



PROPAGANDA FIDE 400 ANNI MISSIONE E DECOLONIZZAZIONE

a cura di Mario Menin

Propaganda Fide, l'attuale Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, celebra 400 anni dalla sua fondazione. Quale senso dare a questo centenario e agli altri delle Opere missionarie nell'attuale processo di riforma della Chiesa e di decolonizzazione della missione?

Tra memoria e futuro

Intervista al Pro-prefetto di Propaganda Fide card. Luis Antonio G. Tagle

Il 2022 è un anno di centenari per Propaganda Fide, l'attuale Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli. Si celebrano i 400 anni dalla sua fondazione; i 200 anni dell'Opera della Propagazione della Fede e i 100 del Motu Proprio *Romanorum pontificum* che dichiarò "pontificie" le Opere missionarie. Quale senso dare a questo triplice anniversario, tra memoria e futuro?

La commemorazione dei tre anniversari davvero mette in luce che annunciare e condividere il Vangelo è stata una missione costante della Chiesa nei vari momenti della sua storia. Queste tre pietre miliari sono risposte diverse, ma collegate, alla chiamata della missione evangelizzatrice della Chiesa, frutto anche del discernimento che i cristiani vivono in momenti storici diversi e in culture specifiche. Le diverse forme che queste risposte hanno assunto manifestano ciò che io considero "creatività missionaria". La passione per il Vangelo e il discernimento sono gli ingredienti di un'audacia creativa. Il discernimento è essenziale perché la missione è principalmente opera del Padre in Gesù Cristo e nello Spirito Santo. Dobbiamo promuovere piuttosto che sostituirci all'azione di Dio. Per questo motivo ricordiamo i protagonisti umani degli eventi storici che stiamo celebrando, in quanto strumenti allo stesso tempo docili e creativi dell'azione di Dio: laici, preti, comunità religiose, vescovi, papi. L'evangelizzazione è, infatti, preoccupazione e responsabilità

Il card. Luis Antonio G. Tagle, originario di Manila (Filippine), dove è nato nel 1957, ha conseguito il dottorato in teologia presso la *Catholic University of America* di Washington (USA), con una tesi sulla collegialità episcopale nella dottrina e prassi di Paolo VI, sotto la direzione di Joseph Komonchak. Settimo filippino a ricevere la porpora, è un autorevole teologo e una delle voci più rappresentative dell'episcopato asiatico. Dal maggio 2015 è presidente di *Caritas Internationalis*. L'8 dicembre 2019 papa Francesco l'ha nominato Prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, di cui, dopo la Costituzione Apostolica *Praedicate evangelium* del 2022 sulla riforma della Curia Romana, è divenuto Pro-prefetto



a cura di Luca Pandolfi
Ordinario di Antropologia culturale nella Pontificia Università Urbaniana di Roma. *Visiting professor* in alcune Università in Argentina, Cile, El Salvador e Messico, ha svolto ricerche sui popoli indigeni dell'America latina e sulla dinamica migratoria e interculturale dei cittadini di questo continente in Europa. Da anni si occupa di formazione nel contesto missionario.





Il Palazzo di Propaganda Fide a Roma



BELPAESE.NL



BELPAESE.NL

di tutti i battezzati. Posso dire che ciò che stiamo commemorando del passato afferma l'identità duratura della Chiesa, e quindi anche il suo presente e il suo futuro. I tre anniversari ci spingono a continuare ad essere appassionati dell'annuncio della Buona Novella di Gesù, discernendo i modi e gli "spazi" della missione, indicati dallo Spirito creativo di Dio in contesti mutevoli, e motivando tutti i membri della Chiesa.

Nella prospettiva della conversione missionaria di tutta la Chiesa e nell'attuale processo di riforma della Curia romana, quale posto e ruolo avranno i due Dicasteri dell'evangelizzazione, appunto la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli e il Pontificio Consiglio per la Nuova Evangelizzazione?

Ogni battezzato è missionario. Nei Vangeli è chiaro che Gesù chiamava le persone a stare con lui e ad imparare da lui per poterle inviare come suoi testimoni. Discepolato e missione vanno sempre insieme. Se oggi parliamo di conversione missionaria di tutta la Chiesa, significa semplicemente una riscoperta, una rivalutazione e una riappropriazione del legame vitale tra il seguire Gesù e il testimoniare. Mai l'uno senza l'altro. Mai l'uno contro l'altro. Ogni discepolo è e dovrebbe essere missionario. Ogni missionario è e dovrebbe essere

discepolo. Devo aggiungere che viviamo la nostra chiamata come discepoli-missionari in condizioni storiche concrete e uniche. La nostra chiamata comune deve "prendere carne" nelle differenti realtà di vita dei diversi popoli. Credo che questa sia la ragione dell'esistenza della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli e del Pontificio Consiglio per la Nuova Evangelizzazione. Vedo una logica simile nella riforma della Curia romana dove il Dicastero per l'Evangelizzazione avrà due sezioni: una per le questioni fondamentali dell'evangelizzazione nel mondo e una per la prima evangelizzazione e le nuove Chiese particolari nei territori sotto la sua cura. La riforma riconosce e rispetta i diversi contesti in cui l'evangelizzazione deve essere fatta. Da un lato, ci sono parti del mondo in cui il Vangelo ha ancora bisogno di essere fatto conoscere e di essere articolato come stile di vita nelle sue fasi iniziali. Questo comporta un intero processo di discernimento su come annunciare e testimoniare Gesù attraverso il dialogo con le culture, con le religioni e con le storie locali.

Dall'altro, le parti del globo tradizionalmente cristiane stanno anche sperimentando massicci e rapidi cambiamenti nelle visioni del mondo, nelle culture e negli stili di vita che spesso sfidano la

Le parti del globo tradizionalmente cristiane stanno sperimentando massicci e rapidi cambiamenti nelle visioni del mondo, nelle culture e negli stili di vita che spesso sfidano la loro adesione al Vangelo

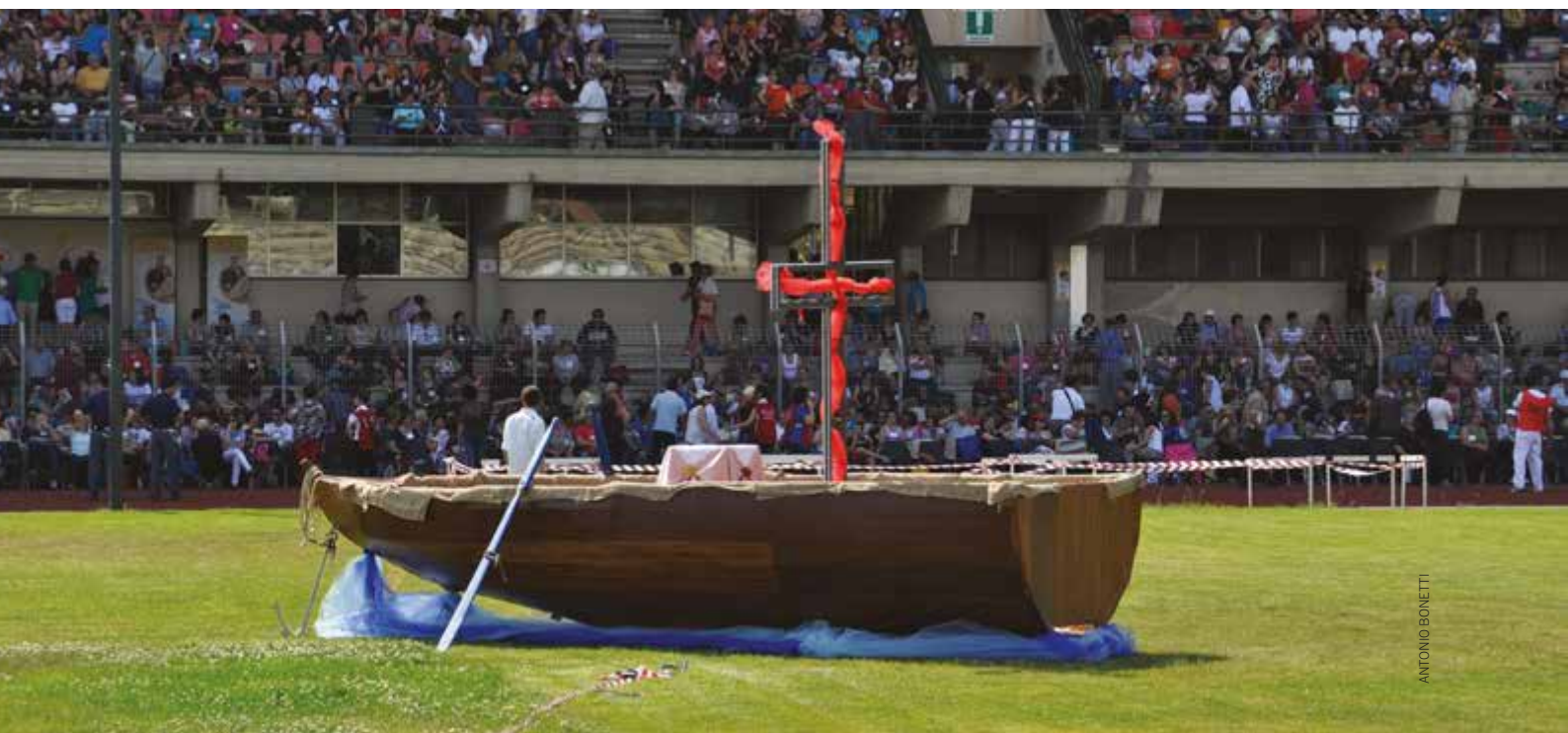
loro adesione al Vangelo. Ciò richiede un discernimento specifico e mirato a questa situazione. Ma devo aggiungere che a causa dell'influenza delle comunicazioni sociali, dei viaggi e delle migrazioni, i confini tra i popoli e le loro situazioni diventano giorno dopo giorno meno chiari, meno definiti. Troviamo persone, che hanno bisogno della prima evangelizzazione, pur vivendo in paesi tradizionalmente cristiani. E persone di paesi tradizionalmente cristiani che portano i loro dubbi e le loro visioni del mondo nei cosiddetti territori di missione. Ma sappiamo anche che mentre i confini diventano fluidi, ci sono movimenti oggi che cercano di costruire più muri e di dividere gli umani. Così vedo che la distinzione tra le "competenze" degli uffici non significa separazione. Piuttosto è un invito ad affrontare la convergenza di competenze distinte per comprendere più adeguatamente le nuove situazioni alla luce del Vangelo e con l'aiuto di altre discipline. Le competenze hanno bisogno l'una dell'altra per servire la

missione comune e la ricerca di fraternità della famiglia umana.

