

VANGELO E CULTURE: RIFLESSIONI SULLA TEOLOGIA MISSIONARIA

Juvénel Ilunga Muya*

The theology of mission comes to be and develops in the dialogue with the particularity of faiths, cultures and social contexts. Taking account of the risks which the process of globalization faces to-day, the theology of mission must begin by recognising the priority of the principle of "plurality". Plurality is never a threat to the uniqueness of the Gospel and the universality of its message, but rather a need of its own logic.

While announcing the Word of God, one needs always to take account of the recipients' personal history. In such a perspective living the Mission of the Kingdom, means to stress the listening to the Word of God and to be open to the unexpected. The Christian life fulfils a process that leads to the Kingdom in various cultural contexts. It is an ongoing journey in which the Kingdom can reveal itself as close at hand and emerge as present in our day-to-day existence. The kingdom is the "Otherness" which opens up before us in the present and embodies our hopes for a new world. The Mission is basically the movement, the dynamism of the Holy Spirit.

I. TERMINI DELLA PROBLEMATICA

Il tema del rapporto Vangelo e culture ci rimanda alla dimensione storica di ogni annuncio. La proclamazione del Vangelo avviene sempre in un tempo e in uno spazio ben specifici e quindi rimanda a uomini e donne concreti. Storia e cultura ricevono un nuovo orientamento lì dove il Vangelo viene annunciato. Non ci si può quindi rappresentare una comprensione della missione che non sia legata al tempo e allo spazio¹. La teologia della missione – si potrebbe dire tutta la teologia² – avviene e si sviluppa nel dialogo con le religioni, le culture e i contesti sociali. Queste tre istanze (religione, culture e società), intimamente connesse tra loro, costituiscono la cornice entro la quale si deve pensare il problema della correlazione tra Vangelo e culture.

Il termine "cultura" è una categoria che include queste varie dimensioni in quanto rimanda alla varietà delle cose suscettibili di essere coltivate e suppone pertanto l'elemento religioso e sociale. Infatti i termini di "cultura" e di "culto" hanno la stessa etimologia: la parola latina *colere* rimanda tanto all'agricoltura (cultura dei campi: *agri cultura* o *cultus*) e alla cultura dello spirito (*animi cultura*

* Pontificia Università Urbaniana.

¹ Tutta la *Redemptoris Missio* è permeata da questa prospettiva: M. ZAGO, *La mission aux dimensions du monde. Aspects missiologiques d'après la Redemptoris Missio*, «Revue Africaine des Sciences de la mission» 1 (1994), pp. 67-81.

² Se si considera che la missione è una dimensione che deve permeare ogni discorso teologico e che la teologia stessa è nata dalla missione: cf. D. BOSCH, *An Emerging Paradigm for Mission*, «Missiology» 2 (1983), 4, pp. 485-509. Cf. pure G. COLZANI, *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, Messaggero, Padova 1996. Il compito della teologia va forse reinterpretato interamente nell'ottica della missione evangelizzatrice della Chiesa.

o *cultus*) quanto alla cultura della religione (*dei cultura* o *cultus*)³. Nel contesto dell'etnologia e dell'antropologia culturale contemporanea, esso mantiene pure queste varie componenti quando viene definito come «l'insieme delle forme acquisite di comportamento nelle società umane». La nozione tedesca di *Bildung* ha posto l'accento sulla dimensione personale della cultura, di formazione, di correlazione tra individuo e società.

Il Concilio Vaticano II ha cercato di integrare tutti questi vari elementi nel n. 53 della *Gaudium et spes*, dove la cultura rimanda tanto al patrimonio comune a tutti gli uomini partendo dalla loro identità di natura quanto al diversificato modo di usare «delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello». Si sottolinea così la pluralità delle culture che suscita nello stesso tempo la domanda sulla relazione che intercorre tra di loro, o meglio sulla loro comunicabilità, o ancora la questione dell'unità del genere umano⁴. La possibilità di comprendere la cultura in modo universale è fondante per il cristianesimo per il quale l'uomo è creato ad immagine di Dio.

Il problema è di sapere di che tipo sarà questo universale. Una universalizzazione di un particolare o una integrazione delle parti? Questa sembra la sfida del terzo millennio: come pensare e salvaguardare la diversità delle culture nello stesso tempo in cui si cerca di integrarle in un processo di globalizzazione, mondializzazione. Quale dev'essere l'apporto del cristianesimo a questo processo, consci soprattutto di quanto asserisce la *Fides et ratio* al n. 71: «Il modo in cui i cristiani vivono la fede è [...] permeato dalla cultura dell'ambiente e contribuisce [...] a modellarne progressivamente le caratteristiche»? La missiologia sembra il campo dove questo confronto si esprime al massimo grado poiché è in essa che il cristianesimo incontra l'altro e fa valere non solo la sua pretesa all'universalità e la sua forza innovatrice per ogni cultura, ma anche la sua capacità di imparare dall'altro.

