

Fino ai confini della terra *dalle feconde memorie* *alle coraggiose prospettive*

CONVEGNI CONTINENTALI DEI *FIDEI DONUM* ITALIANI

Salvador de Bahia (Brasile)
30 gennaio-3 febbraio 2006

Chiang Mai (Thailandia)
6-10 marzo 2006

Nyahururu (Kenya)
6-10 novembre 2006

Introduzione

Mons. Giuseppe Pellegrini pag. 7

I tre convegni continentali

I.

CINQUANT'ANNI DI "FIDEI DONUM"

Evoluzione storica, teologica, pastorale

p. Vito Del Prete

(Salvador de Bahia, Brasile, febbraio 2006) pag. 11

Significato di 50 anni di storia

don Renzo Zecchin

(Nyahururu, Kenya, novembre 2006) pag. 28

II.
LA CHIESA NEI DIVERSI CONTINENTI

- Il cammino della Chiesa latinoamericana
negli ultimi 50 anni. I tratti più significativi***
p. Victor M. Ruano
(Salvador de Bahia, Brasile, febbraio 2006) pag. 43
- La Chiesa in Asia***
p. Francis Cais, sdb
(Chiang Mai, marzo 2006) pag. 75
- Sfide all'evangelizzazione in un contesto interreligioso***
p. Francis Cais, sdb
(Chiang Mai, marzo 2006) pag. 102
- La Chiesa in Africa***
p. Joseph Ballong Wen Mewlida
(Nyahururu, novembre 2006) pag. 115

III.
**I FIDEI DONUM, UN DONO
PER LA CHIESA CHE LI ACCOGLIE**

- Il servizio missionario dei fidei donum
nella Chiesa latinoamericana***
dom Moacyr Grechi
(Salvador de Bahia, febbraio 2006) pag. 131
- Il servizio dei fidei donum in Africa***
S.E. Mons. Virgilio Pante, vescovo di Maralal, Kenya
(Nyahururu, novembre 2006) pag. 136

IV.
LA CHIESA CHE INVIA

Società e Chiesa in Italia: quale futuro?

prof. Dario Nicoli

(Nyahururu, Kenya, novembre 2006) pag. 141

Per una Chiesa tutta missionaria

S.E. Mons. Giovanni Giudici

(Nyahururu, Kenya, novembre 2006) pag. 149

V.
LA PASTORALE MISSIONARIA
DELLA CHIESA ITALIANA

Testimonianza

Mons. Giuseppe Pellegrini

(Nyahururu, Kenya, novembre 2006) pag. 161

Testimonianza

Mons. Peppino Maffi

(Salvador de Bahia, Brasile, febbraio 2006) pag. 165

VI.
PROSPETTIVE E CONCLUSIONI

Convegno fidei donum in America Latina

p. Vito del Prete pag. 171

Convegno fidei donum in Asia pag. 179

Convegno fidei donum in Africa

don Renzo Zecchin pag. 183

**FINO AI CONFINI DELLA TERRA
DALLE FECONDE MEMORIE
ALLE CORAGGIOSE PROSPETTIVE**

Convegni continentali dei fidei donum italiani

*Salvador de Bahia (Brasile)
30 gennaio-3 febbraio 2006*

*Chiang Mai (Thailandia)
6-10 marzo 2006*

*Nyahururu (Kenya)
6-10 novembre 2006*



Introduzione

Mons. GIUSEPPE PELLEGRINI

Con grande gioia presento questo *Quaderno* che raccoglie il materiale più significativo dei tre convegni che hanno riunito, in Brasile, Thailandia e Kenya, i *fidei donum* italiani, preti e laici, attualmente in servizio nei diversi continenti. Nel cinquantésimo anniversario dell'enciclica che ha dato vita a questo vasto movimento di cooperazione tra le Chiese, si è voluto offrire l'occasione a quanti ne sono stati e ne sono i protagonisti di incontrarsi, raccontarsi e riflettere insieme, facendo sorgere dalle feconde memorie, coraggiose prospettive per un altrettanto fecondo domani.