Qualcuno dice che è finito il tempo degli Istituti specificamente missionari e che oggi le avanguardie della missione della Chiesa sono i Movimenti ecclesiali. Quale ruolo immagina per questi Movimenti nella missione della Chiesa?

Esiterei a dire che sia finito il tempo degli Istituti specificamente missionari a causa dei Movimenti ecclesiali che stanno fiorendo, grazie anche all'azione dello Spirito Santo. Vedo una complementarità di carismi e ministeri tra di loro, piuttosto che una reciproca esclusione. Gli Istituti specificamente missionari sono composti per lo più da membri ordinati e da religiosi e religiose, mentre i Movimenti ecclesiali hanno una forte presenza a carattere laico. Abbiamo bisogno di entrambi i soggetti per la missione della Chiesa oggi. Attraverso i membri laici dei Movimenti ecclesiali, il Vangelo potrebbe essere portato più efficacemente nel mondo della finanza, del la-

Rinnovamento dello Spirito, Caltanissetta



ANTONIO BONETTI

voro, della politica, delle arti ecc. Essi portano la gioia del Vangelo nei vicoli bui delle città. Gli Istituti specificamente missionari potrebbero aiutare i Movimenti ecclesiali ad essere meglio integrati nella vita delle parrocchie e delle Chiese locali. Vedo un grande scambio di doni tra di loro nei vasti campi della missione.

Dal suo punto di vista di attuale Pro-prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, quale ruolo dovrebbero avere oggi gli Istituti missionari cosiddetti *ad gentes*, quasi tutti sorti dopo la fondazione di Propaganda Fide?

Nel corso della storia lo Spirito Santo ha suscitato uomini e donne con diversi carismi e ministeri per l'edificazione della Chiesa. Ringraziamo Dio per gli Istituti di vita consacrata ai quali sono state affidate molte parti del mondo per la missione, specialmente durante i secoli XVI e XVII. Nel XIX e XX Secolo vediamo la nascita di numerosi Istituti missionari specificamente per la missione *ad gentes* (ai non cristiani). Personalmente credo che il loro carisma missionario durerà perché la missione *ad gentes* rimarrà sempre parte costitutiva della Chiesa, chiamata all'universalità. A parte le tante "opere" che realizzano e nella quali spendono il loro ministero, danno comunque e sempre testimonianza della comunione che lega i discepoli di Cristo, ormai provenienti da nazioni e ambienti diversi, eppure appartenenti insieme allo stesso Cristo e gli uni agli altri. Chiaramente, al mutare dei tempi e dei contesti, anche gli Istituti specificamente missionari sono chiamati a discernere come vivere il loro carisma *ad gentes*.

Dal 2019 lei è Prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli. Che idea si è fatto della missione della Chiesa nei cinque continenti?

Una delle benedizioni che ho ricevuto nella Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli è stata ed è tutt'ora la possibilità di essere istruito e formato dalla testimonianza di fede e di missione delle Chiese locali. Quando la gente mi chiede del mio ministero, di solito dico

che in fondo è una parte della mia educazione e formazione continua. Tra le molte lezioni sulla missione della Chiesa che ho imparato finora, voglio dividerne due.

La prima riguarda il potenziale evangelizzatore dei poveri del mondo. Abbiamo sicuramente bisogno di formare i laici e le laiche, le donne e gli uomini religiosi e i membri ordinati delle Chiese locali nelle scienze ecclesiastiche e secolari. Questa è stata una preoccupazione costante della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, delle Pontificie Opere Missionarie e di altri Istituti o Movimenti missionari. Mentre apprezziamo il frutto di questo sforzo, non dobbiamo dimenticare che la gente povera e semplice ha un'intuizione del Vangelo che è unicamente sua. Possiedono una saggezza ispirata dallo Spirito Santo, approfondita dalle loro croci quotidiane e nutrita dalla loro incrollabile speranza. I poveri che di solito sono considerati come destinatari dell'evangelizzazione sono molto spesso i migliori evangelizzatori in assoluto. Per cui la missione evangelizzatrice dei poveri deve essere riconosciuta e integrata nei nostri piani di missione.

La seconda riguarda le divisioni esistenti nella famiglia umana, considerata nelle sue varie dimensioni: economica, culturale, educativa, politica, ideologica, etnica, religiosa ed ecclesiale, per citarne alcune. La brutalità delle guerre passate è ritornata alla ribalta. Il disprezzo per la dignità umana, specialmente dei bambini, delle donne e dei più vulnerabili, continua in maniera più "sostanziosa", abusando anche della tecnologia digitale. La pandemia e le guerre in molte parti del mondo mostrano come la spesa per le armi sia rimasta una priorità, trascurando i fondamentali bisogni umani, come l'acqua, il cibo, le medicine, le case e le scuole. Mentre noi esseri umani ci facciamo del male a vicenda, facciamo del male anche al creato. Vedo la necessità che il Vangelo trasformi i cuori umani e penetri a tutti i livelli dell'esistenza umana. La Chiesa, come comu-

Una sala della biblioteca di Propaganda Fide



STUDIOLOCOCO.IT

Un'antica immagine del Palazzo di Propaganda Fide



LE-BAY.COM

Nel corso della storia lo Spirito Santo ha suscitato uomini e donne con diversi carismi e ministeri per l'edificazione della Chiesa

nità di discepoli e testimoni di Gesù, è chiamata ad essere costantemente evangelizzata e rinnovata. Nessun cristiano può affermare di conoscere profondamente Gesù e di seguirlo pienamente. Abbiamo ancora molto da migliorare, sia come singoli cristiani, sia come Chiesa. Dobbiamo accettare di essere necessariamente sempre di nuovo evangelizzati, per essere testimoni credibili di Gesù, specialmente attraverso la nostra testimonianza di unità.

A cura di Luca Pandolfi

Propaganda Fide

Tra decolonizzazione e romanizzazione

Uno dei caratteri della Chiesa cattolica tra XIX e XX secolo è stata la sua diffusione sui cinque continenti, mentre si potrebbe dire che il fenomeno del cattolicesimo dopo la Riforma protestante era sostanzialmente limitato alle nazioni latine mediterranee, con un'estensione dalle Alpi Orientali fino al Baltico, l'isola – in tutti i sensi – dell'Irlanda e un'appendice delle Chiese iberiche tra America latina e Filippine. C'erano presenze, sempre per lo più iberiche o francesi tra Africa, India, America del Nord e basi missionarie in Cina, nonché comunità cattoliche anche di rito orientale in Medio Oriente.

Propaganda Fide tra soppressione e ricostituzione

La congregazione cardinalizia di Propaganda Fide esercitava con fatica un'opera di coordinamento e promozione dell'azione missionaria sulle "terre di missione", ossia Africa (pressoché impenetrabile tra islam al Nord e clima terribile sulle coste), Asia nonché sulle antiche terre cristiane passate alla Riforma.

L'America latina non era considerata terra di missione, ma Chiesa "stabilita" coi suoi vescovi, seminari, monasteri... e decime! La catastrofica crisi della presenza di religiosi missionari alla fine del XVIII secolo per la soppressione dei Gesuiti e la contrazione di vocazioni già

Propaganda Fide fin dalla sua nascita aveva insistito nella formazione del clero autoctono e tale direttiva è molto chiara nella lettera apostolica "Maximum illud" di Benedetto XV del 1919

prima della Rivoluzione francese negli ordini tradizionalmente missionari (Francescani e Domenicani) e la soppressione della stessa Propaganda Fide con i suoi beni economici e le sue tipografie portò a una situazione di regresso delle presenze missionarie, tanto che alla ricostituzione di Propaganda i territori tra Africa, Asia, America del Nord e Oceania (ormai interamente scoperti anche se non del tutto esplorati) le forze missionarie erano costituite da circa 500 preti, per metà autoctoni (questi soprattutto in Indocina, pochissimi in Cina), in gran parte vecchi missionari, magari ex gesuiti che restavano sul posto.



Angelo Manfredi

Angelo Manfredi, originario di Codogno (Lo), 1965, è presbitero della diocesi di Lodi e dal 2012 parroco di Sant'Angelo Lodigiano e Maiano. Dal 1996 insegna Storia della Chiesa presso gli Studi Teologici Riuniti di Lodi-Crema-Cremona-Vigevano-Pavia e dal 2016 presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano. Tra le sue pubblicazioni: *Guido Maria Conforti 1865-1931* (Emi 2010).



Missionari della Consolata al loro arrivo in Mozambico (1925)



Tra espansione missionaria e politica coloniale

Dopo alcune avventure pressoché pionieristiche come la missione “austroungarica” lungo il Nilo di cui fece parte il suddito di Vienna, Daniele Comboni, o quella del lupo di mare spagnolo di origine lombarda, Carlos Cuarteron, che, con l’appoggio del *raja* bianco di Sarawak, l’inglese James Brooke, costituì nel Borneo alcune comunità di cattolici filippini razzati come schiavi dai pirati della Malesia (il lettore ricorda qualcosa?), il miglioramento dei mezzi di trasporto e dei presidi sanitari diede avvio a uno sviluppo impressionante della rete missionaria, che talvolta precedette, talaltra accompagnò o seguì l’estendersi della presenza dei commercianti e militari europei inviati per la politica coloniale di Francia, Inghilterra e altre “potenze” europee. Come mostra lo storico francese Claude Prudhomme, il legame tra espansione missionaria e politica coloniale era fondato su un sostanziale equivoco, per cui i due interlocutori, il missionario e il colono, erano perfettamente coscienti che l’altro aveva scopi diversi dal proprio, ma pragmaticamente ci si accordava per raggiungere ciascuno i propri obiettivi. Propaganda Fide si adattò a questa sorta di “legge della storia” che era rappresentata dalla politica coloniale, in particolare attraverso il cosiddetto *Jus commissionis*, che prevedeva l’affidamento esclusivo di un territorio ben delineato a una sola congregazione religiosa missionaria. Via via che in Africa o in Asia o nel Pacifico si creavano zone di influenza, nei rispettivi territori ecclesiastici erano inviate congregazioni dei paesi coloniali: Spiritani, Picpus o SMA nelle aree francesi, Scheut in quelle belghe (Congo), Verbiti in quelle tedesche, Cappuccini o Missionari della Consolata in quelle italiane, e così via. Ogni congregazione esprimeva il rispettivo gerarca ecclesiale (vicari apostolici o prefetti apostolici): quindi vescovi belgi in Congo, francesi nell’Africa francese, italiani in Libia o Somalia. (l.p.)

