

Missio “inter gentes” (AG 6)

La svolta missionaria della Chiesa

Era il 1908 quando J. Mott – allora presidente dello *Student Volunteer Movement for Foreign Missions* e poi *chairman* al Congresso di Edimburgo del 1910 – rivolgeva a M. Kähler, un grande teologo dei primi anni del novecento, questa domanda: «lei ritiene che abbiamo oggi, a casa nostra, un tipo di cristianesimo che debba essere diffuso in tutto il mondo?». ¹ Credo che una simile domanda abbia senso anche oggi, tra noi.

Non so quale sia stata la risposta di Kähler ma, nel suo testo di dogmatica, sosterrà la tesi della missione come «madre della teologia». ² Distinguendo tra diffusione del vangelo e diffusione della fede delle comunità cristiane, sosterrà una opposizione tra proselitismo ecclesiale da una parte e universale apertura missionaria del vangelo dall'altra.

La risposta più dura verrà dal Concilio che affronta il tema solo nella terza sessione del 1964. Tre congregazioni generali – 116° del 6 novembre 1964, la 117° del 7 novembre 1964 e la 118° del 9 novembre 1964 – furono dedicate in Concilio alla prima discussione del tema missionario. Lo *Schema Propositionum de activitate missionali Ecclesiae* – 14 Propositiones – ammetteva i cambiamenti intervenuti nella vita dell'umanità e ne ricavava la convinzione che, ormai, «il Vangelo va proclamato dappertutto». Questa consapevolezza aveva spinto la commissione a ripensare l'attività missionaria puntando su un suo aggiornamento. I padri rifiuteranno come inadeguata questa impostazione. Il 9 novembre 1964, il Segretario generale proporrà di rimandare lo schema, sommerso dalle critiche dei Padri «perché venga di nuovo rifatto dalla Commissione competente». In pratica una bocciatura di 1601 voti contro 311 con 2 nulli.

Mons. G.M. Riobé, vescovo di Orléans e membro della Commissione conciliare *pro missionibus*, ammetterà francamente che, «riguardo a questo problema, il decreto manca di chiarezza» ed avanzerà l'opinione che sia destinato, per questo, ad un veloce superamento. ³

¹ Martin Kähler ha dedicato alla missione cinque dettagliati capitoli del secondo volume della sua dogmatica: M. Kähler, *Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre*. II Band: *Angewandte Dogmen*, Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1908, 342-480. Una comoda raccolta di suoi testi sulla missione si può trovare anche in M. Kähler, *Schriften zur Theologie und Mission. Gesamtausgabe der Schriften zur Mission. Mit einer Bibliographie*. hrsg. H. Frohnes, Ch Kaiser, München 1971. Il testo citato è preso da quest'ultimo volume: p. 285.

² M. Kähler, *Schriften zur Theologie und Mission*, p. 190. Sviluppando la tematica del vangelo come parola di salvezza e fondamento delle dinamiche di evangelizzazione, Kähler distinguerà tra diffusione del vangelo e diffusione della fede delle comunità cristiane ricavandone una certa opposizione tra proselitismo da una parte e universale apertura missionaria del vangelo dall'altra.

³ «Vous savez que pendant quatre ans – tout au long du travail de la Commission conciliaire qui traitait de l'activité missionnaire de l'Église – nous avons été plus ou moins paralysés pour ce problème. Le décret qui traite de l'activité missionnaire de l'Église allait-il être un décret qui, d'un façon concrète, ne regarderait que la Congrégation «De Propaganda Fide» où, à la lumière de ce décret, allait-on éclairer tous les problèmes missionnaires qui se posent à n'importe quel chrétien et à l'Église partout où elle est? Vous savez que pendant quatre ans il a fallu naviguer, quelque fois même prendre des options radicales, et que le décret se ressent d'un manque de netteté sur ce point. On peut dire (et je pense que c'est vrai) que sur certains aspects, le décret de l'activité missionnaire de l'Église sera vite dépassé». La citazione è presa da *Colloque avec des évêques. Compte rendu d'un colloque où prêtres et laïcs interrogent les évêques sur l'évangélisation*, «Parole et Mission» 10(1967/1), n. 37: *Les évêques dans une Église missionnaire*, 257-306;

Con Kähler solo un piccolo gruppetto di docenti manterrà viva l'importanza della missione.

Martin Hengel raccoglierà i suoi studi sulle scritture ebraico-cristiane in una stringata conclusione: «la storia e la teologia della prima cristianità sono “storia e teologia della missione”»; ne ricaverà la convinzione che una chiesa e una teologia che si distaccassero dalla missione «si distaccano dal loro centro vitale e, con questo, da se stessi».⁴

Nonostante queste affermazioni, la pratica della centralità della missione è stata ed è scarsa.

E.S. Fiorenza ne indica la ragione in una precomprensione esegetica: «molti esegeti non percepiscono oggi la storia del Cristianesimo primitivo come la storia di uno sforzo propagandistico-missionario; reputano gli scritti del Nuovo Testamento soprattutto come documenti di una controversia dottrinale intracristiana e intendono la protostoria cristiana principalmente come storia “confessionale”, come una lotta tra diversi partiti e teologi cristiani».⁵

Con maggiori ragioni, H. Berkhof indica la radice di questo ritardo in una identificazione della Chiesa con la forma storica vissuta nel cinquecento: quella Chiesa considerava suo compito portare il vangelo a tutto il mondo ma riteneva privo di interesse culturale e religioso quanto apparteneva alla storia e alla vita di quelle popolazioni.⁶ È la cosiddetta missione occidentale.

La teologia della missione non ha goduto dell'impegno e della creatività di molti teologi: in quasi tutto il novecento, rimarrà assente da quasi tutti i *curricula* di formazione teologica. Vista come “teologia pratica”, la teologia della missione è stata per molto tempo una teologia del missionario.

Gerald H. Anderson, l'interrogativo a cui le chiese ed i teologi di questo tempo cercavano di rispondere riguardava il «come», il «da dove», il «da parte di chi» doveva essere esercitata la missione; solo con le Conferenze di Willingen (5-17 luglio 1952) e di Achimota (28 dicembre 1957-8 gennaio 1958), diventerà centrale «il perchè» ed il «cosa è» la missione.⁷

L. Newbigin riprenderà Achimota attorno ad alcune conclusioni; la prima è: «la Chiesa è la missione».⁸ Nel suo lavoro su quella Conferenza, R.K. Orchard lo ribadirà: «mission is the “esse” of the Church: the Church needs mission and the mission needs the Church; [... their] “theological consistency” requires that the two bodies should become one».⁹

l'intervento di Mons. G.M. Riobé è nella seconda parte: II: *La responsabilité universelle des évêques*, 283-288; citazione: 283.

⁴ M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, in «New Testament Studies» 18(1971), 38. Stessa conclusione in F. Hahn: citazione in R. Pesch, «Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission», in K. Kertelge (ed.), *Mission in Neuen Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982, 11.

⁵ E.S. Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1976, 1.

⁶ H. Berkhof, *Lo Spirito Santo e la Chiesa: la dottrina dello Spirito Santo* [1964], Jaca Book, Milano 1971, 38-40. Il testo è la stesura delle *Annie Kinkead Warfield Lectures. 1963-1964*, tenute dall'autore al Seminario Teologico di Princeton (NJ) dal 03 al 07 febbraio 1964..

⁷ Gerald H. Anderson, «Introduction. The Theology of Mission among Protestants in the Twentieth Century». Ri percorrendo l'atteggiamento delle Chiese verso culture e popoli di altre fedi, Anderson coglie uno sviluppo degli interrogativi: da *How Mission?* a *Wherefore Mission?*, da *Whence Mission?* a *Whither Mission?* e, finalmente, a *What is Mission?* Vi sono qui diverse questioni che vanno dalla metodologia alla ricerca sul fine della missione, dalla distinzione tra paesi cristiani e non-cristiani alla collocazione di questa diversità in una storia coloniale di rapporti sociali, culturali ed economici. La questione teologica per eccellenza resta comunque: cosa è la missione. Identica analisi in D. Bosch, *Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective*, Marshall Morgan & Scott, London 1980.

⁸ L. Newbigin, *One Body, One Gospel, One World*, International Missionary Council, London-New York 1958; la citazione di Newbigin è ripresa da D. Bosch, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, 513.

⁹ R. K. Orchard (ed.), *The Ghana Assembly of the International Missionary Council, 28th December, 1957 to 8th January. Selected Papers*, London Edinburgh House Press, Edinburgh 1958, 156-164; citazione: 158.

1. Inizio del cammino per una diversa teologia della missione

La tradizionale concezione della missione era fondata teoricamente sull'universalità salvifica della Chiesa e praticamente sulla diffusione della vita e della fede delle chiese occidentali ai territori non-cristiani. Questa teologia non era all'altezza delle sfide che il tempo proponeva: una società occidentale segnata dalla secolarizzazione ed avviata verso una riduzione della verità garantita dalla verifica scientifica e sostenuta dalla tecnica ed una riduzione dell'etica al benessere personale quale sogno di felicità intesa resa ora possibile a tutti. Da qui l'inquietudine di pastori e fedeli.

