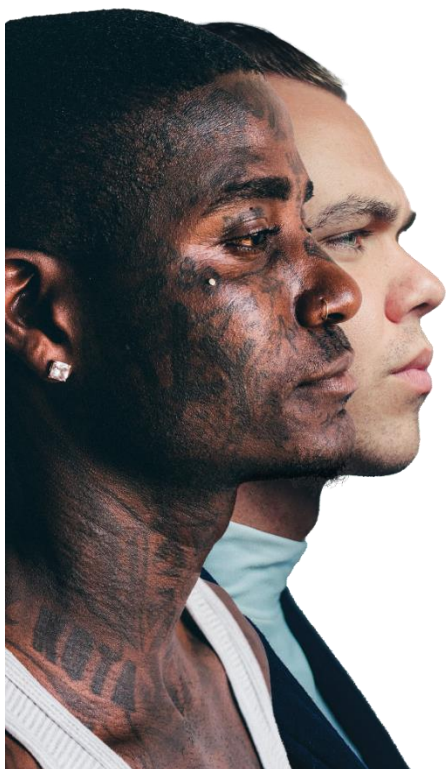




LA MISSIONE IN QUESTIONE

LA DECOLONIZZAZIONE DELLA RAGIONE MISSIONARIA

STEFANO RASCHIETTI

Il titolo “La missione in questione” lo si può intendere in due modi. In primo luogo, avendo la missione come “oggetto” della questione, la sua validità, i suoi approcci, i suoi programmi, i suoi agenti, la sua organizzazione, ecc. In secondo luogo, avendo la missione come “soggetto” della questione, ossia, colei che interpella e che intavola un dibattito, oppure colei che permanentemente s’interroga e s’inquieta cercando nuovi cammini, sperimentando nuove possibilità, elaborando nuove sintesi, in risposta a nuovi appelli e a nuove realtà.

In un certo qual modo, possiamo dire che la “questione” è intrinseca alla missione, sia come rischio nell’approccio all’altro, sia come stato di spirito di ricerca propria del pellegrino a contatto con realtà sempre diverse. Come già ricordava un certo Martin Kähler agli inizi del Novecento, la missione è stata “la madre della teologia”, in un contesto in cui la comunità cristiana era *costretta* a fare teologia in virtù del suo incontro con il mondo (BOSCH, 2000, p. 32). Infatti, gli autori neotestamentari erano chiamati “a dar ragione della loro speranza” (1Pt 3,15), e quindi ad approfondire la propria fede, elaborando proposizioni nuove, significative, rilevanti, coerenti, comprensibili, in risposta alle domande poste dai loro interlocutori.

Nel momento in cui questo rapporto tra missione e teologia in qualche modo si interrompe o si inverte, ossia, qualora la teologia non rappresenti più una riflessione sulla domanda, un “atto secondo” per usare una espressione cara ai teologi della liberazione, la missione passa ad essere trasmissione di una dottrina codificata, universale, valida per tutti, appena comunicata, tradotta, attentamente adattata ai costumi locali, ma mai messa in discussione nei suoi enunciati. Con l’avvento della cristianità la missione non obbligò più la teologia a pensare, bensì il contrario, la teologia obbligava la missione ad applicare la sua dottrina. Ed è qui, in sostanza, che sorge il principio della colonialità epistemica nell’impiego di una dinamica di comunicazione egemonica, asimmetrica, unidirezionale, di una verità assoluta all’altro, ritenuto appena un ricettore passivo.



DALLA MISSIONE APOSTOLICA ALLA MISSIONE COLONIALE

Questa tensione tra missione e teologia si configura fin dagli albori delle prime comunità cristiane nel momento in cui entra in gioco il problema della fedeltà alla tradizione giudaica. Infatti, non era affatto chiaro per il gruppo apostolico se e come dovessero annunciare il Vangelo fuori dal popolo di Israele. Gli Atti degli Apostoli attestano un cammino piuttosto timoroso al riguardo, frutto più di incidenti di percorso e di iniziative personali che di un preciso programma. Luca intravede e reputa questo processo all’azione dello Spirito, un’azione che apre cammini e che porta i discepoli di Gesù a mettere in discussione la necessità dell’adozione della Legge mosaica per aderire alla fede in Cristo.