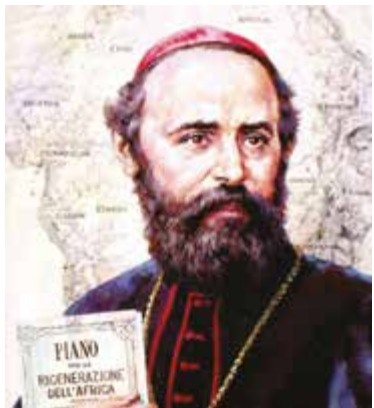
Propaganda Fide e gli Istituti missionari

Propaganda Fide fin dalla sua nascita nel lontano XVII secolo aveva insistito nella formazione del clero autoctono (si diceva “indigeno”, come se tutti fossero indiani!), e tale direttiva è molto chiara nella lettera apostolica *Maximum illud* di Benedetto XV del 1919, così come il successore Pio XI ordinò in Vaticano vescovi cinesi, indiani, indocinesi, che però la Santa Sede faticava a collocare in qualche diocesi di missione, perché le congregazioni missionarie non volevano lasciare la stanza dei bottoni di diocesi faticosamente costruite (chiese, stazioni missionarie, orfanotrofi...) con le offerte provenienti dal “proprio” ordine! Gli stessi missionari erano molto renitenti a formare del clero autoctono. Insomma, non tanto Propaganda Fide quanto gli istituti missionari tendevano a sentirsi insostituibili. È chiaro che questo sarebbe stato uno snodo inevitabile nel momento in cui quei territori avessero vissuto l’esperienza dell’indipendenza, che però sembrava un orizzonte relegato a un futuro remoto.

Fine del paradigma missionario eurocentrico

L’accelerazione dei fenomeni di decolonizzazione, seguiti alla seconda guerra mondiale, pose drammaticamente gli Istituti missionari di fronte all’urgenza di ripensare il paradigma missionario eurocentrico, mentre Propaganda, in stretto contatto con la segreteria di Stato vaticana e con la sua tradizione pragmatica, tipica del XIX secolo, era disponibile a compiere un opportuno passaggio di consegne. Il rapido procedere della decolonizzazione istituzionale tra il 1946 (fine del mandato britannico in Palestina) e il 1976 (fine delle colonie portoghesi di Angola e Mozambico), con il suo apice nell’anno mediano 1960 fece emergere le ambiguità fino a quel punto rimaste sotto traccia. È vero che la fine del colonialismo politico non fu la fine dell’evangelizzazione, anzi proprio negli anni in cui sanguinosamente si

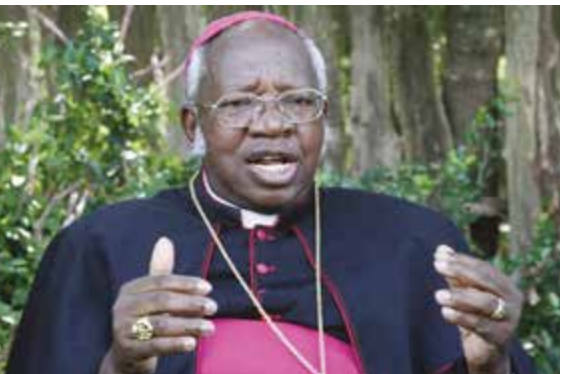
Daniele Comboni



Pierre Coudrin, fondatore della Congregazione dei Sacri Cuori (Picpus)



Emmanuel Milingo



Marcel Lefebvre



La fine del colonialismo politico non fu la fine dell'evangelizzazione, anzi proprio negli anni in cui sanguinosamente si compiva l'indipendenza del Congo belga, le comunità cristiane crescevano in termini esponenziali

compiva l'indipendenza di quel Congo belga così segnato dalla più becera oppressione sfruttatrice europea, le comunità cristiane crescevano in termini esponenziali, ma la sostituzione del personale ecclesiale di origine coloniale con preti e soprattutto vescovi autoctoni mostrava la carenza di attenzione a un accompagnamento all'effettiva assunzione di responsabilità. Emblematici i casi di Marcel Lefebvre, delegato apostolico nell'Africa francese e arcivescovo di Dakar, spostato a Tulle e poi uno degli esponenti della minoranza al Concilio Vaticano II fino allo scisma, e di Emmanuel Milingo, uno dei primi preti dello Zambia, arcivescovo di Lusaka a 39 anni, poi, in tarda età, seguace della "Chiesa della riunificazione" del "reverendo" coreano Moon.

Tra inculturazione e romanizzazione

Anche un cammino verso una forma di Chiesa che nasca da un fecondo dialogo tra le culture dei popoli che hanno accolto il Vangelo e la tradizione della Chiesa cattolica latina, una questione cui i missionari sul campo erano più sensibili di Propaganda Fide, che respirava lo spirito di centralizzazione tipico della

Curia romana del XX secolo fino al Vaticano II e che tendeva a individuare i candidati vescovi tra coloro che si erano formati a Roma presso il Collegio Urbano, poi Università Urbaniana, e nei vari Seminari pontifici, con qualche più o meno notevole infortunio in svariate nomine, mette in luce un altro equivoco, quello appunto di una missione che coscientemente desiderava una piena immersione nella cultura del popolo evangelizzato, ma che spesso più o meno inconsciamente tendeva ad ancorarsi a una *forma mentis* etnocentrica, romanizzante. Di questo fecero in particolare le spese le Chiese orientali cattoliche, che portavano avanti una tradizione non romana ma che soprattutto nel XIX secolo furono sottoposte a un vero e proprio processo di romanizzazione, peraltro in concomitanza con la fase più aggressiva dell'imperialismo occidentale su ciò che restava dell'Impero ottomano. Ma anche le forti incomprensioni tra la Curia romana e alcuni esponenti dell'episcopato latinoamericano nel periodo delle dittature sostenute dalla Cia e basate sulla "Dottrina della sicurezza nazionale" sono segno di questa distanza di punti di vista: si ricordi in particolare la distanza tra il vescovo Oscar A. Romero e Giovanni Paolo II.

L'ultima riforma: questione di priorità

È significativo che nelle diverse fasi di ristrutturazione della Curia romana visute nel XX secolo, dalla *Sapienti consilio* di S. Pio X alle riforme seguite al Concilio Vaticano II, Propaganda Fide fu forse una delle pochissime congregazioni, se non l'unica, a non avere cambiamenti fino all'ultima riforma, la costituzione *Praedicate Evangelium* di papa Francesco, dello scorso 19 marzo. Significativamente è proprio il nuovo Dicastero per l'evangelizzazione stavolta ad avere come prefetto direttamente il papa, come avveniva un tempo per la "Suprema", cioè il Sant'Uffizio della Romana Inquisizione. Questione di priorità...

Angelo Manfredi

Il mandato missionario

Rilettura contestuale e postcoloniale

Henri Teissier (1929-2020), vescovo di Algeri in un periodo tormentato della storia d'Algeria, in un suo scritto, critica le interpretazioni correnti della finale del Vangelo di Matteo (Mt 28,19-20), secondo le quali la missione della Chiesa è compresa come un partire per convertire e battezzare. "Noi – scrive Teissier – ci rifiutiamo di considerare questa finale di Matteo come espressione della totalità dell'esperienza apostolica della prima generazione cristiana" (*Église en Islam*, Centurion 1984, p. 83).

Rileggere Matteo alla luce di Atti

In effetti, secondo Teissier, tale interpretazione del mandato di Gesù non corrisponde alla situazione dei cristiani d'Algeria del XX e XXI secolo. Certo, egli non nega il valore della conversione, tuttavia dice: "Consideriamo di grande importanza il nostro vivere accanto all'immensa maggioranza degli abitanti di questo paese che sono musulmani e che intendono restarlo.

Non possiamo più ridurre l'azione della Chiesa alla sola crescita del gruppo cristiano, come sembra far intendere il testo di Matteo" (*ibid.*).

Per allargare questa visione, la meditazione dei cristiani d'Algeria si è rivolta al libro degli *Atti degli apostoli*, senza farne una lettura ristretta alle conversioni suscitate dalle spettacolari predicazioni di Pietro e compagni ricostruite

Se Pietro fosse rimasto in casa a mangiare il suo pranzo e avesse rimandato indietro gli impuri emissari di Cornelio, forse non avrebbe mai "scoperto" che Gesù è il Signore di tutti, e forse la Chiesa non sarebbe arrivata ad Antiochia!

da Luca. In realtà, dice Teissier, gli apostoli e le prime comunità cristiane non avevano un piano d'azione preciso. La loro situazione dopo la risurrezione di Gesù era complessa e le loro decisioni sembrano essere state guidate da una successione di eventi piuttosto che dall'applicazione di un progetto definito in anticipo: "Gesù [...] non ha lasciato ai suoi discepoli un'organizzazione programmata in anticipo in vista di un compito preciso.

Egli ha donato loro il suo Spirito per inventare, nella libertà responsabile e nell'amore dei fratelli e di Dio, le soluzioni che poco a poco avrebbero fatto esistere la Chiesa" (*ivi*, p. 85).



Paolo Tovo

Missionario saveriano, di Zimella (Vr), 1963, dopo la Licenza in Teologia presso l'Università Gregoriana di Roma, è stato formatore e docente di Teologia in Italia, a Parma, e in Africa, a Yaoundé. Sta concludendo a Parigi il dottorato in Teologia presso il *Centre Sèvres-Facultés Jésuites* con una tesi sugli scritti di Christian de Chergé, uno dei monaci martiri di Tibhirine.



La conversione del missionario

Quali sono le soluzioni inventate dagli apostoli sotto la guida dello Spirito che hanno permesso loro di far esistere poco a poco la Chiesa?

Il racconto dell'incontro tra Pietro e Cornelio (At 10) può aiutarci a rispondere. Una riflessione di Michel de Certeau (1925-1986), su "la conversione del missionario" (in *Lo straniero o l'unione nella differenza*, Vita e Pensiero 2010), ci farà da guida.

La domanda che ci poniamo è la seguente: come ha interpretato Pietro il mandato missionario di Gesù riassunto dagli evangelisti alla fine dei loro libretti?

Il testo degli Atti informa che ci sono realtà che Pietro considera immonde. Nel racconto, si tratta di cibo. Glielo dice la "dogmatica" che poco a poco si è cristallizzata nel suo universo religioso, grazie a un lavoro teologico considerevole dei dottori della legge. È stata edificata una barriera, il cui scopo è in sé positivo: conservare la fedeltà all'alleanza attraverso distinzioni, separazioni, divieti.