Preoccupato dell'evangelizzazione delle masse popolari, il Card. E.C. Suhard (+ 1949) fonda a Lisieux – nel 1941 – il Seminario della *Mission de France* per una ri-cristianizzazione di ambienti ormai lontani dalla Chiesa.¹⁰ Poco dopo, nel 1943, esce il celebre testo di H. Godin e di Y. Daniel;¹¹ sempre Suhard – nel 1944 – dà vita alla *Mission de Paris* con alcuni sacerdoti che cominciano il lavoro in fabbrica come preti operai. In occasione della quaresima del 1947, Suhard scriverà la sua pastorale *Essor ou déclin de l'Église*¹² e, nel maggio 1949, stenderà lo statuto della *Mission de France* che sarà approvato *ad experimentum* per tre anni.¹³

In forma diversa, meno drammatica ma altrettanto consapevole del mutare dei tempi, si può richiamare anche la “missione di Milano”, voluta dal Card. Montini. Dal 4 al 24 novembre 1957 coinvolse 110 parrocchie in uno sforzo pastorale volto a ricongiungere fede e cultura, fede e vita.¹⁴ Il frutto di quell'esperienza sarà l'amara conclusione che, con i mezzi tradizionali, la città non risponde all'appello pastorale. Dopo venti anni, diventato papa Paolo VI, Montini riconoscerà – *Evangelii Nuntiandi* 20 – la rottura tra vangelo e cultura come il dramma dell'epoca moderna.

Tra i molti problemi che andrebbero qui affrontati, mi fermerò su due questioni come meritevoli di una particolare trattazione:

1.1. La “Missio Dei”, base teologica della missione

1.2. L'apertura sociologica: il “milieu”, luogo di un “colloquium salutis”

¹⁰ J. Faupin, *La Mission de France. Histoire et institution*, Casterman, Tournai 1960. Più che gli aspetti giuridici della territorialità delle diocesi e della incardinazione dei sacerdoti, a noi interessa qui il progetto ecclesiale di fondo: fornire un aiuto a diocesi segnate da scarsità di clero e accostare con modalità missionarie gli ambienti scristianizzati inserendo sacerdoti nelle fabbriche e nel mondo del lavoro.

¹¹ H. Godin – Y. Daniel, *La France pays de mission?*, Éd de l'Abeille, Lyon 1943. In seguito, diverse opere nei più diversi paesi hanno ripreso quell'interrogativo; si veda A.C. Comin, *España ¿pais de misión?*, Nova terra, Barcelona 1966; R. Bleistein, *Deutschland-Missionsland? Reflexionen zur religiösen Situation*, «Stimmen der Zeit» 123(1998), 399-412; C. Brown, *The Death of Christian Britain*, Routledge, Londres 2001; T. Bello, *L'Italia terra di missione*, «Via Verità e Vita» 38(1989), 124, 21-28. Si vedano pure H. Simon, *Vers une France païenne?*, Cane, Paris 1999; E. Bueno de la Fuente, *España entre cristianismo y paganismo*, San Pablo, Madrid, 2002; M. Vlk, *Wird Europa heidnisch?*, Sankt Ulrich, Augsburg 1999.

¹² E.C. Suhard, *Agonia della Chiesa? Lettera pastorale* [1947], Scuola Salesiana del Libro, Roma 1948.

¹³ La storia successiva di quell'esperienza non ha interesse in questo lavoro: ricordo comunque la sospensione provvisoria del seminario di Lisieux nel 1953, la Costituzione apostolica *Omnium Ecclesiarum* del 1954, la prima *Loi propre de la Mission de France* del 1955, la seconda o nuova *Loi propre de la Mission de France*, approvata dalla Congregazione dei Vescovi il 28 maggio 1988.

¹⁴ La missione di Milano si caratterizzava per lo sforzo di coinvolgere una città in cui i valori religiosi andavano scomparendo riproponendo un chiaro annuncio; escludeva per principio ogni predicazione moralistica o biblica e concentrava il suo sforzo su Dio Padre visto quale vera risposta alle ansie della vita; mirando ai lontani cercava di raggiungerli come categorie sociali più che su base territoriale. Su quel tentativo si veda A. Airò, *Venite e ascoltate! Montini (Paolo VI) e la Missione di Milano*, Centro Ambrosiano, Milano 2000.

1.1. La "Missio Dei", base teologica della missione

Alla base della tesi della *missio Dei* sta la teologia di Karl Barth. Concentrato sull'opera divina, per Barth solo Dio salva, solo Dio giustifica e l'ha fatto con Gesù. Riconducendo a Dio ogni attività salvifica, la *missio Dei* pone nella vita trinitaria le radici ultime di ogni salvezza. Il compito della Chiesa va mantenuto coerente con questa impostazione: non si tratta di salvare o cristianizzare il mondo ma di proclamare il vangelo e testimoniare; solo così la missione è e resta *actio Dei*. Per Barth compito della teologia della missione è verificare che i presupposti teologici della missione rimangano dove debbono essere.¹⁵ In questo modo, Barth sposterà il baricentro della missione dai suoi risultati alla sua verità; la preoccupazione per i risultati o l'interesse per le dinamiche umane storico-sociali sono per lui cedimenti antropologici da evitare.

K. Hartenstein dedicherà la sua tesi dottorale, presentata nel 1933 a Tübingen, ad un dialogo con le posizioni di Barth dichiarandosi sostanzialmente d'accordo con questo primato di Dio.¹⁶ A fare di queste posizioni la base di una vera e propria missiologia, sarà soprattutto H. Krämer; muovendosi sulla base del «realismo biblico» – termine con cui indica l'accettazione di quanto Dio ha compiuto in Cristo e nello Spirito – Krämer sostiene che la verità su Dio e sull'uomo è rivelata in Cristo ed è rivelata per tutti. Per questo la missione è predicazione del vangelo a tutto il mondo.¹⁷

A conferire interesse e valore a questa tesi sarà la Prima Assemblea generale del *World Council of Churches*, tenuta ad Amsterdam dal 22 agosto al 4 settembre 1948, sul tema *Man's disorder and God's design*. Il tema intendeva fare i conti con il precedente disastroso periodo storico di dittatura e di guerra richiamando il disegno di Dio ed offrendolo all'umanità per un rinnovato futuro.¹⁸ I lavori avranno al centro due relazioni tenute nelle sessioni generali ed affidate a Ch.H Dodd ed a K. Barth e si articoleranno in quattro gruppi di lavoro, il primo dei quali – dedicato a *The Universal Church in God's design* – era quello a cui Barth partecipò. Il gruppo porrà un rapporto basilare tra unità e rinnovamento delle Chiese facendo dell'unità una unità nella verità e nella santità. Da parte sua Barth valorizzerà il culto come l'evento in cui Dio costituisce la comunità nella sua verità: la crea in un preciso luogo, da un preciso gruppo di persone e la rende sua viva presenza nella storia dell'umanità.

L'assemblea di Amsterdam favorirà la diffusione della tesi della *missio Dei* ma l'evento che la imporrà sarà la conferenza dell'*International Missionary Council* tenuta a Willingen.¹⁹ Poiché la

¹⁵ Il riferimento obbligato è alla celebre conferenza tenuta nel 1932 da K. Barth a Berlino-Brandeburgo: testo in K. Barth, *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*, «Zwischen den Zeiten» 10(1932), 189-215; ripubblicata in K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten*. III, Theologischer Verlag, Zollikon-Zürich 1957, 100-126.

¹⁶ K. Hartenstein, *Die Mission als theologisches Problem. Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission*, Furche Verlag, Berlin 1933.

¹⁷ H. Krämer, *The christian Message in a non-christian World*, Publications for the International Missionary Council by the Edinburgh House Press, London 1937.

¹⁸ Si vedano il *report* del primo gruppo di lavoro in S. Rosso – E. Yurco (eds.), *Enchiridion Oecumenicum. 5: Consiglio Ecumenico delle Chiese. Assemblee generali 1948-1998*, Dehoniane, Bologna 2001, 8-15. Un aiuto per l'inquadratura e la valutazione la offrono i contributi raccolti in Harold C. Fey (ed.), *A History of the Ecumenical Movement. 2: 1948-1968*, WCC Publications, Geneva 2004.

