

# Sommario



EDITORIALE <i>di L. Meddi</i> . . . . .	2
DOSSIER. . . . .	4
Missione e pratica formativa. Punti fermi e aspetti da approfondire <i>di Luciano Meddi</i> . . . . .	5
Passione di Cristo, passione per l'unità. Indicazioni formative di <i>Sante Bisignano</i> . . . . .	32
NOTE	
Missionarietà della Chiesa nel contesto della nuova evangelizzazione <i>di Ramón Peralta</i> . . . . .	52
SPECIALE	
<i>Ripensare lo</i> Tsunami. Annunciare il Dio della vita nella catastrofe . . . . .	75
La creazione è sempre buona? <i>di Donatella Scaiola</i> . . . . .	76
Quali categorie biblico-teologiche sottolineare nell'annuncio contemporaneo di Dio? <i>di Gianni Colzani</i> . . . . .	84
La responsabilità verso il creato come azione pastorale <i>di Renato Gaglianone</i> . . . . .	91
Tsunami: il male del mondo e la lotta dell'uomo <i>di Marco Guzzi</i> . . . . .	99
Lamento con Dio per lo <i>tsunami</i> e risposta . . . . .	106
SUSSIDI MISSIONARI	
La formazione in AG, EN e RM <i>di Ramón Peralta</i> . . . . .	108

Gli avvenimenti di questi mesi sono da tutti conosciuti. La morte di Giovanni Paolo II, il papa che ha guidato la chiesa per gli ultimi 26 anni, un papa molto attento al compito missionario della chiesa, alla evangelizzazione e alla formazione dei credenti, e la elezione di Benedetto XVI, il card. J. Ratzinger, il teologo attento ai rapporti tra dogma e predicazione, alla trasmissione della dottrina cristiana, alla introduzione del mistero cristiano. Ha preso il nome di “Benedetto” il papa della *Maximus Illud*.

Ma questi avvenimenti sono stati preceduti dal devastante maremoto, lo *tsunami*, nelle regioni dell’Asia tra l’India e l’Indonesia. Era il 26 dicembre. La presenza di numerosi turisti occidentali ha fatto di questa notizia un evento mediatico unico. Non era la prima volta, infatti, che catastrofi simili avvenivano nei tempi recenti. Migliaia di morti avvengono anche per effetto di guerre e politiche ingiuste. Ma l’evento è stato amplificato a tal punto che il senso di colpa (o di vergogna?) ci ha pervaso. E subito dopo il bisogno di dimenticare, di sostituire nel nostro cuore altre sensazioni. Parole semplificate, concetti troppo antichi per essere ancora significativi, interpretazioni incerte e “difese” di Dio non richieste (nessuno ha accusato Dio in questa vicenda, solo il senso di colpa di alcuni credenti che si sono auto-nominati difensori di Dio!). La domanda ha riecheggiato profondamente: quale è il senso di tutto questo? Come pregare? Come parlare di Dio? Da tutto questo è nato “spontaneo” il bisogno di riunirci in assemblea e contribuire con i nostri mezzi al bisogno di fede delle comunità. Così è nato il Seminario di studio sullo *tsunami*.

Così è nato questo numero. Una parte della rivista è dedicata ad approfondire il tema del rapporto tra Formazione e Missione; una parte è dedicata alla riflessione sulla catastrofe.

\*\*\*

Il Dossier “Missione e Formazione” è composto di due contributi. Nel primo il prof. L. Meddi riflette sulla situazione attuale della pratica formativa all’interno della riflessione missiologia. Egli ritiene che tale riflessione sia incerta e soprattutto limitata alla definizione delle figure missionarie. Molta incertezza, nei documenti e negli autori, invece, permane sulla realtà della pratica formativa. Questa ha bisogno di essere indagata a livello di studio nella linea di una maggiore interazione tra teologia e scienze della formazione.

Il secondo contributo è offerto dal Prof. S. Bisignano. Egli prende spunto dalla celebrazione del recente Congresso “Passione Per Cristo, Passione per l’umanità” nel quarantesimo anniversario della pubblicazione del Decreto Conciliare riguardante il rinnovamento della vita religiosa (Perfectae Caritatis). Il primo Congresso congiunto della vita religiosa maschile e femminile a livello mondiale. Un momento importante di questo convegno è stato il discernimento, attraverso la lettura della situazione, l’esame delle esperienze, delle “res novae” presenti nei nostri rispettivi Continenti e nelle aree culturali. Da queste interazioni sembrano nascere le mete di rinnovamento della vita consacrata del futuro. Mete che diventano per il nostro istituto indicazioni precise per la formazione missionaria della vita religiosa nelle “giovani chiese”.

L’evento dello *Tsunami* ci ha visto riflettere sul significato del messaggio biblico sul valore della creazione (prof.ssa D. Scaiola) e sulla necessità di tener conto di come la situazione di catastrofe interpella la fede e il “dire Dio” dei credenti e delle comunità (prof. G. Colzani). L’impegno sollecitato alle comunità è stato individuato innanzitutto nel riconsiderare la responsabilità che le chiese hanno verso la salvaguardia del creato. Responsabilità che deve entrare nel vivo della pastorale ordinaria (prof. R. Gaglianone). Ma anche nel ripensamento della dimensione spirituale e liturgica della vita delle comunità. Quale preghiera nasce dal cuore di chi vive o partecipa alla catastrofe? Di chi vive nello *scacco*? (prof. M Guzzi).

[l.m.]

**«Voglia il Signore alimentare anche in me un simile amore,  
perché non mi dia pace di fronte alle urgenze  
dell’annuncio evangelico nel mondo di oggi.  
La Chiesa è per sua natura missionaria, suo compito primario è  
l’evangelizzazione»**

**DoSsier**

# **Missione e formazione**

# Missione e pratica formativa. Punti fermi e aspetti da approfondire

di Luciano Meddi

Lo scopo di questo articolo è quello di mostrare la necessità per il settore di studi della missiologia e della pratica missionaria di una maggiore interazione tra il momento teologico e quello delle scienze della formazione.

Studiare il settore della missiologia definito “formazione del missionario”<sup>1</sup> comporta mettere in discussione il modo tradizionale di intendere il concetto di “formazione missionaria”. Questo *modo tradizionale* sembra far coincidere la formazione con la descrizione delle qualità proprie del missionario e, normalmente, queste sono individuare a partire dalla analisi teologica (missiologica). Questa ovviamente tiene in considerazione l’esperienza della pratica missionaria. Ma non tiene in conto lo sviluppo delle Scienze della Formazione<sup>2</sup> che non si limitano a definire le finalità. Anzi sempre più si

autocomprendono come “processo” e “azione complessa”<sup>3</sup>. *Pensare la formazione* missionaria, quindi, significherà innanzitutto studiare *il rapporto che intercorre tra le finalità (formative) e il processo di appropriazione o trasformazione degli individui e istituzioni*. La questione formativa è soprattutto questione di *pratica formativa*.

Il punto di maggiore discussione sarà il rapporto tra formazione (missionaria) e spiritualità (missionaria). In effetti il problema che viene posto alla formazione oggi (la trasformazione o abilitazione della persona), corrisponde al tradizionale problema della spiritualità (missionaria) cioè il tema della interiorizzazione dell’ideale missionario. Da una iniziale separazione<sup>4</sup>, si è passati ad uno scontro e solo recentemente si studiano i rapporti tra

DOSSIER

<sup>1</sup> In questo contesto non siamo interessati ad analizzare il senso post-conciliare di “missionario” (comunità, operatori della missione, missionario ad gentes, rapporto chiese di antica tradizione e giovani chiese) e neppure i contenuti che tradizionalmente descrivono il compito dei missionari. Usiamo il termine nel senso globale della discussione.

<sup>2</sup> CHIOSSO G., *Teorie dell’educazione e della formazione*, Città di castello, Mondadori, 2004.

<sup>3</sup> LIPARI D., *Il “processo formativo”: senso di una espressione*, in MEDDI L. (a cura di), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Napoli, Luciano Editore, 2002, 19-37.

<sup>4</sup> Si potrebbe analizzare a tale proposito il volume AA. VV. *La teologia spirituale. Atti del congresso internazionale OCD. Roma 24-29 aprile 2000*, Roma, Edizioni OCD-Edizioni del Teresianum, 2001 o la attenta ricostruzione di CASTELLANO CERVERA J., *Teologia Spirituale*, in CANOBBIO G.-CODA P. (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio 3. Prospettive pratiche*, Roma, Città Nuova, 2003, 195-321.

tali discipline<sup>5</sup>. Probabilmente non si può continuare nell'idea che in "ambito cristiano" la spiritualità possa svolgere da sola il compito che nelle scienze profane svolge la "pratica formativa"<sup>6</sup>.

## 1. Appunti per una verifica

Senza nessuna pretesa di completezza e solo per indicare alcuni problemi del modello di "studio della formazione missionaria" elenco alcune difficoltà che l'esperienza mostra quando si verificano i processi formativi in atto nella comunità cristiana "missionaria"<sup>7</sup>.

Potrebbe sembrare che l'elemento che indica maggiormente la difficoltà formativa siano le diverse for-

me di "abbandono" o di "crisi e sofferenze del missionario". Certamente andrebbe maggiormente studiato il fenomeno dello "stress missionario". Tuttavia l'accento maggiore andrebbe posto sull'esperienza che troppo spesso docenti e formatori avvertono di una dissociazione tra lo sviluppo della riflessione missiologica e le rappresentazioni mentali della missione e della figura di "missionario" che permangono (anche alla fine di un percorso formativo) nei candidati alla missione. Già questo lascia intuire che occorre sottolineare che esiste una separazione tra le dimensioni formative. Da un punto di vista epistemologico, infatti, appaiono poco definiti i rapporti tra la teologia, la spiritualità missionaria e le scienze formative. Il nucleo di questa incertezza epistemologica si può definire in questo modo: il tema della formazione è un tema di pratica pastorale o una dimensione che incide nella riflessione teologica? Forse non è pensabile continuare a pensare questa disciplina come deducibile o come semplice applicazione dal piano teologico, ma come riflessione che *interagisce* in modo proprio con il piano teologico. La formazione è una scienza interdisciplinare tesa alla abilitazione di ruolo e proprio per questo ha bisogno di *links* con il piano dell'educazione (identità e progettualità).

Questa percezione studiata più in dettaglio può evidenziare che il modello formativo (al di là delle intenzioni) permane nella idea che formativo e istruttivo coincidano. Il

<sup>5</sup> Alcuni esempi: GRÜN A., *La cura dell'anima. L'esperienza di Dio tra fede e psicologia*, in Intervista di J. Paulas e J. Sebek, Milano [Dacice], Paoline, 2004 [2002]; GOYA B., *Psicologia e vita spirituale. Sinfonia a due mani*, Bologna, Edb, 2000.

<sup>6</sup> Sembra essere questa la impostazione di un filone missiologico esemplare in ESQUERDA BIFET J., *Spiritualità, vocazione e formazione missionaria*, in Chiesa e Missione, Roma, Urbaniana University Press, 1990, 199-225. Significativo a tale proposito è che *Bibliografia Missionaria* pone, ad esempio nel vol. 2003, i pochi articoli riguardanti la formazione missionaria nella sezione *Missionary Spirituality*: nn. 2243, 2261, 2263, 2302.

<sup>7</sup> Queste indicazioni sono frutto di un seminario di studio che ha visto coinvolti alcuni docenti della Università Urbaniana sul tema "formazione e spiritualità missionaria" per più sessioni. Questo tema fa parte di una ricerca più ampia di riconsiderazione della missiologia e della azione missionaria che l'università medesima ha portato avanti con diversi incontri di studio nell'anno accademico 2004-2005.

formativo, invece, ha una dinamica sua propria. Si può evidenziare inoltre che le metodologie che non favoriscono la presa di coscienza delle proprie rappresentazioni e che non derivano il modello del processo formativo dalla dinamica umana dell'apprendere sono destinate a rimanere esterne ai candidati. Inoltre si può evidenziare che una vera attenzione alle pratiche formative richiede il passaggio deciso al modello della formazione come comunicazione e trasformazione e che questo comporta una maggiore personalizzazione, contestualizzazione e modulazione sperimentale della formazione stessa. Non da ultimo quanto detto viene a interagire con l'insieme dei processi di consapevolezza e presa di coscienza dell'individuo verso se stesso.

Accanto a questa riflessione cresce la percezione che l'uso terminologico "formazione e spiritualità" missionaria (o spiritualità e formazione) di molti autori lascia trasparire un disagio ancora più forte sul rapporto tra teologia missionaria, teologia spirituale e formazione. Quale il rapporto tra queste discipline? Non sfugge all'analisi la percezione che con formazione si voglia dire ciò che in passato veniva detto con "spiritualità" oppure che permangono, nell'uso accademico del termine "spiritualità", alcuni aspetti che oggi vengono analizzati da una disciplina diversa (la formazione). In realtà mentre permane la legittimità della definizione della figura missionaria da parte della spiritualità, non sembra essere ancora

legittimo lasciare a questa disciplina l'incarico di individuare le modalità attraverso cui le finalità formative vengono accolte e interiorizzate (diventano integrate) nella persona.

## 2. Il dibattito sulla identità della formazione

"L'istanza formativa" è esplosa nelle nostre società<sup>8</sup>. Nata per esigenza di ottimizzare i processi di produzione, questa scienza si sta affermando in ogni settore dell'agire umano come elemento determinante. Come già affermava il Concilio (*Gravissimum Educationis*, Proemio), viviamo in un tempo in cui si rende possibile ad ogni persona la appropriazione dello sviluppo sociale. L'azione formativa ha lo scopo esattamente di favorire nelle persone e istituzioni le attitudini proprie a realizzare compiutamente il proprio ruolo.

Tuttavia mentre da una parte avvertiamo la diffusione (e diffusività) del termine, dall'altra constatiamo anche la *discussione* che esso suscita. La pluralità dei termini con cui si tenta di descrivere questo fenomeno umano ne lascia intendere la complessità. Il termine "formazio-

<sup>8</sup> MARGIOTTA U. (a cura di), *Pensare la formazione. Strutture esplicative, trame concettuali, modelli di organizzazione*, Roma, Armando Editore (ArmandoArmando), 1998: AA. Vv., *Il primato della formazione*, Milano, Glossa, 1997; AIF, *Professione formazione*, Milano, FrancoAngeli, 1995; NANNI C., *Educazione tra crisi e ricerca di senso*, Roma, Las, 1990.

ne”<sup>9</sup> viene utilizzato sia come termine collettivo (in questo caso si intende descrivere l’insieme degli elementi messi in campo da una società o gruppo umano al fine di assicurare lo sviluppo della persona – sarebbe più opportuno chiamare questo *sistema formativo*) sia in senso particolare (indicando le azioni specifiche che permettono in una persona e gruppo umano lo sviluppo delle abilità proprie nell’esercizio di un ruolo). Il *processo-sistema* si compone quindi di dimensioni e agenzie specifiche. A diverso titolo famiglia, scuola, società, mass-media, gruppo dei pari, agiscono sugli individui e la società al fine di spingerli alla costruzione integrale di se stessi. Si parla quindi di allevamento, socializzazione, istruzione, iniziazione, formazione ed educazione intendendo l’insieme delle finalità e attività con cui una persona raggiunge la sua identità espressa in un preciso progetto di vita.

Un elemento comune a tutte le definizioni del complesso termine “formazione” è lo spostamento di attenzione, il cambio di *focus*, del processo pedagogico<sup>10</sup>. Mentre an-

cora in un recente passato l’azione pedagogica consisteva essenzialmente nello studio delle modalità attraverso cui il pedagogo, l’insegnante, trasmetteva il sapere, la scienza, la tradizione, oggi l’accento viene posto sulla modalità attraverso cui l’educando perviene alla propria maturità. L’accento viene messo non tanto sulla trasmissione, ma sulla appropriazione. Si riassume questo passaggio con lo slogan: *dall’insegnamento all’apprendimento*. Ovviamente questa impostazione non annulla il valore dell’“oggetto” formativo. Questo viene discusso dalle scienze opportune. Viene solamente riequilibrato il rapporto con il “soggetto”, la persona. È simbolico, infatti, che la terminologia all’interno delle Scienze della Formazione abbia fatto chiaramente la scelta di parlare di *soggetti della formazione* e non di *destinatari della formazione*.

Questa scelta di fondo, questo cambio di paradigma (usando il linguaggio di Thomas Kuhn), mi sembra di comprendere porti al suo interno alcune domande oggetto di ulteriori discussioni e queste interessano direttamente la formazione missionaria.

## 2.1. Formazione e questione antropologica

La prima discussione si sviluppa attorno al rapporto educazione/

<sup>9</sup> SIRIGNANO F.M., *La pedagogia della formazione. Teoria e storia*, Napoli, Liguori, 2003; NANNI C., *Formazione*, in PRELLEZO J.M.-NANNI C.-MALIZIA G. (a cura di), *Dizionario di Scienze dell’Educazione*, Torino, Ldc-Sei, 1997, 432-434. cf. anche Id., *Educazione*, 340; MANZONI P., *La definizione di formazione*, in AIF, 1995, 47-60.

<sup>10</sup> LIPARI D., *È possibile formare?*, in CALABRESE S. (a cura di), *Catechesi e formazione. Verso quale formazione a servizio della fede?*, Torino, Ldc, 2004, 39-54; SCHETTINI B., *Ap-*

*prendimento e cambiamento: crocevia dell’educazione e della catechesi in ogni età dell’uomo*, in MEDDI L. (a cura di), 2002, 39-52.



formazione e persona. Esiste una discussione sulla liceità/opportunità del “formare” nel senso di dare una forma ad una persona. In questo senso sarebbe equivalente a socializzare (e anche privare di libertà). La discussione verte sul fatto che mentre una certa filosofia (dell’educazione) parte dal principio della possibile definizione del genere umano, per altri autori l’identità non precede ma segue ed esprime il corso della biografia della persona<sup>11</sup>. L’identità di una persona la si può scoprire solo nel momento della sua morte e va pensata come sintesi delle diverse esperienze condotte. Ne consegue una pedagogia che non indica una meta (neppure di “genere”) ma permette a ciascuno il proprio autorealizzarsi. Al di là della complessità del possibile valore di una “pedagogia per obiettivi”<sup>12</sup>, il termine formazione, in questo contesto, viene utilizzato in un senso più modesto. Formazione è il percorso pedagogico per il quale un destinatario conquista una competenza, diviene abile a svolgere un compito. Com-

petenza e compito dicono riferimento ad una progettualità discussa insieme e insieme decisa. Non dice quindi riferimento ad un modello pre-costituito ma neppure ad una forma di autopoiesi (autocostruzione).

## 2.2. Persona umana e formazione

Un secondo tema si riscontra nella riflessione contemporanea sulla formazione: la reinterpretazione della formazione a partire dalla analisi della struttura propria della persona umana. In effetti questo tema occupa la maggior parte delle riflessioni e pubblicazioni. In prima istanza potrebbe apparire come un approccio solamente funzionale, ma in realtà pone la questione della relazione profonda tra obiettivi e modalità realizzative.

Secondo questa ricerca la qualità dell’intervento educativo è possibile solo in riferimento alla strutturazione della personalità. In primo luogo si affronta la questione del rapporto tra formazione e apprendimento all’interno della persona umana. L’intervento educativo ha delle *chances* di realizzazione nella misura in cui segue il modo attraverso cui la persona costruisce se stessa. Questa riflessione si sostanzia poi di alcuni temi: la questione dei livelli di conoscenza e di adeguamento del campo percettivo della persona (cf. J. Piaget), la questione della motivazione di apprendimento (cf. A. Maslow) e delle fasi di apprendimento (cf. le ricerche sulla organizzazione della didattica contemporanea, p.e.

<sup>11</sup> NANNI C., *Educazione, socializzazione, inculturazione*, in *Orientamenti Pedagogici*, 1978,25,4, 651-655; MARGARITTI A., *Primato della formazione e questione antropologica*, in AA. VV. in *Il primato...*, 67-100; ANGELINI G., *Ripresa teorica*, in *Il primato...*, 175-209; NANNI C., *Antropologia pedagogica*, in *Dizionario di Scienze dell’Educazione...*, 73-76; PELLERREY M., *L’agire educativo. La pratica pedagogica tra modernità e postmodernità*, Roma, Las, 1998; CURRÒ S., *L’orizzonte antropologico della formazione cristiana*, in *Calabrese* 2004, 129-138.

<sup>12</sup> Pellerrey 1998.

B.S. Bloom. e R.M. Gagné – L.J. Briggs)<sup>13</sup>.

In realtà il rapporto tra formare e sviluppo della persona non può non fare riferimento anche alla questione più ampia della costruzione della personalità e la maturazione dell'individuo e dell'acquisizione di un personale progetto di vita (cf. W.G. Allport, J. Nuttin) e da questo deriva lo stretto rapporto tra educazione/formazione e pedagogia dello sviluppo umano (cf. L. Rulla, F. Imoda, A. Cencini, A. Manenti, A. Arto, M. Pellerey).

È proprio la questione del progetto o orientamento di vita il luogo della sintesi pedagogica. La metodologia che ne consegue viene ordinata rispetto a questo obiettivo che rende l'universo della trasmissione culturale funzionale a questo scopo. Se proprio non si vuole accogliere una pedagogia degli obiettivi bisognerà riconoscere che il processo formativo parte dalla definizione almeno degli *atteggiamenti*. Avere "atteggiamenti" come compito formativo è tuttavia altra cosa dall'identificare la formazione con una "costruzione della forma" (*bildung*) socialmente prestabilita. In questa linea mi sembra vadano le intenzioni dei due Rapporti Unesco<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> ROTONDI M.G. (a cura di), *Le discipline tradizionali alla base del sapere della formazione*, in Aif 1995, 87-121.

<sup>14</sup> FAURE E. (ed.), *Rapporto sulle strategie dell'educazione*, Roma, Armando, 1973; DELORS J., *Nell'educazione un tesoro. Rapporto all'UNESCO della commissione Internazionale sull'Educazione per il Ventunesimo Secolo*, Roma, Armando Editore, 1999<sup>2</sup>.

La dimensione evolutiva della formazione va affrontata, inoltre, anche dal punto di vista della analisi psico-sociale. Si parla infatti di condizione post-moderna anche per indicare che gli esiti della socializzazione (primaria e secondaria) non favoriscono l'affermazione di processi formativi adeguati. Si parla di "frammentazione" dell'io o di "io debole" frutto della "modernità liquida (Z. Bauman)"<sup>15</sup> per indicare che i livelli di "personalità" propri della persona occidentale, siano inferiori alla necessità. L'orientamento di sé infatti suppone lo sviluppo della capacità di auto-orientamento.

### 2.3. Il contesto socio-culturale

Un terzo elemento di discussione viene sollevato dalla riflessione pedagogica: il rapporto tra processo formativo e dimensione sociale della persona. L'orientamento della persona e quindi il consenso sulle finalità formative, ma anche le reinterpretazioni soggettive delle stesse, è determinato infatti dal processo sociale della formazione della conoscenza (P. L. Berger.-Th Luckmann). La costruzione della rappresentazione viene innanzitutto realizzata all'interno della socializzazione primaria. Di questo aspetto è responsabile la famiglia. Successivamente la rappresentazione viene mutuata all'interno della dinamica

<sup>15</sup> NANNI C. (a cura), *Cultura, educazione, formazione. Oggi, tra Francia e Italia*, Roma, Las, 2002.

dei gruppi primari<sup>16</sup>. Questo rapporto appare sempre più importante nella cosiddetta “società complessa” nella quale sempre più hanno valore i gruppi sociali a forte rapporto interpersonale. Questa costruzione incide innanzitutto sulla costruzione del campo percettivo della persona e quindi della personale definizione dei valori. Il rapporto tra valore e formazione è determinante non solo per la definizione delle finalità formative, ma anche per la formazione della motivazione. Un obiettivo formativo non condiviso dai gruppi sociali è più difficile da raggiungere nel processo formativo, rispetto a quelli condivisi.

In questo contesto si parla anche di inculturazione. La cultura (aziendale, sociale, religiosa, etc...) è proprio l'insieme degli orizzonti formativi che vengono proposti alle nuove generazioni. Essa viene interiorizzata attraverso le diverse agenzie formative e sociali. Tuttavia elementi nuovi costringono a riadeguare queste osservazioni. Lo sviluppo enorme dei mass-media hanno modificato in parte il panorama della tradizionale trasmissione culturale. La cultura della comunicazione mass-mediale incide sia nella diffusione e interiorizzazione dei valori presenti in una cultura che nella *produzione* di “nuovi” valori. Essa stessa diventa una cultura, una

proposta di valori<sup>17</sup>. La cultura è presente nello sfondo delle personali biografie dei soggetti formativi. Questo comporta che il processo formativo avvenga come percorso di conoscenza di sé e riprogettazione di sé. In questo modo formazione viene ad essere collegata con la pragmatica della comunicazione<sup>18</sup>.

## 2.4. I soggetti della formazione

Un quarto dibattito sottolinea gli aspetti politici della formazione. In una società “semplice” in cui i rapporti sociali sono ben definiti e “condivisi” anche la *relazione educativa* è ben definita. Essa si realizza nella nota figura dell'asimmetria comunicativa per cui si accetta che formazione equivalga a rapporto “one-down”. Non così in una situazione di società (e cultura) complessa. Il riconoscimento della auto-

<sup>17</sup> Cf. RM 37; *Comunicare la fede, comunicare nella fede*, in *CredereOggi*, 2004,144,6; *L'uomo nel sistema delle comunicazioni e del mercato globale*, in Servizio Nazionale per il Progetto Culturale Della Conferenza Episcopale Italiana, *Il futuro dell'uomo. Fede cristiana e antropologia*, Bologna, Edb, 2002, 159-267; PARÉ J., *Défis à la Mission du troisième millénaire*, [Montreal], Missionnaires de la Consolata, 2002, c. 5; *Missione e linguaggio*, in *Ad Gentes*, 2000, 4, 2.

<sup>18</sup> WATZLAWICK P.-BEAVIN J.-JAKSON D.D., *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, Astrolabio, 1971; FRANTA H.-SALONIA G., *Comunicazione interpersonale. Teoria e pratica*, Roma, Las, 1981; PAU M.G., *La formazione come comunicazione interpersonale*, in *Calabrese* 2004, 149-154. ZUPPA P., *Raccontarsi. Narrazione e autobiografia come formazione: tra andragogia e mistagogia*, in *Calabrese* 2004, 139-148.

<sup>16</sup> GALLINO L., *Educazione, sociologia della*, in ID., *Dizionario di Sociologia*, Torino, Utet, 2004, 269-277; ID., *Formazione Sociale*, ivi, 308.

rità formativa è collegato al riconoscimento della “autorità” sociale. Anzi lo precede. In quanto una persona/istituzione è riconosciuta significativa, viene anche accolta come formatrice.

Ne conseguono due direzioni. Nella prima si mette l'accento sul fatto che il processo formativo *include* il formatore e anzi modifica il formatore. O meglio: si realizza un processo formativo quando il formatore si lascia modificare dallo stesso processo. Questo perchè solo così si entra nel ruolo formativo e si può incidere veramente. Solo così si può essere formatori *autentici*. Questa espressione di facile intuizione rimane, invece, complicata se il formatore è una “istituzione” con una sua assicurata tradizione formativa.

La seconda conseguenza riguarda il momento decisionale. Chi decide gli obiettivi del processo formativo? Si arriva a distinguere tra la decisione e la conduzione formativa. Se rimane al formatore il compito di *trainer* e quindi “essere autorità” nel momento della esecuzione del programma formativo, non sembra appartenere più al formatore, invece, il momento decisionale. Nella progettazione formativa viene superato l'assolutismo istituzionale per entrare in una fase di democraticità dell'analisi delle finalità formative (o parte di esse). Più in concreto si ritiene opportuno individuare gli agenti decisionali. Essi sono almeno 3: le istituzioni, i soggetti, i formatori. L'interazione tra i tre agenti permette una progettazione condivisa e quindi favorisce il successo formati-

vo. Si parla a tale proposito di “contrattazione formativa”.

## 2.5. La circolarità del processo formativo

Queste analisi portano alla conclusione che il processo formativo è costituito dalla interazione tra i tre soggetti agenti che lo compongono: l'istituzione, il destinatario della formazione, il formatore<sup>19</sup>. Compito della istituzione (organizzazione) è quello di fornire al processo formativo le finalità specifiche che le risorse umane in quanto esecutori devono acquisire per la realizzazione della attività propria. Questo avviene declinando le competenze che derivano dalla attività di cui si occupa l'organizzazione. Compito del destinatario (soggetto) è quello di individuare la dimensione personale da sviluppare per essere capace di svolgere la missione che viene affidata. La lista di tali competenze comprende aspetti propri all'individuo (elementi della personalità), aspetti legati alla motivazione, aspetti legati alle abilità circa il lavoro specifico. Compito del formatore è curare l'apprendimento delle competenze. Si tratta di realizzare una trasformazione attraverso un percorso che sappia unire le finalità dell'organizzazione e la realtà del destinatario.

La decisione di pensare la formazione secondo un andamento

<sup>19</sup> QUAGLINO G.P., *Fare formazione*, Bologna, Il Mulino, 1985.

ternario nasce dalla consapevolezza che la formazione si occupa della “trasformazione” o abilitazione dei soggetti. Nasce quindi dalla consapevolezza che i processi formativi raramente raggiungono pienamente gli obiettivi che si prefiggono se non assumono il punto di vista del destinatario.

A questa impostazione corrisponde ovviamente anche la necessità, da parte del formatore, di individuare il modello più adatto per realizzare una interazione adeguata tra le tre dimensioni. Si può parlare a tale proposito di “logica formativa”<sup>20</sup> cioè dell’analisi dei modelli che nel tempo si sono sviluppati per realizzare pienamente le finalità formative. A tale proposito sembra esserci un consenso su un modello capace di far interagire tutto il sistema “uomo”<sup>21</sup> e a *partire* dal sistema uomo.

## 2.6. Questioni e modelli interdisciplinari

La composizione dei diversi aspetti che compongono una azione formativa richiede una decisione previa sui rapporti epistemologici delle discipline sottese. La dimensione antropologica e valoriale, la dimensione psico-sociale, le dimensioni pedagogica, didattica e comunicativa rimandano infatti ad una serie di scienze che hanno loro fina-

lità e metodologie. Mettere insieme queste discipline chiama in causa la questione epistemologica del processo formativo. Questo interrogativo si accentua se pensiamo che il processo formativo è essenzialmente un processo “pratico” e come tale appartiene alla sapienza più che alla scienza. La natura del “giudizio formativo” ovvero le categorie che guidano il momento decisionale è, in verità, ancora poco sviluppato e studiato.

Si intravede che la Scienza della Formazione sta andando verso una immagine forte del ruolo del formatore. Questo comporta l’idea di *affidare* a tale figura il ruolo maggiore nella relazione ternaria di cui si parlava precedentemente. Evidentemente questo mette in discussione una visione “tradizionale” di relazione tra organizzazione e formazione [Lipari 2002] per la quale l’istituzione, in qualche modo, stabiliva gli obiettivi formativi e il formatore ne organizzava la realizzazione. Non è più adeguato neppure il “riequilibrio” tra istituzione e destinatario (soggetto) formativo che si è tentato con la via della *analisi dei bisogni formativi*. Lo spostamento al modello centrato sulla interazione vede il formatore in prima linea ma questo pone il problema del rapporto tra successo formativo e analisi delle finalità della formazione.

Queste domande e dubbi sono ancora più evidenti se le pensiamo già riferite al tema oggetto specifico di questa analisi: la formazione *missionaria*. Appare subito chiaro infatti che due elementi di natura epi-

<sup>20</sup> LIPARI D., *Logiche di azione formativa nelle organizzazioni*, Milano, Guerini e Associati, 2002.

<sup>21</sup> POLLO M., *Animazione culturale*, Torino, Ldc, 2002.

stemologica sono messi in discussione. In primo luogo il primato rivendicato dalla teologia (o missiologia) nei confronti delle scienze “altre” (sociali o umane). In base a questo primato le scienze teologiche ritengono di poter stabilire autonomamente le finalità del processo. Rivendicano alla istituzione “chiesa” il diritto-dovere di stabilire le finalità formative e in questo modo ritengono che il ruolo delle scienze formative sia solo “ausiliario” (questa è la dizione utilizzata nei programmi universitari) alle scienze teologiche. Ritengono inoltre di possedere di per sé l’energia o il *vettore* del processo stesso (la questione della spiritualità di cui si parlerà più avanti) mentre l’esperienza moderna crede di trovare in se stessa e nel rapporto motivazione-accompagnamento il “motore” del successo formativo.

In verità questa impostazione sembra essere destinata a essere ridiscussa. Questo a partire dai riferimenti che recenti documenti fanno all’importanza delle scienze umane nella formazione dei sacerdoti e dei religiosi. Questa impressione è aumentata dalla constatazione della costante pubblicazione di opere in cui in cui il tema formativo viene costantemente tenuto presente. Attenzione confermata dall’aumento dei percorsi accademici dediti alla “formazione dei formatori”.

### 3. Azione missionaria e formazione

I documenti riconoscono in vario modo l’importanza della questione

formativa. Forzando un poco l’interpretazione si può affermare (o desiderare?) che la formazione diventa progressivamente non solo un mezzo ma anche un “contenuto” della azione missionaria. Questa affermazione si radica nel fatto che la missione è fatta da persone e si rivolge a persone. Si riscontra inoltre nel fatto che nella missione si sottolinea la dinamica della comunicazione. Tutto questo comporta una rilettura della identità della scienza missionaria e quindi della attività missionaria. Questa lettura verrà condotta a partire dalle questioni appena sintetizzate. La riflessione ha per oggetto i documenti relativi all’agire missionario. Tuttavia è necessario anche un riferimento anche ad altri documenti ecclesiali. Si riconosce, inoltre, che il tema è in evoluzione per cui la ricostruzione che segue deve essere intesa non come una analisi dettagliata della questione quanto una lettura finalizzata a comprendere i limiti del modello “tradizionale” della disciplina chiamata *formazione missionaria* in vista di un suo ripensamento.

#### 3.1. L’attenzione formativa nella missione

Questa attenzione è in continuità con la tradizione della Chiesa<sup>22</sup> che

<sup>22</sup> GROPPA G., *Educazione cristiana*, in SODI M.-TRIACCA A.M., *Dizionario di omiletica*, Torino-Gorle, Ldc-Velar, 1998, 419-425. Cf. GALLI N. (ed.), *L’educazione cristiana negli insegnamenti degli ultimi pontefici. Da Pio XI a Giovanni Paolo II*, Milano, Vita e Pensiero,

aveva trovato in Pio XI e nella sua enciclica *Divini Illius Magistri* (1929) un momento forte. Anche la *Mater et Magistra* (1961) di Giovanni XXIII ha contribuito notevolmente allo sviluppo di questa riflessione. I temi tradizionalmente affrontati sono il diritto e la libertà della chiesa nel settore educativo; la difesa della “ragionevolezza” della proposta cristiana e del suo spessore “umanizzante”; l’analisi dello specifico (oggettivo) “cristiano” dell’educazione inteso come cammino verso la perfezione e santità. Il cristianesimo ha rappresentato nei secoli una vera e propria *Paideia*<sup>23</sup>. Difesa della pedagogia cristiana e difesa della “civiltà” cristiana vengono quasi a coincidere<sup>24</sup>.

Il Concilio Vaticano II ha dato un impulso notevole alla riflessione sul rapporto tra Cristianesimo e Educazione.

Il rapporto tra Concilio e la “questione formativa” si può evidenziare già nell’uso dei termini. Una ricerca condotta elettronicamente sui testi conciliari mette in

evidenza che vengono usati sia il termine *educazione* che *formazione*. 115 volte è presente il termine “formazione”: in maggioranza si trova in AA, *Optatam Totius*. 18 volte in *Ad Gentes*. A sua volta il termine “educazione”, 93 volte, è usato oltre che in *Gravissimum Educationis*, in GS e 3 volte in *Ad Gentes*.

Attraverso la Dichiarazione *Gravissimum Educationis* sull’educazione cristiana la Chiesa prende coscienza in modo nuovo del grandissimo influsso che ha l’educazione nella vita dell’uomo contemporaneo. In effetti l’educazione dei giovani, come anche una certa formazione permanente degli adulti, sono rese insieme sempre più facili e più urgenti dalle circostanze attuali. Di fronte ai numerosi tentativi diffusi ovunque, ma non privi di parzialità e contraddizioni, di rispondere ad una rinnovata domanda di formazione che caratterizza il mondo contemporaneo, la Chiesa ritiene di avere “il dovere di curare l’intera vita dell’uomo, anche perciò la vita terrena in quanto connessa con la vocazione al cielo, e quindi essa ha una sua funzione da svolgere in ordine al progresso e all’estensione dell’educazione” [Rezzaghi 1992, 593-594]. Nel documento si afferma:

“A tutti gli uomini di qualunque razza, condizione ed età, in forza della loro dignità di persona, compete il diritto inalienabile ad un’educazione, la quale risponda al loro proprio fine, sia adattata alla loro indole, alle differenze dei sessi, alla cultura e alle tradizioni del loro paese, e insieme sia aperta alla fraterna comunanza con gli altri popoli

1992; REZZAGHI R., *Pedagogia*, in SEVESO B.-PACOMIO L. (a cura), in *Enciclopedia di pastorale.1. I fondamentali*, Casale Monferrato, Piemme, 1992, 583-594.

<sup>23</sup> Cf. il classico JAEGER W., *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze, La nuova Italia, (1966) e il tentativo di lettura del Medio Evo di DAWSON Ch., *Il cristianesimo e la formazione della civiltà occidentale*, Milano, Rizzoli, 2004 [1995].

<sup>24</sup> CARRIER H., *Vangelo e culture da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Roma, Città Nuova, 1990; POUPARD P., *Introduzione: cultura, educazione e formazione*, in Nanni 2002, 13-25.

per fomentare sulla terra la vera unità nella pace. La vera educazione deve promuovere la formazione della persona umana in ordine al suo fine ultimo e insieme al bene della società, di cui l'uomo è socio, posto che egli da adulto parteciperà agli obblighi in essa vigenti". Nello svolgere questo compito il documento esorta a tener conto "del progresso delle scienze psicologiche, pedagogiche e didattiche", ed invita tutti, ma in particolare i cristiani, "a lavorare generosamente in tutto il campo dell'educazione, soprattutto a questo fine: che i convenienti benefici dell'educazione e dell'istruzione vengano estesi quanto prima a tutti, in tutta quanta la terra". (GE 1)

Si può notare l'enfasi posta alla questione delle finalità della educazione (fine!). Questo lascia trasparire la percezione che esista un orizzonte "oggettivo" da perseguire. Questa impostazione è motivata nel paragrafo 2:

"Tutti i cristiani, in quanto rigenerati da acqua e Spirito Santo sono divenuti una nuova creatura e quindi sono di nome e di fatto figli di Dio, hanno diritto alla educazione cristiana. Essa non comporta solo quella maturità propria dell'umana persona, di cui si è ora parlato, ma tende soprattutto a far sì che i battezzati, iniziati gradualmente alla conoscenza del mistero della salvezza, prendano sempre maggiore coscienza del dono della fede, che hanno ricevuto: imparino ad adorare Dio Padre in spirito e verità (cf. Gv 4,23) specialmente attraverso l'azione liturgica, si preparino a vivere la propria vita secondo l'uomo nuovo nella giustizia e nella santità della verità (Ef 4,22-24); così raggiungano l'uomo perfetto, la statura

della pienezza di Cristo (cf. Ef 4,13) e diano il loro apporto all'aumento del suo corpo mistico.