Il travagliato cammino della comunità apostolica

Questo processo ha toccato le fibre più intime e sensibili della prima comunità. Non è stata affatto risolta con il concilio di Gerusalemme, come tranquillamente possiamo pensare, dove invece si è cercato di trovare un compromesso assai tenue, messo in crisi alla prima occasione. In seguito al conflitto con Pietro ad Antiochia, Paolo verrà marginalizzato dalla comunità (DUNN, 2012, p. 576) e vivrà il suo ministero in permanente tensione con la chiesa di Gerusalemme. Neppure la famosa colletta servirà a ricucire lo strappo con i giudei “venuti alla fede e tutti gelosamente attaccati alla Legge” (At 21,20). Saranno proprio questi giudei “cristiani” ad aizzare la folla contro Paolo, dando inizio così al lungo e travagliato viaggio che lo condurrà al martirio a Roma.

D’altro canto, questi giudei dovevano sentire un certo malessere nel convivere con persone che non avevano gli stessi costumi e che non rispettavano le restrizioni alimentari. Ma la grande e profonda diffidenza che rimaneva in loro era se i gentili fossero realmente eredi delle promesse di Dio fatte al “suo” popolo. Gesù nel suo ministero storico, non ha dato molte istruzioni al riguardo. Al contrario, ha più volte ribadito che è stato inviato alle “pecore smarrite del popolo di Israele” (Mt 15,24; 10,6), mentre il mandato missionario a tutte le genti riguarda più che altro, e non a caso, le apparizioni del Risorto. Cosa di fatto hanno capito i discepoli di quel mandato è piuttosto incerto. Sta di fatto che la comunità apostolica, così come ce la presenta Luca, non era affatto

preparata ad accogliere i non-giudei, molto meno a proiettarsi verso di loro, probabilmente perché non avevano ancora colto tutte le implicazioni dell'annuncio del Regno fatto da Gesù (cfr. At 1,6).

Gli Atti degli Apostoli testimoniano molto chiaramente questa introversione dei discepoli, come anche il loro sofferto cammino di apertura da una comunità che anelava la restaurazione del Regno di Israele (cfr. At 1,6), a una graduale presa di coscienza che “Dio non fa preferenze di persone” (At 10,34) e che anche i gentili ricevono lo Spirito Santo al pari di noi (cfr. At 10,47).

Il messaggio neotestamentario appare piuttosto lineare: la missione *ad gentes* mette in questione certezze granitiche, pratiche religiose indiscutibili, leggi divine e strutture sacrali intoccabili. Questa fondamentale apertura darà vita nei secoli successivi ad ulteriori sviluppi teologici e alla configurazione di un sistema religioso articolato, che a poco a poco si assocerà agli interessi politici e all'ordine sociale di un impero, diventando così religione di stato. A questo punto, la cristallizzazione della dottrina prende il sopravvento sulla missione, il dominio sull'apertura, la verità sul mistero, le disposizioni della gerarchia ecclesiastica sull'azione dello Spirito: ha inizio il tempo della cristianità, di quel regime temporale-spirituale che vede la chiesa come *societas perfecta et inaequalis*.

Il sopravvento della dottrina sulla missione

Facciamo ora un salto in avanti al XVI secolo, quando nasce di fatto la missione moderna con la scoperta e la conquista del Nuovo Mondo. Fino a quel momento si pensava che tutti popoli fossero già stati raggiunti dalla Buona Novella, e che quindi la missione apostolica fosse giunta al suo fine (DIANICH, 1985, p. 81-90). Per questo motivo, infatti, a partire da Agostino, si riteneva che non ci fosse salvezza per chi non avesse ancora aderito al cristianesimo, poiché il Regno di Cristo era già stato propagato ovunque e la Chiesa istituita in ogni nazione (DUPUIS, 1998, p. 123-124).

Con la conferma dell'esistenza di nuovi popoli oltre oceano si apre una nuova e promettente stagione missionaria, al compimento della quale era associata la profezia della fine dei tempi (cfr. Mt 24,14). Nell'entusiasmo di un ottimismo escatologico e dal ritorno di prospettive millenariste ispirate a Gioacchino da Fiore (†1202), furono inviati nelle nuove terre migliaia di religiosi motivatissimi, capacitati e altamente formati nel rinascimento umanista, per portare finalmente a termine l'opera apostolica.