¹⁹ Per questa conferenza si veda IMC, *The missionary obligation of the church. Willingen, Germany July 5-17, 1952*, Edinburgh House Press, London 1962; N. Goodhall (ed.), *Missions under the Cross*, Edinburgh House Press, London 1953. A cinquant'anni di distanza, la *International Review of Mission* ha riservato a questo evento un numero unico: *Willingen 1952-Willingen 2002*, «International Review of Mission» 92(2003), n. 367. Per la questione critica di chi abbia portato il tema della *missio Dei* a Willingen, si veda W. Günther, *The History and Significance of World Mission Conferences in the 20th Century*, «International Review of Mission» 92(2003/4), 521-537 che non lo fa risalire ad Hartenstein ma al contributo del gruppo americano. Questo problema critico non è qui rilevante.

missio Dei trascina con sé il servizio obbediente dei suoi testimoni, Willingen concluderà che non si vive la comunione con Cristo senza partecipare alla sua missione per il mondo: «ciò attraverso cui la Chiesa riceve la sua esistenza è anche ciò attraverso cui dà vita alla sua missione mondiale».²⁰

In un contributo che riprende un precedente lavoro del 1955, dopo aver ribadito che «mission has its source in the Triune God»,²¹ Wilhelm Andersen presenta la croce come l'atto decisivo di Dio, l'atto in cui svela la pienezza del suo intento missionario ed indica nella Chiesa – presentata come *Sammlung* e *Sendung*, cioè come “raccolta” e come “invio” – lo strumento dell'agire divino nel mondo. È qui in atto una svolta radicale nella maniera di comprendere la missione: tradizionalmente presentata come opera della Chiesa, suo compito o *munus*, ora la missione risale oltre quella Chiesa che la vive ma non ne è la sorgente. Non è più possibile né confondere la missione della Chiesa con “le missioni” né pensarla in termini ecclesiologici: la stessa Chiesa, infatti, scaturisce dalla missione delle persone divine. «Affermare che la chiesa è essenzialmente missionaria non significa che la missione abbia come centro la chiesa. La missione è *missio Dei*. È trinitaria. È mediazione dell'amore di Dio, il Padre, che è genitore di ognuno, chiunque egli (o ella) sia e dovunque si trovi».²²

La valutazione di queste prospettive non è unitaria. Se G.F. Vicedom vi coglie la conferma della prospettiva luterana che esalta la fede più che le opere, l'azione divina più che quella umana, W. Günther vede nella *missio Dei* una categoria-rifugio aperta a molte interpretazioni; H.H. Rosin poi ne parla come di un cavallo di Troia «mediante il quale la visione americana [la concezione sociale del vangelo] fu introdotta entro le mura ben guarnite della teologia ecumenica della missione».²³

Si imporrà così una apertura illimitata della missione. Quanto finirà per imporsi è una sconfinata apertura della missione; simbolo di un amore divino incondizionato ed assoluto e, per certi aspetti, anche sconosciuto e indisponibile ma comunque mai dominabile, la “*missio Dei*” svela qui un Dio missionario; Gesù Cristo si svela

Redemptoris Missio 37 utilizzerà il termine “areopaghi” per introdurre nell'orizzonte missionario ambiti tra loro diversissimi: si va dalla comunicazione alla ricerca scientifica, dai rapporti internazionali alla pace, dallo sviluppo ai diritti umani, dalla salute alla salvaguardia del creato. Tutto rientra nella missione. «Ad una missione universale – osserverà *Redemptoris Missio* 37 – deve corrispondere una prospettiva universale»; da qui l'impossibilità di confini o di limiti alla presenza ed all'azione missionaria della Chiesa. L'intera vita umana deve sempre e dovunque poter incontrarsi con quel “patrimonio spirituale” che la Chiesa è inviata ad offrire all'umanità.

²⁰ N. Goodall (ed.), *Mission under the Cross. Adresses delivered at the enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen in Germany, 1952*, Edinburgh House Press, London 1953, 189-190.

²¹ W. Andersen, «Further Toward a Theology of Mission», in Gerald H. Anderson (ed.), *The Theology of the Christian Mission*, McGraw-Hill, New York-Toronto-London 1961, 300-313; citazione: 301..

²² D. Bosch, *La trasformazione della missione*, 682.

²³ G.F. Vicedom, *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*, C. Kaiser, München 1958, 13 (tr. inglese: *The Mission of God: An Introduction to a Theology of Mission*, Concordia, Saint Louis 1965); W. Günther, «Gott selbst treibt Mission: Das Modell der “Missio Dei”», in K. Schäfer (ed.), *Plädoyer für Mission: Beiträge zum Verständnis von Mission heute*, Evangelisches Missionswerk im Deutschland, Hamburg 1998, 56; H.H. Rosin, *Missio Dei. An Examination of the Origin, Contents and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion*, Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research, Leiden 1972, 16. Sull'interpretazione della *missio Dei* nei dibattiti recenti si veda T. Engelsing, *Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological Concept in European Churches and Missiology*, «International Review of Mission» 92(2003/4), 481-497.

1.2. L'apertura sociologica: il "milieu", luogo di un "colloquium salutis"

In questo periodo – anni 60/70 – acquista un valore pastorale sempre maggiore l'attenzione al *milieu*, all'ambiente in cui le persone vivono. Il *milieu* è sintesi di questioni sociali e di interessi e scelte antropologiche. A mostrarne l'importanza sarà un gruppo di domenicani raccolti attorno alla rivista *Parole et Mission* che E. Loffeld indicherà come "scuola parigina".²⁴ I personaggi principali di questo gruppo sono Y. Congar, A.M. Henry e N. Dumas.

Abbandonata la classica distinzione territoriale tra cristianità e territori di missione, ritenuta inadeguata, ricorreranno a criteri socio-antropologici. Convinti che la missione abbia a che fare innanzitutto con un *pays* o con un *milieu*, questi autori fermano la loro attenzione sull'ambiente socio-culturale, cioè sullo spazio esistenziale delle persone.

Al mondo missionario rimproverano un "oggettivismo" ecclesiale incapace di riconoscere dove, come e quando una Chiesa sia davvero piantata; denunciano perciò la presenza di spazi di incredulità all'interno delle Chiese e l'incapacità di queste nel dar vita a quella responsabilità missionaria che ogni chiesa ha verso chiunque – anche al suo interno – abbia bisogno di conversione.²⁵ Ai loro occhi, la stessa ecclesiologia della *plantatio* è una ecclesiologia "oggettiva", incapace di riconoscere questi temi di responsabilità missionaria. Lo steccato tra missione *ad intra* e *ad extra* va lasciato cadere a tutto vantaggio di una missione senza frontiere; la missione va riproposta ovunque vi siano da animare settori della vita umana.

Sviluppando il rapporto tra Chiesa universale e particolare in una linea missionaria,²⁶ Congar indicherà nella Parola e nei sacramenti le modalità concrete di vita delle Chiese; per lui questo rapporto tra dinamiche universali e realizzazione particolare è la base del cammino dei battezzati verso una fruttuosa maturità di fede e verso un orizzonte apostolico.²⁷ Per Congar queste mediazioni creano «une certaine communauté d'esprit»,²⁸ cioè una comunione di pensieri e di intenti aperti alla vita della chiesa che si traduce in uno sforzo per «"comprendre" le contenu et la signification de ce qui se passe»,²⁹ per comprendere cioè la storia umana alla luce del vangelo. Ci si inserisce così nei cammini particolari ed universali delle Chiese. In questo contesto va collocata anche la situazione di chi, magari lontano da ogni rapporto con la Chiesa, vive però un cammino di sincera ricerca di verità.

Per costoro, l'incontro con l'agire misericordioso del Dio di Gesù avviene «attraverso opzioni che si prendono nei confronti d'una verità [...] ancora velata e che non si presenta *in se stessa* ma sotto altre

²⁴ E. Loffeld, *Convergences actuelles en théologie missionnaire*, «Église Vivante» 15(1963), 44-58.

²⁵ *Mission sans frontières. Rapports du Colloque organisé par l'Équipe de "Parole et Mission" les 26, 27 et 28 février 1959*, Cerf, Paris 1960.

²⁶ Y. Congar, «Théologie de l'Église particulière», in *Mission sans frontières*, 15-61.

²⁷ Solo dopo il concilio, leggendo la sacramentalità della Chiesa alla luce dello Spirito Santo, Congar arricchirà la sua precedente lettura cristologica della Chiesa con i doni propri dello Spirito, cioè con la comunione e con quella vita tipica dello Spirito "vivificante". Si veda Y. Congar, *Pour une Église servant et pauvre*, Cerf, Paris 1963; Y. Congar, *L'Église sacrement du salut*, «Église Vivante» 17(1965), 339-355; Y. Congar, *Cette Église que j'aime*, Cerf, Paris 1968 (tr. italiana: *Ecco la chiesa che amo*, Queriniana, Brescia 1970); Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Église sacrement du salut – Salut et liberation*, Cerf, Paris 1975 (tr. italiana: *Un popolo messianico. La Chiesa sacramento di salvezza – Salvezza e liberazione*, Queriniana, Brescia 1976).

²⁸ Y. Congar, «Théologie de l'Église particulière», 40.

