione della Fede attraverso le culture. Possiamo dire che il messaggio di Fede, la Rivelazione, il Vangelo sono il significato, le culture che lo trasmettono e lo ricevono sono il significante. Se non cogliamo filosoficamente questa bidimensionalità delle culture analoga alla bidimensionalità del segno[62], rischiamo di non saper più discernere Vangelo e cultura. Scrive Paolo VI:

> Il Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture. Tuttavia il Regno, che il Vangelo annunzia, è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane. Indipendenti di fronte alle culture, il Vangelo e l'evangelizzazione non sono necessariamente incompatibili con esse, ma capaci di impregnarle tutte, senza asservirsi ad alcuna (EN n. 20).

In maniera forse ancora più chiara Giovanni Paolo II:

> da una parte, il messaggio evangelico non è puramente e semplicemente isolabile dalla cultura, nella quale esso si è da principio inserito (l'universo biblico e, più concretamente, l'ambiente culturale, in cui è vissuto Gesù di Nazaret), e neppure è isolabile, senza un grave depauperamento, dalle culture, in cui si è già espresso nel corso dei secoli; esso non sorge per generazione spontanea da alcun «humus» culturale; esso da sempre si trasmette mediante un dialogo apostolico, che è inevitabilmente inserito in un certo dialogo di culture; dall'altra parte, la forza del vangelo è dappertutto trasformatrice e rigeneratrice. Allorché essa penetra una cultura, chi si meraviglierebbe se ne rettifica non pochi elementi? Non ci sarebbe catechesi, se fosse il vangelo a dover alterarsi al contatto delle culture (CT n. 53).

Il Vangelo è un significato che trasforma gli altri, mentre viene espresso in significanti diversi. Del resto, fin dalle origini del Cristianesimo, le parole già esistenti sono state usate e insieme trasformate per trasmettere significati eccedenti: basti pensare a logos e Logos, e alle interessanti riflessioni di sant'Agostino a questo proposito[63].

Se ci soffermiamo ad analizzare il termine "inculturazione", notiamo che è, come tutti i termini missionari, un termine dinamico: la preposizione "in", infatti, indica un dinamismo, un andare verso, un inserirsi e insieme uno stare

---

[61] CAMPESE a p. 225 si riferisce a J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni nel mondo*, Cantagalli, Siena 2005, 66.

[62] Cf.. F. RIVETTI BARBÒ, *Semantica bidimensionale*, Elia, Roma 1974.

[63] Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, trad.it. C. CARENA, Mondadori, Milano 2012, libro VII, 9.

con. L'interpretazione dell'altra parte del termine, ovvero "cultura", è determinante per la comprensione di questo dinamismo.

Notiamo che molto spesso non si opera adeguatamente una distinzione tra cultura e culture e, alternativamente, l'una viene assorbita nell'altra: come se esistesse una sola cultura o, viceversa, solo una molteplicità irrelata di culture. Spesso si stereotipizza la nozione mediante categorie storiche estremamente semplificate.

In genere si distinguono una nozione umanistica, sinonimo di conoscenza e di dottrina, descritta come statica, «limitante e restrittiva»[64] e una nozione antropologica, fatta risalire a Edward B. Tylor: « la cultura è il complesso unitario che include la conoscenza, la credenza, l'arte, la morale, le leggi e ogni altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro della società»[65]. Oppure vengono distinte tre nozioni storiche: classica, moderna e postmoderna, con sottolineatura di un maggiore dinamismo di quest'ultima[66]. Altri segnalano «l'uso ambiguo del termine "cultura" nel contesto teologico o pastorale», distinguendo una nozione di cultura come "fatto strutturato" e una di cultura come «un percorso intersoggettivo dinamico e dialogico, attraversato da continue contaminazioni e ibridazioni»[67].

Notiamo subito che il Concilio Vaticano II ha offerto in modo piuttosto chiaro cosa intendere per cultura[68]:

> Con il termine generico di "cultura" si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano.
>
> Di conseguenza la cultura presenta necessariamente un aspetto storico e sociale e la voce "cultura" assume spesso un significato sociologico ed etnologico. In questo senso si parla di pluralità delle culture. Infatti dal diverso modo di far uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religio-

---

[64] B. BERNARDI, *Uomo cultura società. Introduzione agli studi demo-etno-antropologici*, Franco Angeli, Milano 1974, 2002, 26.

[65] *Ibid*., 27, traduce in italiano E.B. TYLOR, *Primitive Culture*, J. Murray, London 1871, 5.

[66] Così per esempio G. CAMPESE, *Oltre l'inculturazione?*, 220-221.

[67] L. PANDOLFI, *Nuovi umanesimi e inculturazione*, 170.

[68] Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, nel seguito *GeS*. Cf. anche P. POUPARD (a cura di), *Fede e cultura Antologia di testi del Magistero Pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

> ne e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello, hanno origine i diversi stili di vita e le diverse scale di valori. (*GeS* n. 53)

Questo concetto di cultura fonda tutte le dimensioni delle culture, nel loro dinamismo e nei loro scambi, facendo riferimento a un modo fondamentale di intendere la cultura, basato sulla stessa origine della parola.

"Cultura" deriva dal verbo latino *colo*, che significa, tra le altre cose, coltivare, e ha parentela con il greco *boukoleo*, ovvero pascolo. La cultura significa coltivazione dell'animo, formazione. Così Cicerone scrive "*cultura animi est philosophia*" e sottolinea il valore morale della coltivazione dell'animo, con eliminazione dei vizi e maturazione dei frutti[69].

"Cultura", così intesa, è un concetto dinamico che implica la formazione dell'uomo, la sua coltivazione; è vicina al termine greco *paideia* e al termine tedesco *Bildung* e a tutte le parole che, nelle diverse lingue, indicano la formazione dell'uomo: i mezzi, le azioni, il patrimonio, tutto quello che concorre a tale formazione. Si tratta di una nozione fondamentale che può articolarsi poi nelle definizioni di ordine antropologico. Ma l'aspetto dirimente, quello che consente di chiamare le culture tali, è, appunto quello della formazione della persona umana nella comunità in cui cresce, studia, vive.

La coltivazione dell'uomo, analogamente alla agricoltura, è sviluppo di una natura. Anche l'antropologo Bernardi nota che «*la natura dell'uomo è la cultura*, ossia che l'uomo, per sua propria natura, produce la cultura»[70].

Dunque, possiamo comprendere cosa sia la cultura in dipendenza dalla natura. Ma anche "natura" è un termine che richiede riflessione e spiegazione, è «uno dei termini più ambigui della storia della filosofia e forse dell'intera cultura occidentale»[71].

Anche in questo caso, l'etimologia del termine può essere utile. Natura deriva da *nascor*, che vuol dire nascere, così come il termine greco *physis* deriva da *phýomai*, che vuol dire generarsi. Il sostantivo proviene, dunque, da un verbo che indica la nascita, la generazione, la crescita. Questo senso dinamico rimane nelle varie dimensioni della parola[72], dalle quali possiamo enucleare due significati principali: in senso estensivo è la totalità delle cose materiali non fatte dall'uomo, il cosmo, l'universo, l'insieme delle cose naturali, cioè delle cose le cui attività dipendono da un principio interno, l'insieme delle cose che "nascono"; in senso intensivo è l'essenza, ciò che fa sì che una

---

[69] Cicerone, *Tuscolanae Disputationes*, trad.it. N. Marinone, in *Opere Filosofiche*, UTET, Torino 2016.

[70] B. Bernardi, *Uomo cultura società,* 26.

[71] A. La Vergata – R. Bondi, *Natura*, il Mulino, Bologna 2014, 9.

[72] Cf. Aristotele, *Metafisica*, V, 4, 1014b 16-1015 a19.

cosa sia tale e si comporti come tale, il principio della nascita e dei movimenti, ciò che si possiede per nascita, l'essenza[73].

Similmente Bernardi, sulla base delle molteplici culture da lui studiate, individua la natura come «l'universo come totalità cosmica, visibile e invisibile, dentro cui l'uomo è immerso» ed anche la natura come «le leggi fisiche e biologiche che reggono la costituzione intima delle cose e degli esseri»[74].

Quando parliamo di natura umana intendiamo rivolgerci a questo secondo significato intensivo, la "costituzione intima" dell'essere umano. La riflessione sulla natura umana è molto ampia e si colloca all'incrocio di numerose discipline. Non affronterò in questa sede la legittimità della ricerca sulla natura umana, da molti ritenuta inutile o impossibile[75], ma vorrei sottolinearne la specificità. Come nota Spaemann, la domanda "Che cos'è l'uomo?" è diversa dalla domanda sugli altri esseri naturali, per esempio "Che cos'è il fringuello?": «La domanda su ciò che rende l'uomo uomo non serve invece a classificare gli oggetti, ma, in quanto domanda sull'"essenza", è parte di un processo storico nel corso del quale gli uomini comprendono se stessi e affermano se stessi di fronte a sfide mutevoli»[76]. Certamente l'uomo è l'unico animale che si fa questa domanda: «Per quanto le capacità cognitive e i comportamenti sociali delle altre specie animali possano essere sofisticati, è certo che nessun'altra di queste specie si pone il problema della definizione della propria natura»[77].

La razionalità rende possibile questa domanda e la ricerca delle risposte: l'uomo è l'unico l'animale che ragiona e per negarlo dobbiamo affermarlo[78], innanzitutto proprio perché l'uomo è l'unico animale che si pone il problema della specie, in quanto è cosciente di appartenere a una specie.

Il pensiero razionale sicuramente si esprime in forme diverse, secondo le diverse declinazioni culturali: così, per esempio, di contro al pensiero occidentale logocentrico e analitico è stata sottolineata la logica erotica del pensiero latino-americano fondata sul nesso verità-valore[79]; la ragione onto-mito-

[73] A. Vendemiati, "Natura – parte etica", in E. Sgreccia – A. Tarantino (eds.), *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, vol. IX, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2015, 181-194.

[74] B. Bernardi, *Uomo cultura società*, 23-24.

[75] Cf. L. Congiunti, *La "natura umana" tra scienza e filosofia*, "Nuova Civiltà delle Macchine" 28 (2011), 2, 112-127.

[76] R. Spaemann, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, tr. it. di L.F. Tuninetti, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, 17.

[77] V. Cuccio, *Sulla natura dell'uomo: linguaggio e coevoluzione*, 33.

[78] Cf. per esempio, il sintetico ma efficace, G. Ancona, *Uomo. Appunti minimi di antropologia*, Queriniana, Brescia 2016.

[79] Cf. J.J Mendez, *Appunti per una logica dell'eros*, in G. Dalmasso – S. Belardinelli, *Discorso e verità. Scritti in onore di Francesca Rivetti Barbò*, Jaca Book, Milano 1995, 39-44.

logica africana[80]; il pensare olistico orientale[81], ed anche entro lo stesso pensiero europeo si distingue tra la tendenza analitica anglosassone e quella continentale metafisica[82]. Tutto questo conferma la comune natura umana[83] che le culture variamente coltivano e che in se stesse e nel loro possibile dialogo manifestano.

Habermas, da una prospettiva esplicitamente post-metafisica ma non "relativista indifferente", delinea una "natura" stabile che si può desumere dalle variabili culturali: «Non si tratta della cultura che è in ogni luogo diversa, bensì dell'immagine che le diverse culture si fanno dell'uomo: di quell'uomo che è in ogni luogo identico a sé sul piano della universalità antropologica», assumendo come punto di riferimento «questa differenza profonda tra la natura e la cultura – tra l'indisponibilità degli inizi e la plasticità delle pratiche storiche»[84]. A partire dalla autocomprensione etica del genere (ovviamente *Gattung* e non *Gender*), espressione di "una identità di specie", argomenta la indisponibilità della vita umana.

La coppia polare "natura-cultura"[85] viene generalmente fatta risalite a Levi-Strauss, e in particolare a *Le strutture elementari della parentela* del 1948[86], in cui egli individua nella proibizione dell'incesto e nella contestuale prescrizione all'esogamia delle costanti universali per il passaggio da natura a cultura. È difficile sostenere che questo sia l'esordio della coppia "natura-cultura"; rimane comunque indubitabile il peso che ha avuto la distinzione di Levi-Strauss sul pensiero più recente che interpreta natura e cultura in opposizione, leggendo la realtà umana in modo dicotomico: femmina e maschio, crudo e cotto, selvaggio e coltivato, bambino e adulto etc. Nel volume a cura di MacCormack e

---

[80] Cf. B. M. Ondo, *À chacun sa raison. Raison occidentale et raison africaine*, L'Harmattan, Paris 2013.

[81] Cf. R. Nisbett, *Il Tao e Aristotele. Perché asiatici e occidentali pensano in modo diverso*, Rizzoli, Milano 2007.

[82] Cf. F. D'Agostini, *Analitici e continentali*.

[83] Esistono anche interessanti studi sui diversi modi di pensare di uomo e donna. Cf. per esempio S. Rhoads, *Uguali mai. Quello che tutti sanno sulle differenze tra i sessi ma non osano dire*, Lindau, Torino 2006. Questo tipo di differenza riguarda non solo la cultura ma anche la natura: per natura maschi e femmine sono diversi pur appartenendo alla stessa specie umana, e questa diversità viene coltivata in modo diverso nelle diverse culture. Sarebbe interessante uno studio comparativo incrociato: sono più simili nel pensiero due maschi di culture diverse, o un maschio e una femmina di cultura uguale?

[84] J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di un'etica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, 41 e 60.

[85] Per quanto segue, cf. L. Congiunti, *Il termine "natura" nel dibattito contemporaneo. Note per un bilancio semantico*, in L. Congiunti – A. Ndreca – G. Formica (eds.), *Oltre l'individualismo,* UUP, Città del Vaticano 2017, 151-170.

[86] C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela* (1948), tr. it. di A.M. Cirese e L. Serafini, Feltrinelli, Milano 2003, 67.

Strathern *Nature, Culture and Gender*[87], l'indagine di varie aree culturali evidenzia che la relazione "natura-cultura" non appare universalmente come dualità e opposizione; più del contrasto, viene invece sottolineata la possibilità della relazione dialettica tra i due termini delle dicotomie, entrambi essenziali[88].

Dunque la questione è piuttosto complessa; infatti "natura" e "cultura" sono complementari o alternative in dipendenza dal concetto che si ha della "natura"; è chiaro che «la varietà dei fenomeni e delle forme culturali orienti come tale verso la negazione dell'idea di natura» solo se la "natura" viene pensata come «cornice rigida e fissa», se invece la si intende come «un principio genetico permanente e/o una tendenza fondamentale strutturante» allora essa risulta non solo compatibile ma anche testimoniata dalla «diversificata fenomenologia antropologica»[89].

Se intendiamo la natura come ciò che si possiede per nascita e la cultura come la coltivazione di questo, comprendiamo come appaia razionalmente giustificabile e comprensibile che tutti gli uomini siano uguali per natura e che le differenti culture siano i modi con cui gli uomini coltivano la propria umanità[90].

Il paradigma aristotelico appare al proposito piuttosto interessante. Infatti, le riflessioni di Aristotele, come del resto in generale della filosofia greca, nascono dal contatto con culture molto diverse e mirano a cogliere l'essenziale. Relativamente al rapporto tra natura umana e cultura, in Aristotele emerge lo stretto legame con la dimensione della socialità. Peraltro, dal diverso concetto che si ha di natura, deriva una diversa concezione della vita associata[91].

Come sottolinea efficacemente Berti: «L'uomo infatti, secondo Aristotele, è "animale per natura politico", dove "uomo" (*anthropos*) significa ogni essere umano, cioè uomo e donna, libero e schiavo, greco e barbaro; "per natura" significa la piena realizzazione della sua umanità, e "politico", significa fatto per vivere nella *polis*. Ciò che rende l'uomo, a differenza degli altri animali, per natura politico, è – secondo Aristotele – la parola (logos), cioè il linguaggio, che permette di indicare l'utile e il dannoso, il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, cioè di discutere con gli altri come vivere insieme»[92].

---

[87] C.P. MacCormack – M. Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1980.

[88] Cf. L.J. Jordanova, *Natural Facts: A Historical Perspective on Science and Sexuality*, in Mac Cormack – Stratern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, 43-44.

[89] F. Botturi, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, in F. Fiacchini (ed.), *Natura e cultura nella questione del genere*, EDB, Bologna 2015, 30-31.

[90] Cf. G.I. Onah, *One nature, different cultures*, "Euntes docete" 61 (2008), 2, 11-26.

[91] P. Vincieri, *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Longo Editore, Ravenna 1984.

[92] E. Berti, *Natura e cultura: il paradigma classico*, in A. Aguti – L. Alici (a cura di), *L'umano tra natura e cultura. Umanesimo in questione*, 74. Cf. Aristotele, *Politica*, I 2, 1253 A 1-17.

Dunque, natura, cultura e *polis* sono dialetticamente coincidenti, in quanto l'uomo è naturalmente fatto per coltivare la propria essenza in comunità. Il paradigma classico unisce ciò che in buona parte del pensiero moderno verrà separato: «in quest'ultima infatti la "natura" è identificata con la condizione primitiva, "selvaggia", animalesca, puramente biologica, mentre la "cultura" è vista come "artificiale", cioè non naturale, magari migliore di ciò che è naturale, perché specificamente umana, cioè "civile"»[93]. Invece per Aristotele natura e cultura stanno insieme, per il perfezionamento dell'uomo.

Da questa prospettiva di pensiero, emerge anche, a mio avviso, che non si possa giudicare una cultura mediante elementi culturali esterni ad essa; e tuttavia non si possono neanche equiparare in maniera avalutativa tutte le espressioni culturali. Il parametro di giudizio può essere trovato nella relazione della cultura stessa alla natura che in essa si sviluppa, o si dovrebbe sviluppare. Questo implica che sia razionalmente possibile, entro ogni cultura, elaborare un concetto di natura umana che sia normativo per la cultura stessa.

Senza tale riflessione razionale su cosa sia naturale o essenziale per gli esseri umani sarebbe assai difficile fondare la difesa della dignità di ogni essere umano, impostare discorsi etici e rivendicazioni sociali: che siano la difesa della dignità delle donne o la difesa della casa comune dell'essere umano.

Parlare di un'unica natura non vuol dire imporre un unico paradigma, ma cogliere il fondamento della unità della famiglia umana che nessuna condizione e nessuna azione possono cancellare. Si tratta di quell'"indisponibile", di cui parla Habermas come abbiamo già visto, su cui dovrebbero fondarsi le scelte etiche e le legislazioni. Propriamente è quella idea razionale di "famiglia umana" che è alla base della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948, idea che non è multiculturale nel senso di somma o termine medio di ogni visione diversa dell'uomo, ma è transculturale e metaculturale in quanto attraverso e mediante le culture coglie l'universale umano.

Vale la pena di ricordare brevemente che "universalità" non significa schema, contenitore, etichetta, ma cogliere l'universale significa cercare di conoscere ciò che si può dire di ogni individuo di una stessa specie. L'universale si trova solo negli individui, ed è realmente esistente come loro tratto fondativo comune. Ogni volta che riconosco nell'altro uno simile a me, riconosco un universale.

La comunione della famiglia umana nella pluralità delle culture fonda la possibilità che ci sia un'unica verità liberante per tutti. La missione è per la famiglia umana, che esiste per natura, per nascita.

Come ogni cultura può e deve trovare nella riflessione razionale sulla natura umana il proprio parametro di giudizio, così le culture che si aprono al

[93] E. BERTI, *Il paradigma classico*, 75.