Ma la voce dal cielo gli dice: "Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo profano" (v. 15). Pietro è invitato a risalire alle origini, a ciò che Dio all'inizio ha purificato. Il rinvio è alla creazione: "E Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (Gen 1,31). Se c'è del cibo non puro, se ci sono delle persone non pure, non è opera di Dio. Pietro deve riconoscere che la separazione è solo un mezzo umano per salvaguardare la fedeltà a Dio.

Non bisogna assolutizzarlo. Dio è più grande della comprensione che hanno di lui i rabbini, i farisei, i maestri di scuola, l'apostolo stesso. (p.t.)

Heyman Dullaert, Il centurione Cornelio



REMBRANTHUIS.NL

Il gesuita Michel de Certeau (1925-1986)



INRER.ORG

Mons. Henri Teissier (1929-1920), arcivescovo emerito di Algeri



LEPROGRES.FR

Pietro riconosce la propria umanità

Pietro, nel pieno dei suoi dubbi e interrogativi circa la visione e le parole che l'accompagnano, è raggiunto dagli eventi. La storia gli fa pressione: gli inviati di Cornelio sono giù in strada e bussano alla sua porta. Si mostra docile allo Spirito che gli dice: "Alzati, scendi e va con loro senza esitare" (v. 20). Li accoglie e

accetta di seguirli mettendosi in viaggio verso Cesarèa, accompagnato da alcuni fratelli della comunità di Giaffa.

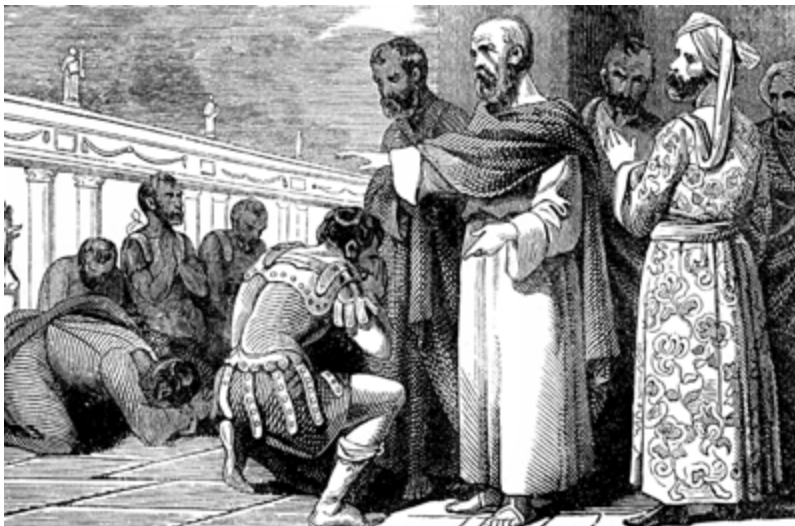
Prima ancora che l'apostolo entri in casa del centurione, Cornelio gli va incontro e si prostra ai suoi piedi. La prima reazione di Pietro è impedire quest'adorazione: "Alzati: anch'io sono un uomo!" (v. 26). Con queste parole e rialzandolo, Pietro riconosce la propria umanità. Anche lui, come tutto ciò che esiste, è stato creato da Dio, a sua immagine e somiglianza, come Cornelio. Nel momento in cui Pietro non si definisce più "giudeo" (circonciso), ma "uomo", la barriera tra lui e Cornelio è abbattuta: Pietro non considera più il centurione come "altro" (incirconciso), ma come "prossimo". Al tempo stesso, riconosce la "sacralità" di quest'uomo pagano, e di conseguenza la sacralità di ogni essere umano, cioè il legame di ogni uomo con Dio. Ora, Pietro capisce che può varcare la soglia della casa pagana, perché non è più impura ai suoi occhi. Riconosciutosi semplicemente "uomo", può entrare nella casa dell'uomo Cornelio, perché: "Dio mi ha mostrato che non si deve chiamare profano o impuro nessun uomo" (v. 28).

Cornelio si interroga e Pietro è invitato a parlare

Cornelio, da parte sua, viveva una vita di preghiera ed elemosine, una pietà, una religiosità. Immaginiamo che si interrogasse sul senso ultimo delle sue pratiche di pietà. Anche lui aveva avuto una visione che gli chiedeva di far venire a casa sua lo straniero che in quel momento sostava a Giaffa, ma non sapeva decifrarne le ragioni. Sapeva che Pietro avrebbe avuto qualcosa da dirgli da parte di Dio, una parola che avrebbe proiettato una luce diversa, nuova, sulla sua preghiera e sulle sue elemosine. Per questo gli dice: "Tutti noi siamo qui riuniti [...] per ascoltare tutto ciò che dal Signore ti è stato ordinato" (v. 33).

Pietro, invitato a parlare, racconta Gesù, il suo passaggio in Galilea, gli avvenimenti della Pasqua. Mentre parla, intuisce che Gesù "è il Signore di tutti"

Cornelio si inginocchia di fronte a Pietro



L'incontro con il pagano Cornelio è stato per Pietro non semplicemente l'occasione per trasmettere il Vangelo, ma una vera e propria esperienza del mistero di Cristo

(v. 36). E Cornelio capisce il senso dei suoi atti di pietà: essi erano rivolti misteriosamente al "Signore di tutti". La discesa dello Spirito conferma a entrambi quello che hanno intuito. Pietro capisce che Cornelio e la sua famiglia sono già orientati misteriosamente a Gesù. Lo Spirito Santo è all'opera nell'attitudine di ricerca di Cornelio, il quale docilmente si lascia guidare.

Che conclusioni tirare da questa lettura?

C'è una purificazione della fede per entrambi, Pietro e Cornelio. Dio dilata l'esperienza di fede di ciascuno. Pietro, grazie all'incontro con Cornelio e al riconoscimento di essere un uomo come lui, acquista un'intelligenza più profonda di Dio, meno ristretta alla sua tradizione giudaica: Gesù è Signore di tutti. Cornelio, grazie all'incontro con Pietro, riceve la rivelazione della verità già presente alle sue elemosine e preghiere. Michel de Certeau conclude: "Il Signore [...] rivela al pagano la sua verità cristiana e al cristiano la sua verità d'uomo" (ivi, p. 85).

Per capire in maniera più profonda il mistero di Dio, il missionario ha bisogno del pagano. Pietro non è solamente portatore di un messaggio, ma nel farsi accogliere dal centurione, approfondisce il messaggio stesso. Non si tratta di un arricchimento quantitativo. Pietro non aggiunge niente al *kerigma*. Ne comprende meglio l'ampiezza: "Gesù è Signore di tutti gli uomini". Da parte sua, il pagano scopre, nel cambiamento che si è operato in Pietro, qualcosa del mistero cri-

stiano. Non solo: l'incontro con il pagano Cornelio rivela a Pietro la maniera in cui dovrà svilupparsi e crescere la Chiesa. Normalmente si ricorre a questo racconto per mostrare come la Chiesa degli inizi si sia aperta ai pagani. Il Concilio di Gerusalemme confermerà il passo fatto da Pietro, accogliendo i greci di Antiochia. Quest'apertura arricchirà e rimodellerà la Chiesa. In questo incontro, la Chiesa scopre in maniera più chiara la sua vocazione, che non è di essere una "religione" chiusa all'interno di un certo tipo di strutture, ma "ministra", cioè al servizio del cammino che Dio vuole fare con l'umanità intera e con ciascun popolo in particolare. La Chiesa è chiamata ad amare il mondo con lo stesso amore con cui Dio ama il mondo.

La missione: mai senza l'altro!

Se Pietro fosse rimasto in casa a mangiare il suo pranzo legale e avesse rimandato indietro gli impuri emissari di Cornelio, forse non avrebbe mai "scoperto" che Gesù è il Signore di tutti, e forse la Chiesa non sarebbe arrivata ad Antiochia! Fortunatamente, Pietro ha saputo essere docile allo Spirito.

L'incontro con il pagano Cornelio, l'averlo raggiunto nel suo interrogarsi sul senso delle sue preghiere ed elemosine, è stato per Pietro non semplicemente l'occasione per trasmettere il Vangelo, ma una vera e propria esperienza del mistero di Cristo.

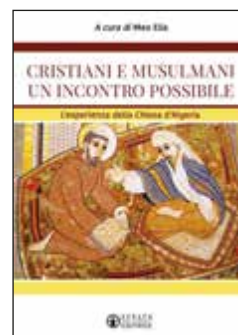
Paolo Tovo

PER APPROFONDIRE



MEO ELIA (A CURA DI)
CRISTIANI E MUSULMANI
UN INCONTRO POSSIBILE
L'ESPERIENZA
DELLA CHIESA D'ALGERIA

Effatà 2018
pp. 128



scheda

dossier propaganda fide 400 anni

Charles de Foucauld

Fratello universale

Charles de Foucauld nasce a Strasburgo, nel 1858, da una famiglia dell'antica nobiltà francese. A sei anni perde entrambi i genitori. Dopo un'infanzia molto religiosa, la sua fede si perde lungo gli studi a Nancy e Parigi, sotto l'influenza del pensiero agnostico. Ne consegue un forte rilassamento morale. Formatosi alla prestigiosa scuola militare di Saint-Cyr, entra nell'esercito francese. Ma nel 1881 è congedato per cattiva condotta. Si trovava in Algeria. Sarà di nuovo integrato nell'esercito nel giugno 1881. Nel 1882 ritorna alla vita civile. Resterà comunque affascinato dall'Africa sahariana, in particolare dal Marocco, ancora a lui sconosciuto. Ne esplorerà i territori all'età di 25 anni. I suoi resoconti contribuiranno alle conoscenze geografiche. Nel 1885 esplorerà anche il Sud algerino.

Nel 1886 ritorna a Parigi. Ha 28 anni e comincia a frequentare la cugina Marie de Bondy, profondamente credente, che lo invita ad avvicinarsi alla parrocchia di Saint-Augustin, dove il 30 ottobre si confessa dall'abbé Huvelin. L'esperienza della confessione lascia una profonda traccia nel suo spirito. È la conversione. "Subito ho creduto che un Dio esisteva – testimonierò più tardi – ed ho capito che non potevo più vivere se non per Lui". Divenuto suo direttore spirituale, Huvelin calmerà per un po' l'entusiasmo del convertito. Alla fine del 1888, gli consiglierà di fare un pellegrinaggio in Terra Santa. Al ritorno, decide di entrare nel monastero trappista di Notre-Dame-des-Neiges, in Ardèche. Non vi resterà a lungo, perché scopre che non corrisponde pienamente alla sua vocazione. Lascia il monastero nel 1897 e riparte per la Terra Santa, dove si presenta alle monache di Sainte-Claire di Nazareth domandando di essere accolto come giardiniere. Ritornato in Francia per essere ordinato prete (9 giugno 1901), riparte per l'Algeria, stabilendosi a Beni Abbès, aiutato dai militari. Nel 1905, al seguito di una spedizione d'approvvigionamento dell'esercito nel deserto, conosce il capo tribù Moussa Ag Amastan. Tra i due nasce un'amicizia profonda. È lui che autorizzerà Charles, il 13 agosto 1905, a stabilirsi a Tamanrasset. Desiderava raggiungere i più lontani, per offrire loro una fraternità senza limiti: "Fratello universale" nel nome

di Cristo. Voleva "gridare il Vangelo con tutta la sua vita", ma nel più grande rispetto della cultura e fede di coloro in mezzo ai quali aveva scelto di vivere. Desiderava suscitare lo stupore: "Se così è il servitore, come sarà il Maestro?". Segno del rispetto dell'altro è il suo impegno per la creazione del dizionario Touareg-Francese.

