

STUDI ED ESPERIENZE STUDIES AND EXPERIENCES

PARADIGMI, NUOVI PARADIGMI MISSIONARI E PROBLEMATICHE APERTE

“Today – says Fr. Mariano Tibaldo in this article – much is talked about new mission paradigms and models, and with good reason. The situation in the world and the Church is changing and, with it, the way to do mission”.

Particular mission’s models have become dominant in some historical periods: A. Dulles calls them “paradigms”.

In the era of conquest and colonial empires, the mission consisted in the ad gentes, with the primary scope to convert the pagans (that’s what the word ‘gentes’ means) to the ‘true faith’ (which was the Catholic faith).

From the 1960s onwards, due to various causes and the new perspectives opened by the Second Vatican Council, the idea of mission changed: ‘mission territories’ are replaced by the local Churches. The goal of the mission is, still, the plantatio ecclesiae, but also integral liberation and the service to the kingdom of God; dialogue and inculturation are the ways to do mission.

With the 1969 Chapter, the Comboni Institute implemented a real missionary shift in its paradigm, where at the centre we find Comboni as the founding figure and mission ad gentes as the horizon of our commitment. No longer ‘mission territories’, then, but people who need to be evangelised or re-evangelised.

With globalisation a new era has started. According to R. Schreiter globalisation has changed the way people look at the world in three ways. He underlines three important issues in this process. First of all space is not only geographical but also social; second issue is de-territorialisation, that is the ease with which different cultural entities ‘migrate’ into other contexts that are diverse from those of origin; and, thirdly, the emergence of new types and new levels of inequality which are creating new pockets of poverty.

Some missiologists are of the opinion that the term ad gentes should be replaced by missio inter gentes. Others underline that missio inter gentes should rather integrate missio ad gentes, as the latter emphasizes the nature of the mission as proclamation. Missio inter gentes highlights other aspects, like mission as dialogue, mutual exchange, ‘to be’ with the people as the way to ‘find one’s home’ among them.

Even though geographical boundaries have lost their ideal reference in today’s mission - the religious and cultural pluralism in today’s world is a fact difficult to refute - that does not mean that mission does not have its territorial consistency, first of all because- evident as it may seem - the areopagi or the new social phenomena always happen in a specific place.

The sensitivity to the relationship between faith and culture, which began with Vatican II and continued with the apostolic exhortation Evangelii Nuntiandi, has been enriched by a new term: inculturation. The term implies several instances, like overcoming the identification of Christianity with its western context, expressing Christianity in other cultures and intervening creatively to give rise to new cultural configurations. Recently, some theologians and experts in human and social disciplines see some problems with the term inculturation: they say that faith is never ‘pure’ as it is always embodied in the one who evangelises. In addition, the encounter is a mutual event that brings mutual enrichment and challenges between the Gospel and cultures. Due to this series of

limits, some prefer to speak of interculturalization. If it is true that the term interculturalization integrates some instances not sufficiently highlighted by the term inculturation, it is equally true that the term inculturation is still used. The two terms, at present, are not mutually exclusive.

Fr. Mariano says that it is not just a question of method or a change of mission paradigms and models. The stakes are much higher and cover the fundamentals of mission. In this time of transition all the certainties of the past seem to have been challenged in the missionary world as well as in other situations. The problem then, does not simply lay on the manner of the announcement but also on its very content. What is at issue is precisely the proclamation of Jesus Christ as the essential dimension of evangelization.

That poses some provocative questions: is there a kind of 'disenchantment' in many missionaries towards the need to proclaim Jesus Christ? Is it not true that, in many cases, other dimensions of evangelization have taken over (justice, peace, economic and political liberation, etc.) in the belief that everything is Gospel? Has dialogue become the content of the Gospel and not, instead, a way to announce it?

