

**Prof. Dott. Luciano Meddi**  
Pontificia Università Urbaniana

## **IL SECONDO SOFFIO IL CORAGGIO DEI DISCEPOLI E LE PROVOCAZIONI DELLA STORIA**

1. Il Convegno. Edimburgo fu solo una illusione?; 1.1 *Il valore dell'evento e la sua carica profetica*; 1.2 *Il senso teologico delle sfide attuali*; 1.3 *Prospettive, direzioni e suggestioni* – 2. Un nuovo *kairos* della missione; 2.1 *Scegliere l'atteggiamento di fondo*; 2.2 *I segnali del disagio nella pratica missionaria*; 2.3 *Le analisi della riflessione missiologica*; 2.4 *La messianicità come nuovo tema generatore della missione*; 2.5 *Necessità di una nuova metodologia missionaria* – 3. Indicazioni per la ricerca della Facoltà. Verso un nuovo paradigma

Il Convegno che abbiamo vissuto ha mostrato chiaramente l'importanza del congresso di Edimburgo nel quadro della azione missionaria del XX secolo<sup>1</sup>. Nello stesso tempo ci ha permesso di approfondire nuovamente le ragioni per uno sviluppo ulteriore della riflessione. Con questo “intervento conclusivo” offro alcune linee di sintesi nella prospettiva di raccogliere indicazioni utili per la riflessione e la ricerca della Facoltà. Intendo in primo luogo riassumere l'eredità di Edimburgo come è stata percepita dai relatori del Convegno.

Successivamente provo ad individuare i nodi e le prospettive che la situazione della missione sta ponendo alla riflessione ecclesiale. Infine mi lascio interrogare, come già alcuni di noi hanno fatto, per cogliere l'impegno che essi pongono alla ricerca missiologica nella speranza di favorire il “continuo soffio dello Spirito”.

<sup>1</sup> B. DE MARCHI, *Da Edimburgo 1910 a Edimburgo 2010*, “Ad Gentes” 13 (2009), 2, 165-193.

## 1. Il Convegno. Edimburgo fu solo una illusione?

### 1.1 Il valore dell'evento e la sua carica profetica

La relazione introduttiva ha tratteggiato il ruolo del Congresso di Edimburgo (1910) nella storia della riflessione e pratica missionaria non solo evangelica ma di tutte le comunità cristiane<sup>2</sup>.

Il prof. Ermanno Genre ha messo in evidenza che il congresso fu vissuto come vera esperienza cristiana, missionaria ed ecclesiale. Ha messo al centro della azione missionaria una grande passione evangelizzatrice che si è manifesta nel desiderio di cristianizzare e civilizzare tutti. Ha dato vita al Consiglio Missionario Mondiale. Ma soprattutto ha lanciato il forte messaggio di una proposta e di un impegno missionario ecumenicamente ripensato.

Tuttavia tutti gli osservatori devono riconoscere che gli esiti di questo grande evento sono stati relativamente modesti. Le tre grandi prospettive, infatti, non si sono realizzate. Permane la difficoltà a diffondere il cristianesimo non solo per la mancanza di libertà religiosa ma soprattutto per la difficoltà di entrare nelle grandi culture che non siano legate alle religioni tradizionali. Permane la difficoltà a realizzare una missione ecumenica anche se molti passi sono stati realizzati. Permane la difficoltà missionaria nello stesso mondo occidentale che doveva essere il punto di riferimento per l'edificazione delle nuove chiese. In qualche modo il Convegno ha voluto rispondere a questo interrogativo nascosto: *perché la missione avviene in difficoltà sempre maggiori?*

### 1.2 Il senso teologico delle sfide attuali

Il secondo momento del Convegno ha riflettuto sulla missione nei differenti contesti del mondo.

<sup>2</sup> P.E. PIERSON, *Ecumenical Movement*, in A. SCOTT MOREAU (ed.) – H. NETLAND – CH. VAN ENGEN (associate editors), *Evangelical Dictionary of World Missions*, Baker Books, Grand Rapids 2000, pp. 300-303; H. RZEPKOWSKI, *Conferenze missionarie mondiali*, in ID., *Lessico di missiologia. Storia-teologia-etnologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000 [1992], pp. 171-173. Per la documentazione del congresso di Edimburgo 1910: cf. <http://www.edinburgh2010.org/en/resources/1910-documents.html>.

1. Il padre Augustine Mulloor ha aperto le riflessioni sulla analisi dei contesti continentali. A sua idea la missione è aiutata da due dimensioni fondative: la fede nelle continue incarnazioni dello Spirito di Cristo risorto e le indicazioni del Vaticano II che, egli ha affermato, ci sollecitano ad una esperienza di Chiesa che scopre la sua via «in relazione alle situazioni e alle attualità del mondo nelle quali la Chiesa è il popolo pellegrino di Dio ed il sacramento della salvezza universale». Per fare questa opera di discernimento verso il futuro egli ci ha invitato a decodificare i tratti culturali della post-modernità sottolineando la equivocità dell'uso del termine religione e multiculturalità, invitandoci a pensare la identità cristiana a partire dai contesti di vita che incontra. Dal suo punto di vista è questa ermeneutica che permette di capire i grandi fenomeni del nostro tempo e di evangelizzarli cioè comprendere l'annuncio cristiano che li aiuta nella loro realizzazione. Lo stile di vita cristiano che ne deriva, quindi, è descritto a partire dalla scelta di vivere questo tempo avendo la narrazione della esperienza di fede di Gesù Cristo come fonte e base della ricerca.

Affermazioni simili nascono dalla lettura di altri contesti continentali. In riferimento all'Africa. E. Anekwe Oborji segnalava che avremmo una missione più adatta a questo continente se fondata sul riconoscimento del valore della cultura africana e della soggettività della Chiesa locale; sul superamento dell'idea di cristianità (occidentale) come unico punto di partenza per lo sviluppo di tali chiese e sul conseguente riconoscimento teologico della necessità e opportunità della pluralità dei centri (stili) di cristianesimo come risorsa (via) missionaria.

Un intervento dalla sala di Luca Pandolfi ha sottolineato come in America Latina la missione ha già una tradizione antica e complessa di incontro e riconoscimento delle culture locali (in primo luogo quelle indigene) e delle forme (stili) di cristianesimo locale. Questo ha prodotto, soprattutto nel XX secolo, teologie contestuali e inculturate (teologie della liberazione, teologia india). La missione contemporanea, attraverso il dialogo e una migliore accoglienza “universale” delle forme di cristianesimo locale, può e dovrebbe confrontarsi con questa esperienza pena il dover ripartire sempre da zero. Ha inoltre sottolineato come per queste chiese, ad esempio, sia importante la pluralità e diversità delle forme (stili) di potere nella gestione della vita cristiana.