Questi incontri, ai quali ho partecipato personalmente, sono stati innanzitutto – è bene ricordarlo – un'opportunità di ascolto e di comunione. Per molti, forse la prima occasione per conoscere gli altri *fidei donum* italiani presenti nei paesi vicini e nello stesso continente. La convivialità, il desiderio di raccontarsi, lo scambio di esperienze non sono stati solo il segno della gioia di ritrovarsi, ma anche reale esperienza di fraternità.

Per l'Ufficio Nazionale per la Cooperazione missionaria tra le Chiese della Cei, presente ad ogni convegno con alcuni rappresentanti e invitati, si è trattato di un momento straordinariamente prezioso per conoscere uno a uno i circa 700 *fidei donum* in servizio, dando un volto ai nomi tante volte letti sulle comunicazioni e le lettere. Lo sforzo serio e costante di ascolto dei loro vissuti e delle riflessioni prodotte insieme non mancherà di dare i suoi frutti nel lavoro dei prossimi anni della fondazione Missio e dell'Ufficio nazionale.

Rileggendo i contributi offerti dai relatori dei diversi convegni e le sintesi prodotte al termine dei lavori, colpisce, accanto ovviamente alle differenze dovute a paesi così differenti tra loro, la sintonia esistente, pur a migliaia di chilometri di distanza. La radice comune si è sviluppata in rami diversi e ha prodotto frutti di ogni colore, ma è alimentata da una stessa linfa: l'amore per il Vangelo e per la missione, e insieme l'appartenenza ad una stessa Chiesa di origine. Ed è proprio l'amore per la Chiesa, quella di provenienza e quella di servizio, il tratto distintivo dei molti interventi, e forse soprattutto di quelli più appassionati e critici verso lo scoraggiamento a volte avvertito nelle nostre comunità in Italia.

L'esperienza dei *fidei donum* si rivela proprio per questo assai preziosa nel contesto presente della Chiesa italiana, in cui la difficoltà a far fronte agli impegni interni a causa della diminuzione del clero potrebbe invogliare a ridurre le energie dedicate alla cooperazione con le altre Chiese. Viceversa, il messaggio che emerge da

questi incontri è l'incoraggiamento a "dare della nostra povertà", consapevoli del fatto che il "dono" si tradurrà in una maggiore apertura al nuovo delle nostre comunità cristiane e che le persone inviate saranno, al loro rientro, portatrici di una visione di Chiesa capace di innervare efficacemente la nostra pastorale.

È quanto ha affermato recentemente anche S.E. Mons. Giuseppe Betori al Congresso internazionale dei *fidei donum* di Sacrofano (maggio 2007), affermando che «l'esperienza *fidei donum* ci ricorda che, proprio in questa nuova situazione in cui ci troviamo a vivere, una partenza missionaria, di preti e di laici, è una preziosa ricchezza per la comunità che invia. Essa lo è non solo perché esprime il valore del dono, ma anche in quanto è presupposto per accogliere, durante il tempo di permanenza e ancor più al momento del rientro, l'esperienza di una Chiesa sorella; lo è anche perché risveglia il senso missionario globale di una Chiesa, quello che ora va speso per una nuova evangelizzazione anche nei paesi di antica cristianità».

È questo l'auspicio più vivo che i *fidei donum* consegnano alle nostre comunità e ai loro pastori ed è l'impegno che l'Ufficio Nazionale sente di dover assumere nei prossimi anni.

Desidero infine esprimere un sentito ringraziamento a quanti hanno collaborato alla preparazione di questi convegni, ai relatori, ai partecipanti, a coloro che ci hanno accolto con grande generosità, ai vescovi della Commissione episcopale per l'Evangelizzazione dei Popoli e la Cooperazione tra le Chiese che hanno accompagnato questo cammino e sono stati presenti di persona agli incontri proposti.