*Concluding the article, Fr. Mariano states that the real question today is not simply about how to do mission or about structures or mission paradigms, but on a credible proclamation of Jesus Christ, who – as the Pope says in his Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* – must be “at the heart of missionary enterprise” otherwise our enthusiasm “soon wanes and we are no longer sure of what it is that we are handing on; we lack vigour and passion. A person who is not convinced, enthusiastic, certain and in love, will convince nobody”.*

1. Una missione in contesto

Oggi si parla molto di nuovi paradigmi missionari e di modelli interpretativi della missione. E a ragione. La situazione del mondo e della Chiesa cambia e, con essa, il modo di fare missione. Esattamente per questo motivo abbiamo bisogno di ridare una sistemazione razionale ai mutevoli flussi storici, di comprendere gli eventi fissandoli in quadri d'interpretazione, in immagini riflesse e critiche che ne riassumano le linee essenziali, cioè sentiamo la necessità di elaborare nuovi modelli di missione. Particolari modelli diventano dominanti in alcune epoche storiche e sono indicati, secondo il teologo A. Dulles, con il nome di paradigmi.

La teologia della missione, studiando la storia bimillenaria del cristianesimo, ne ha elaborati diversi che delineassero nuovi principi e modalità di fare missione a seguito delle trasformazioni sociali e culturali in atto. Così, nell'epoca delle conquiste e degli imperi coloniali, la missione era soprattutto un andare *ad gentes* per convertirle alla 'vera fede' (che poi era quella cattolica); il missionario era colui che partiva da un 'centro' cristiano (notoriamente europeo) e andava verso una periferia (*ad extra*) abitata da gente pagana (le *gentes*, appunto). Il territorio, in quanto luogo abitato da un popolo con peculiarità socio-culturali e religiose specifiche, era il sistema di riferimento e l'ambito privilegiato della missione.

Dagli anni 1960 in poi, con il processo di decolonizzazione, la rivoluzione dei costumi (le manifestazioni studentesche del 1968 ne sono un'icona) e il Vaticano II, l'idea di missione cambia: ai 'territori di missione' di cui gli Istituti missionari si facevano carico attraverso lo strumento giuridico dello *jus commissionis*, subentrano le Chiese locali delle quali ogni istituto è al servizio; il fine della missione è, sì, la *plantatio ecclesiae*, ma anche la liberazione integrale e il servizio al regno di Dio; la sensibilità verso i 'semi del Verbo' presenti nelle diverse culture e la teologia dei 'segni dei tempi' fa sì che la missione si espliciti attraverso il dialogo e l'inculturazione. Negli anni successivi vari pronunciamenti dei Papi e delle Congregazioni Romane, nonché i documenti delle Chiese locali, approfondiranno e svilupperanno le idee seminali contenute nei documenti del Concilio.

Con il Capitolo del 1969 nell'Istituto comboniano si attua un vero e proprio cambio di paradigma missionario innescato dalla riscoperta della *primigenia inspiratio* favorita dal Vaticano II: al centro

vi si pone il Comboni come figura di fondazione e la missione *ad gentes* come orizzonte di impegno. Le coordinate di questo cambio seguono le linee teologico-pastorali contenute nei documenti del Vaticano II con alcune riletture proprie ed originali del carisma. Sulla scia del Concilio si prende coscienza che il principio da cui promana l'attività missionaria è il Dio Trinitario; inoltre il termine 'salvezza' assume una dimensione storica e comunitaria, una salvezza, perciò, che abbraccia tutto l'uomo nella sua dimensione sociale quanto in quella individuale, fisica e spirituale; l'evangelizzazione si esprime in termini quali dialogo, adattamento, incarnazione, comunità e servizio alla Chiesa locale; la lettura dei 'segni dei tempi' diventa modalità di discernimento degli impegni missionari. Inoltre, gli ambiti della missione non sono più i 'territori' ma i popoli e i gruppi che ancora non credono al Vangelo, anche in società in cui, nonostante la Chiesa sia presente, "sussistano gruppi umani estranei alla Chiesa", oppure in quelle in cui si perde "la presenza della Chiesa" per cui si esige "una nuova evangelizzazione" (AC '69 II, 59a,b). Nel corso degli anni il paradigma missionario si arricchisce di ulteriori presupposti teologici come di modalità nuove di presenza missionaria: lo Spirito Santo come agente principale di evangelizzazione, la possibilità di inserzioni più radicali nella vita del popolo e un ambito di lavoro che si estende alle città e alle baraccopoli superando, almeno nelle intenzioni, quello che, fino a quel momento, era stato un impegno preponderante, se non esclusivo, nelle zone rurali. Ora sono le 'situazioni missionarie', le 'situazioni di nigrizia', 'i popoli e le situazioni di frontiera' il luogo proprio dell'impegno missionario; la giustizia e la liberazione integrale sono elencate tra le finalità dell'evangelizzazione e il Regno di Dio come suo orizzonte. Inculturazione, interculturalità, collaborazione e contestualizzazione sono principi di metodo missionario ma anche dimensioni proprie per vivere la vita religiosa e il carisma.