Quanto sia urgente, necessario e vitale per il cristianesimo questo dialogo con le culture, lo si può ricavare, in parte, dal processo di globalizzazione attualmente in atto. Pur non sottovalutando le prerogative proprie di tale processo, è soprattutto una esigenza della nostra fede che esso sia accompagnato dalla salvaguardia dei valori umani, tra i quali è fondamentale il riconoscimento della dignità di ogni uomo a tutelare il meglio della propria cultura come patrimonio dell'umanità. Hegel non aveva torto quando nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* suggeriva che un uomo senza cultura è un uomo facilmente manipolabile, senza identità, un uomo alienato, quindi senza dignità⁵. Ora, se non si presta

³ Ci siamo già espressi in altri luoghi su questa tematica. Qui ci limitiamo ad una presentazione sintetica. Per informazioni ulteriori: cf. J. ILUNGA MUYA, *L'inculturation comme formation à la vie authentique. Une relecture de la théologie africaine*, «Neue Zeitschrift Für Missionswissenschaft» 55 (1999), 3, pp. 181-207 (cf., in particolare, 196-201).

⁴ Nella *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II ricorda che: «Le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza» (FR 70). Cf. L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris 1983.

⁵ Cf. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1970.

attenzione, una globalizzazione intesa e praticata come processo monoculturale rischia di diventare una nuova forma di colonizzazione e di negazione dell'altro, una dittatura del mercato. Come accompagnare tale processo da un meccanismo di integrazione di culture, cioè dalla pluralità come riconoscimento dell'altro? Sarà quindi dalla prospettiva della pluralità delle culture che considereremo qui il dialogo tra Vangelo e cultura. Vale pure qui come principio di fondo l'insegnamento di Paolo VI: «Lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo»⁶, e pone così in correlazione sviluppo e cultura.

Un altro elemento che manifesta l'attualità dell'inculturazione⁷ sta nel fatto che proprio la cultura vivente viene vista oggi come l'elemento chiave per risolvere la crisi con cui l'umanità è alle prese all'alba del terzo millennio⁸. La domanda diventa ora quella di sapere come fare risuonare in un modo pertinente la Voce di Cristo in un mondo sempre più determinato dalla pluralità di progetti, di proposta di senso e da una esigenza del rispetto della pluralità⁹. Questo richiede una riflessione su quello che sta al centro stesso del Vangelo di Gesù, cioè l'annuncio dell'avvento del Regno di Dio. Perciò nelle linee che seguono cercheremo in un primo momento di cogliere il senso di questa pluralità come categoria fondamentale per pensare la missione per passare poi ad una riflessione sul senso stesso della missione nella prospettiva del Regno di Dio.

II. DALLA PLURALITÀ DI CULTURE ALLA PLURALITÀ COME CONCETTO TEOLOGICO-FONDAMENTALE

Il passaggio al terzo millennio ha un alto valore simbolico. Un'epoca finisce. Un mondo nuovo emerge, ma non possediamo le categorie esatte per descrivere questo mondo. Qualcuno preferisce ancora parlare di modernità, altri parlano già di postmodernità¹⁰. Questo dibattito non è indifferente alla vita e all'autocomprensione della Chiesa. Questi mutamenti ci invitano a ripensare le nostre origini

⁶ PAOLO VI, *Populorum progressio* (26.3.1967), n. 14.

⁷ L'Università Urbaniana in questi ultimi anni ha manifestato una grande attenzione a questa problematica dedicando ad essa varie pubblicazioni: cf. C. DOTOLÒ, *La dimensione culturale nella evangelizzazione*, «Redemptoris Missio», Rivista di pastorale e formazione missionaria. Nuova Serie, 17 (2001), 1, pp. 21-33.

⁸ Già Bernard Lonergan diceva nel 1967 che il mondo contemporaneo sta vivendo una «crisi non di fede, ma di cultura»: B. LONERGAN, citato da M.P. GALLAGHER, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 17 (tr. it. dell'originale inglese: *Clashing Symbols. An Introduction to Faith and Culture*, London 1997). Per un approfondimento della questione del rapporto tra secolarizzazione e ritorno del sacro nel contesto culturale europeo: cf. R. CIPRIANI, *Sécularisation ou retour du sacré*, «Archives de sciences sociales des religions» 52 (1981), 2.