Cristianesimo possono e devono trovare un parametro di giudizio, vivo e trasformante, nel Vangelo di Gesù Cristo.

Il Cristianesimo feconda le culture e le muove; Oborji sottolinea in modo efficace un tratto comune alle teologie africane della liberazione, della inculturazione e della ricostruzione: «Ognuna di queste tendenze afferma la necessità di una missione della chiesa, fondata su Cristo come criterio valutativo di ogni testimonianza missionaria dei cristiani e delle chiese nel continente. Ciascuna poi presenta il cristianesimo come una dinamica e un fermento per una nuova società. Per gli autori di queste tre tendenze non c'è un posto per un cristianesimo disincarnato. I cristiani devono essere persone pronte a lasciarsi fecondare dalla Parola di Dio»[94]: Gesù Cristo è criterio valutativo e seme fecondante.

6. Missione e *anthropos*

Potrei concludere questo breve percorso intorno a una nozione, che è capitale per la filosofia e anche per il linguaggio evangelico: *anthropos*.

La chiave di tutto il discorso è, infatti, la nozione di essere umano come *anthropos,* il punto di partenza e il motore di ogni filosofia ed anche il centro di una filosofia per la missione.

È la creatura prediletta da Dio, creata a sua immagine e somiglianza, così tanto amata che il Verbo divino si fa egli stesso Uomo per salvarla. In Gesù Cristo l'unità della famiglia umana trova il compimento della propria parentela in una totalità che non è omogeneizzante ma è perfezionante.

Scrive Papa Francesco: «Il Vangelo possiede un criterio di totalità che gli è intrinseco: non cessa di essere Buona Notizia finché non è annunciato a tutti, finché non feconda e risana tutte le dimensioni dell'uomo, e finché non unisce tutti gli uomini nella mensa del Regno. Il tutto è superiore alla parte» (EG n. 237).

La filosofia per la missione, dunque, non è forse propriamente una nuova area disciplinare, ma la enucleazione di un impegno a cui la filosofia è chiamata. Consiste nell'approfondimento di nozioni e di metodologie propriamente razionali, cioè umane, che consentono di fondare la possibilità che gli uomini, nella loro ricca individualità personale e culturale, siano tutti destinatari di un medesimo annuncio di perfetta felicità.

---

[94] F. A. Oborji, *Inculturazione e ricostruzione nell'attuale dibattito teologico africano*, in S. Mazzolini (a cura di), *Vangelo e Culture*, 89.

Abstract

Il presente contributo cerca di circoscrivere un campo disciplinare denominabile "filosofia per la missione", costituito dalla ricerca e dalla elaborazione razionale di quelle nozioni che sono implicate nella "dicibilità" della missione. L'autrice si basa innanzitutto sulla esperienza di docente nella Università Urbaniana: a quali domande deve saper rispondere un docente di Filosofia in un contesto multiculturale missionario? Tale area di ricerca in qualche modo già esiste, ma richiede di essere esplicitata ed approfondita. Si tratta infatti dell'approfondimento di nozioni e di metodologie propriamente razionali, cioè umane, che consentono di fondare la possibilità che gli uomini, nella loro ricca individualità personale e culturale, siano tutti destinatari di un medesimo annuncio di perfetta felicità.

© UUP

La missione nei primi secoli cristiani

Armando Genovese

Nel presente convegno il tema della *trasformazione missionaria della Chiesa* è stato generalmente declinato intorno a due poli tematici, il *Vangelo* e la *Missione*. Per *Vangelo* qui intendiamo il *lieto annuncio* o la *buona novella*, nel suo etimo più semplice. La relazione tra questi poli può essere espressa con queste espressioni, in estrema sintesi:

– Vangelo e Missione sostanzialmente coincidono;
– la Missione si serve, ha bisogno del Vangelo;
– il Vangelo fonda la Missione.

In ognuna di queste espressioni c'è una parte di verità però, da un punto di vista metodologico, l'affermazione di partenza o fondante non può che essere l'ultima: si deve sempre partire da un'esperienza di Cristo, altrimenti la Missione viene svuotata di significato, e gli operatori della missione rischiano di diventare missionari del nulla.

La nostra sensibilità patristica ci porta a cercare nei primi secoli cristiani qualche elemento di aiuto alla nostra riflessione. Saremo guidati da alcune domande[1].

1. Perché uomini e donne si convertono al cristianesimo?

Riusciamo ad individuare alcune motivazioni:

- *ricerca di verità* (esperienza di Giustino Martire secondo il preambolo del suo *Dialogo con Trifone*),
- *ricerca di purezza morale* e disgusto nei confronti di un mondo corrotto (causa della conversione di Cipriano, secondo il suo *Ad Donatum*, scritto verso il 246: ma questa testimonianza è fortemente letteraria, e di impianto retorico);

[1] Mi servirò in particolare di quanto elaborato da Angelo Di Berardino, nel suo prezioso volume, recentemente pubblicato: *Istituzioni della Chiesa antica*, Marcianum Press, Venezia 2019.

- *impressione* suscitata dalla *costanza dei martiri*, dalla *carità reciproca dei cristiani*, se non addirittura dal *successo degli esorcismi*, che provano il potere della fede sui demoni (secondo Tertulliano, *Apologeticum*).

Se lasciamo da parte gli elementi di natura apologetica, si potrebbe aggiungere il fascino delle credenze escatologiche cristiane, più stabili nell'insieme, malgrado qualche incertezza, di tutto ciò che proponevano filosofie e culti pagani, anche di salvezza. Per converso, vedremo anche tutto quello che, nei pregiudizi del popolo e gli a priori degli intellettuali, poteva allontanare dal cristianesimo.

Non è infine vietato pensare che, anche se, secondo una celebre frase di Tertulliano (*Apol.* 50, 13), «il sangue dei Cristiani è seme», le Chiese trassero profitto dai lunghi periodi di tranquillità di cui godettero per rafforzarsi ed estendersi. Non è neanche temerario presumere che le comunità cristiane rappresentassero strutture di accoglienza e di mutua assistenza, attraenti proprio per questo motivo.

2. Quali sono i metodi della missione?

La missione paleocristiana colpisce per il suo carattere informale. Esistettero, è vero, predicatori itineranti: le prime comunità conobbero simili "apostoli" e "profeti" viaggiatori, detentori di un "ministero", fino ad arrivare alla missione paolina, documentata con chiarezza negli Atti degli Apostoli, che arriva a "ipostatizzare" il concetto stesso di missione.

Dobbiamo riconoscere che non abbiamo conoscenze definitive circa il modo in cui molte regioni, e addirittura molti grandi centri dell'impero, in epoca apostolica o postapostolica, furono raggiunti per la prima volta dal messaggio cristiano. Le Chiese locali, che accolgono, catechizzano e battezzano i convertiti, non sembrano avere un piano di "conquista" ben definito: allo stesso modo, le autorità sembrano mantenere, in questo ambito, un atteggiamento di grande prudenza, mostrandosi ostili alle provocazioni – per esempio lo zelo intempestivo nella ricerca del martirio (a partire dal *Mart. Pol.* 4). Non va però sottovalutato il ruolo dei contatti individuali e di una insensibile osmosi (si pensi al ruolo dei mercanti del Vicino Oriente; o al modo in cui, nel 202-203, in Africa, la giovane matrona Perpetua si avvicinò alla fede grazie all'incontro con il catechista Saturo; è comunque importante osservare che nulla, più tardi, nelle lettere di Cipriano, tradisce l'intenzione di "pianificare" la diffusione della fede – in particolare presso popolazioni poste dalla geografia alle frontiere della romanità).

3. A chi si rivolge il cristianesimo nella sua missione? Ai poveri o ai ricchi? Alle persone culturalmente avanzate o a quelle sprovvedute?

Anche qui siamo costretti a raccogliere testimonianze parziali, che spesso riguardano solamente alcuni individui, senza poter emettere giudizi generali. È anche necessario mostrarsi attenti all'evoluzione storica, e alla cronologia: poiché ciò che vale per le primissime generazioni non vale, *ipso facto*, per la fine del III secolo.

Nell'epoca post-paolina si trova un ultimo dettaglio convergente, benché di delicata interpretazione. Nel 96, sotto Domiziano, alcuni membri della famiglia imperiale si vedono improvvisamente accusati di "ateismo", di "mollezza" e di "costumi ebraici": essi subiscono una condanna con questo capo di imputazione[2]. Forse erano cristiani.

In seguito, con il crescere delle comunità, le cose vanno evolvendosi. Verso la metà del II secolo la comunità romana, secondo ciò che riporta il *Pastore di Erma*, è alquanto mescolata: sebbene vi siano molti "poveri", un gran numero di consigli vengono rivolti ai "ricchi". Soprattutto (e la cosa sembra da sottolineare), nelle esortazioni prodigate all'interno dell'opera, non viene detto nulla di speciale agli schiavi.

Alcune signore fortunate sono ricordate da Clemente, Tertulliano e Ippolito[3]. E queste "ricche", per via della loro mentalità e dei loro costumi di vita, creano alla Chiesa diverse preoccupazioni, morali e disciplinari.

Nel III secolo, sia prima che dopo le persecuzioni che hanno caratterizzato il decennio degli anni 250, sotto Decio e poi sotto Valeriano, si assiste a una crescita che coinvolge tutte le classi, tutti i livelli culturali e, secondo Eusebio, sotto Diocleziano, fin dentro il palazzo imperiale.

Aggiungeremo una questione connessa e per nulla trascurabile: la penetrazione del cristianesimo nell'esercito. Si sa che alcuni soldati venivano a cercare Giovanni Battista al Giordano; è anche nota la figura del centurione "ti-

[2] Si tratta di Tito Flavio Clemente, console nel 95 e cugino di primo grado dell'imperatore regnante, Domiziano, e di Flavia Domitilla, di cui non si conosce l'esatto legame di parentela con il primo (sua moglie secondo Cassio Dione, *Storia romana* 67, 14, 1-2; sua nipote secondo Eusebio, HE 3, 18, 4). Flavio Clemente fu condannato a morte (si veda anche Svetonio, *Vita di Domiziano* 15, 1), Domitilla esiliata nell'isola di Ponza (al largo della Campania). Il cristianesimo di Domitilla è sconosciuto prima di Eusebio; l'esistenza di una catacomba cristiana, a Roma, che porta il suo nome, ha forse favorito la leggenda.

[3] Sulla struttura sociologica della comunità cartaginese ai tempi di Tertulliano (in particolare la presenza di cristiani provenienti dall'ordine senatorio, dall'ordine equestre e dalla classe dei decurioni) si veda lo studio di G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida?: zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Aschendorff, Münster 1984.

moroso di Dio" del Vangelo. Più tardi i cristiani attribuirono volentieri ai propri correligionari che militavano nell'esercito di Marco Aurelio il famoso «miracolo della pioggia» che, durante la guerra contro i marcomanni, salvò le legioni dalla sete[4]. Vengono segnalati martiri militari, abbastanza numerosi, anche sotto Diocleziano in Africa, incontreremo di nuovo il problema del rapporto dei cristiani con il servizio militare: della loro presenza negli eserciti e della legittimità, ai loro occhi, della violenza legale.

Per quanto riguarda l'espansione della fede nelle campagne, dovette aver inizio nel I secolo in Palestina e in Siria: la *Didaché* sembra avere come oggetto alcune comunità rurali. Nulla esclude che l'evangelizzazione dei contadini sia cominciata fin dal II secolo nell'Asia Minore occidentale, regione che fu da subito fortemente cristianizzata: Plinio il Giovane ne riporta la testimonianza[5]. Nel III secolo sono attestate molte conversioni in intere regioni rurali: Asia ancora, ma anche Egitto e Africa (Proconsolare e Numidia: secondo Frend, durante gli oscuri anni della «pace nelle Chiese»[6], il paganesimo perse in quest'ultima provincia la sua legittimità di religione consuetudinaria, a vantaggio del cristianesimo).

Per quanto riguarda l'Egitto, nel III secolo, riportiamo un paio di vicende. Arrestato all'inizio della persecuzione di Decio (250) mentre tentava di fuggire, il vescovo di Alessandria, Dionisio, fu liberato da un gruppo di paesani: semplice risentimento di contadini pagani nei confronti del potere, di cui sono ben lieti di sconfiggere la mano armata, o solidarietà religiosa[7]? Una ventina di anni dopo, verso il 270, si colloca invece la conversione eremitica di Antonio, *padre di monaci*, come viene familiarmente appellato[8]. Antonio era figlio di piccoli proprietari fondiari del Medio Egitto, anch'essi cristiani, e sul suo ambiente sembrerebbe incidere già abbastanza significativamente un cristianesimo oramai insediato nel paesaggio mentale e sociale: comunità di villaggio di

[4] L'episodio è riportato dall'*Historia Augusta* (*Vita di Marco Aurelio* 24,4); si veda anche la relativa nota di A. CHASTAGNEL in *Histoire Auguste*, Paris 1994, 152; compare anche nella scena XVI su un rilievo della *Colonna di Marco Aurelio* (la popolare *Colonna Antonina* a Roma, piazza Colonna). L'*interpretatio christiana* del "miracolo" è in Tertulliano, *Ad Scapulam* 4,6: *In Iouis nomine Deo nostro testimonium reddidit*.

[5] «Neque enim ciuitates tantum, sed uicos etiam atque agros superstitionis istius contagio peruagata est» (*Ep.* 10,96).

[6] EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 7,15; cf. W. H. C. FREND, *Persecutions: Genesis and Legacy*, in M. M. MITCHELL – F. M. YOUNG (edd.), *The Cambridge History of Christianity. Volume I: Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 517-518.

[7] Lettera di Dionisio citata da EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 6,40,5-9.

[8] Ancora imprescindibile la lettura dell'atanasiana *Vita di Antonio*, nell'edizione curata da C. MOHRMANN, G. J. M. BARTELINK, P. CITATI, S. LILLA, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 1974.

cui Antonio frequenta la chiesa; presenza, nelle vicinanze, di un gruppo di «religiose», o, se piace di più, di donne continenti, a cui il giovane, partendo per il deserto, dopo la morte dei genitori, affida sua sorella; presenza anche di asceti, con cui entra in relazione. Ma, a dire il vero, siamo già in un contesto completamente diverso, in cui le comunità si sono molto ingrandite.

4. Il cristianesimo è una religione di convertiti?

Molto presto ci furono anche famiglie cristiane che battezzavano i loro figli alla nascita. Paolo fa allusione al battesimo di un'intera "famiglia" (1Cor 1,16). Cosa che doveva includere anche i bambini. L'esempio di Policarpo sembrerebbe probante. Nel 167, quando gli fu intimato di maledire il Cristo, il vecchio vescovo di Smirne esclamò: «Da ottantasei anni servo il Cristo, e non mi ha fatto alcun male. Come potrei bestemmiare il mio re, che mi ha salvato?»[9]. Questa frase implica un battesimo ricevuto nella primissima infanzia. Le lettere di Ignazio citano in varie occasioni la «casa» o la «famiglia» di questo o di quel destinatario, a cui è personalmente rivolto il saluto. Anche in questo caso, i bambini devono essere inclusi.

Un aneddoto raccontato da Cipriano[10] può essere stimolante: sotto Decio, nel corso della liturgia, una bambina piccola, posseduta dal demonio, si dibatte e sputa l'eucaristia; la causa è che poco prima la sua nutrice l'aveva portata a un sacrificio pagano, e le aveva fatto assaggiare del pane bagnato nel vino che veniva offerto agli idoli (il racconto è istruttivo sotto diversi punti di vista, in particolare circa la comunione dei piccolissimi, da subito dopo il battesimo).

Va però notato che la prassi comune, e ampiamente attestata, era quella del catecumenato, e dunque del battesimo degli adulti. «L'iniziazione cristiana in antico mira alla globalità dell'uomo e per questo richiede vari tempi, modi e condizioni per realizzarsi… L'iniziazione era cosa seria e impegnativa, perché comportava l'annientamento del vecchio modo di pensare e di vivere, la destrutturazione della precedente personalità per costruirne una nuova»[11]. Questo evidentemente suppone un cammino di conversione che non è pensabile per i bambini.

Ancora nel quarto secolo il Concilio di Nicea è costretto ad interdire l'ordinazione di un neofita, ma ancora la prassi verrà messa in atto con casi fa-

[9] *Mart. Pol.* 9,3 (tr. A. QUACQUARELLI, *I Padri Apostolici*, Roma 1978, 165).

[10] Cf. *De lapsis* 25.

[11] A. DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa antica*, 94. Cf. A. GENOVESE, *Una comunità consapevole di sé e missionaria. Le catechesi di Cirillo di Gerusalemme*, "Urbaniana University Journal" 58 (2005), 2-3, 181-193.

mosi, come quella di Ambrogio a Milano nel 372, di Nettario a Costantinopoli nel 381, di Sinesio a Cirene nel 410[12].

5. Il cristianesimo, religione di piccoli gruppi clandestini?

Il particolarismo cristiano indubbiamente esiste: questo aspetto è alla radice stessa delle accuse e delle persecuzioni; il carattere segreto, e di conseguenza, ai suoi occhi, criminale, delle adunanze cristiane, si trova sottolineato da Cecilio nell'*Octavius*[13]. In realtà, la lettera di Plinio a Traiano lascia intravedere che si verificavano apostasie anche in assenza di persecuzioni. Se in Bitinia il numero dei cristiani è significativo, gli abbandoni però sono numerosi, e le loro cause, apparentemente, non sono imputabili solo alle persecuzioni, almeno a quelle esplicite: bisogna forse ipotizzare una pressione più diffusa, più impalpabile, per esempio all'interno della famiglia? Non abbiamo preso troppo sul serio, nella nostra indagine, sul passato e sul presente, i legami tra missione e famiglia.

6. Non è che ci siamo dimenticati delle donne?

Già nella diffusione dell'ebraismo risulta che le donne, proseliti o simpatizzanti, avessero un ruolo specifico. Gli Atti degli Apostoli (13,50) parlano di «pie donne della nobiltà», che, nella città di Antiochia di Pisidia, i Giudei «sobillarono» contro Paolo e Barnaba.

La stessa cosa, fin dall'inizio, avviene presso i cristiani: alcune donne avevano seguito Gesù (Lc 8,1-3); Paolo inoltre ne ricorda qualcun'altra, di provenienza ebraica o pagana. L'epoca postapostolica e i secoli successivi non modificano questo quadro. Conosciamo alcuni nomi, o alcune figure: Marcia, le martiri Blandina e Perpetua (ed altre), le due *ministrae* di cui parla Plinio in una sua lettera[14]. Negli *Atti* (apocrifi) *di Paolo*, la vergine Tecla è uno dei personaggi principali.

Senza esagerare l'influenza del cosiddetto "genio femminile", che il più delle volte risulta una *captatio benevolentiae* più che un *locus theologicus*, nel complesso è indubbio il fatto che la nuova fede, fin dai suoi esordi, accordi

[12] Cf. A. Genovese, *Sinesio. Un vescovo demi-chrétien?*, "Urbaniana University Journal" 68 (2015), 3, 53-66.

[13] 8,4; 10,1-29.