Il mondo contemporaneo ha delle peculiarità distinte. Questa è l'epoca della globalizzazione, un termine coniato a partire dagli anni 1990; per globalizzazione si indica un processo avviato dallo sviluppo dei sistemi di comunicazione che accentua le interdipendenze economiche, culturali, politiche e tecnologiche i cui effetti positivi e negativi hanno una rilevanza planetaria. Secondo il teologo R. Schreier la globalizzazione sta cambiando l'immagine che il mondo ha di sé stesso. Egli sottolinea tre punti importanti di tale processo: il primo è che la globalizzazione, soprattutto attraverso la tecnologia della comunicazione che collega istantaneamente varie parti del globo, 'comprime' la percezione dello spazio e del tempo: lo spazio non è più solo geografico ma sociale. Ci chiediamo, quindi: se i viaggi 'virtuali' eliminano le barriere spazio-temporali e le idee e le convinzioni religiose hanno la possibilità di incontrarsi, scontrarsi e confrontarsi molto più di prima, quale sarà la modalità propria dell'annuncio evangelico? Come si dovrà intendere l'annuncio di verità del Vangelo con altre tradizioni religiose che hanno la stessa pretesa di verità? Come si dovrà porre l'annunciatore del Vangelo, portatore di un Vangelo già inculturato in quanto egli stesso prodotto del suo ambiente culturale e religioso, e di una cultura-altra dal Vangelo?

Il secondo impatto della globalizzazione è la de-territorializzazione, cioè la facilità con cui realtà culturali diverse 'emigrano' in altri contesti diversi da quelli di origine (pensiamo a quanto, per esempio, alcune mode culturali – dall'abbigliamento al cibo – siano diventate comuni sotto tutte le latitudini); ma la de-territorializzazione è anche conseguenza dell'immigrazione: gli spazi sociali devono esser costantemente ri-definiti perché una massa di persone che si sposta in altri contesti culturali perde gli spazi geografici originari e questo fenomeno provoca, nei migranti, smarrimento e disorientamento generale. Questo secondo punto fa sorgere altre domande: se la de-territorializzazione è una dimensione propria della globalizzazione, come intendere la caratteristica specifica del missionario che è l'andare *ad gentes*? Esiste ancora un 'territorio' di missione? Esistono un 'centro' cristiano e una periferia non-cristiana in un mondo dove le Chiese di antica fondazione hanno perso vigore mentre le Chiese del sud stanno vivendo un momento di rigogliosa espansione? Si può ancora qualificare la missione come 'andare' *ad extra* rispetto ad un *ad intra* da cui partono i missionari?

Il terzo elemento è l'emergere di nuovi tipi e nuovi livelli di disuguaglianza: la logica del profitto e la competizione sfrenata, in una parola la disumanizzazione dell'economia, hanno creato nuove

sacche di povertà mentre il ruolo dello stato sociale si è drasticamente ridotto e qualunque solidarietà sociale aspramente criticata. Inoltre nuovi conflitti, non raramente di matrice religiosa, stanno emergendo. Il fenomeno del fondamentalismo, secondo il sociologo A. Giddens, è originato proprio da un mondo in cui le tradizioni si frantumano. Allora alcune domande poste alla missione potrebbero essere: dove sono i poveri oggi? Dove dovrà esercitarsi la passione per i ‘più poveri ed abbandonati’? Quali, le nuove dimensioni della missione in un mondo che crea nuove divisioni e conflitti?