2. La lettura culturale è stato l'oggetto in primo luogo dell'intervento di Carmelo Dotolo. Egli ha riletto in chiave missionaria due fenomeni oggi de-

terminanti. La globalizzazione genera la necessità o la tentazione di nuove forme antropologiche segnate da una serie di polarità e di veri e propri deficit ma anche di alcune ragioni che la rendono irreversibile. Ha visto inoltre le conseguenze antropologiche della situazione di pluralismo in cui viviamo. La missione soffre per conseguenza di una difficile rapporto con la tradizione che impedisce o modifica il suo compito di socializzazione del messaggio. Se il cristianesimo è chiamato ad accettare la sua riformulazione in base alle dimensioni comuni con le altre religioni ha, però, una specificità su cui fondare la sua pretesa di universalità: esso afferma che la rivelazione comunicata in Gesù Cristo, costituisce la condizione per comprendere lo specifico dell'esperienza religiosa. Ma non si può procedere in questa direzione se non delineando un'identità cristiana aperta, capace di lasciarsi provocare dalle sfide provenienti dalle altre religioni e di sfidare, a sua volta, con il fascino del messaggio e della prassi di Gesù di Nazaret.

Il Colzani ha indagato, invece, il significato per la missione del fenomeno sociale e politico del post-colonialismo. La missione si è trovata non solo a sentirsi straniera e non accolta in molte parti del mondo ma soprattutto a non poter contare su uno strato culturale conosciuto. Il post-colonialismo opera al di fuori di una progettualità prestabilita e conosciuta dal missionario e si muove al di là dei sistemi simbolici convenzionali fino a dar vita ad un attivismo antiglobalista e ad una ricerca di modelli alternativi o di sviluppo sostenibile. La missione post-coloniale deve esprimere questa tensione: è l'incontro con un soggetto che ha preso piena coscienza della sua soggettività culturale. Condividendo la riflessione di teologi conciliari (Y. Congar) e di due teologi recenti (C. Duquoc e C. Theobald) egli si domanda se la missione ormai non debba essere pensata partendo dal suo centro rivelato e cristologico in modo che possa formulare delle tesi circa lo sviluppo attuale della storia e circa quei progetti antropologici che la accompagnano. La metodologia della narrazione permetterebbe ai missionari di essere "immersi nella vita di un popolo fino a dividerne la vita ed i modi di pensare, imparano dalla sua coscienza storica a praticare una evangelizzazione umile ed a cercare un cammino condiviso".

3. Sul medesimo versante ermeneutico e teologico ci hanno fatto pensare le convincenti riflessioni ecclesologiche di sua em.za il Cardinal Walter Kasper e di Piero Coda. La riflessione sulla immagine di Chiesa adatta alla missione oggi che tenga conto sia delle sfide che della eredità e desiderio di Edimbugo è stata autorevolmente realizzata dal Card. Walter Kasper.

Egli ha delineato la figura di una Chiesa capace di missione nel nostro tempo come Chiesa che incarna meglio la sua natura dialogica. La relazione tra le due indagini sulla “natura” della Chiesa, quella missionaria e dialogica, è stata declinata secondo quattro elementi. Il dialogo nasce dalla convinzione che in essa è presente la forza trasformante del Vangelo e non da altre impostazioni esterne. È questa convinzione che non vede ostacoli a riconoscere che l’annuncio trova risorsa efficace nell’affermare il rispetto della coscienza-libertà del destinatario della posposta evangelica. Tale impostazione comporta, tuttavia, che la Chiesa missionaria sappia coinvolgere se stessa e verificare la qualità della sua testimonianza assumendo in pieno lo stile della povertà che si manifesta nella attesa paziente e rispettosa dei frutti dello Spirito.

Una prospettiva che porta quasi a delineare un possibile paradigma ecumenico-evangelizzante nuovo, delineato da alcune idee-guida. La missione della Chiesa annuncia Cristo assumendo le ricchezze delle culture e, così facendo, costruisce continuamente una nuova immagine di sé e della vita cristiana. È una missione che vede tutte le chiese in cammino verso la “vera Chiesa” nel compimento escatologico per cui la stessa missione aiuterà a ricostruire la Chiesa ecumenica secondo il principio che la presenza della Chiesa di Cristo c’è anche fuori della Chiesa cattolica. Il Cardinale concludeva che, proprio per questo, il mandato missionario non deve più essere un campo di battaglia, ma una comune testimonianza delle diverse espressioni della Chiesa.

Anche per Piero Coda la *traditio fidei* non è possibile senza uno stile comunicativo. Approfondendo questa affermazione egli la spiega sia in senso antropologico (la realtà della comunicazione come strumento dell’uomo) sia in senso cristico vedendo nell’agire di Cristo il modello della comunicazione umana. Tale comunicazione missionaria porta al modello di Chiesa delineata secondo la categoria del discepolato che agisce per l’azione dello Spirito. L’annuncio, a sua volta, è strutturato come apertura a Dio nella libertà della persona e soprattutto riconoscendo che Dio si incontra nella Signoria di Gesù di Nazaret, risorto e dispensatore dello Spirito. Il messaggio a sua volta viene descritto come una fede che diventa cultura nella cultura/e attraverso la comunione e il dialogo che rende presente il racconto di Dio in Cristo. I missionari sono *teo-fori* e la missione necessita di luoghi ecclesiali (forme, modelli, stili, comunità) dove sperimentare e formarsi a questo compito.

Questa riflessione di natura ecclesiologica è stata arricchita anche dai diversi *respondet* alle relazioni che hanno individuato caratteristiche per

una “ecclesiologia” missionaria adeguata. Edoardo Scognamiglio ha sottolineato l’opportunità di una rilettura critica dei “diversi racconti” delle chiese e l’utilità di una nuova ermeneutica capace di purificare i linguaggi e le forme per un vero sviluppo della reciprocità. Egli propone di pensare alla Chiesa universale come orizzonte per tutte le chiese; al recupero della prospettiva del regno di cui la Chiesa nella storia è inizio, serve, realizzazione precaria, provvisoria. La missione sarebbe arricchita se potesse rendere veri soggetti di se stessa le diverse forme (stili) di Chiesa. Donatella Scaiola ha recuperato molte immagini neotestamentarie affermando che la missione è aiutata se la Chiesa torna ad ispirarsi agli inizi, alla esperienza ecclesiale e missionaria di Gesù, riscoprendo la sua primaria vocazione di servizio al Regno di Dio e riconfigurandosi come casa, comunità, fraternità e in alternativa alla logica del mondo.

Sul piano più ecumenico Sandra Mazzolini non ha nascosto le difficoltà di una missione “ecumenica” ma ha anche riconosciuto che la storia dell’incontro ecumenico è in crescita. Questo sviluppo è sostenuto, da parte cattolica, dalla stessa riflessione magisteriale che offre prospettive per modelli ecclesiologici più ecumenici... e più missionari in quanto fondati sulla vera natura della Chiesa. Ella concordava su due affermazioni metodologiche: l’accoglienza dell’invito conciliare a sviluppare una ecclesiologia dialogica e la necessità di sottolineare che viviamo nella stagione della “raccolta dei frutti” ecumenici<sup>3</sup>.