[14] Cf. *ep*. 96, all'Imperatore Traiano. Non è fuori luogo segnalare una ricerca di G. Otranto, supportata da testimonianze che vanno dal IV secolo dopo Cristo in poi, che mostra come all'inizio del II secolo in Oriente le donne avessero un ruolo significativo nelle celebrazioni cristiane: G. Otranto, *Il sacerdozio femminile nell'antichità cristiana*, "Journal of Feminist Studies" 7 (1991), 1, 73-94.

loro un'importanza che non avevano, allo stesso livello, nelle civiltà contemporanee. Del resto, per i pagani, il fatto che il cristianesimo fosse trasmesso da creature di questo tipo, rappresentava un ulteriore motivo di rifiuto.

7. In quale direzione si è mossa la missione nel II-III secolo?

7.1 Oriente

Asia Minore

Abbiamo parlato dell'antica vitalità, attestata da fonti di diverso genere, delle Chiese dell'Asia Minore, sia di origine paolina che giovannea. Fin dall'epoca apostolica la fede giunse a toccare contrade più orientali. Si veda l'indirizzo della prima lettera di Pietro: «Pietro, apostolo di Gesù Cristo, ai fedeli che vivono come stranieri, dispersi nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadocia, nell'Asia e nella Bitinia» (1,1). In Cappadocia, la presenza di un vescovo è attestata a Cesarea fin dalla fine del II secolo con Alessandro, che fu ospite di Clemente Alessandrino. Non possiamo tralasciare, meno di mezzo secolo dopo, Firmiliano, contemporaneo e corrispondente di Cipriano. Nel Ponto, a metà del III secolo, bisogna segnalare l'opera missionaria di Gregorio il Taumaturgo, probabilmente allievo di Origene a Cesarea Marittima.

Ancora più a est, fuori dall'impero, nel regno indipendente dell'Armenia, l'evangelizzazione ha inizio nei primissimi anni del IV secolo. Grazie alla missione di Gregorio detto l'Illuminatore e alla conversione del suo sovrano, Tiridate III, l'Armenia divenne uno stato ufficialmente cristiano, ancora prima dell'impero romano. Il cristianesimo rappresentò da questo momento in poi la spina dorsale della cultura e della coscienza nazionali, rispetto al vicino persiano[15].

Siria, Palestina, Arabia

Non c'è bisogno di ricordare l'antichità della presenza cristiana in Siria intorno ad Antiochia, e la varietà delle tendenze che si spartivano le comunità all'inizio del II secolo. La struttura della Chiesa di Antiochia pone un problema: Ignazio, si dice, era "vescovo", e vescovo di Antiochia; ma come vada intesa questa *episkopé*, sia nella sua definizione teologica sia nella sua estensione geografica (città di Antiochia, o insieme del territorio circostante), è ancora questione discussa[16].

[15] Nella Georgia interna, il cristianesimo fu introdotto più tardi, ai tempi di Costantino, probabilmente da una schiava di nome Nino.

[16] Un'importante occasione di riflessione: M. SIMONETTI, *Antiochia cristiana (secoli I-III)*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2016, dove viene presentata in ma-

I cristiani risultavano nel II secolo poco numerosi nelle diverse regioni della Palestina: in Galilea, dal forte popolamento ebraico che continuava a persistere; in Samaria e zone costiere, dove Gaza restò, anche in pieno impero cristiano, un baluardo del paganesimo. Il cristianesimo conobbe una qualche espansione, nel III secolo, soltanto nelle città ellenistiche: per esempio *Flavia Neapolis* (oggi Nablus), città in cui era nato, il secolo precedente, l'Apologista Giustino. È da notare che, dopo la rivolta del 135, i vescovi di Gerusalemme (*Aelia*), la cui lista viene redatta da Eusebio, non sono di origine guidaica[17].

In Arabia il cristianesimo si diffuse abbastanza presto: alcuni giudeo-cristiani, come è noto, si stabilirono oltre il Giordano fin dal I secolo. All'inizio del III come dimenticare Berillo, vescovo di Bostra, che introdusse alcune dottrine eretiche, noto per essere stato in disputa addirittura con Origene[18].

Confini siriani e oltre

Fin da un'epoca molto antica esisteva anche, sulle frontiere siriane, un cristianesimo di lingua semitica-arameofona (il siriaco è la forma di aramaico parlato a Edessa, e noto tramite alcune iscrizioni pagane fin dal I secolo). Ma si verificarono alcuni nuovi sviluppi. Distingueremo tre regioni: Edessa e Osroene, l'Adiabene, la Persia.

Per quanto riguarda l'Osroene (Mesopotamia romana), tradizioni antiche fanno risalire la prima diffusione del cristianesimo a Taddeo-Addai, Mari, Tommaso e Bartolomeo. Addai, uno dei settantadue discepoli, sarebbe giunto a Edessa poco dopo l'Ascensione di Gesù. L'unica attestazione della presenza del cristianesimo va riferita all'iscrizione di Abercio di Hierapolis, alla fine del II secolo: Abercio si sarebbe recato in Mesopotamia, dove avrebbe incontrato dei fratelli. Verso il 190 si segnala un vescovo, Palut. Questi sarebbe stato ordinato da Serapione di Antiochia: cosa che testimonia, almeno, se non l'inizio assoluto del cristianesimo a Edessa (che dovette avvenire prima, sotto forme giudeo-cristiane), almeno delle relazioni, in quel periodo, con la grande metropoli ellenofona. Sui primi passi della cristianità in Osroene segnaliamo due fatti accertati e un fatto di difficile valutazione.

I due fatti accertati: il primo riguarda l'attività di Bardesane. Alla fine del II secolo la Chiesa di Edessa acquistò un importante convertito nella persona di Bar Dayṣān (latinizzato, *Bardesanes*). Nato in città verso il 155, sarebbe stato iniziato alla filosofia da un sacerdote pagano di Mabbug-Ierapoli, e sareb-

niera dettagliata e concisa la storia della comunità cristiana di Antiochia attraverso l'analisi delle fonti e degli autori più rappresentativi.

[17] Cf. EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 5,12,1-2.

[18] Cf. *ibid.* 6,33,1-2.

be diventato cristiano verso il 180. Fu, per quanto ne sappiamo, il primo siriano a scrivere trattati eruditi nella sua lingua; compose anche alcuni inni (così come suo figlio Armonio). La reputazione di Bardesane è controversa: Eusebio lo celebra, o quasi, come un valente difensore della fede, avversario degli eretici, mentre i siriani cristiani delle epoche successive videro in lui uno gnostico: così per esempio Efrem di Nisibi nel IV secolo. Il problema riguardo al suo gnosticismo rimane aperto: il dialogo intitolato *Libro delle leggi dei paesi*, scritto da uno dei suoi discepoli, e che lo vede protagonista, lascia trasparire solamente un dualismo moderato e insiste sulla libertà umana, che trascende il destino e gli influssi astrali. Bardesane morì nel 222.

Il secondo fatto è la traduzione della Bibbia in siriaco. Bisogna distinguere il caso dell'Antico Testamento da quello del Nuovo. Per quanto riguarda l'Antico Testamento, la *Peshitta* (o versione "semplice", o "corrente") fu stabilita direttamente sull'ebraico, più probabilmente da ebrei anziché da cristiani (o forse da giudeo-cristiani?), al più tardi verso la fine del II secolo. Molti libri, tra cui quelli del Pentateuco, sono stati influenzati dai *targumim*. Durante la sua trasmissione, la *Peshitta* ha anche subito, in alcuni libri, l'influenza della LXX. Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, Taziano, nel II secolo, compose in siriaco, più probabilmente che in greco, il *Diatessaron*, o "Armonia dei quattro vangeli"[19]. La vecchia versione siriaca dei vangeli, degli *Atti*, del *corpus paulinum* e della maggior parte delle lettere cattoliche è databile tra il II e il III secolo; questa "vecchia siriaca" ci è giunta attraverso i frammenti di due recensioni. La *Peshitta* del Nuovo Testamento, revisione della "vecchia siriaca", è più tarda.

Quanto al fatto di difficile interpretazione, ci riferiamo all'improvvisa conversione, all'inizio del III secolo, del re di Edessa, in seguito alla quale il principato di Osroene sarebbe diventato il primo Stato ufficialmente cristiano. In Adiabene (per un breve periodo, sotto Traiano, nel 116-117, provincia romana di Assiria), oltre il Tigri, si constata un forte e antico insediamento ebraico, anche tra i gruppi dirigenti (la regina Elena, citata da Flavio Giuseppe, e i suoi figli). Non è improbabile un'antica presenza cristiana, o giudeo-cristiana. Ciò nonostante, anche in questo caso, non dimenticheremo il carattere favoloso delle tradizioni relative alla prima evangelizzazione del paese e della sua capitale Arbela: la pretesa missione di Mari, inviato a Edessa da Giuda Taddeo. Taziano il Siro era originario di Arbela.

Il cristianesimo doveva impiantarsi, qualche generazione più tardi, ancora più fortemente nella Mesopotamia persiana. Ciò fu favorito della cattura, da parte del sassanide Sapore I, dopo l'invasione della Siria e la conquista di An-

[19] Il *Diatessaron* non è più accessibile direttamente se non in traduzione, o in traduzione di traduzione, in diverse lingue. Tuttavia, il *Commentario* che ne ha fatto Efrem il Siro ci ha consegnato più della metà del *Diatessaron* nella sua lingua originale.

tiochia, di popolazioni "romane": anche lo stesso vescovo di Antiochia Demetriano sarebbe stato deportato e sarebbe morto a Gundishapur (Susiana), nel 260. «Il confine ufficiale tra l'impero sassanide e quello romano è abbastanza permeabile per i cristiani che si spostano da una zona all'altra; oltretutto sono accomunati da una stessa lingua e da una stessa cultura»[20].

L'Egitto

I dati sull'andamento del II secolo sono incerti: Eusebio[21] compila il catalogo dei primi vescovi di Alessandria basandosi su Giulio Africano. Alla fine dello stesso II secolo esiste una Chiesa ortodossa, che ha un vescovo almeno ad Alessandria; e conosciamo *didascali* come Panteno e Clemente.

Il numero delle sedi episcopali aumenta nel III secolo, ma a lungo l'unica sede episcopale attestata per tutto l'Egitto fu quella di Alessandria. Dionisio di Alessandria segnala alcuni vescovi egiziani, senza nominare la loro sede. Ciò non significa che il cristianesimo non sia stato diffuso nel Delta e che non abbia conquistato la valle del Nilo (pensiamo alla storia del giovane Antonio, verso il 270): ma, in queste contrade, l'organizzazione doveva esser fatta da presbiteri, o da corepiscopi. La vera e propria diffusione dell'episcopato avviene durante il periodo oscuro della «piccola pace della Chiesa»: nel primo quarto del IV secolo in Egitto sono recensiti 57 vescovati, 16 in Cirenaica. Si aggiunga il fatto che, se il greco è la lingua cristiana ad Alessandria, altrove fu necessario ricorrere al copto (ultimo stadio dell'antica lingua faraonica): Antonio e la sua famiglia erano di cultura e di lingua copta, e le prime versioni bibliche (dalla LXX per l'Antico Testamento) in diversi dialetti autoctoni devono risalire al II secolo (la comparsa di una letteratura originale fu più tarda: IV secolo)[22].

7.2 Occidente

L'Africa

Il cristianesimo è giunto in Africa non solo da Alessandria, come è ovvio, ma da Roma e dall'Asia. Tertulliano aveva contezza della tradizione asiatica di lingua greca, e dominio insuperabile della lingua e cultura latina[23]. I primi

[20] A. Di Berardino, *Istituzioni della Chiesa antica*, 63.

[21] Cf. Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 3,21; 4,1.

[22] Sulla Bibbia copta (libri canonici e libri apocrifi) si veda R. G. Coquin et al., in *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des languages et des littératures*, Cerf, Paris 1993, 87 s.

[23] Cf. *De praescriptione haereticorum* 36,2.

passi individuabili del cristianesimo africano si datano esattamente al 17 luglio del 180. Proprio quel giorno, secondo gli *Acta Martyrum Scillitanorum*, compariva di fronte al proconsole, a Cartagine, un piccolo gruppo di uomini e donne probabilmente di umili origini: alcuni hanno nomi "indigeni" (berberi) latinizzati; e portano con sé un esemplare delle "lettere di Paolo", già probabilmente tradotto in latino dall'originale greco.

Per l'epoca di Cipriano abbiamo dati più certi, tratti soprattutto dalle sinodali che conservano il nome di un certo numero di vescovi assegnatari e destinatari; gli atti del Concilio tenuto a Cartagine il 1° settembre 256 citano 87 vescovi, con l'indicazione delle loro sedi. La densità dei vescovati è particolarmente sensibile nella Proconsolare e nell'Est della Numidia. La forza letteraria e dottrinale del cristianesimo africano, ai tempi di Tertulliano e di Cipriano, è impressionante. In seguito, domina l'oscurità: si ignora quasi ogni aspetto della Chiesa africana da Cipriano a Diocleziano. Sotto questo principe, per via delle persecuzioni, possiamo intravedere qualcosa delle comunità numidi e dei loro particolari pastori[24].

Roma e l'Italia

Fino al 325 il cristianesimo in Italia ha fatto progressi che ad Harnack appaiono ben magri[25]. Si tratta, a suo modo di vedere, di un fenomeno urbano, a differenza di quello della Proconsolare o della Siria e dell'Egitto: ci metterà secoli a cristianizzare le campagne, e il Nord ha una trama urbana meno fitta del Sud.

La Chiesa romana continua a crescere, e si irradia sulle altre Chiese della penisola, numerose soprattutto nell'Italia centrale (Lazio e Campania)[26]. Per quanto riguarda la cristianità dell'Urbe, Eusebio[27] ci consegna un documento prezioso, una lettera (o forse, di fatto, alcuni frammenti di due o tre lettere) indirizzata da Cornelio al suo confratello Fabio di Antiochia, tentato di riconoscere Papa Novaziano, rivale di Cornelio. Questi cerca di riavvicinare a sé Fabio, e, dopo un ritratto al vetriolo di Novaziano, mostra quali forze, unanimi, egli abbia dalla propria parte:

---

[24] Sulle Chiese africane nel III secolo si veda Y. DUVAL, *Les chrétientés d'Occident et leur évêque au IIIe siècle. «Plebs in ecclesia constituta» (Cipriano, «Ep.» 63)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2005; ID., *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Brepols, Paris 2000.

[25] Cf. A. VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Torino 1954, 513.

[26] Cf. A. GENOVESE, *Agli inizi del cristianesimo. L'evangelizzazione dell'Italia meridionale. I prodromi dell'epoca priscana*, in C. CITARELLA – M. VASSALLUZZO (edd.), *Priscana: raccolta delle conferenze per le giornate priscane 2000-2011*, Bollettino Diocesano, Nocera Inf. 2011, 193-212.

[27] Cf. EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 6,43,5-2.

> Questo vendicatore del Vangelo [Novaziano] non sapeva che in una Chiesa cattolica ci deve essere un solo vescovo? Eppure egli non ignorava (come avrebbe potuto?) che in essa vi sono quarantasei presbiteri, sette diaconi, sette suddiaconi, quarantadue accoliti, cinquantadue esorcisti, lettori e ostiari, più di mille cinquecento vedove e poveri, tutti nutriti dalla grazia e dalla benevolenza del Signore[28].

Si valuti il peso demografico della comunità così come lo si può ipotizzare, estrapolando dalle cifre che abbiamo citato: parliamo probabilmente di molte decine di migliaia di fedeli (cioè dal 2 al 5 per cento in una città che aveva tra i 500.000 e 1 milione di abitanti, ossia tra i 10.000 e i 50.000 cristiani cattolici).

La comunità romana era sociologicamente ed etnicamente varia, a immagine della città stessa; probabilmente gli aristocratici erano rari, ma non così i funzionari, spesso orientali, come abbiamo visto ai tempi di Callisto. E si deve far attenzione a non dimenticare la moltitudine di conventicole dissidenti: già nel II secolo confluivano a Roma eretici dichiarati o potenziali, tra cui, quasi insieme, Marcione e Valentino.

Malgrado l'assenza di uno statuto legale, il cristianesimo a Roma doveva già apparire, agli occhi del potere, come un fatto di larga, e quindi pericolosa, ampiezza. Da qui il timore di Decio riportato, probabilmente in modo molto libero ed enfatico, da Cipriano: «Con maggiore capacità di sopportazione [Decio] avrebbe ascoltato la nuova che un re si levava contro di lui come rivale, piuttosto che l'annuncio che un vescovo di Dio si era stabilito in Roma»[29].

Resto dell'Occidente

È poco toccato dal Vangelo, anche nel III secolo, e la situazione sarebbe durata fino a molto dopo Costantino.

La frase di Ireneo, che parla di «Chiese… fondate in Germania [...] o presso i Celti»[30], tradisce un entusiasmo forzato, così come è apologetica l'asserzione di Tertulliano a proposito della sottomissione al Cristo di «diverse genti delle Gallie»[31]. Per il Sud-Est della Gallia, invece, e in particolare per l'asse del Rodano (Lione, Vienna e Arles) l'affermazione è ben fondata. A Lione la persecuzione del 177 colpisce una comunità popolata in parte da stranieri provenienti dall'Asia; Ireneo testimonia l'esistenza di una propaganda gnostica che «anche nella nostra zona di Lione [ha] ingannato molte donne»[32]. Ad

[28] *Ibid.*, 6,43,11.
[29] Cipriano di Cartagine, *Ep.* 55,9,1.
[30] Ireneo di Lione, *Haer.* 1, 10, 2.
[31] Tertulliano, *Iud.* 7,4.
[32] Ireneo di Lione, *Haer.* 1,13,7.

Arles è attestato un vescovo dalla *lettera 68* di Cipriano: si tratta di Marciano, fautore di Novaziano.

Il numero dei vescovati in Gallia sotto Costantino è ancora scarso: i partecipanti al Concilio di Arles, nel 314, sono sedici. In verità, prima dell'inizio del IV secolo, la Gallia "profonda" fu toccata poco dal cristianesimo, e ciò, in base alla dichiarazione stessa di Sulpicio Severo, biografo, alla fine del secolo, di san Martino.

Per la Spagna la *lettera 67* di Cipriano mostra la presenza di comunità a León-Astorga e a Merida; il vescovo Fruttuoso di Tarragona fu condannato al martirio nella sua città, insieme a due diaconi sotto Valeriano, nel 259: gli *Atti* autentici del suo martirio sono conservati. Altri martiri sotto Diocleziano, a Saragozza (Vincenzo), Calahorra, Girona, Cordova, Merida (Eulalia): essi furono celebrati all'inizio del V secolo nel *peristephanon* del poeta Prudenzio di Calahorra. La partecipazione degli spagnoli al Concilio di Arles è scarsa. Ma bisogna anche ricordare gli atti detti "del Concilio di Elvira" (Illiberis, vicino all'odierna Granada), alla fine del III secolo o all'inizio del IV (forse dopo la grande persecuzione): al Concilio che avrebbe emanato questo documento sarebbero state rappresentate 37 comunità, di tutte le province della Spagna; in ogni caso, sottolineeremo la diffusione del cristianesimo in Betica (Andalusia) soprattutto, in quest'epoca[33]. In questa terra, «fiorisce la poesia cristiana: Giovenco e il grande poeta Prudenzio († 405) di *Calagurris* (Calahorra, sul fiume Ebro)»[34].