Questi devoti consacrati e le loro istituzioni diedero vita ad un'intensissima attività che sarebbe diventata nota come *conquista spirituale*. Tuttavia, la dottrina emanata dalla Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII (1302) non lasciava scampo al missionario: fuori dalla chiesa non c'era salvezza (DS 870). È il tempo in cui la dottrina prende il sopravvento sulla missione, ridotta ad applicare le disposizioni di una teologia culturalmente determinata, senza che questa venga messa in discussione. E i missionari non ci pensarono nemmeno, tant'è vero che il Saverio non prometteva nessuna misericordia per le anime che non avevano ricevuto il battesimo. Ma quando vide gli amici giapponesi piangere per i loro antenati irrimediabilmente condannati, riuscì ad esprimere

“qualche sentimento” di compassione, anche se la situazione, secondo lui, continuava senza alcun rimedio (XAVIER, 2006[1552], Doc. 96,49). In qualche modo questo “sentimento” di compassione continuava a mantenere vivo il lucignolo del dibattito critico della missione con la teologia, senza tuttavia scalfirla nella sua essenza come era successo nei primordi della comunità cristiana.

La vera religione e l'altro

In America, alcuni domenicani e gesuiti difesero veementemente i popoli originari dalle violenze e dai soprusi dei colonizzatori, promuovendo un approccio non coercitivo nell'opera di evangelizzazione. Tuttavia, mai e poi mai si mise in discussione che il cristianesimo era l'unica e vera religione alla quale tutti i popoli dovevano, in un modo o nell'altro, aderire. E il modo differiva a seconda della classe dell'interlocutore: per quei popoli che godevano di un certo uso della ragione doveva corrispondere un “metodo soave” di evangelizzazione; per quei nativi che invece dimostravano un cattivo uso della ragione valevano metodi più decisi, la coercizione e l'uso della forza.

Un certo uso della forza, del dominio e della violenza, implicita o esplicita, è stato sempre tirato in ballo dalla missione cristiana a seconda dell'altro che aveva di fronte e che classificava a partire da una ragione culturalmente, etnicamente, colonialmente determinata, considerata però universalmente valida. Per cui la violenza epistemica comincia sempre da dei presupposti considerati naturali e universali, nel momento in cui assottiglio la mia comprensione limitata della realtà come anche la mia comprensione del mistero di Dio. In realtà l'esperienza dell'incontro con l'altro ci spinge sempre a una ricezione nuova, profonda e sorprendente della Buona Novella, così come è avvenuta per gli apostoli nell'approccio missionario con i gentili, quando hanno dovuto ammettere che non avevano ancora compreso a sufficienza il messaggio di Gesù.

In questi esatti termini Rahner comprendeva il Vaticano II come una nuova ricezione del messaggio cristiano che si apprestava a migrare da un ambito culturalmente occidentale-europeo ad un ambito mondiale (p. 344). Per il teologo tedesco questo passaggio costituiva una “nuova cesura, al pari di quella avvenuta nel passaggio dal cristianesimo ebraico al cristianesimo gentile” (p. 355). “Non è ancora chiaro – dice Rahner – quel che Paolo ha effettivamente ‘combinato’ quando ha dichiarato superflua per i non giudei la circoncisione e tutto quel che vi era connesso”. Oggi ci troviamo di fronte ad un dilemma simile, e forse più complesso, di mettere in discussione la nostra comprensione del messaggio cristiano a partire dalla missione, o meglio, a partire dalla ricezione del Vangelo da parte dell'altro, non più destinatario della “nostra” evangelizzazione, bensì interlocutore di una Buona Novella che ha ricevuto, che ha assimilato e che ha ritrasmesso alla sua maniera per opera dello Spirito Santo.



LA DECOLONIZZAZIONE DELLA MISSIONE DA BENEDETTO XV A FRANCESCO

È stato un cammino difficile e tortuoso quello che la Chiesa ha percorso nel XX secolo dopo che ha intravisto nel colonialismo un problema strutturale per l'evangelizzazione. Possiamo tracciare a grandi linee un percorso secolare che va da Benedetto XV a Francesco, anche se, in un certo senso, iniziative che potremmo chiamare “decoloniali” sono state perpetrate fin dal XVI secolo.