Si comprende come "educazione" per il testo conciliare viene a coincidere con l'azione pastorale (soprattutto l'azione sacramentale) che deve solo essere portata a "coscienza" attraverso *un uso adatto dei mezzi pedagogici*. L'azione "formativa" è data dalla mediazione sacramentale. Alla pedagogia rimane solo la mediazione comunicativa<sup>25</sup>.

### 3.2. Formazione e missione

In questo contesto si muove la riflessione di *Ad Gentes* dedicata in modo specifico alla formazione missionaria<sup>26</sup>. Questo testo offre una presentazione sia riassuntiva dei punti tradizionali più importanti, sia orientativa con punti nuovi da considerare nel futuro.

La questione era già stata sottolineata nei documenti precedenti.

<sup>25</sup> Questo modello presenta alcune difficoltà che qui non possono essere adeguatamente discusse. Il futuro vedrà proprio una maggiore analisi del rapporto che si stabilisce tra mediazione sacramentale e mediazione pedagogica. Per una ricostruzione, anche storica, della complessità di tale questione si può vedere GROPPA G., *Teologia dell'educazione. Origine, identità, compiti*, Roma, Las, 1991.

<sup>26</sup> Si vedano: MASSON J., *L'attività missionaria della Chiesa*, Torino - Leumann, Elle Di Ci, 1967; NUNNENMACHER E., *Formazione missionaria*, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, Bologna, Edb, 1993, 263-268; COLZANI G., *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, Padova, Emp, 1996; *Chiesa e Missione*, Roma, Urbaniana University Press, 1990.



*Rerum Ecclesiale* di Pio XI (1926) e *Evangelii Precones* di Pio XII (1951) evidenziano l'importanza della formazione missionaria e soprattutto della dimensione spirituale. Questi documenti e la loro insistenza manifestano un disagio per l'insufficienza *di fatto* in materia di una formazione specifica di una parte del personale missionario.

In AG il tema è presentato sia sotto l'aspetto dei compiti missionari, all'interno quindi dell'azione missionaria (la formazione e l'educazione dei popoli come servizio di promozione e sviluppo), sia come dimensione propria conseguente alla evangelizzazione. Questa, infatti, si realizza con l'annuncio a cui segue la *formazione* propria del catecumeno fino al suo pieno inserimento nella chiesa. Ma anche la costruzione delle chiese locali ha bisogno di interventi formativi; per il clero e per la comunità. Si tratta infatti di edificare una chiesa in un luogo.

La comunità (n. 15) va educata allo sviluppo dei *tria munera*, alla autonomia e sviluppo dei ministeri, come insegna *Lumen Gentium*. I sacerdoti vanno formati alla conoscenza della propria cultura, alla conoscenza del territorio, allo spirito ecumenico, mettendo in evidenza la triplice dimensione della formazione spirituale, dottrinale e pastorale. I catechisti (n. 17) vanno formati anche loro nella dimensione morale e spirituale, alla conoscenza della Dottrina (Bibbia), del metodo e tecnica pastorale.

Una adeguata riflessione si trova

in modo particolare nel quarto capitolo del documento che si occupa esplicitamente dei "missionari" che in questo contesto riserva anche uno spazio notevole al nostro tema. Il n. 25 è dedicato alla formazione spirituale e morale. Si definiscono le caratteristiche del missionario: essere pronto a prendere iniziative, essere costante nel portarle a compimento, perseverante nelle difficoltà, paziente e forte nel sopportare la solitudine, la stanchezza, la sterilità nella propria fatica. Il n. 26 delinea la formazione dottrinale e apostolica: "fin dall'inizio la loro formazione dottrinale deve essere impostata in modo da non perdere di vista l'universalità della Chiesa e la diversità dei popoli". Questo compito formativo si realizza attraverso discipline teologiche e antropologiche e una speciale attenzione alla comunicazione sociale.

### 3.3. I compiti della formazione missionaria

Il documento individua, forse in modo troppo semplificato, alcuni obiettivi per la formazione missionaria. Essi sono spesso catalogati con lo schema formazione spirituale, intellettuale e apostolica. Anche se non completamente, si possono ricondurre alla classica articolazione *essere, sapere e saper fare*. A livello di identità (essere) AG 23 individua alcune caratteristiche che compongono la "vocazione missionaria". Si potrebbe dire che la vocazione missionaria è caratterizzata da questi elementi: le attitudini umane,

le disponibilità alla attività missionaria (che non riguarda solo sacerdoti ma possono appartenere ai diversi stati di vita ecclesiale), il senso della “missio” cioè dell’essere inviati dall’autorità, spirito di fede e di obbedienza, il desiderio di rivolgersi ai lontani da Cristo in modo stabile<sup>27</sup>.

L’identità è inoltre sviluppata in termini di spiritualità o stile di vita al n. 24. Il primo elemento di tale spiritualità consiste nella donazione totale di sé e tale capacità viene collegata alla “ispirazione e forza dello Spirito Santo”. In questo modo il missionario riesce ad imitare l’atteggiamento di *kenosi* di Cristo che “annientò se stesso, prendendo la natura di schiavo” (Fil 2,7). Corollari di questo valore saranno la fedeltà, la rinuncia e donazione.

La seconda caratteristica spirituale può essere descritta come acquisizione e sviluppo della dimensione della forza e della soavità [Masson 1967, 363], caratteristiche che provengono dal suo compito di messaggero. Sono corollari di questa virtù il coraggio, la testimonianza, la pazienza, la longanimità, la benignità, la carità sincera, la capacità di martirio. Segno più evidente sarà l’atteggiamento di ubbidienza, “la virtù distintiva del ministro di Cristo”. Queste due capacità spirituali hanno bisogno di continuo sostegno per cui i missionari “devono

rinnovarsi di giorno in giorno interamente nel loro spirito (cfr. 1 Tm 4,14; Ef 4,23; 2 Cor 4,16)” e a tale scopo si invita i loro superiori affinché provvedano adeguatamente.

I nn. 25-26 offrono indicazioni per l’organizzazione della formazione spirituale, morale, intellettuale e pastorale. Anche questi numeri appaiono una novità rispetto alla riflessione precedente per la quale “si pensava che il missionario poteva essere preparato per le missioni come lo era ogni altro sacerdote, religioso o laico, destinato ai paesi di cristianità” [Masson 1967, 368].

Seguendo il concetto formativo per cui *agitur sequitur esse* il termine formazione si identifica con i contenuti o finalità formative. Per questo la prima parte del n. 25 praticamente coincide con i numeri precedenti, quelli dedicati alla dimensione vocazionale<sup>28</sup>.

Per la nostra ricerca mi sembra importante sottolineare l’affermazione centrale del paragrafo: “Tali disposizioni interne devono essere

<sup>27</sup> Questa impostazione supera la visione rigidamente clericale del missionario, sua origine occidentale e la collocazione solamente geografica [Masson 1967, 351-356].

<sup>28</sup> AG 25 dice “Egli deve essere pronto a prendere iniziative, costante nel portarle a compimento, perseverante nelle difficoltà, paziente e forte nel sopportare la solitudine, la stanchezza, la sterilità nella propria fatica. Andrà incontro agli uomini francamente e con cuore aperto; accoglierà volentieri gli incarichi che gli vengono affidati; saprà adattarsi generosamente alla diversità di costume dei popoli ed al mutare delle situazioni; in piena armonia e con reciproca carità offrirà la sua collaborazione ai confratelli ed a tutti coloro che svolgono il suo stesso lavoro, in modo che tutti, compresi i fedeli, sull’esempio della prima comunità apostolica formino un cuore solo ed un’anima sola (cfr. At 2,42; 4,32)”.

diligentemente promosse e coltivate già fin dal tempo della formazione, nonché elevate e nutrite attraverso la vita spirituale”. In questo testo si coglie chiaramente un elemento che dovrà essere discusso: la formazione è un tempo di coltivazione *attraverso la vita spirituale*. Per questo il paragrafo si conclude con un elenco di atteggiamenti spirituali che nella mente dell’estensore saranno capaci di permettere al missionario di “continuare la missione sotto l’autorità gerarchica della Chiesa e collaborare al mistero della salvezza”.

Il n. 26 indica i contenuti e le modalità della formazione dottrinale e pastorale. L’azione missionaria è individuata (da 26a) nella azione della predicazione e testimonianza. Per questo si rende necessario la conoscenza della Scrittura e della “buona” dottrina. Questo principio comporta alcuni corollari. In primo luogo “la loro formazione dottrinale deve essere impostata in modo da non perdere di vista l’universalità della Chiesa e la diversità dei popoli”. Quindi si tratta di sviluppare una doppia capacità ermeneutica: l’unità nella pluralità oppure ricogliere il contesto nell’universale o il tutto nel frammento. È chiaramente una abilità di contestualizzazione e inculturazione.

È possibile realizzare questa capacità attraverso l’uso contemporaneo di due gruppi di saperi: le discipline che servono a prepararli direttamente al ministero, le altre scienze che possono loro riuscire utili per una conoscenza generale dei popoli, delle culture e delle reli-

gioni, orientata non soltanto verso il passato, ma soprattutto verso il presente. In questo momento non interessa comprendere il modello epistemologico che è sotteso e neppure il modello missionario o di inculturazione<sup>29</sup>. Il testo afferma la necessità dei due saperi.

Accanto alla formazione dottrinale viene richiesta quella apostolica (professionale). Di questa si mostra innanzitutto la motivazione: “benché questo ciclo integrale di insegnamento debba essere arricchito ed animato da zelo pastorale, bisogna dare tuttavia anche una speciale ed ordinata formazione apostolica, sia con la teoria che con le esercitazioni pratiche”. Questo lascia intendere una incertezza nel rapporto tra le due dimensioni (dottrinale e apostolica). Una incertezza che dovrà essere ulteriormente approfondita. Infatti la *pratica* pastorale non è *esaurita e definita* solo dalla formazione intellettuale.

In ordine al compito apostolico si sente il bisogno, infatti, di sviluppare anche altre conoscenze: “conoscano a fondo la storia, le strutture sociali e le consuetudini dei va-

<sup>29</sup> L’incertezza su tale aspetto si manifesta, tra l’altro, nell’affermazione che segue: “è dunque indispensabile al futuro missionario attendere agli studi di missionologia, conoscere cioè la dottrina e le norme della Chiesa relative all’attività missionaria, sapere quali strade abbiano seguito nel corso dei secoli i messaggeri del Vangelo, essere al corrente della situazione missionaria attuale e dei metodi che si ritengono al giorno d’oggi più efficaci”. Testo che mentre esalta la disciplina specifica, la identifica quasi ad una normativa o pratica ecclesiale.

ri popoli, approfondiscano l'ordine morale, le norme religiose e le idee più profonde che quelli, in base alle loro tradizioni, hanno già intorno a Dio, al mondo e all'uomo".

### 3.4. Il contributo dei documenti successivi

EN non sembra attenta alla dimensione formativa/educativa. Il documento ben descrive i diversi soggetti (*operai*, cf. cap. VI) della evangelizzazione, ma dedica poche righe al tema formativo preferendo utilizzare il termine "preparazione". Al n. 73 parlando dei diversi ministeri della missione afferma:

"per tutti gli operai dell'evangelizzazione è necessaria una seria preparazione. Lo è ancor più per coloro che si dedicano al ministero della parola. Animati dalla convinzione continuamente approfondita della grandezza e della ricchezza della parola di Dio, quelli che hanno il compito di trasmetterla devono manifestare la più grande attenzione alla dignità, alla precisione, all'adattamento del loro linguaggio".

Come si vede il testo identifica troppo velocemente evangelizzazione con "ministero della parola" e questo compromette una seria analisi delle competenze. Ugualmente limita il termine "preparazione" alla questione (in realtà molto importante) della inculturazione del messaggio.

Tuttavia nei paragrafi precedenti (nn. 67-72) il documento descrive lo specifico compito missionario delle diverse figure evangelizzatrici. Al di là della discussione sulla perti-

nenza dei diversi livelli di responsabilità e attività, sarà necessario porre il problema sulla modalità formativa di tali ministeri.

Anche RM affronta il tema degli operatori nella (Parte VI: *i responsabili e gli operatori della pastorale missionaria*) ma non dedica particolare attenzione al tema della loro formazione<sup>30</sup>. Il termine "formazione" è usato in modo particolare in riferimento alla "costruzione" delle chiese locali (n. 48) e alla animazione missionaria del popolo di Dio (n. 83). Anche il termine educazione, presente 7 volte e quasi sempre negli stessi paragrafi, sembra avere lo stesso ruolo. Quando tocca il tema della formazione, molte volte si riferisce esplicitamente ad AG, insistendo che i missionari *aggiornino* la loro educazione dottrinale e apostolica e che gli istituti missionari impieghino tutte le *risorse* necessarie per preparare adeguatamente i candidati (nn.65-66). Non appaiono paragrafi specificatamente dedicati alla pratica formativa.

Il paragrafo 83 è senza dubbio il più importante [Nunnenmacher 1993, 265] soprattutto perché estende l'idea di animazione e cooperazione nel senso di coinvolgimento a tutto il popolo di Dio. Per la sua formazione si richiede un'intensa preparazione dei formatori

<sup>30</sup> Cf. nn. 27.37.48-49.51.53.58.65.67.69.72.76.83-84.91. cf. la ricostruzione bibliografica curata da G. Colzani: "*Redemptoris Missio*". *Un decennio di bibliografia: 1990-2002*, in *Euntes Docete* n.s., 2004, 57,1, 275-287 (cf. anche 2002,40,2, 9-35).

preparati a loro volta nello specifico campo delle scienze missiologiche.

Come per EN si deve tuttavia sottolineare che il tema è implicito nella questione dei compiti che i diversi soggetti missionari devono svolgere. A tale riguardo si sottolinea che venga posta attenzione alle diverse forme di scoraggiamento o “stress” da ministero missionario.

Un luogo dove si può cogliere indirettamente il tema formativo è nei paragrafi dove si esprimono le nuove vie della missione. Esse richiedono nei missionari una nuova ed adeguata formazione. Anche se non viene indicata come una *via* della missione tuttavia ne viene presupposta la necessità. Un esempio può essere il paragrafo 58 dove, in vista dello sviluppo e promozione sociale dei popoli, l’impegno missionario viene descritto come “educazione e risveglio” delle coscienze.

Nella linea appena descritta si muovono anche alcuni documenti della Congregazione per l’Evangelizzazione dei popoli e di altri Dicasteri vaticani<sup>31</sup>.

Una linea di maggiore attenzione alla dimensione specifica della formazione viene, invece, dalle riflessioni presenti in due encicliche di Giovanni Paolo II. L’analisi della Enciclica post-sinodale dedicata alla figura del presbitero<sup>32</sup> nella chiesa

mette in evidenza la presenza di due capitoli dedicati alla *formazione*: uno alla formazione *dei candidati al sacerdozio* (c. V) e uno alla *formazione permanente* (c. VI). Il primo è organizzato secondo tre voci: le dimensioni della formazione, gli ambienti e i protagonisti. Questa organizzazione lascia intendere che soggiace una idea di formazione più complessa rispetto alle precedenti perché viene identificata con il prodotto e interazione tra finalità, luoghi formativi e soggetti. Osservazioni simili, ma non espresse con la stessa modalità si trovano in *Vita Consacrata* (1996) l’enciclica dedicata alla vita dei religiosi nella chiesa. In questo documento si presentano in modo chiaro due esigenze proprie del processo formativo: si esalta il ruolo dei formatori e la conseguente analisi dei percorsi adeguati per la loro formazione (formatori *dei* formatori – n. 66) e si chiede con insistenza la riformulazione dei progetti formativi propri delle congregazioni e istituti (n. 68).

### 3.5. Una riflessione da completare

Di fronte alle indicazioni che vengono dai documenti si possono fare diverse riflessioni. Essi rappresentano un *trend* che ormai è riconosciuto all’interno della chiesa: la competenza formativa rappresenta un compito specifico a cui deve corrispondere un curriculum formativo adeguato<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> CONGREGAZIONE PER L’EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Guida per i catechisti*, Roma, 3 dicembre 1993; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, 1994.

<sup>32</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 1992.

<sup>33</sup> *Missionary Preparation*, in SCOTT MOREAU A.-CORWIN G.R.-MCGEE G.B., *Introducing Word Missions. A Biblical, Historical, and Prac-*

### 3.5.1. *Il termine formazione*

Cosa intendono i documenti quando utilizzano il termine “formazione”? Una prima risposta può venire dall’analisi lessicale. Cosa traducono le versioni moderne (italiana in modo particolare) con il termine formazione? Prendendo come esempio il documento AG si individuano alcuni aspetti.

Al n. 14 esso traduce “vitae christianae institutio”; al n. 15 traduce “efformare”. Al n. 16 la “formatione” dei sacerdoti; al n. 17 sulla formazione dei catechisti torna il termine “institutio”; definendo la formazione dei laici si riferisce al termine “constituendum”; quando parla della formazione spirituale e morale del missionario traduce ancora “formatione” e in riferimento alla formazione dottrinale il termine “efformare”.

La terminologia che le traduzioni sinteticamente riassumono con formazione, quindi, rimanda ad una pluralità di termini che in qualche modo indicano “preparazione”. Ma non si può dire che essi esprimano una riflessione attenta sul fenomeno formativo. I termini mettono in evidenza soprattutto gli obiettivi o le dimensioni della “formazione”. Queste si possono riassumere come segue.

– la formazione riguarda la globalità della chiesa locale. Tutti i soggetti sono coinvolti: la comunità in quanto tale, i laici, i sacerdoti, i catechisti.

– la formazione appartiene agli “strumenti” della edificazione della chiesa locale insieme o oltre la evangelizzazione e la sacramentalizzazione.

– le dimensioni della formazione sono tre: la spiritualità o vocazione (ma anche l’aspetto morale), la dottrina o il messaggio, la ministerialità o apostolicità.

– lo specifico missionario si esprime nella declinazione di alcune caratteristiche che il missionario deve avere: si mette in evidenza soprattutto la conoscenza delle culture, lo sviluppo di una spiritualità particolare e di una attitudine ad affrontare situazioni disagiate.

Se vogliamo utilizzare una terminologia moderna possiamo dire che il linguaggio mette in evidenza: i soggetti (destinatari), l’importanza, le dimensioni, gli obiettivi (*goals*) della formazione. Non affronta invece il capitolo delle modalità formative. Non sono presenti riflessioni su come avviene la formazione, chi può svolgere la formazione, quali implicanze ha per la organizzazione che la desidera, quali sono i tempi e le procedure. In buona sostanza non affronta il tema della natura dell’azione formativa. Soprattutto non affronta la questione più complessa: il destinatario. Il *missionario* (o gli agenti della missione) da formare sono innanzitutto persone. Esse si pongono davanti al processo formativo con una loro libertà e storia personale (biografia) che può rappresentare risorsa o resistenza formativa. In ogni caso la formazione parte dal destina-

tical Survey, Grand Rapids, Baker Academy, 2004, 173-189; AA. VV. *Former pour la catéchèse*, in *Lumen Vitae*, 1997, 52,1; NUNNENMACHER E., *Figura e formazione del missionario in prospettiva post-conciliare*, in *Chiesa e Missione*, Roma, Urbaniana University Press, 1990, 269-304; CHIOCCETTA P., *La formazione allo spirito missionario*, in *Seminarium*, 1979, 573-595.

tario e si deve ripensare a partire da esso. Un aspetto ulteriore da verificare è il rapporto tra formazione e contesti [Nunnenmacher 1993, 268]. Questi esprimono bisogni e risorse che vanno a modificare l'impianto "globale" o "generale" proprio della formazione.

Questa mancanza di riflessione non è di poco conto. Essa, infatti, mette in luce che l'uso del termine è ancora approssimativo (come in quel momento avveniva nella intera società!) e che manca una riflessione approfondita su cosa sia "formazione" e quindi sulle condizioni di realizzazione.

Mette in evidenza anche un aspetto più complesso: quale è il rapporto tra la formazione e le discipline che le indicazioni "formative" evocano. Si parla infatti di organizzazione di una chiesa locale, di sviluppo di una spiritualità, di apprendimento di dottrine, di acquisizioni di competenze che riguardano la persona umana. Questi aspetti chiedono un approfondimento a partire da discipline e metodologie particolari: le scienze dell'organizzazione, la teologia, la teologia spirituale, la psicologia e sociologia dello sviluppo umano.

### 3.5.2. Tipologia della riflessione

Nella ricostruzione dei documenti è stato possibile delineare sufficientemente il rapporto tra soggetti formativi (operai della missione) e i loro compiti. Anche perché questa rappresenta la parte più sviluppata dei documenti stessi. Da questa ricostruzione nasce la descrizione delle fina-

lità che si propone la formazione missionaria. Utilizzando la classica impostazione essere, sapere, saper fare si possono descrivere gli obiettivi della formazione missionaria in questi termini:

**Essere.** (identità e vocazione) del "missionario"<sup>34</sup>. I documenti presentano questi obiettivi: la coscienza di essere inviati; lo sviluppo delle virtù umane; la capacità di adattamento; lo stile dei vita della comunione; le virtù dell'umiltà, povertà, servizio, passione apostolica; l'attitudine alla contemplazione e al discernimento. Nella dimensione dell'essere possiamo anche mettere i contenuti del tema "spiritualità missionaria" che AG sintetizza nell'icona del Cristo servo (essere pronto a prendere iniziative, costante nel portarle a compimento, perseverante nelle difficoltà, paziente e forte nel sopportare la solitudine, la stanchezza, la sterilità nella propria fatica) e che RM riassume nelle caratteristiche di: essere inviato, essere persona della carità apostolica e della santità.

**Sapere.** Globalmente si parla di formazione dottrinale dentro cui si pone in risalto anche la specifica formazione biblica a cui viene data notevole importanza. Attenzione particolare viene anche messa all'ecumenismo e al dialogo interreligioso. Un ruolo decisivo rappresenta anche lo

<sup>34</sup> Questo vale anche per le comunità ecclesiali che in quanto tali sono invitate a sviluppare il loro essere missionario attraverso lo sviluppo della loro identità battesimale. AG 15 ricorda che la comunità per essere missionaria va abilitata a vivere i *tria munera*; alla autonomia, sviluppo dei ministeri. RM 48 richiede lo sviluppo missionario delle chiese locali e, il già ricordato n. 83, spinge alla animazione del popolo di Dio attraverso un percorso formativo adeguato.

sviluppo della conoscenza dell'ambiente vitale dove si eserciterà la missione: cultura, storia, religioni, anche al fine di superare i condizionamenti del proprio ambiente d'origine (RM 53). Questa conoscenza che in AG appariva ancora solamente finalizzata all'adattamento missionario, viene richiesta da Rm soprattutto per realizzare l'inculturazione della fede e una vera e propria traduzione" del messaggio evangelico (ancora RM 53).

**Saper fare.** Nel settore della abilitazione pastorale si parla genericamente di formazione al metodo e tecnica pastorale.

Questo modo di descrivere le finalità formative mostra alcuni limiti. Esso giustamente si preoccupa di descrivere la figura del missionario e si raggiunge questo scopo attraverso la descrizione delle caratteristiche ideali di tale figura. Come dire: un missionario *deve* avere queste caratteristiche. Nel linguaggio specializzato si parla di *Goals* o *Aims* (finalità). Nel linguaggio del management questo potrebbe essere chiamato "descrizione delle specifiche del prodotto". Non sfugge l'importanza di questo momento del processo formativo<sup>35</sup>. Esso permette di orientare il percorso della formazione e, se adeguatamente contrattato, rappresenta la prima risorsa del percorso stesso. Ma la definizione del prodotto non è condizione sufficiente e adeguata per la realizzazione del prodotto stesso!

Infatti non si deve sottacere che questo modo di impostare la ricerca

<sup>35</sup> In questo momento non ha importanza l'analisi se, appunto, questa descrizione delle finalità sia adeguata oppure no.

teorica porta alla identificazione tra finalità e obiettivi, tra scopi formativi e compito del formatore. La definizione delle finalità non deve mettere in ombra o sostituire l'analisi dei contenuti di cambio da realizzare e l'analisi delle condizioni di cambio medesimo. Questo viene meglio definito con il termine *Skill* cioè competenza (oppure obiettivo). È abbastanza facile mostrare come la bibliografia missionaria specializzata si sia di fatto limitata a questa impostazione. Per questo ancora oggi "formazione missionaria" coincide con la descrizione delle qualità del missionario<sup>36</sup> o semplicemente non viene descritta nei manuali e dizionari.

Un secondo aspetto va sottolineato. Nella riflessione dei documenti si può facilmente evidenziare anche che quando essi parlano di "essere" del missionario non fanno riferimento alla persona in quanto tale, ma alla persona del *missionario*. Anche questo crea molti equivoci se si identifica formazione con definizione delle finalità formative. La persona infatti *precede e condiziona la formazione*. È la persona che fornisce il modello di apprendimento all'interno del quale si colloca l'azione formativa. In qualche modo la modalità di apprendere stabilisce le regole anche della definizione delle finalità. Ancora di più.

<sup>36</sup> L'esempio più chiaro in *La formazione del missionario oggi. Simposio internazionale di Missiologia (24-28 ottobre 1977)*, Roma-Brescia, Urbaniana University Press-Paideia Editrice, 1977; cf. anche ESQUERDA BIFET J., *Teología de la Evangelización. Curso de Misionología*, Madrid, Bac, 1995.



L'analisi della "pratica formativa" mette in evidenza che formazione in quanto dice "cambiamento e trasformazione" dice anche "costruzione di atteggiamenti stabili all'interno della persona". Non solo dice che la persona (destinatario) deve avere una formazione per sviluppare il suo ruolo, ma che tale azione si comprende come costruzione di atteggiamenti. Come dire che i contenuti formativi non possono se non essere di natura psico-sociale. Quando i documenti definiscono una lista delle finalità esse vanno pensate, appunto, come finalità. Diventano contenuto di un processo formativo quando vengono "tradotte" in termini di atteggiamenti acquisibili e assimilabili. Questo è propriamente il compito formativo.

Tutto questo incide in modo particolare nella determinazione del processo formativo (che non coincide con un processo di istruzione scolastica e con una parallela impostazione di direzione spirituale). Incide soprattutto nella determinazione del percorso adatto allo sviluppo della figura del formatore (termine che esiste solo negli ultimi documenti citati) e consolida l'intuizione che tale percorso per la preparazione la preparazione dei formatori (sacerdoti, religiosi e catechisti) non possa coincidere più con il curriculum accademico tradizionalmente elaborato.

#### 4. Per una fondazione della pratica formativa missionaria

Proviamo a rileggere il compito della "formazione missionaria" all'interno di questa impostazione veloce-

mente ricostruita. Nelle riflessioni che seguono non verrà messo l'accento sulla definizione delle finalità formative. Quindi non si studieranno le figure missionarie oggi necessarie e la loro idealizzazione (idealtipo) cioè l'insieme delle caratteristiche o qualità necessarie. Si metterà l'accento sulla ri-qualificazione del tradizionale modello formativo missionario in modo che si confronti con la complessa idea di formazione precedentemente descritta.

L'interesse di questa indagine, infatti, non è su tutto il problema formativo ma è concentrato sul tema della pratica formativa. Mi sembra questo, infatti, l'aspetto più carente dei curricula formativi precedenti. Mi esserci una mancanza di riflessione su come avviene il processo formativo. Certamente il tema (come si dirà più avanti) presenta molti altri aspetti. I documenti si soffermano principalmente sulle analisi delle finalità formative. Ma queste hanno successo dentro una precisa azione dell'intero processo che possiamo chiamare "pratica formativa". Processo che comprende, oltre le finalità, i soggetti, i contesti e i luoghi, le procedure, l'analisi dei mezzi e risorse formative. Soprattutto (o sempre più) emerge la questione della figura del formatore e delle sue *skills*.

##### 4.1. Lo specifico missionario

Il processo formativo missionario ha bisogno di definire ulteriormente lo specifico missionario. In verità l'analisi dei documenti ha messo in evidenza una tensione semantica (già ri-

levata da Masson) presente nello stesso testo di *Ad Gentes*. In effetti appare chiaro che l'idealtipo di missionario si definisce a partire dall'idea di "partenza missionaria". Il missionario continua ad essere pensato come l'inviato dall'occidente che lascia una cultura ed entra in un'altra. Solo recentemente viene messo l'accento sul problema del rapporto con le culture. Ma anche questo aspetto lascia intendere che la distanza sia tra occidente e resto della cristianità. Anche la tipologia delle qualità che descrivono il missionario deriva da questa pre-comprensione.

In un prossimo futuro si prevede che si debba mettere in evidenza, per definire lo specifico missionario, la responsabilità (ministeriale e carismatica) verso l'aspetto iniziale della fede. Missionario potrebbe essere definito il carisma proprio di chi sa *dare inizio* al cammino di fede (di individui e comunità). Il "dare inizio" è una competenza "complessa" e comprende *la purificazione della motivazione iniziale, la capacità comunicativa, dialogica, testimoniale, la capacità di comprendere quali "agganci" culturali permettono l'interesse verso la fede, l'accompagnamento dei simpatizzanti, il sostegno (counseling) da offrire nella ristrutturazione della loro vita, l'inserimento nella comunità*. In alcuni contesti comporta anche una serie di capacità legate al sostegno nella autodeterminazione e sviluppo sociale delle persone e dei popoli. Missionario dovrebbe indicare lo *starting* della fede della persona e l'inizio della vita cristiana delle comunità.

Ridefinire l'essere missionario (di una persona o istituzione) non significa riprendere la questione del valore della missione, ma di verificare bene se le finalità formative che vengono attribuite alla missione sono davvero "missionarie" o appartengono alla pastorale generale o sono solo territoriali o pensate solo con la categoria "invio".

#### 4.2. Formazione e/o spiritualità?

Diverse volte è risuonato l'interrogativo se con il termine "formazione missionaria" non si intenda in realtà quanto tradizionalmente veniva definito con l'espressione "spiritualità missionaria". Sotto questa espressione troviamo riflessioni che riguardano sia aspetti della definizione della persona del missionario, sia della modalità attraverso cui sviluppare tali ideali. Spiritualità, quindi, viene usato per definire le caratteristiche della persona che permettono di svolgere un determinato ruolo in un determinato luogo. È una disciplina che analizza le condizioni interiori attraverso cui la persona potrà sostenere tale ruolo. Per essere missionario occorre essere una persona di un certo tipo, ed aver sviluppato in sé determinati modi di essere. Più propriamente si parla di spiritualità per indagare "un preciso stato di vita".

Appare chiaro che in questo contesto "spiritualità" viene a sovrapporsi con il capitolo della "formazione" che si occupa delle analisi delle finalità formative rispetto all'*essere* del missionario. In quella sede infatti vengono trattati argomenti del tipo

“quali caratteristiche deve assumere la vita del missionario?”. Il rischio maggiore è quello di lasciare intendere che la “spiritualità missionaria” si occupi *solo* della interiorizzazione del processo formativo. Che sia, cioè, una psicologizzazione del ruolo missionario. Che si occupi della motivazione interiore dell’agire.

A ben vedere questo tipo di analisi è molto vicino a quanto la psicologia chiama: *personalità e atteggiamento*. L’accoglienza di tale disciplina potrebbe creare una interazione profonda tra i due saperi in modo da ottenere una chiarezza ulteriore sulle condizioni “soggettive” o sulle qualità utili allo sviluppo di tale servizio nella chiesa.

Allo stesso modo occorre indagare la seconda funzione che viene attribuita alla “spiritualità missionaria”: l’analisi delle modalità di interiorizzazione. Come avviene la costruzione della “figura missionaria”? L’interiorizzazione di un modello di vita come anche l’integrazione della propria vocazione è senza dubbio dono dello Spirito. Il *Nuovo Testamento* ne ha fatto uno dei suoi messaggi fondamentali. Appartiene agli elementi fondamentali della fede cristiana che la “rinascita dall’alto” possa avvenire solo per la potenza dello Spirito, frutto della Pasqua di Cristo. Tuttavia come in ogni aspetto che riguarda la fede e la sua assimilazione, anche l’interiorizzazione della vocazione missionaria appartiene al *mistero della incarnazione* che si sostanzia di un elemento divino che interagisce con l’elemento umano. È in questa prospettiva che molta ricerca in cam-

po vocazionale e spirituale approfondisce l’insieme delle condizioni umane che permettono la piena accoglienza dell’azione della Grazia. Appare evidente che *tali dimensioni umane* (e solo queste) sono soggette allo sviluppo della persona umana. Ritorna quindi la importante funzione della formazione, proprio perché ogni volta che si tratta di sviluppo e maturità essa viene necessariamente coinvolta.

Anche in questo settore quindi sarebbe utile una ridefinizione dei diversi compiti. Mentre appartiene alla Spiritualità l’analisi della definizione propria della vocazione missionaria e alla Antropologia Teologica spetta l’analisi delle condizioni teologiche del suo sviluppo, sarà oltremodo utile per la qualità della formazione che i tradizionali e importanti percorsi e cammini di spiritualità vengano riletti non solo in ordine ai contenuti o dimensioni della cultura contemporanea perché meglio rispondano ad una prospettiva missionaria, ma soprattutto in ordine alla analisi psico-sociale che studia la integrazione culturale delle persone e delle istituzioni.

#### 4.3. Modellizzazione o inculturazione formativa?

La complessità delle analisi che compone il tema “formazione” porta a superare il modello della applicazione e adattamento formativo. Da più parti si mette in evidenza che nella pratica formativa si continua ad usare il modello formativo proveniente dalla cultura del missionario

(o istituto). Cultura quasi sempre occidentale. Anche le varianti di adattamento locale sembrano insufficienti a realizzare una integrazione reale. Questo modo di procedere (che ha indubbi meriti per lo sviluppo della missione) pecca tuttavia dei limiti della modellizzazione.

Si ritiene che dato un modello formativo utile o adeguato in un contesto, si possa facilmente adattare ad altri contesti. Questo giudizio nasce, ovviamente, dalla idea che esistano finalità univoche per tutti i contesti. Questa affermazione è vera solo in parte. L'adattamento si rivela limitato soprattutto nell'idea che si possa riutilizzare metodi presi dalla realtà locale senza assumerne i valori e l'analisi dei bisogni che un processo formativo porta dentro di sé e che derivano dalla cultura del soggetto o delle istituzioni. Pensare che ci si possa limitare a fornire un vestito nuovo ad una impostazione esterna alla realtà della persona è una ingenuità.

Neppure è sufficiente adeguare all'analisi formativa le esigenze di contestualizzazione *missionaria* (come nella riflessione di Neumnacher). Questa operazione infatti, pur essendo corretta, è incompleta. Essa infatti dice solamente che il processo formativo viene modificato *secondo le esigenze della istituzione* e si realizza attraverso una lettura "locale" dei bisogni formativi. Si modifica la lista delle *skills* solo in ordine al successo (pastorale) della istituzione missionaria. Questo non dice ancora nulla della "alterità" della persona che ha una cultura (cioè un insieme di modi di realizzare la vita e quindi di realiz-

zare il percorso di appropriazione) differente.

Secondo lo schema presentato in precedenza per il quale il "processo formativo" è definito dalla interazione tra tre soggetti (facendo attenzione a non pensare i "formandi" solo destinatari di una formazione) è necessario ripensare contestualmente la formazione. In un luogo preciso si deve far interagire la circolarità in modo da tenere bene presente la realtà del destinatario (persona o istituzione – giovane chiesa) e la globalità della sua espressione di vita e di fede.

Questa prospettiva è problematica perché si collega al tema della universalità della chiesa. Vale anche per le pratiche formative la complessa questione del rapporto tra chiesa universale e chiesa locale. E vale in tutti i suoi aspetti: chi forma, dove, quando-quanto, come...

Vale anche la l'Università Urbana la quale è chiamata, nel prossimo futuro, a ripensare seriamente cosa significhi "venire a Roma a studiare". Il tradizionale assioma per cui si viene a Roma per conoscere Roma, non sembra essere pienamente soddisfacente.

#### 4.4. Dimensioni e/o competenze?

Occorre mettere l'accento su un altro aspetto. Quasi sempre la riflessione missionaria utilizza la categoria "dimensione della formazione" per indicare i diversi aspetti che compongono l'ideale di missionario a cui si vuole pervenire. A ben vedere anche questo modo di procedere si li-

mita ad esplorare la definizione (o interesse) della istituzione. Esso si limita a definire, spesso in modo discendente, tutti gli aspetti che compongono una figura ideale. Per questo molto spesso queste analisi si manifestano come una lunga lista di affermazioni. Spesso sono introdotte o sostenute dal verbo *dovere*. Quasi sempre esse coincidono con le discipline teologiche a cui fanno riferimento. Quasi sempre appaiono una riproposizione delle finalità già precedentemente definite.

Anche per questa prospettiva possiamo dire le osservazioni già individuate in altri aspetti. Procedere per dimensioni significa individuare solo il momento del dover essere, ma lascia fuori gli altri aspetti del processo: i bisogni globali della persona e la capacità formativa del formatore. Mentre è *l'interazione tra i tre soggetti* che permette una interiorizzazione autentica del processo formativo.

In una parte considerevole del linguaggio formativo contemporaneo si preferisce parlare a tale proposito di *competenza* formativa. A tale prospettiva si riferisce anche il recente documento-rapporto dell'Unesco sulla educazione curato da J. Delors (1999). Anche questo termine deriva dalla scelta di organizzare la formazione a partire dalla persona e dal suo modo di apprendere. "Competenza" viene dunque a definire la trasformazione da realizzare nel formando (ma anche nella istituzione e nel formatore) perché avvenga una trasformazione o acquisizione formativa. Indubbiamente questa non può essere definita come "altra cosa" ri-

spetto alle finalità formative. Non si intende quindi affermare che sia il destinatario a stabilire "l'ordine del giorno" formativo. Si intende dire che l'appropriazione delle finalità avviene attraverso un esame particolare e personalizzato delle capacità da sviluppare nel destinatario perché sia "competente" a gestire una tale finalità. Questo comporta che l'organizzazione del processo formativo non si realizzi a "deduzione" dalle finalità ma si ripensi a partire dalla definizione delle competenze stesse. Anche in queste contesti il ruolo del formatore diventa determinante. Egli infatti è chiamato a comprendere e a far prendere coscienza presso il destinatario delle acquisizioni da maturare. L'analisi delle competenze fa parte integrante della relazione istituzione-formatore-formando.