²⁹ Y. Congar, «La conversion. Étude théologique et psychologique», in Id., *Sacerdoce et laïcité. Devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisations*, Cerf, Paris 1962, 36.

specie ed altri nomi». ³⁰ Non è molto chiaro ma Congar, dopo aver analizzato le figure evangeliche del centurione, della donna siro-fenicia e del cieco nato, osserva che sono figure che esprimono una fede che manca di adeguata preparazione e che nasce su un terreno umano ancora lontano dalla adesione personale a Cristo; in loro vi è una sorta di fede formatasi sulla base di un «atteggiamento profondo che ha preso nei confronti del “segno” e di Colui che, ancora nascosto, significava il suo accostamento in questo segno». Da qui la sua conclusione che «c'è una fede prima della fede e delle grazie prima della grazia». ³¹ In altre parole, nella storia dell'umanità sarebbero in atto «preformazioni della fede e, nel medesimo tempo, preformazioni dell'amore e della carità». ³²

Distinguendo tra «quel ch'è necessario alla salvezza per la natura intrinseca delle cose e quel che lo è per un'istituzione positiva di Dio», ³³ Congar indica nell'amore ciò che è obiettivamente decisivo per la salvezza: «nessuno può esser salvato se non ha *realmente* in cuore l'amore di Dio e l'amore di sé, degli altri uomini e del mondo, conforme a quello di Dio». ³⁴ Per Congar, a monte della salvezza, vi è una manifestazione di Dio non esplicitamente ecclesiale: «è il campo, si potrebbe dire, dell'incognito di Dio: lo si incontra realmente, è realmente con lui che si stabilisce il dialogo ma non lo si chiama Dio, non si sa che è lui». ³⁵ Perché questo incontro “in incognito” diventi un “incontro salvifico”, non basta un rapporto religioso qualsiasi ma quello in cui queste persone siano segnate dalla forza dell'amore; «anche se non portano il suo nome, bisogna che riflettano il suo volto. Dio non può prendere l'incognito dell'odio o dell'egoismo gaudente o dell'orgoglio...». ³⁶ L'amore è, per Congar, lo strumento di un incontro con Dio “in incognito”: «c'è una realtà privilegiata per servire da segno paradossale di Dio, in rapporto al quale gli uomini possono dichiarare il loro orientamento profondo, ed è il prossimo, il sacramento del prossimo!». ³⁷ Luogo dell'educabilità dell'incontro umano con Dio, l'amore è pure lo spazio del suo possibile naufragio. ³⁸

³⁰ Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse*, Témoignage chrétien, Paris 1959 (tr. italiana: «Fuori della Chiesa non c'è salvezza? II. Salvezza dei non evangelizzati», in Id., *La mia parrocchia vasto mondo. Verità e dimensioni della salvezza*, Paoline, Roma 1963, 153-213; citazione: 168.

³¹ Y. Congar, «Salvezza dei non evangelizzati», 160. Sono affermazioni indubbiamente sorprendenti ma, in Congar, sono il frutto di una riddiscussione dell'*initium fidei* del semipelagianesimo e della *fides implicita* della scolastica; per questa via arriverà a concludere che vi è una sorta «di pre-Chiesa, di Chiesa prima della Chiesa, sulla soglia della Chiesa, che si forma così con un inizio di fede» (Ivi, 168-169). La sua conclusione richiama S. Agostino che, commentando l'episodio di Cornelio, scrive: «in tal modo si producono delle “inchoationes fidei”, degli inizi di fede, che possono esser paragonati alla concezione di un bambino; ma non basta esser concepito per giungere alla vita eterna, bisogna anche nascere...» (ivi, 169). In nota ricorda che il testo di Agostino è il *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I,2,2; va da sé che, per Agostino e per Congar, questa nascita altro non è che il battesimo.

³² Y. Congar, «Salvezza dei non evangelizzati», 167.

³³ Y. Congar, «Salvezza dei non evangelizzati», 179.

³⁴ Ivi.

³⁵ Y. Congar, «Salvezza dei non evangelizzati», 182.

³⁶ Y. Congar, «Salvezza dei non evangelizzati», 191.

³⁷ Y. Congar, «Salvezza dei non evangelizzati», 188. Più avanti ritorna sui medesimi concetti: «è necessario parlare del “mistero del prossimo” e questo nel senso preciso nel quale la parola “mistero” designa, nel linguaggio dei Padri, una realtà che ha un senso al di là di sé stessa, nella linea della realtà ultima verso la quale è diretta tutta la storia della salvezza» (ivi).

³⁸ Questa concezione dell'incognito è ripresa da M.J. Le Guillou nel *Preface* che l'autore firma per il lavoro di A. Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile*, Desclée de Brouwer, Bruges 1968, 7-14. Parlando de *les chrétiens qui s'ignorent* (pp. 10-13), sottolinea *qu'une certaine filiation divine précède et conditionne la foi explicite au Christ*. Fondata sulla persona e sull'opera di Cristo, questa universale azione salvifica non equivale ad un appiattimento relativista ma va visto come *l'expression catholique de la vérité dans toute son amplitude* (p. 12). Sempre negli anni 60,

Labourdette e Nicolas discuteranno questo ampliamento della nozione di missione. Rifiutando l'idea di "ambiente missionario", suggeriranno di distinguere tra chiesa e attività missionaria: si ha una chiesa missionaria quando l'intera vita della chiesa è orientata in senso missionario mentre si ha azionismo missionario se avviene solo in parte. L'apostolato missionario fluisce dall'abbondanza di grazia e di vita che scaturiscono dal mistero della chiesa ma deve misurarsi con la complessità e la dinamicità della vita sociale. Pur nella loro plausibilità, queste indicazioni rimangono sul piano di una precisazione dei concetti ma non aprono una vera discussione sul tema.³⁹

Anche A.M. Henry assumerà come punto di partenza la realtà di una società nella quale la crescita dell'indifferenza ha confuso gli ambiti della fede e dell'incredulità;⁴⁰ la loro distinzione geografica non ha più senso.

«La mission commence en ce sens, soit lorsque la Parole est apportée a un nouveau peuple, soit lorsque quelques-uns entendent et reçoivent la Parole en lui apportant la réponse de leur foi».⁴¹ Distinti i due livelli – quello esterno e quello interno alla comunità cristiana – Henry precisa che all'azione della grazia divina corrisponde la conversione di quella persona che apre il proprio cuore a Dio. Per questo ritiene che i due momenti vadano intesi in modo unitario e dinamico: la grazia di Dio e la risposta umana trovano il loro punto di incontro nell'appartenenza alla chiesa: «c'est au sein de la communauté, en y étant peu à peu agrégée, que l'âme accède à la plénitude de sa foi».⁴²

Su questa base, Henry svilupperà un cammino di aggregazione alla chiesa articolato in tre livelli:

- una chiesa catecumenale raccolta attorno alla proclamazione della Parola ed alle prime risposte di persone che si accostano così alla fede ecclesiale;
- una chiesa battesimale fondata sulla rinascita sacramentale alla vita di figli dell'*Abbà*;
- una chiesa eucaristica che ne rappresenti la maturità e la pienezza.

Per Henry è del tutto evidente che anche persone battezzate e credenti, che stanno all'interno della chiesa, hanno bisogno di conversione e di missione.⁴³ Responsabile di questa realtà, al suo interno come al suo esterno, «l'Église est une société de convertis mais aussi une société de conversion. On ne cesse pas de s'y détourner du Malin et de se porter vers Dieu».⁴⁴

K. Rahner formulerà la tesi dei cristiani anonimi. Lo farà leggendo lo statuto religioso della persona alla luce della sua tesi circa l'esistenziale soprannaturale. Valutando il cammino di ogni persona nel contesto della volontà salvifica universale e sulla base dell'economia della grazia, Rahner considera l'apertura della coscienza alla totalità della propria esistenza – comprensiva del dato religioso – come apertura a quel Dio che si offre all'uomo quale fine ultimo della sua vita. In questa prospettiva, la ricerca umana aperta all'integralità ed alla verità ultima della vita ed i doni della grazia camminano insieme. La persona perviene a se stessa abbandonandosi al mistero di una grazia presente ed operante in lei: accettando fino in fondo se stessa in tutta la sua verità, la persona incontra Cristo, perfezionatore e garante del suo anonimo movimento verso Dio, provocato dalla grazia. Nella vita di ogni persona vi è una attiva presenza di Dio che si lega ad un "esistenziale soprannaturale" da intendersi come ciò che sostiene le dinamiche spirituali della persona muovendola verso il suo vero, ultimo fine, verso il suo pieno compimento. Si veda K. Rahner, «I cristiani anonimi», in Id., *Nuovi Saggi*. I, Paoline, Roma 1968, 759-772; K. Rahner, «Cristianesimo anonimo e compito missionario della chiesa», in Id., *Nuovi Saggi*. IV, Paoline, Roma 1973, 619-642; K. Rahner, «Osservazioni sul problema del "cristianesimo anonimo"», in Id., *Nuovi Saggi*. V, Paoline, Roma 1975, 677-697; K. Rahner, «Fede anonima e fede esplicita», in Id., *Nuovi Saggi*. VI, Paoline, Roma 1978, 91-101.

³⁹ M.M. Labourdette – M.J. Nicolas, *Théologie de l'apostolat missionnaire*, «Revue Thomiste» 54(1946), 576-605.

⁴⁰ A.M. Henry, *Esquisse d'une théologie de la Mission*, Cerf, Paris 1959; Id., «Mission d'hier, mission de demain», in *Vatican II. L'activité missionnaire de l'Église*, Cerf, Paris 1967, 411-440; Id., *La mission en quête d'église*, «Parole et Mission. Dossiers» 2(1972), 35-78.

⁴¹ A.M. Henry, *Esquisse d'une théologie de la mission*, 149.

⁴² A.M. Henry, *Esquisse d'une théologie de la mission*, 169.