Uomo di profonda fede, che esprimeva in un atto di totale abbandono a Dio e nell'imitazione di Gesù, quando scoppia la guerra del 1914 e la situazione presso i popoli del Sahel e Sahara si fa tesa contro l'occupante francese, Charles rifiuta di stabilirsi nel forte Motylinski presidiato dall'esercito francese. Preferisce il suo eremitaggio, vicino alla gente. Vi muore assassinato il 1° dicembre 1916, all'età di 58 anni. Beatificato il 13 novembre 2005, sarà canonizzato il 15 maggio 2022.

Voleva "gridare il Vangelo con tutta la sua vita", ma nel più grande rispetto della cultura e fede di coloro in mezzo ai quali aveva scelto di vivere

P. Charles de Foucauld nel Sahara (1915)





Paolo Tovo

Missionario saveriano, di Zimella (Vr), 1963, dopo la Licenza in Teologia presso l'Università Gregoriana di Roma, è stato formatore e docente di Teologia in Italia, a Parma, e in Africa, a Yaoundé. Sta concludendo a Parigi il dottorato in Teologia presso il Centre Sèvres-Facultés Jésuites con una tesi sugli scritti di Christian de Chergé, u no dei monaci martiri di Tibhirine.

Christian de Chergé

Il dono dell'amicizia



PASTORALS.ORG

Christian de Chergé nasce a Colmar, nel 1937, secondo di sette tra fratelli e sorelle. Entrato nel *Séminaire des Carmes* a Parigi, come tanti seminaristi del tempo è chiamato alle armi in Algeria, dov'era scoppiata la guerra d'indipendenza. Incaricato del servizio di prossimità dell'esercito alla popolazione, fa amicizia con Muhammed, algerino musulmano, quarantenne e padre di dieci figli, guardia-campestre al servizio delle forze armate francesi. Nelle loro conversazioni, il discorso sulla fede è costantemente presente. Più tardi Christian dirà di lui: "Ha aiutato la mia fede a liberarsi permettendole di esprimersi, in un quotidiano difficile, come risposta tranquilla, semplice, autentica...".

Durante un'attività sul terreno, Muhammed difende Christian contro un'imboscata. Sa di rischiare. Infatti, il giorno dopo sarà trovato senza vita. Christian ne resta profondamente segnato: un musulmano ha saputo dare la vita per salvare un amico, straniero, ma fratello in umanità, mettendo in pratica il Vangelo di Cristo. Christian si ricorderà di lui ogni volta che celebrerà l'eucarestia.

Christian ri-orientata la sua vita: quel musulmano è stato per lui il segno di una chiamata di Dio alla preghiera in mezzo ai credenti dell'islam. Decide di entrare nella Trappa con l'inten-

zione di stabilirsi in Algeria. Arriva a Tibhirine nel 1971. Comincia a studiare il Corano. Ricevendo l'incarico dell'ospitalità, fa della foresteria un luogo di accoglienza senza frontiere. Gli ospiti, cristiani e musulmani, sono numerosi, soprattutto d'estate e al venerdì. Nel 1979 nasce un piccolo gruppo di cristiani desiderosi di vivere la loro fede con apertura verso i credenti dell'islam: *Vincolo della pace* (Eb 4,3), in arabo *Ribât-as-Salâm*. Raggiunti nel 1980 da un gruppo di musulmani sufi, si incontreranno due volte l'anno per riflettere e pregare. Per Christian è importante, vitale, perché corrisponde al suo desiderio.

Nel 1984 il monastero diventa priorato, con un'identità propria rispetto all'abbazia madre in Francia. D'accordo con le scelte della Chiesa algerina, i monaci si definiscono: "Oranti in mezzo ad altri oranti". Christian, eletto priore, non tarda a spingere la comunità verso l'intuizione della sua chiamata. Non senza difficoltà. Tra le scelte, è importante la riorganizzazione del lavoro nei campi del monastero in collaborazione con i vicini. È una presa di distanza rispetto all'epoca coloniale in cui gli abitanti del villaggio lavoravano per i monaci, proprietari della terra. Nel 1988, la comunità presta al villaggio una sala ad uso di moschea temporanea. Christian è affascinato dall'intrecciarsi del richiamo alla preghiera delle due religioni. Grazie a queste scelte, grandi e piccole, il monastero acquista una sua identità, unica all'interno dell'Ordine.

Nel frattempo la situazione sociopolitica si aggrava: nascono gruppi fondamentalisti che vogliono conquistare la simpatia degli algerini, ma che non risparmiano la povera gente dalla violenza. La notte di Natale del 1993 il monastero riceve la visita e le minacce del Gia, il cui capo si era macchiato alcuni giorni prima dell'uccisione di alcuni operai croati in un cantiere non lontano. Christian, presentando il rischio di una morte violenta, redige il suo *Testamento spirituale*. Malgrado i pericoli di morte, la comunità sceglie di restare... La notte del 26 marzo 1996, sette monaci, tra cui Christian, sono presi e portati via da un gruppo di islamisti. La loro morte sarà annunciata due mesi dopo. La loro beatificazione (8 dicembre 2018 a Orano) ne riconosce i segni del martirio, nel senso di compimento di "una vita già donata per intero a Dio e all'Algeria".

America latina

La missione nell'ottica decoloniale

Una delle fonti ispiratrici più autorevoli della declinazione decoloniale della missione in America latina è senz'altro rappresentata dalle Conferenze postconciliari dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi (Celam). Esse costituiscono le tappe miliari della "tradizione ecclesiale latinoamericana" che, inaugurata a Medellín (1968), giunge fino al Sinodo dell'Amazzonia (2019) e all'Assemblea ecclesiale di Città del Messico (2021). Qui di seguito sette passaggi-chiave che tracciano il nuovo profilo della missione in America latina nell'ottica decoloniale.

Dall'universale al contestuale (e viceversa)

"La Chiesa latinoamericana ha incentrato la sua attenzione sull'uomo di questo continente". Così esordisce Medellín, dando un orientamento "incarnatorio" al rinnovamento conciliare nel continente. Mentre il Vaticano II rivolgeva il suo sguardo dialogico al mondo moderno, l'episcopato latinoamericano, recependo il Concilio alla luce della realtà del continente, focalizza soprattutto il "lato oscuro" di questa modernità occidentale, il "rovescio della storia" (Gustavo Gutiérrez), cioè la colonialità, lasciandosi interpellare dalle vittime delle violenze sistemiche della globalizzazione capitalista. Dall'egemonia astratta ed escludente di un'ottica universalista, a-storica e a-topica, e dagli slanci volontaristici, euro-

"Liberazione" è la parola-chiave, riscattata dalla tradizione biblica e fatta propria dalla teologia latinoamericana, sulla scia della teoria della dipendenza, per smascherare il colonialismo

centrici, di un mondo migliore, si passa a una prospettiva contestuale, che implica un dislocamento antropologico – "corporeo" – per la missione della Chiesa, che percepisce e discerne la realtà dal punto di vista del lutto lacerante dei superstiti dell'aggressione coloniale. È una questione di "ottica" prima ancora che di etica, o di ermeneutica, come direbbe papa Francesco: "Si comprende la realtà solo se la si guarda dalla periferia". Si tratta senz'altro di una scelta di parte, ma per aderire a un progetto universale, più giusto e solidale per tutti. La missione quindi, ha una sua geopolitica, un suo preciso "spazio", una sua frontiera da abitare.



Stefano Raschiotti

Missionario saveriano, originario di Vicenza, 1963, da oltre trent'anni in Brasile, dottore in Teologia presso l'Università Cattolica di Curitiba con la tesi *Da precettrice-benefattrice a pellegrina e alleata. Una missione emergente nell'ottica decoloniale*, che nel 2021 ha ricevuto dall'Università di Salisburgo il Premio di miglior lavoro di ricerca in Teologia contestuale nello spirito dell'opera missionaria del vescovo Erwin Kräutler.





PAPABOYS.ORG

Dalla colonizzazione alla liberazione

“Liberazione” è la parola-chiave, riscattata dalla tradizione biblica e fatta propria dalla teologia latinoamericana, sulla scia della teoria della dipendenza, per smascherare il colonialismo insito nel concetto di sviluppo, che contrabbandava il progresso dell’umanità a scapito dei paesi del Terzo Mondo. Ma anche la parola-chiave per affrancarsi dall’imperialismo spirituale della missione, che aveva cristianizzato in maniera “precettistica”, dando origine a un “substrato fondamentalmente cattolico” (*Puebla 1*), ma senza incarnare la profezia del Vangelo nella vita, nelle società e culture del continente. Oggi come allora è urgente una paradossale “evangelizzazione dei battezzati”, ancora troppo distanti da un’adesione discepolare a Gesù Cristo (*Medellín 8,9*).

Pertanto, “liberazione” significava per la Chiesa latinoamericana “fare totalmente sue le angustie e le speranze dell’uomo di oggi, al fine di offrirgli la possibilità di una liberazione piena, la ricchezza di una salvezza integrale nel Cristo Signore” (*Medellín 8,6*), perché

Per sua propria vocazione l’America latina cercherà la propria liberazione a costo di qualsiasi sacrificio, non per chiudersi in se stessa, ma per aprirsi all’unione con il resto del mondo, dando e ricevendo in spirito di solidarietà

“l’opera divina è un’azione di liberazione integrale e di promozione dell’uomo” (*Medellín 1,4*) in tutte le sue dimensioni. Quindi la missione deve essere contraddistinta “da un segno di liberazione, di umanizzazione e di sviluppo” (*Medellín 10,9*), visto che non potremmo proporre “un’offerta di vita in Cristo senza un dinamismo di liberazione integrale, di umanizzazione, di riconciliazione e di riscatto sociale” (*Aparecida 359*).