La competenza si forma attraverso passaggi progressivi composti di conoscenze, adesioni e sviluppo di abilità. In questo momento sono utili le riflessioni condotte secondo la logica delle dimensioni. Queste infatti si organizzano secondo le dinamiche del conoscere, aderire, saper fare. Ma ripensate come "competenze" non sono più liste che "viaggiano in modo parallelo". Ogni competenza è composta di conoscenza, adesione e abilità. È in questa prospettiva che avviene l'interiorizzazione, l'integrazione e appropriazione della finalità formativa.

#### 4.5. Fondamenti interdisciplinari

Studiare il fenomeno "formazione missionaria" comporta inevitabil-

mente prendere posizione in riferimento alla questione della interdisciplinarietà del sapere teologico (pratico). Come ogni azione pastorale anche questa dimensione dell'agire missionario può essere adeguatamente studiato e progettato solo se si utilizza un modello ermeneutico in cui le Scienze Umane non siano usate solo come "ancillad Theologiae". Aspetti fondamentali come l'analisi della comunicazione e dello sviluppo della persona umana sono studiati in modo ugualmente profondo dalle scienze non teologiche<sup>37</sup>.

L'analisi della opportunità (oltre che della necessità) di tale relazione è l'oggetto di studio della riflessione di L.M Rulla per il quale si deve tornare a comprendere in profondità la scelta della "antropologia fenomenologica" operata dal concilio in *Gaudium et Spes*. Una visione dell'uomo globale in cui si mettano in relazione tutte le dimensioni della persona umana. Una analisi tesa a comprendere in profondità "tutto l'uomo fenomenico"<sup>38</sup> che la Chiesa incontra nelle diverse culture.

Un aiuto notevole potrebbe venire dalla ricerca sul *counseling* come pratica formativa (oltre che pastorale).

## 5. Scelte per un curriculum missionario "formativo"

Il futuro della formazione missionaria passa attraverso le scelte

che si vorranno fare. Nell'analisi presentata si è messo l'accento sul rapporto tra finalità formative e pratiche formative. L'insieme della "formazione missionaria" è certamente più ampio. Ho messo l'accento sul problema delle *pratiche* perché mi appare il luogo più evidente per mostrare l'*empasse* in cui si trova la situazione formativa. I principi che ne sono nati possono essere sinteticamente riespressi come segue.

**1. Una azione specifica.** L'intervento formativo sulle comunità e i singoli operatori della missione soffre di una non chiara collocazione epistemologica. Ancora in un recente passato esso coincideva con il momento accademico e specificamente teologico. Essere preparati,

---

me, 1993]; *Teologia e psicologia*, in *Teologia*, 2003, 28,3; BARNES M.H., *Theology and the social sciences*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 2001; WOODWARD J.-PATTISON S. (edited by), *The Blackwell reader in Pastoral and Practical Theology*, Bodmin - UK, Blackwell Publishers, 2000 (cc. 15-21); SANNA I., *Scienze umane e scienze teologiche. Fondamenti di un rapporto*, in SCABINI P. (a cura), in *Scienze umane e scienze religiose*, Roma, Edr, 1989, 25-82; METTE N.-SEINKAMP H., *Scienze sociali e teologia pratica*, Brescia, Queriniana, 1993 [1983]; MIDALI M., *Teologia Pratica e scienze umane*, in *Scienza e prassi pastorale in Italia. Atti del Symposium tra docenti ed esperti di pastorale* (Roma, 18-20 gennaio 1985), Napoli, Edb, 1985, 151-170; RULLA L.M.-IMODA F.-RIDICK J., *Antropologia della vocazione cristiana: aspetti conciliari e post-conciliari*, in LATOURELLE R. (a cura di), Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo. II, Assisi, Cittadella, 1987, 952-1000.

<sup>38</sup> PAOLO VI, *Omelia nella nona sessione del Concilio*, 7.12.1965.

---

<sup>37</sup> IMODA F., *Sviluppo umano, psicologia e ministero* (edizione riveduta e aggiornata), Bologna, Edb, 2005 [originale Casale Monferrato, Piem-

in buona sostanza, significava avere fatto lo studio delle discipline teologiche. A queste venivano aggiunte alcune discipline per la migliore conoscenza dei paesi e delle culture dove si sarebbe svolto il servizio missionario. Successivamente a questo momento fu unito anche una disciplina di diversa origine: la spiritualità missionaria che aveva il compito di realizzare l'interiorizzazione e il sostegno nella vita concreta del missionario. In questa impostazione rimane fuori la persona del missionario che è pensata come destinataria di una azione. Essa deve "prendere forma" in virtù degli studi fatti e della pratica spirituale. Nel futuro occorrerà pensare la formazione come una disciplina autonoma che, in interazione con le discipline teologiche, studia e realizza l'acquisizione (competenze) delle dimensioni missionarie a partire dalla realtà propria (psicologia e cultura) degli agenti missionari. Il suo campo di indagine non è la definizione delle figure missionarie ma la costruzione delle abilità che compongono la figura missionaria in un dato contesto.

### 2. Una azione per competenze.

La futura formazione missionaria si sostanzia di due analisi di base. Da una parte l'analisi delle diverse figure missionarie che nascono dalla definizione di missione propria della chiesa (universale e locale); dall'altra l'analisi delle trasformazioni da realizzare nella singola persona (o istituzione) al fine di saper realizzare tali finalità. La lista dei passaggi

(o acquisizioni o trasformazioni) si può chiamare lista delle competenze. Essa non deriva deduttivamente dalle finalità, ma dall'incontro tra i due soggetti. Essa si identifica attraverso un percorso "di qualità" ovvero frutto di analisi condotte con diverse discipline e conoscenze.

**3. Una azione desunta dalla scienza formativa.** Per realizzare il "giudizio formativo" è necessaria l'interazione tra diversi saperi. Globalmente da questo punto di vista il "formatore" è un ricercatore che possiede diverse capacità scientifiche. È un artigiano capace di gestire i diversi saperi e abilità in riferimento ad una persona, istituzione, situazione. È un accompagnatore dotato di grande libertà interiore e responsabilità nel gestire il proprio ruolo.

**4. Una azione riarticolata sul modello di apprendimento, trasformazione e contesto culturale.** Il luogo della sintesi e della realizzazione dell'azione formativa non sarà più la sola descrizione della figura formativa, ma soprattutto la predisposizione del *percorso* formativo. Questo comporta la conoscenza dei modelli presenti nelle pratiche missionarie, l'analisi scientifica e sapienziale di tali pratiche, la riprogettazione in vista di contesti e persone specifiche. La capacità di organizzare percorsi (nel senso di progettare, accompagnare e verificare) stabilisce l'oggetto pratico di tale disciplina.

**Luciano Meddi**  
iscsm

# Passione di Cristo, passione per l'unità. Indicazioni formative

di Sante Bisignano

*“Come tu mi hai mandato nel mondo,  
anch'io li ho mandati nel mondo;  
per loro io consacro me stesso,  
perché siano anch'essi consacrati  
nella verità” (Gv 17, 18-19)*

dossier

“Fin dai primi tempi della chiesa vi furono uomini e donne che per mezzo della pratica dei consigli evangelici intesero seguire Cristo con maggiore libertà e imitarlo più da vicino e condussero, ciascuno a loro modo, una vita consacrata a Dio. Molti di essi, dietro l'impulso dello Spirito santo, o vissero una vita solitaria o fondarono famiglie religiose, che la chiesa con la sua autorità volentieri accolse e approvò. Cosicché per disegno divino si sviluppò una meravigliosa varietà di comunità religiose che molto ha contribuito a far sì che la chiesa non solo sia ben attrezzata per ogni opera buona (cf. 2 Tim. 3, 17) e preparata all'opera di servizio per l'edificazione del corpo di Cristo (cf. Ef. 4, 12), ma, anche abbellita con la varietà dei doni dei suoi figli, appaia altresì come una sposa adornata per il suo sposo (cf. Apoc. 21, 2) e per mezzo di essa si manifesti la multiforme sapienza di Dio (cf. Ef. 3, 10)”.

Ho pensato di aprire con questo passo del Decreto *Perfectae Carita-*

*tis* la presentazione del Congresso “Passione Per Cristo, Passione per l'umanità” perché quest'anno ricorre il quarantesimo anniversario della pubblicazione del Decreto Conciliare riguardante il rinnovamento della vita religiosa. Il passo è memoria delle origini della vita consacrata; è narrazione del cammino diversificato e sorprendente nella sua fecondità, della “lunga schiera” di religiosi e religiose lungo i secoli; è riproposta della sua molteplice funzione ecclesiale e sociale; ed infine è un appello alla corresponsabilità e alla fedeltà a Cristo e al Vangelo. Il cammino delle attuali generazioni si innesta su queste radici e prosegue ponendoci in ascolto dello Spirito Santo e della vita della gente nostra contemporanea, solidali con tutti e servendo sospinti dalla inesauribile creatività dell'amore diffuso nei nostri cuori (cf. Rm 5,5).

Suddivido il mio contributo in tre parti. Nella prima cercherò di narrare l'evento del Congresso: le radici, la preparazione, i dati, lo svolgimento; nella seconda proverò



ad evidenziare ciò che, a mio avviso, ne ha costituito il cuore pulsante; nella terza parte tenterò una sua valutazione: un cammino agli inizi? interrogativi, rilievi, prospettive.

## 1. L'evento: narrazione

### 1.1. Radici e sviluppi.

Per comprendere il significato e delineare l'ambito proprio del Congresso organizzato dalla Unione dei Superiori Generali (USG) e dall'Unione Internazionale delle Superiori Generali (UISG) e celebrato a Roma nei giorni 23-27 novembre 2004, bisogna opportunamente riandare al Concilio Vaticano II per la novità introdotta nei riguardi della collaborazione tra gli Istituti religiosi. Si legge, infatti, nel Decreto *Perfectae Caritatis*: "Si devono favorire le conferenze o i consigli dei superiori maggiori eretti dalla santa sede, i quali possono molto contribuire a far conseguire meglio il fine proprio dei singoli istituti, a promuovere una più efficace collaborazione per il bene della chiesa, a distribuire più razionalmente gli operai del vangelo in un determinato territorio, nonché a trattare le questioni che i religiosi hanno in comune, stabilendo una conveniente opera di coordinamento e di collaborazione con le conferenze episcopali per quanto riguarda l'esercizio dell'apostolato" (n.23). L'impulso dato dal Vaticano II, nel quadro del rinnovamento della Chiesa e nel contesto della ecclesiologia di comunione, ha portato alla creazione delle Conferenze o

Unioni di Superiori Maggiori in tutto il mondo, sia a livello nazionale che a livello continentale.<sup>1</sup> L'Esortazione Apostolica Postsinodale *Vita Consecrata* (1996) evidenzia tre loro finalità specifiche: promuovere la vita consacrata inserita nella compagine della missione della Chiesa; esprimere la comunione tra gli Istituti e cercare i mezzi per rafforzarla; aiutarsi a vicenda nel cercare di capire il disegno di Dio nell'attuale travaglio della storia, per meglio rispondervi con iniziative apostoliche adeguate.<sup>2</sup> Il Congresso rientra tra queste iniziative di collaborazione.

---

<sup>1</sup> Le Conferenze o Unioni hanno sono oggi 150, ricoprendo praticamente la maggior parte delle nazioni e, tra i Continenti, l'America Latina (CLAR), l'Europa (UCESM). Per l'approfondimento, si veda: S.Bisignano *Le conferenze dei Superiori Maggiori: origine, finalità, articolazioni e ambiti*, in: CEI-Commissione Episcopale per la Vita Consacrata, *La Vita Consacrata alle soglie del Terzo Millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post sinodale*, Centro Studi USMI, Roma 1997, 153-163.

<sup>2</sup> VC 53. Il testo completo recita: "*Organismi di coordinamento* Un notevole contributo alla comunione può essere dato dalle Conferenze dei Superiori e delle Superiori maggiori e dalle Conferenze degli Istituti secolari. Incoraggiati e regolamentati dal Concilio Vaticano II e da documenti successivi, questi organismi hanno per scopo principale la promozione della vita consacrata inserita nella compagine della missione ecclesiale. Per loro tramite, gli Istituti esprimono la comunione tra loro e cercano i mezzi per rafforzarla, nel rispetto e nella valorizzazione delle specificità dei vari carismi, nei quali si rispecchiano il mistero della Chiesa e la multiforme sapienza di Dio. Incoraggio gli Istituti di vita consacrata a collaborare tra di loro, specie in quei Paesi dove, per particolari difficoltà, può essere forte la tentazione di ripiegarsi su di sé, a danno della stessa vita consacrata e della Chiesa. Occorre invece che si aiutino a vicenda nel cer-

Vanno tenute ugualmente presenti altre due ricche iniziative. La prima è il Congresso organizzato dall'USG nel 1993, alla vigilia del Sinodo sulla Vita Consacrata: "La Vita Consacrata Oggi: Carismi nella Chiesa per il mondo".<sup>3</sup> La seconda iniziativa è stata la celebrazione a Roma, nell'autunno del 1997, del Primo Con-

care di capire il disegno di Dio nell'attuale travaglio della storia, per meglio rispondervi con iniziative apostoliche adeguate. In questo orizzonte di comunione aperto alle sfide del nostro tempo, i Superiori e le Superiore, "operando in sintonia con l'episcopato", cerchino di "usufruire dell'opera dei migliori collaboratori di ciascun Istituto e offrire servizi che non solo aiutino a superare eventuali limiti, ma creino uno stile valido di formazione alla vita consacrata". Esorto le Conferenze dei Superiori e delle Superiore maggiori e le Conferenze degli Istituti Secolari a curare anche frequenti e regolari contatti con la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, come manifestazione della loro comunione con la Santa Sede. Un rapporto attivo e fiducioso dovrà pure essere intrattenuto con le Conferenze episcopali dei singoli Paesi. Nello spirito del documento 'Mutuae relationes', sarà conveniente che tale rapporto assuma una forma stabile, così da rendere possibile il costante e tempestivo coordinamento delle iniziative via via emergenti. Se tutto questo sarà attuato con perseveranza e spirito di fedele adesione alle direttive del Magistero, gli organismi di collegamento e di comunione si riveleranno particolarmente utili per trovare soluzioni che evitino incomprensioni e tensioni sul piano sia teorico che pratico; in questo modo saranno di sostegno non solo alla crescita della comunione tra gli Istituti di vita consacrata e i Vescovi, ma anche allo svolgimento della stessa missione delle Chiese particolari".

<sup>3</sup> Roma, 22-27 novembre 1993. I partecipanti, 500 in tutto, erano religiosi di circa 150 nazioni; l'UISG era rappresentata da un gruppo di religiose. Il Congresso è stato celebrato alla vigilia del Sinodo "La Vita Consacrata nella Chiesa e nel mondo" (2-29 ottobre 1994).

gresso delle giovani religiose e dei giovani religiosi: "Vidimus Dominum".<sup>4</sup> È stato, non solo per i partecipanti ma anche per i Superiori, la presa di coscienza della vitalità e delle attese delle nuove generazioni, chiamate da Dio, da tutti e continenti e dalle più diverse culture, alla sequela di Cristo vergine, povero e obbediente per la missione. È questa esperienza che ha indotto gli organizzatori del Congresso del novembre 2004 a invitare un significativo gruppo di religiosi e religiose giovani a condividere a pieno titolo i lavori.

## 1.2. Preparazione

Il Congresso "Passione per Cristo, passione per l'umanità" è stato il frutto della collaborazione tra le due unioni di Superiori e Superiore Generali, con l'ausilio di esperti e di commissioni specifiche. A seguito di una consultazione, è stato preparato un Documento di base o *Instrumentum Laboris* (IL).<sup>5</sup> Nell'incipit vengono espresse le motivazioni

<sup>4</sup> Roma 29 settembre-4 ottobre 1999: Partecipanti: 840 giovani religiosi e religiose provenienti da 80 paesi, rappresentanti di 700 istituti religiosi maschili e femminili. Si veda: Unione Superiori Generali, *Verso l'avvenire con i giovani religiosi. Sfide, proposte e speranze*, 52<sup>a</sup> Conventus Semestralis, Roma novembre 1997; F. CIARDI-T. MERLETTI, *Volare si può. Reportage dal mondo delle giovani e dei giovani religiosi*, EMP, Padova 1998; S. Bisignano, *Vidimus Dominum. Congresso Internazionale dei Giovani religiosi e delle Giovani religiose*, in *Informationes Scris*, 23, 1997/2, 75-103.

<sup>5</sup> AA.VV., *Passione per Cristo, passione per l'umanità. Congresso Internazionale della Vita*

e l'intendimento del Congresso: "Dopo il Concilio Vaticano II, la vita consacrata ha ricevuto un grande impulso e ha sperimentato importanti cambiamenti. Tuttavia, il contesto socioculturale e religioso in cui ci troviamo esige molte altre decisive trasformazioni. In mezzo a tanti cambiamenti, avvertiamo, comunque, la validità e l'attualità dei grandi valori costitutivi della nostra forma di vita e l'urgenza di viverli intensamente e in modo significativo per noi e per gli altri. Noi consacrati e consacrate viviamo giorni di grazia e di prova". *L'obiettivo centrale* di questo Congresso è discernere insieme, con una consapevolezza globale, cosa sta facendo nascere tra noi lo Spirito di Dio, verso dove ci conduce e, di conseguenza, come rispondere alle sfide del nostro tempo e costruire così il Regno di Dio "per l'utilità comune" (1 Cor 12,7)".<sup>6</sup> È un obiettivo ambizioso nella fede e di responsabilità a respiro apostolico. Nella relazione introduttiva ai lavori, Sr. Theresinha Rasesa, Presidente dell'UISG, riprende le finalità e le traduce in interrogativi provocatori per attivare un coraggioso discernimento: Quale vita consacrata sta suscitando lo Spirito Santo oggi? Come identificarla, descriverla, proporla? Come individuare ciò che ne blocca l'esistenza? Verso quali "pozzi", verso

quali cammini porta questa vita consacrata che sta nascendo? Sullo sfondo vi è l'esigenza di rispondere alle attese del mondo, soprattutto dei poveri, di essere nella società di oggi "persone di una speranza, che dia luce e forza alla loro vita", di ricercare percorsi autentici di "rifondazione" della vita religiosa e imprimere alla "nostra storia una spinta dinamica verso il futuro, con la convinzione e il coraggio profetico dei nostri Fondatori e delle nostre Fondatrici".<sup>7</sup>

Ha guidato, pertanto, la preparazione del Congresso la presa di coscienza della situazione sociale ed ecclesiale attuale e l'attenzione all'azione dello Spirito. Un particolare: "Come consacrati viviamo momenti cruciali, nell'umanità e nella Chiesa. Dobbiamo prendere decisioni di grande importanza per l'immediato futuro. Ci troviamo di fronte a scelte decisive: possiamo incoraggiare la vita o ostacolarla, crescere nella comunione o creare ulteriori distanze tra noi, lasciarci vincere dalle difficoltà o combatterle. Non abbiamo tempo da perdere. Le nuove realtà richiedono nuove risposte. Dio ci parla attraverso queste nuove situazioni e sfide. Le risposte devono essere ben radicate nella vita reale, ma anche devono nascere ed essere alimentate dal contatto con la sapienza di Dio, con la Parola che da Lui ci giunge e che illumina, provoca, educa, purifica, guida ed offre nuove ispirazioni".

*Consacrata*, Paoline, Milano 2005, pp.21-65. L'IL è stato messo a disposizione di tutti i religiosi e le religiose, in più lingue, nel sito "Vidimus Dominum".

<sup>6</sup> IL 1.4.

<sup>7</sup> *Passione per Cristo, passione per l'umanità*, o.c., p.91.

La provocazione dell'IL è contenuta nella interpretazione della situazione stessa: "È il momento di ascoltare la sua voce. Il momento che sta vivendo la vita consacrata non è il miglior momento della sua storia, ma neanche il peggiore. È il nostro momento: quello che ci è dato da vivere e da affrontare con una fede che agisce grazie alla carità e rende possibile la speranza. Non possiamo muoverci secondo un ideale di vita consacrata che sia troppo distante dalla realtà, né dimenticare quest'ultima per parlare del futuro, prescindendo dal contesto reale; né tanto meno possiamo organizzare il futuro prima ancora che lo stesso diventi presente, seguendo un paradigma ormai superato. Sarà bene recuperare la capacità di reale rivitalizzazione dei modelli che si propongono, accettando di procedere con soluzioni fragili e provvisorie, senza voler tutto stabilire".<sup>8</sup>

L'IL propone due icone ispiratrici e di riferimento per una adeguato discernimento in ordine alla risposta alle sfide e alla individuazione di alcune linee di azione<sup>9</sup>: la Samaritana e il Samaritano.

<sup>8</sup> IL 56-57.

<sup>9</sup> È opportuno avere presente una qualche definizione di sfida. Personalmente, optiamo per la definizione offerta dal Card. Basil Hume nella "*Relatio ante disceptationem*" con cui sono stati aperti i lavori del Sinodo sulla Vita Consacrata nel 1994: "La sfida è una situazione particolarmente importanti e provocatoria che richiede una risposta coraggiosa, e nel nostro caso in linea col Vangelo e sotto la mozione dello

"Una donna samaritana incontrò sulla sua strada Gesù. Sentì nel suo cuore il fascino della sua persona, del suo mistero e del suo messaggio. Per Lui abbandonò la sua brocca, vale a dire la sua vecchia vita, e si trasformò in testimone e seminatrice del Vangelo (Gv 4,5-42). Un uomo samaritano incontrò sulla sua strada un altro essere umano, mezzo morto, vittima di furto e violenza. Il suo cuore si mosse a commozione; per lui interruppe il viaggio. Gli si fece vicino e si prese cura di lui in modo attento e generoso (Lc 10, 29-37)" (IL 10).

Alla luce della parola, l'IL prosegue osservando la vita consacrata nel suo oggi, nelle sue attese, nel suo dinamismo: "La samaritana e il samaritano sono due icone del cammino lungo il quale lo Spirito conduce oggi – all'inizio del XXI secolo – la vita consacrata, e dell'amore e della compassione che suscita nel nostro cuore. Queste due immagini hanno dimostrato, nel corso della storia della spiritualità, un forte potere di ispirazione, e anche oggi riversano la loro energia trasformatrice sulla vita consacrata. La samaritana e il samaritano appartengono alla categoria dei peccatori, ma, in essi la grazia e la disponibilità a fare il bene non mancano. Noi consacrati ci poniamo accanto a loro e ci

Spirito" (Relazione Introduttiva al Sinodo dei Vescovi sulla Vita Consacrata, n. 16). L'IL descrive a lungo le sfide (nn. 17-44) e le presenta come opportunità "per crescere, innovare e rifondare" (n. 18) evidenziando ugualmente i "blocchi" e gli ostacoli interni alla vita religiosa (infedeltà, paure, chiusura in se stessi) e nella società.

sentiamo interpellati dalla loro sete, dal loro desiderio di acqua viva e dalla loro compassione per i feriti incontrati sulla via”.

L'afflato del mistero dell'incontro tra Cristo e la Samaritana o del Maestro con il “dottore della legge”, al quale descrive “chi è il mio prossimo”, avvolge la vita consacrata e la provoca nella “fedeltà creativa” (VC 37). Due icone quindi di riferimento per la lettura della storia e della vita consacrata nei contesti attuali e per delineare, in ascolto dello Spirito, alcuni tratti della vita religiosa del futuro, appassionata di Cristo e dell'umanità.

### 1.3. I dati

I dati riguardanti la partecipazione permettono di cogliere la universalità della presenza delle persone consacrate, la varietà e ricchezza di esperienza umana, spirituale, culturale e apostolica della vita religiosa nella Chiesa e nel mondo contemporaneo, a disposizione dei presenti e delle chiese particolari e della società.

Erano presenti: 847 religiosi e religiose, in rappresentanza di oltre un milione di consacrati e di consacrate, di cui 323 superiori generali, 160 superiori generali, 113 presidenti o delegati delle Conferenze nazionali dei religiosi e delle religiose, 114 teologi e teologhe, 60 religiosi in rappresentanza delle giovani e dei giovani religiosi, 17 direttori o responsabili di riviste sulla vita consacrata, 13 invitati.

La loro provenienza: 95 dall'Africa, 250 dalle Americhe, 92 dall'Asia,

16 dall'Oceania, 394 dall'Europa. Nazioni rappresentate: 141.

Come è stato fatto osservare: “Entrando in sala si aveva la sensazione di respirare a pieni polmoni un ossigeno universale, è il caso di dire che “il buon profumo di Cristo” è sparso in tutto il mondo e una “moltitudine di ogni nazione, razza, popoli e lingue” (Ap 7), rivestita di Cristo, testimonia la sua salvezza e il suo amore fino ai confini della terra”.<sup>10</sup>

### 1.4. Le tappe del cammino

Grazie anche ad una organizzazione efficiente ed ad una metodologia curata, il Congresso ha acquistato il carattere di un itinerario con mete articolate che dovevano condurre a elaborare alcune piste operative di futuro e a individuare nuclei di riflessione per continuare la ricerca. Un compito complesso tenendo conto delle diversità geografiche, della varietà delle situazioni, delle ricchezze culturali, delle sensibilità carismatiche e della vasta o minore esperienza di internazionalità degli Istituti. A tale scopo, oltre alle relazioni con cui si apriva ogni giornata, erano stati fissati degli spazi per uno scambio approfondito attorno ai “tavoli” di lavoro, in cui erano stati suddivisi i partecipanti, nei gruppi di studio per continenti o per tematiche scelte secondo l'interesse, a cui vanno aggiunti gli interventi in sede

<sup>10</sup> CAMILLA ZANI, *In ascolto dello Spirito. La risonanza di una Superiora Generale*, in: Vita Consacrata 41, 2005/2, 146.

generale per chiarificazioni, apporti, valutazioni critiche, sollecitazioni. Il lavoro era preceduto e accompagnato dalla preghiera e da brevi momenti di silenzio.

La prima giornata ha avuto un carattere contemplativo: lasciarsi abitare dalla Parola e scoprire nello stile di vita e di dialogo di Cristo Signore le modalità per incontrarci con l'oggi nelle sue espressioni di sofferenza, di povertà e nelle aspirazioni profonde di vita. Sr. Dolores Aleixandre, con una relazione affascinante, ha reso partecipe l'assemblea dell'esperienza di Gesù al pozzo con la donna samaritana e verificato la nostra passione per l'umanità a contatto con la parabola del buon samaritano.<sup>11</sup> La relazione poneva sempre al centro la persona di Gesù, come in nessun'altra nelle giornate seguenti. Presentava i partecipanti come cercatori di pozzi e di vie, della persona di Gesù, la sorgente d'acqua viva e il Buon samaritano dell'umanità. All'interno dalla narrazione, sviluppata con una particolare sensibilità, ha inserito delle provocazioni significative: "lasciare che i due personaggi evangelici, che rimangono senza nome anche nei testi, ci prendano per mano e siano i mistagoghi che ci guidano alla nostra sequela del Signore Risorto. Infatti, la parola che risuona in essi ha il potere di cingerci e portarci oltre quei luoghi in cui, oggi, in questo inizio di mil-

lennio, possiamo trovarci. Evitiamo il pericolo di partire da noi stessi e dalla nostra risposta: è l'amore fontale di un Dio che ci ama appassionatamente che può esercitare su di noi la capacità attrattiva attraverso queste icone. La nostra parte arriverà dopo, sotto forma di "passione per Lui, passione per l'umanità" e come risposta a questo amore". Lasciarsi prendere per mano dalla samaritana per interrogare la nostre sete di Dio, ma anche per dare nome ai non pochi "mariti" che allontanano da una relazione autentica e vitale con Cristo<sup>12</sup>; lasciarsi prendere per mano dal samaritano per riscoprire il valore dell'altro, la vita che è in lui, curare le ferite, scoprire nella "compassione" la nostra identità.

La risonanza nei tavoli di lavoro e in sala è stata profonda, attenta, in sintonia, come se fossero state fatte vibrare le fibre più profonde dell'essere e del cuore. È una relazione densa di pensiero e di esperienza con cui dialogare, come con i due interventi successivi che hanno offerto nuove prospettive di lettura delle due icone.

La seconda tappa ha abbracciato le seconda giornata di lavoro. Dopo essersi ascoltati, aver condiviso, alla

<sup>12</sup> Sono stati così identificati dalla Dolores Aleixandre: La stupidità disinformata e conformista, che ci fa credere di doverci adattare alla logica del mondo; il neoliberalismo consumista, che ci fa essere mondani; l'individualismo che ci distrae da Dio e dai fratelli; lo psicologismo come spiegazione ultima di ogni cosa; il secolarismo che ci allontana dal pozzo; lo spiritualismo che ci spinge lontano dalla realtà; l'idolatria e le mille occupazioni o attivismo.

<sup>11</sup> DOLORES ALEIXANDRE, RSCJ, *Cercatori di pozzi e di vie: due icone per una Vita Consacrata Samaritana*, in: *Passione per Cristo, passione per l'umanità*, o.c., 95-129.

luce delle due icone, esperienze, attese, visione della vita consacrata, l'obiettivo proposto riguardava l'avvio del processo di discernimento attraverso la lettura della situazione, l'esame delle esperienze, delle "res novae" presenti nei nostri rispettivi Continenti e nelle aree culturali. La riflessione e lo scambio riguardava soprattutto la vita, con i suoi volti concreti. L'angolatura delle relazioni d'ausilio e di stimolo era a carattere prevalentemente sociologico. La relazione di base è stata affidata al P. João Batista Libânio, gesuita, un comunicatore di rilievo.<sup>13</sup> Anche se tendenzialmente si apriva sulla società a livello mondiale, il taglio della conversazione ha privilegiato la situazione dell'America Latina nelle sue dinamiche, nei suoi interrogativi e nelle sue scelte. Alcune sottolineature: la coscienza dello stretto rapporto tra cultura e vita consacrata per comprendere e saper valutare il continuo e reciproco influenzarsi. Faceva notare, usando la metafora del gioco del tennis: da una parte abbiamo la crescente secolarizzazione e dall'altra la nascita e lo sviluppo dei movimenti religiosi; da una parte sembra crescere la libertà favorita dalla possibilità di scegliere tra la grande varietà di prodotti che la società consumistica produce, mentre dall'altra sembra affievolirsi la capacità di scegliere di fronte all'Altro; diminuisce cioè la libertà teologica e quella riguardante i valori che danno

un senso profondo alla vita. Per questo motivo, diviene urgente formare alla libertà e alla coscienza critica, per non lasciarsi condizionare e saper resistere alle profferte della cultura neoliberale e capitalistica; dobbiamo quindi promuovere la cultura della solidarietà, nella condivisione della vita dei poveri, dedicandosi allo loro causa. La passione per l'umanità trae origine dall'opzione evangelica ed è solo questa a far superare ogni forma di conflitto. Una vocazione, infatti, non è definibile a partire dall'impegno sociale, ma dalla sua sorgente: essa è una risposta a Dio che chiama e coinvolge.

Tutto ciò va tenuto presente nella lettura della relazione sia per un arricchimento nella comunione sia per rivolgere "il pensare", per usare un suo termine, sulla vita negli altri Continenti.

In questa giornata, i partecipanti si sono ritrovati attorno a nuovi tavoli di lavoro, con nuovi compagni di viaggio, distribuiti per Continenti. Lo scopo era indicato nelle domande di stimolo: individuare i fattori che condizionano la vita consacrata o che contribuiscono al suo sviluppo, e come influiscono sulla passione per Cristo e per l'umanità.<sup>14</sup> Il frutto condiviso avrebbe dovuto concorrere a maturare delle piste d'azione e di ricerca per la vita consacrata agli inizi del secolo appena

<sup>13</sup> JOÃO BATISTA LIBÂNIO sj, *Contesto sociologico della Vita Consacrata oggi: realtà e sfide*, ivi, 131-175.

<sup>14</sup> Quattro le domande: 1. Quali sono i fattori sociologici che condizionano la vita consacrata nel vostro continente? 2. Nella vostra esperienza, quale effetto hanno questi fattori sulla passione per Cristo e sulla passione per l'umanità? 3. Dite un fattore che contribuisce positivamente

apertosi. Un compito forse al di là delle reali possibilità del Congresso; tuttavia, il lavoro anche nei suoi limiti, è risultato efficace ai fini della verifica e della rielaborazione degli obiettivi e degli itinerari formativi in una situazione complessa di radicale trasformazione, soprattutto se esaminata e valutata in un orizzonte universale chiaramente evangelico in modo che possa emergere la forza rinnovatrice dello Spirito operante all'interno dei processi storici.<sup>15</sup> La speranza cristiana non è un'esortazione atipica ed emotiva; è il frutto dell'esperienza della vita che è crescita di pienezza in pienezza e che, grazie all'azione dello Spirito e alla risposta libera e creativa dell'uomo, rigenera cuori e terre. Se non si coglie la vita presente nella storia attuale e non si crede alla capacità trasformante dell'Amore, non restano che la tristezza, la solitudine, le razionalizzazioni tradotte in progetti disincarnati e mortificanti la dignità della persona umana e dei popoli.

La relazione del l'Arcivescovo Franc Rodé CM, Prefetto della Congregazione per gli Istituti di Vita

mente (dalla prospettiva del vostro continente) alla passione per Cristo e alla passione per l'umanità. 4. Dite un fattore che rappresenta un ostacolo alla passione per Cristo, passione per l'umanità.

<sup>15</sup> Sarebbe opportuno che in una eventuale seconda edizione del volume citato, riportante soprattutto le relazioni tenute al Congresso, offrire ai lettori anche questo materiale come le sintesi dei gruppi per interesse e i contributi dei giovani e delle giovani religiosi. L'Edizione in lingua spagnola – *Pasion por Cristo, Pasion por la humanidad* –, curata dalle Edizioni Claretiane di Madrid, risulta più completa.

Consacrata e le Società di vita Apostolica, ha condotto la vita consacrata nel cuore del mistero pasquale, mostrandola nel suo rapporto con l'Eucarestia per operare nel cuore della società.<sup>16</sup> “All'inizio del terzo millennio dell'era cristiana è urgente riflettere insieme, per riconoscere la novità che oggi il Signore della storia ispira alla vita consacrata. I problemi morali e sociali, così numerosi e spesso drammatici, ci interrogano come Chiesa, come Istituti di vita consacrata e come Società di vita apostolica. Essi ci spingono a mantenere viva nel mondo “la forma di vita che Gesù, supremo consacrato e missionario del Padre per il suo Regno, ha abbracciato e ha proposto ai discepoli che lo seguivano” (VC 22)”.<sup>17</sup> Con riferimento alle icone della Samaritana e del Samaritano, Mons. Rodé portava l'attenzione sulla loro unica sorgente: “Se mettiamo in evidenza i collegamenti e fissiamo la nostra attenzione su Cristo, colui

<sup>16</sup> FRANC RODÉ, *La vita consacrata alla scuola dell'Eucarestia*, in: *Passione per Cristo, Passione per l'umanità*, o.c., 229-246.

<sup>17</sup> Ivi, 229-230. “La pressione della cultura dominante, che presenta con insistenza uno stile di vita basato sulla legge del più forte, sul guadagno facile e allettante, sulla disgregazione dei valori della persona, della famiglia e della comunità sociale, influisce necessariamente sul nostro modo di pensare, sui nostri progetti e sulle prospettive del nostro servizio, con il rischio di svuotarli delle motivazioni di fede e di speranza cristiane che li avevano suscitati. Le richieste numerose e pressanti, di aiuto, di sostegno, di servizio, che ci lanciano i poveri e gli esclusi della società, ci spingono a cercare soluzioni nella logica dell'efficienza, dell'effetto visibile e della pubblicità. La vita consacrata rischia così di essere incapace di dire le ragioni forti di fe-



che sta seduto al pozzo di Giacobbe e che “non considerò un tesoro prezioso la sua uguaglianza con Dio” (Fil 2,6), ma che è sceso per curarci con l’olio della misericordia e guarirci con il suo sangue, troviamo un’unica sorgente a cui attingere con sicurezza l’acqua viva, un luogo dove si produce l’unità della consacrazione e della missione, una luce e una forza capaci di generare il “nuovo” nella vita consacrata. Questa sorgente unica, questo luogo evangelico, è il sacramento dell’eucaristia”.<sup>18</sup>

Dall’Eucarestia emergono tre grandi principi e piste d’impegno che costituiscono altrettanti appelli e sfide: “affermare il primato della santità; rinforzare il senso ecclesiale; testimoniare la forza della carità”. La vita consacrata è “vita donata”, una vita che ha sempre inciso nella vita della Chiesa e continua ad essere fermento e sorgente di speranza nel Popolo di Dio e nella società.

In questa medesima giornata due interventi hanno cercato di sintetizzare le risposte al documento di lavoro giunte prima del Congresso.<sup>19</sup> Sono stati due interventi di taglio diverso. Il primo, del P. Bruno Secon-

din, ha evidenziato più gli aspetti problematici della vita consacrata e il travaglio in atto soprattutto nei paesi occidentali che le “res novae” presenti. È questo che lo ha portato a definire la vita consacrata – suscitando reazioni nei territori delle giovani chiese – come stanca, “mezza morta”.<sup>20</sup> Lo scopo era evidentemente provocatorio, anche se poteva rivelare le convinzioni della persona e quindi suscitare la domanda se la lettura del materiale era condizionata o meno da queste. Nel suo intervento, la badessa Diana Papa ha cercato, in una lettura “metatestuale” delle risposte all’IL, di “identificare i nuclei attorno ai quali si può condensare quanto è stato detto esplicitamente o implicitamente” in esse. Rifacendosi ad un’immagine che viene dall’Asia, ha chiamato il suo lavoro “l’esercizio del “terzo occhio”, quello delle intuizioni e delle emozioni, che penetra la realtà rimasta invisibile allo sguardo comune”.

<sup>19</sup> Bruno Secondin – Diana Papa, “*Dal Pozzo... alla Locanda*”, ivi, 67-84.

<sup>20</sup> Significativa la risonanza di una giovane religiosa francese: “È ingiusto presentare l’Europa come solo crisi. C’è vita! Non siamo d’accordo che in Europa la vita religiosa è morta”. Ed offre qualche dato. La risonanza, condivisa dai giovani religiosi e religiose, è comprensibile e va presa in seria considerazione; nessun giovane infatti sceglie di entrare in una realtà “mezza morta” o che gli appare tale. Non vuol mortificare e spegnere la vita, ma vivere la vita. Vuol entrare dove c’è vita, pur nelle difficoltà e nei gemiti dell’esistenza. Ma cosa offre l’adulto nelle stesse disanime veritiere delle situazioni? Cammini di vita e di fede operosa fiorite sulle radici della vita cristiana e, in essi la ricerca e il discernimento, o progettazioni alternative disincarnate e frammentarie? Cf. VC 63.

de e di speranza che la animano. Difficilmente essa riesce a manifestare i valori evangelici, poiché spesso la sua offerta delle vere ragioni di vivere e di sperare resta svelata... Bisogna riconoscere che troppo spesso non riusciamo a compiere una sintesi soddisfacente tra vita spirituale e azione apostolica. E tuttavia questo è assolutamente necessario se vogliamo affrontare la sfida del “nuovo” a cui Cristo e la Chiesa ci invitano e che l’umanità aspetta. In un mondo fratturato e frammentato, una profonda unità di cuore, di spirito e d’azione s’impongono a tutti”.