Questi cambiamenti e i conseguenti quesiti posti alla missione obbligano la stessa a ridefinirsi. Sono necessari nuovi paradigmi che, da una parte, sappiano affrontare i cambi epocali e dall’altra diano ragione dei nuovi sviluppi delle scienze teologiche. È anche vero che questa è un’epoca di transizione e, proprio per questo, schemi chiari, soluzioni facili, decisioni nette sono difficili da definire e da attuare. Viviamo in un momento, credo, dove possono coesistere diverse soluzioni e possono trovarsi modalità diverse di essere missionari. Se per esempio – anticipando ciò che dirò in seguito – il modello della *missio inter gentes* sembra essere uno sviluppo più appropriato al fenomeno della migrazione e della de-territorializzazione – nel senso che, ormai, le *gentes* sono tutte in mezzo a noi – ciò non significa che la *missio ad gentes* abbia perso la sua validità. Esistono ancora aree verso cui i missionari partono per annunciare il Vangelo. La de-territorializzazione non ha cancellato lo spazio fisico, anzi, ne ha creati di nuovi – opportunamente chiamati, nell’enciclica Redemptoris Missio, *areopaghi* – o identificati come nuovi fenomeni sociali. Lo spazio geografico, l’*extra*, verso cui i missionari si dirigevano, era qualificato in quanto abitato da genti cosiddette pagane: in questione non erano le coordinate geografiche in sé ma l’identità culturale e religiosa di un popolo che abitava quel luogo e lo identificava come non-cristiano. Se invece consideriamo più attentamente la situazione dell’Europa oggi, risulta evidente che in diverse città europee esistono interi quartieri abitati quasi esclusivamente da immigrati provenienti dallo stesso background culturale e religioso: l’esempio di Bradford in Inghilterra, in cui risiede una grossa comunità pachistana di religione musulmana, potrebbe essere indicativo al riguardo. In questo caso una popolazione con chiare particolarità etniche, culturali e religiose, qualifica un territorio. Ciò il territorio non è ‘scomparso’; si è, invece, ricomposto con la creazione nuovi spazi sociali: la missione, per questo motivo, si fa globale.

2. Missio ad gentes e inter gentes

Missio ad gentes ha due possibili significati. Il primo, nella sua accezione meno impegnativa e più superficiale, si riferisce all’atto di muoversi, è un *andare-verso* altri; questo movimento ha però uno scopo che è quello di condividere ciò che il cristiano reputa la più grande ricchezza che può proporre ad altri cioè Gesù Cristo. In questo senso l’*andare-verso* è più che un movimento perché assume una valenza teologica in quanto riflette la modalità stessa di Dio nella sua relazione con l’uomo: Dio va incontro all’uomo soprattutto al più povero e derelitto per accoglierlo nella sua intimità. In questa prospettiva l’espressione *missio ad gentes* ritiene ancora tutta la sua importanza e validità.

Missio ad gentes può avere, invece, un’ altra accezione dai risvolti più negativi, e riguarda una modalità con cui la missione viene esercitata. Modalità legata ad una certa concezione della relazione Chiesa-mondo: una Chiesa, in questo caso, intesa come unica dispensatrice di verità e il cui compito è quello di insegnare, ordinare, predicare, convertire e distribuire i sacramenti mentre le *gentes* – intese, qui, nella loro accezione negativa come non-cristiane, ‘pagane’ – assistono in un atteggiamento semplicemente recettivo e passivo senza possibilità di un interscambio reciproco. Se, quindi, la missione è puramente un dare ma senza ricevere, un insegnare ma senza imparare, un convertire ma senza essere convertiti, allora questa modalità di missione *ad gentes* ha fatto il suo tempo.

Il termine *missio inter gentes* è stato proposto da William R. Burrows rispondendo ad un discorso del teologo Michael Amaladoss che aveva parlato, in una riunione della Società di Teologia

Cattolica Americana a Milwaukee nel Wisconsin nel 2001, del pluralismo delle religioni e della proclamazione di Gesù Cristo nel contesto dell'Asia. Il termine in questione si è, quindi, sviluppato in riferimento al contesto asiatico.