Il *Messaggio* finale di Medellín ribadiva: “Per sua propria vocazione l’America latina cercherà la propria liberazione a costo di qualsiasi sacrificio, non per chiudersi in se stessa, ma per aprirsi all’unione con il resto del mondo, dando e ricevendo in spirito di solidarietà”. La configurazione di un’identità decoloniale, anche da un punto di vista introspettivo, era percepita come condizione indispensabile per aprirsi al mondo, soprattutto al “dialogo con i popoli fratelli di altri continenti che versano in situazioni simili”.

Da destinatari a interlocutori

L’irruzione postcoloniale dei poveri nella società e nella Chiesa a livello mondiale

Medellín voleva presentare più nitidamente il volto latinoamericano di una Chiesa autenticamente povera, missionaria e pasquale

Papa Francesco con i membri del Celam



GMG 2013, papa Francesco indossa un copricapo indio



ha fatto sì che questi non diventassero meri oggetti di compassione o semplici destinatari dell'azione evangelizzatrice, ma protagonisti della storia e soggetti della missione. Medellín non ha visto nel povero il miserabile, bisognoso, sottosviluppato, ma piuttosto un "valore inestimabile agli occhi di Dio" (*Medellín* 14,7). Puebla, a sua volta, ha spinto la Chiesa a "scoprire il potenziale evangelizzatore dei poveri, perché essi la interpellano costantemente chiamandola alla conversione" (*Puebla* 1147).

Infatti, la loro lotta per vincere la povertà e liberarsi dall'oppressione è una causa umanizzante, che mira alla costruzione di una realtà contro-egemonica, alternativa e pluriversale, che alla fine "è di grande importanza per il regno di Dio" (GS 39). La missione, inoltre, deve essere più consapevole che lo Spirito soffia dove vuole (Gv 3,8), irrompendo nella vita e "struttura stessa" dell'essere umano, investendo così "popoli, culture e religioni" (*RMi* 28), di modo che non ci si può ridurre alla trasmissione di un messaggio, ma bisogna tessere relazioni e partecipare alla vita dei popoli, con un progetto globale per l'umanità. In questo senso, si può dire che l'annuncio del Regno avviene solo "tra" le persone, "tra" le culture, nella reciprocità gratuita "tra" interlocutori, che hanno qualcosa da dare e ricevere, nell'ascolto amorevole, umile e audace insieme, disarmato e disarmante, profetico e dialogico.

Dalla *plantatio Ecclesiae* all'ecclesiogenesi

Il fine della missione non è più quindi la *plantatio Ecclesiae*, come progetto esogeno di "trapianto" ed espansione territoriale di una istituzione religiosa, bensì

aiutare il parto di una Chiesa dal grembo culturale, sociale e storico, di un popolo: non una Chiesa che scende dall'alto, ma che germoglia dal basso.

Questa prospettiva supera la discriminazione tra "Chiesa costituita" e "Chiesa missionaria", che corrispondeva ai concetti asimmetrici e coloniali di "Chiesa di antica tradizione" e "Chiesa giovane", sempre immatura, in formazione ecc. Per l'America latina non avevano più senso queste categorie, in quanto le Chiese locali si sentivano al tempo stesso "costituite" e "missionarie". La costituzione conciliare *Lumen gentium* aveva già chiarito che "in queste comunità, sebbene spesso piccole e povere e disperse, è presente Cristo, per virtù del quale si costituisce la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica" (LG 26). Quindi la "Chiesa missionaria" non deve più essere intesa come una fase iniziale di uno sviluppo ecclesiale, ma come una dimensione strutturale e strutturante di ogni Chiesa.

Medellín voleva presentare più nitidamente il volto latinoamericano "di una Chiesa autenticamente povera, missionaria e pasquale" (*Medellín* 5,15a). Tuttavia, la sfida di passare da una Chiesa "casa dei poveri" (*Aparecida* 8) ad una effettivamente "dei poveri" (*Aparecida* 257), sembra un traguardo (decoloniale) ancora lontano.

Dall'evangelizzazione della cultura all'evangelizzazione inculturata

Santo Domingo (1992) è stata senza dubbio la Conferenza più dissonante nel cammino postconciliare della Chiesa latinoamericana, complici i settori più reazionari dell'episcopato e la curia romana. Tuttavia, il documento finale, seppur

Il Sinodo per l'Amazzonia ha dato un deciso contributo alla prospettiva decoloniale della missione, con una serie di approcci che indicano l'urgenza di una conversione ecclesiale integrale: pastorale, culturale, ecologica, sinodale

Papa Francesco a una cerimonia per l'apertura del Sinodo per l'Amazzonia



ARCHIVIO SAVERIANI

Da una Chiesa docente a una Chiesa tutta discepolare

Il Sinodo per l'Amazzonia ha dato un deciso contributo alla prospettiva decoloniale della missione, con una serie di approcci che indicano l'urgenza di una conversione ecclesiale integrale: pastorale, culturale, ecologica, sinodale; in cui risalta particolarmente la dimensione dell'inculturazione: "un annuncio inculturato che genera processi di interculturalità" (*Amazzonia* 55). Questa conversione inizia con l'apertura e l'ascolto: per una Chiesa abituata ad insegnare, si tratta di "imparare dai nostri fratelli e dalle nostre sorelle dei popoli originari, in un dialogo di saperi, la sfida di dare nuove risposte, cercando modelli di sviluppo giusto e solidale" (*Amazzonia* 65). "La Chiesa è inclusa in questa chiamata a disimparare, imparare e reimparare per superare così ogni tendenza ad assumere modelli colonizzatori che hanno causato danni in passato. In questo senso è importante che siamo consapevoli della forza del neocolonialismo, che è presente nelle nostre decisioni quotidiane, e del modello di sviluppo predominante" (*Amazzonia* 81). Da questa attitudine discepolare della Chiesa viene l'esigenza di azioni concrete "con e per l'altro" (*Amazzonia* 41), che equivale alle dinamiche dell'ospitalità, a "chiedere permesso per poter presentare le nostre proposte" (*Querida Amazzonia* 26), non implementando i propri progetti, ma proponendosi come "alleata" (*Amazzonia* 4, 46, 74) dei progetti, delle cause e della resistenza dei popoli originari, contro una colonizzazione che "non si ferma" (*Querida Amazzonia* 16) e a favore di una richiesta di cittadinanza che ci chiede di "decolonizzare le menti, la conoscenza, recuperare la memoria, rafforzare gli spazi e le relazioni interculturali" (*Aporecida* 96). (s.r.)

confuso, eterogeneo e dottrinario, ha due passaggi degni di nota. Il primo riguarda la "conversione pastorale", poi ripreso da *Aporecida*, che tocca sia la coscienza e la prassi personali e comunitarie, sia i rapporti di uguaglianza e autorità, le strutture e i dinamismi della

Chiesa, al fine di renderla sempre più presente "in quanto segno efficace, sacramento di salvezza universale" (*Santo Domingo* 30). Il secondo riguarda l'inculturazione, non più vista come un'ipotesica "evangelizzazione della cultura, che la invade fino al suo nucleo dinami-

co" (*Santo Domingo* 229), ma nell'ottica di una "evangelizzazione inculturata", secondo il mistero dell'incarnazione (*Santo Domingo* 243b) e con una disposizione alla prossimità, al dialogo, alla reciprocità (*Santo Domingo* 298), perché "l'azione di Dio, attraverso il suo Spirito, opera permanentemente all'interno di tutte le culture" (*Santo Domingo* 243a), i cui valori e convinzioni sono «il frutto dei "semi del Verbo" che erano già presenti e illuminavano i cuori degli antenati» (*Santo Domingo* 245).

Dall'ortodossia all'ortoprassi

Aporecida (2007) opera una sintesi del cammino postconciliare continentale, con un nuovo paradigma missionario, appunto nell'ottica decoloniale. Non si tratta di comprendere l'essenza della Chiesa a partire da un annuncio di una verità trascendente, che solo essa può e deve trasmettere, ma di comprendersi come popolo pellegrinante nella storia, fecondato dalla vita divina, che condivide con tutti (*Aporecida* 348).

Tutto si sviluppa sull'asse della vita e del servizio alla vita piena e concreta in tutte le sue dimensioni: "La vita in Cristo comprende la gioia del mangiare insieme, l'entusiasmo per il progredire, il piacere di lavorare e imparare, la gioia di servire chi ha bisogno di noi, il contatto con la natura, l'entusiasmo dei progetti comunitari, il piacere di una sessualità vissuta secondo il Vangelo, e tutte le cose che il Padre ci dona come segni del suo amore sincero" (*Aporecida* 356).

L'offerta di vita in Cristo è assolutamente incompatibile con tutte le situazioni disumane (*Aporecida* 358), e si sviluppa pienamente solo nella comunione fraterna e giusta (*Aporecida* 359). Tuttavia, la vita in pienezza custodisce un grande segreto: cresce e matura definitivamente nella misura in cui la doniamo agli altri. La missione non è altro che questo: vita donata (*Aporecida* 360), che è vita piena, vita divina, vita eterna, vita umana verso una sempre maggior umanità per tutti, che è il traguardo finale dell'ottica decoloniale.

Stefano Raschetti

Africa

Missione e decolonizzazione

Il binomio “missione e decolonizzazione” in Africa evoca due icone bibliche, che ci fanno intravedere il missionario associato o meno al progetto di liberazione di Dio. La prima è quella di Mosè al servizio del progetto di liberazione di un Dio che ha visto e udito la sofferenza del suo popolo (*Es* 3,7-10). La seconda è quella di Gesù che inaugura a Nazaret la sua missione come compimento della profezia del Dio liberatore (*Lc* 4,16-21). Alla luce di queste icone, i missionari sono per definizione chiamati a collaborare al progetto di liberazione (decolonizzazione) delle comunità e dei popoli africani. Resta però una domanda cruciale: in che modo il messaggio e la presenza dei missionari sono stati “buona notizia” per l’Africa?

La prima ondata missionaria: tra persecuzione e integrazione

La storia registra che la missione cristiana in Africa non è sempre stata accolta con successo. Per esempio, nel IV e V secolo i Padri della Chiesa del Nord Africa hanno contribuito alle elaborazioni teologiche che hanno plasmato la patristica latina, oggi patrimonio della Chiesa universale. Ma questo antico cristianesimo è praticamente scomparso da tutto il Nord Africa, cancellato dagli incontri-scontri tra popoli e culture diverse. I missionari all’interno di queste Chiese particolari nordafricane erano convertiti che attingevano alla tradizione

In che modo il messaggio e la presenza dei missionari sono stati “buona notizia” per l’Africa? La storia registra che la missione cristiana in Africa non è sempre stata accolta con successo

per rispondere ai problemi e alle sfide della vita cristiana. Dopo la persecuzione, le preoccupazioni si sono concentrate sull’integrazione degli apostati nella comunità e nel clima di libertà di pensiero che è seguito al riconoscimento ufficiale del cristianesimo.