Mons. GIUSEPPE PELLEGRINI
Direttore

I. Cinquant'anni di "Fidei Donum"

- Evoluzione storica, teologica, pastorale
- Significato di 50 anni di storia

E

voluzione storica, teologica, pastorale

Salvador de Bahia, Brasile, febbraio 2006

p. VITO DEL PRETE

1.
Significato della
celebrazione

L'Ufficio Nazionale della Cooperazione Missionaria tra le Chiese ha organizzato incontri continentali dei *fidei donum* italiani per celebrare il 50° anniversario della pubblicazione dell'enciclica. Questi incontri sono intesi come uno spazio di riflessione e di valutazione sul cammino fatto, sui valori che emergono per aprire prospettive future. Non si può ridurre questo evento alla sola celebrazione, perché sarebbe segno di una volontà di appiattimento su ciò che si è e si fa.

Con la Chiesa siamo chiamati a rinnovarci e riformarci continuamente. Si tratta di leggere la nostra storia nella prospettiva di un cambiamento in continuità.

C'è un'esigenza di riattualizzare, nella contemporaneità, il nucleo fondamentale di ispirazione e di valori, per cui sono sorti i *fidei donum*. Cosa non facile, perché non si tratta di operare una giustapposizione tra l'esperienza fatta e le spinte nuove. Si tratta in realtà di ripensare questa modalità di impegno missionario, partendo dalla complessa problematica dell'evangelizzazione nel mondo di oggi, inserita nel contesto di questa Chiesa del 2000 e delle trasformazioni epocali in atto.

La piccola storia dei *fidei donum* contiene in filigrana le vicissitudini storiche, teologiche e di prassi della missione. Come singoli e come istituzione abbiamo partecipato alle trasformazioni, avvenute nel secolo appena passato, e da un angolo privilegiato. La missione ci pone in una situazione che noi amiamo chiamare di frontiera, sia geografica sia antropologica. Siamo stati e siamo, con tutto il mondo missionario, gli interpreti dei cambiamenti e delle esigenze sia ecclesiali sia sociali. Non ci troviamo di casa in nessuna parte. Spiriti inquieti, che non si accontentano di gestire l'esistente, ma sempre in cammino per realizzare il regno di Dio che è la forza dinamica e il fine della storia umana.

La missione ci pone di fatto in mezzo al dramma concreto dell'umanità, a cui deve essere annunciata la novità del regno di Dio e in cui deve realizzarsi la società alternativa, secondo gli imperativi radicali del Vangelo. È una missione *in fieri*, non solo perché l'evangelizzazione durerà quanto il tempo della Chiesa, ma anche per-

ché essa non sopporta metodi e regole fisse. È costantemente aperta alle indicazioni dello Spirito e al contesto storico dei gruppi umani. Essa è creatività continua, è soggetta a revisione di mentalità e di metodologie, a rinnovamento.

Mi propongo di seguire il cammino bello e talvolta sofferto di questi 50 anni, che hanno visto una trasformazione dei paradigmi dell'attività di evangelizzazione e la nascita di nuovi modelli ecclesiologicali.

Sotto certi aspetti ci troviamo in posizione ottimale: i *fidei donum* non fanno riferimento a un fondatore, a un capo di cui reinterpretare il carisma specifico. Essi sono sorti per le spinte ecclesiologicalhe universali, e in presenza dei bisogni dell'umanità, di quelli economici e sociali. All'entusiasmo degli inizi ci si offre quindi l'occasione di una riflessione serena e matura, perché carica di esperienza e di creatività apostolica. In questo incontro, così come è stato programmato, verranno esaminati gli aspetti di questa avventura che compie cinquant'anni: lavoro missionario, Chiesa d'invio, Chiesa d'origine, il ruolo dei *fidei donum* in esse, e prospettive future in vista di un rilancio.