Alcuni missiologi vorrebbero che *missio inter gentes* sostituisse completamente la qualifica *ad gentes*. A me sembra, invece, che i due debbano coesistere. P. M. Pernia, già Superiore Generale dell'Istituto del Verbo Divino, afferma che *missio inter gentes* dovrebbe essere piuttosto un complemento della *missio ad gentes* perché, mentre questa sottolinea la natura della missione come proclamazione, un *andare-verso* gli altri e la sua dimensione interculturale, la prima accentua altri aspetti. È, infatti, missione come dialogo, scambio reciproco, incontro, come un dimorare in mezzo alla gente attraverso un processo in cui il missionario 'trova la sua casa' tra la gente in modo permanente e non temporaneo; in sintesi – afferma P. Pernia – *missio inter gentes* è missione *con, fra e in mezzo* alla gente.

Il teologo Peter C. Phan contrappone l'attività missionaria *inter gentes* con quella *ad gentes* e fa rilevare, in quest'ultima, l'atteggiamento di superiorità e di unilateralità, mentre evidenzia la natura di reciprocità della missione *inter gentes* sottolineandone il carattere di collaborazione per la costruzione del Regno di Dio, della pace e della giustizia: *missio inter gentes* sarebbe così *missio cum gentibus*. Non dobbiamo dimenticare il contesto in cui si situa la *missio inter gentes* di cui parla P. Phan che è l'Asia, un continente in cui, nonostante secoli di annuncio evangelico, i cristiani costituiscono solo una minuscola percentuale della popolazione, specialmente nei tre paesi a maggiore densità, ossia la Cina, l'India, e l'Indonesia; nemmeno dovremmo dimenticare la storia complessa della missione cristiana in un continente che ha visto il sorgere delle grandi religioni mondiali, storia costellata da infuocate polemiche teologiche e di metodo, dalla spinosa questione della controversia sui riti al metodo della *tabula rasa* contrapposto a quello dell'*accomodamento* favorito dal visitatore apostolico dei Gesuiti nelle Indie, Alessandro Valignano, nel XVI secolo. A me sembra, però, che la posizione di P. Pernia sia più equilibrata e più 'inclusiva', nel senso che lascia spazio ad altre dimensioni altrettanto importanti della missione come la proclamazione e quella particolare caratteristica della missione *ad gentes* che è l'*andare-verso* gli altri; che, come è stato segnalato più sopra, non ha lo scopo di convertire ma di *farsi-prossimo* agli altri per dividerne il Vangelo in tutte le sue dimensioni.

3. Il territorio, l'areopago e i nuovi fenomeni sociali

Il sistema di riferimento della missione qualche anno fa era il territorio fisico identificato come spazio abitato da gente non-cristiana. Ora, nel nuovo paradigma missionario, l'ambito principale della missione, il suo 'dove', non è più lo spazio geografico nell'accezione di cui sopra, ma lo spazio sociale.

L'enciclica *Redemptoris Missio* menziona ancora il territorio come ambito della missione *ad gentes* ma, accanto ad esso, accenna a "nuovi ambienti in cui si deve proclamare il Vangelo", cioè aree culturali – il cui simbolo è l'areopago, il centro della cultura di Atene in cui Paolo proclamò il Vangelo – ma anche mondi e fenomeni sociali nuovi (n. 37). L'enciclica ne elenca alcuni: il mondo delle comunicazioni sociali, l'impegno per la pace, lo sviluppo e la liberazione dei popoli, i diritti dell'uomo e dei popoli, soprattutto quelli delle minoranze, la promozione della donna e del bambino, la salvaguardia del creato, la ricerca scientifica e i rapporti internazionali; tra i fenomeni sociali nuovi, il Papa menziona l'urbanizzazione e i migranti e i rifugiati. Le 'situazioni di nigrizia' di cui parlavano gli Atti Capitolari del 1997 e le 'situazioni di frontiera' del Capitolo del 2009 vogliono dar ragione di questo cambio di prospettiva: un mutamento già iniziato nel Capitolo del 1969 dove il punto di riferimento non era più solo l'Africa ma i "i popoli e i gruppi" che ancora non credevano al Vangelo.