⁹ Basta pensare alla corrente filosofica che si definisce come postmoderno e cui caratteristica è proprio la cultura della pluralità: cf. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1993⁴, pp. 4ss.

¹⁰ W. WELSCH, *Unsere Postmoderne Moderne*, VCM, Weinheim 1987. Cf. ID., *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, VCM, Weinheim 1988.

e a capire bene i “segni dei tempi” per essere così all’altezza di identificare diverse accentuazioni della nostra proposta di fede e ricavare alcune conseguenze per la missione che è nostra. Che cosa è questa situazione nuova?

1. Pluralità

Lo specifico della nuova situazione sembra che sia la “pluralità”¹¹. Con questa categoria si rimanda al fatto che il nostro mondo contemporaneo non è più, come il mondo della cristianità, caratterizzato dall’*Ordo*, né, come il mondo della modernità, dalla conquista e dal movimento, ma è fondamentalmente caratterizzato dalla complessità delle relazioni che si intrecciano tra i vari contesti sociali e culturali. È un mondo ormai molteplice e decentrato e quindi determinato dalle categorie di relazione, molteplicità, decentramento e periferia. Il pluralismo in quanto tale non è una invenzione dei nostri tempi, però, in quanto pluralità, esso diventa ora coscienza di una valutazione positiva della pluralità fondamentale che caratterizza la storia, ogni percezione ed espressione della realtà.

Una tale pluralità ha pure un valore simbolico di tolleranza, di apertura di spirito, di coscienza della relatività dei sistemi di pensieri e di decisioni, di libertà. È stata soprattutto la filosofia ad attirare la nostra attenzione su questa prospettiva che richiede di considerare la diversità delle culture non solo come un dato positivo, ma anche come costitutivo del nostro essere umani. L’alterità è costitutiva dell’esser umano non solo a livello epistemologico, ma anche etico ed ontologico.

Infatti, una stessa realtà può essere giustamente considerata a partire da varie prospettive completamente differenti e ogni punto di vista è valido in sé, anche se i vari punti di vista possono essere talvolta non compatibili tra di loro. Questa esperienza della pluralità radicale si manifesta in vari ambiti della vita umana: la letteratura, l’architettura, la scultura e la pittura, le filosofie della cultura e della scienza, l’economia e la politica. Una tale pluralità è un risultato di un processo di cambiamento molto diversificato. Ogni cultura porta già in sé meccanismi di differenziazione che la rende attenta alla pluralità dei vari ambiti della vita ed aperta ad altri. La molteplicità dei tipi di razionalità, dei modelli di azione e dei modi di vita, è espressione della libertà come componente costitutiva dell’essere umano e dell’alterità radicale della Verità, la quale non può esser avvicinata se non da una molteplicità di prospettive.

La pluralità delle culture non va quindi contemplata come minaccia per l’unicità del Vangelo e l’universalità del messaggio, ma come una esigenza della logica stessa del Vangelo, il quale per sua natura è indirizzato ad abitare tutti gli areopaghi possibili¹². L’attuazione di differenti possibilità di pensare, di agire e di vivere non conduce all’indifferenza, cioè alla capitolazione di fronte ad una molteplicità

¹¹ Preferiamo il concetto di pluralità a quello di pluralismo per rimandare alle connotazioni positive che possono appartenere a quest’ultimo: su questo punto cf. J. ILUNGA MUYA, *L’expérience de la pluralité. Un lieu théologique*, Borengässer, Bonn 2000 e ID., *Statut théologique de la pluralité*, «Spiritus» (2001), 164, pp. 331-351.

¹² Cf. J. RATZINGER, *Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen. Festrede bei den Salzburger Hochschulwochen 1992*, in P. GORDAN (ed.), *Evangelium und Inkulturation (1492 – 1992)*, Styria, Graz 1992, pp. 9-26.

che conduce alla scomparsa di ogni distinzione nell’abisso dell’indistinto. Invece la pluralità delle culture offre una riserva di modi diversi di pensare, di agire e di vivere che possono essere espressioni dei vari modi di incarnare il Vangelo.