⁴³ In modo simile, l'episcopato italiano – *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000* – segnalerà nel n. 46 una scissione tra comunità eucaristica e comunità battesimale.

⁴⁴ A.M. Henry, *Esquisse d'une théologie de la mission*, 176.

2. Un quindicennio (1961-1975) di faticoso rinnovamento missionario

Il 25 dicembre 1961, con la Costituzione apostolica *Humanae Salutis* Giovanni XXIII rendeva nota la sua volontà di indizione del Concilio Vaticano II; l'8 dicembre 1975 è la data dell'Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI.

Nel discorso tenuto al "San Carlos Seminary" di Manila il 15 gennaio 1995 e rivolto ai delegati della *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC), Giovanni Paolo II ha affermato che «the *Magna Charta* of evangelization remains the Apostolic Exhortation "*Evangelii Nuntiandi*" of Pope Paul VI, with the complement of the Encyclical "*Redemptoris Missio*" which I wrote in 1990 in order to defend and promote the concept of "missionary evangelization" or mission *ad gentes*».⁴⁵

Tra questi due momenti va inseriti l'enciclica *Populorum Progressio* (26 marzo 1967) che ripensa la *Gaudium et Spes* a partire dai problemi dei popoli del sud e della loro povertà, le *Conclusiones* della Conferenza del CELAM a Medellin (26 agosto – 07 settembre 1968) e il documento *Evangelization in Modern Day Asia* che conclude l'Assemblea generale della FABC tenuta a Taipei (22-27 aprile 1974). Va tenuta presente anche l'Assemblea generale del WCC tenuta a Uppsala dal 04 al 20 luglio 1968 sul tema *Behold, I make all things new*.

Questi anni segnano il passaggio da una visione ecclesiological della missione ad una cristologica e trinitaria: iniziato già nel concilio, che ha testi ecclesiological e trinitari circa la missione, questo cammino è completo con la *Evangelii Nuntiandi*. Con essa, la fondazione teologica della missione è saldamente legata a Cristo primo evangelizzatore; la sua missione anima la vita dei discepoli e raggiunge i cuori di tutti coloro che appartengono a quell'umanità per cui ha dato la vita. *Redemptoris Missio* svilupperà questa scelta cristologica in tre aspetti: preciserà che Cristo è l'«unico salvatore» (nn. 4-11); chiarirà che il vangelo del regno è il cuore del suo messaggio (nn. 12-20) e che lo Spirito, suo realizzatore, è il vero protagonista della missione (nn. 21-30) che lega il cammino dell'umanità ed il ministero della Chiesa.

La missione non può essere compresa come strumento pratico per qualcosa d'altro: la salvezza delle anime, la *plantatio ecclesiae* o la cristianizzazione del mondo. Come opera di Dio, la missione è un valore in se stessa. Non è la missione ad essere compito della chiesa ma è questa ad essere il termine della missione di Cristo tramite il suo Spirito.⁴⁶ W. Kasper dirà che una ecclesiologia centrata sullo Spirito intende la Chiesa come avvenimento più che come istituzione: è l'avvenimento della verità, della giustizia e della pace che, venute al mondo con Cristo, sono ormai all'opera nella storia umana.⁴⁷

Qui affronterò brevemente due aspetti:

2.1. *Sull'insegnamento del Concilio Vaticano II*

2.2. *Ricezione del Concilio Vaticano II e ripensamento della missione*

⁴⁵ Questo brano è preso dal discorso ai delegati della *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC), tenuto da Giovanni Paolo II al "San Carlos Seminary" di Manila il 15 gennaio 1995; si veda il testo in «L'Asia è a un bivio spirituale. La Chiesa non può che confermare la sua missione: annunciare Gesù Cristo», in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. XVIII/1: 1995 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, 153.

⁴⁶ C. Geffré vi scorge una comprensione della missione come *mezzo* per quel *fine* che sarebbe la salvezza universale e in questa logica di "mezzo-fine" vede una espressione di ecclesiocentrismo. La missione non si spiega a partire dalla chiesa ma a partire da Cristo e, più a fondo, a partire dall'amore del Padre e della vita trinitaria; per questo è la missione a costituire la chiesa e non viceversa. C. Geffré, «L'evoluzione della teologia della missione. Dalla "*Evangelii Nuntiandi*" alla "*Redemptoris Missio*"», in Aa.Vv., *Le sfide missionarie del nostro tempo*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1972, 63-82.

⁴⁷ W. Kasper, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1972, 147-149; citazione: 147.

2.1. Sull'insegnamento del Concilio Vaticano II

Indico subito un punto di un certo interesse, vista l'abitudine a citare *Ad Gentes* 2 che insegna che «la Chiesa peregrinante per sua natura è missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito santo, secondo il disegno di Dio Padre». Con D. Bosch, vorrei ricordare che «affermare che la chiesa è essenzialmente missionaria non significa che la missione abbia come centro la chiesa. La missione è *missio Dei*. È trinitaria. È mediazione dell'amore di Dio, il Padre, che è genitore di ognuno, chiunque egli (o ella) sia e dovunque si trovi».⁴⁸

Va comunque osservato che i temi missiologici non hanno avuto, al concilio, lo stesso interesse e lo stesso sviluppo di altre tematiche come la Parola di Dio e la rivelazione, la liturgia e il popolo di Dio, la libertà religiosa e l'ecumenismo. Ciononostante il tema della missione affiora ovunque, in molti documenti. Un bilancio dell'insegnamento conciliare sulla missione, forse troppo ottimista, si può trovare in *Redemptoris Missio* 2 dove parla di una nuova primavera del cristianesimo ed in *Redemptoris Missio* 32 dove vede l'insegnamento conciliare come «rientro o "rimpatrio" delle missioni nella missione della chiesa, del confluire della missiologia nell'ecclesiologia e dell'inserimento di entrambe nel disegno trinitario di salvezza». Da qui la conclusione che il *munus* missionario non è marginale ma è «inserito nel cuore della sua [della Chiesa] vita, quale impegno fondamentale di tutto il popolo di Dio».

Su questo sfondo, più che l'insegnamento del concilio, vorrei richiamare alcune valutazioni.

L'opinione ancora oggi prevalente sulla concezione conciliare della missione è quella formulata da J. Ratzinger; in un contributo al più diffuso commento al decreto *Ad Gentes*,⁴⁹ Ratzinger sostiene che «il testo centrale del concilio sull'essenza, il compito e la via della missione – il testo, cioè, che sta alla base di tutti gli altri testi del concilio sulla missione, incluso lo stesso Decreto sull'attività missionaria della Chiesa, e ne costituisce al tempo stesso le radici per i diversi punti di partenza – si trova nei nn. 13-17 della costituzione dogmatica sulla Chiesa».⁵⁰ *Ad Gentes* ne sarebbe solo lo sviluppo più ampio. In questa direzione l'apporto missiologico del concilio sarebbe quello di una rinnovata teologia della missione collocata all'interno di una ecclesiologia missionaria.⁵¹

⁴⁸ D. Bosch, *La trasformazione della missione*, 682.

⁴⁹ J. Ratzinger, «Dichiarazioni del concilio sulla missione fuori del decreto sull'attività missionaria della Chiesa», in J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1971, 405-434; non a caso le pp. 406-418 sono un impegnativo commento ai numeri della *Lumen Gentium*. Questo testo era apparso la prima volta in J. Ratzinger, «Le Dichiarazioni sulla missione negli altri testi conciliari», in J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni. Il successo o il fallimento delle, missioni dipende dal loro radicale ripensamento*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1969, 24-55 che rappresenta il più diffuso commento di *Ad Gentes*. Sul bilancio missionario del concilio, si veda anche A.M. Henry, *Bilan missionnaire du Concile*, in «Parole et Mission» 9(1966), 5-62; M. Zago, *La missione "ad gentes" nella missione integrale della Chiesa*, Studium, Roma 1991. Sulla presentazione delle tematiche missionarie in *Lumen Gentium* si veda inoltre J. Glazik, *Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution «Über die Kirche»*, in «Zeitschrift für Missionswissenschaft» 49(1965), 65-84; G. Schelbert, *Das Missionsdekret des II Vat. Im gesamtwerk des Konzils*, in «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» 22(1966), 241-259; 23(1967), 104-114. 194-205; J. Bruls, *Un peuple messianique*, in «Église Vivante» 18(1966), 91-102.

⁵⁰ J. Ratzinger, «Dichiarazioni del concilio sulla missione fuori del decreto sull'attività missionaria della Chiesa», 406.

⁵¹ Resta curioso il fatto che la Commissione subentrata nel 1964 alla precedente ed a cui si deve il testo del Decreto, ritenga insufficiente ribadire la dottrina di *Lumen Gentium* 16-17 perché – osserverà J. Schütte, presidente della Commissione – le indicazioni di quel documento sulla missione «sono troppo generali» (*Acta synodalia Sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. IV: periodus Quarta, Pars III: Congregationes Generales CXXXVIII-CXLV, Typis

Resta comunque sorprendente che il contributo di Ratzinger non menzioni nemmeno i nn. 40-45 della *Gaudium et Spes* che hanno come titolo: *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*.⁵² Ritengo che la ragione di questo silenzio sia una scelta: poiché *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* partono da presupposti ed esprimono concezioni della missione non omogenee, la scelta elimina il problema. Resterebbe comunque la necessità di una teologia della missione meglio rapportata non solo al mandato ecclesiale ma anche ad una comprensione cristologica ed escatologica della storia così come resta la necessità di una migliore lettura del cammino missionario delle giovani chiese in ordine alle loro culture ed ai cammini religiosi dei loro popoli.