4. Il ricentramento della missione sulla esperienza pre-pasquale di Cristo è risultato centrale anche per l’esperienza e la riflessione missionaria che ci ha donato il padre Giuseppe Frizzi. Egli ha invitato a riconsiderare il luogo biblico del mandato. Ha sottolineato il mandato pre-pasquale come attestato nel racconto storico-salvifico lucano. Gesù ci invia a raccogliere ciò che lo Spirito ha già seminato attraverso un deciso stile di povertà o essenzialità di organizzazione missionaria. Una attività centrata non tanto sulla partenza e la trasmissione, quanto appunto la gioia del ritorno e della lode. “Si va a mani vuote e si ritorna a mani stracariche di doni che si versano nel tessuto ecclesiale dilatandolo, ampliandolo e anche modificandolo”. Inculturare sarà quindi permettere agli *uteri* delle culture di essere fecon-

<sup>3</sup> W. KASPER, *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico*, “Il Regno. Documenti”, 54 (2009), 19, 585-664.

dati con il kerigma del Vangelo. A parere di Paul Steffen le pratiche missionarie sarebbero aidate da questa impostazione che sottolinea la indispensabile conoscenza della cultura attraverso la sua lingua (nel profondo senso antropologico della espressione) e dallo stile dei missionari che comprendono se stessi più come raccoglitori che seminatori.

### 1.3. Prospettive, direzioni e suggestioni

Ricostruendo il percorso ho già seminato elementi di sintesi che ora provo a mettere in ordine secondo tre affermazioni.

**1. Il ripensamento sul cristocentrismo.** Molti interventi hanno sottolineato la necessità di ripensare la modalità dell'annuncio di Cristo. La nostra fede ci chiede di manifestare la singolarità del suo ruolo salvifico nei confronti di altre esperienze religiose ma questo compito è meglio realizzato se tale convinzione viene descritta utilizzando tutti i linguaggi neotestamentari. In modo particolare si sottolinea anche per la missione la via "storica" dell'annuncio. L'unicità del salvatore è meglio descritta dall'annuncio che esalti la particolarità della sua teologia, dalla sua fede e dalla scelta dell'incarnazione messianica e kenotica del Servo di Jahvè, piuttosto che dal solo annuncio del mistero della sua persona. Sarà dunque la continua rilettura della pratica messianica pre-pasquale, che rilegge il Mistero pasquale, a dare indicazioni per una forma di Chiesa capace di scoprire nuove vie per la missione.

**2. La prospettiva di Chiesa "ecumenicamente" in missione.** La considerazione di una Chiesa per natura "dialogica" ricordata da Mons. Kasper sostiene e richiede nuove pratiche missionarie. Esse non troveranno nella libertà e nel dialogo un ostacolo per la missione ma una provvidenziale possibilità di annuncio nella condizione post-moderna segnata dalla convinzione di ciascuno di aver diritto a manifestare la propria soggettività. Il dialogo ecumenico inoltre porta a riconoscere che le diverse tradizioni cristiane incarnano "escatologicamente" la Chiesa di Cristo. Il recupero dell'essenziale e non la difesa delle tradizioni delle diverse espressioni o confessioni, permette di sperare nella collaborazione missionaria. In questa prospettiva sono apparse necessarie due scelte. Che ogni espressione di Chiesa recuperi i tratti di fraternità, di servizio al regno, di comunione e comunicazione autentica. Inoltre che si accolga la convinzione che la storia e la cul-

tura sono per l'azione dello Spirito "materia" della *forma ecclesiae* locale. Questo non elimina il compito della evangelizzazione della cultura ma da un indirizzo chiaro alla inculturazione della fede.

**3. La narrazione come via della missione.** Da ultimo si deve sottolineare come in molti interventi la pratica della missione è stata descritta con un pluralità di espressioni che allargano la prospettiva del semplice "annuncio" e che sinteticamente si può descrivere come "missione come narrazione". Questa "cifra missionaria" comporta la necessità di mettere l'attenzione su alcuni aspetti. Innanzitutto la qualità degli stili di vita prima della missione. La missione infatti non è separabile dalla testimonianza della istituzione che annuncia. Nella narrazione, infatti, il soggetto missionario racconta i racconti della fede (*fides quae*) attraverso il racconto della propria esperienza di fede (*fides qua*) e desidera far entrare nel racconto (rivelazione) della storia della salvezza i destinatari con un loro proprio stile. Lo stile è anche una finalità nuova per la missione in quanto essa si pone come scopo di creare nuovi stili, cioè di personalizzare la fede delle comunità. In buona sostanza la narrazione chiede una pratica concreta dei principi della inculturazione e dialogo interreligioso\interculturale. Questi diventano compiti e competenze decisive per comunicare il messaggio nel contesto di globalizzazione e pluralismo religioso. Nasce inoltre la domanda se non siano proprio i destinatari ad essere i veri soggetti del raccontare e annunciare.

Infine, una curiosità. Ci sembra che l'autore più citato (indirettamente) in tutto il congresso sia stato Y. Congar riferendosi proprio al suo intervento al congresso missiologico del 1975 alla Urbaniana<sup>4</sup>.

## 2. Un nuovo *kairos* della missione

L'ascolto delle relazioni ci ha confermato nella percezione che viviamo ancora dentro il disagio che la missione si porta dentro a partire dagli inizi del XX secolo. Un disagio che si esprime come mancanza e ricerca di un

<sup>4</sup> Y. CONGAR, *Cristianisme comme foi et comme culture*, in AA.VV. *Evangelizzazione e culture. Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia*. Roma, 5-12 ottobre 1975, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1976, pp. 83-103.

quadro di insieme e di un orizzonte teologico adeguato. È quindi utile tornare ancora a riflettere sulla interpretazione di tale situazione e come dare ragione del fatto che progressivamente l'ottimismo di Edimburgo sulla imminente cristianizzazione del mondo si sia così facilmente sgretolato.

Provo ad inoltrarmi in questa affascinante sfida offrendo alcune riflessioni complessive. Comunemente questa ricerca viene definita “ricerca per un nuovo paradigma”<sup>5</sup>. L'espressione è ormai accettata per definire genericamente il superamento del disagio di cui soffre la riflessione missiologica. Infatti i pochi tentativi di ricostruzione di un nuovo orientamento di fondo si limitano a fare l'elenco dei problemi e delle soluzioni più affidabili e condivise. Più che di paradigma si può parlare attualmente di *trends* e/o di sfide o analisi dei compiti necessari alla pratica missionaria<sup>6</sup>.

Il Convegno impegna la Facoltà a dare un contributo più fattivo alla costruzione di un futuro paradigma. Questa ricerca deve avvenire nella continuità del pensiero missionario della Chiesa ma anche portando avanti le indagini sulle interpretazioni necessarie dei nuovi fatti. Certamente tale sforzo richiede nuove ermeneutiche e teorie capaci di dare unità all'insieme dei fattori. Ne possono nascere formulazioni di ipotesi la cui apostolicità e cattolicità sappiamo spetta al magistero e alla Chiesa tutta. Non seguirò quindi un percorso analitico ma un percorso ermeneutico.

## 2.1 Scegliere l'atteggiamento di fondo

Si può partire per un percorso di ricerca se non si definisce la motivazione che spinge al cammino stesso? Quale categoria utilizzare per interpretare la situazione della missione oggi? Crisi, disagio, insufficienza del qua-

<sup>5</sup> D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia* [1991], Queriniana, Brescia 2000, pp. 257-269.