Altrove l'Occidente è un deserto, per quel che riguarda il cristianesimo. In Bretagna, a Verulamium, nel 303, secondo l'ipotesi più attestata, ebbe luogo il martirio di Albano; tre vescovati insulari sono rappresentati ad Arles, nel 314. Nell'Illyricum, a metà del III secolo, esisteva un vescovato a Spalato, sulla costa dalmata; sotto Diocleziano, nel 304, si colloca il martirio di Ireneo di Sirmio e dei suoi compagni: ne sono conservati gli Atti autentici, corroborati da scoperte archeologiche; martirio anche di Vittorino di Petovio (Ptuj, in Slovenia), la cui attività letteraria non fu affatto trascurabile[35].

---

[33] In verità, il Concilio di Elvira pone dei problemi pesanti, non solamente relativi alla sua datazione (tra il 295 e il 314? – oppure più avanti sotto Costantino), ma addirittura riguardo alla sua stessa esistenza. Qualcuno pensa che si tratti di una semplice raccolta, e piuttosto tarda, di canoni: cf. J. VILELLA, *Canons du pseudoconcile d'Élvire et «Code Théodosien»: l'interdiction des sacrifices païens*, in J.-N. GUINOT e F. RICHARD (edd.), *Empire chrétien et Église aux IV et V siècles. Intégration ou concordat?*, Cerf, Paris 2008, 211-237.

[34] A. DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa antica*, 74.

[35] Del Sud dell'Illyricum, di lingua greca (penisola ellenica, Macedonia, Tracia), non sappiamo quasi nulla: situazione paradossale, se si pensa che la regione (Filippi, Tessalonica, Atene, Corinto) aveva conosciuto da vicino la missione paolina.

8. In quale lingua si è espresso il cristianesimo?

Ogni comunità si esprimeva, ovviamente, nella lingua propria del luogo. Agostino ci informa di contadini della regione di Ippona, nell'attuale Algeria, che nel V secolo dicevano di essere cananei e si esprimevano in lingua punica[36], ma il Vescovo praticava un latino che diremmo fluente, ed intendeva tale lingua come la lingua comune della liturgia. Ma non era stato sempre così: il Cristianesimo fu un fenomeno di ascendenza e prima diffusione prettamente orientale. L'attività dei missionari si estese a macchia d'olio, ma solo in un secondo momento essa pervenne presso i principali centri dell'Occidente, precisamente attorno alla metà del II secolo, ovvero oltre cent'anni dopo il germinare della letteratura dedicata al messaggio di Gesù di Nazareth. Le iniziali modalità di comunicazione messe in atto dai seguaci di Cristo residenti lungo le coste dell'Asia Minore implicarono uno scambio con i connazionali che vivevano a Roma e in altre città orientali come vere e proprie minoranze legate ai propri usi e costumi, fra cui va annoverato anche l'idioma d'origine. Pertanto, il Cristianesimo occidentale si espresse inevitabilmente mediante forme peculiari derivanti direttamente dal confronto con le aree asiatiche di provenienza. Ciò ebbe come conseguenza che le prime comunità formatesi in Occidente adoperavano la lingua greca sia in ambito liturgico sia in ambito letterario; costituiscono un esempio in tal senso la Lettera di Clemente, il Pastore di Erma e, con alcune riserve, anche il Vangelo di Marco. E non bisogna dimenticare la portata di un fenomeno come quello della Seconda Sofistica, che contribuì certamente all'imporsi del greco nelle espressioni letterarie orientali e occidentali del tempo.

Il latino fu la lingua parlata e scritta sicuramente nelle alte sfere della pubblica amministrazione civile e militare dell'Impero e per necessità pratica anche nelle varie parti dei componenti subordinati dell'esercito romano alto e medio imperiale, tuttavia nelle classi medie e medio basse dei cittadini che componevano il caleidoscopio territoriale, il latino non era la lingua comunemente parlata: nella parte orientale, ad esempio, Medio orientale e Nord africana dell'Impero, la lingua greca era quella più ampiamente in uso, anche nella stessa Italia del Sud e particolarmente in Sicilia, come almeno si evince dalla maggioranza delle lapidi sepolcrali trovate nell'isola incise più in greco che in latino[37]. Di sorprendente interesse quanto si riscontra a Roma, dove buona parte delle iscrizioni che si trovano nelle catacombe sono in lingua greca; inoltre, i Vescovi di Roma dei primi due secoli

[36] Cf. *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* 13.

[37] Maggiori informazioni in F. P. Rizzo, *Gli albori della Sicilia cristiana. Secoli I-V*, Edipuglia, Bari 2005.

sono per lo più orientali e scrivono in greco, e la liturgia viene celebrata in questa lingua[38].

Il greco conserva solide posizioni a Roma fino al III secolo inoltrato: ad Ippolito che nel primo terzo del secolo rimane ellenofono[39], si opporrà Novaziano, i cui primi scritti si possono datare nel decennio 240 e che è, da parte sua, un latinofono puro, per quanto avesse una qualche conoscenza della letteratura greca[40]. Soprattutto in Africa il latino è, indiscutibilmente, la lingua degli *Acta Martyrum Scillitanorum* e dei martiri stessi, lingua che ha ripreso consenso sul greco: è in greco infatti che, in un sogno del suo compagno Saturo, Perpetua si intrattiene con il vescovo Ottato e con il prete Aspasio[41], e in tale lingua Tertulliano ha redatto la prima stesura, oggi perduta, di molti dei suoi trattati.

Le prime versioni bibliche latine (*Veteres Latinae*), stabilite sulla LXX per l'Antico Testamento, sono africane[42]. Oggi la ricerca è concorde sullo schema seguente: composizione di tali traduzioni in Africa, passaggio in Europa (si riconosce, nelle citazioni fatte da Novaziano, nel *De Trinitate*, dell'Antico Testamento, l'adattamento di un testo africano). Se Tertulliano, pur conoscendo la traduzione latina se non di tutta la Bibbia, almeno della maggior parte dei suoi libri, per lo più la traduce egli stesso (pur ispirandosi a questa o quella versione), già ai tempi di Cipriano la situazione si è decantata: esiste in Africa una versione comune, anche se non ufficiale, tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento). In parallelo è possibile che pericopi importanti nella catechesi e nella liturgia, siano divenute oggetto a Roma di nuovi tentativi di traduzione[43].

---

[38] Cf. J. BLOMQVIST, *Una lingua che ha resistito al tempo: i tre millenni del greco*, "Rivista di Cultura Classica e Medioevale" 46 (2004), 1, 139-147.

[39] Tenendo presente la *questione ippolitiana*, che ci presenta «tre entità storiche e/o storicoletterarie» sotto il nome di Ippolito: lo scrittore Ippolito, l'autore romano di *Elenchos*, il presbitero e martire romano Ippolito (cf. M. SIMONETTI, *Introduzione* a IPPOLITO, *Contro Noeto*, EDB, Bologna 2000, 17-146, soprattutto 136-139).

[40] Cf. C. MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, "Vigiliae Christianae" 3 (1949), 1, 67-106 e 3 (1949), 3, 163-183.

[41] Cf. *Pass. Perp.* 13,4.

[42] L'espressione "veterolatina" (*Vetus latina*, o meglio *veteres latinae*) indica le versioni (o revisioni) della Bibbia, precedenti a Girolamo ma che continuano a circolare dopo di lui, fino al momento in cui la Vulgata, a lui attribuita nel suo complesso, le sostituisce completamente sotto Carlo Magno. Le VetLat costituiscono la "Bibbia dei Padri latini": sono note tramite manoscritti più o meno frammentari e tramite le citazioni degli scrittori ecclesiastici. Si veda C. KANNENGIESSER, *Patristic Hermeneutics*, in ID. (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden 2004, 165-269.

[43] Potremmo domandarci quale fu influenza del cristianesimo sulla lingua latina: è la problematica del "latino cristiano" o "dei cristiani", "lingua speciale" (*Sondersprache*) secondo la scuola di Nimega, fin dagli anni 1930 (J. Schrijnen e la sua discepola C. Mohrmann), vale a dire, in origine, lingua di un gruppo che si suppone molto differenziato (le prime Chiese), dunque, idioma le cui particolarità avrebbero finito per influenzare la lingua latina *tout court*, fino alla sintassi (si potrebbe vedere la sintesi del grande linguista svedese E. LOEFSTEDT, *Late Latin*, Aschenhoug, Oslo 1959).

La liturgia in Africa era latina ai tempi di Cipriano[44]. La latinizzazione della liturgia romana è più tarda: spesso la si data, almeno per quanto riguarda la sua definitiva affermazione, alla seconda metà del quarto secolo.

Nonostante i pesanti attacchi inferti nel decennio 250, ma col favore di lunghi periodi di pace religiosa, le basi demografiche, durante il III secolo, vanno consolidandosi sempre di più: l'impianto sociologico si fa più diversificato e la diffusione geografica più estesa. Ciò si accompagna a un progressivo affievolimento, nel senso che le comunità ormai rafforzate non bruciano più di quell'eroismo degli inizi.

Alcune regioni, verso la fine del IV secolo, sono popolate da forti minoranze cristiane: Africa Proconsolare e Numidia, Anatolia (soprattutto nell'Ovest), Egitto, e, a un grado forse minore, Siria e Italia suburbicaria. Come regola generale l'Oriente greco ne è interessato più fortemente che l'Occidente latino. Si capisce che gli assalti del potere, anche l'interminabile e sanguinosa persecuzione detta di Diocleziano, non abbiano potuto sconfiggere una religione entrata ormai nel pieno vigore.

9. Evangelizzare in versi?

Quando la Chiesa si estese dalla Palestina al mondo greco e poi a quello latino, sviluppò per forza di cose forme innodiche nuove, adattando le tradizioni non solo ebraiche, ma anche orientali alla nuova lingua che incontrava[45]. Plinio il Giovane nell'Epistola a Traiano sull'attività dei cristiani in Asia Minore, ci fornisce una preziosa testimonianza sui primi sviluppi dell'innologia popolare: «Affermavano che erano soliti riunirsi nel giorno stabilito, prima dello spuntar dell'alba, per rivolgere insieme degli inni a Cristo come a Dio»[46]. Tale costume, largamente diffuso presso i cristiani dell'Asia Minore, venne illustrato più tardi da Tertulliano, il quale nel 197, riferendosi nell'*Apologeticum* allo scambio epistolare tra Plinio e Traiano, attesta che l'espressione *carmen dicere* doveva essere intesa secondo l'uso classico, nel senso di «cantare» un inno[47]. Il canto liturgico cristiano si svolgeva «nel giorno stabilito», presumibilmente di domenica, e consisteva quasi certamente nell'ufficio dell'alba.

Delle composizioni dei primi tre secoli ci resta ben poco e solo in greco. Anche sette eretiche si servivano di canti e poesie per diffondere e far meglio

---

[44] Cf. M. SMYTH, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Cerf, Paris 2003, 487-491.

[45] Cf. A. DI BERARDINO, *La poesia cristiana*, in IST. PATR. AUGUSTINIANUM (ed.), *Patrologia*, vol. III, Marietti, Casale 1978, 241-321; A. SALZANO, *Agli inizi della poesia cristiana latina. Autori anonimi dei secc. IV-V*, Edisud, Salerno 2006.

[46] *Ep.* 96,7.

[47] Cf. *Apologeticum* 2,6.

assimilare le loro dottrine[48], uso adottato successivamente oltre che dagli ariani anche dai donatisti. La più antica poesia cristiana non è di carattere dotto, ma popolare, spesso con contenuto dottrinale, talvolta legata alla liturgia (forme eucologiche, litaniche, eucaristiche) di ispirazione biblica. Il genere più usato è la salmodia; risultano numerose composizioni salmodiche non di origine biblica: tra le più famose le *Odi di Salomone*. Clemente Alessandrino è il primo scrittore ortodosso conosciuto come autore di inni. Di composizioni latine dei primi tre secoli non abbiamo nulla, però dobbiamo presumere che ci fossero, se si ritiene attendibile la testimonianza di Tertulliano[49]. Tali inni tuttavia erano un elemento di preghiera, senza altre pretese. In genere dovevano avere una prosa speciale, che veniva cantata, caratterizzata da assenza metrica, parallelismo e influsso biblico.

Se prendiamo in considerazione l'ambito latino, notiamo un netto ritardo della poesia, non soltanto rispetto alla prosa, ma rispetto alla coeva espressione ed elaborazione greca. Si discute se ciò sia dovuto al disprezzo di un genere letterario classico, oppure al fatto che la poesia pagana latina era diventata un esercizio letterario di scuola, senza alcun contatto con la vita, ed era pertanto incapace di esprimere la vita e i sentimenti dei cristiani. Certamente doveva esserci una certa sfiducia verso la poesia per ragioni morali e religiose, come si può dedurre da Agostino[50]. Molto più tardi Isidoro di Siviglia scriverà: «Al cristiano è proibito leggere le invenzioni dei poeti, poiché esse con il diletto di menzognere favole eccitano la mente a stimoli di libidine»[51]. Il contenuto della poesia, più che il genere letterario, suscitava in ambiente cristiano forti preoccupazioni, al punto da spingere Basilio a scrivere il capolavoro che va sotto il nome di *Oratio ad adolescentes*, esortandoli a non consegnare agli altri, anche se sono autori illustri dell'antichità, «il timone della vostra intelligenza»[52].

Quando i cristiani cominciarono a servirsi della poesia si attennero il più possibile alle regole classiche, senza innovare, se non nel contenuto. Tradizionalismo, oltre che nelle forme anche nelle fonti: Orazio, Terenzio, Ovidio, ma soprattutto Virgilio, espressione del sommo sapere per un latino e base fondamentale per ogni formazione culturale. Serviva una piattaforma comune, quasi una lingua, ben nota agli uditori, che permettesse di esprimere concetti nuovi senza staccarsi troppo dalla quotidianità. In questo i cristiani seppero usare un genere studiato, ben conosciuto da tutti, per mediare dei contenuti di fede, e questo è una nuova forma di missione.

---

[48] Si veda, tanto per fare qualche esempio, IRENEO, *Adv. haer.* 1,15,6; TERTULLIANO, *De carne Christi* 17; 20; ATANASIO, *Oratio contra arianos* 2,2-10; *De synodis* 15.

[49] Cf. *Adv. Marcionem* 3,22; *De spect*. 19 e 39; *Ad uxorem* 2,8,8.

[50] Cf. *Confess*. 1,13,14; 17.

[51] *Sententiae* 3,13,3.

[52] *Or. ad adulescentes* 1,5-6.

La cultura di base, del resto, si prestava a questo, perché straordinariamente uniforme in tutta la *pars occidentalis* dell'Impero. I professori e gli studenti si esercitavano a comporre versi, soprattutto esametri (il verso eroico), su ogni argomento, anche a scopo didattico. Comporre poesia era una tecnica, un mestiere, non una vocazione: nei poeti si ammiravano la bravura tecnica, la virtuosità metrica, la conoscenza dei modelli, non il contenuto, non il sentimento. La poesia era tenuta in grande considerazione e si poetava molto, ma con scarsi risultati veramente poetici. I cristiani nel IV secolo si inserirono in questa tradizione culturale e pur rimanendo debitori delle forme e dei procedimenti della poesia classica, produssero risultati originali, vòlti a proporre il mistero cristiano nelle forme seducenti dei temi della religiosità tardo-antica: una poesia di carattere dottrinale, spesso apologetico e polemico, di cui ci offrono un esempio gli *Inni metrici* di Sinesio (in greco) e le *Instructiones* di Commodiano (in latino).

Lattanzio, in particolare, è riuscito a giustificare l'impiego del mito e l'uso del simbolismo e del metodo allegorizzante nell'ambito della poesia cristiana, mentre Giovenco, col suo tentativo di mettere in versi virgiliani il Vangelo e di avviare i primi saggi di un'esegesi didascalica, ha inaugurato il poema epico-cristiano. Dopo di loro l'epopea biblica e il ritorno alle leggi dell'antica prosodia troveranno progressivo impiego negli autori cristiani e negli stessi grandi innografi del IV secolo.

Una poesia di sintesi, che si estenua in giochi formali, non solo per edificare il credente e dimostrare l'universalità della redenzione, ma per raggiungere un uditore sensibile alla bellezza ma non avvezzo ai contenuti di fede, che il poeta vuole mostrare vicini all'antica religiosità, ed in grado insieme di trasformare integralmente. Alla liceità del ricorso ai motivi poetici e pagani si può trovare una motivazione di ordine teologico anche nelle parole dell'*A Diogneto*: «Egli che fin dal principio è apparso nuovo, ed è stato riconosciuto antico, e sempre nuovo rinasce nel cuore dei santi»[53].

Il cuore di chi crede in lui, dunque, si rinnova sempre con la presenza della Parola santa, che arricchisce la Chiesa dei suoi doni, rendendola simile ad un paradiso di delizie. Il credente è chiamato non soltanto ad accoglierlo, ma a conoscerlo sempre meglio e a riesprimerlo con le sue capacità, perché «non vi è vita senza conoscenza, né conoscenza salda senza vita vera»[54]. E l'invito è particolarmente toccante: «Sia tuo cuore la conoscenza, e vita la Parola vera accolta in te»[55].

[53] 11,4: Οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς καὶ παλαιὸς εὑρεθεὶς καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος.

[54] 12,4: Οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς.

[55] 12,7: Ἥτω σοι καρδία γνῶσις, ζωὴ δὲ λόγος ἀληθής, χωρούμενος.

Abstract

Il contributo vuole presentare il tema del compito missionario della Chiesa nei primi secoli cristiani. A partire dall'originaria esperienza di Cristo, viene declinata l'esperienza della diffusione del Vangelo. Ogni paragrafo è formulato con una domanda, in modo da dare un indirizzo alla ricerca: - Perché uomini e donne si convertono al cristianesimo? - Quali sono i metodi della missione? - A chi si rivolge il cristianesimo nella sua missione? - Il cristianesimo è una religione di convertiti? - Il cristianesimo è una religione di piccoli gruppi clandestini? - Non è che ci siamo dimenticati delle donne? - In quale direzione si è mossa la missione nel II-III secolo? - In quale lingua si è espresso il cristianesimo? - Evangelizzare in versi?

© UUP

© UUP

Diritto Missionario da *Maximum Illud* a *Evangelii Gaudium*

Yawovi Jean Attila

Questo intervento non vuole essere una vera e propria relazione, ma una breve riflessione inerente alla missione alla luce del diritto missionario. In effetti, dopo tutte queste ricche relazioni, con la presente si vuole dal punto di vista giuridico evidenziare due punti sempre rilevanti in tutti i magisteri, dal Concilio Vaticano II fino ad oggi.

Per attuare la missione affidataci, *Euntes docete omnes gentes*, ossia "andate e insegnate a tutte le genti", iscrizione che si può leggere anche sulle pareti dell'edifico della Pontificia Università Urbaniana, la Chiesa dall'origine fino ad oggi ha sempre avuto bisogno di due mezzi importanti, che sono contenuti nei documenti magisteriali e indicati dal can. 786 del CIC/83. Questa norma per implementare l'annunzio del Vangelo menziona: 1. il possesso delle forze proprie, ossia i missionari o gli annunziatori e 2. le risorse materiali sufficienti, che devono essere usate saggiamente come beni terreni nella continua ricerca beni eterni o celesti[1].

Relativamente al primo mezzo, cioè le vocazioni sacerdotali e religiose necessarie per l'insegnamento della Parola di Dio, occorre certamente promuoverle e, come le piante, coltivarle. Però come e chi deve coltivarle?