Un indice di ripensamento da parte di Ratzinger si può, forse, vedere nei numeri 6-21 dell'Esortazione apostolica *Verbum Domini* (2010); quei testi – più che la terza Parte del documento *Verbum mundo* – presentano la rivelazione come il dono che Dio fa di se stesso in dialogo con l'umanità e, avallando una rilevanza cosmica e antropologica della Parola, le riconoscono la capacità di fondare "un nuovo realismo", una diversa visione del mondo e dei suoi sviluppi. Qui leggo un forte richiamo del ritmo escatologico impresso da Cristo alla storia umana e portato avanti dal dono della sua Parola e del suo Spirito che operano nella Chiesa e nell'umanità.

La tesi di Ratzinger si imporrà.⁵³ Solo più tardi, l'interpretazione della missione presentata da L. Rützi prima ed il dibattito sull'ermeneutica dei testi conciliari legata all'interpretazione di G. Alberigo e del suo gruppo⁵⁴ riapriranno il dibattito. A 50 anni di distanza dai testi conciliari, possiamo darli per conosciuti rimandando alle indicazioni bibliografiche per l'approfondimento

Mi limito ad alcuni semplici richiami. Stando ai commenti usciti verso la fine degli anni '60, il decreto rispondeva a due basilari preoccupazioni: il distacco dall'eredità coloniale ed il bisogno di una coerente fondazione teologica per la tematica missionaria.⁵⁵ I due intenti sono intrecciati: ci si distacca dalla prospettiva coloniale solo nella misura in cui si riesce ad offrire una rinnovata fondazione teologica della missione. A questo riguardo è basilare la fondazione trinitaria della missione. Partendo da *Dei Verbum* 2 che intende la rivelazione come l'opera di quel Dio personale che, «nel suo grande amore, parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi per invitarli e ammetterli alla comunione con sé», *Lumen Gentium* 2-4 e *Ad Gentes* 2-4 mostreranno che l'universale disegno di salvezza scaturisce dall'amore del Padre e si realizza con la missione del Figlio e dello Spirito. Commentando questa scelta, Y. Congar osserverà che «questa teologia, che ha ispirato grandiose esposizioni di teologia missionaria, è presente – almeno nelle sue linee generali – nel pensiero missionario protestante e sta alla base del capitolo I della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*».⁵⁶

Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1977, 701). Diverso il pensiero di Ratzinger, membro della stessa Commissione, per il quale il decreto *Ad Gentes* va compreso alla luce di *Lumen Gentium* 13-17 «punto di riferimento per tutti gli altri documenti concernenti la missione, compreso lo stesso Decreto sull'Attività missionaria della Chiesa». La presentazione di Schütte, mai smentita, per la sua ufficialità dovrebbe rappresentare il pensiero almeno della maggioranza della Commissione.

⁵² Il silenzio di J. Ratzinger sulla missione in *Gaudium et Spes* è certo intenzionale dato che l'autore conosce a fondo quei passi; dobbiamo a Ratzinger l'interpretazione cristocentrica della *Gaudium et Spes* fondata sul n. 45 della stessa Costituzione e resta sorprendente che non ne ricavi una rilettura cristocentrica della storia. Si veda J. Ratzinger, «Ester Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute», in *LThK*². III (1968), 313-354.

⁵³ Non potendo qui sviluppare a fondo la storia del documento mi limito a richiamare un mio contributo: G. Colzani, «Sentido teológico de la misión», in *Estudios de Misionología*. 13: *El Decreto «Ad Gentes»: desarrollo conciliar y recepción posconciliar*, Santos, Burgos 2006, 49-78.

⁵⁴ Mi riferisco a G. Alberigo, *Storia del Concilio Vaticano II*. 5 voll, Il Mulino – Peeters, Bologna – Leuven 1995-2001. Il lavoro ha avuto un'enorme diffusione dato che, oltre all'edizione italiana, vi sono traduzioni in inglese, francese, tedesco, spagnolo, portoghese e russo.

⁵⁵ M. Faggioli, *Lecture e commentari di "Ad Gentes". 50 anni di studi*, «Ad Gentes» 16(2012/1), 71-76.

⁵⁶ Y. Congar, «Principi dottrinali (nn. 2-9)», in J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni*, 151-192; citazione: 152.

Se fermiamo l'attenzione sul primo capitolo – nn. 2-9 – si resta sorpresi perché quanto è stato anticipato in *Ad Gentes 2* sulla natura missionaria della Chiesa non sembra trovare un grande sviluppo. Il n. 5, che fonda questo carattere missionario, ha una prima parte che si rifà al mandato del Risorto ed una seconda che la sviluppa. Il mandato illustra la continuazione della missione di Cristo attraverso quella Chiesa che è chiamata a parteciparvi e conclude ad una attività «mossa dalla grazia e dalla carità dello Spirito santo» in base alla quale uomini e popoli vengono condotti «alla fede, alla libertà e alla pace di Cristo». La seconda parte del n. 5 insegna che questa partecipazione ecclesiale al mistero di Cristo avviene attraverso «la strada della povertà, dell'obbedienza, del servizio e del sacrificio di se stesso fino alla morte». Queste indicazioni – di certo rilevanti – non trovano adeguato sviluppo né in questo capitolo né nel rimanente del testo, salvo qualche cenno ai nn. 11. 12. Già i capitoli secondo e terzo si muovono secondo parametri diversi.

Resta l'importante n. 6 che precisa che il compito missionario «è uno ed immutabile in ogni luogo ed in ogni situazione, anche se in base al variare delle circostanze non si esplica allo stesso modo. Le differenze quindi, che pur vanno tenute presenti «non nascono dalla natura intima della sua missione, ma dalle condizioni in cui questa missione si esplica». Da qui l'analisi delle diverse condizioni dell'opera missionaria che conclude alla distinzione tra «l'attività missionaria tra le genti» e «l'attività pastorale da svolgere nei riguardi dei fedeli» ed alla possibilità che i cambiamenti che intervengono possano richiedere «di nuovo la sua azione missionaria». Il n. 7 è costruito attorno alla volontà salvifica universale: su questa linea riconosce la possibilità di un'azione salvifica di Dio «attraverso vie a lui note» anche nei confronti di chi ignora il vangelo ma l'interesse del numero resta quello di ribadire quell'azione missionaria della Chiesa che è «suo compito imprescindibile ed insieme sacro diritto» e di collegarla alla pienezza del disegno del Padre ed alla sua gloria.

Un ultimo aspetto riguarda l'evidente spaccatura nella comprensione della nozione di missione; mentre i primi tre capitoli si rifanno ad una concezione teologica della missione che, come tale, riguarda ogni cristiano ed ogni chiesa, i capitoli dal quarto al sesto rimangono ancorati alla prospettiva giuridico-territoriale delle missioni e dei missionari. Mons. G.M. Riobé, vescovo di Orléans e membro della Commissione conciliare *pro missionibus*, ammetterà francamente che, «riguardo a questo problema, il decreto manca di chiarezza» ed avanzerà l'opinione che sia destinato, per questo, ad un veloce superamento.⁵⁷ Per quanto riguarda i primi tre capitoli, la fondazione teologica – comprensiva della radice trinitaria, della natura missionaria della chiesa e delle conseguenti precisazioni circa l'attività missionaria, del significato storico ed escatologico della missione – è tutta nel primo capitolo (nn. 2-9); il secondo ferma l'attenzione sulla vita cristiana – testimonianza, carità, dialogo, cammino e progresso della fede personale e comunitaria – ed il terzo riguarda il nascere e il progredire delle chiese locali.