Lo spartiacque di questo cammino è stato senz'altro il Vaticano II, alla luce dei nuovi assetti geopolitici che andavano ridisegnandosi, con la crisi dell'imperialismo occidentale a ridosso delle due Guerre Mondiali, dell'emergenza dei paesi del Terzo Mondo e di tutti quegli eventi che hanno segnato profondi cambiamenti nella società moderna mondiale fino ai nostri giorni. Al pari della Guerra Giudaica del primo secolo, questi sviluppi hanno inciso in modo determinante nella maniera di concepire la missione, la chiesa, la persona umana, le culture dei popoli, la visione della realtà come pure il mistero di Dio e l'evento Cristo.

Dalla Maximum Illud al Vaticano II

Già nella *Maximum Illud* (1919) appaiono in germe quei temi che faranno poi parte integrante dell'agenda conciliare: il grande mandato missionario come ragione ultima della chiesa; il distacco della chiesa da qualsiasi interesse temporale particolare; il ruolo delle donne nella missione; la formazione e la qualificazione dei missionari; lo sviluppo delle chiese locali; il protagonismo del clero nativo; l'eliminazione di ogni discriminazione e senso di superiorità dei missionari stranieri verso i locali; il coinvolgimento di tutto il popolo di Dio nell'opera missionaria.

Ciò nonostante, l'importanza della Lettera Apostolica di Benedetto XV è stata data più dal fatto di quello che ha messo in moto, che di quello che ha effettivamente scritto. Da subito il Papa sfida le potenze coloniali nominando un delegato apostolico per Pechino e indicando il primo sinodo cinese, poiché la Cina rappresentava allora la grande frontiera missionaria come anche il grande dibattito sulle missioni. Il suo successore, Pio XI, ha dato solenne continuità a queste disposizioni, con l'ordinazione dei primi sei vescovi cinesi, l'istituzione della Giornata Missionaria Mondiale, la proclamazione dei Patroni delle Missioni, la fondazione degli istituti di missiologia della Gregoriana e dell'Urbaniana, la pubblicazione dell'enciclica *Rerum Ecclesiae*. A loro volta, Pio XII e Giovanni XXIII contribuiranno con le Encicliche *Evangelii Praecones*, *Fidei Donum* e *Princeps Pastorum*, però già nel secondo dopoguerra in un contesto profondamente cambiato.

Nel periodo a cavallo tra l'Ottocento ed il Novecento, sorgono anche le scuole missiologiche, dalla necessità di riprendere a questionare la teologia a partire dalla missione. Per tutta la prima metà del Novecento fino al Vaticano II, i dibattiti si susseguirono intorno a due ambiti tematici: la *salus animarum* e la *plantatio ecclesiae*. Tuttavia, a partire dalla seconda metà del Novecento comincia a farsi strada una nuova nozione che costituirà il principio

fondamentale di un nuovo paradigma: la *missio Dei*. Questa espressione riportava la missione nell'ambito prettamente teologico, intendendola non appena come *azione* della Trinità economica nella storia, ma anche e soprattutto come *essenza* della Trinità immanente.

Comincia così a smantellarsi lentamente la struttura coloniale della missione, una volta che la si riconosce come effusione dell'amore di Dio nella storia dell'umanità. Saltano un po' alla volta le differenze tra razze, culture, generi, classi sociali, nazioni, chiese, religioni, in quanto lo Spirito di Dio si fa presente ovunque. I "popoli rozzi e incivili" cominciano ad essere chiamati "fratelli". Si abbandona quel linguaggio militaresco che dipingeva i missionari come "un esercito di combattenti che hanno bisogno di armi e mezzi adeguati a penetrare nelle terre pagane infestate dagli errori". La salvezza viene concepita non più sotto l'ottica *hamartiocentrica*, bensì *cristocentrica*. La Chiesa riscatta una sua dimensione storica, incarnata, prossima, gratuita, positiva, empatica, serve e soprattutto profondamente umana, segno e strumento dell'amore di Dio con il mondo. La prospettiva escatologica del Regno riacquista un suo orizzonte immanente, storico, concreto, oltre che trascendente.