<sup>18</sup> Ivi, 232.

La terza tappa del cammino coincideva con il terzo giorno dei lavori. L'obiettivo era stimolante e, in un certo senso, affascinante: tentare di cogliere verso dove lo Spirito stia conducendo la vita consacrata e come siamo chiamati a rispondere nella luce delle due icone che alimentano la passione per Cristo, passione per l'umanità. Le attese pertanto nei riguardi dei relatori erano vive. La risposta tuttavia non è apparsa sufficientemente adeguata. Il primo intervento, a cura del P. Timothy Radcliffe OP, ha riguardato la vita religiosa dopo l'11 settembre, come gli era stato richiesto.<sup>21</sup> La sua esposizione ha messo a fuoco tre aspetti della nostra cultura: "Prima di tutto c'è una crisi di mancanza di casa. Tutti viviamo nel villaggio globale, ma l'11 settembre ha manifestato la sua violenza latente. Come possiamo noi religiosi essere segno della dimora comune dell'umanità in Dio? In secondo luogo, quale futuro ci attende? L'11 settembre simboleggia l'inizio di un'era che sembra offrire soltanto un futuro di violenza. Terzo, di fronte a questa incertezza, si assiste ad una crescente cultura di controllo, la lotta per l'egemonia".<sup>22</sup> La relazione ha suscitato un dibattito critico, soprattutto per il riferimento all'11 settembre; non si vedeva il motivo per prendere questo doloroso avvenimento come spartiacque e non piuttosto rifarsi ad altre situa-

zioni dolorose che affliggono da tempo l'umanità e popoli. Da alcuni, la scelta è stata letta come un ulteriore condizionamento, nella lettura della storia, da parte di forze politiche ed economiche e quindi una forma di controllo.

Anche se questa disanima può essere condivisibile e motivo di attenta riflessione, tuttavia va accolto l'invito a superare la "crisi di modernità" che la Chiesa e gli Istituti religiosi stanno vivendo per offrire una "dimora" all'umanità in cui possa esprimere le sue ricchezze culturali e spirituali. Si richiede da noi una "immaginazione creativa". "Dobbiamo permettere che lo Spirito Santo demolisca i piccoli discorsi ideologici, sia di sinistra sia di destra, in cui troviamo sicurezza. Dobbiamo trovare le parole che ci apriranno alla immensità di Dio... Noi religiosi possiamo essere a casa in questo periodo di disorientamento, ma non offrendo una storia alternativa, bensì abbracciando l'incertezza con gioia e libertà. Abbiamo la ferma fiducia che la nostra vita alla fine avrà un significato e così possiamo felicemente lasciare che Dio continui a sorprenderci".<sup>23</sup>

Sullo sfondo della relazione appariva una venatura di stanchezza e forse anche di scetticismo nei riguardi del futuro della nostra storia umana e religiosa.

Anche l'intervento-chiave della giornata, offerto da Sr. Sandra M. Schneiders IHM,<sup>24</sup> non ha risposto

<sup>21</sup> TIMOTHY RADCLIFFE, *La vita religiosa dopo l'11 settembre. Quali segni offriamo noi?*, ivi, 177-195.

<sup>22</sup> Ivi, 178.

<sup>23</sup> Ivi, 194.

<sup>24</sup> SANDRA M. SCHNEIDERS, *La vita religiosa nel futuro*, ivi, 197-227.

del tutto alle attese, forse perché potenziate dal bisogno di superare le incertezze di futuro presenti nei propri Istituti. Il tema – “La vita religiosa nel futuro” – era solleticante, ma delicato e forse anche non in sintonia con il contesto multiculturale del Congresso, nel quale si esprimevamo una grande varietà di esperienze e di visioni della vita e della missione, e soprattutto poco realistico in una fase di ulteriore maturazione della vita religiosa, nella creatività dello Spirito.<sup>25</sup> Si è preso atto di una visione della vita religiosa nel futuro, elaborata nel quadro dell’America del Nord da alcuni suoi esponenti, dove le correnti economiche sembrano determinare la società e sollecitano una rimodulazione della vita religiosa. Comprensibile pertanto che si sia voluto “immaginare” la vita religiosa nel futuro alla luce della categoria dell’“economia del dono”, su cui troverebbero un qualche fondamento i voti di povertà e di obbedienza. Nulla è stato detto del voto di castità. Non è una visione sufficiente per motivare scelte di vita che richiedono il dono totale di sé; e neppure una vita di fraternità che possa dare una chiara “testimonianza profetica nel mondo e al mondo” e nella Chiesa stessa.

La relazione può ritenersi più una informazione critica o una “costruzione immaginativa” della vita consacrata, come la religiosa ha riconosciuto nell’introdursi, che una proposta per stimolare la ricerca e favorire lo scambio di esperienza, di

pensiero e di scelte tra i partecipanti sulla vita religiosa nel futuro, in ascolto dello Spirito.

Il discorso di fede e della “stoltezza della croce” sarà anche nel futuro il cuore della vita religiosa, fonte di creatività e la sorgente della passione per Cristo e della passione per l’umanità.<sup>26</sup>

Le relazioni di fondo proposte, pur nei loro limiti, hanno svolto un ruolo di stimolo ed offerto dei contenuti in ordine alla “passione per Cristo e per l’umanità”. Vanno tuttavia ulteriormente approfondite nel quadro più ampio che spiega l’intera realtà della vita religiosa sia nelle sue componenti costitutive e nelle sue forme, sia nella sua storia che nei suoi volti attuali, che rivelano le diversità culturali ed ecclesiali, la varietà di situazioni politiche e sociali, il modo di esprimersi e di operare in paesi dove la libertà è costitutiva ed in quelli che conoscono repressione se non la persecuzione religiosa.

Ma dove i partecipanti al Congresso si sono ritrovati più agevolmente è stato nei gruppi di lavoro, nei quali ciascuno ha potuto offrire il proprio contributo. Sono questi gruppi ad aver dato fisionomia e calore alla quarta tappa del cammino. La loro sola elencazione è significativa e “narra” gli ambiti d’impegno, la vitalità e la creatività della vita religiosa, e allo stesso tempo le preferenze e lo sforzo compiuto dai membri. I quindici temi dei gruppi di lavoro sono: giustizia, pace e sofferenza dell’umanità; l’inculturazione: co-

<sup>25</sup> Cf. VC 12. 62-63.

<sup>26</sup> Cf. VC 23.

me incarnare la vita consacrata in un mondo culturalmente pluralistico; il dialogo interreligioso; le arti: rappresentare ed esprimere un canto nuovo; i mezzi di comunicazione di massa e la comunicazione dei valori; ravvivare la dimensione profetica: la solidarietà in un mondo di esclusione; ravvivare la dimensione profetica: il celibato e i rapporti interpersonali vivificanti; coltivare il terreno della Sacra Scrittura; sete di Dio e ricerca di significato; la formazione permanente per una conversione personale ed una formazione collettiva; la cultura congregazionale; la comunità come missione; collaborare con i laici; governo e autorità; la dimensione ecclesiale della vita consacrata.<sup>27</sup>

Un dato di rilievo che manifesta gli orientamenti dei partecipanti e la loro sensibilità è il concentrarsi della maggioranza su tre tematiche fondamentali tra le quindici proposte: La sete di Dio, la formazione permanente, la comunità come missione.<sup>28</sup>

Ogni gruppo si è articolato a seconda delle lingue. Le sintesi dei lavori sono state presentate in assemblea generale. Costituiscono un punto di riferimento per la comprensio-

<sup>27</sup> La griglia offerta per facilitare lo scambio nei gruppi di lavoro si articolava nei seguenti punti: Segni di vitalità – Ostacoli attuali alla passione per Cristo e passione per l'umanità – Descrizione delle trasformazioni da apportare alle strutture di vita e di ministeri – Testi biblici che possono far luce su questa situazione e stimolarci alla trasformazione – Convinzioni e linee di azione per stimolare la vita consacrata verso il futuro.

<sup>28</sup> Ognuno di questi gruppi di lavoro è stato scelto da 150 religiosi e religiose.

ne dei lavori del Congresso e verso dove stia di fatto muovendosi la vita religiosa.<sup>29</sup>

Il cammino avrebbe dovuto concludersi nell'ultimo giorno con un'udienza particolare con Giovanni Paolo II; all'ultimo momento non ha potuto aver luogo. Il papa ha raggiunto il popolo del Congresso con un denso Messaggio, letto dal Prefetto della Congregazione per la Vita Consacrata.<sup>30</sup> Rimane un punto di riferimento.

Il Messaggio è stato accolto con un prolungato applauso, che esprimeva il dolore per il mancato incontro.

Due gli interventi significativi della giornata, oltre al consueto scambio nei tavoli e in sala: La lettura del Congresso fatta da un gruppo di otto religiosi e religiose incaricati di "ascoltare" il vissuto e di raccogliere le linee emergenti dai lavori;<sup>31</sup> la relazione conclusiva del Presidente dell'Unione dei Su-

<sup>29</sup> Queste sintesi sono state pubblicate nell'edizione spagnola degli Atti (pp. 295-349); non si trovano nell'edizione italiana. Un impoverimento, come lo è il non aver pubblicato i due interventi che sono seguiti, secondo il programma, a ciascuna delle relazioni fondamentali

<sup>30</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai partecipanti al Congresso*, in *Passione per Cristo, passione per l'umanità*, o.c., 265-268.

<sup>31</sup> "Quello che lo Spirito dice oggi alla Vita Consacrata": *Convinzioni e prospettive*, ivi, 247-260. Nel volume il testo del gruppo di ascolto viene presentato come "Documento finale" del Congresso. Di fatto è soltanto una lettura qualificata fatta propria più dalla Presidenza che dai partecipanti, non essendo stato discusso e approvato come tale.

periori Generali, Fr. Alvaro Rodriguez Echeverria.<sup>32</sup>

La relazione del gruppo di ascolto usa sostanzialmente l'impianto dell'IL come griglia di lettura e si ispira all'Apocalisse: "C'era una moltitudine immensa di ogni nazione, razza, popolo e lingua ...l'Agnello li guiderà alle sorgenti dell'acqua della vita" (Ap 7,9.17). La relazione, ponendosi davanti al modello delle due icone, descrive la nostra situazione e il "nuovo" che sta nascendo (prima parte); definisce la vita consacrata come "passione": "passione per Cristo, passione per l'umanità" e indica la Samaritana e il Samaritano quali "mistagoghi di una contemplazione impegnata e di una misericordia contemplativa" (seconda parte); traccia alcune linee per una "nuova prassi" che condensa nelle sette virtù per l'oggi<sup>33</sup> e nelle convinzioni per decidersi a camminare emerse nei quindici gruppi di lavoro (terza parte); conclude con una rinnovata apertura all'azione dello Spirito: "Abbiamo ascoltato (in questi giorni) il mormorio della sua voce nella voce dei segni dei tempi e dei luoghi, che abbiamo cercato di discernere con una comune fede orante". Riferendosi, infine, alle esigenze emerse nel Congresso e alle sue implicanze, il gruppo di ascolto, con

un certo ardire, apre sul futuro: "Un modo di intendere e di vivere la vita consacrata che ha dato frutti abbondanti nel passato, sta cedendo il passo a un altro modo più in sintonia con quel che ora ci chiede lo Spirito. "Non abbiamo soltanto una storia gloriosa da ricordare e da raccontare, ma abbiamo una grande storia da costruire! Volgiamo lo sguardo verso il futuro, nel quale lo Spirito ci proietta per fare ancora grandi cose! (cfr VC, 110)".<sup>34</sup>

L'intervento del Fr. Alvaro ha dato un tono di freschezza alla comunità dei congressisti riportando la vita consacrata al suo centro vitale: la persona di Cristo. "Mi sembra che il dovere più impellente che abbiamo nei confronti della Vita Consacrata sia quello di restituirle tutta la sua suggestione. La parola "fascino" si riferisce a tutto ciò che produce gioia comunicativa, forte attrazione, freschezza soave e stimolante ottimismo. Essa suscita grazia e simpatia, immaginazione e fantasia. Per sua natura fa sorgere forza, entusiasmo e aspettativa". Indica quindi "alcuni aspetti che possono contribuire affinché la vita consacrata recuperi il suo "fascino", e torni ad essere 'annuncio di un modo di vivere alternativo a quello del mondo e della cultura dominante' (RdC 6)".<sup>35</sup> Descrive ogni aspetto in modo preciso rifacendosi, in particolare, alla Parola di Dio, all'Esortazione Apostolica "Vi-

<sup>32</sup> ALVARO RODRIGUEZ ECHEVERRIA, *Il "fascino" della vita consacrata. Saluto conclusivo*, ivi, 269-277.

<sup>33</sup> Secondo il gruppo d'ascolto le sette virtù sono: profondità/autenticità; ospitalità/gratuità; non violenza/mitezza; libertà di spirito/parresia; audacia/capacità creativa; tolleranza/dialogo; semplicità/ dar valore alle piccole cose.

<sup>34</sup> "Quello che lo Spirito dice oggi alla Vita Consacrata", o.c., 260.

<sup>35</sup> ALVARO RODRIGUEZ ECHEGHERRIA, o.c., 270-271.

ta Consacrata” e al Documento di lavoro. Gli “elementi strutturali che affascinano” sono: La “freschezza” della centralità di Gesù; l’“attrattiva” della spiritualità; la “forza” della missione; il “grido straziante” dell’umanità; l’“incantevole” equilibrio persona-strutture. “Strutturare la Vita Consacrata attorno agli elementi indicati, non è facile. Probabilmente perché ci allontanano dalle nostre sicurezze per restituirci alla nostra normalità. Ricordiamoci però, che fu proprio qui, dove la Samaritana ed il Samaritano sperimentarono la novità e l’attrazione di Gesù. A partire quindi dal quotidiano, vissuto nello stile e nello spirito del Vangelo, possiamo restituire alla Vita Consacrata il suo “fascino”.<sup>36</sup>

Il Congresso, che si era aperto con la celebrazione dell’Eucaristia, si è concluso con una suggestiva celebrazione della Parola.

## 2. Il cuore dell’evento

Nella lettura dell’avvenimento e nel farne memoria, come per ogni altra realtà che abbia un rapporto diretto con la propria identità personale e sociale, è spontaneo domandarsi ciò che rimane dell’esperienza, ciò che ha risposto alle attese con le quali si è iniziato il cammino e che si sono via via ridimensionate e arricchite nello scambio con gli altri partecipanti. Ed è ugualmente naturale ricercare il nucleo dell’esperienza, che chiamo “il cuore dell’evento”, una realtà quindi che rimane al di là

dei contenuti e dei programmi e può continuare ad ispirare i cammini.

Il “cuore dell’evento” può ritrovarsi espresso in quattro realtà, che contengono una profonda carica di dinamismo: l’incontro, la Parola, il Messaggio, le nuove generazioni.

*L’incontro:* Le persone – e non tanto il programma, ma anche grazie ad esso – hanno trasformato il “tema” “Passione per Cristo, passione per l’umanità” in sentire proprio e della comunità complessa del Congresso. Vale a dire, la vita di fraternità, l’accoglienza reciproca, la franchezza dello scambio, la varietà dei carismi che si esprimevano negli interventi e modulavano le esperienze, le domande, il semplice fatto di incontrarsi persone provenienti da tutto il mondo, ma tutte chiamate e impegnate nella sequela nella vita religiosa, il “viaggiare” ascoltando nei diversi Paesi e in culture diverse dalla propria, ha creato un clima di reciproca stima, di gioia, di apertura, di gratitudine. Il Congresso, come ha sottolineato più di una persona, si è celebrato attorno ai tavoli e nei corridoi. L’incontro è diventato luogo di comunione e di creatività, conferma delle proprie scelte di vita, verifica della passione per Cristo e per l’umanità, inquietudine ed anche una sorta di “passaggio pasquale” verso nuovi orizzonti di fraternità e di missione. Ed ha risvegliato l’esigenza di comunione con le persone e gli Istituti dei Paesi nei quali la fedeltà a Cristo e a Vangelo è causa di persecuzione e dove lo Spirito continua ad elargire nuovi carismi di vita consacrata con nuove fondazioni.

<sup>36</sup> Ivi, 277.

*La Parola:* la Parola di Dio sia celebrata nella preghiera o guida delle esperienze, sia soprattutto emersa come punto di riferimento e sorgente della vita nello Spirito e nella vita apostolica, personale e comunitaria. Il rinnovamento, si è potuto costatare, parte dall'aver restituito, in questi anni, alla mensa della Parola la sua centralità e il suo peso. Il coraggio apostolico ne è una risultante feconda. Un dato che richiama il ruolo dello Spirito Santo e della Parola nella *Lumen Gentium*: "Con la forza del Vangelo lo Spirito Santo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione con il suo Sposo".<sup>37</sup>

*Il Messaggio:* Mi riferisco al Messaggio di Giovanni Paolo II al Congresso. Ha dato un'anima. L'applauso prolungato, legato al dolore per la mancata udienza, ha inserito il messaggio nel cuore del Congresso, quasi segno di una presenza. "Quando ci si sente immensamente amati, non si può partecipare al mistero dell'Amore che si dona restando a guardare da lontano. Bisogna lasciarsi investire dalle fiamme che bruciano l'olocausto. E diventare amore. L'apertura – del cuore e dell'intelligenza, prima che delle mani – da sempre ha posto voi, consacrati e consacrate, in prima linea nel compito di rispondere alle povertà di vario genere che segnano le situazioni concrete. Anche oggi, voi dovete essere pronti a dare una risposta alle sfide che vengono lanciate a tutti gli uomini di buona volontà, ai singoli credenti,

uomini e donne, alla Chiesa e alla società"<sup>38</sup>.

*Le nuove generazioni:* La presenza dei giovani e delle giovani religiosi ha rivelato in più momenti la diversità di prospettiva e l'essenzialità delle loro precisazioni e richieste che non sono nell'ordine del fare, ma della vita. "A nome del mio tavolo, vorrei dire che a noi non preoccupano le opere e nemmeno i discorsi di ridimensionamento e delle strutture; preoccupa la mancanza di comunità, di rapporti interpersonali, di preghiera, di silenzio. Cerchiamo comunità di fede, che sappiano rischiare per la fede, per il Vangelo. Per questa carenza, molti giovani lasciano gli Istituti". Queste ed altre espressioni dei giovani sono state riprese dal Presidente dell'USG come indicatori dei "segni dei tempi": una vita fraterna in comunità, fondata sulle relazioni umane, aperta, che vive i valori evangelici, appassionata per l'evangelizzazione. È quanto i religiosi e le religiose giovani avevano sottolineato fortemente nel loro Congresso "Vidimus Dominum".<sup>39</sup>

<sup>38</sup> GIOVANNI PAOLO II, Messaggio al Congresso, n.7.

<sup>39</sup> Cf. F.CIARDI-T.MERLETTI, o.c., 47-61; USG, *Verso l'avvenire con i giovani religiosi*, o.c., 213-219; Giovanni e Superiori in dialogo: Elementi di sintesi; S.BISIGNANO, "Vidimus Dominum": *Congresso Internazionale dei giovani religiosi e delle giovani religiose* o.c.: "Lo spessore della nostra risposta formativa deve esprimere lo spessore della vita maturata nella Chiesa e nella vita religiosa lungo secoli di sequela nelle più svariate situazioni ecclesiali e sociali. Dobbiamo aiutare i giovani religiosi a scoprirsi in continuità con essa, cioè a camminare in sintonia e apertura con la continua novità dello

<sup>37</sup> LG 4: Lo Spirito santificatore della Chiesa.

### 3. Un cammino agli inizi? Interrogativi, rilievi, prospettive

L'esperienza del Congresso ha un suo valore innegabile, che apre su nuovi cammini di ricerca, di scambio, di mutua conoscenza, di collaborazione tra gli Istituti e di comunione ecclesiale. Ravviva l'esigenza, per cogliere il valore profondo dell'evento al di là della stessa organizzazione e dei suoi contenuti immediati, di approfondire la "pedagogia di Dio" nella storia e di chiarire la funzione della vita religiosa, nelle

Spirito. La chiave di lettura della storia passa attraverso la testimonianza di come noi cerchiamo ogni giorno di vivere e muoverci in sintonia con lo Spirito e sappiamo affrontare con fede operosa le situazioni inedite del nostro tempo. Ciò significa per ciascun adulto ed ogni comunità un preciso sollecito impegno nella propria crescita (formazione permanente). Il rinnovamento, l'"evangelizzarsi per evangelizzare" (cf. EN 15), l'affinare la lettura sapienziale dei segni dei tempi, è una dimensione dell'essere, della "creatura nuova" protesa verso il "non ancora", il pieno compimento del disegno di Dio. (...) Non priviamo i giovani della freschezza della vita evangelica (cf. VC 109) con un realismo "stanco" e "nebbioso" di fronte alle prove, agli assurdi dell'oggi, allo "scandalo" della Croce. Vigiliamo perché la sottile tentazione ad "usare" i giovani per confermare o espandere le proprie idee e orientamenti non abbia a sfiorare nessuno. Cedere sarebbe un delitto e il fallimento delle attese future di molti. Le frasi "slogan" sono oggi uno stile; qualche manifestazione si è avuta anche nel Congresso. Non sta qui la giovinezza, non ostante la sensazione di novità che possono provocare. La conquista della verità e della libertà è fatica, come fatica sono il crescere, la vita fraterna, l'atto di fede operoso, la fedeltà fino a dare la vita. Alcune esperienze dei giovani religiosi e religiose sono state autentiche celebrazioni della vita, della vita consacrata e della "perenne giovinezza della Chiesa" (VC 12a)" (pp. 102-103).

sue varie forme,<sup>40</sup> nella comunione organica della Chiesa. La conoscenza vitale della vita religiosa, infatti, essendone un costitutivo<sup>41</sup>, concorre ad una crescente conoscenza del mistero stesso della Chiesa comunione e missione, come è all'interno del Corpo di Cristo che la vita religiosa trova e matura la sua identità secondo il disegno di Dio. Sono realtà che motivano l'impegno e promuovono "la riflessione per l'approfondimento del grande dono della vita consacrata nella triplice dimensione della consacrazione, della comunione e della missione", e "per affondare spiritualmente e apostolicamente le sfide emergenti".<sup>42</sup> Inoltre, spiegano quanto il Decreto "Perfectae Caritatis" proponeva a livello di collaborazione tra gli Istituti, ripreso e sviluppato nei documenti successivi perché diventi sempre più realtà visibile e coinvolgente.<sup>43</sup>

In questo senso, più che essere l'avvio di un cammino, il Congresso è espressione di un cammino fecondo che prosegue, con tappe diversificate a seconda delle culture, dei Paesi, delle Chiese particolari e degli Istituti, nel rispetto delle identità

<sup>40</sup> Cf. VC 5-12

<sup>41</sup> cf. LG 43; VC 3 e 29.

<sup>42</sup> VC 13.

<sup>43</sup> Cf. il già citato n. 23 del PC e soprattutto VC 52 e 53: l'uno esprime il valore teologico, spirituale e apostolico della comunione tra gli Istituti., il n. 63 riguarda le strutture o gli organismi che promuovono la collaborazione. A questi documenti vanno aggiunte le due Istruzioni sulla Formazione nella Vita Religiosa pubblicate dalla CIVCSVA: *Potissimum Isntitutioni* (1990), *La Collaborazione Inter-Istituti per la formazione* (1998).



carismatiche espresse nell' "esperienza dello Spirito" che ogni fondatore ha trasmesso ai membri della sua famiglia religiosa, perché venga da questi "vissuta, custodita, approfondita e costantemente sviluppata in sintonia con il Corpo di Cristo in perenne crescita".<sup>44</sup> Sono annotazioni che precisano l'ambito del contributo del Congresso ed evitano di chiedere ciò che non può dare o che non può essere. Non può essere il "quadro di riferimento" per il futuro della vita religiosa; tuttavia è una descrizione, pur limitata, della vita religiosa attuale, delle sue istanze e delle prospettive presenti in alcuni Paesi, specie occidentali, che interpellano tutti e forniscono elementi di riflessione e di scelta. Il Congresso trasmette, inoltre, un messaggio articolato che va al di là della organizzazione, efficiente e ispiratrice, e della proposte di linee di azione, anche queste da valutare alla luce di una visione integrale, ad ampio respiro, della vita religiosa e della missione della Chiesa nel mondo.<sup>45</sup> Non solo per i giovani, la convivenza al Congresso ha spinto a rinnovare la propria opzione per Cristo e per la missione evangelizzatrice, ha sviluppato la consapevolezza di essere pellegrini al pozzo d'acqua viva e chiamati a dare la vita

nella piena oblatività, ha fatto contemplare la bellezza della Chiesa adornata dei carismi di vita consacrata, ha confermato e spinto in avanti. È il primo Congresso congiunto della vita religiosa maschile e femminile a livello mondiale. L'esperienza della comunione e dell'unità nella varietà dei doni e dei carismi è una ricchezza ed anche una sfida.

Il Congresso ha tuttavia espresso alcuni lati piuttosto deboli e carenti. Tra questi, una non adeguata fondazione teologica del tema. A parte la relazione iniziale a carattere biblico e la relazione conclusiva, forse per la preoccupazione di giungere a indicazioni operative, ha optato più per una analisi sociologica e prammatica che per la chiarificazione di temi d'ordine teologico necessari per giungere a delineare le piste d'a-

---

<sup>46</sup> Durante una prolungata pausa, un gruppo di teologi di lingua italiana, nello scambio sul Congresso, ha raccolto in alcuni punti il proprio pensiero, che ha trasmesso alla Segreteria Generale del Congresso, con il titolo: Segnaletica per un cammino oltre il Congresso. 1. Chiari- re il concetto di rinnovamento dal punto di vi- sta teologico e con una lettura teologico-spiri- tuale del cammino dal Vaticano II ad oggi. Una lettura teologica che permetta di mettere in luce anche i frutti maturati per opera del Signore e gli "eventi" che Dio ha posto in atto nelle no- stre vicende umane. 2. Urgenza di un rinnova- mento della teologia come "teologia spirituale", che nasce dalla fede e illumina la vita. Questo serve anche a dare nuove prospettive alla mi- sione. 3. Ridare centralità al "mistero pasqua- le": al mistero di Cristo che dona la vita per la salvezza e chiama noi a vivere nella logica pas- quale: la "Via Crucis" come la via del discepo- lo nel condividere la passione di Cristo per l'u- manità. Rileggere in questa prospettiva la mi- sione. 4. Partire dalla fede nel dono ricevuto

---

<sup>44</sup> Cf. *Mutuae Relationes* 11.

<sup>45</sup> Si fa riferimento ai criteri indicati in "Reli- giosi e Promozione umana" (1980) e chiamati le quattro fedeltà: Fedeltà all'uomo e al proprio tempo; fedeltà a Cristo e al Vangelo; fedeltà alla Chiesa e alla sua missione nel mondo; fedeltà alla vita religiosa e al carisma del proprio Istitu- to" (nn. 13-31).

zione secondo l'identità della vita religiosa nella Chiesa.<sup>46</sup> Sarebbe stato più agevole farlo confrontandosi non solo con le situazioni della società civile, ma dialogando con l'intera realtà ecclesiale, laici compresi, e con le altre forze vive della Chiesa di oggi, ed elaborando un quadro teologico che sostenga e illumini la comunione tra i carismi, ed anche tra "carismi antichi e nuovi".<sup>47</sup> Su cosa si fonda, infatti, la collaborazione e la solidarietà? Si è notata l'assenza, fatta qualche rara eccezione, della vita contemplativa, degli Istituti secolari, dei cosiddetti "nuovi soggetti ecclesiali": le comunità di vita evangelica (VC 62) e i movimenti nei quali è presente la consacrazione mediante la professione dei consigli evangelici. Infine, il Congresso avrebbe tratto un nuovo vigore dalla comunione con la realtà dei religiosi e delle religiose presenti in Paesi privi di libertà o sottoposti a prove dolorose, come le guerre e le estreme povertà. Ci si sarebbe aspettato un segno ed un ascolto accogliente. Non era sufficiente la celebrazione dei martiri nella comunità di S. Egidio per dire la realtà attuale della testimonianza feconda di religiosi e religiose, con le loro Chiese, partecipi dei gemiti delle popolazioni. Il confronto nella fraternità avrebbe aiutato a cogliere e definire la qualità delle mediazioni nell'evan-

gelizzazione e nella stessa maturazione delle vocazioni, la concretezza dinamica dei doni dello Spirito. Le vocazioni nascono dalla bellezza della testimonianza che conduce a Cristo, come la Samaritana ha fatto con la sua gente, e dalla fedeltà provata nella fede e nell'amore. Sarebbe stato di arricchimento tracciare un legame tra le due icone del Congresso e le icone cristologiche di Vita Consacrata. Soprattutto con l'icona di Cristo crocifisso e l'icona di Gesù che lava i piedi ai suoi. La prima immerge nel mistero pasquale: "Nella contemplazione di Cristo crocifisso trovano ispirazione tutte le vocazioni; da essa traggono origine, con il dono fondamentale dello Spirito, tutti i doni e in particolare il dono della vita consacrata".<sup>48</sup> La seconda icona, dal titolo "Amare col cuore di Cristo", dà spessore, significato e nome al samaritano: "Nella lavanda dei piedi Gesù rivela la profondità dell'amore di Dio per l'uomo: in Lui Dio stesso si mette al servizio degli uomini! Egli rivela, al tempo stesso, il senso della vita cristiana e, a maggior ragione, della vita consacrata che è vita d'amore oblativo, di concreto e generoso servizio".<sup>49</sup> La passione per l'umanità è, quindi, partecipazione alla passione di Cristo per l'umanità, da figli nel Figlio. Un dono ed un impegno.

**Sante Bisignano, omi  
iscsm**

per evitare il moralismo frustrante di credere che il Regno di Dio e la vita religiosa siano opera nostra.

<sup>47</sup> CIVCSVA, *Ripartire da Cristo, Un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio*, Istruzione, 30.

<sup>48</sup> VC 23.

<sup>49</sup> VC 75.

**Note**

**Missione  
della chiesa**

# Missionarietà della Chiesa nel contesto della nuova evangelizzazione

di Ramón Peralta

Dio fa la sua irruzione nelle contingenze temporanee, crea l'universo, rivela la sua volontà e redime l'uomo. «In Gesù Cristo, il Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio, che in se stesso è eterno. Con la venuta di Cristo iniziamo gli "ultimi tempi" (cf Eb 1,2), l'"ultima ora" (cf 1Gv 2,18), inizia il tempo della chiesa che durerà fino alla parusia"<sup>1</sup>, e per rispondere lealmente alla sua responsabilità di testimone del Vangelo, programma la sua attività pastorale in base all'immutabile messaggio della Buona Novella e al cambiante ambiente culturale ed ecclesiale. L'ora presente del mondo contemporaneo, paradossale e contraddittorio, obbliga il popolo della nuova alleanza ad un rapporto audace e fiducioso con il Signore per riprendere con entusiasmo e vitalità il suo servizio di missionarietà con la fondamentale impronta della santità.

Il Concilio Vaticano II celebrato tra gli anni 1962 e 1965, provocò una metamorfosi radicale nell'essere e nell'agire della Chiesa. Esso, coraggiosamente e saggiamente convocato dal Beato Giovanni XXIII, posteriormente continuato, concluso e prudentemente guidato nella sua prima fase di applicazione dal Servo di Dio Paolo VI, rimane ancora vivo nella coscienza ecclesiale, perché le sue Costituzioni, i suoi Decreti e le sue Dichiarazioni costituiscono la bussola di orientamento della sua vita e del suo ministero. Da parte sua, il pontificato di Giovanni Paolo II è stato segnato dall'inquietudine per un accurato studio, divulgazione e attuazione del Magistero conciliare. Fedelmente Egli, ha dato rilievo al mistero di comunione, alla vocazione di servizio al regno e all'identità missionaria del popolo di Dio, che nell'odierna circostanza storico-sociale è convocato ad una presenza rinnovata della sua azione pastorale.

La teologia della missione alla luce dei documenti *Ad gentes*, *Evangelii nuntiandi* e *Redemptoris missio* ha centrato la sua riflessione sulla natura missionaria della comunità dei battezzati, l'intero popolo di Dio è ontologicamente convocato all'annuncio e alla testimonianza del Vangelo, la responsabilità dell'evangelizzazione appartiene al modo di essere dei seguaci di Cristo. Nel percorso dell'agire missionario si sono presentati problemi e prospettive le quali sono state affrontate con competente riflessività per poter dare un orientamento e un contributo critico per far maturare nel-

---

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (10 novembre 1994), n. 10.

l'attuale ambiente socioculturale ed ecclesiale l'identità del missionario, che deve, con affidabilità e autorevolezza, predicare il Vangelo a persone appartenenti ad un mondo sommerso di interroganti irrisolti, impregnato di offerte spirituali, bisognoso di testimoni credibili della Verità e avido d'aiuto per comprendere il senso della sua esistenza<sup>2</sup>.

Di fronte a questa contrastante panoramica la Chiesa, con l'originalità del suo essere epifania del mistero sacramentale e servizievole di Cristo, è chiamata in causa ad offrire il suo incondizionato ministero missionario all'umanità, che in questo momento è identificato nella nuova evangelizzazione, progetto pastorale indirizzato a formare comunità adulte nella professione di fede, audaci profeti di speranza e intrepidi martiri della carità con l'unico scopo di restituire all'uomo e alla donna del nostro secolo la certezza che è possibile, ancora oggi con il Vangelo di Gesù Cristo, battersi per un futuro umano e cristiano nuovo. La principale caratteristica di questo globale itinerario apostolico è il doveroso avvicinamento della comunità ecclesiale alla cultura dei popoli nelle sue poliedriche manifestazioni e, con intelligente e rispettoso amore far entrare in essi i valori evangelici. Perciò è necessario conoscere o almeno avere una visione complessiva della realtà contemporanea, in questo impegnativo lavoro ci vengono in aiuto le assemblee sinodali continentali e le susseguenti Esortazioni apostoliche, che contengono principalmente le sfide che devono affrontare le comunità cristiane, come anche i suggerimenti, le opzioni e priorità pastorali da intraprendere per raggiungere con la forza rigeneratrice del Vangelo la comunità ecclesiale nella sua completezza e la famiglia quale scuola di vita. Infine, con questi contributi, risplende eloquente l'entità missionaria della Chiesa nella nuova evangelizzazione, la quale è chiamato ad essere un Vangelo vivo e a camminare insieme all'umanità indicando ad essa Cristo come orizzonte e destino.

## 1. La Chiesa è mistero

Il credere è un dono di Dio all'uomo e allo stesso tempo una ricerca intelligente per conoscere più approfonditamente e amare più intensamente la Persona della sua fiducia. Questa virtù soprannaturale è necessaria per comprendere, accettare e obbedire alla Chiesa, la quale è mistero di fede per la sua fondazione, per la sua costituzione e per il suo ministero. Il Vaticano II l'ha fatta oggetto della sua intera riflessione, per penetrare a fondo nella coscienza del suo essere, per promuovere il suo rinnovamento conforme alle esigenze attuali, per ricostruire l'unità dei cri-

---

<sup>2</sup> Cfr «*La missione oggi: problemi e prospettive*», in *Euntes Docete* 55 (2002) 2. L'intero numero della rivista affronta alcuni temi nodali di teologia teoretica e pratica della missione.

stiani e per sostenere un dialogo evangelico con la società contemporanea. Le categorie teologiche di comunione, servizio e missionarietà, con le logiche conseguenze, sintetizzano lo spirito conciliare e disegnano il volto della comunità ecclesiale come immagine sacramentale di Cristo servo. Il popolo di Dio è strumento al servizio del regno e con il suo essere sacerdotale, profetico e regale rivela eloquentemente il mistero della sua vocazione.

La lettura, lo studio e la riflessione della costituzione dogmatica *Lumen gentium* aiutano grandemente ad approfondire nella natura della Chiesa la sua identità di sacramentalità comunionale, la sua condizione di pellegrinante, la consapevolezza della sua missione soteriologica, la sua fondamentale uguaglianza fraterna e insieme la pluralità di ministeri e carismi per un servizio reciproco, la sua visione d'universalità e allo stesso tempo di particolarità socio-culturale, il suo lavoro ecumenico sulla base del rispetto e valorizzazione verso le confessioni cristiane infine la sua testimonianza del Vangelo nelle preoccupazioni e affanni del mondo<sup>3</sup>.

Il Concilio, ha sapientemente riflettuto sull'essere e sull'agire della Chiesa. Essa è mistero di comunione, popolo peregrinante verso la casa del Padre, con la comune vocazione alla santità e con la varietà dei doni messi tutti a disposizione della redenzione universale e presenta la realizzazione piena del disegno di Dio nella Beata Vergine Maria.

I Padri conciliari, consapevoli della responsabilità ecclesiale di fronte ai gravi problemi della gente, consegnano la costituzione *Gaudium et spes* la quale contiene essenzialmente una visione di fede sul mondo e l'identità della Chiesa nell'ora attuale concepita e formulata in termini di servizio agli uomini e alle donne nella concreta dinamicità storica, dove si svolge il dialogo salvifico, conseguentemente l'azione pastorale è impostata sulla testimonianza evangelica di un Dio amante e solidale con tutta la complessa realtà esistenziale della civiltà contemporanea. L'attenzione evangelizzatrice è centrata sulle vicende, aspettative e inquietudini dell'intera famiglia umana e riconoscendo l'autonomia delle realtà mondane la natura cristiana ed ecclesiale è individuata nella dimensione profetica, ovvero sia l'audacia nell'indicare il volere di Dio per il presente e orientare la strada verso il futuro<sup>4</sup>. Sostanzialmente il programma in questo specifico ministero è ascoltare e comunicare fedelmente il messaggio del Signore ad ogni creatura, aiutare – con intelligenza, semplicità e profondità – a scoprire la presenza o l'assenza di Cristo nella quotidianità della vita, infine agire adeguatamente in ordine alla salvez-

<sup>3</sup> Cfr J. RATZINGER, «L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen Gentium"», in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, 66-81.

<sup>4</sup> Cfr CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), nn. 1. 4. 11.

za eterna<sup>5</sup>. Il colloquio della Chiesa con la società odierna risponde al suo essere mistero della presenza del Cristo tra le sue conquiste, desideri, sconforti e affanni; corrisponde anche alla sua entità leggere i segni dei tempi e cercare in essi il progetto di Dio, come pure infondere nelle popolazioni i valori evangelici della carità e dell'unione fraterna ovvero predicare e vivere il comandamento dell'amore a Dio e al prossimo (cfr Mt 22,37-39; Rm 13,8-10). Inoltre essa stimola e contribuisce allo sviluppo delle popolazioni, vedendo nel progresso della giustizia, nella crescita dell'interesse per il bene comune, nel rispetto della dignità umana, un segno del regno di Dio<sup>6</sup>.