La seconda ondata missionaria: al seguito dell’esplorazione portoghese

L’esplorazione del continente verso la fine del XV secolo ha inaugurato un altro notevole contatto tra la cristianità e l’Africa. Il navigatore ed esploratore portoghese Diego Cão (1452-1486), fu incaricato da João II, re del Portogallo, di esplorare il continente al fine di concretizzare il



Paulin Batairwa Kubuya
Missionario saveriano, del Congo RD, destinato alla Delegazione Cinese dei Saveriani a Taipei, ha conseguito il dottorato in *Interreligious dialogue* presso la Fu Jen University, di cui è stato docente fino al 2019, quando è stato chiamato al Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, di cui è sottosegretario. La sua ricerca dottorale, *Meaning and Controversy Within Chinese Ancestor Religion*, è stata pubblicata da Palgrave Macmillan, London 2018.



Trattato di Alcáçovas (1480) che riconosceva al Portogallo il monopolio commerciale nello stesso continente. Seguendo la sua rotta, i missionari, in maggioranza portoghesi, evangelizzarono le coste dell'Africa occidentale, tra la Guinea e l'Angola, e dell'Africa orientale, tra il Mozambico e Mombasa. In genere l'attività missionaria si limitava alle zone costiere, eccezion fatta per il Congo, dove i portoghesi avevano scoperto un regno grande e ben strutturato, con il quale stabilirono relazioni privilegiate nella persona del re Alfonso Mvemba Ninga, che, battezzato nel 1491, dedicò il suo regno (1506-1541) alla cristianizzazione del paese. Suo figlio, il principe Enrico, partì per il Portogallo e fu consacrato vescovo nel 1521. Tuttavia, la missione vacillava per mancanza di personale che, in conformità con il *Padroado* (Patronato), poteva venire solo dal Portogallo.

Nel frattempo, il commercio triangolare Europa-Africa-America aveva trasformato l'Africa in un terreno di caccia per i mercanti di schiavi. La catechesi dei missionari denunciava i peccati e le pratiche contrarie alla vita cristiana, mali dai quali doveva essere liberato il neofita: poligamia, pratiche idolatriche, compresa la venerazione degli antenati, manipolazione delle piante medicinali spesso assimilate al feticismo, alla stregoneria ecc. Ma la liberazione, cui aspirava il popolo, era un'altra: la fine della tratta degli schiavi, che spogliava gli africani della loro dignità e identità umana e della capacità di definirsi popolo. La tratta andava di pari passo con la missione cristiana. Milioni di africani furono deportati nelle piantagioni di canna da zucchero in America latina, in sostituzione degli amerindi decimati dalla fatica e dalla febbre.

Tre secoli senza radici

Nel regno del Congo, la stretta identificazione della missione con l'impero coloniale portoghese – motivo del primo avanzamento della missione – fu pure causa principale del suo fallimento. Anche se *Propaganda Fide*, creata nel 1622 con lo scopo, tra l'altro, di sottrarre



PINING.COM



HISTORY.COM



WIKIPEDIA.ORG

Dall'alto in basso:
il card. Lavigerie, fondatore dei Padri Bianchi (1825-1892);
il medico, missionario ed esploratore David Livingstone (1813-1873);
Leopoldo II, re del Belgio e de facto proprietario dello Stato Libero del Congo (1885-1908)

l'attività missionaria alla morsa del potere secolare, lottò per avviare azioni di decolonizzazione, tuttavia in Congo le storie di liberazione di questo periodo sono piuttosto di segno negativo, come quella di fr. Girolamo da Montesarchio, cappuccino del XVII secolo, che cercava e distruggeva gli idoli, gli *Nganga ngombo* degli stregoni, pensando di poter così liberare la gente dal timore dell'incantesimo e della stregoneria.

Di segno negativo anche una serie di condanne dei tribunali ecclesiastici, come nel caso di Beatrice Chimpa Vita, giovane cristiana di famiglia di sciamani, condannata al rogo nel 1706 perché affermava di udire le voci di S. Antonio da Padova e di Gesù che le comunicavano le prescrizioni per guarire i malati.

La terza ondata missionaria: al seguito dell'espansione coloniale

Il passaggio alla terza ondata missionaria in Africa è ben illustrato da David Livingstone (1813-1873), della *London Missionary Society*. Abolizionista, sosteneva che la combinazione di cristianesimo, commercio e civiltà (le 3 C) avrebbe posto fine alla tratta degli schiavi. Questo motivò viaggi di esplorazione, documentati da storie, raccolte di materiale botanico, ecologico, geologico ed etnografico, e alla redazione di mappe, che purtroppo, dopo la sua morte, servirono alla spartizione dell'Africa nella Conferenza di Berlino del 1885.

Il boom dell'attività missionaria in Africa nel XIX secolo coincise con l'espansione coloniale, che facilitò l'accesso dei missionari, considerati importanti alleati per la colonizzazione, atti ad assimilare i convertiti, rendendoli malleabili e utili al sistema coloniale. Nella maggior parte dei casi, i missionari avevano un'idea chiara dello scopo del loro lavoro: la salvezza delle anime e la *plantatio Ecclesiae*, ma in effetti erano pedine – consapevoli o inconsapevoli – delle potenze coloniali. In generale, i parametri del rapporto "missione-decolonizzazione", durante questa terza ondata, sono rimasti gli stessi della seconda, influenzati e vincolati da ingerenze nazionaliste.

Nell'Eic (Stato libero del Congo) del re Leopoldo II (1885-1908), ad esempio, il monarca favorì l'insediamento esclusivo di missionari cattolici belgi. Come durante il *Padroado*, anche in questa terza ondata, per essere decolonizzante, la missione avrebbe dovuto liberarsi dalla morsa dei nazionalismi e dai privilegi concessi dal sistema coloniale. (p.b.k.)

Il luogo dove sbarcò Diego Cão nel 1481, nell'attuale Namibia



Dopo cinque secoli quali prospettive?

Dopo cinque secoli di evangelizzazione, oggi – come auspicavano Mons. Daniele Comboni e il card. Lavignerie – i protagonisti della missione-decolonizzazione nel continente sono finalmente i figli e le figlie dell’Africa. Essi, però, sono in maggioranza discendenti degli “evoluti”, cioè dei quadri sociali formati nelle scuole, nei seminari e nelle università cristiane. Non tutto in questa eredità è buono, ma nemmeno tutto è un fallimento. La trasmissione della fede fu pagata in molti casi al caro prezzo della vita e del martirio. Nonostante le circostanze della sua propagazione, la trasmissione della fede ebbe i suoi martiri anche tra i missionari: deceduti per malattie tropicali, vittime di incomprensioni e scontri con gli indigeni, che affermavano o proteggevano la loro identità, stremati dagli sforzi di evangelizzazione.... Sono fonte d’ispi-

razione per i missionari – africani o stranieri – in Africa oggi.

Oggi la missione-decolonizzazione in Africa, ormai saldamente in mano ai suoi stessi figli e figlie, deve impegnarsi a guarire la memoria collettiva della missione coloniale, attraverso il riconoscimento e l’integrazione dei tanti tesori sconosciuti della seconda e terza ondata missionaria, tesori vilipesi e perfino demonizzati, anche da parte degli stessi missionari.

La missione deve affrontare un processo di “decolonizzazione mentale”, proponendo modi di vivere il cristianesimo adatti ai contesti africani e purificati dai complessi ereditati dal modello di civiltà coloniale. Tale decolonizzazione mentale favorirà senz’altro un incontro fruttuoso tra il Vangelo e le acquisizioni positive della tradizione e delle culture locali, nonché dell’eredità dei missionari.

Paulin Batairwa Kubuya

Oggi la missione-decolonizzazione in Africa deve impegnarsi a guarire la memoria collettiva della missione coloniale, attraverso il riconoscimento e l’integrazione dei tanti tesori sconosciuti della seconda e terza ondata missionaria

Dalla missione coloniale alla missione interculturale

Tutti sappiamo che in qualche modo l'esperienza missionaria cattolica (ma anche protestante) è stata "coloniale", legata cioè in vario modo, logistico e culturale, alla colonizzazione: dal XVI al XVIII secolo ma soprattutto dal XIX a buona parte del XX secolo è stata caratterizzata dall'impegno di Chiese o congregazioni religiose europee, o di formazione culturale europea, verso paesi di altra cultura, conquistati e colonizzati da paesi europei o di matrice culturale europea (mi riferisco in particolar modo alle Americhe, conquistate, colonizzate e trasformate culturalmente dagli europei e poi divenute in qualche modo anche loro soggetto coloniale o missionario cristiano verso popoli altri). Sappiamo anche che oggi, in un mondo interconnesso, multiculturale e in vario modo interculturale, la missione cristiana, figlia del suo tempo e della trasformazione interna alle Chiese, sta diventando sempre più "missione interculturale".

Le parole e il loro uso

Mi chiedo tuttavia quale consapevolezza esista oggi, nelle Chiese, di questi due fenomeni: quello passato e quello attuale. Mi chiedo quale significato sia stato dato a suo tempo a questa definizione, "missione coloniale": le Chiese ne erano consapevoli e utilizzavano questo termine? Chi all'interno delle Chiese ne era consapevole e critico e chi rifiutava (e

Oggi, in un mondo interconnesso, la missione cristiana, figlia del suo tempo e della trasformazione interna alle Chiese, sta diventando sempre più "missione interculturale"

forse rifiuta ancora oggi) una definizione del genere? Che dibattito era presente e quale spazio aveva a livello istituzionale? Lo stesso mi chiedo per questa nuova definizione di "missione interculturale": chi all'interno delle Chiese ne è oggi consapevole e l'accetta, e chi in qualche modo (soprattutto a livello di prassi) la rifiuta? Quale ricezione, spazio e confronto serio ha a livello ufficiale e gerarchico?

Una questione teologica e culturale

La questione che pongo non è solo ecclesiale o teologica. È un problema più ampio che riguarda l'uso delle parole e i loro contesti di significatività. Il lin-



a cura di Luca Pandolfi

Ordinario di antropologia culturale nella Pontificia Università Urbaniana di Roma. *Visiting professor* in alcune Università in Argentina, Cile, El Salvador e Messico, ha svolto ricerche sui popoli indigeni dell'America latina e sulla dinamica migratoria e interculturale dei cittadini di questo continente in Europa. Da anni si occupa di formazione nel contesto missionario.