<sup>6</sup> W. JENKINSON – H. O'SULLIVAN (edd.), *Trends in Mission. Towards the Third Millennium. Essays in Celebration of Twenty-five Years of Sedos*, Orbis Books, New York – Maryknoll 1991; J.A. SCHERER – S.B. BEVANS, *New Directions in Mission and Evangelization 1: Basic Statements 1974-1991*, Orbis Books, New York – Maryknoll 1992; *New Directions in Mission and Evangelization 2: Theological foundations*, 1994; AA.VV., *Le sfide missionarie del nostro tempo*, EMI, Bologna 1996; J.A. SCHERER – S.B. BEVANS, *New Directions in Mission and Evangelization 3: Faith and Culture*, Orbis Books, New York – Maryknoll, 1999; J. PARÉ, *Défis à la Mission du troisième millénaire*, Missionnaires de la Consolata, Montreal 2002; C. DOTOLO (ed.), *Pluralismo e missione. Sfide e opportunità*, “Euntes Docete” n. s., 58 (2005), 1.

dro teologico? Se non vogliamo utilizzare il termine crisi, possiamo almeno condividere che esista un *disagio* nella vita dei missionari.

Tale disagio si manifesta soprattutto nella meraviglia di vedere come intere fasce di destinatari non percepiscono l'annuncio della Buona Notizia come un evento di felicità. Spesso il disagio si manifesta non nella opposizione, ma nella indifferenza al messaggio stesso.

Alcuni dei missionari e degli operatori pastorali più attenti concordano nell'affermare che il quadro teologico con cui vivono e praticano la missione non riesce più a dare risposte. Non riesce a interpretare profondamente gli avvenimenti e i mutamenti delle culture, non riesce a creare davvero ponti comunicativi e non riesce neppure a coinvolgere nuovi animatori missionari. La missione avanza, ma quasi con la logica del *patchwork* o del *target*.

Questo avviene, a mio avviso, perché non si comprende in profondità la crisi come *kairos*, come chiamata a conversione. Non solo degli stili obsoleti e superati dell'agire missionario, non solo delle metodiche missionarie o del ritardo nella introduzione di moderni mezzi di comunicazione.

È in crisi non solo la comunicazione (il *broadcasting*) tra Chiesa e mondo, ma soprattutto il messaggio che si vuole trasmettere e cioè la definizione di credente. La proposta missionaria e lo stile cristiano non rispondono più alle domande di base su cui si costruisce la comunicazione. Questa si era costruita nella relazione con la precedente cultura. Come ci ricorda D.J. Bosch<sup>7</sup>, è crisi di un sistema teologico che nasce dall'esaurimento del sistema missionario tridentino<sup>8</sup>.

Non è la prima volta che la Chiesa vive in questa situazione<sup>9</sup>. Oggi la avvertiamo con maggiore preoccupazione. Le analisi possono essere tante. Forse un aspetto su cui riflettere può essere il non chiaro riconoscimento e a vol-

<sup>7</sup> D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia* [1991], Queriniana, Brescia 2000, pp. 15-18.

<sup>8</sup> Che ci sia un rapporto tra crisi della missione e crisi delle teologie che sostengono l'azione missionaria è in fondo riconosciuto anche da chi attribuisce la crisi missionaria proprio alla crisi teologica e non al contesto sociale. Cf. J. LOPEZ-GAY, *Missionologia contemporanea*, in *Missiologia oggi*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1985, pp. 97-121.

<sup>9</sup> J. COMBY, *Gli spostamenti culturali del Vangelo nel corso dei secoli e i nuovi interrogativi del XX secolo*, in G. MARTINA – U. DOVERE (edd.), *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 313-337.

te il nascondimento della reale dimensione della crisi che non può essere risolta solo con un rinnovato slancio o coraggio di presenza missionaria.

È vero anche che, al contrario, le resistenze a pensare profondamente un nuovo paradigma stanno certamente ottenendo una qualche forma di compattamento e di riaggregazione del tessuto ecclesiale. Certamente alcune agenzie missionarie ne traggono nuovo slancio. Ma più in profondità avviene che le nuove vocazioni missionarie sono fondate sullo spirito di opposizione al mondo e di difesa del *setting comunicativo* (o racconto) precedente. Soprattutto, che l'insieme dei battezzati sta affrontando il rapporto con i nuovi fenomeni missionari in modo del tutto autonomo e indipendente.

## 2.2 I segnali del disagio nella pratica missionaria

Il segnale più convincente che viviamo ancora dentro un disagio è il fatto che non è terminata la discussione che ha guidato la pratica missionaria di tutto il XX secolo, sia di area cattolica che evangelica, circa la definizione *dell'oggetto della sua azione*<sup>10</sup>. Si è progressivamente abbandonata la prospettiva della missione come solo servizio di amministrazione della salvezza (grazia) che per lunghi secoli aveva costituito l'oggetto della partenza missionaria. Ma non abbiamo ancora definito in modo condiviso il compito missionario. Da questo punto di vista anche il tentativo di sintesi di RM, che ha recuperato decisamente il ruolo dello Spirito e il contenuto dell'annuncio del Regno, appare ancora incerto<sup>11</sup>. Altri aspetti del disagio mettono in evidenza la percezione che la missione si trova alla fine di un'epoca e all'inizio di qualcosa di nuovo.

1. Il primo ampliamento dello scopo della missione fu il recupero della *dimensione della fede personale* da sviluppare attraverso la pratica della

<sup>10</sup> Penso si possa ricostruire la storia della iniziale Missiologia proprio con la categoria di "pratica missionaria" e di definizione dell'oggetto; cf. A. SEUMOIS, *Introduction a la Missiologie*, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried 1952; G. COLZANI, *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, Messaggero, Padova 1996, c. II; J.A. BARREDA, *Missionologia. Studio introduttivo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003; F.A. OBORJI, *Concepts of Mission: The Evolution of Concepts of Mission*, Orbis Books, New York – Maryknoll 2006.

<sup>11</sup> C. GEFFRÈ, *L'evoluzione della teologia della missione. Dalla Evangelii Nuntiandi alla Redemptoris Missio*, in AA.VV., *Le sfide missionarie del nostro tempo*, EMI, Bologna 1996, pp. 63-82.

evangelizzazione intesa come comunicazione di una “buona notizia” in vista della conversione. Senza questa fase di annuncio e conversione per la adesione al messaggio della rivelazione viene meno anche il significato dell’inserimento nel mistero Pasquale o, in campo evangelico, della giustificazione attraverso la comunità ecclesiale.

Per sostenere questi due compiti missionari (evangelizzazione e iniziazione sacramentale) si è dato vita ad uno sforzo enorme di persone, risorse umane e spirituali, in vista della costruzione del soggetto ecclesiale dentro il quale avviene la conversione e la iniziazione.

Sia cattolici che evangelici, tuttavia, finalizzavano l’annuncio alla costruzione di chiese (locali). La “plantatio ecclesiae” fu uno slogan la cui realizzazione rimane ancora una prospettiva lontana. Infatti continua ad essere, nel Nord come nel Sud della Chiesa, qualcosa che riguarda la condizione clericale e religiosa. Tra le altre ragioni del ritardo nella edificazione di chiese locali segnalato già dalla *Maximum Illud* (1919), ci fu che tale ideale non esprimeva un interesse reale delle chiese “mandatarie”. Inoltre molte delle energie venivano investite dagli Stati europei nella logica della realizzazione dei loro interessi cioè la loro espansione economica e culturale. La missione delle/nelle colonie provocò un rallentamento notevole di tale obiettivo. Tuttavia esso rimane ancora la pratica missionaria più sostenibile e di fatto praticata. Questa direzione è confermata anche dalle analisi di sociologia religiosa<sup>12</sup>.