Il contatto approfondito con la costituzione pastorale *Gaudium et spes* mostra l'immagine di una Chiesa attenta alla trasformazione strutturale della civiltà odierna e si presenta con l'atteggiamento del Buon Samaritano, vale a dire in ginocchio davanti alle ferite di ogni tipo che turbano e tormentano i tempi attuali. Lei, è continuità di Cristo servo<sup>7</sup>, vive della consapevolezza di essere stata chiamata a prolungare nei secoli la Sua opera redentrice e dell'umile pretesa di rispecchiare il suo Fondatore e Maestro che «non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10,45). In tale contesto, il documento segnala il dialogo come uno dei metodi per collaborare alla salvezza del mondo, in questa conversazione apporta la luce del Vangelo e accetta quanto la società le offre per la sua crescita e maturità. Riconosce, inoltre la densità teologale delle circostanze ed eventi della vita, perché essi sono il luogo del misterioso piano di Dio, dove avviene l'incontro tra la libertà dell'uomo e la misericordia divina. Un particolare rilievo è dato ai laici, loro sono convocati, per il tipo di vita, ad affrontare e rispondere con la Bibbia ai molteplici impegni nell'edificazione del bene comune. È altrettanto chiara la corresponsabilità di tutto il popolo della nuova alleanza, nel potenziamento dei principi evangelici per aiutare gli individui a fronteggiare la routine giornaliera. Sempre ispirata alla divina rivelazione, la comunità ecclesiale disegna lo stile di relazione ecumenica e il dialogo interreligioso sulla comune preoccupazione per la cooperazione caritativa.

La Chiesa nel suo mistero è inesauribile per il suo intimo rapporto con il suo Fondatore. Il Concilio Vaticano II è un esame complessivo su di essa, sia nella sua realtà interna come nel suo rapporto con il mondo contemporaneo. Quest'analisi, suscitata dallo Spirito Santo, risponde al suo profondo desiderio di fedeltà al Vangelo e all'uomo e alla donna del pre-

<sup>5</sup> Cfr. L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla "Gaudium et Spes"*, Edizioni Messaggero, Padova 1995.

<sup>6</sup> Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), nn. 24. 33-39.

<sup>7</sup> Cfr. S. SABUGAL, *La Chiesa serve di Dio. Per una ecclesiologia del servizio*, in Piccola Biblioteca di teologia 13, Dehoniane 1992.

sente. La sua piena attualità è sufficientemente evidenziata dal Magistero di Papa Giovanni Paolo II, che instancabilmente ha promosso ogni forma di studio e applicazione nella comunità ecclesiale, domandando insistentemente la conversione del cuore per vivere pienamente la comunione con Dio ed essere davvero viva presenza del Cristo nella storia della famiglia umana con l'atteggiamento servizievole verso tutti e in modo particolare ai più poveri tra i poveri. Per sostenere intrepidamente la sua responsabilità evangelizzatrice la comunità ecclesiale ha bisogno di ascoltare con rinnovato entusiasmo la Parola di Dio e celebrare la divina liturgia per acquistare le forze necessarie nel servizio alla comunione fraterna<sup>8</sup>.

## 2. Nuova evangelizzazione

La sapiente e ispirata intuizione teologico-pastorale di Giovanni Paolo II, lo ha portato a individuare nella nuova evangelizzazione il progetto missionario della Chiesa. Questo piano, inizialmente proposto per l'America Latina<sup>9</sup> in occasione del cammino preparatorio alla celebrazione del V° centenario dell'arrivo del Vangelo al continente e successivamente esteso al mondo intero, è innanzitutto un invito a mettere al centro dell'esistenza di ogni persona Cristo, ad avere come fonte di cambiamento la Buona Novella, a rinnovare la mentalità, il cuore e le strutture di vita sociale secondo la Verità rivelata, a costruire la personalità a partire dall'incontrare, lungo il cammino della vita, con il Signore, a crescere progressivamente nella consapevolezza dell'appartenenza corresponsabile alla comunità ecclesiale e ad essere nelle vaste realtà umane lievito del regno di Dio.

Il cardine dell'evangelizzazione nuova è la fedeltà al Vangelo, nella certezza di trovare in esso il volto della misericordia Divina, la genuina identità degli essere umani e la forza innovatrice per lo slancio apostolico della Chiesa<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Nell'introduzione agli Atti del Convegno sul II Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo si legge: «Le quattro relazioni fondamentali hanno presso in considerazione, infatti, le quattro costituzioni del Vaticano II. È su questi pilastri, come si sa, che si è costituito l'intero rinnovamento conciliare. Il primato della parola di Dio e la liturgia sono i due momenti attraverso i quali la Chiesa comprende più intimamente la sua natura e la sua missione. Mentre la *Dei Verbum* consente di scoprire la novità perenne della rivelazione di Dio all'umanità, *Sacrosanctum Concilium* ne permette di celebrare il mistero attraverso il culto, la preghiera e l'evocazione. La Chiesa, in questo modo, si scopre più mistero di comunione con la missione perenne di annuncio di verità nelle diverse situazioni del mondo contemporaneo. Emerge così che *Lumen Gentium* mostra il mistero della Sposa di Cristo come sacramento di unità e di riconciliazione, mentre *Gaudium et Spes* si fa carico di individuare gli spazi e le sempre nuove sfide che provocano i figli di Dio a dare ragione della speranza cristiana» C. SEPE, «Introduzione», in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, 8.

<sup>9</sup> Cfr GIOVANNI PAOLO II, Discorso *all'Assemblea del CELAM* (9 marzo 1983), n. 3.

<sup>10</sup> Cfr A. GONZÁLEZ DORADO, «Nueva evangelización», in *Nuevo Diccionario de Catequética*, vol. 2, 16281641.



La novità di questa azione, radicata nella professione di fede nel Risorto, è l'impiego articolato di competenze, personali e comunitarie, laboriosità, silenziosa e loquace, e attitudini, individuali e collettive, con la finalità di inculturare il messaggio evangelico nella complessa e problematica vita degli uomini e delle donne. Pertanto, avviare una metodologia strategica così impegnativa e insieme appassionante, richiede di *formare* persone e comunità adulte nella fede capaci di affrontare le attuali congiunture della modernità. A questo proposito è da rilevare l'importanza basilare che ha la catechesi nella sua originalità ministeriale di educare alla fede, di condurre pazientemente «alla comprensione del mistero di Cristo alla luce della Parola, perché l'uomo tutto intero ne sia impregnato. Trasformato dall'azione della grazia in nuova creatura, il cristiano si pone così alla sequela di Cristo e, nella Chiesa, impara sempre meglio a pensare come lui, a giudicare come lui, ad agire in conformità con i suoi comandamenti, a sperare secondo il suo invito»<sup>11</sup>.

Da questa concezione catechistica scaturiscono per essa alcune istanze prioritarie, come la catechesi *biblica*, ovvero sia la sollecitudine per mettere le persone in relazione con la Parola, per scoprire l'iniziativa Divina della rivelazione, il suo progetto storico-salvifico universale e il mistero di Cristo centro e pienezza dell'amorevole dialogo tra Dio e l'umanità. Perciò, favorire la lettura intelligente della Bibbia aiuta a trovare l'esperienza di fede del popolo dell'antica e della nuova alleanza, la compassionevole vicinanza di Dio nella fatica quotidiana della vita, la forza necessaria per assumere le esigenze della santità – esistenza interamente configurata con il Verbo Eterno – e il Mistero della Pasqua dove si racchiude il testamento definitivo della rivelazione, della speranza e della vittoria. In questo accostamento del credente alla Sacra Scrittura ha un ruolo di considerevole riguardo il Magistero della Chiesa perché è compito suo servire la Parola mediante l'interpretazione autentica degli insegnamenti rivelati per l'umana liberazione<sup>12</sup>.

La catechesi *antropologica* è un'altra dimensione importante del ministero educativo della fede nella dinamica della nuova evangelizzazione. Ad un mondo che oggi si presenta paradossalmente indifferente, secolarizzato, egoista, incoerente e intollerante e allo stesso tempo sensibile, avido d'Assoluto, altruista, fragile e aperto alla comunione interpersonale, con tutti i rischi che ciò implica, sorge significativamente importante la sfida catechistica che orienta progressivamente e aiuta convincentemente l'integrazione tra fede e vita, superando così la dicotomia fra il vissuto giornaliero e l'adesione fedele a Dio.

<sup>11</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Catechesi tradendae* (16 ottobre 1979), n. 20.

<sup>12</sup> Cfr CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 10.

In questo tipo di catechesi, l'annuncio cristiano si realizza a partire dall'attenzione alle situazioni umane di dolore, limite, delusione, sempre, però, con rigorosa fedeltà alla Parola di Dio che illumina e fortifica la storia degli uomini e delle donne, ha come obiettivi di accompagnare la conoscenza personale e la particolare progettazione di vita, di educare e approfondire gli interrogativi esistenziali e orientare a leggere cristianamente la vita quotidiana.

Una caratteristica decisiva per la nuova missionarietà è costituita dalla catechesi *liturgica*, poiché essa è un'esplicita professione di fede ecclesiale, uno sviluppo pedagogico dell'identità cristiana e una anamnesi dei misteri salvifici. Per sua natura – celebrativa, memoriale ed esistenziale – la liturgia ha bisogno della catechesi. Quest'ultima rende comprensibili i simboli, i riti e le espressioni corporali, i diversi momenti del culto divino – sacerdozio, profezia e carità – sono ampiamente insegnati per giungere a prendere parte fruttuosa ad esso e coraggiosamente a testimoniare nella vita l'azione operata da Dio nel cuore credente. D'altronde, la catechesi con la sua specificità ministeriale – educazione e maturazione della fede – fa preciso riferimento alla liturgia infatti essa celebra il mistero cristiano. Le azioni sacramentali di Cristo e della Chiesa per la redenzione dell'umanità, tendono ad introdurre e configurare i discepoli al Maestro, ad unire la preghiera personale ed ecclesiale con la supplica del Signore e ad avviare e intensificare la missione evangelizzatrice dei popoli.

Infine, dall'insegnamento diaconale di Gesù Cristo e dalla particolare sensibilità contemporanea verso le problematiche per il bene comune, la catechesi di taglio caritatevole identificata come impegno nello sfaccettato compromesso *sociale* espressione del comandamento evangelico dell'amore, è per la nuova azione apostolica della Chiesa una sfida da affrontare e da implementare. Servire la promozione umana nella dignità del lavoro, dell'educazione scolastica, dell'assistenza sanitaria, della giustizia, della pace, della remunerazione salariale equanime, della libertà, della politica, dell'economia, del tempo libero, dell'informazione, in altre parole di tutto ciò che riguarda i diritti e i doveri delle persone, sono contenuti catechistici da sviluppare e presentare, sempre ispirati al Vangelo e guidati dalla dottrina sociale della Chiesa<sup>13</sup>.

La carità è il segno distintivo dei seguaci di Dio-Amore, perciò il soccorso, la condivisione, il sostegno ad ogni forma di povertà è l'inconfondibile attuazione del messaggio del regno di Dio, l'essere pronti e disponibili ad accorrere in aiuto di chiunque è la verifica più eloquente di autentica e salda spiritualità cristiana che impone l'adorazione e comunione Eucaristica e allo stesso tempo la diaconia, ossia l'identificazione con Cristo povero, umile e servo.

<sup>13</sup> Cfr E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechistica fondamentale*, LDC, 2001, 201-220.

Le dimensioni catechistiche prevalenti descritte fin qui, non esauriscono le risorse del ministero educativo della fede, bensì possono contribuire a rendere operante l'evangelizzazione nuova nella presente ora storica dove il popolo di Dio è convocato alla santità di vita, a dare ragione del credo professato e ad una competente presenza negli avvenimenti della moderna civiltà.

Le costituzioni del Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum concilium* e *Gaudium et spes*, occupano un posto di considerevole riguardo come bussola nella faticosa e affascinante implementazione della nuova evangelizzazione. Lo studio complessivo dell'eredità conciliare, la ferrea volontà della sua divulgazione e la costante ricerca di attuazione di esso, contribuiscono notevolmente a rivelare il volto rinnovato della Chiesa nella sua fedele vocazione di annunciatrice e testimone della Buona Novella.

Un altro documento di massima importanza nella novità missionaria della comunità ecclesiale è il Catechismo della Chiesa Cattolica. Voluto dal Sinodo straordinario del 1985, è stato pubblicato nel 1992 e approvato e promulgato nell'edizione tipica latina nel 1997 da Giovanni Paolo II, contiene autorevolmente la completa e integra dottrina cattolica ed è uno strumento valido per presentare alla civiltà contemporanea ciò che la Chiesa crede, celebra, vive e prega giornalmente.

Lo spirito missionario percorre trasversalmente l'intero Catechismo: la professione di fede in Dio è il risultato della predicazione di Cristo, il culto liturgico è l'azione di glorificazione al Padre per il mandato salvifico del Figlio operato nel Mistero pasquale, la vita del cristiano è l'insieme degli atteggiamenti e comportamenti virtuosi come testimonianza di piena e totale comunione con il piano divino della redenzione e l'orazione, sia privata o comunitaria, riscalda il cuore, induce ad abbracciare la via della croce e produce pazienza nelle diverse fasi dell'evangelizzazione. La responsabilità missiologica della Chiesa trova nel Catechismo universale un competente sussidio per continuare il cammino per le strade del mondo proclamando con un aggiornato slancio la Parola di Dio<sup>14</sup>.

### 3. Inculturazione del Vangelo

Il proposito ultimo della nuova evangelizzazione è inculturare il Vangelo, ossia implementare l'originale metodologia del Verbo Incarnato per scoprire e discernere, con generosa condiscendenza e rispettabile saggezza, i valori presenti nell'uomo per poi pazientemente e progressivamente ap-

<sup>14</sup> Cfr J. TOMKO, «La dimensione missionaria del nuovo catechismo», in *Il Catechismo della Chiesa Cattolica. Dimensioni, caratteristiche, contenuti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano s.d., 14-19.

prodare nella cultura cristiana. La comunità ecclesiale integralmente e con la sua progettazione pastorale è resa corresponsabile del processo d'inculturazione della fede<sup>15</sup>. «Della catechesi, come dell'evangelizzazione in generale, possiamo dire che è chiamata a portare il Vangelo nel cuore della cultura e delle culture»<sup>16</sup>.

Questa missione, ardua e incoraggiante, possiede alcuni elementi decisivi come: l'annuncio di Dio, la diffusione del Vangelo e la criteriologia culturale. Per quanto riguarda il primo componente è urgente narrare la storia della salvezza dando un ampio spazio alle espressività che mostrano un Dio innamorato dell'uomo, misericordioso con le sue debolezze, interessato nelle faccende della sua vita e coinvolto nel progetto del suo destino. A questo riguardo emblematicamente l'Antico Testamento palesa in modo evidente come Dio affianca l'uomo e la donna. Egli li giustifica, li comprende, li difende, li protegge, li corregge, parla loro ed esige fedeltà all'alleanza stabilita e alla totale consacrazione per la diffusione del suo piano salvifico. «Cantate al Signore, benedite il suo nome, annunziate di giorno in giorno la sua salvezza. In mezzo ai popoli raccontate la sua gloria, a tutte le nazioni dite i suoi prodigi» (Sal 96, 2-3).

Nel Nuovo Testamento, Iddio si manifesta nell'uomo, l'Incarnazione del Verbo ne è la conferma. «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14). Il Figlio Eterno rivela Dio e il suo regno, vale a dire la coabitazione del Signore nelle persone: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, dimora in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me» (Gv 6, 56-57). Questa verità può essere accolta solo nel silenzio e nell'intimità, nello stupore contemplativo di come Dio si realizza nella limitatezza umana, qui prorompe la missione di Gesù: fare sì che gli uomini e le donne prendano consapevolezza della propria dignità, della propria grandezza, del proprio essere<sup>17</sup>. «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del Suo Amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Cfr A. CHEUICHE, «Hacia una teología inculturada», in R. FERRARA-C.M. GALLI (a cura di) *Presente futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aire 1997, 416-436.

<sup>16</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Catechesi tradendae* (16 ottobre 1979), n. 53.

<sup>17</sup> Cfr A. SCOLA «“Gaudium et Spes”: Dialogo e discernimento nella testimonianza della verità», in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, 92-102.

<sup>18</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 22.

Il genere umano nella sua completezza desidera oggi più che mai ascoltare l'annuncio di Dio, trovare coloro che hanno ricevuto la vocazione – i battezzati – di comunicare l'evento preponderante della storia di ogni epoca, incontrare, nei singoli e nelle comunità, l'immagine del Buon Pastore, del Buon Samaritano e del Divino Forestiero che guida, che sana e che ridona fiducia nei sentieri tortuosi di tutti i giorni. Acculturazione è pertanto la profetica rivelazione dell'essere di Dio: «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1Gv 4,16).

Il secondo elemento dell'inculturazione è la diffusione del Vangelo, ovvero recare il lieto messaggio di consolazione per tutti, soprattutto per i miseri di tutti i tempi. Gesù inaugura così la sua predicazione: «Si recò a Nàzaret, dove era stato allevato; ed entrò, secondo il suo solito, di sabato nella sinagoga e si alzò per leggere: gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; apertolo trovò il passo dove era scritto: Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio; per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi e predicare un anno di grazia del Signore» (Lc 4,16-19). La buona notizia è il Vangelo dell'intervento salvifico di Dio che da speranza e arreca sollievo, specialmente ai poveri e agli oppressi.

La Buona Novella è la novità della vicinanza del regno di Dio e la necessità della conversione per farlo sopraggiungere alla persona e nelle persone, ha come principale protagonista Dio stesso ed esige la fede per aderire intenzionalmente a Lui. «Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo"» (Mc 1,14-15). Il messaggio evangelico è Gesù, è l'irruzione che Egli fa nella storia per redimerla. Pertanto, il Vangelo è una persona, è la proclamazione del suo Mistero pasquale, è l'annuncio che Gesù Cristo è morto per la nostra salvezza ed è risorto per la nostra salvezza, che ha accettato la volontà del Padre per trasformare l'essere umano: «Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture» (1Cor 15,3-4).

Far conoscere oggi il Vangelo è prendere sul serio la consacrazione battesimale, è rivelare l'azione della grazia santificante nel cristiano, è evidenziare come Gesù Cristo viene nel cuore credente, è vivere la novità di essere nuove creature. «Non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme con lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6,3-4).

Diffondere il Vangelo vuol dire, quindi, essere persone nelle quali si verifica la morte e risurrezione del Signore e che lo testimoniano con la loro vita. «Non abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi. Siamo infatti tribolati da ogni parte, ma non schiacciati; siamo sconvolti, ma non disperati; perseguitati, ma non abbandonati; colpiti, ma non uccisi, portando sempre o dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo» (2Cor 4, 7-10). In quest'affascinante missione si deve anche tener presente il peccato ed ecco come nonostante il limite umano, il messaggio evangelico è annunciato come l'antidoto, il rimedio per togliere ogni traccia di trasgressione, nella misura in cui avanza il signoreggiare del Risorto nell'uomo e nella donna e, eliminando ogni macchia di colpe essi possono essere trasparenza viva del Vangelo.

Infine la terza parte integrante dell'inculturazione del Vangelo è la criteriologia culturale, ossia la considerazione del ruolo decisivo e insostituibile dell'uomo nella trasformazione del mondo. Questo perché in ogni cultura sussiste sempre un'immagine di uomo e un modello di società che si vuole impostare e da questa determinazione derivano poi i valori culturali, vale a dire la maniera di come si esprime la visione della persona. Per la cultura cristiana l'immagine di uomo è il Verbo Incarnato.

Per cultura s'intende l'opera dell'uomo e della donna, tutto quello che configura una specifica identità di vita, una mentalità e un comportamento individuale e collettivo. L'anima dei popoli è la loro cultura, la maniera di relazionarsi, di esprimersi artisticamente, di lavorare, di vivere, di celebrare, di emozionarsi e di morire. «Con la parola cultura viene indicato il modo particolare con cui, in un popolo, gli uomini coltivano i propri rapporti con la natura, tra di loro e con Dio, in modo da poter raggiungere "un livello di vita veramente e pienamente umana" (GS 53). È "lo stile di vita comune" (GS 53) che caratterizza i diversi popoli; perciò si parla di "pluralità di culture" (GS 53)»<sup>19</sup>, perciò, essendo l'uomo un essere culturale che con la sua razionalità, libertà e socialità crea la cultura, e in essa dove accade l'incontro con il messaggio rivelato. I tre componenti di ogni cultura sono la memoria, la coscienza e il progetto, categorie che indiscutibilmente coincidono con il Vangelo il quale è attuazione della salvezza, consapevolezza dell'amore misericordioso e disegno del futuro in piena comunione con Dio.

I contenuti della cultura sono: gli oggetti, tutto ciò che l'uomo crea come risposta ai suoi bisogni; i valori, tutto quello che soddisfa le sue necessità e ha una determinata valenza; le espressioni, ovvero le manifestazioni

<sup>19</sup> TERZA CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO, *Documento di Puebla* (27 gennaio - 13 febbraio 1979), n. 386.

delle esperienze religiose o sociali; e le strutture cioè tutto quello che per legge o costume condiziona le relazioni interpersonali, di conseguenza la cultura tende alla realizzazione della persona.

L'uomo, dunque è il punto d'incontro tra Vangelo e cultura. Come Gesù Cristo, il Figlio Eterno di Dio, si fece essere culturale per redimere e realizzare pienamente l'umanità, così la Chiesa per svolgere fedelmente la sua missione evangelizzatrice, dovrà rivolgere il suo sguardo verso due direzioni: la Parola di Dio e la cultura, segni dei tempi che interpellano la comunità ecclesiale.

L'azione d'inculturazione evangelica comporta l'audacia profetica di svelare il vero volto di Dio, fedele, paziente e preoccupato per la sorte dell'umanità al punto di dichiarare, Io: «andrò in cerca della pecora perduta e ricondurrò all'ovile quella smarrita; fascierò quella ferita e curerò quella malata, avrò cura della grassa e della forte; le pascerò con giustizia» (Ez 34,16). Implica, inoltre trasmettere coraggiosamente il santo Vangelo, la Buona notizia che riguarda una persona: Gesù Cristo, il quale con la sua vita, morte e risurrezione offre all'umanità intera la salvezza. «Voi conoscete ciò che è accaduto in tutta la Giudea; cioè come Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nàzaret, il quale passò beneficando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo, perché Dio era in lui: E noi siamo testimoni di tutte le cose da lui compiute nella regione dei Giudei e in Gerusalemme. Essi lo uccisero appendendolo a una croce, ma Dio lo ha risuscitato al terzo giorno e volle che apparisse, non a tutto il popolo, ma a testimoni prescelti da Dio, a noi, che abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua risurrezione dai morti. E ci ha ordinato di annunziare al popolo e di attestare che egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio. Tutti i profeti gli rendono questa testimonianza: chiunque crede in lui ottiene la remissione dei peccati per mezzo del suo nome» (At 10,37-43). L'inculturazione comprende in sé anche, conoscere e valorizzare la cultura, l'insieme della vita degli uomini e delle donne nella quale si svolge l'avventura dell'esistere, cioè della convivenza, della relazione, del creare e ricreare, degli ideali, dei valori, della lotta per continuare a costruire insieme a Dio un mondo più umano dove si respirano i criteri spirituali vissuti nella mistica della contemplazione e dell'azione, dell'adorazione e della missione. In questo modo Gesù Cristo appare chiaramente come unico Salvatore e, «tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode» (Fil 4, 8) di ogni forma culturale, possa servire per aprirsi al messaggio universale di salvezza e ammettere, esprimere e vivere la fede tradotta nella propria identità autoctona<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Cfr L. MEDDI, «Cultura e catechesi: un rapporto naturale», in S. CURRÒ (a cura di), *Alterità e catechesi*, LDC, Leumann 2003, 51-67.

#### 4. Situazione contemporanea

Alla luce delle Esortazioni post-sinodali di Giovanni Paolo II, di venerabile memoria, presenterò una visione complessiva dei cinque continenti, dove il missionario è oggi chiamato a dare vita al suo ministero di testimone del Vangelo.

In ordine cronologico, la prima Assemblea Speciale del Sinodo svoltasi a Roma dal 10 aprile all'8 maggio del 1994, fu quella del continente africano sul tema «La Chiesa in Africa e la sua missione evangelizzatrice verso l'anno 2000: "Sarete miei testimoni" (At 1,8)»<sup>21</sup>. I frutti di questo lavoro collegiale sono stati condivisi con la Chiesa universale mediante il documento *Ecclesia in Africa*, firmato il 15 settembre del 1995 a Yaoundé- Camerun<sup>22</sup>. Il capitolo II, oltre a descrivere lo splendore della prima evangelizzazione del continente, espone le sfide che la Chiesa in Africa dovrà affrontare, come l'improrogabilità di annunciare Cristo con la passione delle prime comunità cristiane, sia nel seno del popolo di Dio per approfondire la professione di fede, come pure alla intera società nella certezza che nel messaggio evangelico ci si trova il senso della vita e il programma per costruire un ambiente solidale, libero e fraterno. Un'altra responsabilità da sostenere è il superamento delle divisioni con il dialogo rispettoso delle tradizioni e delle religioni, come antidoto per risolvere le ostilità e come risposta alla preghiera fatta da Gesù prima di salire sulla croce per ricostruire l'unità degli uomini con Dio e tra loro (cfr Gv 17,20-21). Un compito altrettanto impegnativo da intraprendere riguarda la proclamazione della verità rivelata nella Sacra Scrittura sul matrimonio e la famiglia, e anche la cura delle vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata. Questi due sacramenti vissuti secondo il volere di Dio garantiscono l'annuncio del Vangelo nell'immenso continente africano e oltre i suoi confini<sup>23</sup>. Papa Wojtyła, guardando con sollecita attenzione le drammatiche difficoltà socio-politiche dell'Africa, elenca le sofferenze che devono ricevere una risposta cristiana, come «la crescente povertà in Africa, l'urbanizzazione, il debito internazionale, il commercio delle armi, i problemi demografici e le minacce che pesano sulla famiglia, l'emancipazione delle donne, la propagazione dell'AIDS, la sopravvivenza in alcuni luoghi della pratica della schiavitù, l'etnocentrismo e le opposizioni tribali, fanno parte delle sfide fondamentali esaminate dal Sinodo»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Cfr J. ILUNGA, «La situazione in Africa», in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, 452-479.

<sup>22</sup> Cfr R. PERALTA, «Esortazione Apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa*. Itinerario per un rinnovato impegno pastorale», in *Redemptoris Missio* 19, 2 (2003), 72-77.

<sup>23</sup> Cfr GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa* (14 settembre 1995), nn. 47-50.

<sup>24</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa* (14 settembre 1995), n. 51.



Il secondo Sinodo continentale è quello dell'America<sup>25</sup>, celebrato a Roma dal 16 novembre al 12 dicembre 1997 sul tema: «Incontro con Gesù Cristo vivo, cammino per la conversione, la comunione e la solidarietà in America». Il 22 gennaio 1999 a Città del Messico, Giovanni Paolo II firma l'Esortazione apostolica che raccoglie i lavori dei Padri sinodali e le sue intuizioni e proposte pastorali per l'immenso continente americano diviso in due parti dove convivono uomini e donne di razze, culture e religioni diverse. In una sono presenti il progresso, le ottime possibilità economiche e l'autogestione, invece nell'altra esiste il sottosviluppo, la povertà e la dipendenza per ogni genere di attività. Circostanze ed eventi umani diedero inizio alla realtà da noi conosciuta come l'America del Nord e l'America del Sud. È da rilevare che questa verità sfida la missione evangelizzatrice della Chiesa, perché oggi come allora è suo dovere predicare l'unità, la solidarietà e l'equilibrato uso dei beni terreni e un modo per affrontare questa responsabilità è stata l'Assemblea sinodale dove i Vescovi, convocati e guidati dal Papa, hanno pregato, riflettuto e fatto opzioni pastorali riguardanti tutti i popoli dell'America cercando così di attualizzare il progetto di Dio «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (1Tm 2,4). Il capitolo intitolato, «L'incontro con Gesù Cristo nell'oggi dell'America» traccia globalmente la situazione del continente che attende una risposta evangelica. Il fondamento dell'identità cristiana di questi popoli nei quali brillano diverse testimonianze di santità, espressioni di una ricca pietà popolare, la presenza, frutto dell'immigrazione, di un considerevole numero di cattolici orientali, l'azione pastorale nel campo culturale, educativo e sociale, attualmente urge, nonostante questa seria e intrepida opera missionaria, di una nuova evangelizzazione per raggiungere con la forza rinnovatrice del Vangelo il vasto campo dei diritti umani, della dignità lavorativa, dell'etica professionale, dell'amministrazione della cosa pubblica, della morale familiare, dell'assistenza ad ogni forma di sofferenza e di una politica audace per garantire il futuro ai giovani e ai bambini. Ad ugual modo l'ora presente della globalizzazione economica e culturale, le minacce crescenti dell'urbanizzazione, il grave peso del debito estero, la corruzione, il commercio e il consumo della droga e la devastazione ecologica, invitano la Chiesa pellegrina in America ad un'autorevole, appassionata e originale missionarietà capace di recare, oggi come all'inizio, al popolo americano la verità di Cristo e, con la testimonianza di carità solidale, rinnovare nella fede il grande continente della speranza<sup>26</sup>.

«Gesù Cristo il Salvatore e la sua missione di amore e di servizio in

<sup>25</sup> Cfr CELAM, *Exhortación Apostólica Ecclesia in America. Texto e contexto*, Celam-Secretariado General, Santafé de Bogotá, D. C. 1999.

<sup>26</sup> Cfr GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in America* (22 gennaio 1999), nn. 13-25.

Asia: perché abbiano la vita e la abbiano in abbondanza (Gv 10, 10)», è stato il tema del Sinodo Speciale per l'Asia che tra il 19 aprile e il 14 maggio 1999 si è realizzato a Roma mentre la firma e la consegna dell'Esortazione post-sinodale è avvenuta il 6 novembre 1999 a New Delhi. Immediatamente dopo aver ricordato che in Asia si è adempiuta l'Incarnazione del Verbo Eterno di Dio e la nascita della Chiesa con le logiche implicazioni per la cultura e la vita dei popoli del grande continente asiatico, Giovanni Paolo II ha illustrato ampiamente l'impressionante differenza di sviluppo e di crescita in alcune regioni a livello economico, sociale, educativo, lavorativo e allo stesso tempo evidenzia zone sommerse nella miseria, nella indigenza e nella carestia di ogni tipo<sup>27</sup>. Non manca un riferimento esplicito alla visione della vita politica che condiziona e in alcuni casi ostacola l'azione evangelizzatrice della Chiesa impedendo l'esercizio della libertà religiosa<sup>28</sup>.

Una particolare attenzione è rivolta alla questione interreligiosa e al dialogo ecumenico e, per quanto riguarda quest'ultima sfida insieme alla preghiera e alla cooperazione solidale, urge unirsi anche in «consultazioni per esplorare le possibilità di nuove strutture e associazioni ecumeniche per promuovere l'unità dei cristiani»<sup>29</sup>. Invece per la ricerca di un autentico rapporto con le molteplici tradizioni religiose occorre, oltre al riconoscimento dei valori presenti in esse, la risolutezza missionaria, cioè l'annuncio e la testimonianza di Cristo espressi nella comunione ecclesiale e nel solidale servizio di promozione umana<sup>30</sup>.

L'Assemblea Speciale del Sinodo per l'Oceania si è svolta dal 22 novembre al 12 dicembre 1998 sul tema «Gesù Cristo e i popoli dell'Oceania: seguire la sua Via, proclamare la sua Verità e vivere la sua Vita». Il 22 novembre 2001 è stata promulgata l'Esortazione Apostolica *Ecclesia in Oceania* e Giovanni Paolo II, dopo aver firmato il documento lo ha inviato alle Chiese particolari di questo continente per posta elettronica. Allo stesso tempo il documento pontificio nel glorificare Dio per l'azione realizzata dai missionari in quelle terre, sulla teologia e spiritualità di comunione, getta le sfide da affrontare con il messaggio evangelico e la tenacia missionaria della prima ora. Esse sono: rinnovare l'annuncio di Cristo fatto con il linguaggio comprensivo della santità di vita sia per guarire ferite, delusioni

<sup>27</sup> Cfr S. KAROTEMPREL, «Asian christologies and their implications per mission in Asia», in G. COLZANI-P.GIGLIONI-S. KAROTEMPREL (a cura di) *Cristologia e missione oggi. Atti del Congresso Internazionale di Missiologia*, Urbaniana University Press, Roma 2001, 345-359.

<sup>28</sup> Cfr GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Asia* (6 novembre 1999), nn. 5-8.

<sup>29</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Asia* (6 novembre 1999), n. 30.

<sup>30</sup> Cfr GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Asia* (6 novembre 1999), nn. 24-41.

e insoddisfazioni come anche per incorporare nuovi membri alla famiglia cristiana; programmare una formazione efficiente degli agenti pastorali per una qualificata trasmissione della fede nel lessico culturale autoctono e anche per far fronte alla civiltà moderna e postmoderna impregnata dalla secolarizzazione, dall'individualismo e dal consumismo; intensificare la preparazione dei catechisti per una saggia comunicazione del credo professato dalla Chiesa cattolica e per fronteggiare un competente dialogo ecumenico e interreligioso<sup>31</sup>. Indubbiamente non manca l'esplicito riferimento alla costruzione di una società nella giustizia, all'onestà politica e al rispetto delle minoranze, quindi l'Esortazione richiama ad intensificare l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa, a difendere ad ogni costo i diritti umani e l'attenzione prioritaria verso gli aborigeni. Infatti a questo proposito Giovanni Paolo II ha detto: «La Chiesa sosterrà la causa di tutti i popoli indigeni che cercano un riconoscimento giusto ed equo della propria identità e dei propri diritti. I padri sinodali hanno manifestato il loro sostegno alle aspirazioni dei popoli indigeni per una giusta soluzione alla complessa questione dell'alienazione delle loro terre»<sup>32</sup>.

L'ultima Assemblea dei Sinodi continentali è stata quella europea, celebrata dal 1° al 23 ottobre 1999, sul tema «Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa» e il 16 ottobre 2003 è stata pubblicata la corrispondente Esortazione Apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa*, la quale è intessuta della luce del libro dell'Apocalisse rivelazione della vittoria di Cristo, perciò, nonostante l'oscurità e i dubbi dell'ora attuale, al credente sono richieste la fiduciosa certezza nel Risorto e la speranza in un futuro nuovo frutto della carità fraterna.

La descrizione della situazione europea inizia riconoscendo come il vecchio continente abbia perso oggi la memoria della sua radice cristiana, questo sintomo è «accompagnato da una sorte di agnosticismo pratico e di indifferenzismo religioso, per cui molti europei danno l'impressione di vivere senza retroterra spirituale e come degli eredi che hanno dilapidato il patrimonio loro consegnato dalla storia. Non meravigliano più di tanto, perciò, i tentativi di dare un volto all'Europa escludendone l'eredità religiosa e, in particolare, la profonda anima cristiana, fondando i diritti dei popoli che la compongono senza innestarli nel tronco irrorato dalla linfa vitale del cristianesimo»<sup>33</sup>. Tuttavia, per una visione realistica dello stato attuale dell'Europa non si può dimenticare la crescente e motivata ricerca

<sup>31</sup> Cfr GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Oceania* (22 novembre 2001), nn. 13-25.

<sup>32</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Oceania* (22 novembre 2001), n. 28.

<sup>33</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003), n. 7.

di spiritualità evangelica di tanti uomini e donne che s'impegnano per attuare nella quotidianità la fede in Gesù Cristo, sono segni di prospettiva di futuro il ricupero della libertà d'alcune popolazioni, il rinnovato slancio missionario, la corresponsabilità dei battezzati nella propagazione del regno di Dio e il ruolo decisionale della donna nella comunità cristiana. Da aggiunge ancora, il progressivo sviluppo dei valori democratici, il rispetto dei diritti umani, la sensibile attenzione sulla qualità della vita, la presenza inconfondibile dei testimoni della fede, i martiri, che annunciano, celebrano e servono il Vangelo della speranza, la viva inquietudine di un rinnovato servizio pastorale sia delle parrocchie come dei movimenti associativi ecclesiali sullo specifico itinerario di santità e il progresso raggiunto nel cammino dell'ecumenismo<sup>34</sup>.

La visione di fede dell'Europa impegna grandemente la Chiesa pellegrina in questo continente alla nuova evangelizzazione intesa come: recuperare il tesoro della fede ereditata degli antenati che hanno consumato la vita per diffondere il Vangelo della salvezza, ricostruire la cultura cristiana dando un posto di rilievo alla formazione catechistica, testimoniare la carità evangelica con il prioritario servizio ad ogni tipo di povertà, collaborare nella edificazione della comunità civile promuovendo la giustizia, la pace e la dignità della persona. Un tale programma pastorale impone una solida spiritualità, un'autorevole maturità di fede, una significativa adesione alla Chiesa, un consapevole uso dei mezzi di comunicazione sociale, una partecipazione più rilevante nel mondo della politica, dell'educazione, del lavoro, dell'economia, un'efficiente azione nello sport e il tempo libero, una presenza profetica nella scienza, l'investigazione, la ricerca, tutto ciò deve essere sostenuto dalla costante preghiera, da una intensa vita sacramentale, da una solida comunione ecclesiale e dall'amore vissuto come l'attiva speranza di un futuro fondato sulla promessa del Signore, «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20).

L'intrepido sguardo sul mondo delineato fin qui non è esauriente, è un invito, da una parte a leggere i documenti di Giovanni Paolo II per scavare in essi la ricchezza lasciata da un uomo di fede che vigorosamente ha consumato la sua vita per il Vangelo e ha spronato sollecitamente la Chiesa a intraprendere la strada della santità per recare all'umanità contemporanea la Buona Novella della speranza, della fiducia e della misericordia di Dio. Dall'altra è un contributo per rinnovare l'entusiasmo missionario della prima ora e come allora proiettare l'azione evangelizzatrice su un duplice versante: all'interno della comunità ecclesiale e all'interno della società nella sua completezza. Per quanto riguarda al popolo della nuova alleanza, s'in-

---

<sup>34</sup> Cfr GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003), nn. 11-17.

travede il bisogno di dedicare energie, tempo e denaro per formarlo nella spiritualità missionaria, nella fermezza del credo professato, nella conoscenza della teologia morale, nella capacitazione per il dialogo ecumenico ed interreligioso, nella rinnovazione della consacrazione battesimale e delle specifiche vocazioni, nell'acquisizione del sapere per applicare adatte metodologie pastorali e rinvigorire la stanchezza e l'apatia con tempi quotidiani e periodici dedicati alla preghiera, all'adorazione contemplativa e alla celebrazione del Mistero pasquale di Cristo Signore.