In questo contesto, la teologia potrebbe essere definita come un discorso su Dio che rimane sempre aperto e questa apertura è radicata anzitutto nell’alterità radicale di Dio e nella pluralità dei contesti culturali nei quali viene tenuto tale discorso. Infatti, la teologia cristiana, parlando di Dio sa di parlare di Colui che sfugge al nostro linguaggio (cf. Es 3, 14) e sta al di là di ogni rappresentazione che ne possiamo avere¹³ e che però si fa conoscere nell’atto di amore, che può essere capito solo all’interno della libertà e quindi della pluralità («Dio è Amore», Gv 4, 8). Nell’esperienza dell’amore, quello che sfugge al discorso, rimanendo però costitutivo di esso, diventa ora accessibile e oggetto di parola e di narrazione nel racconto. È quindi nella relazione a Dio come viene vissuta nell’atto di fede che il Vangelo trova il luogo del suo incontro profondo con le culture. La pluralità ci rimanda così al carattere di evento del Vangelo.

2. La vita come luogo dell’inculturazione del Vangelo

Collocandoci nel contesto della Bibbia, occorre dire che la comunicazione della Parola di Vita suppone qui che chi comunica sia implicato in un modo radicale in quello che annuncia. Il contenuto di tale Parola rimanda alla trasformazione di se stesso e cioè alla conversione. Rimanda cioè ad uno stile di vita che nasce da una lettura continua delle Scritture, motivo quindi di un vero cambiamento della persona: il riferimento alla volontà salvifica di Dio, alla manifestazione del suo amore come viene narrato nelle Scritture induce chi legge a ricercare e realizzare questo amore. È in questa ricerca di dare forma concreta all’amore di Dio che avviene il nuovo essere, il nuovo stile di vita permeato simultaneamente dal Vangelo e dalla cultura.

Tutto questo processo è determinato già dall’orizzonte culturale del lettore. Infatti, se è vero che «quid quid recipitur ad modum recipientis recipitur», è ugualmente vero che «quid quid exprimitur ad modum exprimentis exprimitur». Ogni volta che avviene una vera accoglienza del Vangelo, essa si traduce in una nuova espressione contestualmente o meglio culturalmente connotata. Un tal processo non può essere in anticipo determinato dai nostri criteri, poiché è fondamentalmente opera dello Spirito nel tessuto concreto della vita degli uomini e delle donne che cercano di vivere della Sua Parola. Nell’autenticità delle loro vite si rivela il potenziale di umanizzazione contenuto nel Vangelo e la sua capacità di lasciarsi fecondare dall’altro. La *Dei verbum* dice a suo modo questa correlazione che esiste tra Vangelo ed esperienza, quando parla della crescita della percezione tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, «sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali meditano in cuor loro (Lc 2, 19 et 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali» e rimanda al fatto che la Chiesa stessa, nel corso dei secoli, «tende incessantemente alla pienezza della verità divi-

¹³ Sant’Anselmo lo ha formulato bene quando dice pregando: «Credimus te esse aliqui quo nihil maius cogitari potest»: ANSELME DE CANTORBÉRY, *Oeuvres*, t. 1. *Monologion, Proslégion*, intr., trad. et notes de Michel Corbin, Cerf, Paris 1986, p. 245.

na, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio»¹⁴. L'inculturazione diventa così una iniziazione all'esperienza di Dio, il quale mediante il suo Spirito lavora nei fondi dei cuori degli uomini.

In quanto essa mira alla vita, l'inculturazione rimane quindi tributaria del carattere storico ed infinitamente diversificato, plurale, dell'esperienza di Dio. Il legame alla storia richiede che essa abbia la struttura del ricordo e del racconto. È in questo atto di narrare, che rende presente la memoria dei gesti e atti fondatori, che si apre per chi ascolta l'annuncio del messaggero del lieto annuncio, l'accesso ad un cammino verso la vera vita in Gesù il Cristo. Questo richiede, nell'atto di evangelizzazione, di rimanere attenti alla storia sempre singolare dei soggetti, gruppi e comunità ai quali si annuncia il Vangelo, cioè alla pluralità dei contesti culturali.

In questo processo, si possono comunque rilevare alcuni elementi fondamentali: la funzione strutturante della Scrittura e la normatività dell'itinerario di Gesù e dei suoi Apostoli. Si potrebbe postulare che sia proprio il "nuovo" intrinseco al Vangelo stesso o meglio la nuova possibilità, il nuovo modo di vita, offerto dal Vangelo che dà vita alla missione come dinamica dell'esistenza della Chiesa, come espressione dell'autenticità della vita di fede. Sta forse lì il significato del cristianesimo, cioè nel promuovere e attualizzare la vera liberazione dell'uomo e la sua salvezza in Gesù Cristo. Lungi dal negare la realizzazione terrestre dell'uomo, esso ne fa il luogo dell'incarnazione del Figlio di Dio.