In conclusione, richiamo la valutazione di due autori che, scrivendo un quarantennio dopo il concilio hanno modo di presentare un giudizio meditato. Per entrambi non vi è dubbio che il decreto

⁵⁷ «Vous savez que pendant quatre ans – tout au long du travail de la Commission conciliaire qui traitait de l'activité missionnaire de l'Église – nous avons été plus ou moins paralysés pour ce problème. Le décret qui traite de l'activité missionnaire de l'Église allait-il être un décret qui, d'un façon concrète, ne regarderait que la Congrégation «De Propaganda Fide» où, à la lumière de ce décret, allait-on éclairer tous les problèmes missionnaires qui se posent à n'importe quel chrétien et à l'Église partout où elle est? Vous savez que pendant quatre ans il a fallu naviguer, quelque fois même prendre des options radicales, et que le décret se ressent d'un manque de netteté sur ce point. On peut dire (et je pense que c'est vrai) que sur certains aspects, le décret de l'activité missionnaire de l'Église sera vite dépassé». La citazione è presa da *Colloque avec des évêques. Compte rendu d'un colloque où prêtres et laïcs interrogent les évêques sur l'évangélisation*, «Parole et Mission» 10(1967/1), n. 37: *Les évêques dans une Église missionnaire*, 257-306; l'intervento di Mons. G.M. Riobé è nella seconda parte: II: *La responsabilité universelle des évêques*, 283-288; citazione: 283. La citazione è inoltre presente nel contributo di A.M. Henry, presente al Colloquio: si veda *Postface. Mission d'hier, mission de demain*, in J. Schütte (ed.), *L'activité missionnaire de l'Église*, Cerf, Paris 1967, 409-440; citazione: 409. Nello stesso senso, decenni dopo, H. Pottmeyer parlerà del Vaticano II come di un concilio di transizione: H.J. Pottmeyer, «Una nuova fase della ricezione del Vaticano II», in G. Alberigo – J.P. Jossua (eds.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 4-64 (in particolare 41-47).

conferisce alla missione una stabilità ecclesiale ma la proclamazione iniziale di una chiesa peregrinante «per sua natura missionaria» e le indicazioni che si muovono in quel senso non risultano gran che sviluppate.⁵⁸ La fondazione trinitaria del disegno divino, in *Ad Gentes* 2-4, non è collegata al regno, del tutto assente; la fondazione cristologica della missione nella *kenosis* non appare sviluppata quanto meriterebbe; la povertà di Gesù, indicata come modello per la Chiesa, è però priva di ogni riferimento ai poveri e ad ogni loro soggettività ecclesiale.⁵⁹ L'attenzione alle condizioni storiche, evocata al n. 6, appare particolarmente bisognosa di migliori analisi; l'affermazione della natura missionaria della chiesa non è completata da analisi e scelte circa le strutture ecclesiali, le loro deficienze⁶⁰ e la loro corrispondenza alle attuali condizioni socio-culturali. Il risultato è una missione fortemente concentrata sul momento istituzionale. Questo rende decisiva la ricezione ed il ripensamento della missione nel post-concilio.

2.2. Ricezione del Concilio Vaticano II e ripensamento della missione

Il nodo della ricezione dei testi conciliari riguarda il rapporto tra l'evento della rivelazione, impostato in termini dialogici con *Dei Verbum* e con l'ecclesiologia del popolo di Dio peregrinante nella storia. e le vicende della storia umana. Il Sinodo del 1971, nel suo documento *De Iustitia in mundo*, aveva riassunto questa relazione nella nozione di "giustizia", presentata come «giustizia salvifica di Dio per mezzo di Gesù Cristo».⁶¹ Entrando in merito, il Sinodo dirà che la situazione attuale del mondo obbliga «a ritornare all'essenza stessa del messaggio cristiano, creando in noi [cristiani] l'intima coscienza del suo vero significato e delle sue urgenti esigenze».⁶² Di fatto insegnerà che «l'agire per la giustizia ed il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come dimensione costitutiva (*ratio constitutiva*) della predicazione del vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressivo».⁶³ Da qui la conclusione: «la missione di predicare il vangelo, ai nostri giorni, richiede che ci impegniamo per la totale liberazione dell'uomo già nella sua esistenza terrena».⁶⁴

I nodi della ricezione del concilio entreranno nel dibattito teologico soprattutto con le tesi di Ludwig Rütli e le questioni di ermeneutica conciliare legate al gruppo di Giuseppe Alberigo.

⁵⁸ Il primo per notorietà e importanza è Peter Hünemann, professore emerito di Tübingen; di lui si veda «Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Ad Gentes», IV(2005), 221-336, in P. Hünemann – B.J. Hilberath (eds.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. 5 voll, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2004-2006. Il secondo è Massimo Faggioli, docente di storia del Cristianesimo e delle Chiese nella Villanova University negli States. Di lui si veda M. Faggioli, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, Dehoniane, Bologna 2013; Id., *Vera Riforma. Liturgia ed ecclesiologia nel Vaticano II*, Dehoniane, Bologna 2013. Di lui si veda pure M. Faccioli, *Lecture e commentari di "Ad Gentes". 50 anni di studi*, «Ad Gentes» 16(2012/1), 71-76.

⁵⁹ P. Hünemann, «Theologischer Kommentar zum Dekret, 324.

⁶⁰ P. Hünemann, «Theologischer Kommentar zum Dekret, 326.

⁶¹ Testo bilingue in *Enchiridion Vaticanum*. IV: *Documenti ufficiali della S. Sede 1971-1973*, Dehoniane, Bologna 1978. Ad interessarci sono le due parti centrali del documento: II: *Il messaggio evangelico e la missione della Chiesa*, 814-819; III: *L'attuazione della giustizia*, 820-837.

⁶² *De iustitia in mundo*, 817.

⁶³ *De iustitia in mundo*, 803.

⁶⁴ *De iustitia in mundo*, 817. In caso contrario, vi sarebbe una perdita di credibilità presso i nostri contemporanei.

Le tesi di Ludwig Rütli

Rütli consegue il dottorato all'Università di Münster con una tesi che sarà pubblicata nel 1972: *Zur Theologie der Mission*.⁶⁵ Poiché pensa la missione in una prospettiva escatologica, Rütli è critico nei confronti della concezione missiologica del concilio che considera limitata ed intraecclesiale, dominata da una visione pietistico-individuale costruita su una separazione tra natura e grazia e colpevole di ecclesiocentrismo. L'autore dedica la prima parte del suo lavoro ad una analisi dell'escatologia di K. Barth, O. Cullmann e J. Moltmann: la sua linea si avvicina a Moltmann perché, legando la missione cristiana ad una imitazione storica dell'agire divino, si muove verso l'attesa di quel futuro rinnovamento del mondo che è certo nella speranza. Decisiva per la comprensione della missione sarà soprattutto la terza parte della sua tesi⁶⁶ dove, in pratica, Rütli formula una teologia della missione in termini di teologia politica, ispirandosi alle posizioni di J.B. Metz e di J.C. Hoekendijk.

In concreto Rütli formula una teologia politica che da una parte rifiuterà la centralità della chiesa e, dall'altra, metterà la storia del mondo al centro dell'impegno della fede. La critica all'ecclesiocentrismo diventerà la chiave di volta di una concezione attenta ad un dinamismo salvifico già in atto nella storia dell'umanità; compito della Chiesa diventa una pura azione di testimonianza da mantenere fino a che l'intera umanità non corrisponderà ai doni del Risorto e del suo Spirito. Missione diventa così «termine onnicomprensivo con cui si indicano tutti i modi concepibili con cui le persone possono cooperare con Dio relativamente a questo mondo». ⁶⁷ Non si può che apprezzare la volontà di superare ogni marginalità storica della missione; resta da chiedersi quanto spazio resti, in questa onnicomprensività della missione, per la persona di Gesù e per il "suo" vangelo. Il criterio valutativo della salvezza, in effetti, non sta qui in Gesù ma nella stessa storia.

Per Rütli il perno della missione non è né la creazione, con la sua visione dell'umanità ad immagine di Dio, né l'incarnazione, con il suo inserimento dell'umanità nella vita di Dio; per lui, il centro è l'escatologia intesa come sintesi di cristologia e di antropologia storica. Al suo centro sta la "nuova creazione" che irrompe nella storia umana cancellando i drammi del peccato.⁶⁸ La salvezza – cuore

⁶⁵ L. Rütli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, Kaiser-Grünwald, Mainz-München 1972. Il testo ha avuto alcune recensioni negative da parte di J. Dörmann, *Theologie der Mission? Kritik zu "kritische Analysen"*, «Theologie und Glaube» 63(1973), 342-361 e di H. Waldenfels, *Eine Theologie der Mission?*, «Priester und Mission» (1973), 4, 201-217. Critico anche Y. Congar, *Zur Theologie der Mission*, «Theologische revue» 69(1973), 354-360; riproposta in francese: *Théologie de la Mission*, «Documents-Episcopat – Bulletin du secrétariat de la conférence épiscopale française» 18(1973/octobre), 1-6. Nella stessa linea sono D. Wiederkehr, *Selbstbezogene und Weltbezogene Mission: Zu L. Rütli, Zur Theologie der Mission*, «Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft» 30(1974), 81-94 e J. Masson, *Nouvelle Revue Théologique* 96 (1974), 988-990. Rütli risponderà alle recensioni di J. Dörmann e di H. Waldenfels con l'articolo: *Ein Beitrag zur missionstheologischen Diskussion in einiger Sache. Zu den Rezensionen von J. Dörmann und H. Waldenfels*, «Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft» 30(1974), 205-306.

⁶⁶ L. Rütli, «Welt als Horizont der Sendung», in L. Rütli, *Zur Theologie der Mission*, 136-232. Se ne veda una sintesi in L. Rütli, *Spiegazione della funzione politica della comunità cristiana alla luce della teologia politica*, «Concilium» 4(1973), 669-683.

⁶⁷ L. Rütli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, Kaiser, München 1972, 307.