Il compito spetta ad ogni fedele, ma specialmente ai responsabili delle nostre diocesi e delle nostre congregazioni che devono essere padri e madri della Famiglia di Dio. In ordine al ruolo specifico dei superiori nell'attrarre e promuovere le vocazioni sacerdotali e religiose, *Maximum Illud* di Benedetto XV afferma:

> Poiché tutti quelli che in qualsivoglia modo lavorano in questa vigna del Signore devono capire, sperimentare, e diremo quasi sentire che essi nel superiore hanno un vero padre, vigile, diligente, pieno di premura e di carità, che tutto e tutti abbracciando affettuosamente condivide con loro gioie e dolori, asseconda e promuove ogni buona iniziativa[2].

[1] Cf. Colletta della XVII° domenica del tempo ordinario, in Messale Romano della Messa.

[2] Benedetto XV, Lett. Apost. *Maximum Illud*, AAS XI (1919), 442-443.

In diritto canonico, possiamo intravedere il contenuto dei cann. 387[3] e 619[4] sul ruolo dei responsabili verso le persone a loro affidate, ossia confratelli e consorelle nelle nostre Chiese e Istituti religiosi. Analizzando attentamente il passo sopra citato, appare molto significativo l'aggettivo "vero", che il Papa usa per qualificare "padre" (vero padre).

Si ringraziano tutti i pastori, superiori e formatori, però di fronte alle grandi sfide relative alla formazione nei seminari e noviziati da una parte e dall'altra la grande scarsità dei missionari, sacerdoti religiosi e religiose per implementare l'insegnamento del deposito della fede, urgono queste domande: siamo stati veri padri e vere madri, capaci di attrarre vocazioni e di trasmettere non solo la scienza ma altresì la sapienza? Oppure siamo stati solo padri e madri di nome e non di fatto tralasciando i nostri obblighi essenziali per il benessere dei nostri confratelli, consorelle, in breve le persone a noi affidate? In effetti, considerando la rilevanza delle virtù dei fedeli per attrarre le vocazioni, si esorta:

> Per questo mettete ogni impegno per aggiungere alla vostra fede la virtù, alla virtù la conoscenza, alla conoscenza la temperanza, alla temperanza la pazienza, alla pazienza la pietà, alla pietà l'amore fraterno, all'amore fraterno la carità[5].

In diritto missionario, la soluzione per attrarre alla fede cattolica e soprattutto promuovere le vocazioni è di cercare nelle nostre comunità di essere veramente espressione della Famiglia divina, dove prima di tutto i consacrati si amano come fratelli e sorelle, che si rispettano nell'ubbidienza per il bene comune. Inoltre, i responsabili nei loro servizi hanno il dovere d'accogliere i confratelli e le consorelle come figli, figlie, amici e amiche e non

---

[3] Can. 387 – Il Vescovo diocesano, consapevole di essere tenuto ad offrire un esempio di santità nella carità, nell'umiltà e nella semplicità di vita, si impegni a promuovere con ogni mezzo la santità dei fedeli, secondo la vocazione propria di ciascuno, ed essendo il principale dispensatore dei misteri di Dio, si adoperi di continuo perché i fedeli affidati alle sue cure crescano in grazia mediante la celebrazione dei sacramenti e perché conoscano e vivano il mistero pasquale.

[4] Can. 619 – I Superiori attendano sollecitamente al proprio ufficio e insieme con i religiosi loro affidati si adoperino per costruire in Cristo una comunità fraterna nella quale si ricerchi Dio e lo si ami sopra ogni cosa. Diano perciò essi stessi con frequenza ai religiosi il nutrimento della parola di Dio e li indirizzino alla celebrazione della sacra liturgia. Siano loro di esempio nel coltivare le virtù e nell'osservare le leggi e le tradizioni del proprio istituto; provvedano in modo conveniente a quanto loro personalmente occorre; visitino gli ammalati procurando loro con sollecitudine le cure necessarie, riprendano gli irrequieti, confortino i timidi, con tutti siano pazienti.

[5] 2Pt 1, 5-7.

come un superiore che spadroneggia sulle persone a lui affidate[6] Nell'annunzio della Parola di Dio, il *Munus gubernandi* (oggi diciamo la *governance*) ha la sua rilevanza nei suoi diversi ambiti. Difatti, al riguardo Benedetto XV afferma: «la sorte di una missione dipende, si può dire, dal modo con cui è diretta: perciò può riuscire assai dannosa l'inidoneità di chi la governa»[7].

Il secondo mezzo importante fissato dal can. 786 per l'adempimento della missione è il possesso delle risorse economiche, poiché se in una famiglia mancano i soldi a causa della cattiva gestione del padre o della madre, che trascura i suoi obblighi, i figli soffrono e le finalità perseguite da quella casa sono gravemente compromesse.

Considerando l'importanza dei mezzi materiali nella missione *ad gentes*, la Chiesa ha bisogno di «acquistare beni temporali in tutti i giusti modi di diritto sia naturale sia positivo, alla stessa maniera di chiunque altro» (can. 1259) e di gestirli onestamente, al fine di perseguire le sue finalità.

In effetti, in una diocesi o in una congregazione religiosa, i responsabili sono i primi amministratori, il cui ruolo in materia di beni ecclesiastici è di amministrare con la diligenza di un buon padre di famiglia, come afferma il can. 1284 § 1[8]. Il fatto di essere responsabile in una diocesi o comunità, impone alla persona che copre questo incarico di non vivere come un solitario indifferente e insensibile ai bisogni materiali dei suoi figli[9] o collaboratori, i quali necessitano dei beni temporali per vivere in modo semplice, non lussuoso ma dignitoso, al fine di essere in buona salute per annunziare la Parola di Dio. In ogni comunità il migliore modo di acquistare i beni è una gestione sana, giusta e corretta, in cui il superiore non amministra i beni della diocesi o dell'Istituto come quelli dei suoi parenti. A tale proposito Papa Benedetto XV afferma:

> quanto sarebbe riprovevole la condotta di colui che, essendogli stata assegnata da coltivare una parte della vigna del Signore, la considerasse come esclusiva sua proprietà, geloso che altre mani gliela tocchino[10].

---

[6] «Esorto gli anziani che sono tra voi, quale anziano come loro, testimone delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che deve manifestarsi: pascete il gregge di Dio che vi è affidato, sorvegliandolo non per forza ma volentieri secondo Dio; non per vile interesse, ma di buon animo; non spadroneggiando sulle persone a voi affidate, ma facendovi modelli del gregge. E quando apparirà il pastore supremo, riceverete la corona della gloria che non appassisce» (1Pt. 5, 1-4); su questo argomento consultare anche FRANCESCO, Esort. Post. Sinod. *Evangelii Gaudium* n. 104, in AAS CV (2013), 1063.

[7] BENEDETTO XV, Lett. Apost. *Maximum Illud*, AAS XI (1919), 443.

[8] Can. 1284 – § 1. Tutti gli amministratori sono tenuti ad attendere alle loro funzioni con la diligenza di un buon padre di famiglia.

[9] Cf. LG 28.

[10] BENEDETTO XV, Lett. Apost. *Maximum Illud*, AAS XI (1919), 444.

In diritto, tale passaggio impone ad ogni responsabile di cercare di prendere le decisioni relative ai beni ecclesiastici in modo solidale valorizzando i talenti e le competenze di tutte le componenti dei diversi consigli degli affari economici[11] per il bene comune.

I beni ecclesiastici delle nostre comunità – diocesi, parrocchia e istituto – non sono beni privati, bensì pubblici, i quali devono essere gestiti conformemente al libro V del Codice del diritto vigente.

I grandi principi di sinodalità e di comunione soprattutto in materia dei beni temporali della Chiesa non devono essere delle carte da conservare negli archivi segreti, ma da applicare e osservare al momento opportuno per la missione della Chiesa. Per ogni fedele, il migliore modo di annunziare il Vangelo è di vivere nelle nostre diverse comunità ciò che professiamo e insegniamo, al fine di stupire e attrarre i non credenti in Cristo alla fede.

Detto ciò, si invitano tutti i missionari ad avere con sé la Sacra Scrittura e il Codice del diritto canonico, al fine di annunziare la Parola di Dio in modo ordinato per non creare dei problemi nelle diocesi e congregazioni. Oggi più che mai, la missione è impellente, perché tante persone nei cinque continenti, hanno fame e sete della Parola, la quale ispirata da Dio, è utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo[12], a prescindere dal continente dove vive, sia completo e ben preparato per ogni opera buona.

Abstract

Il presente contributo mette in evidenza la rilevanza del can. 786 dal punto del diritto missionario per l'adempimento della *missio ad gentes*. Il possesso di forze adeguate e di mezzi economici sufficienti, raccomandato dai Magisteri, ossia dalla *Maximum Illud* fino ad *Evangelii Gaudium*, è riaffermato da tale canone. L'obbligo di applicare questa norma in tutte le Chiese locali rimane un onere sempre vigente e impellente per tutti i *christifideles* specialmente i responsabili, il cui dovere è di governare come padri e madri le comunità a loro affidate.

[11] Si pensi qui ai diversi consigli degli affari economici nelle diverse comunità.
[12] Cf. 2Tm 3, 16.

Qualche rilievo ecclesiologico

SANDRA MAZZOLINI

L'affermazione che la Chiesa locale è «il soggetto dell'evangelizzazione, in quanto è la manifestazione concreta dell'unica Chiesa in un luogo del mondo […]. È la Chiesa incarnata in uno spazio determinato, provvista di tutti i mezzi di salvezza donati da Cristo, però con un volto locale» (EG 30), è il risultato di un lungo cammino, teorico e pratico al contempo, i cui inizi possono essere ricondotti in termini generali alla *Maximum Illud* (MI). Alcuni aspetti, ecclesiologicamente rilevanti, di tale cammino sono l'oggetto di questo contributo, che li introduce in quattro succinti passaggi: 1. il tempo della *Maximum Illud*; 2. il secondo dopoguerra; 3. il Concilio Vaticano II; 4. il contesto odierno.

1. Il tempo della *Maximum Illud*

La prima guerra mondiale (1914-1918) ha influito anche sull'attività missionaria della Chiesa[1]. La ripercussione sulle missioni e sull'attività missionaria degli esiti del conflitto determina l'avvio di un ripensamento in termini differenti del rapporto fra la Chiesa e la missione, in quanto la missione è progressivamente sottratta dall'ambito politico-coloniale[2] e inserita sem-

[1] La "Grande guerra" ha depresso «le grandi speranze riposte nella capacità della scienza, del "progresso" e dell'Illuminismo di creare un mondo che corrispondesse a ciò che doveva essere. La "Grande guerra" ridimensionò anche l'ottimismo che era stato messo in scena a Edimburgo [ndr. il riferimento è alla conferenza missionaria del 1910], segnando la fine dell'epoca missionaria del XIX secolo. Mentre le forze politiche erano faticosamente impegnate nella ricostruzione, determinando però in molti modi una situazione che avrebbe reso inevitabile la seconda guerra mondiale, incominciò a sorgere lentamente, ma con passo sicuro, un nuovo movimento missionario»: S.B. BEVANS – R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia 2010, 382.

[2] Il Sievernich rileva che «nel XIX e all'inizio del XX secolo, la missione conobbe uno slancio inaudito, che coinvolse un po' tutte le confessioni. […] In linea generale […] quest'epoca della missione veleggiò, sia in campo cattolico che in campo protestante, all'ombra dell'egemonia europea e indulse a una commistione fra espansione coloniale e missione cristiana, le cui sembianze ambivalenti divennero visibili in particolare sul continente africano. Questa epoca terminò solo con il processo di decolonizzazione, che in Asia e in Africa si volse verso la metà del XX secolo»: M. SIEVERNICH, *La missione cristiana. Storia e presente*, Queriniana, Brescia 2012, 128-129. Vedasi anche p. 138.

pre più chiaramente nella sfera ecclesiale[3]. Promulgata da Benedetto XV il 30 novembre 1919, immediatamente dopo la fine del conflitto mondiale, la MI non contiene una base teologica dell'opera missionaria, «continuando a riporre gli obiettivi della missione nella conquista di convertiti (*conversio animarum*) e nella fondazione della chiesa locale (*plantatio ecclesiae*)»[4].

Tuttavia essa rappresenta per così dire il punto di avvio di un processo di lunga durata, nel quale si sviluppano in diverso modo due dati caratterizzanti MI: a. il «chiaro rifiuto al colonialismo e al nazionalismo del tempo, perché il cristianesimo non è una religione nazionale di un popolo straniero e perché, di conseguenza, un convertito non è tenuto né ad abiurare il suo popolo e la sua cultura, né a sottoporsi al dominio di una potenza straniera»[5], rimarcando di conseguenza la peculiarità del servizio dei missionari – si tratta di un servizio disinteressato e spirituale –, «che non sono agenti di nazioni, ma messaggeri di Cristo»[6]; b. la messa in risalto della «necessità di radicare la chiesa nelle culture dei rispettivi popoli e di collegarsi alle loro tradizioni, il che comportava che la missione si proponesse anche di istituire scuole e di svolgere attività caritative»[7]. Tale radicamento implica «l'ammissione e la buona formazione di un "clero indigeno" (*clerus indigena*), che sia culturalmente collegato con il suo popolo, lo possa guidare spiritualmente e possa evidenziare così che la chiesa non è un'intrusa straniera. In questo è racchiusa la più grande speranza nella fondazione di "nuove chiese" (*novae ecclesiae*)»[8]. In aggiunta, Benedetto XV mette in evidenza che «la missione non è una faccenda di specialisti, ma di tutti i membri della chiesa, che possono cooperare con la preghiera, le vocazioni missionarie e aiuti materiali»[9].

2. Il secondo dopoguerra

Il complesso percorso aperto dalla MI ha conosciuto una battuta di arresto con la seconda guerra mondiale. La sua ripresa è stata altrettanto comples-

[3] «Di solito si suole indicare nella *Maximum Illud* (1919) di Benedetto XV l'inizio di questa nuova coscienza ecclesiale; di fatto quel documento intendeva impegnare la Chiesa in un cammino di evangelizzazione universale, libera dai vincoli dei nazionalismi europei e impegnata a conferire un volto "indigeno" alle Chiese»: G. COLZANI, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2010, 19.

[4] S.B. BEVANS – R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, 389.

[5] M. SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 142.

[6] *Ivi*.

[7] *Ibid*., 142-143.

[8] *Ibid*., 143.

[9] *Ivi*. Anche il mondo protestante coevo è posto di fronte alla questione del rapporto con il colonialismo, dell'indigenizzazione e della collaborazione su scala mondiale: cf. *ibid*., 143-145.

sa, perché la fine della guerra determina il profilarsi di un nuovo assetto geopolitico, caratterizzato, oltre al resto, dal declino del colonialismo e delle potenze coloniali europee. Si tratta di una decolonizzazione a macchia di leopardo, che coinvolge, immediatamente dopo la fine del conflitto, dapprima il continente asiatico e poi quello africano, per concludersi verso la metà degli anni '60, con l'eccezione del Sudafrica e delle colonie portoghesi[10]. La fine del colonialismo politico e il progressivo trasferimento della autorità ecclesiale dal mondo missionario agli organismi propri delle Chiese locali – avvenuti in larga misura negli anni Cinquanta – producono una serie di modificazioni politiche e culturali[11]. Al contempo, la nascita e il progressivo imporsi delle Chiese locali comportano «una serie di questioni al cui centro si trovano sia il passaggio della evangelizzazione locale alle giovani Chiese, sia il loro affacciarsi a quella universale»[12].

Tale quadro è la cornice nella quale si collocano tre documenti del magistero pontificio – *Evangelii Praecones* (1951) e *Fidei Donum* (1957), promulgate da Pio XII, e *Princeps Pastorum* (1959) di Giovanni XXIII –, che ampliano, aggiornandole con riferimento al mutato contesto e agli sviluppi degli studi missiologici, le prospettive tracciate dalla MI, alle quali vanno aggiunte quelle della *Rerum Ecclesiae* di Pio XI (1926). Nel loro insieme, essi delineano la posizione magisteriale in materia missionaria nel decennio antecedente alla celebrazione del Concilio Vaticano II[13]. Posizione che è anche assunta come punto di riferimento decisivo per la stesura degli schemi di decreto approntati dalla Commissione Preparatoria *de missionibus* in vista del Concilio indetto da Papa Roncalli. Così nella relazione con la quale il card. Agagianian li presenta alla Commissione Centrale Preparatoria nel marzo del 1961. Il prelato individua due maggiori problematiche missionarie coeve che, tra l'altro, hanno guidato la redazione degli schemi di decreto presentati: a. la collaborazione pratica che le Chiese di antica tradizione cristiana devono offrire alla conversione del mondo non cattolico; b. l'ordinamento delle Chiese che stanno nascendo ovunque in Africa e in Asia. L'opera di evangelizzazione non presenta per contro particolari problemi

[10] «Le missioni non furono coinvolte in questo processo solo in maniera passiva, ma vi presero parte anche attivamente, perché con la fondazione di chiese indigene o di istituti scolastici, con l'emancipazione della gioventù, delle donne e degli schiavi, così come con la formazione di *élite* religiose e secolari avevano di fatto preparato la decolonizzazione»: *ibid*., 142.

[11] Cf. G. COLZANI, *Missiologia contemporanea*, 21.

[12] *Ivi*.

[13] Per una visione sintetica d'insieme, cf. J. KROEGER, *Papal Mission Wisdom: Five Mission Encyclicals 1919-1959*, in S.B. BEVANS, *A Century of Catholic Mission. Roman-Catholic Missiology 1910 to Present*, Regnum Books International, Cornwall 2013, 93-100.

dottrinali «cum iam praesertim recentes Summi Pontifices ample illustraverint tum fundamentum tum fines operis missionalis et collaborationis omnium fidelium ad idem opus missionale»[14].

Il collocamento della missione e dei suoi fondamenti teologici nel contesto della ricerca e della lotta dei popoli per l'indipendenza e per l'autonomia avrebbe dovuto determinare per contro una svolta nel modo di comprendere la missione evangelizzatrice della Chiesa e la sua messa in atto. Dal punto di vista ecclesiologico, si segnala però che il riferimento ecclesiologico rimane in realtà ancora quello di un modello di Chiesa perlopiù societario, giuridico e clericale, che risulta sostanzialmente impermeabile agli spunti e alle sollecitazioni provenienti da quei filoni della riflessione ecclesiologica coeva più attenti sia alle fonti bibliche e patristiche, sia alle istanze ecumeniche[15]. Tale attenzione si imporrà in sede conciliare.

3. Il Concilio Vaticano II

Nessuno degli schemi approntati dalla Commissione Preparatoria *de missionibus* perverrà in Concilio. Rimandando alla storia redazionale sia del *de Ecclesia*[16], sia del *de missionibus*[17], ci si limita in questa sede a segnalare come dato ecclesiologicamente significativo l'attenzione posta sulla Chiesa locale[18], che trova un peculiare sviluppo, sia pure non esaustivo, nel terzo capitolo di AG, il decreto conciliare sull'attività missionaria della Chiesa

[14] Cf. AD II/II,3, p. 164.

[15] Il precedente tentativo di sistematizzazione del lavoro missionario (a tale proposito vanno menzionate le scuole di Münster e di Lovanio) richiede di essere ripensato ora in un quadro a più ampio respiro. Attori principali di questa operazione non sono missiologi di professione, ma teologi che applicano la loro metodologia e il loro impianto di pensiero agli studi sulla missione. Tra essi, Colzani menziona A. Durand, H. de Lubac, Ch. Journet, A. Rétif, M.J. Le Guillou, J. Daniélou, Y. Congar: cf. G. COLZANI, *Missiologia contemporanea*, 41-57.