A guardare da vicino, è come se ogni qualvolta ci si sente alla soglia di una nuova epoca sorgessero uomini e donne nuove con stili di vita ispirati all'itinerario di Gesù i quali tentano di dare concretezza alla natura missionaria della Chiesa donando ad essa una configurazione contestualizzata e adatta ai loro tempi e spazi. È quanto sembra suggerire la *Ecclesia in Africa* quando dice «che la nuova evangelizzazione sia centrata sull'incontro con la persona vivente di Cristo»¹⁵. Infatti, fin dagli inizi della Chiesa, nel contesto dell'incontro con l'altro, l'annuncio del Vangelo si articola sempre come dialogo con l'altro, dove il missionario cerca di accogliere le attese e interpretare le difficoltà dei destinatari ad aderire pienamente al Vangelo di Cristo nello stesso tempo in cui presenta le motivazioni della sua credibilità e si lascia pure trasformare, arricchito nell'incontro con l'altro. È dentro a questo dialogo che si apre per l'altro la via di accesso alla veracità della sua esperienza di Dio.

La credibilità di ogni inculturazione poggia quindi sulla capacità di una comunità di lasciarsi interrogare e cambiare dal Vangelo *sine glossa*. Essa rimanda quindi alla testimonianza di una esperienza vissuta. Quale può essere questa testimonianza se non quella dell'amore di Dio per noi? Amore che trova una forma concreta nella nostra sollecitudine per l'altro che si offre a noi senza difesa, nella sua nudità. È nell'incontro con l'altro che si gioca l'autenticità della mia vita. Essa diventa autentica nella misura in cui l'altro (*alter, heteros*) non è più il nemico da cancellare, l'*intrus*, l'*alienus*, il quale, effettivamente e nel senso primitivo, mi aliena, ma diventa colui, per dirlo con Paul Ricoeur ed Emmanuel Levinas, che tra-

¹⁴ *Dei Verbum*, n. 8, in G. ALBERIGO (dir.), *Les Conciles oecuméniques 2^o: Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Cerf, Paris 1994, p. 1977.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Africa*, n. 57, che cita la *propositio* 4.

mite la sua alterità mi chiama, mi convoca e mi fa uscire dalla mia chiusura. L'altro viene così riscoperto come costitutivo a me stesso¹⁶. Un tale approccio del rapporto Vangelo e culture comporta necessariamente delle implicazioni per la nostra comprensione della fede e del suo carattere missionario.

Infatti, la correlazione che esiste tra Vangelo e culture esige di prendere sul serio la dimensione antropologica della fede e dell'evangelizzazione¹⁷. Prendere sul serio la dimensione antropologica della fede significa lasciare che il messaggio cristiano sviluppi le sue potenzialità, la sua capacità di proporre un messaggio capace di sostenere e di orientare il cammino dell'umanità verso la sua piena realizzazione.

L'importanza data all'impatto antropologico della fede e della missione si traduce allora nella valorizzazione dell'"esperienza spirituale" non come una semplice realizzazione emozionale di se stessi ma come un "modo di esistere". «Se tu sapessi il dono di Dio», diceva Gesù alla Samaritana (Gv 4, 20). La fede cristiana diventa allora essenzialmente fonte di vita, cioè strutturazione interna delle persone, istanza di discernimento, e forza per costruire una società dove è possibile respirare e sperare. Così intesa, la missione si definisce come un movimento di "umanizzazione": non semplicemente, poiché essa apporterebbe qualcosa di più nella costruzione della vita sociale, ma soprattutto, poiché essa rivela all'uomo il mistero della sua propria esistenza, personale e collettiva. Si tratta di andare fino alla fine del cammino dell'umano. La questione di Dio diventa una questione vitale, cioè essa è nello stesso tempo pratica, esistenziale e speculativa.

L'esperienza spirituale è qui un cammino di conversione, cioè l'accoglienza della novità introdotta da Gesù nel cuore della vita degli uomini. Però questo cammino di vita e di verità è aperto solo tramite una esperienza pasquale dove il male è riconosciuto per quello che è, dove il peccato è nominato, dove l'amore liberato dalle sue inibizioni, dalle sue paure, dà il massimo di se stesso.