La missione della Chiesa va al di là e oltre noi stessi. Se vogliamo rimetterci nella dinamica del rinnovamento, non possiamo limitarci a guardare solo al nostro specifico. Dobbiamo andare oltre le analisi domestiche, allargare orizzonti e aspirazioni alla Chiesa dello Spirito, alla società, al mondo. Dobbiamo riprendere il coraggio di osare.

2. Rilettura del cammino

Non sono io la persona più adatta a ripercorrere il cammino storico dei *fidei donum*; lo possono fare meglio e con più verità e passione quelli che in diversi modi hanno preso parte attiva a questa esperienza o vi sono stati coinvolti. La storia non è solo questione di numeri e di opere, ma di spinte ideali e di progettualità, anche se non ancora pienamente realizzate. Cercherò di mettere in rilievo le fasi di questo percorso, che, credo, presenta dei tratti comuni riscontrabili nelle altre Chiese.

2.1 *Emergenza Africa: Fidei donum della prima ora*

Il quadro dell'Africa descritto dalla *fidei donum* è preoccupante e allo stesso tempo lancia una sfida. L'Africa è un continente in ebollizione, in cui vengono predetti con lungimiranza gli sviluppi destinati a segnare il futuro assetto politico, sociale, culturale e religioso del continente. Nazionalismi dei vari paesi come reazione al periodo di colonialismo, tecnologia invadente, distruzione dei valo-

ri culturali e religiosi tradizionali, una chiara e persistente propaganda atea, un proselitismo febbrile delle diverse confessioni cristiane e non, si contendono il campo per ridisegnare la forma dell'Africa. È un momento delicato e decisivo. «Vi è in questo, per l'avvenire cattolico dell'Africa, un motivo di serie preoccupazioni». Pio XII chiama tutta la Chiesa a un rinnovato spirito missionario, che ha gli accenti della modernità. I vescovi, primi responsabili dell'evangelizzazione, devono curare le vocazioni missionarie: sacerdoti, religiosi e religiose, laici, volontariato nazionale e internazionale, un'equa distribuzione del clero. Il Papa, inoltre, chiede ai vescovi di dare in proporzione ai loro mezzi, e si appella all'unità e alla cattolicità della Chiesa per la cura dei giovani africani che arrivano nelle nostre Chiese. E infine accenna «a un'altra forma di aiuto scambievole, adottato da alcuni vescovi, che autorizzano l'uno e l'altro dei loro sacerdoti a partire, per un certo limite di tempo, a disposizione degli Ordinari d'Africa». Incoraggia tali iniziative.

La *fidei donum* contiene *in nuce* e con linguaggio attuale tutti gli sviluppi teologici e missiologici che saranno ripresi dal Vaticano II e nell'ulteriore riflessione postconciliare. Vi sono tutte le componenti. Il fatto che la Chiesa, fra tutti gli elementi elencati, abbia preso in particolare considerazione l'appello fatto ai vescovi di dare sacerdoti diocesani per l'Africa e per tutta la Chiesa, è stato un momento di grazia concesso dallo Spirito. Ma l'enciclica determina e ha determinato anche nei contenuti lo sviluppo dell'impegno dei *fidei donum* nel campo dell'evangelizzazione in tutti i continenti.

I sacerdoti già partiti a titolo personale vengono ribattezzati preti *fidei donum*; altri rispondono all'appello lanciato, ma a titolo personale. Queste partenze, però, mettono in discussione la Chiesa particolare circa la sua responsabilità missionaria. Creano le condizioni perché il problema delle missioni divenga parte dell'agenda del dibattito e della riflessione ecclesiale.

2.2 *Provocazioni del Concilio Vaticano II*

L'illuminismo, il modernismo di inizio secolo, il marxismo, il nazionalsocialismo, le due guerre mondiali, che avevano messo gli uni contro gli altri i popoli cristiani, il genocidio degli ebrei, avevano tolto credibilità al messaggio di Cristo, e quindi alla missione della Chiesa nel mondo. Il distacco della società dalla Chiesa, che Paolo VI denominerà come frattura di cultura e Vangelo, e il rigetto del cristianesimo da parte dei popoli colonizzati, in fermento di indipendenza, sono i segni indicatori di crisi e di fermenti nuovi.