Una missione coloniale

Dal XVI al XVIII Secolo la missione era, a mio parere, davvero coloniale e “teologicamente” condivideva l’idea che una parte del mondo avesse il diritto di trasformare e assoggettare un’altra parte del mondo in cambio di un’offerta di salvezza: questa era una categoria indiscutibile che poteva anche giustificare l’eliminazione (fisica e/o culturale) di chi questa “salvezza” non l’accettava.

Parlo della prima grande esperienza di colonizzazione europea (nelle Americhe, ma non solo) con il coinvolgimento dei grandi ordini religiosi maschili (francescani, domenicani, carmelitani, mercedari, gesuiti) e alcuni ordini religiosi femminili di clausura (domenicane, francescane, carmelitane) che si insediavano a colonizzazione avvenuta e matura.

Dal XIX a buona parte del XX secolo, periodo in cui nascono la maggior parte delle congregazioni religiose maschili e femminili missionarie, il pensiero e l’azione ecclesiale sono influenzati da una visione diversa: dalla mentalità europea esaltata dal progresso e dallo sviluppo scientifico-tecnologico della rivoluzione industriale, dall’idea di una certa superiorità della “razza” europea rafforzata dalle grandi vittorie coloniali e dall’ideale (più o meno sincero) di civilizzazione del resto del mondo: non era più la salvezza la categoria prevalente ma quella della “civilizzazione”. L’ideale missionario di evangelizzazione, purificazione ed “elevazione” dei popoli sovrapponeva salvezza a civiltà e si confondeva con la civilizzazione dei “poveri” o meglio dei popoli (impovertiti) e delle loro culture (studiate e conosciute a fondo da tanti missionari, spesso con grande competenza linguistica ed etnografica): la missione era (anche) una grande opera di civilizzazione che portava scuole, ospedali, forme sociali, morali, economiche, politiche e giuridiche davvero “civili”... a fronte di una diversità considerata (dagli europei o dagli europeizzati) esotica, arretrata e primitiva. E i paesi europei finanziavano abbondantemente e sostenevano in vario modo la penetrazione e la diffusione della presenza missionaria. Per certi aspetti anche molta cooperazione e solidarietà internazionale occidentale ha avuto e ha tutt’ora dinamiche e approcci simili. Se possibile, leggiamo in Internet il saggio di Massimo De Giuseppe, “Orizzonti missionari, coloniali, terzomondisti”, nell’Enciclopedia Treccani: è un excursus dettagliato e fondato delle intersezioni profonde tra pensiero e agire coloniale e dispiegarsi dell’esperienza missionaria. Vale davvero l’impegno di leggerlo. (l.p.)



ARCHIVIO SAVERIANI



ARCHIVIO SAVERIANI



ARCHIVIO SAVERIANI

Nelle immagini:
missionari saveriani fanno tappa al Cairo
in viaggio verso il Congo

guaggio missionario (e missiologico) sembra a volte dissociato tra due diverse letture che a fatica dialogano: la lettura fenomenologica, storica e socio-culturale e quella ecclesiale e teologica. In altre parole, la missione coloniale fu teologicamente “coloniale” o questo è solo un aggettivo dato da altri, gli storici, gli studiosi di processi sociali culturali e secondo le loro letture laiche? E una lettura teologica invece come definirebbe l’approccio missionario dei secoli passati? Era evangelico? Cosa dicono teologia e missiologia di se stesse nelle epoche in cui attività ecclesiale e missionaria erano legate in forma

strutturale e socio-economica ma anche culturale e ideologica al pensiero antropologico, filosofico, politico e giuridico (e all’azione coloniale) europea? È in gioco il rapporto, nel tempo, tra teologia e cultura. L’intercultura oggi... è una categoria socioculturale o è anche categoria biblico-teologica? Come? Occorre chiarire questo dilemma giacché la missione sembra superare l’idea di adattamento e inculturazione del cristianesimo di cultura occidentale nei paesi altri e si sta muovendo (molto lentamente e, a dire il vero, a volte solo a parole) verso categorie di intercultura e interculturazione.

Bukavu (Congo), fr. Sadari con p. Veniero e De Zen

Parole nuove, poco comprese

Tornando al nostro tema, oggi le parole adattamento, inculturazione, *missio ad gentes*, così come tutto il lessico militare e coloniale del cristianesimo (soldati di Cristo, milizia apostolica missionaria, universalismo cristiano come universalismo del modello culturale europeo della “civiltà” cristiana) lasciano lentamente il campo ad altre parole. Intercultura, *missio inter gentes*, interculturazione, dialogo interreligioso, convivialità delle differenze, divengono parole maggiormente utilizzate nell’azione e nella riflessione missionaria. Ma questo determina il passaggio ad una missione interculturale? Quando nelle scienze sociali si parla di intercultura (che non è la multiculturalità) ci si riferisce a fenomeni di contaminazione, ibridazione, sincretismo e trasformazione reciproca. Le stesse parole nel contesto ecclesiale e missionario, nell’autocomprensione teologica e dogmatica, nella riflessione attuale sul carisma fondativo degli Istituti di vita consacrata, creano disagio, disturbo, paura e inquietudine. Cosa si intende allora per “missione interculturale”? La si è capita e, soprattutto, la si vuole davvero?

Già con la parola “inculturazione”, dagli anni '70 del XX secolo ad oggi, la missiologia cristiana prende a prestito una categoria delle scienze sociali e le cambia significato. Per quest’ultime il significato era ed è tutt’ora il processo di prima socializzazione e acquisizione della “propria” cultura madre. L’incontro in una nuova socializzazione, e la conseguente possibile contaminazione con una cultura altra, sono detti “acculturazione”. Con questo prestito improprio si voleva però innescare un processo lodevole: superare le forme della cosiddetta “missione coloniale” dove forte era l’europeizzazione delle culture e la cristianizzazione delle religiosità locale. Mediante la cosiddetta inculturazione si cercava (e si cerca) di dare più spazio e legittimità a forme di contestualizzazione e a tentativi più seri di mediazione linguistica e culturale.



ARCHIVIO SIVIERIANI

La missione era (anche) una grande opera di civilizzazione che portava scuole, ospedali, forme sociali, morali, economiche, politiche e giuridiche “civili”... a fronte di una diversità considerata (dagli europei o dagli europeizzati) esotica, arretrata e primitiva

Un’operazione univoca e incongruente

Ma era e rimane un’operazione univoca e incongruente. “Univoca” perché si cercavano (e si cercano) mediazioni e interazioni possibili e rispettose del cristianesimo europeo presso le culture/religiosità altre e presso gli ormai secolari cristianesimi contestuali extra europei senza che questo fenomeno dia spazio a reciprocità: senza che il cristianesimo di cultura non europea o non occidentale possa contaminare (o “arricchire”, come si usa spesso nel linguaggio ecclesiale) le forme, i contenuti e il pensiero del cristianesimo “tradizionale” e la vita ecclesiale nei contesti di più antica “cristianità”. “Incongruente” perché l’inculturazione del “Vangelo”, della “fede”,

della “liturgia”, delle “forme ecclesiali” ecc., facevano e fanno sembrare Vangelo, fede, liturgia, forme ecclesiali come elementi a-culturali, puri, dogmaticamente dati e privati di storicità mentre invece, se non altro per il principio teologico tutto cristiano dell’Incarnazione, erano e sono “prodotti” culturali, segnati cioè dalle diverse culture e dalle diverse epoche storiche del cristianesimo mediterraneo semitico-ellenistico prima ed europeo occidentale od orientale dopo.

Inculturazione del Vangelo: cosa significa?

In parole più semplici, ad esempio, la definizione “inculturazione del Vangelo” non significa nulla. Il Vangelo non è qualcosa a-culturale che scende dal cielo,

dossier propaganda fide 400 anni

che qualche europeo coglie nella sua purezza e può quindi consegnare, cercando mediazioni culturali, a chi non è europeo. Il Vangelo, come testo e come insieme di esperienze religiose, nasce in una cultura già molto contaminata e sincretica delle coste orientali del Mediterraneo, a matrice semitica ed ellenistica, dominata e trasformata dall'impero romano; poi via via si trasforma in un testo greco, utilizzato e diffuso da comunità di un impero culturalmente plu-

Circa la parola interculturale e la definizione "missione interculturale", non rischiamo la stessa ambiguità e imprecisione vissuta ieri e oggi con "inculturazione"?

rale e come fondamento di una nuova realtà religiosa con radici ebraiche ma densa di ibridazioni con il mondo e il pensiero greco e latino... e si potrebbe continuare così fino ai giorni nostri e ai vari volti e culture che oggi "dicono" e a loro modo "presentano" il volto odierno del Vangelo vissuto e del cristianesimo ecclesiale.

Missione interculturale consapevole e feconda

Circa la parola interculturale e la definizione "missione interculturale", non rischiamo la stessa ambiguità e imprecisione vissuta ieri e oggi con "inculturazione"? Mi piacerebbe immaginare per l'interculturalità della missione un processo più consapevole, critico e fecondo della connessione tra Chiesa e cultura, tra principio teologico dell'Incarnazione e orizzonte biblico dell'icona di Pentecoste e del regno di Dio. La ragione ultima del cristianesimo non è la diffusione in tutto e in tutti della "religione cristiana". La ragione ultima delle Chiese o anche delle congregazioni missionarie non è

prima di tutto la crescita oppure (oggi) la sopravvivenza delle stesse e la difesa delle proprie posizioni e istituzioni (a fin di bene, chiaramente). È invece il sogno che è nel cuore di Dio: vita piena e in abbondanza, giustizia e pace per tutte e tutti. Nell'orizzonte del Regno, come ricordano le due recenti encicliche di papa Francesco (*Laudato si* e *Fratelli tutti*), la casa comune e l'umanità che la abita, troveranno un'esistenza possibile e concorde solo se saremo capaci di creare dialogo intorno ad una mensa dove ci sia parola per la sapienza di ciascun popolo e dove non manchi il necessario per la fame di cibo e giustizia di tutte e tutti. Missione interculturale è una missione (o esperienza cristiana) che è trasformata dalle culture che incontra e non solo cerca di trasformarle nel modo più indolore, accettabile e rispettoso possibile. È il coraggio della trasformazione ecclesiale reciproca e continua... come già avvenne nei primi secoli e provando a fare ancora meglio, in forma più simmetrica, partecipativa e collaborativa.

Luca Pandolfi

Il missionario saveriano p. Vagni a Uvira (Congo)