Ribadire l'importanza dell'esperienza spirituale nella comprensione della fede e della missione significa allo stesso tempo cogliere il rischio che è intrinseco ad ogni approccio antropologicamente orientato: il rischio di stabilire un rapporto unilaterale che non tiene conto della particolarità di quel mondo, né della vita dei destinatari del Vangelo e della loro capacità di partecipare attivamente alla costruzione di un avvenire comune¹⁸. La tentazione di limitarsi a parlare della chiamata di Dio trascurando il senso che essa implica per quelle persone comporta il rischio di non tener conto della componente culturale di quel mondo che è pur sempre abitato da Dio: cercare di scoprire Dio già presente nella novità del tempo, nelle partico-

¹⁶ Cf. J. ILUNGA MUYA, *Della relazione. Saggio sull'antropologia africana*, «Filosofia e Teologia» 2 (2001), pp. 341-364.

¹⁷ In qualche modo si potrebbe dire che tale dimensione viene messa in evidenza nella dinamica che anima la Chiesa fin dagli anni '60. Si parla allora di apertura verso il mondo e il Papa Giovanni XXIII si rivela allora come figura emblematica eccezionale dell'uomo di accoglienza, della presenza amichevole, del dialogo e dell'apertura, il Concilio stesso veniva definito come "una finestra sul mondo". Secondo Paolo VI si tratta di «gettare un ponte verso il mondo contemporaneo»: PAOLO VI, *Discours prononcé à l'ouverture de la deuxième session du Concile*, 29.9.1963, in *Doc. Cath.*, 60, 1963, n. 1410, col. 1357.

¹⁸ La *Gaudium et spes* al numero 11, § 3 riconosce la reciprocità dei servizi che esiste tra il popolo di Dio e il genere umano.

larità di ogni cultura, è avere fede nella sua presenza e nella fedeltà alla sua creazione. La dimensione antropologica non deve essere esclusiva, deve rimandare alla dimensione dialogica e quindi al carattere evenemenziale della missione che è molto più attento alla pluralità delle potenzialità intrinseche al Vangelo e alla pluralità delle culture. A modo di conclusione, le linee che seguono verranno dedicate ad alcune considerazioni sul carattere evenemenziale della missione.

III. MISSIONE E PLURALITÀ: MISSIONE COME EVENTO

La domanda che ci occuperà ora è quale sia il senso della missione cristiana in un mondo caratterizzato dalla pluralità. Un tentativo di risposta a tale domanda suppone di immaginare il Regno di Dio come luogo del raduno e della riconciliazione di tutti i popoli. E quindi porre il problema della pertinenza della missione esige un pensare il rapporto, cioè il legame che unisce e distingue Chiesa e Regno di Dio.

La Chiesa è sempre da pensare nel suo legame al Regno e nella prospettiva del Regno. Il Regno costituisce l'orizzonte verso il quale è orientata la Chiesa. Tutta la Chiesa prega affinché avvenga il Regno di Dio. Essa attende e spera questo Regno che ne è la sua fine nei due sensi del termine: la sua finalità e il suo compimento. Il senso della Chiesa non si trova in se stessa, neppure in quello che essa è, ma in ciò verso cui essa tende, cioè il Dio trino. La Chiesa non è da confondere con il Regno di Dio. Essa è dunque Chiesa solo in questa tensione verso il Regno che essa è inviata ad indicare, a manifestare. È in questo che consiste la sua missione.

È quindi nella prospettiva del Regno che occorre comprendere la missione delle Chiese. Pensare in questa prospettiva la missione non è senza conseguenze. Un tale pensiero richiede di pensare la Chiesa e la sua missione nella correlazione che esiste tra evento e istituzione, raduno e dispersione, continuità e discontinuità, spirituale e sociale, servizio e potere. Ognuno di questi due poli dice qualcosa della Chiesa e del Regno.

1. Missione nella tensione tra evento e istituzione

La Chiesa e la sua missione esistono dal Vangelo, dalla predicazione di Gesù che trova il suo culmine nella sua morte e risurrezione, dalla sua consegna totale al Padre nello Spirito Santo. Quindi essa esiste solo quando avviene l'evento, sempre da ricominciare, della proclamazione della Parola e del suo ascolto nel senso più forte del termine¹⁹, cioè un ascolto che lascia penetrare e agire in profondità il messaggio ricevuto. In altri termini, un ascolto che diventa riattualizzazione nella propria vita dell'atto di consegna del Figlio al Padre nello Spirito Santo²⁰. È questo suo carattere eucaristico che fonda pure la sua unità nell'amore.

¹⁹ Cf. A. GOUNELLE, *Définition de l'Eglise*, in ETR, n. 1, 1988, pp. 67-74.