La fede cristiana e quindi la missione si sono trovate e tuttora si trovano di fronte a un mondo fondamentalmente diverso da quello del passato, e quindi di fronte a sfide del tutto inaspettate.

Viviamo in un'epoca di transizione, nella linea di confine tra un paradigma della missione non più soddisfacente e uno che rimane in larga misura ampio e opaco. Il nostro è un tempo in cui si accalcano risposte differenti, in cui molte voci reclamano attenzione. Il mondo missionario, più degli altri settori della Chiesa, si è trovato spiazzato di fronte alla riflessione attuata dal Concilio, che ha innescato un dinamismo di trasformazione in tutti i settori della vita e della prassi pastorale. L'intero mistero cristiano è stato soggetto a un migliore e più approfondito discernimento. Non esito ad affermare che il Vaticano II ha fatto una globale operazione di inculturare la storia della Salvezza, di cui Cristo è il punto centrale, nel contemporaneo. Non credo di sbagliare nel servirmi di una categoria presa in prestito dall'attività di evangelizzazione, perché scopo principale di questa Assise Universale fu come rendere all'uomo di oggi comprensibile il mistero cristiano e più autentica la missione della Chiesa nel mondo. Il che fu plasticamente focalizzato ed espresso da Paolo VI alla ripresa del Concilio con l'interrogativo che rivolse alla Chiesa: «Tu Chiesa, cosa dici di te stessa?»; e, anni dopo, nell'*Evangelii nuntiandi*: «Che n'è dell'energia nascosta del Vangelo?».

Ma probabilmente è corretto affermare che siamo giunti a un punto in cui è ormai indubbio che i due maggiori problemi irrisolti della Chiesa e missione cristiana sono il rapporto con le visioni del mondo che offrono una salvezza mondana, e con le altre fedi.

2.3 Chiesa

È dalla migliore e più approfondita comprensione di Cristo e del mistero della Chiesa che si mette in moto un dinamismo che tocca la struttura e la missione del popolo di Dio.

La Chiesa si riscopre mediatrice di salvezza, perché, per una non debole analogia con il Verbo incarnato, è strumento della comunione di Dio con l'umanità. La sua è la continuazione della *Missio Dei*. Strumento con Cristo del Padre, nella potenza dello Spirito santo, vive, testimonia e trasmette la memoria di Gesù di Nazaret, il predicatore e il realizzatore del regno di Dio, cioè del progetto di Dio sull'umanità. Essa stessa è convocata dalle genti (*ekklesia*) per essere inviata alle genti, cosciente che lo Spirito di Dio opera comunque nell'umanità. In questo contesto, essa è il nucleo germinale della salvezza donata, è anticipazione concreta e visibile della novità che Dio riserva a tutta l'umanità, è la chiamata alla piena comunione con Dio già realizzata attorno all'umanità di Gesù di Nazaret. Essa è in funzione e in vista della missione messianica di Cristo, che deve consegnare l'umanità al Padre, tutta riconciliata, secondo quanto prevedono le Scritture. È altresì segno e strumento di comunione tra i popoli, le loro religioni e culture. Essa è neces-

saria, ma provvisoria come nucleo, come distinzione, come separazione. Il completamento della *Missio Dei* segnerà anche la scomparsa della Chiesa. Perché Dio sarà tutto in tutti.