Dal Vaticano II a Francesco

Il Vaticano II darà l'*input* allo sviluppo di tutte queste istanze, direzionandole attorno ai due grandi assi dell'agenda conciliare: la chiesa *ad intra* e la chiesa *ad extra*, l'aggiornamento e la pastoralità. La dimensione *ad intra* sarà decisiva per mettere in questione la chiesa: per annunciare il Vangelo al mondo d'oggi c'è bisogno prima di tutto di ridefinire la chiesa, cercando di comprenderla nel suo mistero a partire dalla Trinità, essenzialmente missionaria, sacramento universale di salvezza, come Popolo di Dio a servizio del Regno. Ma la novità che qui più ci interessa è stata la riscoperta della chiesa locale non più considerata "parte" della chiesa universale, bensì "porzione" del popolo di Dio. Nella chiesa locale, per quanto povera o dispersa, c'è tutta la chiesa (cfr. LG 26). La chiesa solo esiste nelle chiese locali, e la chiesa universale non è una chiesa al di sopra delle altre, né una somma di chiese locali, nemmeno la totalità della chiesa, bensì una comunione di chiese locali.

Abbiamo qui una fondamentale implicazione decoloniale: le chiese locali godono tutte della stessa dignità. Non c'è più una chiesa al di sopra delle altre, ma tutte sono pienamente chiesa. In questo modo, la definizione di "chiesa missionaria" passa a connotare non più una chiesa allo stato minore, allo stato embrionale, ma un modo essenziale di essere chiesa, che assume come compito primordiale il primo annuncio *ad intra*, nel proprio contesto socioculturale in cui è immersa, e *ad extra* come cooperazione missionaria con altre chiese. In questo senso, la missione *ad gentes* diventa servizio essenziale di qualsiasi chiesa, dentro e fuori dal suo territorio.

L'*Evangelii Nuntiandi* darà un apporto fondamentale a queste prospettive stringendo ancor più fortemente il vincolo tra chiesa ed evangelizzazione, intendendo quest'ultima non semplicemente come "attività" ma come la "più profonda identità" della chiesa (EN 14). Inoltre, Paolo VI darà risalto al tema del Regno, "cioè al mondo nuovo, al nuovo stato di cose, alla nuova maniera di

essere, di vivere, di vivere insieme, che il Vangelo inaugura” (EN 23). Questo è l'assoluto che rende relativa ogni altra cosa (EN 8), che è presente e che viene (cfr. EN 59), che governa la chiesa (cfr. EN 32) e che la chiesa deve annunciare seguendo l'esempio e il mandato del suo Signore (cfr. EN 14).

Ebbene, a partire da questo presupposto si intavola la discussione del rapporto tra Vangelo e culture, che porterà in seguito all'elaborazione del paradigma dell'inculturazione, e il dibattito sulla salvezza intesa come “liberazione integrale”, concreta, vitale (cfr. EN 33), basata su un'antropologia finalmente unitaria e non dualista, una volta che la chiesa si convince che “non si può dissociare il piano della creazione da quello della Redenzione” (EN 31). Quindi, evangelizzazione e promozione umana non possono assolutamente essere separate.

Dopo Paolo VI è arrivato quello che è stato definito il lungo “inverno ecclesiale”, in riferimento ai pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Questo periodo ha rappresentato senz'altro una discontinuità in relazione al cammino conciliare, ritornando all'affermazione della dottrina e della disciplina come presupposto per la missione. In tutti i casi, è doveroso dare merito a Wojtyła su tre cose: (1) aver ripreso con decisione la dimensione penitenziale della missione circa gli errori storici della chiesa in relazione ai popoli originari; (2) aver messo in evidenza la dimensione pneumatologica della missione, ossia l'azione dello Spirito senza limiti di spazio e di tempo; (3) aver tentato di riconfigurare un nuovo quadro degli ambiti *ad gentes*, esprimendo così l'esigenza di contestualizzarla e di orientarla alle “frontiere” e al tempo stesso di non ridurla ai “territori” coloniali. A sua volta, Benedetto XVI ha centrato molto la sua riflessione sull'intuizione fondamentale della missione come attrazione, affermando che con questo la chiesa non fa proselitismo (cfr. BENEDETTO XVI, 2007).