²⁰ Sul rapporto tra Chiesa e eucaristia cf. TH. WELLER, *Volk Gottes Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Grünewald, Mainz 1997, pp. 68s. L'autore afferma che per Ratzinger: «La chiesa è corpo di Cristo tramite l'eucaristia, e la sua materia (*res sacramenti*) è la *caritas*. Cioè: la chiesa è solo corpo di Cristo, appartiene solo a Cristo come la comunità di fratelli che vive dalla relazione di amore che scaturisce dall'eucaristia».

In quanto chiamata all'unità della vita intratrinitaria, essa non può accontentarsi della pluralità, ma deve pure avere in sé segni che manifestano il suo rimando all'unità intratrinitaria che è fondamentalmente relazione. È qui che si incontra la questione dell'istituzione. La Chiesa non può rinunciare alla dimensione istituzionale. Dal momento in cui gli uomini e le donne vogliono iscriverne una convinzione o un'azione nella durata del tempo nasce la necessità dell'istituzione. Ma l'istituzione è in quanto tale a servizio del Regno. Ora, il Regno di Dio ha un carattere evenemenziale. Il Regno di Dio è posto sotto il segno della libertà e della spontaneità, cioè sotto il segno dell'evento. Se i testi biblici stessi parlano essenzialmente della vicinanza e dell'avvenimento del Regno, dell'evento della sua venuta, forse è per indicare che non è tanto il risultato che conta, ma il processo: il movimento, il cammino che vi porta, la ricerca di esso che esso suscita.

In una tale prospettiva, vivere la missione sotto il segno del Regno diventa un privilegiare l'evento dell'ascolto della Parola, un privilegiare l'apertura all'inaspettato. Questo implica un pensare la vita cristiana e la vita ecclesiale in genere come un processo, un cammino permanente verso il Regno nei vari contesti culturali, un cammino nel quale il Regno può infatti rivelarsi come vicino emergendo nel presente delle nostre esistenze. Siamo quindi chiamati ad uscire dalle nostre comodità anche senza sapere bene dove andiamo. È un atteggiamento che comporta certo dei rischi.

Infatti molto spesso l'evento viene pensato come un momento effimero più o meno distaccato dal reale (basta pensare alla tendenza odierna a privilegiare lo spettacolare, lo zapping...). Non si tratta di questo tipo di evento, ma di un inserimento nel presente, nell'*hic et nunc* che riempie il tempo, lo apre e lo ricapitola nello stesso tempo. In questa prospettiva non si tratta di negligenza o svalutare l'istituzione che assicura la permanenza e che permette di iscriverne il messaggio nella durata del tempo. L'istituzione ha il suo senso nel servizio all'evento dell'avvenire del Vangelo nella vita degli uomini e donne, nel servizio alla Parola che sempre da proclamare e accogliere di nuovo, nel servizio al Regno che si avvicina. In questo senso la prima missione della Chiesa è di pregare e di lavorare affinché avvenga il Regno di Dio.

2. Missione e diaconia

Cercare di capire la missione nella prospettiva del Regno è in qualche modo cercare di pensare insieme evangelizzazione-inculturazione e diaconia. Infatti si tratta di cercare «prima di tutto il Regno di Dio e la sua giustizia». E se la missione è annuncio del Regno che si avvicina, essa non può separare il Regno da quello che lo manifesta, dai suoi segni dentro ai vari contesti culturali. In quanto tale la missione comprende «tutte le attività che servono, in presenza del Dio che viene, a liberare l'uomo dalla sua schiavitù, dalla miseria economica fino alla prova dell'abbandono di Dio»²¹. È importante cogliere quanto viene posto qui in gioco dalla diaconia: agire al servizio della salute, della libertà e della cultura di coloro che vengono invitati ad accogliere l'annuncio del Regno, operare in modo che siano rispe-

²¹ J. MOLTSMANN, *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Cerf, Paris (CF), 1980, p. 24.

tate la giustizia e l'integrità della loro umanità non vuol dire semplicemente mettere queste persone nello stato di intendere il Vangelo o dare prova di umanesimo, ma è mettere in atto il fatto che il Regno è vicino, come Gesù stesso l'ha fatto.

Poiché se il Regno si avvicina, è tutta la realtà che viene cambiata da esso: i ciechi vedono, gli zoppi camminano, ai poveri viene annunciata la buona novella (cf Lc 7, 22); i più piccoli hanno così accesso a questa vita in pienezza che è stata promessa innanzitutto a loro. Non si può quindi separare l'annuncio di una vita nuova dagli atti che ne danno qualche manifestazione. È una novità questa che porta ogni cristiano a dare alla liberazione dell'altro la stessa importanza della propria liberazione.