[16] Una succinta ricostruzione in G. ROUTHIER, *Introduzione alla costituzione dogmatica Lumen gentium*, in R. REPOLE – S. NOCETI (edd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2: *Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, 13-75.

[17] M. ANTONELLI, *Introduzione. L'appello di un pastore, il diario di un teologo: l'eco del vento pentecostale*, in R. REPOLE – S. NOCETI (edd.), *Commentario*, vol. 6: *Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, EDB, Bologna 2018, 13-82. Per ulteriori indicazioni cf. anche S. MAZZOLINI, *Nuove chiese e adattamento nel cantiere conciliare (1959-1962)*, UUP, Città del Vaticano 2021.

[18] Il Concilio ha adoperato entrambi i lemmi "Chiesa locale" e "Chiesa particolare", sia pure in maniera non omogenea, analogamente a quanto ha fatto con altre espressioni ecclesiologiche. Ne deriva la necessità di un'interpretazione che tenga conto di volta in volta del referente concreto del lemma. Inoltre, i testi conciliari attestano la preminenza numerica del lemma *Chiesa particolare*, che però non può portare a concludere frettolosamente per una scelta preferenziale del Concilio per essa: cf. S. MAZZOLINI, *Chiese partico-*

(1965)[19]. LG 23 e AG 2 offrono una chiave interpretativa del succitato capitolo. Mentre il primo testo rileva che le Chiese locali e/o particolari «sono formate a immagine della Chiesa universale: in esse e a partire da esse esiste l'una e unica Chiesa cattolica», chiarendo così l'intrinseco rapporto fra la Chiesa locale/e particolare e quella universale[20], il secondo rimarca la natura essenzialmente missionaria della Chiesa, popolo di Dio peregrinante nella storia, affermazione sintetica, che rappresenta però un fatto inoppugnabile, cioè l'intrinseca correlazione tra la Chiesa e la missione. Correlazione che, in conformità con LG, il Concilio dapprima fonda in chiave trinitaria e cristologica (cf. AG 2-4) e che illustra poi nell'ottica della Chiesa locale e/o particolare (cf. il terzo capitolo di AG).

Questo capitolo «dà voce alla giusta insofferenza delle Chiese giovani a essere visitate e trattate quale mero oggetto di una missione il cui unico attore sarebbe l'Occidente cristiano. Le giovani Chiese sono finalmente riconosciute quale soggetto attivo della missione: secondo il curioso linguaggio di Schütte, non già "missionate", ma missionarie»[21]. Formato da quattro numeri, il capitolo tratta delle Chiese particolari, riservando un'attenzione a quelle che denomina *Ecclesiae novellae*, frutto dell'attività missionaria, ma delle quali ora si richiamano il loro crescere verso una stabile maturità, focalizzandone gli indicatori (cf. AG 19), il loro essere soggetto attivo della dinamicità apostolica (cf. n. 20), l'apostolato dei laici quale elemento *sine qua non* del loro radicamento in un dato contesto socio-culturale (cf. n. 21) e, infine, la loro responsabilità in vista di un fruttuoso adattamento e la loro partecipazione al mutuo scambio in quella comunione universale fra le Chiese, nella quale si realizza la cattolicità ecclesiale (cf. n. 22)[22].

---

lari: profili ecclesiologici, in G. Ruyssen (ed.), *Circoscrizioni ecclesiastiche erette nella forma dell'ordinariato. Atti della giornata di studio. Roma 4 dicembre 2018*, Pontificio Istituto Orientale-Pontificia Università Urbaniana, Valore Italiano, Roma 2020, 21-25.

[19] Il Vaticano II ha posto le premesse per una teologia della Chiesa locale. Il Legrand individua l'apporto specifico del Concilio in una triplice linea: a. la realizzazione della Chiesa di Dio nelle Chiese locali; b. il rapporto fra cattolicità e relazione delle Chiese locali a specifici spazi antropologici; c. l'implementazione di istituzioni, favorendo la reviviscenza delle Chiese locali: cf. H. Legrand, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in B. Lauret – F. Refoulé, *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. 3: *Dogmatique 2*, Cerf, Paris 1983, 151-155.

[20] Cf. S. Noceti, *Capitolo III. La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato*, in R. Repole – S. Noceti (edd.), *Commentario*, vol. 2: *Lumen gentium*, 261-272.

[21] M. Antonelli, *Ad gentes. Introduzione*, 46.

[22] Cf. S. Mazzolini, *Chiese particolari*, 36-37 (vedasi anche 35-48). Tre sono i rilievi critici segnalati dal Bevans: a. la permanente somiglianza, nonostante l'apertura e la sensibilità alla cultura e al contesto, tra le Chiese di recente fondazione a quelle dell'Europa e del Nord America che le hanno fondate; b. il lemma "giovani Chiese" può essere riferito adeguatamente alle Chiese in Africa, Asia e Oceania, non a quelle che si trovano in situa-

Dall'insieme del capitolo, si ricavano elementi che riguardano la natura essenzialmente missionaria della Chiesa locale. In sintesi, essi possono essere raccolti in una fondamentale doppia area tematica: a. il ministero del vescovo; b. il rapporto con specifici ambiti e spazi socio culturali. Tra queste due aree, vi sono indubbi punti di contatto e di rimando, che il Concilio ha soltanto introdotto, indicando in questo modo alla Chiesa/alle Chiese della stagione post-conciliare piste da percorrere ulteriormente.

4. Il contesto odierno

Nel post-concilio, la recezione di queste prospettive è stata ed è ancora faticosa e incompleta. Tuttavia da esse non si può prescindere, qualora si assuma come angolo prospettico quello della comunicazione della fede. Non si può prescindere neppure dal riconoscimento del ruolo di ogni Chiesa locale in ordine alla missione evangelizzatrice della Chiesa di Cristo, a proposito del quale non sfugge il fatto che esso comporta problemi e forse anche rischi[23], la cui disamina richiede la messa in atto di processi di discernimento *ad hoc*, per ascoltare, come esorta il libro dell'Apocalisse (cf. cap. 2-3), la voce dello Spirito che parla alle Chiese, partecipando così collaborativamente con i processi storici in atto e non rimanendo «semplicemente spettatori di una sterile stagnazione della Chiesa» (EG 129)[24].

Nonostante diverse resistenze, interne ed esterne alla Chiesa nelle sue diverse articolazioni, e alcuni indubbi punti di criticità ancora sussistenti, ad esempio a proposito delle relazioni fra le Chiese nella *communio Ecclesiarum* e della pluralità delle forme ecclesiali, correlata alla questione dell'effettiva incidenza su di esse delle culture dei diversi contesti, tuttavia il riconoscimento di detto ruolo non può essere né misconosciuto, né disatteso. Si tratta di un riconoscimento che non è soltanto giuridico o soltanto teologi-

zione "missionaria", come ad esempio quelle dell'America Latina; c. il senso attribuito all'espressione "Chiesa missionaria": cf. S.B. BEVANS, *Decree on the Church's Missionary Activity Ad Gentes*, in ID. – J. GROS, *Evangelization and Religious Freedom. Ad Gentes, Dignitatis Humanae*, Paulist Press, New York/Mahwah (NJ) 2009, 43.

[23] Indubbiamente, tale riconoscimento comporta la messa in discussione di pratiche e assetti già assodati, la ripresa di questioni vecchie e nuove al contempo, quali il ruolo nell'odierno contesto del dicastero per l'evangelizzazione dei popoli, il rapporto fra gli istituti missionari e le Chiese locali e/o particolari, il ruolo dei fedeli battezzati, uomini o donne che siano, i linguaggi teologici e canonistici, le pratiche pastorali e missionarie, ecc.

[24] Analogamente a quanto accade per ogni essere umano, «ogni tempo è per il popolo di Dio, custode e portatore di quell'annuncio [ndr. della presenza del Dio ricco d'amore e di misericordia nelle parole e nelle opere del Cristo, tempo di esercitare il discernimento»: A. MATTEO, *Introduzione*, in ID. (ed.), *Il discernimento. "Questo tempo non sapete valutarlo?"*, UUP, Città del Vaticano 2018, 6. Il tema del discernimento va correlato con la questione dei segni dei tempi. Nella cornice di tale questione, GS 4 non solo riconosce le

co, in quanto attinente alla complessa identità ecclesiale, che è un'identità teandrica (cf. LG 8). Correttamente inteso, esso si fonda nella natura essenzialmente universale (cattolica) e missionaria (apostolica) di ogni Chiesa, che dipende dal suo peculiare rapporto con la Chiesa universale. Da questo punto di vista, non soltanto va esclusa ogni forma di identificazione della Chiesa universale con una data Chiesa, ma anche ogni forma di polarizzazione che valorizzasse in termini esclusivi e contrapposti o la Chiesa universale o la Chiesa locale e/o particolare[25]. Di conseguenza, due questioni appaiono particolarmente rilevanti oggi per la missione evangelizzatrice della Chiesa locale: a. il peculiare apporto di ciascuna Chiesa alla missione della Chiesa universale; b. il decentramento di competenze e strutture e l'implementazione di strutture intermedie.

A proposito della prima, non c'è dubbio che detto apporto non possa prescindere dal radicamento di ogni Chiesa in uno specifico contesto, che non è solo territoriale, ma anche antropologico[26]. Si pone qui lo spinoso ma ineludibile tema dell'inculturazione, in primo luogo, dell'annuncio evangelico, consapevoli che «"i valori e le forme positivi" che ogni cultura propone "arricchiscono la maniera in cui il Vangelo è annunciato, compreso e vissuto"» (EG 116) e al contempo che, «[s]e ben intesa, la diversità culturale non minaccia l'unità della Chiesa» (EG 117), giacché i suoi fondamenti sono teologici (azione dello Spirito Santo e mistero dell'incarnazione); in secondo luogo, del profilo istituzionale della Chiesa e delle sue strutture[27]. La questione della riforma della Chiesa[28] costituisce l'orizzonte di fondo nel quale

rapide e profonde trasformazioni del contesto allora coevo, ma segnala che «si può parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa».

[25] Le relazioni fra le Chiese locali e la Chiesa universale e l'identità della Chiesa locale hanno una portata rilevante anche dal punto di vista ecumenico. Se è vero che esistono già ora punti di contatto, molte questioni rimangono ancora sul tappeto. Cf. WWC, *The Church: Towards a Common Vision* (2013), nn. 31-32. Il testo è disponibile in più lingue sul sito www.oikumene.org. Cf. S. MAZZOLINI, *Chiese particolari*, 49-51.

[26] La questione dell'effettiva incidenza degli spazi socio-culturali mette in campo fondamentali questioni preliminari, quali l'apprezzamento dei valori socio-culturali come possibili elementi costituitivi della cattolicità ecclesiale, la determinazione del concetto di luogo, come risultato dell'intersezione di coordinate spaziali (il territorio) e come categoria fondamentale che organizza e mette in relazione oggetti e corpi differenti (spazio socio-culturale), ecc.: cf. *ibid*., pp. 51-52.

[27] Per approfondimenti, cf. S. MAZZOLINI (ed.), *Vangelo e culture. Per nuovi incontri*, UUP, Città del Vaticano 2017.

[28] Tra l'abbondante produzione in materia, si segnalano A. SPADARO – C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016; *Riformare insieme la Chiesa*, a cura di M. WIRZ, Qiqajon, Magnano (Bi) 2016; PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, a cura di L. SABBARESE, UUP, Città del Vaticano 2019.

va inquadrato il tema del decentramento di competenze e strutture e dell'implementazione di istanze intermedie[29]. Due temi correlati, che appaiono associati in EG 32, ove si introduce la questione della conversione sia del papato, sia del papato e delle strutture centrali della Chiesa universale[30], e che rimandano a quella salutare decentralizzazione (cf. EG 16), condizione imprescindibile per una trasformazione della pastorale in chiave missionaria, nella quale ciascun soggetto ecclesiale ricopra un ruolo specifico, riconosciuto non soltanto a parole e integrato con quello degli altri soggetti ecclesiali.

La peculiare dinamicità degli universi culturali odierni impegna dunque la Chiesa, ogni Chiesa, in una ricerca di processi inculturativi conformi, per sempre meglio veicolare la novità evangelica in un contesto che è plurale e che deve essere compreso nella sua peculiarità, distinguendo tra ciò che può essere recepito e potenziato, in quanto conforme con le prospettive e i valori evangelici, e ciò che, per contro, non può esserlo, perché contrario alla Parola annunciata. Processi inculturativi, che richiedono, a loro volta, la contestuale messa in atto di processi di discernimento, coinvolgenti l'intero popolo di Dio, che cammina nella storia, guidato dallo Spirito verso la verità tutta intera.

Abstract

L'affermazione che la Chiesa locale è il soggetto dell'evangelizzazione, in quanto è la manifestazione concreta dell'unica Chiesa in un luogo del mondo (EG 30) è il risultato di un lungo cammino, teorico e pratico al contempo, i cui inizi possono essere ricondotti in termini generali alla *Maximum Illud*. Alcuni aspetti, ecclesiologicamente rilevanti, di tale cammino sono l'oggetto di questo contributo, che li introduce in quattro succinti passaggi: 1. il tempo della *Maximum Illud*; 2. il secondo dopoguerra; 3. il Concilio Vaticano II; 4. il contesto odierno.

[29] Spunti di approfondimento nei contributi della terza e quarta parte del già citato volume A. SPADARO – C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*.

[30] Si tratta qui di riprendere con più decisione e coraggio temi e questioni già da tempo presenti nell'agenda ecclesiologica ed ecumenica, che profilano una Chiesa dinamica, decentrata ed inclusiva.

Indice dei nomi

Abercio 312
Achebe A.C. (Chinua) 196
Adenauer K. 140
Agagianian 331
Agostino 53, 296, 318, 321
Aguti A. 301
Akinwale A. 221
Albarello D. 72
Alessandro 311
Al-Issa Mohammed Abdul Karim 185
Alici L. 301
Allen J.L. 162
Almeida J.C. 99
Ambrogio 310
Ambrosiaster 75
Ancona G. 299
Antonelli M. 332, 333
Antonio 308, 309, 314
Arendt H. 52, 53
Aristotele 52, 53, 76, 277, 281, 288, 298, 301, 302
Armonio 313
Aspasio 319
Assimeng M. 197
Atanasio 321
Aubert R. 104
Augustin G. 34, 48
Aveline J.-M. 113, 185, 186, 187
Awi Mello A. 99

Bach J.S. 263
Baldisseri L. 78
Balthasar von H.U. 54, 100
Bardesane / Bar Dayṣān 312, 313
Barnaba 310
Barroso J.M. 137
Bartelink M. 308
Barth K. 54, 65
Bartolomeo 312
Barzaghi G. 290
Basilio 75, 321
Beethoven L. van 263
Belardinelli S. 299
Bellusci F. 85
Benedetti G. 289
Benedetto XV / Benedict XV / Benoit XV / Della Chiesa G. 5, 12, 17, 18, 28, 48, 49, 56, 87, 104, 105, 110, 126, 147, 161, 197, 211, 215, 225, 237, 251, 253, 275
Benedetto XVI / Benedict XVI / Benoit XVI / Ratzinger J. 23, 35, 36, 38, 39, 40, 42, 44, 45, 46, 47, 50, 52, 58, 84, 125, 155, 162, 170, 178, 179, 180, 183, 189, 190, 222, 225, 231, 259, 260, 266, 281, 289, 295, 296, 325, 327, 330
Benzi G. 65
Berillo 312
Bernardi B. 297, 298, 299
Bernardo 75
Berti E. 301, 302
Bertinetto A. 64
Betori G. 73
Bevans S. 128, 293, 329, 330, 331, 333, 334
Biancu S. 128
Bigard J. 56
Blandina 310
Blomqvist J. 319
Bocchi C. 85
Bode F.-J. 153
Bondi R. 298
Borchard I. 163
Borgstedt S. 163
Bori P.C. 64
Borras A. 110
Borrmans M. 192
Bosch D.J. 21
Botturi F. 301

© UUP

Brague R. 51
Brent Ch. 45
Brésillac M. 196, 209
Bruls J. 104, 105
Bundschuh-Schramm Ch. 148

Cacciari M. 77
Caifa 71
Calmbach M. 163
Campbell D.A. 65
Campese G. 294, 295, 296, 297
Capararo C. 287
Capra F. 287
Carlo Magno 319
Casanova J. 150
Cassio Dione 307
Castellucci E. 92, 127
Cecilio 310
Chardin de P.Th. 239
Chastagnel A. 308
Chendi A. 65
Chevalier J. 128
Chiodi P. 64
Chunakara M.G. 229
Cicerone 298
Cipriano 305, 306, 309, 311, 315, 316, 317, 319, 320
Cirese A.M. 300
Citarella C. 315
Citati P. 308
Clavell L. 281
Clemente 307, 311, 314, 321
Coda P. 100
Colombo G. 290
Colpe C. 75
Colzani G. 28, 330, 331, 332
Comeau G. 193
Commodiano 322
Congar Y. 42, 113, 332
Congiunti L. 299, 300
Coquin R.G. 314
Corbani M. 287
Cornelio 315
Cortesi A. 68
Costantino 311, 316, 317
Cotta A. 105
Courau Th.-M. 189
Cristofaro S. 291
Crunican P.E. 104
Cuccio V. 292, 299

D'Agostini F. 277, 287, 300
Dal Toso G. 61
Dalmasso G. 299
Daniel Y. 142
Daniélou J. 332
Dassonville R.P. 142
De Certau M. 113, 116
De Forbin-Janson Ch. 56
De Gasperi A. 140
De Lubac H. 106, 289
De Saussure F. 67
Decio 307, 308, 309, 316
Degli Alberti V. 278
Delgado M. 37
Delp A. 142
Delumeau J. 134
Demetriano 314
Dell'Orto A. 294, 295
Devadass C. 228
di Berardino A. 305, 309, 314, 317, 320
Di Segni R. 71
Diarra P. 177, 185, 186, 187, 188, 189, 192
Diocleziano 307, 308, 315, 317, 320
Dionisio di Alesssandria 308, 314
Distaso L. 287
Domiziano 307
Dopp M. 174
Dubost M. 180
Dujarier M. 185, 189
Dummet M. 276
Dupont-Doc R. 192
Durand A. 193, 332
Duval Y. 315

Eckholt M. 151
Eco U. 67
Efrem di Nisibi 313
Ela J.-M. 204
Elena 313
Ellis J.-T. 104

Emmanuel S.J. 232
Ennin P.-S.D. 197
Erode 71
Esdra 47
Eusebio 63, 74, 307, 308, 312, 313, 314, 315, 316
Ewherido A. 221

Fabio 315
Fabrizi F. 289
Fabro C. 73, 279
Fédou M. 179
Ferraro G. 71
Fiacchini F. 301
Fichte J.G. 64
Filippini R. 72
Filoni F. 31
Firmiliano 311
Fisichella R. 78, 288
Flaig B.B. 163
Flavia Domitilla 307
Flavio Giuseppe 313
Forestier L. 108, 109
Formica G. 300
Francesco / Francis / François / Bergoglio J.M. 5, 11, 12, 17, 18, 20, 22, 23, 27, 28, 30, 31, 40, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 63, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 94, 96, 99, 104, 108, 109, 110, 114, 116, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 136, 140, 147, 148, 151, 153, 155, 158, 162, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 195, 198, 201, 208, 212, 225, 227, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 242, 243, 245, 248, 251, 254, 264, 265, 267, 268, 270, 271, 275, 278, 281, 282, 284, 287, 289, 303, 327
Francesco d'Assisi 67
Frattini L. 279
Frend W.H.C. 308
Friedrich G. 67
Fruttuoso 317
Fürstenberg G. von 157