Per tutto ciò che si riferisce ai nostri tempi, l'iniziativa missionaria sembra che debba essere orientata prioritariamente verso la comunità familiare, istituzione a volte aggredita, trascurata e addirittura dimenticata dai programmi politici-educativi. Bisogna ideare il modo di raggiungere questa cellula, decisiva per il futuro del genere umano, con considerevoli e perseveranti obiettivi istruttivi per restituire a questa naturale società il suo ruolo insostituibile nella costruzione delle personalità forti, intelligenti e sagge con potere decisionali, con responsabile esercizio della libertà e con critica apertura nei confronti delle novità, è lì una delle grandi sfide per l'evangelizzazione del terzo millennio.

D'altronde lo stesso Gesù Cristo ha cercato sempre di essere vicino alle famiglie, nella sua vita pubblica, mediante i suoi miracoli e le sue predicazioni, ha rivelato la condiscendenza Divina e ad esse ha affidato l'annuncio e la memoria dell'evento salvifico realizzato nel suo Corpo. Gli Apostoli, seguono la strada indicata dal Maestro, i discepoli – testimoni della vita del Signore – sono entrati nelle case per condividere le loro afflizioni, drammi e angosce, per valorizzare i pregi, le virtù e le capacità individuali e collettive, ma sempre con la finalità di fondare chiese, assemblee, memoriali del Risorto. Uno sguardo globale dei Sinodi continentali, fa vedere come tutti dedicano un'attenzione premurosa alla famiglia, come scuola di autentico umanesimo, palestra di vita cristiana e seno fecondo per la maturità delle virtù teologali e cardinali con le quali si assicura un avvenire per i popoli secondo il volere di Dio.

## 5. La Chiesa è missione

La Chiesa per sua natura è missione e ha la responsabilità di recare agli uomini, in ogni tempo e circostanza, la Buona Novella del regno; tale compito è comune all'intero popolo di Dio<sup>35</sup>. Tutti, secondo la propria vocazione, hanno l'imperioso dovere di annunziare e testimoniare il messaggio evangelico. «La Chiesa pellegrinante è missionaria per sua natura, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito

<sup>35</sup> Cfr G. COLZANI, *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, Messaggero, Padova 1996.

Santo, secondo il progetto di Dio Padre»<sup>36</sup>. L'evangelizzazione è la risposta al mandato del Signore «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19-20), perciò, dovere ecclesiale è di condurre i popoli «con l'esempio della vita, con la predicazione, con i sacramenti e con i mezzi della grazia e della fede, alla libertà ed alla pace di Cristo, rendendo loro facile e sicura la possibilità di partecipare in pieno al mistero di Cristo»<sup>37</sup>. Per svolgere competentemente il suddetto servizio sono necessarie la predicazione della Parola di Dio e la celebrazione dell'Eucaristia, insieme all'esercizio delle virtù particolarmente della pazienza, prudenza e fiducia, evitando ogni forma di divisione la quale è sempre motivo di scandalo e causa dell'allontanamento dalla fede cristiana. Il decreto conciliare *Ad gentes* chiede inoltre la conoscenza e la comprensione della teologia della salvezza, in modo che i missionari siano capaci di annunziare e invitare alla fede, come anche la competenza nello stabilire un dialogo di fede con chi ignora Cristo o si è allontanato dal Vangelo e dalla Chiesa, convinti che l'autore della salvezza è Dio, e perciò può portare alcuni uomini e donne alla comunione con Lui attraverso la comunità ecclesiale e altri per strade e vie non conosciute per gli evangelizzatori, ma volute e consentite dalla Provvidenza Divina.

L'attuale situazione della missione ha individuato nell'inculturazione il metodo più efficace per far penetrare il Vangelo nell'odierna società, ciò indica che l'Incarnazione del Verbo Eterno di Dio è e sarà perennemente il paradigma valido di ogni metodologia evangelizzatrice<sup>38</sup>. Nello stesso tenore gli agenti missionari sono chiamati ardentemente alla testimonianza di vita cristiana come linguaggio comprensibile di comunicazione del messaggio salvifico e a stabilire la convivenza sociale sulla base dei principi umani arrivando progressivamente al corollario della carità perfetta, allo stesso tempo sono sollecitati a dedicarsi all'educazione scolastica, a contribuire al miglioramento delle popolazioni e a collaborare alla riuscita delle diverse iniziative che cercano il progresso economico e politico, sempre sulla base dei valori religiosi e morali animati dall'amore fraterno.

Un così impegnativo servizio esige, pertanto, una solida formazione spirituale, dottrinale, pastorale, liturgica, filosofica, teologica, ecumenica e amministrativa. Per i catechisti sono indicate le dimensioni formative, cioè: Bibbia, liturgia, metodologia, pastorale, morale e spiritualità, come pure la co-

<sup>36</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes* (7 dicembre 1965), n. 2.

<sup>37</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes* (7 dicembre 1965), n. 5.

<sup>38</sup> Cfr C. DOTOLI, «La dimensione culturale nella evangelizzazione», in *Redemptoris Missio* 17, 1 (2001), 21-33.

noscenza e l'utilizzazione dei mezzi di comunicazione sociale e della psicologia, il tutto sempre per garantire una autentica e competente missionarietà.

La persona dell'evangelizzatore ha un carisma specifico, il quale si verifica nella disposizione per l'adattamento ad un nuovo stile di vita, per l'ingegnosa abilità per costruire un rapporto di comunione solidale con la nuova famiglia. Per sostenere coraggiosamente la fatica della predicazione evangelica, sarà necessario ricevere e rinnovare periodicamente una qualificata formazione spirituale e morale, una istruzione teologica e missiologica, in concreto gli evangelizzatori sono tenuti ad avere un'educazione dottrinale, una conoscenza delle scienze umane, uno studio storico della evangelizzazione, un'assimilazione delle discipline che regola questo ministero pastorale e imparare i metodi più adatti per calare la verità evangelica nella odierna condizioni dei popoli ai quali devono recarsi, sarà di grande profitto un tirocinio apostolico e acquisire conoscenza dell'arte catechistica.

Questa formazione dovrà essere completata nel posto missionario entrando in contatto con tutta la realtà che configura l'identità di chi abita quella terra, sarà di grande aiuto capire la loro storia, la cultura, le tradizioni, la religiosità popolare, la lingua e i rapporti e le strutture della convivenza sociale.

Le attuali situazioni ecclesiali e culturali invitano il missionario ad avere una consapevolezza approfondita del suo essere, una competente formazione nelle discipline teologiche, umane e pastorali, un solido fondamento spirituale e morale, un profondo amore obbediente alla Chiesa e un'ardente passione per testimoniare Cristo tra gli uomini e le donne che non lo conoscono o si sono allontanati dalla via del Vangelo. «Per tutti gli operai dell'evangelizzazione è necessaria una seria preparazione. Lo è ancor più per coloro che si dedicano al ministero della Parola. Animati della convinzione continuamente approfondita della grandezza e della ricchezza della Parola di Dio, quelli che hanno il compito di trasmetterla devono manifestare la più grande attrazione alla dignità, alla precisione, all'adattamento del loro linguaggio. Tutti sanno che l'arte di parlare ha oggi una grandissima importanza. Come potrebbero trascurarla i predicatori e i catechisti?»<sup>39</sup>. Il preciso orientamento di Paolo VI guarda a riscoprire l'importanza dell'adeguata formazione integrale per i missionari, quindi per l'intero popolo di Dio e per gli agenti pastorali, che lasciando la loro terra devono andare incontro a nuove culture e realtà per annunciare il messaggio salvifico.

L'oggi contemporaneo autosufficiente, indifferente e urbanizzato chiede l'evangelizzazione e nelle sue risposte la Chiesa si gioca la sua fedeltà al Vangelo, la sua credibilità sacramentale e la sua autorevolezza profetica,

<sup>39</sup> PAOLO VI, Esortazione apostolica sull'impegno di annunciare il Vangelo *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 73.

perciò, deve avere una chiara e sicura concezione della nuova missionarietà alla quale è convocata attualmente, essa è professione di fede nel messaggio evangelico il quale può configurare, modellare uomini e donne nuove, è un insieme fatto di testimonianza e metodologie pastorali per raggiungere il cuore culturale, è vicinanza alle vecchie e nuove povertà con la finalità di offrire risposte convincenti, audaci e oneste.

Una particolare attenzione merita la cultura urbana, essa nasce come frutto della società industriale, la città cresce incommensurabilmente, attira per il fascino delle molteplici possibilità e progressivamente l'uomo diventa un estraneo, un solitario, un anonimo. Nell'orizzonte fa la sua apparizione la città post-industriale caratterizzata per essere densamente popolata, eterogenea e progettata in funzione dello sviluppo economico, queste sue peculiarità incidono e plasmano una mentalità culturale che sfida la vocazione della Chiesa, essa ritornando alla sua origine e con le stesse armi con cui sempre ha affrontato le diverse situazioni presentatasi lungo i secoli si immerge nella città per realizzare l'inculturazione urbana del Vangelo, d'altronde la storia dell'evangelizzazione è la storia dell'incontro e non incontro del Vangelo con le culture.

Il dovere missionario, complesso e affascinante, si esprime in una mistica che è conseguenza della spiritualità, ossia permettere di agire allo Spirito Santo per diventare più perfettamente un cristiano e con i suoi carismi testimoniare la novità di vita. «Tale spiritualità si esprime, innanzitutto, nel vivere in piena docilità allo Spirito: essa impegna a lasciarsi plasmare interiormente da lui, per diventare sempre più conformi a Cristo. Non si può testimoniare Cristo senza riflettere la sua immagine, la quale è resa viva in noi dalla grazia e dall'opera dello Spirito. La docilità allo Spirito impegna poi ad accogliere i doni della forza e del discernimento, che sono tratti essenziali della stessa spiritualità»<sup>40</sup>. Da questa comunione contemplativa con il Signore scaturiscono i sentimenti e le virtù inconfondibili del messaggio della Buona Novella del regno. «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono di Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simili agli uomini, apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,5-8). Il programma proposto è difficile e perciò stupendo giacché misura il desiderio di essere obbediente alla volontà del Padre, di amare lealmente la Chiesa e di servire generosamente gli uomini, è da affermare come, ora più che mai, la Chiesa e la società, si aspettano dal missionario un'eloquente testimonianza di povertà, umiltà, coraggio, stabilità di animo, magnanimità di cuore, solidarietà fraterna, fe-

<sup>40</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), n. 87.



deltà vocazionale, spirito di condivisione, capacità di sacrificio, donazione incondizionata, comprensione negli sbagli, accompagnamento sollecito nel dolore e profetico annunzio di un nuovo giorno frutto della presenza di Dio nella storia.

Le odierni circostanze di missionarietà hanno bisogno di missionari coerenti, segni luminosi di comunione e d'universalità, esperti nell'arte del dialogo e della comunicazione, pazienti nel percorso verso l'incontro con il Vangelo, credibili testimoni dell'agire di Cristo tra la gente, competenti conoscitori del messaggio che annunciano, maestri di preghiera, servi di carità solidale, disponibili fino al martirio per la Verità, guide amorevoli negli ammonimenti, ispiratori dell'inculturazione evangelica, figli fedeli della Chiesa, premurosi accompagnatori dell'uomo e delle donne in ricerca di orizzonti perenni, riconoscibili presenze del Cristo Incarnato, Pellegrino e Pascuale. In sintesi, La missionarietà della Chiesa nel contesto della nuova evangelizzazione, come per altro è stato sempre nella sua vita bimillenaria, è accingersi a rispecchiare in modo più limpido l'immagine di Cristo, servizio non sempre facile, ministero arduo e perciò esige cercare le forze nella frequente celebrazione dell'Eucaristia che «rende costantemente presente il Cristo risorto, che continua a donarsi, chiamandoci a partecipare alla mensa del suo Corpo e del suo Sangue. Dalla piena comunione con Lui scaturisce ogni altro elemento della vita della Chiesa, in primo luogo la comunione tra tutti i fedeli, l'impegno di annuncio e di testimonianza del Vangelo, l'ardore della carità verso tutti specialmente verso i poveri e i piccoli»<sup>41</sup>.

**Ramón Peralta**  
iscsm

NOTA

---

<sup>41</sup> BENEDETTO XVI, *Primo Messaggio alla Chiesa e al mondo* (20 aprile 2005), n. 3.

**Speciale**

**Ripensare  
lo tsunami**

**Annunciare  
il Dio della vita  
nella catastrofe.  
Ripensare lo Tsunami.  
Sostenere la fede in situazione di crisi.**

Per evitare una facile rimozione personale e sociale, l'Istituto di Catechesi e Spiritualità Missionaria e la Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana organizzano un seminario di studio per interiorizzare l'esperienza e ricomprenderla in chiave pastorale.

Tutto questo ci costringe a ripensare il nostro annuncio di Dio? Il modo di esprimere la nostra preghiera? il ruolo e la presenza delle comunità cristiane nel mondo? i contenuti della missione della chiesa?

**Giovedì 3 marzo 2005**

1. <i>La memoria e le domande</i> Ore 8,30-9,15	Recuperare alla memoria l'avvenimento per cogliere risonanze, domande, emozioni	Video
2. <i>L'analisi</i> ore 9,15-11,30 interventi di docenti di ca. 20 minuti	2.1. la creazione è sempre buona? Indagine sui significati del testo biblico del genesi 2.2. dire Dio dopo lo <i>Tsunami</i> . Quali categorie biblico-teologiche sottolineare nell'annuncio contemporaneo di Dio? 2.3. responsabilità verso il creato come azione pastorale e missionaria 2.4. pregare e celebrare in situazione di "scacco"	D. Scaiola G. Colzani R. Gaglianone M. Guzzi
3. <i>sintesi</i> 11,30-12,15	3.1. invito alla preghiera 3.2. Una sintesi	Alunni L. Meddi

# La creazione è sempre buona?

di Donatella Scaiola

## Introduzione

La riflessione che proponiamo si colloca in un contesto determinato, il che chiarisce anche il taglio che diamo al presente contributo. Non intendiamo infatti rispondere ad un interrogativo di carattere accademico, ma interrogare il testo biblico a partire da un fatto sconvolgente e per molti aspetti sconcertante, come è stato lo *Tsunami* che ha colpito molte regioni del Sud est asiatico il 26 dicembre 2004. Come è noto, sarebbe scorretto considerare il testo biblico un ricettario o una sorta di *Manuale delle giovani marmotte* al quale ricorrere per risolvere i problemi più disparati (o per trovare immediatamente una risposta agli interrogativi, spesso dolorosi, che i fatti della vita fanno sorgere in noi). Se desideriamo che il testo parli al nostro vissuto, dobbiamo avere la pazienza di leggerlo, di farlo con attenzione e a lungo, individuando anche le necessarie mediazioni che consentano di istituire un ponte tra noi e la Bibbia, o, detto diversamente, che consentano al circolo ermeneutico di funzionare in modo corretto<sup>1</sup>.

Per conseguire questo obiettivo, è necessario, ad esempio, sorvegliare la domanda di partenza. Il titolo del presente contributo, “La creazione è sempre buona?”, non può ricevere una risposta semplice e univoca, affermativa o negativa, perché essa dipende dai testi che vengono presi in considerazione, debitamente inseriti nel loro contesto, e interrogati a partire non prima di tutto dalle nostre domande, ma da quello che essi intendono comunicare, dall'intenzione dell'autore che li ha scritti, e soprattutto da quanto emerge dal testo stesso. Spesso rimaniamo delusi quando ci avviciniamo al testo biblico perché non troviamo conferma alle idee che già ci siamo fatte, o perché il testo biblico dice meno di quanto ci aspettiamo su alcune questioni di scottante attualità, o su problematiche di grande rilevanza teologica.

Queste premesse sono necessarie perché ci permettono di precisare qual è l'ambito del nostro intervento, che è necessariamente parziale, limitato, ma, ci auguriamo, anche pertinente. Non intendiamo infatti passare in rassegna tutti i testi che parlano della creazione, nell'Antico e nel Nuovo

---

<sup>1</sup> Per un approfondimento su questa questione rimandiamo a: A. RIZZI, «Il problema ermeneutico. Elementi per un dibattito», in: AA.VV., *Attualizzazione della Parola di Dio nelle nostre comunità*, Bologna 1983, 9-21; e a C. BISSOLI, «Attualizzazione della Parola di Dio nella pastorale e nella catechesi», *Ibid.*, 175-200.

Testamento, ma esplorare, per così dire, due piste tra loro connesse, eppure diverse. Concretamente faremo alcune considerazioni sul primo racconto di creazione (Gn 1,1-2,4a) e sui discorsi finali che Dio rivolge a Giobbe, alla fine del libro omonimo (Gb 38,1-42,6).

## 1. Il primo racconto di creazione (Gn 1,1-2,4a)

Non intendiamo naturalmente fare un'esegesi approfondita di questo testo denso e molto studiato, ma proporre alcune piste di riflessione. Cominciamo il nostro studio sulla creazione e sul suo senso "dal principio". In realtà, questo "principio" non svolge tanto una funzione cronologica, non descrive ciò che avvenne in un giorno preciso, anche se remoto, ma si presenta piuttosto come una riflessione su ciò che avviene sempre. Risalire al principio, infatti, per l'uomo antico, equivaleva a trovare il senso delle dimensioni costanti con cui l'uomo deve fare i conti durante la sua vita. Questi capitoli iniziali del Genesi, e non soltanto quindi il primo racconto di creazione, svolgono una funzione introduttiva a tutto ciò che segue. Come si confà alle buone introduzioni, inoltre, questi capitoli iniziali sono stati scritti alla fine della storia, e intendono offrire alcune chiavi di lettura per l'insieme del Libro (Antico e Nuovo Testamento).

In questo primo racconto, che, propriamente parlando, è piuttosto un inno, Dio è il protagonista assoluto dell'azione che guida sovranamente e a cui dà inizio in maniera improvvisa, senza premesse, in questo senso, assoluta. Quando Dio solo è all'opera, tutto ciò che viene prodotto è "buono e bello". Non c'è riferimento al male, al peccato, con evidente intenzione apologetica. Il modo in cui viene descritta la creazione è significativo. A differenza di quanto si raccontava nelle mitologie del Vicino Oriente Antico, alle quali Israele si era ispirato, prendendo però le distanze dagli elementi che erano incompatibili con la sua fede (ad esempio, il politeismo), qui non avviene una lotta tra le diverse divinità, come nel poema Enuma Elish, ma Dio crea *parlando* (il verbo "dire" si ripete significativamente dieci volte in questo racconto). Dio non agisce in modo violento, ma parla, cioè comunica qualcosa di sé, come sempre avviene, anche nelle relazioni ordinarie tra gli uomini.

Dio parla e la sua parola mette in ordine il caos primordiale. In questo racconto, come nei testi provenienti dalla culture circostanti, ai quali, come si è detto, Israele si è ispirato, non si parla di creazione dal nulla, ma di messa in ordine del caos<sup>2</sup>. Parlare di "creazione dal nulla" suppone un livello di astrazione che non era consentito alle lingue (e al tipo di pensiero)

---

<sup>2</sup> Questo testo non esaurisce il discorso sulla creazione, né costituisce, da solo, il punto di riferimento per il dogma della *creatio ex nihilo*, che verrà elaborato successivamente utilizzando anche altri passi biblici.

del Vicino Oriente Antico, che però ci suggerisce di confrontarci con una concezione della creazione stimolante anche per noi. Il passaggio che si realizza non è dal nulla alla vita, ma dal caos al cosmo. Questo passaggio non avviene in un attimo, ma comporta tempi distinti. L'opera di creazione si sviluppa infatti in due momenti: nei primi tre giorni Dio *separa*, altro verbo importante nel racconto, più volte ripetuto, gli elementi fondamentali del cosmo: nel primo giorno separa la luce dalle tenebre, nel secondo, le acque di sopra da quelle di sotto, nel terzo separa la terra dalle acque. Vengono così preparati i tre "piani" fondamentali dell'universo: cielo, terra e sottoterra, che, per il momento almeno, sono spazi vuoti.

Nei giorni che seguono, questi spazi fondamentali vengono ornati: nel quarto giorno vengono popolati gli spazi celesti mediante il sole, la luna e le stelle; nel quinto giorno vengono creati gli uccelli e i pesci, nel sesto infine gli animali terrestri e l'uomo<sup>3</sup>. L'immagine che emerge da questo racconto è quella di una creazione armoniosa e ordinata, nella quale tutto riceve un posto e ha senso, persino gli elementi negativi. Dio infatti non distrugge nulla, nemmeno il mare, le tenebre, il mondo caotico sotterraneo, retaggio del caos primordiale, ma a questi elementi negativi assegna un limite, senza però eliminarli. L'immagine di Dio che emerge dal racconto è quella di un creatore che non esercita violenza, che crea in modo mite e pacifico, non per bisogno o costretto dalle circostanze (come ad esempio, nel poema *Atra Hasis*), ma per stabilire una relazione (si ricordi l'insistenza sulla parola) con ciò che è altro da sé: il mondo, gli animali e, soprattutto, l'uomo. Si delinea così, fin dall'inizio, una logica di alleanza, che, come un filo rosso, attraverserà il Libro e verrà dipanata tappa dopo tappa.

Un testo del libro della Sapienza sintetizza mirabilmente questa immagine di Dio:

«Prevalere con la forza ti è sempre possibile;  
 chi potrà opporsi al potere del tuo braccio?  
 Tutto il mondo davanti a te, come polvere sulla bilancia,  
 come una stilla di rugiada mattutina caduta sulla terra.  
 Hai compassione di tutti, perché tutto tu puoi,  
 non guardi ai peccati degli uomini, in vista del pentimento.  
 Poiché tu ami tutte le cose esistenti  
 E nulla disprezzi di quanto hai creato;  
 se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata.  
 Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi?  
 O conservarsi, se tu non l'avessi chiamata all'esistenza?  
 Tu risparmi tutte le cose,  
 perché tutte sono tue, Signore, amante della vita» (Sap 11,21-26)

<sup>3</sup> Il settimo giorno, compimento della creazione, non ha paralleli, è separato e consacrato. Su questo aspetto però, pur così centrale nel racconto, non ci soffermiamo.

Noi spesso pensiamo all'onnipotenza di Dio come ad una forza che può commettere, indifferentemente, bene e male, mentre la Scrittura ci consegna piuttosto l'immagine di un Dio che realizza esclusivamente il bene. Sempre le affermazioni troppo categoriche vanno sfumate, perchè a noi subito vengono alla mente altri testi, che apparentemente affermano il contrario. Come si diceva sopra, però, bisogna sempre inserire un testo nel suo contesto e capire a quale domanda il testo risponde. Il testo di Gn 1, che è posto all'inizio di tutta la Scrittura, quindi in posizione significativa, che si presenta come una riflessione ponderata e matura su una storia spesso dolorosa e a tratti anche percepita come fallimentare, ci consegna un'immagine di Dio assolutamente ed esclusivamente positiva, che l'autore del libro della Sapienza riprende e, a sua volta, rielabora ed approfondisce.

Questa lettura di Gn 1 risponde a diversi scopi: intende consolare il popolo di Giuda che si trovava in esilio e che pensava di non avere più un futuro. A causa dei suoi errori e del suo peccato, infatti, il popolo di Giuda era stato deportato a Babilonia, ma, come avevano annunciato i profeti, non tutto era finito. Certo, se un futuro ci sarebbe stato, questo sarebbe stato fondato unicamente sulla parola del Signore, non sui meriti o sugli sforzi ascetici del polo, che aveva già dato ripetutamente cattiva mostra di sé. Il futuro sarebbe stato realizzato solo dalla potenza del Signore, il quale "ha fatto cielo e terra". Quindi una delle funzioni del testo si comprende facendo riferimento al contesto nel quale questo racconto ha probabilmente visto la luce.

Un'altra funzione è programmatica: Dio, dal principio, ha intonato la lode, e ha ripetuto sette volte "è buono, è bello". Davanti ad ogni singolo elemento della creazione e di fronte all'insieme della creazione è risuonato questo giudizio positivo di Dio. L'uomo è invitato a riconoscere la positività dei singoli elementi del mondo e a portare avanti, a sua volta, la lode che Dio ha intonato "in principio". Siamo dunque invitati ad assumere un atteggiamento contemplativo di fronte al mondo creato, riscoprendone la bellezza e l'armonia che spesso ci sfuggono, concentrati come siamo sugli elementi negativi che riscontriamo in noi e, con più frequenza, negli altri. Il mondo non ci appare affatto "buono e bello", ma noi ci troviamo all'interno di esso e non possiamo esprimere un giudizio complessivo sulla creazione. Siamo invitati ad assumere uno sguardo contemplativo e sapienziale, associandoci alla lode che Dio dal principio ha intonato, riscoprendo anche nel nostro vissuto elementi di positività.

Oltre alla purificazione dello sguardo, spesso abbacinato da sirene, non necessariamente affascinanti, questo testo delinea anche un percorso di impegno per ciascuno di noi. Non siamo infatti soltanto invitati ad assumere un atteggiamento contemplativo, ma ad obbedire fattivamente alla parola che Dio continua a pronunciare. Non è per caso, infatti, che Dio parla "dieci volte" in questo testo. Le dieci parole della creazione richia-

mano esplicitamente le dieci parole della legge. Come Dio in principio ha parlato dieci volte e gli elementi caotici primordiali sono stati separati, messi in ordine, e hanno ricevuto un senso bello e armonioso, così siamo invitati ad ascoltare la parola della legge per mettere ordine nel nostro caos interiore, costruendo anche una società in cui l'armonia e la bellezza non siano tanto episodiche o presenti in maniera troppo frammentaria.

Si noti qui il parallelo con l'alleanza, che già prima veniva richiamato. L'alleanza è preceduta da un dono originario e incondizionatamente gratuito, la liberazione dall'Egitto nel caso dell'Esodo, qui la creazione del mondo e dell'uomo. Ma all'alleanza bisogna acconsentire, e non solo verbalmente, bensì attraverso la pratica osservanza della parola del Signore, la legge che indica un cammino di vita orientato al bene.

## 2. La contestazione di Giobbe

Abbiamo scelto di leggere alcune pagine del libro di Giobbe sia perché egli si interroga sul senso della creazione, sia perché nei suoi discorsi egli fa esplicitamente riferimento a Gn 1. In realtà, già nella lamentazione del cap. 3 Giobbe si era riferito al progetto che Dio dispiega nell'opera della creazione, e l'aveva contestato<sup>4</sup>. Abbiamo visto precedentemente che nel primo giorno della creazione Dio aveva separato la luce dalle tenebre e aveva chiamato le tenebre notte e la luce giorno. Ma solo la luce, che è un simbolo di vita, viene dichiarata buona, per indicare quale orientamento assume l'intera creazione, mentre alle tenebre viene posto un limite.

Giobbe invece inizia il suo lamento maledicendo il giorno della sua nascita:

«Perisca il giorno in cui nacqui  
e la notte in cui si disse: “È stato concepito un uomo!”.  
Quel giorno sia tenebra,  
non lo ricerchi Dio dall'alto,  
né brilli su di esso la luce» (Gb 3,3-4).

La lunga serie di maledizioni di Giobbe intende sconvolgere l'ordine del cosmo. Giobbe riprende il linguaggio di Gn 1,3 (“Sia la luce”) per rovesciarlo: “Quel giorno sia tenebra”. La luce dell'alba costituisce per Giobbe un momento terribile. Egli si augura un ritorno al caos primordiale perché l'esperienza che lui fa è quella del disordine causato dalla sofferenza. Giobbe, polemizzando con tutta la tradizione biblica, detesta il giorno della sua nascita e la notte del suo concepimento, e preferirebbe

<sup>4</sup> D. SCAIOLA, «Creazione e antropologia», in: G. MARCONI – C. TERMINI (edd.), *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, Bologna 2003, 45-55.



non essere mai nato, essere simile ad un aborto che non ha mai visto la luce del sole. Il contrasto tra Gb 3 e Gn 1 è stridente e voluto: Giobbe sta di fatto, rigettando la creazione perché non riconosce più nella sua vita l'esistenza dell'armonia e del bene che caratterizzavano, come abbiamo visto, il progetto inaugurale di Dio. Questo ripudio della tradizionale lettura della creazione, insieme ad altri elementi che qui non possiamo considerare in maniera estesa<sup>5</sup>, costituisce la base della protesta di Giobbe, il quale si rivolge a Dio affinché gli spieghi il senso di quello che egli sta vivendo.

E Dio, alla fine, risponde a Giobbe<sup>6</sup>, ma i discorsi che gli rivolge sono sorprendenti. Giobbe aveva contestato l'idea, sostenuta dalla teologia tradizionale, incarnata qui dagli amici, che nel mondo ci fosse un ordine e un senso garantiti e assicurati dalla parola che Dio fin dall'inizio aveva pronunciato sul caos rendendolo cosmo. A questa teoria Giobbe oppone la sua esperienza, quella che abbiamo rapidamente visto nel cap. 3: il mondo non ha senso, dal momento che io, pur essendo giusto, soffro. Giobbe non ha la pretesa di essere innocente in senso assoluto, o immune da qualunque peccato. Contesta però l'interpretazione che della sua sofferenza danno gli amici, i teologi dell'epoca: la tua sofferenza è proporzionata al peccato che hai commesso. Se soffri tanto, vuol dire che tu sei enormemente peccatore. L'idea di una sofferenza come punizione del peccato si trova in alcuni testi biblici, ma è, generalmente, un'interpretazione da sorvegliare e da far valere solo in alcuni casi. Ad esempio, ciascuno può interpretare la sua sofferenza in questo modo, o il profeta può fare questo tipo di lettura in alcuni casi estremi, avvalendosi della sua autorità. Ma interpretare automaticamente qualsiasi sofferenza in questo modo è estremamente rischioso, oltre che falso. Giobbe dunque contesta la teologia difesa dai suoi amici, che trova tristemente emuli in ogni epoca, e anche l'idea che la sofferenza da lui vissuta sia proporzionata al male da lui commesso. Ma, e qui Giobbe fa un passo falso, da questa sacrosanta verità ricava una conclusione errata: se lui, Giobbe, è innocente, allora Dio sarà colpevole. In fondo Giobbe pensa come i suoi amici: essi postulavano l'idea che dietro ogni sofferenza si dovesse individuare un colpevole e quindi, per difendere Dio, accusavano Giobbe. Da parte sua, Giobbe rivendica la sua innocenza, ma ritiene che sia necessario individuare comunque un responsabile, cioè Dio.

<sup>5</sup> Rimandiamo, per un approfondimento della questione, ad altri contributi: J. LÉVÊQUE, «L'argument de la création dans le livre de Job», in: L. DEROUSSEAU (ed.), *La création dans l'Orient ancien*, LeDiv 127, Paris 1987, 261-299; *Id.*, «Sagesse et paradoxe dans le livre de Job», in: J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique De l'Ancien au Nouveau Testament*, LeDiv 160, Paris 1995, 99-122; L.G. PERDUE, «Metaphorical Theology in the Book of Job. Theological Anthropology in the First Cycle of Job's Speeches (Job 3; 6-7; 9-10)», in: W.A.M. BEUKEN (ed.), *The Book of Job*, BEThL 114, Leuven 1994, 129-156; C. WESTERMANN, «Le double visage de Job», *Concilium* 189 (1983) 29-41.

<sup>6</sup> C. TERMINI, «JHWH risponde dalla tempesta (Gb 38-41)», in: *I volti di Giobbe*, 57-77.

Giobbe nonostante tutto condivide ancora la mentalità convenzionale dei suoi amici, che pure contesta.

Dio interviene nel discorso facendo a Giobbe delle domande: davvero il mondo è caos privo di senso? In realtà, Giobbe, che non era presente quando Dio creava il mondo, non può formulare un giudizio complessivo sulla creazione:

«Dov'eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra?  
Dillo, se hai tanta intelligenza!  
Chi ha fissato le sue dimensioni, se lo sai,  
o chi ha teso su di essa la misura?  
Dove sono fissate le sue basi?» (Gb 38,4-6)

Di fatto queste domande sono retoriche, e Giobbe non può che confessare la sua ignoranza. Dio però non intende umiliarlo, quanto fargli comprendere che esiste un ordine nel mondo e un senso che non hanno l'uomo come misura. Il mondo, contemplato sia a livello macroscopico degli elementi originari da lui fondati (38,4-38), come a livello infraumano dei singoli esseri animali viventi (38,39-39,30), manifesta un ordine misterioso, indisponibile, ma non invisibile all'uomo. Giobbe viene come preso idealmente per mano e portato da Dio a passeggio nell'universo. Dio lo colloca in una posizione panoramica, dove Giobbe si trova due volte sovrastato: dall'alto, dagli elementi primordiali, dal basso, dal vitalissimo mondo animale, entrambi testimonianza di un creato che Dio conosce, ama e governa.

A differenza di quanto si afferma nei primi capitoli della Genesi e nel Sal 8, dove l'uomo viene presentato come il signore del creato, qui si fa invece riferimento ad una dimensione dell'universo assolutamente irriducibile, non integrabile al potere dell'uomo. E Giobbe comprende la lezione e si dichiara insignificante e piccolo:

«Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere?  
Mi metto la mano sulla bocca.  
Ho parlato una volta, ma non replicherò,  
ho parlato due volte, ma non continuerò» (Gb 40,4-5)

Dio dunque non condanna Giobbe per l'intemperanza delle sue affermazioni, ma apre i suoi occhi svelandogli qual è la debolezza della sua argomentazione: l'aver considerato la propria sofferenza sempre e comunque il frutto di una colpa, ovviamente da attribuire a Dio. Dio gli svela che non sempre c'è una spiegazione razionale dietro ogni sofferenza, che non si può ogni volta infallibilmente individuare un responsabile, perché la ragione umana non sempre riesce a comprendere i segreti dell'esistenza. Ciò non implica, tuttavia, che Dio sia malvagio, o voglia mantenere l'uomo sottomesso, conservando per sé il privilegio della conoscenza che lo rende on-

nipotente. Al contrario, Dio viene sperimentato, in questi capitoli, come un signore buono, “amante della vita”, al quale l’uomo può con fiducia abbandonarsi anche se non comprende in modo razionale tutti i segreti dell’esistenza. Tutte le domande di Giobbe, e dell’uomo attraverso di lui, vengono ascoltate da Dio, e tuttavia Giobbe, in quanto uomo, viene ridimensionato nella sua pretesa di conoscere in senso assoluto ogni cosa, e di essere il metro di misura dell’universo. C’è un ordine nel creato, misteriosamente stabilito da Dio, che l’uomo non comprende fino in fondo, ma di cui non per questo deve negare l’esistenza.

## Conclusione

Dunque, tornando al nostro quesito iniziale, la creazione è sempre buona? Si potrebbe rispondere in senso affermativo, correggendo insieme il quesito stesso. Stando al testo biblico, non sempre l’uomo è presentato come signore del creato e sua misura, per cui la domanda potrebbe essere il sintomo della nostra ignoranza, e, a volte presunzione.

D’altro canto, la creazione con cui noi abbiamo a che fare non è quella uscita dalle mani di Dio alla fine della prima settimana di cui parla Gn 1, ma presenta sempre più spesso i segni di un degrado e di una corruzione che non sono imputabile a Dio, ma bensì all’uomo e al suo sfruttamento indiscriminato e incosciente delle risorse del pianeta.

Questo mondo, inoltre, è stato affidato da Dio alla cura dell’uomo, noi dobbiamo rispondere di quello che avviene in questo “giardino”. Non sempre, è vero, esiste una spiegazione ai fatti dolorosi che vedono la creazione come protagonista, ma non possiamo comunque chiamare in causa Dio come responsabile del male che noi facciamo al mondo e agli uomini attraverso il mondo. Lo *Tsunami*, nella fattispecie, è un fenomeno in parte prevedibile, almeno esiste la possibilità di arginare i suoi effetti più devastanti attraverso l’utilizzazione di sistemi già predisposti per l’uso, i quali, però, essendo costosi, non sono stati installati ovunque, ma solo, per puro caso, nei paesi più ricchi. Chiamare in causa Dio in simili circostanze suona piuttosto strano e ha forse lo scopo di tacitare la nostra coscienza affinché non ci si interroghi sulle responsabilità che abbiamo, in questo e in altri casi emblematici.

**Donatella Scaiola**  
iscsm

Spacciatto

# Quali categorie biblico-teologiche sottolineare nell'annuncio contemporaneo di Dio?

di Gianni Colzani

Nel capitolo ottavo del suo vangelo<sup>1</sup> Matteo parla di una tempesta che si scatena mentre la barca su cui stanno Gesù ed i discepoli sta attraversando il mare; per descrivere quel fenomeno, Matteo è l'unico che usa il termine *seismós mégas*, letteralmente un grande terremoto che, posto nel contesto della traversata, assume il carattere di un maremoto, di un piccolo *tsunami*.<sup>2</sup> Interpretato in termini apocalittici, il termine fa riferimento all'agire di quel Signore che scuoterà «il cielo e la terra, il mare e la terraferma»;<sup>3</sup> una descrizione più accurata di questo potere di Dio la troviamo nel Sal 107,25-32<sup>4</sup> mentre Ez 38,19 si accontenta di segnalare il tremore di paura che prende anche i pesci. L'intento delle scritture è chiaro: se solo Dio domina i mari, il racconto vuol mostrare un Gesù che agisce come Dio e, come Dio, libera i discepoli dalle loro paure.

Di questo episodio a noi interessa l'atteggiamento dei discepoli. Di fronte a questo grande pericolo, Mc 4,38 presenta i discepoli che svegliano Gesù e gli gridano: «Maestro, non t'importa che moriamo?» mentre Mt 8,25 mette sulle loro labbra una preghiera: «Salvaci, Signore, siamo perduti!». Questo grido e questa preghiera possono ben interpretare i nostri sentimenti di fronte a quello che è accaduto. Il rapporto con Dio si complica di intensità drammatica perché proprio Dio – “non t'importa...” – è all'origine di una situazione minacciosa che confina con la morte; là dove il vento e il mare sono il simbolo delle potenze del chaos primordiale, là l'intero ordine del creato è sconvolto e Dio stesso sembra perdere il suo dominio sul mondo.

<sup>1</sup> Mt 8,23-27. Si veda LÉON-DUFOUR X., *La tempesta sedata*, in Id., *Studi sul vangelo*, Paoline, Milano 1967, 203-249.

<sup>2</sup> Il termine ha un carattere apocalittico che Léon-Dufour spiega rimandando alle manifestazioni divine del Sinai e, soprattutto, al terremoto che, sempre secondo Matteo, accompagna gli eventi pasquali; Gnilka, invece, mantiene la spiegazione soprattutto in termini vetero-testamentari (Gnilka J., *Il vangelo di Matteo*. I, Paideia, Brescia 1990, 466).

<sup>3</sup> Ag 2,6.

<sup>4</sup> «<sup>25</sup>Egli parlò e fece levare un vento burrascoso che sollevò i suoi flutti. <sup>26</sup>Salivano fino al cielo, scendevano negli abissi, la loro anima languiva nell'affanno. <sup>27</sup>Ondeggiavano e barcollavano come ubriachi, tutta la loro perizia era svanita. <sup>28</sup>Nell'angoscia gridarono al Signore ed egli li liberò dalle loro angustie. <sup>29</sup>Ridusse la tormenta alla calma, tacquero i flutti del mare. <sup>30</sup>Si rallegrarono nel vedere la bonaccia ed egli li condusse al porto sospirato. <sup>31</sup>Ringrazino il Signore per la sua misericordia e per i suoi prodigi a favore degli uomini. <sup>32</sup>Lo esaltino nell'assemblea del popolo, lo lodino nel consesso degli anziani» (Sal 107,25-32).