Comunione per la missione è il paradigma ecclesiale della missione oggi, al momento attuale il più autentico e comprensivo. È partendo da esso che la *missio ad gentes* dovrà svilupparsi. È questo che ha permesso il rientro delle missioni nella missione, e il rientro della missione nell'ecclesiologia (*Redemptoris missio*). In questo contesto ogni Chiesa locale è pienamente responsabile della missione evangelizzatrice, la quale rappresenta un'attività autenticamente ecclesiale che non può in nessun modo essere più delegata agli addetti ai lavori. Anzi, essa si pone non più a senso unico, di una Chiesa che invia e un'altra che riceve, ma essa è meglio definita e realizzata come comunione tra le Chiese per la missione.

2.4 Il popolo di Dio

L'altra rivoluzione copernicana è il riconoscimento della dignità vocazionale di tutto il popolo di Dio e della corresponsabilità della missione. È chiaro che nei nuovi modelli ecclesologici, specialmente quello di comunione, che si è imposto, si passa dalla collaborazione e supplezza all'assunzione di piena responsabilità della missione secondo lo stato di vita e il carisma d'ogni battezzato. Ecco perché il Concilio afferma che unica è la dignità dei membri, comune la grazia di figli, comune la vocazione alla perfezione, una sola salvezza, una sola speranza e indivisa carità (*Lumen gentium*, 32). Il loro apostolato è partecipazione alla missione salvifica della Chiesa, cui sono destinati da Cristo stesso. Ogni laico è insieme testimone e vivo strumento della stessa missione della Chiesa «secondo la misura con cui Cristo gli ha dato il suo dono» (cf. Ef 4,7; LG 33). È una chiamata diretta di Cristo alla corresponsabilità della missione, nella molteplicità dei doni dello Spirito.

È la comunità cristiana il luogo dove lo Spirito si manifesta (1Cor 14) con una ricchezza di carismi. È lo Spirito che dà la responsabilità autorevole alla missione. È lo Spirito che rende efficaci i ministeri necessari alla missione, li unisce, li ordina e li preserva.

I carismi devono essere compresi come segni concreti ed efficaci della carità di Cristo, attraverso i quali l'unico Spirito dona a ogni fedele la chiamata e la responsabilità della missione, nel processo della nuova creazione, cui tende tutta l'attività della Chiesa. Essi sono molteplici, come ricca e molteplice sarà la nuova creazione. Per cui essi non possono essere limitati e fissati una volta per sempre.

Ogni membro della comunità è dotato di carismi e di ministeri non solo quando è insieme alla comunità, ma anche quando è disperso nel mondo. La chiamata e la responsabilità della missione sono per tutti; la missione non è legata al sesso, allo stato di vita, perché essa pone la situazione particolare della persona al servizio del regno di Dio. Ognuno deve portare alla Chiesa e all'edificazione del regno di Dio ogni cosa che ha e quanto può fare. Ogni capacità e potenzialità umana possono essere messe al servizio del ministero se sono usate in Cristo.

Se la Chiesa perde di vista la missione, la diversità dei ministeri e l'unità della comunità ministeriale non hanno più giustificazione e si perdono. Si cade in un'immagine e in una pratica di Chiesa clericale, in cui i fedeli diventano apatici e passivi. La Chiesa riconoscerà effettivamente la componente laicale e la sua vocazione missionaria-ministeriale solo se è aperta alla missione. È sulla missione che la ministerialità dei laici sta o cade.

2.5 Il mondo

L'altro pilastro della riflessione conciliare è stata la necessità della lettura dei segni dei tempi, cioè la storia dell'umanità, che è luogo teologico dell'interpretazione e realizzazione del regno di Dio. È su questo punto che si è verificata una vera rivoluzione di mentalità nella Chiesa, di cui la *Gaudium et spes* è stata il punto di non ritorno. Lì è stata sanata la dicotomia più che millenaria tra regno di Dio e storia umana, tra Chiesa e società, tra religione e cultura, gettando le basi di un armonico e salvifico rapporto di salvezza integrale.