⁶⁸ Più tardi H. Bürkle, ispirandosi al pensiero di W. Pannenberg, riprenderà l'escatologia come ricapitolazione di ogni cosa in quel Cristo nel quale risplende l'umanità nuova. Sulla base della profezia del compimento finale, realizzata nel Cristo, Bürkle leggerà la missione della Chiesa come atto che, mentre proclama quanto è avvenuto in Cristo, lo porta coerentemente a compimento. La partecipazione all'anticipazione del compimento che si dà in Cristo è spiegata con quella "rappresentanza" che dissolve l'anticipazione nella partecipazione dei rappresentati. Su questo si veda H. Bürkle, «Mission. 7: Systematisch-theologisch», in *Theologische Realenzyklopädie*. XXIII, De Gruyter, Berlin – New York 1994, 59-68; Id., «Mission. 4: Systematisch-theologisch», in *Lexikon für Theologie und Kirche*. VII, Herder, Freiburg –

della missione – va quindi intesa in termini escatologici e messianici come offerta di un'insopprimibile ed efficace speranza di rinnovamento del mondo. Per Rütli non sarebbe sufficiente un semplice travestimento delle tesi tradizionali mediante il ricorso ad un linguaggio nuovo ed a termini come “dialogo”, “sviluppo”, “liberazione”, “umanizzazione” e simili. Occorre invece un radicale cambio di mentalità ed una trasformazione degli schemi teologici dominanti. In pratica una rinnovata fondazione della missione. Ribadire temi dottrinali come il grande mandato, l'universalità salvifica di Cristo e la cattolicità della Chiesa, il ministero apostolico affidato ai vescovi ed ai cristiani non porterebbe da nessuna parte; secondo Rütli occorre invece tornare a lavorare sulle strutture formali e basilari della fede – la Rivelazione, la *traditio fidei* e la testimonianza della vita – e ripensarle in base all'escatologia, cioè in base alla presenza storica di quel regno che rinnova il nostro orizzonte di vita.

Da qui la sua tesi circa la necessità di ripensare la missione in termini teorico-pratici, prestando così attenzione ai processi storici dei tempi in cui viviamo. La missione deve offrire speranza ed introdurre quell'abbondanza di vita che, secondo Gv 10,10, rappresenta la ragione stessa della venuta di Cristo. A questo scopo sviluppa una correlazione tra fede e storia in vista di una evangelizzazione inclusiva della vita e delle vicende umane. Una visione giuridico-istituzionale della missione come *plantatio ecclesiae* così come una prassi missionaria verbale-sacramentaria di tipo rituale, senza incidenze sulla vita, è lontana dai suoi interessi. La missione va vissuta e dissolta nel dinamismo della storia umana senza alcun bisogno di costituirsi come Chiesa a parte.

La visione del regno che guida Rütli non è legata alla Chiesa – come in *Lumen Gentium* 3. 5 – ma a quella visione cristocentrica della storia presente in *Gaudium et Spes* 45 che lega a Cristo la salvezza dell'intera umanità e vede la Chiesa come «l'universale sacramento della salvezza che svela e insieme realizza il mistero dell'amore di Dio verso l'uomo». ⁶⁹ La missione della Chiesa è qui semplicemente «la responsabilità della speranza nella situazione storico-concreta del mondo». ⁷⁰

Il dibattito sulla ermeneutica conciliare

All'origine sta forse un articolo di K. Rahner: *Der Welt der Weltkirche. Die dritte Epoche der Kirchengeschichte hat begonnen*. ⁷¹ In questo articolo Rahner vede il Vaticano II come scoperta e germinale realizzazione della Chiesa come Chiesa mondiale, come Chiesa cioè che si realizza in una pluralità di culture e di contesti sociali. Dopo il periodo gerosolimitano ed ebraico, chiuso con l'uscita dal giudaismo e l'ingresso nell'Europa della cultura greco e romana prima, medioevale poi, ed infine moderna e coloniale, sarebbe venuto – con il concilio – il tempo di uscire da una dimensione europea per entrare nell'orbita di una storia mondiale, percorsa da una pluralità di dinamiche, alcune delle quali a carattere mondiale. In tutto questo il concilio sarebbe «l'inizio di un inizio». Al seguito di simili visioni, alcuni vedono nel Concilio un evento alla cui luce tutto va compreso e ripensato; altri ne valorizzano invece la storia, i dibattiti, le scelte.

Basel – Rom – Wien 1998, 288-295. In una linea simile si muoverà anche G. Evers, *Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt*, Aschendorff, Münster 1974 (tr. it.:Id., *Storia e salvezza. Missione, religioni non cristiane, mondo secolarizzato*, EMI, Bologna 1976).

⁶⁹ *Gaudium et Spes* 45.

⁷⁰ L. Rütli, *Zur Theologie der Mission*, 80.

⁷¹ K. Rahner, «Der Welt der Weltkirche. Die dritte Epoche der Kirchengeschichte hat begonnen», in G. Sporschill (ed.), *Horizonte der Religiosität: kleine Aufsätze*, Herold, Wien 1984, 119-123.

I primi vedono nel Concilio una "nuova Pentecoste" per la Chiesa e per il mondo; così compreso, il Concilio inaugura un nuovo modo di essere Chiesa che occorre imparare e testimoniare. È una scelta di futuro. Altri si fermano ad una ricostruzione storica, fermando l'attenzione sulle scelte, le decisioni e le dinamiche ufficiali del concilio. Come evento, il Vaticano II sarebbe l'inizio di un nuovo cammino ecclesiale e di una diversa esperienza di Chiesa, quasi marcando una separazione tra un prima e un poi.⁷² Come storia, il Vaticano II ha certo un futuro ma questo non è altro che lo sviluppo di una storia e di un insegnamento da ricostruire con precisione. Senza entrare nei particolari delle diverse posizioni, vorrei ricordare le posizioni contrapposte di G. Alberigo⁷³ e di A. Marchetto.⁷⁴

Non si può tacere che, nel 2005, una serie di interventi ha messo in questione la tesi che il Vaticano II vada compreso prima nel suo "spirito" di perenne rinnovamento che nei suoi testi. Già il card. Camillo Ruini – nel giugno 2005- aveva chiesto una ricostruzione della storia del Concilio secondo verità. Il 29 novembre 2005, compariva sul quotidiano CEI "Avvenire" un denso articolo di Mons. Walter Brandmüller, Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, direttore dell'*Annuario Historiae Conciliorum* e professore emerito dell'Università di Augsburg. Considerando il Vaticano II come l'anello di una catena la cui globalità è nota solo a Dio, Brandmüller inviterà a «non introdurre mai una frattura nella continuità dell'azione dello Spirito». Ma soprattutto occorre richiamare il discorso di Benedetto XVI alla Curia romana del 22 dicembre 2005 per lo scambio di auguri natalizi. In quel discorso, Benedetto rifiuta una ermeneutica della discontinuità e della rottura e chiede una ermeneutica della riforma. La prima è costruita su «una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare» e non esprime quella «dinamica della fedeltà» presente in diverse parabole evangeliche e necessaria per questo servizio ecclesiale. A scanso di equivoci, per evitare ogni confusione tra fedeltà e passività, Benedetto XVI ricorda che «dinamica e fedeltà devono diventare una cosa sola». Solo recuperando questa giusta ermeneutica, il Vaticano II diventerà «una grande forza per il sempre necessario rinnovamento della Chiesa».

In conclusione si deve riconoscere, con *Evangelii Nuntiandi* 7, che «Gesù medesimo, vangelo di Dio, è stato assolutamente il primo e il più grande evangelizzatore».⁷⁵ Qui il vangelo non è un insieme di dottrine o di norme ma una persona: Gesù; evangelizzare non è aderire a delle verità ma stabilire un rapporto personale con Cristo e affidarsi incondizionatamente a Lui. A questa cristologia evangelizzatrice, Paolo VI lega il senso ed il compito della Chiesa: per lui, la missione della Chiesa nasce, opera e cammina in virtù del mistero che la genera e la vivifica.⁷⁶ Citando Ambrogio, Montini dirà che «fulget [...] Ecclesia non suo sed Christi lumine»⁷⁷ e concluderà che «nos unum corpus Christi sumus».⁷⁸ Il risultato è un cammino ecclesiale che esige una Chiesa evangelizzata ma la destina ad essere una Chiesa evangelizzatrice.⁷⁹

⁷² In questa direzione si colloca la storia del Concilio Vaticano II diretta da G. Alberigo; l'edizione italiana è curata da A. Melloni: *Storia del Concilio Vaticano II*. 5 voll, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 1995-2001.

⁷³ G. Alberigo, *Breve storia del concilio Vaticano II (1959-1965)*, Il Mulino, Bologna 2005; G. Alberigo, *Transizione epocale? Studi sul concilio vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2009.

⁷⁴ A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005

⁷⁵ *Evangelii Nuntiandi* 7.

⁷⁶ G.B. Montini, *Missione e mistero della Chiesa*, discorso tenuto al II Congresso mondiale dell'Apostolato dei laici, Roma 5-13 ottobre 1957.

⁷⁷ Ambrogio, *Exameron* IV, 8, 32.

⁷⁸ Ambrogio, *Expositio in Lucam* VII, 21..

⁷⁹ *Evangelii Nuntiandi* 13-16.