Ed arriviamo quindi a Francesco, alla ripresa risoluta dell'agenda conciliare, con il decisivo apporto della tradizione ecclesiale latino-americana. Francesco mette in atto un programma definito in grandi linee da due coordinate: la missionarietà e la sinodalità. Con la prima, che costituisce il nucleo centrale del suo pontificato, spinge la chiesa ad uscire, a servire, invitandola a una profonda conversione pastorale e a una missione a tutto campo come “prossimità e incontro” (FRANCESCO, 2013). Con la seconda determina una risoluta riforma della chiesa, attaccando il clericalismo come struttura di potere e la cristianità come regime di dominio mondano, autoritario e autoreferenziale. Di quest'ultima decreta seccamente la fine, come pure la condanna una volta per tutte del proselitismo quale strumento di conversione e della colonizzazione culturale quale strumento di dominio (cfr. FT 14; QAm 28).

Chiarissima in Bergoglio è la centralità della *missio Dei* e la natura ausiliaria della missione della chiesa, chiamata a cooperare con l'azione trinitaria (cfr. EG 12). Allo stesso modo, lo stretto vincolo tra discepolato e missione acquisisce una dimensione fondamentale per la vita cristiana, una volta che si afferma che “l'intimità della Chiesa con Gesù è un'intimità itinerante, e la comunione si configura essenzialmente come una comunione missionaria” (EG 23). Non vi è più quindi, uno “stare” con Gesù che precede la missione (Mc 3,14), bensì lo “stare” con Gesù si compie nella missione.



PROSPETTIVE PER UNA RAGIONE MISSIONARIA DECOLONIALE

A partire da questi apporti appena accennati, possiamo senz'altro affermare che stiamo vivendo un profondo cambio di paradigma, che si riflette nell'incertezza e nel disincanto in relazione alla missione cristiana, nella mancanza di slancio e di entusiasmo in relazione alla dimensione *ad gentes*, e di conseguenza nella crisi di organismi e di istituzioni ecclesiali dediti all'opera missionaria. Tuttavia, vi sono anche fermenti promettenti che additano dei nuovi cammini, ma che esigono profonde trasformazioni di mentalità.

Steve Bevans ebbe a dire che la teologia e la pratica della missione stanno subendo un cambiamento radicale della comprensione e nella motivazione, e che tale cambiamento consiste nel passaggio da una missione come "espansione" a una missione come "incontro": invece di vedere le persone che devono essere evangelizzate come "destinatari" o "obiettivi", la teologia e la pratica contemporanea della missione stanno lottando per riconoscere le persone come autentici "altri" (BEVANS, SCHROEDER, 2014, p. 38-39).

Il problema dell'altro

Stabilire chi sia l'altro è sempre stato il principale problema per la missione che ha designato i suoi interlocutori come pagani, barbari, infedeli, poveri, sottosviluppati, lontani, non-cristiani, sempre in una relazione di subordinazione dall'alto al basso. Nel corso dei secoli le pratiche e i concetti di missione si sono anche evoluti: da una missione di conversione religiosa si è passati a una missione civilizzatrice, di sviluppo, di liberazione, di solidarietà, di dialogo, ma sempre riaffermando quel rapporto asimmetrico tra un superiore (bianco-cristiano-civilizzato-benefattore) con un inferiore (indio/nero-pagano-sottosviluppato-bisognoso). In questo modo sono cambiati i contenuti della missione ma non i termini, ossia la grammatica, le regole del gioco.

Non si può negare che l'"altro" come categoria è un'invenzione eurocentrica creata dal "medesimo" nel processo di costruzione di sé stesso. Quando la configurazione della soggettività e dell'alterità si dà attraverso di un dispositivo di potere, l'altro scompare, viene negato. Per cui per riconoscere veramente l'altro è necessario essere consapevoli che esistono non solo differenze culturali, ma anche e principalmente differenze coloniali strutturali sulle quali dobbiamo riflettere e pazientemente, umilmente, attentamente dedicarci ad affrontarle.

La percezione delle ferite coloniali non deve affatto significare la fine della missione, bensì il tramonto di un modello e l'emergenza di un nuovo che avrà degli elementi di continuità e degli elementi di discontinuità rispetto a quello precedente. L'esercizio che ci tocca fare è vedere quali elementi dobbiamo della tradizione dobbiamo mantenere e quali invece dobbiamo abbandonare in relazione ai diversi aspetti che configurano una missione *ad gentes* in prospettiva decoloniale

Mettere la missione al primo posto

In primo luogo, la missione deve ritornare a far pensare e a far riflettere la teologia e la prassi cristiana: per questo deve essere messa al primo posto e non come appendice dei trattati di ecclesiologia. L'approccio coloniale agli interlocutori della missione cristiana non è stato determinato prevalentemente dai metodi, dalle inconsistenze e dalle attitudini dei missionari. Tutt'altro. È stato invece stabilito dalla relazione deduttiva della teologia con la missione. Al contrario, la missione ha sempre lanciato segnali decoloniali che sorgevano dalla prossimità e dall'incontro con i poveri e con gli altri. Ma sono stati percepiti fino a un certo punto dalla teologia ufficiale e dalla gerarchia ecclesiastica.