Dicendo questo non dimentichiamo pure l'ambiguità di ogni azione sociale. Occorre rimanere ben consci che non sono i nostri impegni sociali, che pure esprimono la nostra solidarietà con i bisognosi, che creano il Regno. Possiamo essere solo testimoni di una realtà altra che illumina le nostre vite. Questo non significa che la giustizia va intesa nella sola dimensione spirituale, ma vale l'invito a prendere sul serio il fatto che l'esperienza stessa di Dio esige una incarnazione nelle realtà esistenziali nelle quali viviamo. Il Vangelo non può essere limitato alla sfera privata. Il carattere pubblico del Vangelo fa sì che i credenti non possono sottrarsi a partecipare al dibattito sulla società, anzi devono esservi presente per farvi risuonare la voce del Vangelo, per annunciare l'utopia del Regno di Dio nella sua pretesa di orientare nell'oggi le nostre scelte.

Perciò, collocare la missione nell'orizzonte del Regno di Dio è confessare Dio come l'unico Signore e sapere affermarlo di fronte a tutti i poteri di questo mondo che hanno sempre tendenza ad assolutizzarsi. Questo è un atteggiamento che deve impegnare la Chiesa come gli individui su cammini pericolosi. Nei confronti di ogni regime a pretesa di absolutezza. La fede cristiana costituisce un'istanza critica che pone coloro che credono in Gesù in una situazione ben scomoda in quanto richiede da loro il coraggio della fede.

Però i poteri non sono soltanto politici. Oggi i poteri economici sono diventati ancora più pericolosi. Diventa indispensabile pure in questo contesto proclamare Dio come l'unico Signore. La domanda fondamentale è come la Chiesa potrà fare risuonare il messaggio della grazia di Dio nella pluralità delle culture. Il carattere pubblico della fede ci rimanda così alla dimensione comunitaria della missione.

3. Missione e comunità

Nella prospettiva cattolica, «il popolo, fondato dalla convocazione divina ad una vocazione escatologica precede ogni individualità e ogni vocazione individuale»²². In termini classici si direbbe che la relazione individuale con Dio, indipendentemente da ogni socializzazione, non è primaria. La convocazione divina mira a costituire l'umanità come popolo in vista del suo destino escatologico.

Definendo la Chiesa come famiglia, la *Ecclesia in Africa* intende proprio rimettere in evidenza, partendo dalla prospettiva culturale africana, la dimensione co-

munitaria della Chiesa e quindi della sua missione. Questo esige una migliore comprensione di cosa significa la conversione e la salvezza. Nei Vangeli, la chiamata alla conversione è legata alla venuta del Regno (Mc 1, 14-15). La vicinanza del Regno introduce una situazione di crisi che ci obbliga a delle scelte e a delle priorità da fissare nella nostra vita. Certo che fare risuonare la chiamata alla conversione inizia con la conversione di se stesso. La rottura allora avviene non tanto fra il cristiano e il non cristiano, ma all'interno di se stessi, cristiano o no. Vivere questa rottura sotto l'orizzonte del Regno significa però viverla nella prospettiva e nella promessa di un universo riconciliato con Dio in Cristo (Ef 1, 9-10), viverla nella prospettiva di un superamento della rottura. Questo permette di scoprire una solidarietà nuova con tutti gli uomini che sono in cerca di un mondo riconciliato. Il cristiano non è uno che si distanzia dall'altro, ma che vive con l'altro. Si tratta di pensare la comunità cristiana non innanzitutto come rottura, separazione dalle altre, ma come fermento nella pasta.

Collocare la missione sotto la prospettiva del Regno significa allora ricordarsi che non ci sono culture da ritenersi più adatte ad incarnare il Vangelo e tali da funzionare come dei garanti, cioè "guardiane" del Vangelo e quindi termine di confronto per tutte le altre inculturazioni. Dio è al di là delle nostre sintesi teologiche e di ogni cultura. La grande tentazione di un approccio che dimentichi questo principio teologico è quella di volere rinchiudere Dio in un sistema e soffocare la vita nello Spirito. La promessa del Regno costituisce l'orizzonte delle nostre azioni. Il Regno è quest'Alterità di fronte a noi che apre il presente costituito da giudizi e da incomprensioni sulla speranza della riconciliazione, di un mondo nuovo. Esso ci mette già in movimento. La missione è fundamentalmente movimento, dinamismo dello Spirito Santo.

²² C. DUQUOC, *Des Eglises provisoires*, Cerf, Paris 1985, p. 48.