Nella riflessione missionaria recente, dunque, lo spazio fisico lascia il posto a quello sociale come sistema di riferimento. L'ambito della missione si fa più articolato, più 'globale'. Oggi la missione si gioca in un ambiente multiculturale per la presenza di diverse culture nello stesso spazio o

territorio; la multiculturalità prelude alla possibilità di una nuova modalità di rapporti, cioè all'interculturalità, un processo dinamico che presuppone un incontro/scontro e uno scambio che aggiunge arricchimento reciproco. L'atteggiamento di dialogo e di scambio reciproco diventa la modalità propria dell'oggi della missione.

Se, ormai, il territorio ha perso il suo riferimento ideale nella missione oggi – il pluralismo religioso e culturale sotto ogni latitudine e confine geografico è un fatto difficile da confutare – ciò non significa che la missione non abbia una sua consistenza territoriale; prima di tutto perché, come accennavo all'inizio, un areopago o un nuovo fenomeno sociale 'accade' sempre in un luogo determinato (questa affermazione, apparentemente così ovvia da sembrare superflua, vorrebbe sgombrare l'idea che la missione si riduca semplicemente ad un 'modo di essere' senza ambiti definiti); e poi perché esistono ancora ambiti geografici caratterizzati da identità etniche e religiose proprie: a parte i quartieri di diverse città europee a cui già facevo riferimento, chi potrebbe negare che l'India o l'Arabia Saudita, per esempio, non abbiano caratteristiche etniche e religiose specifiche – pur con tutti i distinguo del caso? Un'annotazione, questa, che vorrebbe rimarcare quanto difficili, per non dire fuorvianti, siano definizioni apodittiche e formulazioni nette nella riflessione missionaria oggi; si scadrebbe, in tal caso, in ideologia missionaria.

4. Inculturazione e interculturazione

La sensibilità per la relazione tra fede e cultura, iniziata con il Vaticano II e proseguita con l'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, si arricchisce, nella riflessione teologica e nella prassi ecclesiale e missionaria, di un nuovo termine: inculturazione. Una parola entrata nel lessico ecclesiale per la prima volta con il sinodo sulla catechesi (1977) come qualifica del processo di evangelizzazione.

Il termine implica diverse istanze: superare l'identificazione tra cristianesimo con la sua veste occidentale, esprimere il cristianesimo con elementi culturali delle rispettive culture e, infine, intervenire creativamente nella trasformazione e nella liberazione delle culture esistenti dando origine a nuove configurazioni culturali¹. La Commissione Teologica Internazionale nel documento *Fede e Inculturazione* (1989) ne dà questa interpretazione: "Il processo d'inculturazione può definirsi come lo sforzo della Chiesa per far penetrare il messaggio di Cristo in un determinato ambiente socioculturale, invitandolo a credere secondo tutti i suoi valori propri, dato che questi sono conciliabili con il Vangelo. Il termine inculturazione include l'idea di crescita, di reciproco arricchimento delle persone e dei gruppi, in virtù dell'incontro del Vangelo con un ambiente sociale" (n. 11).

Recentemente alcuni teologi ed esperti di discipline umanistiche e sociali vedono nel termine inculturazione e nelle sue implicazioni contenutistiche dei limiti. Il concetto, affermano, non mette sufficientemente in evidenza alcune importanti questioni dell'incontro tra cultura e Vangelo: la fede che incontra un'altra cultura, si dice, non è mai 'pura' e disincarnata, è sempre una fede incarnata, l'evangelizzazione, cioè, è un incontro tra la cultura dell'evangelizzatore e quella dell'evangelizzando; inoltre, l'incontro è un evento reciproco, un mutuo arricchimento tra Vangelo e culture; ancora, si fa notare che l'inculturazione non mette adeguatamente in luce gli elementi di sfida e la necessità di cambiamento della cultura nel suo incontro con il Vangelo, l'esigenza, quindi, di *conversione*; infine, il termine inculturazione, dicono i suoi critici, non dà abbastanza rilievo all'elemento religioso di una cultura, in altre parole, l'incontro avviene tra una cultura per così dire evangelizzata e una cultura che già esprime una fede e una religione.