Anche per questo, in conseguenza delle riflessioni dei missionari che avevano fatto l’esperienza della nazionalizzazione dei beni ecclesiastici e del ritorno forzato in patria (a partire dalla Cina dopo il 1949 e via via in tutte le forme di post-colonialismo) si sono sviluppati tentativi ancora più generosi. L’insieme dei nuovi orizzonti vennero sintetizzati con l’espressione “missione a servizio dello Shalom”<sup>13</sup>. Espressione che fu coniugata in vario modo: solidarietà, sviluppo, promozione umana, umanizzazione. Questa prospettiva aveva il vantaggio di una maggiore chiarezza circa le motivazioni del missionario e delle comunità occidentali che appoggiavano la sua partenza. Inoltre permettevano un inserimento più facile e accettato in molti paesi e

<sup>12</sup> PH. JENKINS, *La terza Chiesa. Il cristianesimo del XXI secolo* [2002], Fazi Editore, Roma 2004; G. CAVALLOTTO, *Dati invisibili e futuro della missione. Eredità sociale, religiosa, ecclesiale del XX secolo*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2006.

<sup>13</sup> Le provocazioni di J.C. Hoekendijk e L. Rützi hanno concentrato la discussione di tutta la prima metà degli anni ‘70.

culture. È in questa prospettiva che EN lega continuamente evangelizzazione e promozione umana. Anche Benedetto XVI ha recentemente ribadito questa prospettiva collegandola all'interno della stessa fede cristologica<sup>14</sup>.

Ma questa impostazione della missione portò anche la conseguenza che parte dei missionari, legati alla spiritualità della salvezza personale e trascendente, si sono sentiti solo come operatori sociali. Anche le chiese locali hanno fatto fatica a comprendersi in questa prospettiva nel timore che venisse meno il compito sacramentale. Ancora oggi molti dei raduni di missionari e corsi di aggiornamento passano molto tempo nel reciproco confronto/scontro su questo aspetto della pratica missionaria.

D'altra parte anche coloro che hanno preso questa seconda strada hanno dovuto scontrarsi con la realtà. L'evangelizzazione intesa come proposta della *via di Gesù di Nazareth* nella compagnia di una comunità impegnata nel servizio al regno, sembra essere orizzonte solo della prima fase della missione. La conversione tarda a venire. La dissociazione fede e vita (EN 20) è un problema che coinvolge non solo le comunità parrocchiali dell'occidente. Il cambio sociale e l'impegno della giustizia giocato nella prospettiva non violenta del discepolato non è oggetto di interesse. Appena le comunità locali crescono economicamente si dimenticano della missione verso i ceti sociali più marginalizzati. Questa "frattura" è ancora il cuore del dibattito missionario tra gli operatori. È il disagio segnalato dalla incertezza circa il compito e l'oggetto della missione.

2. Tuttavia, il fattore determinante che sembra mettere in crisi alcuni aspetti della missione è che essa si trova davanti ad una condizione ormai dimenticata da secoli. La condizione di *libertà dei destinatari*. Una libertà di scelta reale, culturale e non solo psicologica. La libertà di annuncio è stata richiesta per secoli dalla Chiesa come suo diritto ma ora sembra che invece diventi un ostacolo insormontabile. La azione missionaria appare incapace di "attirare" alla prospettiva del Vangelo le generazioni attuali. Più la società crea spazi di libertà e autonomia e più questa libertà individuale porta molte persone alla separazione dalle proprie religioni.

In alcuni contesti questo avviene nel passaggio dalla cultura semplice del villaggio alla cultura complessa della (periferia) delle grandi città. Que-

<sup>14</sup> Benedicto XVI, *Discurso Inaugural. Domingo 13 mayo de 2007*, in *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de Caribe. Documento conclusivo*. Aparecida 13-31 de mayo de 2007, Conferencia Episcopal Peruana, Lima 2007, pp. 7-21 (n. 4).

sto fenomeno, osservato negli Usa già negli anni 20<sup>15</sup> e in Europa negli anni 30-40<sup>16</sup>, mette in evidenza soprattutto la difficoltà nella costruzione di un ponte linguistico significativo tra l'annuncio e la vita della gente. Il cristianesimo appare, così, in-significativo o marginale<sup>17</sup>. Il luogo di maggiore chiarimento di questo fenomeno (che in occidente si è manifestato in un corso lunghissimo di anni) è stato l'implosione della pratica liturgica della Polonia all'indomani dei fatti di Danzica (1989). Questa logica sta avvenendo anche nei paesi europei un tempo sotto il regime comunista o di prossima liberazione dalla mancanza di libertà religiosa<sup>18</sup> ma non è molto differente dalla situazione di grandi paesi cattolici non occidentali<sup>19</sup>.

Tutto questo sembra portare la missione e il missionario alla convinzione che oggi nella pratica missionaria non ci possa più essere la chiarezza del compito. Ad una pratica "oggettiva" centrata sul sacramento o sulla dottrina (o anche sulla promozione e sviluppo umano) si sostituisce una generica pratica di missione come relazione e comunicazione che ha come suo compito non più il trasmettere o amministrare e neppure il testimoniare l'amore di Dio (*actio Dei*) ma la complessa questione della motivazione al cristianesimo. Questa per altro non è più realizzabile sul piano della apologetica o del ragionamento filosofico che ha costituito per molti anni la pratica della predicazione missionaria, ma si realizza sul più complesso piano della sensibilità personale<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> R. NIEBUHR, *Una teologia per la prassi. Autobiografia intellettuale* [1956], Queriniana, Brescia 1977.

<sup>16</sup> H. GODIN – Y. DANIEL, *La France, Pays de mission?*, Les Editions de l'Abeille [poi Cerf], Paris 1943 [1950]; G. LE BRAS, *Etudes de sociologie religieuse. Tome I : Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Presses Universitaire de France, Paris 1955.

<sup>17</sup> Su questo tema si è impegnato particolarmente il teologo P. TILLICH, *L'irrilevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, Queriniana, Brescia 1998; si tratta di un testo pubblicato recentemente dalla Pilgrim Press, Cleveland 1996 ma data-to alla metà degli anni '50.

<sup>18</sup> F. STRAZZARI, *Racconti danubiani. Chiese dell'Est dalla persecuzione allo smarrimento*, Dehoniane, Bologna 2009.

<sup>19</sup> Cf. *Dossier Filippine*, a cura di "Agenzia Fides": testo in internet: [http://www.fides.org/ita/dossier/2007/dossier\\_filippine\\_secondaparte.doc](http://www.fides.org/ita/dossier/2007/dossier_filippine_secondaparte.doc).

<sup>20</sup> È il convincimento più volte espresso da M.P. GALLAGHER, *Ricupero dell'immaginazione e guarigione delle ferite culturali*, in U. Sartorio (ed.), *Annunciare il Vangelo oggi: è possibile?*, Messaggero, Padova 2004, pp. 157-174.

È una missione, quindi, sempre più soggettiva e affettiva. Una missione che non esclude gli elementi costitutivi della missione del passato ma li deve riconsiderare a partire dal fatto che essa avviene se l'altro si rende disponibile all'ascolto. È una missione che non può più poggiare sul principio di autorità. Come in una logica di mercato, la missione fa fatica a comprendere che la sua pratica non deriva più da un regime di monopolio.