Certo la teologia della creazione ci offre le sue certezze ma, oggi che le vittime accertate dello *tsunami* hanno superato le trecentomila, come possiamo ripetere che «quanto Dio aveva fatto, ecco, era cosa molto buona»? Non dovremmo, forse, dare voce di nuovo al grido di Giobbe che incolpa Dio di questa situazione: «se non lui, chi dunque?»;<sup>5</sup> poiché questo Dio «fa perire l'innocente e il reo»,<sup>6</sup> gli si deve chiedere perché ci sia avverso: «è forse bene per te opprimermi, disprezzare l'opera delle tue mani e favorire i disegni dei malvagi?».<sup>7</sup> A distanza di due mesi da quegli avvenimenti, possiamo ripensarli non più sotto l'emozione del dolore ma con la lucidità pensosa del credente.

## 1. L'inquietante silenzio di Dio

Il racconto di Marco, nella sua semplicità, nasconde l'inquietante mistero del silenzio di Dio: come Gesù, che «se ne stava a poppa, sul cuscino, e dormiva», anche Dio sembra troppe volte assente dai momenti cruciali della mostra vita. Se l'immagine di Dio Padre evoca tenerezza, benevolenza e protezione, troppe volte il silenzio di questo Padre risulta inaccettabile. Il nascere, il vivere e il morire di una persona umana sono normalmente segnati dalla sofferenza; se a loro dobbiamo aggiungere una impotente presenza di Dio, come non provarne scandalo, come non essere tentati dal rifiuto?

Del testo di Giobbe, la tradizione ha colto le parole di fede: «il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore»<sup>8</sup> e ne ha fatto un modello di paziente abbandono nelle mani di Dio. Non senza ragione, Bloch si chiede se le Chiese non abbiano scambiato Giobbe con i suoi amici e parla di lui come della fine della pazienza e dell'inizio della rivolta.<sup>9</sup> Il male appare qualcosa che fiorisce nella lontananza di Dio; parlando dei castighi che costellano la storia di Israele, Dt 31,17 dirà: «quei mali non mi hanno forse colpito per il fatto che il mio Dio non è più in mezzo a me?». Non meraviglia allora che molti abbiano visto il silenzio di Dio come segno di impotenza, come conferma della impossibilità di credere.<sup>10</sup> Riconoscere

<sup>5</sup> Giob 9,24.

<sup>6</sup> Giob 9,22.

<sup>7</sup> Giob 10,2-3.

<sup>8</sup> Giob 1,21. A questa frase si deve poi aggiungere la seconda: «se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?» (Giob 2,10).

<sup>9</sup> BLOCH E., *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del regno*, Feltrinelli, Milano 1971, 146-161.

<sup>10</sup> MOELLER Ch., *Letteratura moderna e cristianesimo. III: Il silenzio di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1973; QUINZIO S., *Silenzio di Dio*, Mondadori, Milano 1982; MARTINI C.M. ET ALII, *Chi è come te fra i muti? L'uomo di fronte al silenzio di Dio*, Garzanti, Milano 1984; BALDINI M. – ZUCAL S. (edd.), *Il silenzio e la Parola. Da Eckart a Jabés*, Morcelliana, Brescia 1989.

la bontà di un Dio che da milioni di anni assiste impassibile a massacri e torture va contro il senso della giustizia; così, in una intervista, E. Wiesel dirà semplicemente: «Dio e Auschwitz non vanno insieme».

Ma il silenzio di Dio cosa è veramente? è assenza o è la soglia di un mistero? Il silenzio è una realtà complessa: vi è un silenzio che nasconde la menzogna ed un silenzio che cerca la verità, vi è un silenzio vuoto e vi è un silenzio che comunica. La debolezza della Parola ha bisogno del silenzio per non diventare chiacchiera così come il silenzio ha bisogno della Parola per non diventare ambiguità. Proprio perché «l'ampiezza di un discorso su qualcosa non equivale affatto all'ampiezza della comprensione delle cose»,<sup>11</sup> anche chi tace può far capire e, spesso, in modo più profondo di chi non smette mai di parlare. Per me il silenzio di Dio è la soglia del suo mistero<sup>12</sup> ed è con timore e tremore che possiamo avvicinarci a questa soglia.

Per comprendere questa realtà non possiamo partire dalla bontà del creato ma dalla cruda presenza di quel male che è la problematizzazione più radicale del senso: poiché Dio, il vivente, non può far corpo con la morte, allora nelle situazioni di morte che l'uomo vive Dio è l'assente. Se no vogliamo cadere nella bestemmia, dobbiamo pensare che questa assenza di Dio sia una scelta; con una battuta, Hölderlin dirà che Dio foggia l'uomo come il mare fa con i continenti: ritirandosi. Dio si sarebbe come messo da parte per lasciar libero campo alle sue creature.

Sarà prima H. Jonas<sup>13</sup> e, dopo di lui, Moltmann<sup>14</sup> a formulare in modo ampio questa teoria che si ispira alla concezione cabbalistica dello "tzim-tzum": dobbiamo abbandonare la visione di un Dio padrone della storia per accettare un Dio che si autolimita, che si ritira. Questa visione porterà a dire che dei tre attributi divini che la tradizione biblica conosce – la bontà, l'onnipotenza piena conoscenza di ogni evento – l'onnipotenza ha forme diverse da come l'immaginiamo: autolimitandosi, Dio lascia spazio alle creature e rende credibile il permanere della sua piena conoscenza e della sua bontà. «L'onnipotenza divina può coesistere con la bontà assoluta di Dio solo al prezzo di una totale non-comprensibilità di Dio, cioè della accezione di Dio come mistero assoluto».<sup>15</sup> E comincerà così a parlare di Dio come di colui che si ritrae dalla storia viva del mondo per rispettare la libertà umana.

Una simile visione non mi convince: non corrisponde a quella coscienza di una presenza di Dio, misteriosa forse ma sempre reale, che accompagna tutto il discorso biblico. A mio parere, più che sullo "tzim-tzum", dobbia-

<sup>11</sup> HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, 208.

<sup>12</sup> Giob 42,5-6.

<sup>13</sup> JONAS H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1990.

<sup>14</sup> MOLTSMANN J., *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998, 332.

<sup>15</sup> JONAS H., *Il concetto di Dio*, 33.

mo fermare la nostra attenzione sulla “kénosis”, espressione di quella condivisione amorosa che non si ferma nemmeno di fronte ai nostri limiti e alle nostre sofferenze. Per questo credo di dover battere un'altra strada, forse ancora più paradossale: parlare di Dio da dentro l'enormità di questo male, parlare di Dio dal punto di vista dei morti e dei sofferenti. Un testo di Gutierrez può aiutarci in questo: dobbiamo parlare di Dio da dentro la sofferenza dell'innocente.<sup>16</sup> Dobbiamo cominciare a parlare di Dio dal punto di vista degli ultimi, dei sofferenti, dei morti, dentro il dramma dello *tsunami*.

## 2. Deus patiens: la sofferenza e la compassione di Dio

Rispondendo ad un Giona sdegnato per una pianta di ricino, Dio dirà a Giona: «tu ti dai pena per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta e in una notte è perita, e io non dovrei aver pietà di Ninive, quella grande città nella quale sono più di centoventimila persone che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra e una grande quantità di animali?».<sup>17</sup>

Questo passo può disorientare una teologia abituata ad immaginare Dio come un essere impassibile; presenta infatti Dio come un padre che si prende cura delle sue creature fino a far fatica per loro, fino a soffrire per loro. Questo *Deus Patiens* è stato introdotto in teologia da Kitamori,<sup>18</sup> un luterano giapponese che rifletteva sul dramma della sua terra e del mondo asiatico nella seconda guerra mondiale e, dopo di lui, è diventato un tema abbastanza diffuso.<sup>19</sup>

Una pagina di Wiesel<sup>20</sup> ne ricorda il senso drammatico. Nel suo racconto *La notte* ricorda l'impiccagione di tre detenuti avvenuta nel campo di sterminio di Auschwitz; mentre due muoiono subito, uno lotta a lungo con la morte. Nel corso di questa scena straziante, un detenuto costretto ad assistervi, quasi in un sussurro, chiede a sé e a tutti: «Dov'è Dio? Dov'è il buon Dio? Dov'è?». A questa domanda che richiama una fede che si sta spegnendo sotto il peso di un dramma insopportabile, il narratore risponde: «Il buon Dio? è lì, appeso a quella forca». Al duro interrogativo che sale da una storia di drammi, Dio risponde con il silenzio, quel silenzio che accoglie la disperata invocazione del dolore. «Maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come un agnello condotto al macello, come

<sup>16</sup> GUTIERREZ G., *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia 1987.

<sup>17</sup> Gio 4,10-11.

<sup>18</sup> KITAMORI K., *Teologia del dolore di Dio* [1965], Queriniana, Brescia 1975.

<sup>19</sup> MOLTSMANN J., *Il Dio crocifisso. La croce fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973; VARILLON F., *La sofferenza di Dio: note teologiche e spirituali*, Città nuova, Roma 1989.

<sup>20</sup> WIESEL E., *La notte*, Giuntina, Firenze 1996.

una pecora muta di fronte ai suoi tosatori e non aprì la sua bocca». <sup>21</sup> Il silenzio di Dio non è assenza ma solidarietà con quel silenzio di morte che avvolge ogni dramma. Non è mutismo ma rinforzo del vangelo.

Nella Parola che tace, la *kénosis* raggiunge il suo punto più alto. Questo silenzio è amore: «avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine». <sup>22</sup> Il testo greco dice *eis télos*, fino alla pienezza ma una pienezza incarnata nel dramma del finire. Allora il dolore condiviso con la croce di Cristo appare l'altra faccia dell'amore di Dio. Raissa Maritain, rifacendosi ai colloqui del marito con L. Bloy, giungerà a scrivere che questo dolore «è l'ausiliario della creazione». <sup>23</sup>

Il silenzio di Dio appare l'espressione del suo mistero d'amore. In termini cristologici «il vertice del suo amore è il culmine del suo dolore. In Gesù abbandonato è rivelato tutto l'amore di Dio». <sup>24</sup> Questo dolore dell'Uomo-Dio raccoglie tutto il dolore umano e, mentre lo interpreta al suo livello più alto che è quello dell'essere abbandonati da Dio, si piega adorante di fronte al mistero del suo agire. «Dirà forse la creta al vasaio: Che fai? Oppure: La tua opera non ha manichi? Chi oserà dire a un padre: Che cosa generi? O a una donna: Che cosa partorisci? Dice il Signore, il Santo di Israele che lo ha plasmato: Volete interrogarmi sul futuro dei miei figli e darmi ordini sul lavoro delle mie mani?». <sup>25</sup>

Se, con Giobbe, ci mettiamo la mano sulla bocca per non oscurare inutilmente il disegno di Dio, allora dobbiamo abbandonare l'ottimismo della teodicea; chi pretende di addentrarci nei grandi misteri della passione, morte e resurrezione di Gesù «senza la mediazione della mistica e della prassi» rischia di restare «al di fuori delle esigenze del Dio della Bibbia». <sup>26</sup> Il dramma del male non sta tanto nel sapere chi ne sia il responsabile ma, piuttosto nel cercare chi ci liberi da esso e, se un Camus può ancora credere che «la vita, il destino sono una questione di uomini che deve essere regolata fra uomini», <sup>27</sup> sappiamo bene che solo nella comunione con il crocifisso il credente trova quella liberazione che va cercando. «Cristo sperimenta la morte e l'inferno nell'isolamento; il suo seguace lo sperimenta nella comunione con lui». <sup>28</sup> Sta in questo la sua liberazione.

Per questo non si può pensare che Cristo faccia tutto al nostro posto e che, quindi, non resti alcun spazio alla libertà umana; al contrario «il Crocifisso non scompare a compimento avvenuto; anzi, proprio qui diventa il

<sup>21</sup> Is 53,7.

<sup>22</sup> Gv 13,1.

<sup>23</sup> MARITAIN R., *I grandi amici*, Vita e Pensiero, Milano 1975, 164.

<sup>24</sup> LUBICH C., *L'unità e Gesù abbandonato*, Città nuova, Roma 1984, 59.

<sup>25</sup> Is 45,9-11.

<sup>26</sup> GUTIERREZ G., *Parlare di Dio*, 17.

<sup>27</sup> CAMUS A., *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1947, 148.

<sup>28</sup> MOLTSMANN J., *Il Dio crocifisso*, 309.



fondamento dell'esistenza redenta in Dio e dell'abitazione di Dio in tutte le cose». <sup>29</sup> Nella sua assoluta libertà, Dio non è l'impassibile ma il Crocifisso, il Sofferente che condivide la sofferenza umana; questo Dio, presente in tutte le cose, tutto regge e tutti guida sulle strade del suo amore.

### 3. Osiamo dire: Padre nostro...

Sono le parole della liturgia: «obbedienti alla Parola del Salvatore e formati al suo divino insegnamento, osiamo dire "Padre nostro". Questo coraggio, questo "osar dire" non fa riferimento solo alla creaturelità ma, anche, al mistero di una filialità arrischiata dentro i drammi della storia che, in quanto tale, trascina dentro questi drammi anche la paternità divina. Osar dire "Padre nostro" in un simile contesto significa riconoscere la presenza storica dell'amore misericordioso del Padre della condivisione e della com-passione del Figlio, della forza rinnovante dello Spirito. Osar dire "Padre nostro" significa trasformare la protesta in speranza: una speranza, però, che non salta al di là dei drammi della storia, come dimenticandoli, ma che nasce in mezzo ad essi. Una simile sofferta speranza, sempre sfiorata dal dubbio, è la speranza che siamo chiamati a testimoniare.

Questa speranza nel Padre è l'apporto originale della fede cristiana: esprime il valore della "mia" vita, di questa "mia" povera vita travolta da mille traversie. Le scritture lo dicono con forza. Se, davanti ad una persona del genere, il Sal 8,5 può chiedersi con ragione «che cosa è il figlio dell'uomo perché te ne curi?», Lc 15,20. 32 ricorda invece l'amore di un Padre che, commosso, corre incontro al figlio, lo abbraccia, lo bacia e fa festa. Questa speranza è dono di Dio.

Originale apporto del cristianesimo, questa prospettiva è radicalmente diversa dalla dottrina del *karma*, così diffusa nelle regioni colpite dallo *tsunami*. Con la sua concatenazione tra "fare-subire", il *karma* esprime una forma di realismo che anche le scritture cristiane conoscono. <sup>30</sup> Le azioni qualificano chi le compie. Per quanto ci siano, in questo, punti di contatto con il tema cristiano del giudizio, dobbiamo dire che, con la memoria del crocifisso, la speranza cristiana fa spazio agli emarginati e ai morti e, piegandosi su di loro, non accetta di liquidare la sofferenza e la morte in termini di progresso. Il Dio cristiano non vive in una eternità senza tempo ma è Colui che inaugura quel futuro di amore, compassione e pace che è dono affidato alla nostra responsabilità.

Se con durezza Camus poteva scrivere che in un tempo come l'attuale è necessario «pensare con chiarezza e non sperare più», il credente confessa invece che, dal giorno in cui il Verbo fatto carne è morto e risorto per noi,

<sup>29</sup> Ivi, 312-313.

<sup>30</sup> Penso a Gal 6,7: «non vi fate illusioni; non ci si può prendere gioco di Dio. Ciascuno raccoglierà quanto avrà seminato».

qualcosa di sorprendente e di divino è stato seminato nella nostra storia e questo qualcosa sta già germogliando nei cuori umani. Per un credente, insomma, non è la storia ad offrire motivi di speranza ma è la speranza a donare le ragioni per vivere.

Per questo parlare di speranza vuol dire parlare di speranza per uomini concreti, vivi e morti, sfidando il realismo di chi può congedarci con una battuta: «ti sentiremo, su questo, un'altra volta». <sup>31</sup> Parlare di speranza vuol dire parlare di qualcosa che riguarda la vita e la morte, che entra nel morire e lo supera. Ma andrà sempre precisato che è a questa persona e a questa vita che dobbiamo rendere speranza. La tesi della trasmigrazione delle anime, sullo sfondo di un *atman* immortale, non ci appartiene. <sup>32</sup> Non ci appartiene vuoi perché, già nell'antico mondo indiano, la reincarnazione rappresenta una maledizione a cui le anime si sottraggono solo quando, con il *nirvana*, non sono più costrette a rinascere; non ci appartiene poi perché il personalismo cristiano lega l'identità tra chi muore e chi rinasce a quel nucleo personale che è l'anima.

In questo quadro, il cristianesimo accetta una interpretazione della sofferenza e del dolore di tipo religioso: si soffre perché qualcosa si è rotto nel nostro rapporto con Dio, con noi stessi e con gli altri, compresi gli antenati e quelli che verranno dopo di noi. Ristabilire questi rapporti, però, non dipende dai castighi ma dall'amore e dai doni di Dio. La speranza cristiana di fronte alla morte si appoggia sulla compassione di Cristo <sup>33</sup> e sulla forza dello Spirito, sorgente di vita. Nasce allora un linguaggio più rispettoso del reale agire di Dio e più attento al reale cammino umano; ce lo ricorda Sap 11,23-12,1: «Tu hai compassione di tutti perché tutto tu puoi. [...] Tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata. [...] Tu risparmi tutte le cose perché tutte sono tue, Signore amante della vita, poiché il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose».

Per questo noi speriamo e affidiamo a Dio questo difficile evento. Perché il Signore, amante della vita, ha compassione di tutti, ama tutte le cose e tutte le risparmia; il suo amore è la nostra speranza, anche di fronte allo *tsunami*, anche di fronte alla morte. Poiché «forte come la morte è l'amore», <sup>34</sup> «l'amore non avrà ami fine». <sup>35</sup>

**Gianni Colzani**  
Facoltà di Missiologia

<sup>31</sup> At 17,32.

<sup>32</sup> Bhagawadgita II,22 osserva: «come gli uomini provano piacere nel deporre il vestito vecchio per indossare quello nuovo, allo stesso modo anche l'anima permuta continuamente i corpi vecchi con quelli nuovi».

<sup>33</sup> «Io sono la resurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno. Credi tu questo?» (Gv 11,25-26).

<sup>34</sup> Ct 8,6.

<sup>35</sup> 1Cor 13,8.

# La responsabilità verso il creato come azione pastorale

di Renato Gaglianone

## 1. Premessa

Affrontare la questione della responsabilità verso il creato come luogo dell'azione pastorale, non è la mera espressione di un aggiornamento di fronte ad una problematica recentemente impostasi. Abbiamo qui un problema morale di grande spessore, che rimanda, però, anche ad una dimensione teologica forte: solo nella pace con Dio creatore, l'uomo può realizzare la pace col creato. L'attenzione per la salvaguardia del creato rivela, insomma, intrecci forti con temi importanti della fede cristiana, ricevendo da essa una profondità nuova.

È vero che la teologia non potrà offrire una soluzione tecnica alla crisi ambientale; tuttavia la teologia può aiutarci a vedere il nostro ambiente naturale così come lo vede Dio, come lo spazio di una comunione personale in cui gli esseri umani, creati a immagine di Dio, devono ricercare la comunione reciproca e la perfezione finale dell'universo visibile.

La teologia cristiana della creazione contribuisce in modo diretto alla risoluzione della crisi ecologica, affermando la verità fondamentale che la creazione visibile è essa stessa un dono divino, il «dono originario», che fissa uno «spazio» di comunione personale. In effetti si potrebbe dire che una corretta teologia cristiana dell'ecologia è data dall'applicazione della teologia della creazione.

La cristologia e l'escatologia possono insieme illuminare ulteriormente questa verità. Poiché Dio ha voluto benignamente elevare persone create alla partecipazione dialogica alla sua vita, egli deve, per così dire, abbassarsi al livello della creatura. In questa prospettiva cristologica, la «omizzazione» di Dio è un atto di solidarietà, non solo con persone create, ma con l'intero universo creato e il suo destino storico. Non solo, ma nella prospettiva escatologica, la seconda venuta di Cristo può essere vista come l'evento in cui Dio prende fisicamente dimora nell'universo perfezionato che porta a compimento il piano originale della creazione.

E la commissione teologica internazionale (nell'ambito della riflessione sull'uomo come *imago Dei*) sottolinea al n. 76: «Lungi dall'incoraggiare uno sfruttamento sregolato e antropocentrico dell'ambiente naturale, la teologia dell'*imago Dei* afferma il ruolo cruciale dell'uomo nella realizzazione di questo prendere eterna dimora nell'universo perfetto da parte di Dio. Gli esseri umani, per disegno di Dio, sono gli amministratori di que-

Spécialia

sta trasformazione anelata da tutta la creazione. Non solo gli esseri umani, ma l'insieme della creazione visibile è chiamata a partecipare alla vita divina. «Sappiamo che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (*Rm* 8,23). Nella prospettiva cristiana, la nostra responsabilità etica nei confronti dell'ambiente naturale, «dimora della nostra esistenza», trova quindi le sue radici in una profonda comprensione teologica della creazione visibile e del nostro posto al suo interno.»

Giovanni Paolo II, richiamando questa responsabilità, nell'*Evangelium vitae* ha scritto: «Chiamato a coltivare e custodire il giardino del mondo (cfr Gn 2,15), l'uomo ha una specifica responsabilità sull'*ambiente di vita*, ossia sul creato che Dio ha posto al servizio della sua dignità personale. [...] È la *questione ecologica* – dalla preservazione degli *habitat* naturali delle diverse specie animali e delle varie forme di vita alla ecologia umana propriamente detta – che trova nella pagina biblica una luminosa e forte indicazione etica per una soluzione rispettosa del grande bene della vita, di ogni vita [...]. Nei confronti della natura visibile, siamo sottomessi a leggi non solo biologiche, ma anche morali, che non si possono impunemente trasgredire» (n. 42).

Ogni cristiano, quindi, viene interpellato profondamente dalla crisi ambientale. Credendo "*in Dio Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili*", egli non può ignorare la realtà dell'inquinamento del suolo, dell'aria e dell'acqua, l'impoverimento delle risorse energetiche, l'estinzione in massa di intere specie animali e vegetali e i mille altri aspetti della questione ecologica, fonte di preoccupazione per l'avvenire del mondo e dell'umanità. Il "cercare il Regno di Dio e la sua giustizia" non solo non lo esime da questa responsabilità, ma la rafforza e la esige come componente essenziale della fede e della testimonianza dei valori del vangelo. Dal punto di vista cristiano, infatti, i complessi problemi posti dalla crisi ambientale richiedono una risposta non solo pastorale, ma dottrinale e rimandano alla fede in Dio creatore.

Certo il compito di ipotizzare una strategia di intervento pastorale è arduo. D'altro canto occorre lavorare sui contenuti e nello stesso tempo trovare le formule organizzative adeguate perché l'annuncio del vangelo sia davvero efficace in questo passaggio storico. L'attenzione alla salvaguardia del creato rappresenta un essenziale contributo all'azione della Chiesa. La riflessione sulle questioni ecologiche può dare concretezza a espressioni ad esigenze che rischierebbero altrimenti di suonare un po' confuse o retoriche, come quella di una «evangelizzazione nuova» o anche quella stessa di una "nuova spiritualità" in armonia con il creato.

La crescita dell'attenzione verso i temi della responsabilità verso il creato nella comunità ecclesiale è costante.

Come si potrebbe, altrimenti, rimanere indifferenti ai sempre più rapidi

progressi scientifici e tecnologici degli ultimi centocinquanta anni che hanno condotto a una situazione radicalmente nuova per tutti gli esseri viventi sul nostro pianeta. Disponiamo di maggiori risorse materiali, di un elevato tenore di vita, una più lunga speranza di vita dovuta al generalizzato miglioramento dello stato di salute. Accanto a questi indubbi vantaggi ci troviamo ad affrontare l'inquinamento atmosferico e delle acque, il problema dei rifiuti industriali tossici, lo sfruttamento e talvolta la distruzione di *habitat* delicati. È inoltre ormai un fatto assodato che esistono limiti sia alle risorse naturali disponibili, sia alla capacità da parte della natura di porre rimedio ai danni ad essa arrecati attraverso l'incessante sfruttamento delle sue risorse.

La crescente attenzione e preoccupazione con cui il Magistero segue la crisi ecologica, trova le sue radici già nelle encicliche sociali dei moderni pontificati. Nella prospettiva di questo insegnamento, la crisi ecologica è un problema umano e sociale, legato alla violazione dei diritti umani e alla disuguaglianza nell'accesso alle risorse naturali. Giovanni Paolo II ha ricapitolato questa tradizione del magistero sociale quando ha scritto nella *Centesimus annus*: «Del pari preoccupante, accanto al problema del consumismo e con esso strettamente connessa, è la *questione ecologica*. L'uomo, preso dal desiderio di avere e di godere, più che di essere e di crescere, consuma in maniera eccessiva e disordinata le risorse della terra e la sua stessa vita. Alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico, purtroppo diffuso nel nostro tempo. L'uomo, che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di creare il mondo col proprio lavoro, dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio» (n. 37).

L'obiettivo dell'azione pastorale sarà, quindi, quello di recuperare il valore centrale della mediazione tra fede e sviluppo, nel quadro di una piena ed efficace attuazione della missione evangelizzatrice della Chiesa. La novità di tale impresa sta tutta nel tentativo di recuperare con forza l'essenziale, la radice vitale del messaggio cristiano per riprendere con nuovo slancio l'annuncio del Vangelo. Si tratta insomma non di fare cose nuove, ma di fare nuovamente, secondo i segni dei tempi, ciò che in passato è sempre stato fatto.

## 2. Contenuti e/o punti fermi

Tutte le religioni possiedono credenze sull'origine dell'universo e sulla sua struttura e con i loro riti e sistemi simbolici esprimono in vari modi il rapporto tra Dio, il creato e l'uomo.

Dal punto di vista cristiano i complessi problemi posti dalla crisi ambientale richiedono, come ho sottolineato sopra, una risposta non solo pastorale, ma dottrinale e rimandano alla fede in Dio creatore.

È importante convincersi che il tema della crisi ambientale non può essere affrontato in modo adeguato senza collocarlo dottrinalmente e moral-

mente nella prospettiva della creazione e dell'armonia fra le creature, come è stato voluta da Dio fin dal principio. *"E Dio vide che era cosa buona"* (cfr. *gen. 1*).

Si deve coltivare un atteggiamento che porti a saper leggere il creato come un *grande libro* aperto che racconta la grandezza e la bontà di Dio Creatore, e orienta ad uno stupore colmo di adorazione. *"O Signore, nostro Dio, quanto è grande il tuo nome su tutta la terra"*. (Sal. 8) *"Mandi il tuo spirito, e tutti gli esseri sono creati"*, (Sal. 104,30).

Guardare al creato con stupore, vuol dire accogliere la terra come un dono di Dio, da amare e da rispettare. Niente è inutile nel mondo creato: tutto è o può diventare un richiamo a lodare il Signore. Con Teresa di Lisieux, potremmo dire: *"Tutto è grazia"*. Tutto è grazia, perché tutto è dono di Dio e tutto rimanda a lui, sorgente di ogni bene. Solo il peccato, come atto nostro, come decisione volontaria di rifiutarsi al progetto del Creatore e Redentore del mondo, vi si oppone

L'amore per il creato comincia – e non può che essere così – con l'amore per la creatura umana e la sua vita: chi non rispetta la persona non può dire di amare il creato o farsi paladino della causa dell'ambiente. (Cfr. Giovanni Paolo II, 26-01-2000).

Un simile rispetto esige – come ripete instancabilmente Giovanni Paolo II – il costante recupero *"di quell'atteggiamento disinteressato, gratuito, estetico che nasce dallo stupore per l'essere e per la bellezza, il quale fa leggere nelle cose il messaggio del Dio invisibile che le ha create"* (CA 37).

Non possiamo, inoltre non richiamarci a *"Gesù Cristo, primavera dell'umanità"*.

Lo sguardo di Gesù si posa sulle bellezze del creato, sui gigli del campo e sugli uccelli del cielo, con stupore e amore, ma non per fermarsi ad esse, bensì per risalire attraverso di esse al Padre che si prende cura di tutti noi e ama tutti noi come suoi figli. *"Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre... Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro"* (Mt 6,26-29).

Rivisitando il Messaggio di Giovanni Paolo II in occasione della Giornata mondiale della pace ci rendiamo conto perché la responsabilità verso il creato non si può cogliere appieno se non nell'ottica di un *"creato redento in Cristo"*.

Tutto il creato divenuto soggetto alla caducità, da allora attende, in modo misterioso, di esser liberato per entrare nella libertà gloriosa insieme con tutti i figli di Dio (cf Rm 8,20-21).

L'anelito del creato alla liberazione *si fonda nella consapevolezza* che nella morte e nella Risurrezione di Cristo si è compiuta l'opera di riconciliazione dell'umanità col Padre, a cui *´piacque...* riconciliare a sè tutte le

cose, pacificando col sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli' (Col 1,19-20). La creazione è stata così rinnovata (cf Ap 21,5),

In breve i credenti non solo affermano che il creato tende alla redenzione, ma, con la forza dello Spirito, la interpretano e la promuovono attivamente.

Lo stesso peccato che, come una macchia, rischia di offuscare la bellezza del creato, in Gesù Cristo, morto e risuscitato, è ormai sconfitto per sempre. È per questo che, se i cristiani vivono nel mondo e condividono la fatica quotidiana del vivere con gli altri uomini e donne della terra, come credenti in Dio Padre e "amanti della vita" che si è manifestata nel volto di Gesù di Nazareth, portano nel mondo il soffio della speranza e della gioia, facendosi cantori e profeti del mondo nuovo inaugurato dal Risorto, nella consapevolezza che solo in lui la creazione è riconciliata e posta nella possibilità di ritrovare la sua autentica bellezza e la sua perfetta armonia.

Proprio nella morte e nella Risurrezione di Cristo si compie l'opera di riconciliazione dell'umanità col Padre, a cui 'piacque... riconciliare a sè tutte le cose, pacificando col sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli' (Col 1,19-20). La creazione è stata così rinnovata (cf Ap 21,5).

Lo stesso peccato che, come una macchia, rischia di offuscare la bellezza del creato, in Gesù Cristo, morto e risuscitato, è ormai sconfitto per sempre. È per questo che, se i cristiani vivono nel mondo e condividono la fatica quotidiana del vivere con gli altri uomini e donne della terra, come credenti in Dio Padre e "amanti della vita" che si è manifestata nel volto di Gesù di Nazareth, portano nel mondo il soffio della speranza e della gioia, facendosi cantori e profeti del mondo nuovo inaugurato dal Risorto, nella consapevolezza che solo in lui la creazione è riconciliata e posta nella possibilità di ritrovare la sua autentica bellezza e la sua perfetta armonia. (Cfr. Giovanni Paolo II, 'Pace con Dio creatore, pace con tutto il creato'. Messaggio per la giornata della pace 1990, 8 dicembre 1989).

La Chiesa che confessa il Dio Trino, si trova, infatti, rimandata ad una responsabilità radicale, per la giustizia e la pace nella storia dell'umanità, ma anche per la salvaguardia del creato, orizzonte più ampio in cui pure si manifesta la salvezza.

Per questo l'etica cristiana dovrà sempre essere etica della vita, preoccupata di tutti i viventi e delle minacce ad essi rivolte. L'attenzione preferenziale per le donne e gli uomini (e per i poveri, in primo luogo) non può cancellare quell'amore a vasto raggio che i credenti – ad imitazione del creatore – rivolgono all'intera creazione ed a coloro che la abitano

### 3. Indicazioni operative

Oltre alla conversione personale, ogni futura ricerca di soluzione o di prassi pastorale in ordine alla salvaguardia del creato richiede una chiarifi-

cazione della posizione dell'uomo all'interno dei processi dinamici del pianeta e un ripensamento del ruolo e delle responsabilità di tutti nei confronti del mondo.

L'attenzione al territorio ha ovvi risvolti di carattere ecologico, che però non esauriscono il senso della nostra proposta. Il territorio – che si potrebbe anche considerare il “contesto storico culturale”, ossia l'*ambiente* in cui gli uomini e le donne del nostro tempo vivono – non solo è oggetto su cui esercitare un'azione, ma è anche il punto di verifica di qualsiasi progetto che lo riguardi e, per molti aspetti, si presenta come il punto di osservazione privilegiato per scorgere la complessità dei rapporti che intercorrono fra cultura e società,) (Q. Grassi, *L'intervento culturale nel territorio. Elementi che lo qualificano e suggerimenti operativi*, «Quaderni della Segreteria Generale CEI,» 17, luglio 1998, p. 30).

L'azione sul territorio è un momento assai importante – forse il più importante – di ogni azione pastorale. Nel caso delle questioni legate alla salvaguardia del creato, l'aspetto metodologico finisce per caratterizzarsi quale scelta di contenuti. Non si tratta semplicemente di favorire una consapevolezza dei temi in tutto il popolo di Dio e pertanto di partire dal territorio. Dato che l'oggetto della nostra riflessione e della nostra azione è proprio l'ambiente nel quale ci troviamo, la scelta di uno stile di confronto e di crescita sul territorio è immediatamente funzionale a far maturare i contenuti relativi a una sensibilità ecologica. Il fatto poi che nel «territorio» dovremmo comprendere anche il «contesto storico culturale» non fa che sottolineare la stretta connessione tra sviluppo storico e sensibilità ecologica: la salvaguardia del creato non è il tentativo di assumere il punto di vista di chi è fuori, dall'ambiente stesso e quindi si preoccupa di lasciarlo com'è, ma l'assunzione piena e responsabile della propria identità storica. L'attenzione al territorio, sia nel senso fisico-geografico sia in quello storico-culturale, rappresenta quindi il primo punto da mettere a fuoco nella vita delle comunità.

Accettare questo approccio significa anzitutto scegliere una dinamica che parta «dal basso», per così dire dall'ascolto del territorio e che sul territorio punti a far crescere una sensibilità ecologica. La diffusione di queste scelte non potrà avvenire mediante un'imposizione «dall'alto» (dalla gerarchia e dalle istituzioni ecclesiali): questo tra l'altro distruggerebbe la credibilità di un'azione che vede come soggetti privilegiati i laici in quanto cristiani inseriti nella società. L'azione del popolo di Dio sarà efficace solo se basata su una maggiore consapevolezza dell'importanza di questi temi per l'evangelizzazione della cultura e della società.

A tale scopo l'azione sul territorio deve tenere conto della pluralità di soggetti e di istanze che compongono la realtà. È questa pluralità di soggetti che concorre a disegnare l'attuazione concreta delle iniziative, attuazione da concepire in modo dinamico e continuamente arricchita dalla diversa identità degli operatori e dal loro radicamento.



D'altra parte, ciò che permette una convergenza è il fatto di ritrovarsi in un orizzonte comune e di lavorare attorno a un nucleo di contenuti condivisi. L'obiettivo dovrebbe essere quello di creare nelle molte e variegata realtà territoriali una sinergia tra persone e istituzioni che, a diverso titolo e a livelli differenti, concorrano a dare spessore culturale alla testimonianza cristiana su questi temi.

È da potenziare dunque la modalità operativa della rete territoriale, che permette di partire dall'esistente, valorizzando le risorse di persone e di strutture già presenti e operanti, ma permette nello stesso tempo di elaborare interventi che interpretino i bisogni e le attese presenti in una precisa comunità, rapportandola a un cammino di più ampio respiro. La programmazione di iniziative che favorisca il lavoro comune dei diversi soggetti attorno a obiettivi mirati è la strada da intraprendere per mettere in moto la dinamica di raccordo. Il confronto tra componenti diverse del popolo di Dio – e soprattutto il confronto con la società in generale non può che far bene alle comunità ecclesiali, aiutandole a superare il rischio di un atteggiamento autoreferenziale che a volte impedisce loro di riconoscersi come parte di un'articolata realtà. Occorre anche aiutare a superare le resistenze provenienti dal campo della pastorale, che portano a ritenere secondarie o effimere rispetto all'impegno dell'evangelizzazione le esigenze relative alla salvaguardia del creato. Si tratta di dare forma a nuove modalità operative, sapendo tradurre comportamenti a partire da due dimensioni fondamentali per l'esperienza cristiana: l'incarnazione e la comunione, da intendere come il compimento vero e proprio della creazione.

Si tratta insomma di dare vita a un dialogo a molte voci, a un'opera di comunicazione personale e capillare per aiutare la pastorale a divenire più attenta alle tematiche ecologiche, per farla interagire positivamente con esse, per aiutare le persone a interpretare e vivere in una prospettiva più espressamente cristiana tutte le responsabilità e le situazioni in cui si imbattono quotidianamente.

L'incontro con la società sui temi ecologici presenta un duplice vantaggio: da un lato si ha la possibilità di incontrare gli uomini del nostro tempo su un terreno importante, dall'altro lo stesso rilievo di simili problematiche rende particolarmente efficace una testimonianza cristiana che abbia un adeguato spessore culturale. Per questo, anche se l'origine delle proposte pastorali è intraecclesiale, è importante creare subito occasioni di confronto con realtà esterne significative per il territorio.

La cifra di questa azione è, evidentemente, la *formazione*. L'incontro tra chi ha già maturato una sensibilità su questi temi e ha già compiuto scelte in merito alle questioni ecologiche e chi invece ha ancora molta strada da fare non può collocarsi a metà strada. In tal modo, si perderebbe la ricchezza di chi ha già compiuto scelte radicali. Invece, lo sforzo deve essere volto a far crescere la coscienza su questi temi, a informare la «gente» sull'impatto e la

rilevanza di scelte che molto spesso vengono compiute senza pensarci troppo. Una simile azione formativa sarà efficace, però, nella misura in cui la testimonianza di chi ha già scelto sarà coerente. Non si tratta quindi di «annacquare» le esperienze di chi ha già fatto delle scelte, ma piuttosto di raddoppiare gli sforzi perché tali esperienze siano conosciute e comprese nella loro radicalità. I contenuti di tale formazione non dovranno essere necessariamente di carattere dottrinale. La natura essenzialmente interdisciplinare delle problematiche ecologiche favorisce una saldatura tra approfondimento culturale e aspetti operativi: è anzi un terreno privilegiato di traduzione e verifica delle opzioni concettuali in comportamenti pratici. In tal senso, appare particolarmente importante diffondere una riflessione sugli *stili di vita*, che può portare al recupero di un ricchissimo patrimonio culturale la cui presenza si è affievolita nella società dei consumi. La ripresa di virtù come la parsimonia, la frugalità, la sobrietà – certo non incoraggiate in una società che incentiva la crescita dei consumi – permette di riprendere in chiave contemporanea alcune caratteristiche essenziali dell'insegnamento cristiano, che non a caso erano proprie di una cultura, quella contadina, strutturalmente attenta al rapporto con il creato (e anche, storicamente, il primo terreno di inculturazione del vangelo).