Per tutta questa serie di limiti e in virtù di un contesto mondiale contrassegnato, da una parte, da una cultura globalizzata e, dall'altra, dalla necessità di preservare l'identità dell'individuo e delle culture dall'omologazione della globalizzazione, alcuni preferiscono parlare di evangelizzazione

¹ J. Gevaert. *Inculturazione*, in J. Gevaert (a cura di), *Dizionario di Catechetica*, Leumann, Torino 1986, pp. 339-340. M. Azevedo, *Inculturazione*, in A. Aparicio Rodriguez e Joan Maria Canales Casas (a cura di), *Dizionario teologico della vita consacrata*, Ancora, Milano 1994, pp. 849-857.

interculturale. Essi, infatti, ritengono il concetto di inculturazione inadatto ad esprimere il rapporto tra fede e cultura secondo le nuove sensibilità.

Il termine inculturazione è quindi da considerarsi obsoleto nella riflessione teologica e missionaria? Interculturazione è ormai preferibile e più adatto per esprimere il processo di evangelizzazione in una società globalizzata?

Se è vero che il termine interculturazione integra alcune istanze non sufficientemente evidenziate da quello di inculturazione – alcune delle quali, però, già rilevate nell'enciclica *Catechesi Tradendae*, come, ad esempio, che l'annuncio evangelico è sempre veicolato attraverso la cultura dell'evangelizzatore – è altrettanto vero che il termine inculturazione viene ancora usato negli ambienti ecclesiali e nella riflessione teologica. I due termini, al momento attuale, non si escludono: infatti, se il termine inculturazione indica, in maniera generica e generale, la necessità che il Vangelo si incarni in mondi e culture differenti, interculturazione ne affina e ne specifica il processo in quanto incontro e reciproco arricchimento tra le persone, tra una cultura e religione non ancora toccate dal Vangelo e la fede inculturata. Così, mentre si approfondisce la relazione tra fede e cultura in un ambiente globalizzato e segnato da una più diffusa sensibilità verso le differenze, si cercano di elaborare nuovi concetti che diano ragione del nuovo che avanza.

5. Qualche annotazione personale come conclusione

Queste, alcune tendenze della missione che oggi sembrano appassionare gli ambienti missionari e stimolare il dibattito nelle aule accademiche.

Ma in questione non è solo il metodo o un cambio di modelli e di paradigma. La posta in gioco è molto più grossa e riguarda i fondamenti della missione.

In questo momento di transizione tutte le certezze del passato sembrano essere messe in discussione, nel mondo missionario non meno che in altri ambienti. La crisi profonda, quindi, non riguarda semplicemente le modalità dell'annuncio ma i suoi stessi contenuti. Ciò che è in questione è proprio la proclamazione di Gesù Cristo come dimensione essenziale dell'evangelizzazione, è la natura veritativa della fede cristiana e la necessità della Chiesa come comunità di fede che celebra il mistero di Cristo. Le domande che mi pongo in forma provocatoria sono queste: non c'è oggi una specie di 'disincanto' di molti missionari verso la necessità della proclamazione di Gesù Cristo? Non è forse vero che, in molti casi, altre dimensioni dell'evangelizzazione hanno preso il sopravvento (la giustizia, la pace, la liberazione economico-politica ecc.) nella convinzione che, alla fin fine, tutto è Vangelo? Non sembra, oggi, che il dialogo, da modalità dell'annuncio, sia diventato il contenuto stesso dell'annuncio? È una pura coincidenza se le chiese pentecostali registrano un tasso maggiore di crescita della Chiesa cattolica, soprattutto nel sud del mondo?