Questa affermazione ne contiene un'altra. Il superamento del binomio religione-evangelizzazione. La Chiesa non è più proprietaria della dimensione religiosa delle persone. In Europa e in America Latina questo fu realizzato attraverso l'annullamento delle pratiche religiose politeiste e in Africa con lo svuotamento delle Religioni Tradizionali. Ma in Asia l'incontro con le grandi religioni ha prodotto solo un reciproco rispetto. Inoltre oggi assistiamo allo sviluppo planetario del bisogno religioso secondo tre direttrici: religione, senso, spiritualità. Direttrici che non sono sempre controllate dalla Chiesa, neppure in Occidente.

### 2.3 Le analisi della riflessione missiologica

Un piano di ricerca per un futuro paradigma dovrà quindi farsi carico della domanda: *è finita la carica missionaria del modello-paradigma di Trento?* Alcuni dei missionari e degli operatori pastorali più attenti concordano nell'affermare che il quadro teologico con cui vivono e praticano la missione non riesce più a dare risposte. Non riesce a interpretare profondamente gli avvenimenti e i mutamenti delle culture, non riesce a creare davvero ponti comunicativi e non riesce neppure a coinvolgere nuovi animatori missionari.

Riflessione teologica<sup>21</sup> e magistero<sup>22</sup> hanno avuto una impressionante produzione di documenti. Anche questo è un segnale che indica la necessità di

<sup>21</sup> G. COLZANI, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico della Chiesa: 1945-2007*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010; ID., *Missione*, in G. CALABRESE – PH. GOYRET – O. PIAZZA, *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 866-888. Cf. ID., *“Redemptoris Missio”*. *Un decennio di bibliografia: 1990-2002*, “Euntes Docete” n. s., 55 (2002), 2, 9-36.

<sup>22</sup> Il Magistero è molto sensibile ad alcune tematiche: la singolarità del ruolo salvifico di Cristo e la specificità del ruolo della Chiesa e del battesimo come via ordinaria di salvezza. Queste sono state oggetto di interventi che hanno costretto i teologi a riflessioni più approfondite. Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Jesus*, 6 agosto 2000; *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 3 dicembre 2007 con due commenti di Mons. A. AMATO, *Dialogo interreligioso e dialogo ecumenico. Puntua-*

un rinnovamento. Parte dei documenti sono andati nella direzione del *rafforzamento del dispositivo* precedente (indicazione di compiti e motivazione teologica) con la sola variante della indicazione di una maggiore spiritualità.

Da parte loro, negli anni successivi alla pubblicazione di EN, molti autori hanno posto la attenzione delle loro ricerche su alcuni temi che ormai sono riconosciuti come i compiti di una teologia missionaria contemporanea. Circa il tema dell'oggetto o scopo della missione l'accento maggiore va nello studio del rapporto tra *Shalom e Mistero Pasquale*. Una separazione che si può risolvere solo attraverso una riconsiderazione della complessità del termine "salvezza". Da una parte salvezza indica il desiderio di Dio per l'umanità e va declinata con l'insieme delle prospettive di liberazione o di sviluppo integrale inaugurati dalla "predica di Nazareth" (Lc 4,16ss.). Dall'altra "salvezza" indica la necessità che la comunità cristiana per svolgere tale compito di "germe e segno" deve essere guidata dalla novità dello Spirito. Questa impostazione riconsidera anche il necessario ruolo della Chiesa come popolo e come corpo di Cristo (LG 4-7).

Circa il tema del rapporto con il mondo l'accento viene posto sulla necessità di una progressiva *inculturazione* di tutta l'esperienza cristiana in modo che non risulti estranea alle radici culturali dei diversi popoli. Queste contengono in sé i germi del Verbo e già esprimono vie salvifiche e possono, quindi, offrire temi generatori per l'espressione cristiana. D'altra parte il deposito della fede è molto ricco e possiede dentro di sé diverse e plurali vie per comprendere il mistero di Cristo.

Il tema della inculturazione si allarga al tema del *pluralismo religioso* che non ha ancora trovato una sistemazione organica limitandosi alle dimensioni di Dialogo e Annuncio. Si potrebbe forse dare migliore soluzione attraverso la considerazione che la esperienza cristiana non possiede una sua intrinseca formulazione religiosa e che essendo "fede" o discepolato si può incarnare in una pluralità di esperienze religiose. Questo permetterebbe di mettere meglio in evidenza la specificità e unicità del mistero di Cristo che si manifesta nella sua particolare fede in Dio-Padre vissuta attraverso la religione ebraica.

Un quarto tema teologico missionario è da rintracciare nella ricerca di fondamenti per assicurare la *cattolicità della immagine di Chiesa* in una

*lizzazioni alla luce della Dominus Iesu*, "Rassegna di Teologia" 46 (2005), 2, 165-184; ID., *Alcuni aspetti dell'evangelizzazione. La Nota della Congregazione per la Dottrina della Fede*, "Euntes Docete" 61 (2008), 1, 187-198.

pluralità di figure di chiese particolari. Anche in questo tema aiuta la relazione tra questione ecclesiologica e visione della missione come inculturazione e contestualizzazione. È proprio la teologia del contesto come “esprimersi della Chiesa in un luogo e a partire dalla cultura di un luogo” che potrebbe garantire l’unità nella pluralità delle esperienze cristiane.

Tuttavia questa abbondante produzione di riflessioni e di documenti appare come una immensa cava di materiali che in sé hanno significato ma che non riescono ad esprimere un linguaggio significativo. Come singoli capitoli di un libro ma che manca di un racconto unitario. Nella impostazione di Trento il racconto era rappresentato dalla figura dell’annuncio redentivo e quindi dal valore salvifico della morte e risurrezione di Cristo. In questo racconto ogni cosa aveva il suo posto: il mistero pasquale, il ruolo della Chiesa, la necessità del battesimo per la salvezza individuale, i sacramenti come via e appartenenza alla comunità cristiana e rimedio alle nostre colpe. Anche i grandi catechismi, a partire dal Catechismo Romano, si limitavano a questo racconto. L’annuncio di Gesù iniziava con la sua morte!

Le riflessioni appaiono come interventi singoli per specifici problemi per cui la pratica missionaria non comprende se queste riflessioni indicano criteri o contenuti o dimensioni della azione missionaria. Quello che manca, in realtà, è la struttura di un nuovo racconto. Se abbiamo bisogno di un nuovo racconto non possiamo se non tornare a quello originario. Il nuovo è nell’antico, è il racconto della *fede di Gesù*.

#### 2.4 La messianicità come nuovo tema generatore della missione

Negli anni post-conciliari la nostra Università e la Facoltà hanno dato un notevole contributo al chiarimento del *principio cristologico* della missione<sup>23</sup>. È anche vero che la riflessione è stata troppo presto occupata dalla

<sup>23</sup> AA.VV., *Cristo Chiesa Missione. Commento alla “Redemptoris Missio”*, Urbaniana University Press, Roma 1992; G. COLZANI – P. GIGLIONI – S. KAROTEMPREL (edd.), *Cristologia e Missione oggi. Atti del Congresso Internazionale di Missiologia*. Pontificia Università Urbaniana-International Association of Catholic Missiologist. Roma 17-20 ottobre 2000, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001. Si devono citare anche S. KAROTEMPREL, *Fondamenti cristologici e soteriologici della missione*, in ID. (ed.), *Seguire Cristo nella missione. Manuale di missiologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, pp. 52-68; C. DOTOLÒ, *L’autocomunicazione di Dio tra universalità e singolarità cristologica. Rivelazione e rivelazioni*, “Euntes Docete” n. s., 55 (2002), 2, 37-57.

preoccupazione del riconoscimento e ripensamento della unicità e specificità del mistero cristologico nei confronti della grandi religioni. Tema che forse ha assorbito troppe energie.