In questo senso, la missione deve occupare un ruolo fondamentale nella teologia e non essere emarginata nel limbo di una teologia pratica specialistica. L'esperienza missionaria dell'incontro con l'altro deve interpellare tutta la teologia, tutta la chiesa, tutta la dottrina, tutta la civiltà occidentale intrisa di colonialità, di superiorità e di egemonia. La missione ha il compito permanente di richiamare la chiesa alla sua vocazione essenziale, invitandola "ad entrare con decisione, con tutte le sue forze, in un processo permanente di rinnovamento missionario; e allo stesso tempo, ad abbandonare le strutture caduche che non favoriscono più la trasmissione della fede" (Dap 365).

Farsi prossimo

Una volta data questa premessa, dobbiamo correre il rischio dell'incontro con l'altro. Missione *ad gentes* indica un invio, un andare verso, un farsi prossimo. Certamente, e ne dobbiamo essere consapevoli, l'espressione è profondamente etnocentrica, perché è stata utilizzata per dirigersi alle nazioni distinte e inferiori al *populus electus*. Non mi azzardo di proporre un'espressione alternativa, che non so quanto servirebbe. Quello che più ci interessa è la preposizione *ad* che indica movimento di approssimazione e di proiezione verso l'altro uscendo da se stessi, abbattendo muri, attraversando frontiere. Questa è uno di quegli elementi di continuità che la missione e la chiesa deve sempre mantenere perché fa parte della sua stessa natura, non appena nel suo aspetto esteriore, geografico, universale, ma in primo luogo come aspetto interiore, come un viaggio pasquale verso l'altro che implica *kenosi*, partenza da sé stessi per disporsi ad entrare come ospiti della casa dell'altro.

Reciprocità e intercomunicazione

Tuttavia, l'*ad gentes* non basta. L'espressione ha bisogno di essere declinata in altre definizioni. In primo luogo, la missione oggi è chiamata ad assumere sempre più la dimensione dell'*inter gentes*, e quindi riconoscere che l'annuncio del Vangelo avviene nella reciprocità della comunicazione, nel dialogo interculturale e interreligioso, nell'incontro/dis-incontro con l'altro. Quest'ultimo si trova spesso in una posizione di subalternità e quindi non parla. La sfida della missione oggi è parlare meno e ascoltare di più, insegnare meno e apprendere

di più, disapprendere e riapprendere continuamente, tenendo conto dell'azione dello Spirito in questa azione evangelizzatrice.

Abitare le frontiere

Una seconda estensione dell'*ad gentes* è il *cum gentibus*, riferendosi alla dimensione geografica e contestuale della missione. La missione è rivolta a tutte le genti e non solo alle colonie. L'identificazione della missione *ad gentes* con la missione *ad extra* ha fatto sorgere la missione coloniale. Oggi viviamo in un mondo sostanzialmente non-cristiano, che ha bisogno di un nuovo e continuo primo annuncio che è sempre performativo e non informativo (cfr. SS 2). Tuttavia, la missione continua ad avere la sua geografia, le sue "terre", i suoi contesti preferenziali. Francesco parla spesso di "periferie", di ambiti, di frontiere che la chiesa pellegrina è chiamata ad abitare, ad immergersi, a camminare con i sopravvissuti delle ferite coloniali. Individuare e abitare questi "territori", queste frontiere, questi ambiti dove la missione è chiamata più che mai ad esprimersi, è un esercizio continuo e costitutivo per la chiesa in un mondo in profonda trasformazione.