Gagliardi M. 36
Galli C.M. 335, 336
Gallinari L. 294
Gendron L. 172
Genn F. 153
Genovese A. 309, 310, 315
Gensicke Th. 164
Geremia 11, 66
Gheerbrant A. 128
Gil A. 87, 91, 98
Gilson E. 283
Giovanni 11, 34, 35, 46, 68
Giovanni Battista 307
Giovanni Crisostomo / Jean Chrysostome 75, 109
Giovanni Paolo II / John Paul II / Jean Paul II 17, 40, 43, 57, 73, 82, 89, 92, 93, 96, 97, 98, 115, 124, 125, 126, 140, 141, 142, 143, 168, 170, 173, 275, 178, 187, 232, 234, 243, 254, 259, 260, 262, 263, 266, 276, 278, 281, 282, 285, 295, 296
Giovanni XXIII 79, 84, 331
Giovenco 317, 322
Gira D. 191, 193
Girolamo 319
Giuda Taddeo 313
Giuliano 134
Giulio Africano 314
Giustino Martire 51, 305, 312
Glucksmann A. 138
Godin H. 142
Grégoire XVI 104
Gregorio di Nazianzo 67
Gregorio il Taumaturgo 311
Gregorio l'Illuminatore 311
Grignon di Montfort L.M. 100
Grillo A. 128
Gros J. 334
Guardini R. 267
Guinot J.-N. 317
Guterres A. 241

Habermas J. 300, 302
Hajjar J. 104

Hamer J. 42
Harnack von A. 65, 315
Hartl J. 165
Heiler F. 67
Hennecke C. 155
Henry-Lévy B. 139
Herman P. 205
Herskovits M.J. 294
Hervieu-Léger D. 134, 135
Hildebrand von D.
Hoeren J. 64
Husserl E. 137

Ibba G. 68
Ignazio 309, 311
Ijezie L. 221
Ippolito 307, 319
Ireneo di Lione 63, 68, 316, 321
Ireneo di Sirmio 317
Isidoro di Siviglia 321

Jaricot P. 56, 59
Jeusset G. 192
Joas H. 150
Jordanova L.J. 301
Journet Ch. 332

Kamphaus F. 34
Kannengiesser C. 319
Kant I. 64, 75, 84
Kasper W. 46, 186
Keys A. 263
Kiechle S. 148, 157, 158
Kierkegaard S. 73, 77
Kiesel D. 151
Koch K. 34, 37, 43, 44, 48
Kohlgraf P. 148
Kollbrunner H. 147
Konickal J. 289
Kostko G. 290
Krämer K. 26
Kroeger J. 34, 152, 156
Kukah M.H. 217, 221
Küng H. 63, 64
Kwame Nkrumah (Osagyefo) 195

La Vergata A. 298
Lacroix C. 172
Lattanzio 322
Lauret B. 333
Lavatori R. 127
Le Cardinal G. 121
Le Goff J. 134
Le Guillou M.J. 332
Lebbe V. 105
Legrand H. 333
Legrand L. 126
Lemerle P. 294
Lenoble-Bart A. 106
Lévi-Strauss C. 300
Lévinas E. 76
Li Vigni A. 292
Lilla S. 308
Livi A. 285, 288
Lobato A. 292
Loefstedt E. 319
Lorizio G. 285
Lumsdaine D.H. 239
Lüpsen F. 41
Lutero 64, 75
Lutz R. 151

Mac Cormack C.P. 301
Madhva 289
Mana K. 199, 202, 203
Manna P. 7, 56, 58
Marcia 310
Marciano 317
Marco 68, 74, 318
Marco Aurelio 308
Mari 312, 313
Mariani E. 281
Marin C. 106, 188
Marinone N. 298
Marietti Solmi A.M.
Maritain J. 279
Martino 317
Marranzini A. 289
Marx R. 148
Matteo 33, 34, 68
Matteo A. 334
Mazzolini S. 294, 303, 332, 333, 335

Mazzotta G. 282, 283
McDonagh E. 232
Mendez J.J. 299
Meroni F. 20, 28, 87, 91, 92, 95, 98, 228
Metz J.B. 164
Metzlaff P. 149
Meuser B. 165
Michel R. 187
Miegge G. 65
Mignolo W. 123
Mimeault J. 65
Miñambres J. 61
Miotk A. 19
Mitchell M.M. 308
Mohrmann C. 308, 319
Moingt J. 112
Moravesik E. 291
Morin E. 85, 137, 287
Mozart W.A. 263

Nagler N. 157
Ndreca A. 300
Nettario 310
Newman J.H. 52
Nguyen D. Anh Nhue 28
Nicolescu B. 281
Nietzsche F. 72
Nisbett R. 300
Noceti S. 332, 333
Nolte P. 150
Novaziano 315, 316, 317, 319
Novelli B. 200

Obiora A. 220
Oborji F.A. 303
Ogui Cossi G. 177, 185, 186, 187, 188, 192
O'Kane L. 234
Okere Th. 220
Okosun S. 204
Omero 138
Onah G.I. 301
Ondo B.M. 300
Onyancha E. 205
Orazio 69
Oredipe P.K. 220
Origene 75, 311, 312
Otranto G. 310
Ottato 319

Palmer-Buckle Ch.G. 198
Palut 312
Pandolfi L. 294, 297
Panteno 314
Paolo 18, 20, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 141, 309, 310, 315
Paolo VI 17, 39, 40, 53, 68, 82, 84, 87, 126, 275, 296
Pareyson L. 291
Pascal B. 74
Pecqueux P.-Y. 189
Penna R. 65, 66, 68, 69, 71, 72, 74, 75
Père M. 120
Perego G. 72
Perpetua 306, 310, 319
Phan P.C. 294
Picardi E. 276
Pietro 54, 57, 69, 74, 311
Pike F.B. 104
Pilato 34, 71
Pio XI / Pius XI / Ratti A. 60, 161, 162, 167, 331
Pio XII 60, 61, 90, 331
Pivot M. 180, 192
Platone 76, 138, 277, 287, 290
Plinio il Giovane 71, 308, 310, 320
Polak R. 150
Porters W. 197
Pooda A.d.P. 120
Poucouta P. 177, 180, 185, 186, 187, 188
Poulat E. 134
Poupard P. 297
Premoli De Marchi P. 276
Prudenzio di Calahorra 317

Quacquarelli A. 309

Rahman A.R. 263
Rahner K. 106, 289
Ramanuja 289

Ravasi G. 72
Reale G. 278, 288
Refoulé F. 333
Reikerstorfer J. 164
Reijnen A.-M. 188
Remond R. 139
Repole R. 332, 333
Rétif A. 104, 332
Rhoads S. 300
Richard F. 317
Rivetti Barbò F. 276, 290, 296, 299
Rizzo F.P. 318
Roest Crollius A. 294
Rondinara S. 281
Rossi De Gasperis F. 65
Routhier G. 332
Ruggieri G. 111
Ruyssen G. 333

Sabbarese L. 335
Saldaña J.V. 91
Salzano A. 320
Samuel V. 235
Sankara 289
Santedi Kinkupu L. 177, 181, 187
Sapore I 313
Sassi M.M. 277
Saturo 306, 319
Schellenberger B. 162
Schick L. 151
Schöllgen G. 307
Schrijnen J. 319
Schroeder R.P. 128, 293, 329, 330
Schuman R. 140
Schürmann H. 77
Schütte J. 333
Schwager R. 37
Seneca 75, 76
Serafini L. 300
Serapione 312
Sgreccia E. 299
Sievernich M. 33, 37, 151, 329
Simard N. 172
Simonetti M. 311, 319
Sinesio 310, 322
Smyth M. 320
Snell B. 278
Söding Th. 44
Soede N.Y. 191
Song J.J. 291
Spadaro A. 335, 336
Spaemann R. 299
Spindler M. 106
Stählin G. 73
Steins G. 157
Strathern M. 301
Sugden Ch. 235
Sulpicio Severo 317
Svetonio 71, 307

Tacito 71
Taddeo-Addai 312
Tagle L.A. 235, 251, 252, 262
Tanzella-Nitti G. 285
Tarantino A. 299
Tauran J.-L. 185, 186, 187
Taziano il Siro 313
Tecla 310
Terenzio 321
Terrazas S.M. 91, 94
Tertulliano 306, 307, 308, 314, 315, 316, 319, 320, 321
Theresa Mother 220
Tiridate III 311
Thomas P.M. 163
Tito Flavio Clemente 307
Tommaso ap. 69, 312
Tommaso d'Aquino 75
Toren Van den 201
Traiano 310, 313, 320
Trevisiol A. 283
Trichet P. 197
Tshibilondi Ngoyi A. 187
Tuninetti L.F. 285, 299
Tylor E.B. 297

Vacaspati 289
Valeriano 307, 317
Van Brakel J. 197
Vanhoye A. 77
Vanzin V.C. 295
Vassalluzzo M. 315

Vattimo G. 277
Vellguth K. 26, 150, 152, 156, 157
Vendemiati A. 277, 281, 287, 291, 299
Vidal G. 106, 189
Vilella J. 317
Viñals J.S. 98
Vincieri P. 301
Virgilio 321
Vittorino di Petovio 317
Voltaire 63, 134
Vovelle M. 75

Wallner K. 165
Wauck J. 239
Weiler J.H.H. 139
Wiegandt K. 150
Wilmer H. 157
Wirz M. 335
Wittgenstein L. 276

Younès M. 187
Young F.M. 308

Zahan D. 201
Zamboni S. 65
Zambrano M. 138
Zeiger A. 142
Zenes H. 225

© UUP

© UUP

Autori

Yawovi Jean Attila, sacerdote della diocesi di Lomé in Togo, è professore straordinario di Diritto missionario nella Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università Urbaniana. Oltre ad articoli di diritto missionario, ha pubblicato *Péréquation Financière: Un défi pour l'autosuffisance économique des jeunes Églises* (2011), e *L'Azione Missionaria della Chiesa Ieri e oggi* (2015).

Eloy Bueno de la Fuente, professore di Teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia della Spagna settentrionale, dove insegna anche Cristologia e Antropologia. Già Direttore dell'Istituto di Missiologia e Missionaria Animazione, e Segretario delle Settimane Spagnole di Missiologia, ha conseguito un Dottorato di Ricerca in Missiologia presso la Pontificia Università Urbaniana di Roma e un Dottorato in Filosofia presso l'Università Complutense di Madrid. È membro del Comitato Scientifico e del Comitato di Redazione di numerose riviste incentrate su argomenti missiologici, pastorali ed ecclesiologici. È autore di *La eclesiología del papa Francisco. Una Iglesia bautismal y sinodal* (2018); *La misión universal en el dinamismo de la Iglesia local: un paradigma para la actividad pastoral* (2019) e co-curatore di *Life is Mission* (2020).

Mauro Ceruti, professore Ordinario di Filosofia della Scienza presso l'Università IULM di Milano. È membro del Comitato Scientifico della *Association Européenne Modélisation de la Complexité* (MCX); del Consiglio Direttivo della Associazione Italiana di Medicina e Sanità Sistemica (ASSIMSS), Roma e del Consiglio Scientifico Internazionale della Cattedra Itinerante UNESCO "Edgar Morin"; socio Onorario della SGAI - Società Gruppoanalitica Italiana. Ha ricoperto in passato importanti incarichi accademici e istituzionali – nel 2008 è stato eletto al Senato della Repubblica – ed è autore di numerosi studi, tra i quali: *Il tempo della complessità* (2018), *Evoluzione senza fondamenti* (2019), *Sulla stessa barca* (2020) e *Abitare la complessità* (2020).

Lorella Congiunti, professore ordinario di Filosofia della Natura presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Urbaniana. Dal 2013 al 2017 è stata Vice Rettore della medesima Università. Ha conseguito la laurea e il Dottorato in Filosofia presso la II Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" e il Dottorato in Sacra Teologia presso la Pontificia Università di San Tommaso. Si occupa prevalentemente di questioni di confine tra scienze, filosofia e teologia ed è Presidente della SITA, Società Internazionale Tommaso d'Aquino. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: *Ateismo ateo. Negare Dio dopo/oltre l'ateismo* (2015) e *Lineamenti di filosofia della natura* (2016 II ed.), recentemente edito dalla UUP anche in lingua inglese.

Giovanni Pietro Dal Toso, dal 1996 è stato Officiale del Pontificio Consiglio "Cor Unum". Nel 2004 è stato nominato Sotto-Segretario dello stesso Dicastero e dal 22 giugno 2010 Segretario. Ha ricoperto la carica fino allo scioglimento del Dicastero nel nuovo Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, il 31 dicembre 2016. Il 9 novembre 2017 il Santo Padre ha nominato Mons. Dal Toso Segretario Aggiunto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli e Presidente delle Pontificie Opere Missionarie, conferendogli la dignità di Arcivescovo titolare di Foraziana.

Clarence Devadass, attualmente è Direttore del Centro Cattolico di Ricerca di Kuala Lumpur in Malesia, Segretario Esecutivo dell'Ufficio per le Questioni Teologiche della Federazione delle Conferenze Episcopali Asiatiche (FABC), e "Visiting Research Associate" all'Università di Nottingham in Malesia. Dal 2013 è Consulente del Concilio Pontificio per il Dialogo Interreligioso ed è stato, nel 2017, "Visiting Research Fellow" all'Università di Cambridge, Regno Unito. Oltre all'attività d'insegnamento, partecipa a conferenze e contribuisce regolarmente a pubblicazioni scientifiche: recentemente è stato co-editore di *The Future of Evangelization in Asia* pubblicato nel 2019 dalla Urbaniana University Press.

Pierre Diarra, responsabile in Francia della Pontificia Unione Missionaria (UPM – Pontificie Opere Missionarie). Insegna al *Theologicum* dell'Istituto Cattolico di Parigi (ICP) e alla Sorbonne Nuovelle ed è membro dell'ATA (Associazione dei teologi africani), del Centro di ricerche APPLA&Co (Approcci pragmatici in filosofia del linguaggio e comunicazione alla Sorbonne Nuovelle), e dell'AFOM (Associazione francofona ecumenica di missiologia). Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Evangéliser aujourd'hui* (2017) *Dialogue interreligieux, quel avenir ?* (2017), e *Penser la ville africaine de demain* (2019).

Paul Saa-Dade Ennin, membro della Society of African Missions. Ha conseguito un M.Phil. degree in Studi Africani presso l'Università del Ghana, a Legon, e un Dottorato in Diritto Canonico presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. È specializzato in diritto missionario, società e prassi missionarie, religione, società e governo, con particolare interesse all'interazione tra religione e società in Africa. Per sei anni Vice Superiore Generale a Roma della Società delle Missioni Africane (2007-2013), è attualmente Rettore dell'Istituto Missionario Cattolico di Abidjan (Institut Catholique Missionnaire d'Abidjan), Costa d'Avorio.

Fernando Filoni, nunzio apostolico in Giordania ed Iraq e nelle Filippine, diviene nel 2007 Sostituto per gli affari generali della Segreteria di Stato e nel 2011 Prefetto della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli. Cardinale dal 2012, è membro della Congregazione per la dottrina della fede, della Congregazione per le Chiese orientali, della Congregazione per l'educazione cattolica, della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica, del Pontificio consiglio per i testi legislativi e del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso. Dal 2011 al 2019 è stato Gran Cancelliere della Pontificia Università Urbaniana.

Armando Genovese, professore ordinario di Patrologia e Archeologia cristiana antica presso la Facoltà di Teologia nella Pontificia Università Urbaniana. Appartiene alla Congregazione dei Missionari del S. Cuore. Si è dedicato con particolare attenzione ad Agostino, alla ricezione del pensiero agostiniano nel Medioevo, alla esegesi patristica, pubblicando in proposito vari studi e articoli. Per la UUP ha pubblicato nel 2017 *Come la formica: in ascolto del Simbolo apostolico*.

Pontian Kaweesa, sacerdote della diocesi di Kiyinda-Mityana in Uganda. Laureato in Filosofia presso l'Università Urbaniana di Roma e in Teologia all'Università di St. Mary of the Lake, dove ha poi conseguito la Licenza in Sacra Teologia. Al ritorno in Uganda, è stato docente di Teologia dogmatica nelle aree di Teologia sacramentale e Cristologia presso il Seminario maggiore di St. Mbaaga, Ggaba, dal 1986 fino a gennaio 2018, quando è stato nominato Direttore nazionale delle Pontificie Opere Missionarie (POM) in Uganda. Prima di questa nomina ha servito come direttore diocesano delle POM per la diocesi di Kiyinda-Mityana dal 2002.

Agnes Kim Mi-Jeung, nata in Corea del Sud, è membro della Congregazione delle Suore di Sant'Andrea. Insegna Teologia dogmatica e Teologia fondamentale presso il Centre Sèvres (Jesuit University of Paris), dove ha diretto, dal 2009 al 2018, il Dipartimento di Religioni e Culture; nel 2013 ha ottenuto il *nihil obstat* dalla Congregazione per l'Educazione cattolica.

Kurt Koch, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. Nominato Vescovo di Basilea da San Giovanni Paolo II nel 1995, dal 2007 al 2009 è stato presidente della Conferenza dei vescovi svizzeri. Il 1° luglio 2010 Benedetto XVI lo ha nominato presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, con il titolo di arcivescovo; ne era già membro dal 2002. È stato creato cardinale nel Concistoro del 20 novembre 2010. Attualmente è membro delle seguenti Congregazioni: per la Dottrina della Fede, per le Chiese Orientali, delle Cause dei Santi, per i Vescovi, per l'Educazione Cattolica, e del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Dal 1978 ad oggi è autore di numerose pubblicazioni.

Sandra Mazzolini, professore ordinario di Ecclesiologia nella Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana, della quale è attualmente Decano; dopo la laurea, ottenuta presso il Dipartimento di Storia della Facoltà di Lettere Moderne e Filosofia dell'Università degli Studi di Trieste, ha conseguito il Dottorato in Teologia dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana. Ha pubblicato numerosi contributi in riviste specializzate e in opere collettive, studi e monografie, tra i quali si segnalano: *Chiesa e salvezza. L'"extra Ecclesiam nulla salus" in epoca patristica* (2008); *Concilio Vaticano II in rete. Una lunga preparazione andata in fumo?* (2012); *Concilio* (2015). Ha anche curato diversi volumi della collana 'Missiologia' della UUP: *Pensare la missione. Scritti editi e inediti* di Gianni Colzani (2012), *Vangelo e culture* (2017) e *Voci ecumeniche* (2018); con C. Dotolo e G. Sabetta, è tra i curatori dell'*Enchiridion sull'inculturazione della fede* (2019).

Alexandre Awi Mello, membro dell'Istituto Secolare dei Padri di Schönstatt. Ha svolto studi di filosofia e di teologia presso la Pontificia Università Cattolica di Santiago del Cile; ha conseguito la Licenza in Teologia presso la Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar (Germania, 2000) e il Dottorato in Teologia, con specializzazione in Mariologia, presso l'University of Dayton - International Marian Research Institute (Stati Uniti d'America, 2018). In Brasile è stato Professore di Teologia e Assistente per la Pastorale Giovanile. Dal settembre 2017 è Segretario del Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita. Nel novembre del 2020, il Santo Padre lo ha nominato Consigliere della CAL, la Pontificia Commissione per l'America Latina.