Come la storia della teologia ci fa comprendere, l'attuale contesto missionario, ancora prima del Concilio, ha riconosciuto la necessità di ripresentare il mistero della identità di Gesù all'interno della sua unicità di esperienza umana e religiosa. La via storica o "cristologia dal basso" appare a molti teologi e responsabili ecclesiali come una strada che apre le prospettive ad una migliore comprensione del dogma cristologico ed alla sua comunicazione nel nostro contesto culturale<sup>24</sup>. È la "soggettività" della esperienza di Gesù che apre alla sua "ulteriorità" e lascia trasparire la sua "misteriosità". Per manifestarsi come Figlio di Dio, Gesù è dovuto crescere come Messia. Questo principio interpretativo può essere valido anche nei confronti delle grandi religioni mondiali.

In riferimento alla pratica missionaria, poi, la prospettiva messianica sembra unire adeguatamente le diverse ricerche sulla ridefinizione dell'oggetto della missione. La Chiesa discepolo di Cristo vive e annuncia le opere di Gesù, chiama a conversione tutti i popoli e accoglie "tra tutti i popoli" quelli che lo Spirito genera come nuovi collaboratori e discepoli del Regno inserendoli in lei con la Grazia della Iniziazione Cristiana (AG 14). Questa pratica, rispettosa della progressione dell'azione dello Spirito, supera la contrapposizione tra evangelizzazione e promozione umana e integra in modo organico i diversi aspetti o compiti dell'azione missionaria.

Alla base quindi di una possibile riconsiderazione della pratica missionaria dovranno esserci nuove modalità di *raccontare la fede di Gesù e la fede in Gesù* e della riconsiderazione della sua figura messianica. Come già nel NT, i significati che la prassi di vita di Gesù suscita sono molteplici. Certamente questo è possibile se alla base recuperiamo la narrazione e i significati dei Misteri della Vita di Gesù (cf. CCC n. 512) e della

<sup>24</sup> C. DOTOLO, *Singularità rivelativa di Gesù Cristo e pluralismo religioso. Per uno status quaestionis*, in G. COLZANI – P. GIGLIANI – S. KAROTEMPREL (edd.), *Cristologia e Missione oggi*, pp. 298-320; ID, *Il Cristo nel dialogo tra religioni e culture*, in V. BATTAGLIA – C. DOTOLO, *Gesù Cristo, Figlio di Dio e Signore*, Dehoniane, Bologna 2004, pp. 99-121. Sulle conseguenze che questo comporta nel ridire la fede: C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007. Più in generale: W. KASPER, *Gesù il Cristo* [1974], Queriniana, Brescia 1975; J. MOLTMANN, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche* [1989], Queriniana, Brescia 1991.

sua esperienza di Messia. In primo luogo il grande racconto della *Memo-  
ria Passionis*<sup>25</sup>.

## 2.5 Necessità di una nuova metodologia missionaria

La mancanza di un nuovo (perché originale) racconto non spiega tutti gli aspetti della crisi missionaria. Una parte delle difficoltà derivano dal permanere della precedente metodologia o criteriologia dell'agire missionario.

La missione, ancor prima della missiologia, è stata condizionata eccessivamente da alcuni aspetti della metodologia conciliare. Secondo AG 6 (in questo ripresa da RM 33) la pluralità delle manifestazioni della missione (che fondano la pluralità dei *setting* missionari) sono rese necessarie non dalla natura della missione stessa quanto dalla diversa situazione in cui vivono le persone e i gruppi umani. Come scrive J. Masson<sup>26</sup> questo paragrafo è stato introdotto dopo forte discussione e manifesta la resistenza all'idea che l'oggetto-compito della missione non fosse unicamente la comunicazione-amministrazione del mistero pasquale. Da questa impostazione è nata la metodologia delle "sfide missionarie" collegata alla famosa metodologia del "vedere-giudicare-agire".

Un esempio molto chiaro di questa impostazione sono gli atti del simposio internazionale del Sedos<sup>27</sup> che ha guidato la pratica missionaria per molti anni. Molti teologi sono andati nella direzione di approfondire uno o l'altro dei

<sup>25</sup> J.B. METZ, *Futuro dalla memoria della passione*, "Concilium" 6 (1976), 1054-1072; Id., *Memoria passionis nel pluralismo delle religioni e delle culture*, "Il Regno" 22 (2000), 769; J.B. METZ, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista* [2006], Queriniana, Brescia 2009. Cf. anche H. ECHEGARAY, *La prassi di Gesù* [1980], Cittadella, Assisi 1983.

<sup>26</sup> J. MASSON, *L'attività missionaria della Chiesa*, Elle Di Ci, Torino – Leumann 1967, pp. 229-235. Egli ha continuato la sua riflessione in prospettiva positiva in Id., *La missione continua. Inizia un'epoca nuova nell'evangelizzazione del mondo*, EMI, Bologna 1975.

<sup>27</sup> A. MOTTE – J.R. LANG (edd.), *Mission in dialogue. The Sedos Research Seminar on the Future of Mission*. March 8-19, 1981, Rome, Italy, Orbis Books, New York-Maryknoll 1982 [traduzione parziale italiana in AA. Vv., *La missione negli anni 2000. Seminario di ricerca del SEDOS sul futuro della missione*, EMI, Bologna 1983]. In Italia questo testo ha provocato riflessioni significative: AA.Vv., *Le sfide missionarie del nostro tempo*, EMI, Bologna 1996; AA.Vv., *Il fuoco della missione. La missione «Ad gentes» interpella la Chiesa che è in Italia*, EMI, Bologna 1999; Convegno Missionario Nazionale, *Comunione e corresponsabilità per la missione: 3° Convegno missionario nazionale, Montesilvano (PE), 27-30 settembre 2004*, EMI, Bologna 2004.

nuovi compiti secondo i contesti o le riflessioni personali o le esperienze missionarie. Si è quindi fatto un grande sforzo di aggiornamento dell'“Enciclopedia missionaria”. I testi citati in precedenza mostrano lo sforzo di fare una descrizione completa di tale recensione dei bisogni missionari.

In questa metodologia le riflessioni muovono dall'analisi socio-culturale di un compito della missione, ne approfondiscono le dimensioni teologiche ricavando principi di orientamento, concludono con indicazioni di pastorale missionaria. Questa sembra essere la impostazione ideologica delle maggiori editrici missionarie e anche delle migliori riviste. Da questa impostazione nasce anche lo sforzo dell'aggiornamento missionario.