Per questo l'etica cristiana dovrà sempre essere etica della vita, preoccupata di tutti i viventi e delle minacce ad essi rivolte. L'attenzione preferenziale per le donne e gli uomini (e per i poveri, in primo luogo) non può cancellare quell'amore a vasto raggio che i credenti – ad imitazione del creatore – rivolgono all'intera creazione ed a coloro che la abitano. La testimonianza del Vangelo, infatti, è certo salvezza per chiunque crede; è annuncio di una fame e sete della giustizia per le donne e gli uomini; è, però, anche – ha da essere – buona novella per l'intera creazione, che tutta è oggetto della preoccupazione di Dio. Tutti i momenti della vita della comunità – le forme della predicazione e della riflessione teologica; le celebrazioni del culto e la preghiera; l'etica e gli stili di vita dei credenti – devono lasciar trasparire tale attenzione operosa per il creato.

#### 4. Testi per approfondire:

- UPSL-CEI, *Responsabilità per il creato*, LDC, TO, 2002
- POSTIGLIONE E ALTRI, *Etica e ambiente*, Edizioni Scientifiche Italiane, NA (di particolare interesse è il capitolo su: “Le grandi religioni mondiali e l'ambiente”)
- PELLIZZONI – OSTI, *Sociologia dell'ambiente*, Il Mulino, BO, 2003
- BATTAGLIA L., *Alle origini dell'etica ambientale*, Dedalo ed. BA, 2002
- *Compendio della DSC*, Libreria Editrice Vaticana, RM, 2004
- Il Magistero di Giovanni Paolo II, nel suo insieme, è ricco di suggestioni e spunti per l'azione pastorale e missionaria.

**R. Gaglianone**  
iscsm

# Tsunami: il male del mondo e la lotta dell'uomo

di Marco Guzzi

## 1. Pensare molto per pregare con forza e viceversa

Questa iniziativa, finalizzata a ripensare i catastrofici eventi dello *tsunami*, mi sembra particolarmente propizia, in quanto eventi così drammatici ci dovrebbero spingere a riaprire la nostra interrogazione sui problemi più intimi e profondi della nostra condizione umana. Oggi infatti ritornano a farsi sentire queste domande ultime, sia pure ancora un po' in sordina. Cadute le ideologie e le speranze rivoluzionarie palingenetiche del XX secolo, l'umanità si ritrova denudata di fronte al mistero del proprio destino e al bisogno di darsi risposte, di trovare un qualche significato alla propria esistenza, ai propri travagli personali e anche storici.

Quando le domande ultime si ripropongono con nuova urgenza e radicalità costringendoci a ripensare tutte le risposte tradizionali, significa che stiamo attraversando un grande passaggio d'epoca, o addirittura che stiamo vacillando sul crinale di una vera e propria *svolta antropologica*. Cosa d'altronde di cui erano perfettamente consapevoli tutte le menti più illuminate del XX secolo, e che ciascuna di esse pose al centro delle proprie ricerche<sup>1</sup>: “In questo ventesimo secolo dell'era cristiana, che può essere considerato un periodo provvisorio, tutto si muove come se l'umanità si trovasse alla vigilia di conoscere una crisi, che non riguarda più questo o quell'incidente, ma l'esistenza dell'umanità come tale”<sup>2</sup>.

In queste fasi drammatiche ed entusiasmanti è necessario pensare molto e pregare molto. Anche la preghiera infatti chiede e genera pensiero, in quanto il Dio a cui ci rivolgiamo è sempre anche un Dio in parte già pensato, ed ora è proprio questo *già pensato* che entra in crisi e pretende da noi di essere appunto *ri-pensato* più a fondo. In tal senso ha ragione Wittgenstein a dire che: “Pregare è pensare al senso della vita”, e quindi più il nostro pensiero sarà profondo e chiaro e più la nostra preghiera sarà coerente e forte come un raggio *laser* che potrà penetrare fin dentro al cuore dei cieli. Oggi purtroppo non si dà molta importanza al pensiero *creativo*, spesso si cercano risposte e soluzioni semplicistiche, oppure ci si limita a ripetere scolasticamen-

SPECIALE

---

<sup>1</sup> Sull'analisi di questo passaggio cruciale della storia umana ho scritto vari testi, mi permetto di rinviare ad alcuni di essi: *La Svolta – La fine della storia e la via del ritorno*, Jaca Book 1987; *Cristo e la Nuova Era*, Ed. Paoline 2000; *La profezia dei poeti*, Moretti e Vitali 2002; *Darsi pace – Un manuale di liberazione interiore*, Ed. Paoline 2004.

<sup>2</sup> J. GUITTON, *Silenzio sull'essenziale*, Ed Paoline 2002, pag. 22.

te le risposte del passato, ma, come sosteneva Rahner, la pigrizia mentale non è mai stata una virtù umana, né tantomeno cristiana.

## 2. L'essere umano non è di questo mondo

Date queste premesse vorrei con molta umiltà toccare tre punti direi capitali, attraversare tre soglie cruciali dell'interrogazione che scaturisce dalla catastrofe dello *tsunami*, per vedere in che senso ci sia possibile pensarla e continuare a credere nel Dio della vita e a pregare perché ci protegga e ci salvi.

Innanzitutto mi sembra che ogni catastrofe di questo tipo, ma anche ogni sventura "naturale", per quanto limitata, come un'epidemia influenzale, o personale, come una malattia mortale, ci mostri amaramente che l'essere umano è collocato in un ambiente cosmico che *non sembra affatto in sintonia con la globalità dei nostri desideri né dei nostri valori*. Più studiamo la natura e ne conosciamo le leggi, sia nel macrocosmo che nel micro, e più incontriamo la casualità e spesso la spietatezza degli eventi della storia naturale che dal Big Bang giunge fino alla nascita dell'uomo<sup>3</sup>. Insomma sembra avere pienamente ragione Leopardi quando scrive: "Non ha natura al seme/ dell'uom più stima o cura/ ch'alla formica". È proprio da questa amara constatazione che deriva quell'angoscia primaria, che secondo Freud è radicata nel cuore di ogni persona, quel sentimento terrorizzante di essere perduti e abbandonati in un cosmo che è di per sé un luogo ostile e freddo, senza sicurezza né protezione alcuna. È da questo stato originario di gettatezza (la *Geworfenheit* di Heidegger) che l'uomo grida e soffre e si interroga. Non dovremmo perciò mai *bypassare* questa realtà antropologica, psicologica e fenomenologica radicale, spostandoci troppo affrettatamente verso più consolanti prospettive. Questo primo livello dell'esperienza è infatti terribilmente vero, e ogni giorno ci risbattiamo contro: ciò che io desidero come essere umano, ciò cui io do valore: la giustizia tra le persone e il rispetto di ogni singola esistenza, la sensatezza delle mie azioni, l'anelito ad una gioia che per essere piena non può che essere eterna, e ad un amore che non può terminare con la morte etc., *tutto il mondo umano dei significati e dei valori*, insomma, non sembra coerente né in sintonia con gran parte delle leggi della natura che sperimentiamo intorno a noi e anche nel nostro corpo. Il poeta austriaco Georg Trakl direbbe riecheggiando una sensazione che è antica come l'uomo: *È l'anima straniera sulla terra: ein Fremdes*: una cosa estranea e strana. E questo senso di estraneità nutre

---

<sup>3</sup> Di un certo interesse a tal proposito è l'analisi che svolge E. Drewermann nel suo recente volume *Wenn di Sterne Goetter waeren*, Herder 2004. In esso Drewermann mostra che le attuali ricerche scientifiche non sembrano affatto dare fondamento ad una teologia della creazione di tipo tradizionale, in quanto ci fanno vedere all'opera solo la casualità, l'arbitrarietà, e spesso la crudeltà nel processo evolutivo.

in realtà anche l'adesione ad una fede non retorica. Infatti è proprio in quanto *questo* mondo nel suo complesso, per come noi lo sperimentiamo, è insopportabile e assurdo e contrario ai sentimenti della nostra umanità, è proprio in quanto in *questo* mondo la nostra vita sembra quasi annientata dal male e dall'assurdità, è proprio per questo che l'anelito alla salvezza che viene da Dio risalta in tutta la sua necessità. Insomma non è tanto inquietante e incalzante l'interrogativo tradizionale: come può esistere Dio se c'è lo *tsunami*?; quanto piuttosto quest'altro: come potrei vivere in questo mondo pieno di *tsunami* se non ci fosse la speranza in un Dio che me ne salva?

In questa luce credo che potremmo riascoltare con nuova semplicità e maggiore consapevolezza le parole decisive di Gesù: "essi non sono del mondo, come io non sono del mondo" (Gv 17,14), e ancora: "Chi ama la sua vita (*psyché*) la perde e chi odia la sua vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna" (Gv 12,25). Mi sembra che Gesù ci dica con forza che per salvarci dobbiamo sempre sentire la sostanziale estraneità della nostra essenza più intima all'attuale condizione del mondo creato, e cioè a *questo* mondo. L'evento messianico dell'Incarnazione cioè non ci inserisce affatto in un tranquillo e lineare processo evolutivo: *la Ri-Creazione redentiva implica al contrario la piena e dolorosa e reiterata comprensione della distorsione strutturale in cui siamo immersi in questo mondo, e la conseguente scelta di distaccarci da tutte le leggi e da tutte le forme mentali che ne regolano e ne sostengono l'esistenza alienata* (Romani 12,2).

### 3. Dio non ha creato questo mondo così

Se l'essere umano con tutte le sue più profonde aspirazioni non si può e non si deve sentire a casa propria dentro questo livello manifestato della creazione, dominato dalla violenza del *mors tua vita mea* e dall'apparente cecità e brutalità del caso, neppure Dio può vedersi espresso compiutamente in *questo* mondo, per cui questa che sperimentiamo non è la *sua* creazione: questa forma di manifestazione cosmica, maledetta (Gen 3,17) e corrotta (Romani 8,21), non realizza il progetto divino originario, non è l'espressione compiuta di quell'amore e di quella cura per le più piccole creature, fino alla conta dei capelli, che Gesù ci indica come caratteri fondamentali del Cuore di Dio. In *questo* mondo l'ordine cosmico di Dio traspare solo a tratti, nella bellezza delle creature per esempio, ma è più che altro una promessa che ci riempie di nostalgia e di aneliti che nulla qui sulla terra può mai soddisfare. E anche su questa parziale estraneità di Dio a *questo* mondo la vita, la morte, e le parole di Gesù sono chiare e perentorie: "Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù" (Gv 18,36). Gesù è dunque certamente RE (Gv 18,37), Egli è anzi il Principe/Principio del mondo per come lo pensa il Padre, perfettamente

bello e buono fin dall'origine (*tob* – Gen 1,18), ma non è il Principio/Principe di *questo* mondo, ed è perciò venuto nel mondo per riportarlo nella sua verità, per *salvarlo* appunto, e cioè per ricollegarlo alla propria sovranità, per Ri-Cominciare/Ri-Crearlo *dal Principio*, cacciando e riducendo al nulla le potenze usurpatrici che ne hanno deturpato e sfigurato l'originaria bellezza: "ogni principato e ogni potestà e potenza" e per ultima l'estrema nemica: la morte (1Cor 15,24-25). Gesù è venuto dunque per riconciliare l'umanità (e il cosmo fisico) con quella Verità che ci rende per davvero liberi, in quanto ci sottrae al dominio, all'incantesimo, agli specchi deformanti della menzogna e della morte che dominano in questo livello della creazione (Ebr 2,14-15). Il Dio di Gesù perciò non è compromesso con alcun aspetto del male che sperimentiamo *quaggiù*, non si serve di questo male per "scopi superiori", né lo "permette", non patteggia con Satana, né tantomeno ne è l'occulto mandante, come appare in Giobbe e in tanta malintesa teologia della Croce, ma non è neppure la mente infinita in cui comprenderemo alla fine la positività del male nel piano complessivo della creazione, una forma questa più moderna ed "evoluzionistica" di collaborazionismo con i poteri di questo mondo. Il Dio paterno e materno di Gesù non manda mai le croci né per correggerci né tantomeno per punirci, ma ce ne libera sempre e senza condizioni, a volte soffrendole con noi e in noi, e facendo anche di questi momenti di passione soglie di nuova e più potente vita. Questo è il suo Regno: i ciechi vedono, gli storpi camminano, i morti risuscitano (Lc 7,22), nessuno viene accecato o reso storpio per il bene della sua anima... La presenza del Regno di Dio, la sua pedagogia, quella che Gesù ci ha mostrato, è sempre guarigione, perdono, liberazione da ogni tipo di male, grazia gratuita e senza misura. Dinanzi al servo del centurione, che "soffre terribilmente", Gesù non chiede nulla, non fa certo pii sermoni sulla funzione purificatrice della sofferenza, ma risponde prontamente: "Io verrò e lo curerò" (Mt 8,7). Siamo noi che ci siamo costruiti un'immagine di Dio punitivo e vendicativo, esattore esigente di pene corporali, sostanzialmente sadico, per legittimare il *nostro* più atavico istinto omicida, il *nostro* gusto a fare soffrire: se infatti Dio può torturare e tormentare i propri figli e le proprie figlie "per il loro bene", tanto più lo potremo fare noi: bruciare, sterminare, umiliare, punire, mettere a tacere, schiavizzare donne e uomini per qualche bene superiore, magari "della Chiesa". E tutto quest'orrore non è la storia infernale di tanti secoli di società "cristiane"? Ad ogni immagine infatti che ci facciamo di Dio, segue sempre una ben determinata configurazione della nostra umanità, e poi del tipo di società (politica ma anche ecclesiale) cui daremo vita: teologia, antropologia, e sociologia delle relazioni si riflettono sempre con grande (e drammatica) precisione. È tempo perciò di purificarci da tutte queste immagini sataniche di Dio e di comprendere fino in fondo *l'estraneità di Dio ad ogni manifestazione del male in questo mondo, e quindi la derivazione di ogni forma di male dalla sorgente Non-divina dell'attuale distorsione antro-po-cosmica*. Dio è pura Luce, e in

lui non ci sono tenebre (1Gv 1,5). Questo lavoro di purificazione concettuale e spirituale implica, come è ovvio, un ripensamento approfondito del mistero di salvezza manifestato nell'evento della Croce, anche sulla scia illuminante degli studi dell'antropologo francese René Girard<sup>4</sup>. D'altra parte dovremo anche approfondire la comprensione di ciò che ci è possibile sperare e operare *contro il male* nel tempo intermedio tra l'Incarnazione e il Ritorno glorioso del Signore. Solo così potremo trovare nuove chiavi per affrontare e interpretare gli elementi tragici dell'attuale condizione umana su questa terra alla luce della speranza cristiana.

#### 4. Essere agenti e procreatori del mondo di Dio

Dunque io in quanto essere umano so, sia in base alla mia più intima percezione (di estraneità) che in base alla rivelazione di Cristo, che *non appartengo a questo mondo*, a questa modalità in cui faccio esperienza della creazione; ma vengo da Dio, da un Amore creante che contraddice e supera e alla fine annienta le leggi false e illusorie di morte e di sopraffazione che governano questo livello di realtà (1Gv 2,15), il quale comunque *sta passando* (1Cor 7,31), essendo quelli che viviamo i suoi *ultimi giorni* (1Pietro 4,7), la fase terminale cioè della consumazione appunto dei tempi di *questo* mondo, e cioè della consumazione del nostro modo ego-crono-biologico di sperimentare lo spazio- tempo come segnato dalla morte e dalla separazione (da Dio, tra di noi, e tra noi e il cosmo)<sup>5</sup>.

Ora, che ruolo sono chiamato a svolgere io fin tanto che abito in questo mondo senza appartenervi? È come chiedersi: che cosa significa essere cristiani nel tempo finale di questo "eone"? Siamo forse proprio oggi in grado di comprendere ad un nuovo livello di profondità il ruolo attivo, e letteralmente *ri-creativo*, dell'umanità redenta nel tempo millenario della fine? Ed è

---

<sup>4</sup> Su questa linea scrive per esempio Pier Angelo Sequeri: "Chi insegna agli uomini - 'a questi piccoli che credono' - che Dio si serve del dolore degli uomini, del sacrificio delle creature, del male che li affligge, per affermare il proprio ordine e il proprio onore, farebbe meglio a legarsi al collo una macina da mulino e a gettarsi in acqua. Chi insegna ai propri figli la diffidenza verso un Dio che preferisce la guarigione dell'uomo all'integrità del sabato, procura loro uno scandalo imperdonabile". *Il timore di Dio*, Vita e pensiero 1996, pag. 86. È sintomatico che la teoria sul capro espiatorio di Girard sia entrata ufficialmente nei palazzi vaticani nella Terza predica di Quaresima che padre Cantalamessa ha tenuto alla Casa Pontificia l'11 marzo del 2005, sottolineando esplicitamente che la croce di Gesù non legittima l'arcaica connessione tra la violenza (e quindi una forma del male) e il sacro; ma anzi mostra per sempre la non violenza di Dio, il suo *subire* il male, e mai usarlo in risposta al male del mondo: questo è il cuore della Buona Notizia: Dio non ha alcun rapporto né diretto né indiretto con il male, se non quello di liberarcene sempre e comunque.

<sup>5</sup> In questa prospettiva risultano interessanti le ricerche di G. Agamben sulla *Lettera ai Romani*. Nel volume *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri 2000, pag 67, il tempo finale/messianico viene definito appunto così: "esso è il tempo che il tempo ci mette per finire - o, più esattamente, il tempo che noi impieghiamo per far finire, per compiere la nostra rappresentazione del tempo".

forse proprio questa comprensione il *novum* che attende di emergere in questi anni di apparente stasi e di reale smarrimento rigenerativo?

Innanzitutto è evidente che io non sono affatto del tutto *impotente* rispetto alle potenze e alle logiche antiumane di *questo* mondo. In comunione con il Principio Vivente della mia (e insieme cosmica) Ri-Creazione io divengo viceversa un agente segreto e al contempo pubblico del nuovo sistema di mondo che sta già disintegrando il vecchio (dentro e fuori di me). In Cristo Ri-Creatore io posso già rendere presente l'Ordine (antropocosmico) del Giorno<sup>6</sup>, e cioè il Regno di Dio, e quindi *contraddire* ovunque sia possibile la menzogna di questo mondo, eliminando il dolore e l'ingiustizia ovunque mi sia possibile: "Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal maligno. Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. Consacrali nella verità" (Giovanni 17,15-17). Dove questo mondo, il cui Principio è la Menzogna stessa, dice morte io posso in Cristo dire e dare vita, dove questo mondo dice odio, io posso dire amore, ed in tal modo, combattendo e contraddicendo la menzogna del male con la verità vivente di Dio, io posso contribuire all'opera redentiva del Figlio: "il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo" (1Giovanni 3,8). Mi pare importante riscoprire in tutta la sua drammaticità questa contrapposizione tra la nuova alleanza tra Dio e Uomo, da intendersi anche come genesi di *un altro sistema di mondo*, e la vita terminale di tutto ciò che in questo mondo (e in ciascuno di noi) resiste e si oppone al processo trans-figurativo in corso, *causando ogni tipo di male*. In questa luce possiamo riascoltare trepidanti e pieni di speranza le promesse di Gesù: farete opere più grandi delle mie, guarirete ogni tipo di infermità, chiedete e otterrete, niente vi sarà impossibile etc. Già da ora, in questa fase di transizione, il credente in Cristo può infatti divenire la sua mano redentiva che distrugge la perentorietà delle leggi di morte di questo mondo, in vista della manifestazione definitiva del Regno. Nell'opera ri-creativa l'essere umano svolge cioè il ruolo primario di *cooperatore creativo contro ogni specie di male*. E questa qualità creativa non a caso diviene centrale nella nostra civiltà cristiano-occidentale proprio a partire dalla nascita della modernità. L'intero ciclo moderno, nel suo aspetto evolutivo, potrebbe infatti essere letto come *l'emersione sempre più decisiva del ruolo attivo e ri-creativo dell'uomo entro il tempo della fine*<sup>7</sup>. E forse oggi, all'alba di un nuovo millennio della storia della salvezza, possiamo comprendere ancora più chiaramente come ci sia richiesto di assumerci in pieno la responsabilità di portare avanti questa rivoluzione antropologica che è la Nuova Umanità inaugurata da Cristo.

Cambiare il mondo è il motto fondamentale dell'intera modernità che ora

<sup>6</sup> Cfr. M. GUZZI, *L'Ordine del Giorno – La coscienza spirituale come rivoluzione del nuovo secolo*, Ed. Paoline 1999.

<sup>7</sup> Cfr. M. GUZZI, *Essere creativi, divenire cristiani*, in *Religiosi in Italia*, 331/2002, pagg.165-173.



si compie, e il progresso scientifico e medico nella cura concreta dei corpi, e il faticoso avanzamento dei diritti umani, e la lenta emancipazione delle classi sociali e delle donne, e la distruzione progressiva dei poteri coercitivi degli imperi e delle chiese, e le stesse tecnologie che ci liberano dai limiti spazio-temporali della nostra costituzione corporea, tutto questo è anche un segno della volontà dell'uomo di vincere processualmente le prigionie fisiche e interiori di questo mondo: *tutto il male che lo infesta*. Il cristiano sa però anche che la liberazione conclusiva non potrà mai essere raggiunta su questo livello della realtà, e quindi può correggere e purificare gli aneliti prometeici, faustiani, e alla fine frankensteiniani della modernità razionalistica. L'agente *messianico*, e cioè il vero cristiano, è consapevole inoltre che a volte la vittoria sul male e sulla morte può divenire passione, temporaneo e apparente fallimento, venerdì santo: morte di Dio. Sa cioè che Gesù, il Dio con noi che ci salva, vince sempre il male, anche se a volte lo *toglie* prendendoselo addosso: *patendolo*. Il credente perciò, con Cristo e come Cristo, continua sempre e comunque, nell'azione e nella passione, a combattere la propria battaglia *messianica* di liberazione dal male, ad *anticipare* profeticamente con la propria testimonianza e ad *accelerare* la venuta di quel Regno che trasfigurerà l'intera realtà fisica della creazione (2Pietro 3,12-13), e nel quale "Non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate" (Ap 21,4).

Noi siamo dunque in transito tra le strettoie di morte che ancora operano nella carne di questo mondo, coi loro *tsunami* quotidiani, con le necessità, le schiavitù coattive e violente di questo corpo/cosmo di morte (Romani 7,25), e la piena libertà creatrice dei figli di Dio, che già *zampilla* e cresce in noi. L'intera creazione attende che si manifesti in pieno questa libertà, per cui *questa* creazione non ha alcun senso se non alla luce del processo ri-creativo in atto, se non come tempo di gravidanza *d'altro* (Romani 8,19). Non è perciò nello studio delle leggi di questa creazione che potremo trovare le risposte alle nostre domande di senso; ma siamo invece noi, come portatori di *un altro mondo*, che possiamo dare senso anche a questa fase dolorosa e transitoria, vivendola come preparazione di un'altra creazione, quella vera, ricominciata dal suo Principio *già da ora*. Questa prospettiva io credo che darà uno slancio nuovo e inaudito anche al progetto e alle prassi di trasformazione politica del nostro pianeta, ridonando un'anima e una prospettiva ampia ai processi un po' stagnanti di liberazione e di pacificazione planetarie: *è cioè proprio in quanto mi riconosco radicalmente estraneo a questo mondo strutturalmente ingiusto perché falso, ed è proprio in quanto mi sento gravido di un altro mondo più vero perché divino, che posso essere pienamente libero di denunciare, di contraddire, e di combattere tutto ciò che in questo mondo è male.*

**Marco Guzzi**  
Animatore Spirituale

## Lamento con Dio per lo tsunami e risposta

A che serve pregarti, confidare  
In te se tutti quanti  
Schianti, atei e cristiani  
E hindu e mussulmani  
Senza distinzioni in un impasto  
Di fango?

Pregavano Maria  
L'ausiliatrice, l'aiuto dei veri  
cristiani,  
E lo tsunami ne fece una valanga  
Di morti. E tu dov'eri  
Maria? Serve invocarti  
O sei la vergine impotente  
Contro il male?

A volte ho solo voglia di pregare  
Blaterando, biascicando parole  
poco chiare  
Tra un gemito, un grido, e un pianto.

Davvero ha ragione Leopardi  
E tutto domina una natura spietata  
Che ci ignora e ci distrugge  
Come insignificanti formicai?

Parlami, rispondimi, sono in ascolto.  
Sai tutto tu? puoi tutto?  
Vuoi anche il male,  
il mio dolore pettorale?  
Non si muove foglia che tu non voglia?  
Tu vuoi questo sterminio universale?  
Quella pancia gonfia del bambino  
in coma?  
Io non lo credo. Non lo sopporto.

*“Le tenebre alla loro ora  
Sembrano sempre prevalere.  
In quell'ora io sono in croce.  
E la salvezza è tutta passiva:  
Passione e morte appunto  
Per me con voi  
Per voi con me”.*

Che vuoi dirmi?

*“Che in certi punti il passaggio  
è proprio mortale.  
Ma mai nel nulla. Il male  
In verità è nulla. Sta già svanendo.  
Perciò la Vergine  
È veramente potente contro il male.  
La Vergine infatti è quello che rimane  
Indenne, per sempre, illesa”.*

Serve pregare?

*“Pregare è limare le inferriate  
Della tua prigionia.  
Cos'altro vuoi fare  
Se non evadere?”*

Perché il dolore?

*“Perché la carne in cui discendo  
È troppo avvelenata, contraffatta.  
Io sono un farmaco potente.  
Brucio anticorpi e virus.  
Le resistenze travolte fanno male”.*

Allora il dolore è necessario?

*“Non certo in me.  
In me non c’è necessità  
Ma libero gioco di scambio:  
Interlocuzione. È necessario  
Però in questa fase  
Finale del metabolismo:  
Sulla terra siete tutti troppo schiavi:  
Siete voi che perpetuate  
Il dominio di spietate  
Necessità”.*

Ma c’è una logica al massacro?  
Che muoia io o quel bambino  
Nello Sri Lanka?

*“Non una cellula nasce o muore per caso.  
Ciò non vuol dire che Io*

*Faccia morire nessuno.  
Ma che le tenebre  
Seguono logiche spietate  
Ma precise:  
La necessità è stringente  
Come un nodo scorsoio.*

*Ma ora lasciati un po’ andare  
A me. Sogna il mio sogno:  
Tutto in realtà è bene  
E questo incubo di morte sta svanendo.  
Sto sbullonando le ultime travi  
Delle ferree necessità di questo mondo.  
Ci rivedremo fuori.  
Tutto ti sarà più chiaro.”*

[M. Guzzi]

Speciale

# Sussidi missionari

## La formazione in AG, EN e RM

di R. Peralta

### 1. Decreto conciliare sull'attività missionaria della Chiesa Ad Gentes

L'*Ad Gentes*, nel capitolo dei principi dottrinali della missione indica che la finalità determinante dell'attività missionaria è l'evangelizzazione e la fondazione della Chiesa" (6), per svolgere competentemente il suddetto servizio è necessaria la predicazione della Parola di Dio e la celebrazione dell'Eucaristia, insieme all'esercizio delle virtù particolarmente della pazienza, prudenza e fiducia, evitando ogni forma di divisione la quale è sempre motivo di scandalo e causa dell'allontanamento della fede cristiana. Il Concilio chiede allo stesso tempo la conoscenza e la comprensione della teologia della salvezza, in modo che i missionari siano capaci di annunziare e invitare alla fede, e competenti nello stabilire un dialogo con chi non conosce Cristo o si è allontanato dal Vangelo e dalla Chiesa, convinti che l'autore della salvezza è Dio, e quindi può portare alcuni uomini e donne alla comunione con Lui attraverso la comunità ecclesiale e altri per strade e vie non conosciute per gli evangelizzatori, ma volute e consentite dalla Provvidenza divina.

I primi elementi del percorso formativo possono essere individuati in: conoscenza della parola di Dio, della teologia liturgica e della teologia della salvezza, come anche la responsabilità di coltivare le virtù umane e teologali per essere ben disposti e provetti nel servizio missionario.

Questo decreto conciliare, nell'affrontare l'attuale situazione della missione, individua nell'inculturazione il metodo efficace per far penetrare il Vangelo nell'odierna società, indicando che l'Incarnazione del Verbo di Dio è e sarà perennemente il paradigma valido di ogni metodologia evangelizzatrice. Nella stessa lunghezza d'onda, i Padri conciliari, invitano ardentemente alla testimonianza di vita cristiana come linguaggio eloquente di missionarietà e a stabilire la convivenza sociale sulla base dei principi umani arrivando al corollario della carità perfetta, allo stesso modo, sollecitano i missionari a dedicarsi all'educazione scolastica, a contribuire al miglioramento delle popolazioni e a collaborare alla riuscita delle diverse iniziative che cercano il progresso economico e politico, sempre sulla base dei valori religiosi e morali animati dalla carità. Nel n° 14 è presentato e descritto il catecumenato come via ordinaria di accompagnamento nell'educazione iniziale della fede per suscitare l'adesione consapevole a Cristo e alla Chiesa.

A questo punto sono indicate le dimensioni dell'educazione per il clero locale, per i diaconi permanenti e i catechisti, le quali sono: formazione spirituale, dottrinale, pastorale, liturgica, filosofica, teologica, ecumenica e amministrativa. Per

quanto riguarda gli educatori della fede, è accennata l'urgente necessità formativa in: Bibbia, liturgia, metodologia, pastorale, morale e spiritualità.

Le indicazioni formative del secondo capitolo del decreto sono: la capacità d'inculturare il Vangelo mediante il rispetto dei valori autoctoni e la collaborazione nella costruzione del progresso sociale, questo impegnativo lavoro richiede ai missionari la preparazione spirituale, teologica, umana e pastorale per rispondere più adeguatamente all'esigente ministero dell'evangelizzazione.

Il terzo capitolo, allargando l'orizzonte formativo dei missionari, rileva l'importanza della conoscenza e l'utilizzazione dei mezzi di comunicazione sociale, della psicologia e ancora una volta ripete l'opportunità dell'aggiornamento biblico, teologico, spirituale e pastorale di essi.

Il documento conciliare, nel trattare della *persona* dell'evangelizzatore, riconosce il suo carisma specifico, il quale si verifica nella disposizione per l'adattamento ad un nuovo stile di vita e per l'ingegnosa capacità di creare un rapporto di comunione solidale con la nuova famiglia. Per sostenere coraggiosamente la fatica della predicazione evangelica è suggerito ai missionari di ricevere e rinnovare periodicamente una qualificata formazione spirituale e morale, nella certezza che così facendo potranno consumare la loro esistenza per il Vangelo. Allo stesso modo è raccomandata, per chi deve andare ad annunciare la Parola di Dio, un'istruzione teologica e missiologica, in concreto è tenuto a ricevere un'educazione dottrinale, una conoscenza delle scienze umane, uno studio storico dell'evangelizzazione, un'assimilazione della disciplina che regola questo ministero pastorale e imparare i metodi più adatti per calare la verità evangelica nella odierna condizione dei popoli ai quali devono recarsi, sarà anche di grande profitto un tirocinio apostolico e acquisire conoscenza dell'arte catechistica.

Questa formazione dovrà essere completata nel posto missionario entrando in contatto con tutta la realtà che configura l'identità di chi abita quella terra, sarà di grande aiuto capire la loro storia, la cultura, le tradizioni, la religiosità popolare, la lingua e i rapporti sociali.

Distingue il quarto capitolo la formazione precedente e locale dei missionari. Per la prima indica dei nuclei già segnalati in precedenza come la preparazione teologica, spirituale e umana, aggiungendo la necessità di approfondire il percorso storico dell'evangelizzazione, la cognizione delle normative missiologiche e i metodi catechistici. Per quanto riguarda la formazione in loco, si auspica la comprensione dei valori autoctoni della popolazione nella quale devono annunciare il Vangelo.

Il seguente capitolo espone l'organizzazione dell'attività missionaria, indicando che è responsabilità della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli promuovere la vocazione, la spiritualità e la pastorale missionaria della Chiesa. Ripete ancora l'inevitabile preparazione scientifica degli operatori del Vangelo, indicando tra le discipline utili per evangelizzare l'etnologia e la linguistica, la storia e la scienza delle religioni, la sociologia e le tecniche pastorali.

Nell'ultimo capitolo è accentuata la testimonianza di vita cristiana come espressione persuasiva di missionarietà ecclesiale e veicolo sicuro per il dialogo ecumenico, l'utilizzazione dei mezzi di comunicazione sociale per diffondere il Vangelo, dare impulso all'apostolato della preghiera e, nell'insegnamento delle discipline dogmatiche, rilevare la dimensione missionaria.

Ai laici è affidata l'animazione missionaria nella famiglia, nei luoghi di lavoro e nella vita socio-politica, indicando che per soddisfare questi impegni deve essere istruito tecnicamente e spiritualmente.

Conclusione: Il decreto conciliare *Ad Gentes* in linea generale indica che formare è abilitare il missionario a compiere il suo dovere di annunciare Cristo. Perciò, insistentemente esso richiama l'obbligo di essere preparato nelle discipline teologiche, umane e pastorali, sulla solida base spirituale e morale, sostenuto dal grande senso ecclesiale e dalla passione per divulgare il volto del Cristo tra gli uomini e le donne che non lo conoscono o si sono allontanati dalla via del Vangelo.

## 2. Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*

L'Esortazione riconosce che Gesù ha formato gli Apostoli prima di inviarli ad evangelizzare, perciò anche oggi, per una qualificata e operosa azione missionaria, è necessario capacitarli intelligentemente, umanamente e spiritualmente gli operatori pastorali. I diversi ministeri – catechisti, animatori della liturgia, della carità, ecc. – richiedono una preparazione seria, è compito dei Vescovi vigilare su tale formazione che garantirà sicurezza ed entusiasmo nel predicare Cristo.

Nell'indicare le caratteristiche della predicazione, Paolo VI, segnala alcuni contenuti riguardanti la preparazione dell'annunciatore del Vangelo come: formazione biblica, pedagogica, liturgica e spirituale.

Per quanto concerne la catechesi sollecita a cercare l'improrogabile competenza degli educatori della fede particolarmente nel sapere utilizzare i testi appropriati, impiegare metodologie adatte alla condizione antropologica, sociologica, culturale dei catechizzandi e raccomanda l'implementazione del catecumenato come strada comune per aderire a Cristo e alla Chiesa.

Ugualmente, Egli esorta a fare uso adeguato dei *mass media* per divulgare il Vangelo, educare nella fede e proporre linee comportamentali consoni al messaggio cristiano.

Per l'Esortazione *Evangelii Nuntiandi* formare è capacitarli gli evangelizzatori perché possano svolgere competentemente il ministero di annunciare la parola di Dio. Designa un percorso formativo diviso in: conoscenza dottrinale (Bibbia, ecclesiologia, liturgia), comprensione e applicazione delle metodologie pastorali (metodi d'evangelizzazione, catechesi e inculturazione), capacità di intraprendere il dialogo ecumenico, idoneità per comprendere la società contemporanea – indifferente e secolarizzata –, e coltivare le virtù umane.

Questa impegnativa responsabilità ecclesiale deve essere vissuta su una solida vita spirituale, sacramentale e caritativa.

## 3. Lettera Enciclica *Redemptoris Missio*

A venticinque anni dalla pubblicazione del Decreto conciliare *Ad gentes*, Sua Santità Giovanni Paolo II consegna al popolo di Dio l'Enciclica *Redemptoris Missio*, in essa ribadisce che l'identità della Chiesa è il suo essere missionaria, che la responsabilità dell'annuncio del Vangelo riguarda tutti i cristiani e l'urgenza di far conoscere Cristo all'uomo e alla donna contemporanei.

Le vie della missione. Questo quinto capitolo tratta fundamentalmente degli atteggiamenti d'evangelizzazione. Comincia evidenziando l'indiscusso valore missionario che ha la testimonianza di vita evangelica del missionario, nella quale devono risaltare la carità e l'umiltà.

Continua il Santo Padre, risaltando la priorità dell'annuncio kerigmatico fatto con franchezza e coraggio per suscitare la conversione e l'incorporazione alla comunità ecclesiale. Inoltre, menziona le comunità ecclesiali di base come strutture d'evangelizzazione, l'inculturazione del Vangelo come un modo di far penetrare i valori cristiani nei diversi ambienti socio-culturali, la capacità per affrontare il dialogo inter-religioso e la disponibilità per contribuire al progresso sociale dei poveri.

I responsabili e gli operatori della pastorale missionaria. A partire dal principio fondamentale che tutta la Chiesa è per natura missionaria, l'Enciclica riconosce che alcuni membri del popolo di Dio hanno ricevuto la vocazione specifica per la missione e invita loro a rispondere a tale dono mediante un aggiornamento nella formazione dottrinale e apostolica, ricorda anche agli Istituti missionari il dovere di preparare adeguatamente i loro membri per una risposta adeguata alle esigenze odierne in questo campo. Il Santo Padre, non dimentica quanto è preziosa la competente collaborazione dei laici, perciò è necessario curare la loro formazione, tra questi occupano un posto di rilievo i catechisti i quali devono ricevere una preparazione dottrinale e pedagogica, spirituale e apostolica, non meno efficiente deve essere la cognizione degli altri operatori pastorali.

La spiritualità missionaria. Il documento Pontificio rimarca quanto è imprescindibile per il missionario essere docile allo Spirito Santo per accogliere i doni della forza e del discernimento in modo da svolgere competentemente l'arduo e impegnativo ministero. La formazione spirituale dell'evangelizzatore ha come asse la contemplazione di Cristo dalla quale egli impara disponibilità per il servizio, povertà come stile di vita, carità apostolica universale e amore per la Chiesa. Seguendo questo itinerario spirituale, il missionario configura la sua esistenza con quella di Gesù Cristo, rinnova quotidianamente la mistica della sua vocazione alla santità e aggiornandosi nella preparazione dottrinale e pastorale sarà sempre più competente per recare la buona novella alle genti.

Giovanni Paolo II nella presente Enciclica segnala l'improrogabile urgenza formativa del missionario, cominciando con il coltivare le virtù teologali e umane, la conoscenza della teologia biblica e dei metodi pastorali per garantire l'inculturazione del messaggio evangelico, un fruttuoso dialogo inter-religioso e un efficiente contributo nel progresso socio-culturale del popolo. In seguito il Papa rimarca la formazione dottrinale, apostolica e catechetica per tutti gli agenti pastorali del mondo missionario. Infine, la mistica missionaria è frutto della spiritualità, perciò dedica un intero capitolo alla formazione spirituale, mettendo in risalto come la santità di vita dell'evangelizzatore è il metodo efficiente ed efficace per l'annuncio del Vangelo, il valore della preghiera contemplativa per far nascere e mantenere gli stessi sentimenti di Cristo, ovverosia l'obbedienza al Padre e il servizio agli uomini e alle donne, e l'amore alla Chiesa che chiede la formazione dottrinale e pastorale ai missionari per il loro servizio.

**Ramón Peralta**

Finito di stampare  
nel mese di Maggio 2005  
dalla Tipografia

 **Anbilgraph**  
Tipografia Anbilgraph s.p.a.