Evelyn Monteiro, membra della Congregazione delle Suore della Croce di Chavanod, insegna Teologia presso il Pontifical Athenaeum of Philosophy and Religion, Jnana-Deepa Vidyapeeth a Pune, India. È autrice di *Church and Culture. Communion in Pluralism* (2004).

Florence Adetoun Oso, membra della Congregazione delle Suore del Cuore Eucaristico di Gesù, in Nigeria. Dopo aver conseguito Dottorato e Licenza in Missiologia presso l'Università Urbaniana a Roma, dal 2009 insegna Missiologia, Mariologia, Dottrina sociale della Chiesa presso il SS. Peter and Paul Major Seminary. È vice Capo Dipartimento di Teologia al Ss. Peter & Paul Major Seminary, Bodija, Ibadan; Segretario esecutivo della Catholic Theologians Association of Nigeria (CATHAN); membro della Catholic Missiologists Association of Nigeria (CAMISAN); della South West Association of Catholic Theologians (SWANCTH); dell'International Association of Catholic Missiologists (IACM); della Nigerian Association of Church History and Missiologists e Associate Fellow del Centre for World Catholicism and Intercultural Theology, DePaul University, Chicago.

Yoland Ouellet, missionario Oblato di Maria Immacolata e Direttore Nazionale delle Pontificie Opere Missionarie per la zona Franco-Canadese dal 2016. Svolge attività di animazione e formazione missionaria in 28 diocesi del Canada e predica ritiri spirituali a sacerdoti e diaconi nel Canada Orientale e Occidentale.

Romano Penna, professore emerito di Nuovo Testamento alla Pont. Università Lateranense, ha tenuto corsi anche in altre Università Pontificie romane (compreso l'Istituto Biblico), alla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze), all'Università di Urbino, e allo Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme. I suoi interessi riguardano la cristologia neotestamentaria, il paolinismo, e l'inculturazione. Tra le sue numerose pubblicazioni: *Le parole della evangelizzazione* (2020); *Un solo corpo, laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini* (2020); *Amore sconfinato. Il Nuovo Testamento sul suo sfondo greco ed ebraico* (2019); *Le prime comunità cristiane: persone, tempi, luoghi, forme, credenze* (2017); è curatore e co-autore di: *Le origini del cristianesimo. Una guida* (2018).

Antoine de Padou Pooda, sacerdote della diocesi di Gaoua in Burkina Faso, ha ottenuto un master in Risoluzione dei conflitti ed è dottore in Missiologia. Attualmente è docente consociato di Teologia sistematica della missione presso la Facoltà di missiologia della Pontificia Università Urbaniana.

Manoj Sunny, ingegnere di professione, da più di trent'anni è attivamente impegnato nella pastorale giovanile ed è missionario a tempo pieno. È stato il primo coordinatore nazionale e internazionale del Jesus Youth Movement e della Rex Band – gruppo indie statunitense d'ispirazione cristiana che si è esibito in oltre 25 paesi e in sei Giornate mondiali della gioventù. Ha fatto parte del comitato di redazione per il documento su sport e fede "Dare il meglio" pubblicato dalla Santa Sede nel 2018. È Direttore internazionale della Formazione di Jesus Youth; Coordinatore della Fraternity of Ecclesial Movements in Asia (FEMA), membro del Consiglio Esecutivo Internazionale di Arise International (USA) e Vice Presidente - CiVi - Caritas in Veritate International (USA).

Jose e Felipa Lourdes (Babylou) Tale, membri di Couples for Christ (CFC) da oltre trent'anni, dove hanno ricoperto ruoli di leadership. CFC è stata fondata a Manila, nelle Filippine, nel 1981 e da allora è stata portata in 163 paesi. Attiva in 128 paesi, è riconosciuta dalla Santa Sede come associazione privata di fedeli di diritto pontificio. Mr. Tale ha fatto parte del suo organo di governo generale, il Consiglio Internazionale, per 19 anni, gli ultimi 7 come suo Presidente; è avvocato e ha esperienza professionale nel settore privato, nel governo e nel mondo accademico nelle Filippine. È anche capo delle relazioni CFC con il Vaticano e coordinatore del CFC Europe Regional Mission Center.

Klaus Vellguth, Direttore del Dipartimento di Ricerca Teologica di Missio – Organizzazione Missionaria Cattolica Internazionale ad Aachen, Germania –, professore di Missiologia e Direttore dell'Istituto di Missiologia presso la Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, in Germania. Ha ottenuto il Dottorato presso la Facoltà Teologica cattolica della Eberhard-Karls-Universität Tübingen, presso la Facoltà di Economia dell'Università Carl-von-Ossietzky a Oldenburg, e presso la Facoltà di Filosofia della Rheinisch-Westfälische Hochschule Aachen nel 2011. Opera nei campi della teologia pastorale e della missiologia ed è autore di oltre cento pubblicazioni.

Karl Wallner, austriaco, è un padre cistercense di Stift Heiligenkreuz vicino a Vienna e professore di Dogmatica presso la "Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz". Dal 1999 al 2007 ha diretto l'Università come Preside, dal 2007 al 2019 come Rettore. Dal 2016 è Direttore Nazionale delle Pontificie Opere Missionarie in Austria. È coautore del "Manifesto della missione" pubblicato nel 2018, che mira a sostenere Papa Francesco nei suoi sforzi per dare priorità alla missione in tutte le aree della Chiesa.

© UUP

Indice generale

Introduzione (Fabrizio Meroni) 5

Saluto del Rettore (Leonardo Sileo)..... 11

I.
RELAZIONI

FERNANDO FILONI
Criteri di discernimento per la trasformazione missionaria della Chiesa 17
Introduzione 17
1. L'evangelizzazione fa la Chiesa Universale 18
2. L'incontro personale con Gesù Cristo 22
3. La *missio* come trasformazione del mondo..... 24
4. La testimonianza cristiana 28

KURT KOCH
I fondamenti della permanente validità della *missio ad gentes* 33
1. L'universalità della missione..... 33
2. La missione della Chiesa come proseguimento della missione di Cristo 34
3. Missione come attuazione essenziale dell'identità della Chiesa 37
3.1 L'enfasi missionaria durante il Concilio Vaticano Secondo..... 37
3.2 La nuova evangelizzazione come chiave musicale del Magistero petrino 39
4. Vie credibili per la missione 41
4.1 Missione senza proselitismo 41
4.2 La missione e il dialogo interreligioso 43
4.3 La sinfonia di missione ed ecumenismo..... 44
5. La gioia come chiave musicale della missione cristiana 47

GIOVANNI PIETRO DAL TOSO
Le Pontificie Opere Missionarie alla luce dell'invito di Benedetto XV e Francesco a "riqualificare evangelicamente" l'attività missionaria *ad gentes* 49
1. Uno sguardo alla teologia della missione 49
2. Le Pontificie Opere Missionarie 55
3. Alcune considerazioni canonistiche 59

© UUP

Romano Penna
Riscoprire le "parole chiave" della evangelizzazione 63
Introduzione: il rischio di un travisamento moralistico 63
1. Al primo posto c'è una missione 66
2. L'evangelo consiste nella Parola 66
3. Il contenuto vantaggioso come annuncio di un favore 67
4. Il fattore-Chiesa 71
5. L'inculturazione 72
6. La componente dello scandalo 73
7. La risposta della fede 74
8. La conseguenza etica 75
Conclusione: Il vangelo è per l'uomo 76

Mauro Ceruti
Comunità di destino e umanesimo planetario 79
1. Viviamo una nuova condizione umana 79
2. Oggi tutto è connesso 80
3. Ma cosa significa cambiare paradigma? 81
4. Un umanesimo planetario 82

Alexandre Awi Mello, ISch
Battezzati e inviati: la vocazione evangelizzatrice dei laici e dei movimenti ecclesiali 87
Introduzione: una conversione missionaria programmatica 87
1. Battesimo e missione: laici evangelizzatori nel mondo 89
2. Movimenti ecclesiali laicali e missionari 96
3. Epilogo: come Maria, laici in movimento missionario 99

Agnes Kim Mi-Jeung
La synodalité de la mission : D'après analyse des paradigmes missionnaires ... 103
Introduction 103
1. Evolution progressive du paradigme de mission, de *Maximum Illud* à *Evangelii Gaudium* 104
1.1 *Maximum Illud* : sollicitude pontificale pour la mission orientée vers l'érection de l'Église locale 104
1.2 Vatican II et *Ad Gentes* – grand pas par l'établissement de l'Église locale considérée désormais comme sujet de mission 106
1.3 *Evangelii Gaudium* – mission en tant qu'Église synodale 107
2. Mission en synodalité 111
2.1 Deux perspectives '*ad-extra*' de synodalité de la mission 111
2.2 La synodalité '*ad-intra*' pour favoriser la mission 114
Conclusion 117

Antoine de Padou Pooda
La funzione strategica degli studi ecclesiastici per una Chiesa "in uscita missionaria". Dai seminari della *Maximum Illud* agli Istituti Affiliati della Pontificia Università Urbaniana 119
Introduzione 119
1. L'autonomizzazione come *mèthodos* per una *renovatio* epistemologica? ... 120
2. Quale *forma mentis* della Pontificia Università Urbaniana? 122
3. La *missio Trinitatis* come paradigma di ogni funzione strategica in uscita missionaria 125
Conclusione 128

II.
COMUNICAZIONI
CONTESTI DI MISSIONE: SFIDE E SPERANZE

Eloy Bueno de la Fuente
L'Europa e la missione *ad gentes* 133
1. Il duplice paradosso dell'attuale crocevia 133
2. L'identità europea tra incertezze 136
3. Il distacco dell'Europa dal cristianesimo 138
4. Europa, territorio di missione *ad gentes*? 141
5. Prospettive per un nuovo inizio che recuperi il fervore del passato 143

Klaus Vellguth
Mission in Germany 147
1. Missionary Challenge in a multi-religious Germany 148
2. Being Church Together 151
3. We do not have to Save the Church 153
4. Being Church Together for All People 154
5. New Impetus for Evangelisation 155
6. New Learning Experiences in Africa and Asia 156
7. Missionary Perspectives 157

Karl Wallner
Challenges for a Missionary Awakening of the Church in Europe 159
1. Some Observations on the Situation of the Church in Austria 159
2. Some Urgent Measures to Become Missionary 166
2.1 We need a change of mentality 166
2.2 We must learn from the young Churches 167
2.3 We must use media more intensively for evangelization 167
2.4 We have to develop an efficient *missio ad gentes* here in Europe 168
2.5 We need a missionary formation of priests 168
2.6 We need a fearless and innovative mentality of "Ite missa est" 169

Yoland Ouellet
Mission in French Canada 171
1. From a Catholic Society to a Secular Society 171
2. Examples of Dioceses with their 2019 Mission Statement 172
3. Signs of Hope 173
4. Challenges and Conclusion 174

Pierre Diarra
La mission en contexte africain. Défis et perspectives pour demain 177
1. Un contexte marqué par divers problèmes 177
2. Les défis missionnaires en Afrique 180
2.1 Le défi de l'accueil de la Parole de Dieu 180
2.2 Le défi de l'annonce d'un Royaume de justice et de paix 181
2.3 Le défi de la mission auprès des pauvres 182
2.4 Le défi de la bonne gouvernance 183
2.5 Le défi de l'interculturel et du dialogue de Salut 185
2.6 Le défi de l'éducation et de la formation missionnaire 187
2.7 Le défi d'un Évangile annoncé par les femmes 188
3. Perspectives missionnaires pour l'Afrique 189
Conclusion 191

Paul Saa-Dade Ennin sma
Contexts of Mission in West Africa 195
Introduction 195
1. Lessons from the Past: The Missionary Spirit of the SMA in 1919 Africa 195
2. Fast Forward to 2019: Context of Mission Today 197
2.1 "The Africa We Want" 198
2.2 A Deeply Religious Society 200
2.3 An Emerging Spirit of Sankofa 202
2.4 An Interactive Youth 204
3. Perspectives for the Church's Mission in Africa Today: Becoming a Church on Mission 205
3.1 The "Church Family of God" in West Africa – Subjects of Missions 206
3.2 Towards a Family of Christ's Disciples on Mission 207
Conclusion 209

Pontian Kaweesa
On the Contexts of Mission in Africa: Challenges and Hopes 211

Florence Oso
The Mission of the Church in Africa 215
Introduction 215

1. The General African Milieu 215
2. Context of Mission 216
3. Challenges 218
3.1 Inculturation 218
3.2 Pentecostalism 218
3.3 Syncretism 219
3.4 Ethnocentrism 219
3.5 Ethno-Political Crisis 220
3.6 Economic Crises/Poverty 220
3.7 Migration 221
4. Perspectives 221
5. Conclusion 223

Clarence Devadass
The Contexts of Mission in Asia-Oceania: Challenges and Perspectives 227
Introduction 227
1. Early Missionaries 228
2. Challenges to Asia 228
2.1 Geopolitical 229
2.2 Ideological 230
2.3 Theological 231
3. Hope for the Future 233
Conclusion 235

Evelyn Monteiro
Mission in Asia-Oceania as Prophetic Dialogue 237
Introduction 237
1. The Asian Plural Landscape: a brief Overview 237
1.1 Catholic Mission-Presence in Asia 238
1.2 Asia is the Future of the Catholic Church 238
1.3 Context Awakens Missionary Conscience and Mission Consciousness 239
2. Some Crucial Concerns for Mission in Asia-Oceania 239
2.1 Neo Capitalism is invading the Asian Society 239
2.2 Technology and Ethics 239
2.3 New Faces of Religious Fundamentalism 239
2.4 Christian Fundamentalism 240
2.5 The Cry from the Peripheries 240
2.6 The Peripheries within the Church 242
3. Mission Consciousness Calls for Conversion and Change 242
4. Commitment for Prophetic Mission 243
4.1 Peripheries and Integral Human Development 244
5. Mission *Ad Intra* 245

© UUP

5.1 The holy, faithful People of God called to be joyful Evangelizers 245
5.2 Go forth to the Millennials 246
5.3 Millennials: Not the 'Future' but the 'Now' of the Church 246
6. The Changing Urban Landscape: A 'privileged' Locus for New Evangelization 247
7. Some Challenges for Mission Today 248
Conclusion 248

Jose Tale and Baby Lou Tale
Mission and Evangelization in Asia-Oceania
The Experience of Couples for Christ 251
Testimony of Felipa Lourdes "Babylou" Tale 255
Conclusion 256

Manoj Sunny
Forming Missionary Disciples for Whispering the Gospel to the Soul of Asia .. 259
Introduction 259
1. Asia – The Realities: Youth and Migration 260
1.1 Profile of a Migrant 260
1.2 Accompaniment of a New Migrant as a Mode of Evangelisation 261
1.3 Whispering the Gospel to the Youth of Asia 262
2. Touching Souls through Music 263
3. The Importance of Sports in Reaching out to Youth 264
4. Youth and Social Media 265
5. Forming Young Missionary Disciples for Whispering the Gospel to the Soul of Asia 266
5.1 A Personal and Experiential Encounter with Jesus Christ 266
5.2 Belonging – Community – Connectedness to Church 267
5.3 Witnessing, Role Models, Genuine Leadership 267
5.4 Safe Environment 268
5.5 Faith Formation 268
5.6 Forming a Lifestyle 269
5.7 Purpose, Meaning, Identity 270
5.8 Mission 270
Conclusion 270

III.
CONTRIBUTI DI DOCENTI DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA

Lorella Congiunti
Filosofia per la missione. Appunti ed idee a margine del Magistero dalla *Maximum Illud* alla *Evangelii Gaudium* 275
1. Fede, ragione e missione 275

© UUP

2. Pensare la missione 282
3. Missione e verità 286
4. Missione e dialogo 290
5. Missione e culture 293
6. Missione e *anthropos* 303

Armando Genovese
La missione nei primi secoli cristiani 305
1. Perché uomini e donne si convertono al cristianesimo? 305
2. Quali sono i metodi della missione? 306
3. A chi si rivolge il cristianesimo nella sua missione? Ai poveri o ai ricchi? Alle persone culturalmente avanzate o a quelle sprovvedute? 307
4. Il cristianesimo è una religione di convertiti? 309
5. Il cristianesimo, religione di piccoli gruppi clandestini? 310
6. Non è che ci siamo dimenticati delle donne? 310
7. In quale direzione si è mossa la missione nel II-III secolo? 311
7.1 Oriente 311
7.2 Occidente 314
8. In quale lingua si è espresso il cristianesimo? 318
9. Evangelizzare in versi? 320

Yawovi Jean Attila
Diritto Missionario da *Maximum Illud* a *Evangelii Gaudium* 325

Sandra Mazzolini
Qualche rilievo ecclesiologico 329
1. Il tempo della *Maximum Illud* 329
2. Il secondo dopoguerra 330
3. Il Concilio Vaticano II 332
4. Il contesto odierno 334

Indice dei nomi 337

Autori 345

Indice generale 351

© UUP

© UUP

© UUP

Dalla *Maximum Illud* alla *Evangelii Gaudium*.
Sull'urgenza della trasformazione missionaria della Chiesa /
Fabrizio Meroni e Leonardo Sileo (a cura di).

Grandi Opere

360 p. ; 24 cm.

Città del Vaticano : Urbaniana University Press, © 2021

Include riferimenti bibliografici e indici.

ISBN 978-88-401-6047-4

Soggetti: 1. centenario promulgazione Maximum Illud. 2. contesti di missione: sfide e speranze. 3. specificità missionaria della Pont. Università Urbaniana: contributi di ricerca.

© UUP

CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI
PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA

dalla **Maximum illud** *alla* **Evangelii gaudium**

SULL'URGENZA DELLA TRASFORMAZIONE MISSIONARIA DELLA CHIESA

«Sogno una scelta missionaria
capace di trasformare ogni cosa,
perché le consuetudini, gli stili, gli orari,
il linguaggio e ogni struttura ecclesiale
diventino un canale adeguato
per l'evangelizzazione del mondo attuale,
più che per l'autopreservazione.
La riforma delle strutture,
che esige la conversione pastorale,
si può intendere solo in questo senso:
fare in modo che esse diventino tutte più missionarie,
che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze
sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti
pastorali in costante atteggiamento di "uscita"
e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro
ai quali Gesù offre la sua amicizia»

FRANCESCO
Evangelii gaudium, 27

Fabrizio Meroni, Leonardo Sileo (curatori) Fernando Filoni, Kurt Koch,
Giovanni Pietro Dal Toso, Romano Penna, Eloy Bueno de la Fuente,
Yoland Ouellet, Klaus Vellguth, Karl Wallner, Mauro Ceruti, Alexandre Awi Mello,
Agnes Kim Mi-Jeung, Antoine de Padou Pooda, Pierre Diarra, Paul Saa-Dade Ennin,
Pontian Kaweesa, Florence Oso, Clarence Sandanaraj Davedassan,
Jose Tale, Baby Lou, Evelyn Monteiro, Manoj Sunny, Lorella Congiunti,
Armando Genovese, Yawovi Jean Attila, Sandra Mazzolini

978-88-401-6047-4
9 "788840" 160474

€ 30,00