È una crisi che viene da lontano, complice non solo l'individualismo esasperato, il relativismo culturale che si rivela in certo scetticismo nei riguardi della verità tipici della post-modernità ma anche in un tipo di teologia della missione dove la verità è diluita in una miriade di posizioni soggettive e Gesù Cristo è una delle tante possibili vie a Dio. L'annuncio veritativo del Vangelo, in questa prospettiva, è semplicemente obsoleto mentre la vera dimensione della missione, si dice, sono la costruzione del Regno di Dio – ma su quali basi e valori e con quali criteri? – e il dialogo – un dialogo, però, che manca di forza e passione perché non è radicato nella convinzione della propria verità e, per questo, incapace di relazione proficua con persone di altre fedi religiose, una relazione che apre alla scoperta di nuove dimensioni della Verità creduta. “Il credente – dice papa Francesco nell'enciclica *Lumen Fidei* – non è arrogante; al contrario, la verità lo rende umile, sapendo che, più che possederla noi, è essa che ci abbraccia e ci possiede. Lungi dall'irrigidirci, la sicurezza della fede ci mette in cammino e rende possibile la testimonianza e il dialogo con tutti” (n. 34). È una verità che si disvela nell'incontro personale perché diventa “visione nella visione dell'altro e visione comune su tutte le cose” (27): perciò la conoscenza di Cristo si radica in un incontro; nel Vangelo di Giovanni c'è un'identificazione tra la verità e la persona di Cristo. Infatti “chi ama capisce che l'amore è esperienza di verità, che esso stesso apre i nostri occhi per vedere

tutta la realtà in modo nuovo, in unione con la persona amata” (*ibid.*): c’è, perciò, un profondo legame tra amore e verità. E ancora, parlando della passione missionaria nell’esortazione apostolica ‘*Evangelii Gaudium*’, il papa ribadisce che “il vero missionario, che non smette mai di essere discepolo, sa che Gesù cammina con lui, parla con lui, respira con lui, lavora con lui. Sente Gesù vivo insieme con lui nel mezzo dell’impegno missionario. Se uno non lo scopre presente nel cuore stesso dell’impresa missionaria, presto perde l’entusiasmo e smette di essere sicuro di ciò che trasmette, gli manca la forza e la passione. E una persona che non è convinta, entusiasta, sicura, innamorata, non convince nessuno” (n. 266).

Parole profonde che rimettono al centro ciò che per il missionario è il bene più prezioso, Gesù Cristo; parole che avrebbero bisogno di ulteriori commenti. Ma una conclusione mi sembra necessaria: senza l’aspetto veritativo dell’annuncio (verità, lo ripetiamo, che è pur sempre tappa verso la piena Verità) sfuma la visione del grande progetto di Dio e, quindi, l’impegno per la giustizia scade in realizzazioni di piccolo cabotaggio; ma nel tramonto di questo grande ‘sogno di Dio’ la presenza cristiana non è più animata dalla speranza, quella speranza che, sola, rende il credente capace di cambiare le situazioni ingiuste e disumane, di proiettarsi verso il futuro, di ricominciare nonostante gli insuccessi, le delusioni e i fallimenti.

Novembre 2013

P. Mariano Tibaldo, mcccj
Segretario Generale dell’Evangelizzazione

Bibliografia

Burrows William R., *Missio Ad et Inter Gentes*,

http://aejt.com.au/_data/assets/pdf_file/0019/92530/Intercultural_formation_for_mission.pdf

Pernia Antonio M., *Missione oggi*, www.missionariverbiti.it/testi/Padre%20Pernia_conferenza.doc

Phan Peter C., *Missione inter gentes Asia e teologie e pratiche contemporanee di missione in Asia*,

<http://www.sedosmission>

Riparelli Enrico, *Dalla inculturazione all’interculturalità*,

http://www.webethics.net/testi/Studia_Patavina_Riparelli.pdf

Schreiter Robert J., *La missione globale “ad gentes”*, in F. Zolli (a cura di), *Essere missione oggi*, EMI, Bologna 2012, pp. 117-136.

Tan Jonathan Y., *Missio Inter Gentes. Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asian Bishops’ Conferences (FABC)*,

<http://www.jonathantan.org/essays/Missio%20Inter%20Gentes.pdf>