Il mondo è oggetto di amore da parte del Padre. Egli vi continua a operare tramite lo Spirito santo, che è lo Spirito di Cristo, e conduce tutte le cose e gli uomini alla comunione con il Padre, anche al di fuori della trasmissione visibile che la Chiesa fa di Gesù di Nazaret. Religioni, culture, società sono mosse dallo Spirito, e sono suo frutto, quando esse rispondono alla sua azione. La Chiesa, nello svolgimento della sua azione, non opera su una tabula rasa, ma deve riconoscere l'opera che ha già fatto lo Spirito, che la precede. La Chiesa si inserisce allora nella vicenda dell'umanità, ne condivide la sorte, lavorando allo sviluppo umano. Ma allo stesso tempo, essa è il fermento critico, quella che dà senso a tutta la realtà, in ordine e in vista del regno di Dio, denunciando la *hybris* umana, con tutte le deviazioni che comporta. Costruisce l'umanità sui fondamenti delle beatitudini, la carta costituzionale programmatica del Regno, per la quale l'umanità deve diventare quello che l'amore salvifico del Padre ha ideato e vuole. Scende perciò alle radici dell'umanità, si china su quella più sofferente, più oppressa ed

emarginata, per annunciare che in Cristo il regno di Dio è venuto. Si assume il ministero della riconciliazione universale, per la comunione di tutti tra loro e con Dio. In questo, poiché vive e testimonia una contro-cultura, essa sta bene dovunque, ma non trova in nessun posto, nazione e cultura la propria casa definitiva. La sua posizione è sempre critica e dialettica. È l'era dei martiri per la giustizia del Regno.

2.6 Per un metodo moderno di evangelizzazione

Sono sicuro che l'autocomprensione della Chiesa e l'attuale fase della storia dell'umanità, anche se problematiche, siano ricche ed entusiasmanti. Per questo la missione non è solo un dovere da compiere, ma una sfida che può liberare e aggregare nuove energie.

Ma si richiede assolutamente una conversione:

- Dalla mentalità di una missione compiuta, eurocentrica, a una dinamica del piccolo gregge, fermento del regno di Dio.
- Da una salvezza intesa esclusivamente in senso spirituale a una salvezza integrale.
- Dalla situazione di "missioni" a quella di missione e di comunione tra le Chiese.
- Dalle strutture alla missione nella potenza dello Spirito.
- Da un paradigma istituzionalizzato del fare, alla *poiesis*, la creatività.
- Da una missione dai connotati generalmente universali (metodologia valida sotto tutti i cieli) a una contestualizzata.

È nel clima di queste trasformazioni e rinnovamenti che si sviluppano i *fidei donum*, la cui storia si intreccia e spesso genera il cammino missionario della Chiesa italiana.

3.
Dall'Africa,
all'America Latina,
all'Asia

Ben presto si amplia il campo di impegno dei *fidei donum*. Sorti per la chiamata a un'emergenza, i sacerdoti prendono coscienza che la missione è parte integrante del loro ministero presbiterale, perché essi sono ordinati non solo per la diocesi, ma per il mondo intero. La missione in altre Chiese, ai confini antropologici e geografici è iscritta nel loro dna. È la fase in cui la Chiesa italiana passa dalla semplice cooperazione missionaria all'effettiva opera d'evangelizzazione, con le attività di animazione, formazione e invio. Il campo della missione diviene il mondo.

Ci si orienta verso una cooperazione con le Chiese dell'America Latina, a causa della scarsità di clero e della profonda crisi delle situazioni economico – socio – politiche, e della creatività di quelle

Chiese sottoposte a persecuzione. S'impone la necessità di istituire un centro di formazione, e di organizzare stage per coloro che si preparano a immergersi in nuove culture, nuove esperienze di Chiese (CEIAL). Sorge effettivamente una coscienza missionaria nelle varie diocesi, che in diverse modalità (gemellaggi, *joint-venture* con istituti missionari) si rendono presenti nei territori di missione. Ma si fa sempre più strada la consapevolezza che coloro che partono devono essere l'espressione concreta della missionarietà della comunità che li invia. È in nome della comunità che essi vogliono andare ad altre Chiese per un comune progetto missionario. Questo è espressamente richiesto dai sacerdoti al loro presbiterio e alle loro comunità. Ed è questa connotazione che diviene l'elemento che differenzia i missionari degli istituti e i *fidei donum*.