Il limite di tale impostazione sta nella idea che la crisi sia di natura sociologica e non culturale (quindi teologica). Il perdurare del disagio sta consigliando direzioni più attente. In ogni caso è apparso chiaro che per la pratica missionaria non è sufficiente sia la metodologia teologica deduttiva sia quella induttiva. Se la situazione non cambia non si può continuare a lungo nel sostenere che i principi sono veri ma la loro applicazione fa difetto. Solo recentemente si cerca di riportare l'unità con il concetto della teologia contestuale che di fatto è alla base anche della strategia missionaria dei sinodi continentali<sup>28</sup>. Questa impostazione è simile alla questione dell'aggiornamento teologico post-conciliare. La missione avverte che il problema va posto alle radici. Si avverte la mancanza di una cornice che sia coerente con la tradizione ma anche rispondente alla condizione dell'uomo contemporaneo.

Più chiaramente credo si avverta il limite di una riflessione teologico-pastorale che utilizzi in modo non appropriato la “teologia dei Segni dei Tempi”. In questi anni abbiamo continuato a interpretare le realtà contestuali nella logica di una visione parziale di tale categoria. Spesso essa viene interpretata come analisi delle caratteristiche socio-culturali per darne adeguata risposta.

L'incontro con le radici culturali non può avvenire se continuiamo a leggerle nella logica socio-religiosa dei fenomeni del tempo. Teologia non è sociologia. La descrizione non deve limitarsi a comprendere il destinatario per meglio presentare lo stile cristiano vissuto dal missionario. La conoscenza non si può limitare alla strategia comunicativa. Questa impostazione viene dal Concilio che l'ha codificata in GS 4.

<sup>28</sup> S.B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, New York – Maryknoll 1992. 2002<sup>2</sup>.

Ma non è stata giustamente ascoltata la lezione di M.-D. Chenu<sup>29</sup>. Troppo spesso ci siamo limitati all'ascolto di GS 4 senza collegarlo con GS 11 (a sua volta collegata alla riflessione di antropologia cristiana ben fondata nei nn. 22 e 44 della stessa GS) dove l'espressione significa comprensione nuova dei soggetti e dei compiti del farsi storia della salvezza a cui la Chiesa è chiamata a dare il suo contributo. La lettura della realtà deve essere teologica e quindi storico-salvifica. Tende a *riconoscere i segni dell'agire di Dio* che per mezzo dello Spirito anticipano non solo la redenzione di Cristo ma soprattutto la sua visione di vita.

Se sarà determinante affinare la teologia *per i segni per i tempi* lo si potrà fare solo a partire da una considerazione coraggiosa del rapporto tra narrazione della fede di Gesù e tradizione della fede in Gesù. Su questo punto Benedetto XVI sta avendo il coraggio di porre chiaramente la questione. Speriamo che la Chiesa tutta e soprattutto quella missionaria lo segua.

### 3. Indicazioni per la ricerca della Facoltà. Verso un nuovo paradigma

Le suggestioni che il Convegno ci ha donato fanno nascere ipotesi e direzioni di ricerca di cui la Facoltà può farsi carico. Non risuoni come un giudizio negativo l'affermazione che forse anche la Facoltà di Missiologia della PUU soffre la tentazione di limitarsi a realizzare l'obiettivo di costruire prevalentemente una "enciclopedia missionaria"<sup>30</sup> attraverso la

<sup>29</sup> M.D. CHENU, *I Segni dei tempi*, in AA. VV., *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 1966, pp. 85-102; Id., *Il Vangelo nel tempo* [1964], AVE, Roma 1968. Sul tema cf. C. BOFF, *Segni dei tempi*, Borla, Roma 1983; R. FISICHELLA, *I segni dei tempi*, in C. DOTOLO – L. MEDDI (edd.), *Adulti nella fede 1. Itinerari per la formazione del catechista degli adulti*, Dehoniane, Bologna 1991, pp. 77-103; C. GEFFRÉ, *Teologia dell'incarnazione e teologia dei segni dei tempi nell'opera di M.-D. Chenu*, in D. MIETH – E. SCHILLEBEECKX – H. SNIJDEWIND (edd.), *Universalità e regionalità della teologia nel XX secolo. Scritti in onore di Rosino Gibellini*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 37-56; G. RUGGIERI, *La teologia dei "segni dei tempi": acquisizioni e compiti*, in G. CANNOBIO (ed.), *Teologia e storia: l'eredità del '900*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 33-77; A. CORTESI, *Storia e teologia della storia in Marie-Dominique Chenu*, "Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione" 12 (2008), 24, 267-302.

<sup>30</sup> Sono andati in questa linea molti convegni promossi dalla Facoltà e anche alcune pubblicazioni da lei sostenute: cf. PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, Dehoniane, Bologna 1993; S. KAROTEMPREL (ed.), *Seguire Cristo nella missione. Manuale di missiologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, sia pure indirettamente; J. ESQUERDA BIFET, *Misionología. Evangelizar en un mundo global*, BAC, Madrid 2008.

metodologia delle “sfide missionarie”. La riflessione richiede un nuovo quadro di insieme.

Aver individuato i due principi-guida di un paradigma per il futuro della missione (la pratica messianica di Gesù di Nazaret e la teologia dei segni *per* i tempi) non esaurisce la ricerca teologica. Questa ha bisogno di elaborare una metodologia di riflessione capace di declinare i contesti e le dinamiche missionarie e può farlo in base a diversi principi-guida.

Una tale metodologia deve mettere davanti a se stessa *l'essenziale* del magistero e della teologia della missione come si sta delineando alla fine del XX secolo e all'inizio del nuovo millennio per elaborare il quadro concettuale e i suoi raccordi con la Tradizione (tradizioni) cristiana.

Una corretta inculturazione nasce dalla analisi della inculturazione precedente. Si tratta di separare il messaggio della fede attestato nelle sue fonti dalle forme di vita cristiana che nel tempo si sono generate. L'insegnamento di Congar richiamato precedentemente su questo punto è decisivo. La Tradizione deve imparare a distinguersi dalle tradizioni<sup>31</sup>. La teologia dell'aggiornamento teologico non è più sufficiente. Neppure la teologia del discernimento del nuovo all'interno del paradigma precedente. Se sarà possibile salvare qualcosa dello stile tridentino lo sapremo alla fine del cammino. Non può essere il punto di partenza.

Di fronte a tale continuo lavoro di “essenzializzare” della tradizione missionaria vanno posti con creatività e responsabilità gli interrogativi antropologici e culturali nuovi che la pratica e la riflessione teologica stanno facendo emergere. È il punto più difficile perché si tratta di riflettere non sui fenomeni ma sui *trend culturali* e di interagire con essi a livello paritario pensandoli non solo come sfide ma come luoghi di possibile comprensione della rivelazione. Tale confronto potrà aiutare ad individuare il *tema generatore* capace di dare risposta unitaria a tutte le analisi. La natura di un tema generatore, infatti, è duplice. Da una parte offre il nuovo *framework* e dall'altra individua i nuovi obiettivi sostenibili.

Infine una metodologia teologico-missionaria rinnovata sarà capace di indicare criteri e condizioni per pratiche missionarie capaci di una missione fruttuosa nel nostro tempo. Soprattutto in ordine alle competenze missionarie e alla loro formazione. È forse questo il coraggio che i discepoli devono avere di fronte alle provocazioni della storia (della salvezza) perché agisca il “secondo soffio”?

<sup>31</sup> Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa* [1968], Jaca Book, Milano 1972.

**ABSTRACT**