Adesione al Regno

Un terzo aspetto tutt'altro che ovvio del dispiegamento dell'*ad gentes* oggi, è la sua adesione profetica al *lumen gentium* del Regno della Vita, progetto del Padre annunciato da Gesù come promessa per tutti i popoli. I valori, i segni e le prospettive di questo Regno, costituiscono l'innegozicabile e il punto critico del dialogo con il mondo. Questa luce vive e si diffonde solo quando è condivisa: "non si accende una lampada per metterla sotto un vaso" (Mt 5,15). La chiesa è chiamata a riflettere questa luce facendosi alleata di quelle grandi cause che promuovono la vita e denunciano le strutture di morte. La missione deve essere pluriversalmente connessa con le progettualità decoloniali, con la salvaguardia della Casa Comune, con la solidarietà, l'accoglienza, la giustizia, la fraternità, l'uguaglianza tra i diversi popoli, con la liberazione integrale, la riconciliazione, l'umanizzazione delle relazioni tra le persone, con la difesa dell'assoluta dignità dell'essere umano e con l'assidua ricerca del bene comune.

Il criterio ultimo

Il criterio ultimo è la pienezza della vita umana concretissima in tutte le sue dimensioni. Il Documento di Aparecida afferma che: "La vita in Cristo comprende la gioia del mangiare insieme, l'entusiasmo di migliorare, il piacere di lavorare e di apprendere, la soddisfazione di servire chi sta nel bisogno, il contatto con la natura, l'entusiasmo per i progetti comunitari, il piacere della sessualità vissuta nel segno del Vangelo, e tutte le altre cose che il Padre ci dona come segno del suo amore sincero" (DAP 356). "Il Regno di vita che Cristo è venuto a portarci è incompatibile con tutte le situazioni disumane" (DAP 358) che incontriamo nel mondo, molte volte originate dall'ideologia religiosa.

Ma la vita veramente piena ha un segreto: la si raggiunge solo se la si dona. “Il Vangelo ci aiuta a comprendere che la premura ossessiva per la propria vita costituisce un attentato alla qualità umana e cristiana della vita stessa. Si vive molto meglio quando si ha la libertà interiore per donarla: ‘Chi ama la sua vita, la perde’ (Gv 12,25). Qui scopriamo una profonda legge della realtà: che la vita cresce e matura nella misura in cui la doniamo agli altri. Questa è definitivamente la missione” (DAp 360).

La missione, pertanto, è donare la vita e far sì che le persone donino la vita, per partecipare così alla vita di Dio che è amore. “Andate, dunque, e fate missionarie tutte le nazioni, immergendole nella comunione trinitaria e trasmettendo il Vangelo delle Beatitudini. Non abbiate paura: io camminerò con voi tutti i giorni fino alla fine”.

Sigle

DAp	Documento di Aparecida
DS	Denzinger
EG	Evangelii Gaiudium
EN	Evangelii Nuntiandi
FT	Fratelli Tutti
LG	Lumen Gentium
QAm	Querida Amazonía
SS	Spes Salvi

Bibliografia

BENEDETTO XVI. **Omelia della messa di inaugurazione della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano**. Aparecida, 13 maggio 2007. Disponibile in: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html>. Accesso: 26/12/2022.

BEVANS, Stephen B.; SCHROEDER, Roger. **Dialogo profetico**. La forma della missione per il nostro tempo. Bologna: EMI, 2014.

BOSCH, David J. **La trasformazione della missione**. Mutamenti di paradigma in missiologia. Traduzione di Giorgio Volpe. Brescia: Queriniana, 2000.

DENZINGER, Henrici. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica**. Quod emendavit, auxit, in linguam germanicum transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit. Tradução de José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2006.

DIANICH, Severino. Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica. 2. ed. Torino: Paoline, 1985.

DUNN, James D.G. **El cristianismo en sus comienzos**. Comenzando desde Jerusalén. Tomo II. 2 v. Tradução de Serafín Fernández Martínez. Estella: Verbo Divino, 2012.

DUPUIS, Jacques. **Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso**. 2. ed. Brescia: Queriniana, 1998.

FRANCESCO. **Discurso do Santo Padre aos bispos responsáveis do Conselho Episcopal Latino-Americano por ocasião da Reunião Geral de Coordenação**. Rio de Janeiro, Domingo, 28 de julho de 2013. Disponibile in: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html>. Accesso: 04/02/2019.

RAHNER, Karl. **Sollecitudine per la chiesa**. Traduzione di Carlo Danna. Roma: Paoline, 1982.