I *fidei donum* diventano così veramente promotori di missionarietà delle loro Chiese e spingono la stessa conferenza episcopale a delineare gli orientamenti pastorali sotto l'ottica dell'evangelizzazione come «cooperazione missionaria tra le Chiese». *Evangelizzazione e sacramenti, Comunione e comunità missionaria, Il Vangelo della Carità, Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, con tutte le note pastorali sui *fidei donum*, sugli istituti missionari e l'istituzione delle strutture e dei servizi missionari a livello nazionale, regionale, diocesano, parrocchiale sono frutto anche di riflesso della realtà dei *fidei donum*. La Chiesa e le diocesi italiane hanno sentito affettivamente la responsabilità della missione sotto lo stimolo dei loro membri diocesani partiti per le missioni.

L'evangelizzazione diviene il punto centrale e strategico per un rinnovamento degli stessi metodi pastorali, necessari per la maturazione delle comunità cristiane e per affrontare le sfide che le vengono dalle trasformazioni culturali della società. Essa è definita il paradigma di tutta l'attività pastorale.

La diocesi e la parrocchia sono ormai concepite e definite in termini missionari. Il primo annuncio è necessario anche sul proprio territorio, con tutte le attività connesse, quali la promozione umana, il dialogo interreligioso e lo scambio tra le varie Chiese particolari. È un cammino faticoso, anche perché coincide con una diminuzione inarrestabile delle vocazioni presbiterali e religiose e con una conversione pastorale ancora lenta e *in itinere*.

4.
Ridefinizione della
figura del *fidei*
donum

È nel contesto dei nuovi parametri ecclesiologici e della più adeguata realtà dell'attività di evangelizzazione che deve essere riconsiderata e definita la figura del *fidei donum*. Al momento attuale vi sono alcuni elementi che sono discutibili (punto 1) o costitutivi (punto 2) della missione, quindi comuni a tutti.

4.1 *Ad tempus*: elemento discutibile

Prete fidei donum ha acquisito una valenza semantica tradizionale che non corrisponde in pieno e in termini propri alla sua realtà odierna. Nella mentalità ecclesiale comune il *fidei donum* è un prete (ora anche un laico) che per generosità consacra un periodo della sua vita ministeriale alla missione fuori dalla propria Chiesa, dal proprio paese, dalla propria cultura. Ritornato poi nella sua Chiesa di origine, continua il suo ministero ordinario.

L'elemento che lo specifica e lo determina è il tempo, quasi sempre come elemento differenziatore dai missionari *ad vitam*. Da qui l'idea di un impegno missionario, se non di vocazione missionaria, dimezzato. Questa comprensione non è priva di conseguenze.

Prima di tutto quest'impegno può, nella considerazione di molti, essere giudicato come una parentesi bella ed entusiastica della vita presbiterale, e non oltre. Può ingenerare anche (cosa che difficilmente capita in chi ha fatto la missione) la convinzione che, finito l'impegno direttamente sul campo, il *fidei donum* abbia come quasi suo esclusivo interesse il lavoro pastorale che gli viene assegnato. Questa, purtroppo, è una triste constatazione di quanto è avvenuto per molti *fidei donum* che, tornati dalla missione, non sono stati valorizzati per il bagaglio di esperienza che avevano fatto, o sono restati delusi dalla stessa esperienza fatta. Ma l'*ad tempus* come elemento caratterizzante il *fidei donum* è deleterio. In esso non è inclusa la radicalità della dimensione e vocazione missionaria del presbitero, una deficienza grave, se si tiene conto che invece la vocazione missionaria è connaturale ai vescovi, ai presbiteri e al laicato, da realizzare secondo i ministeri e i doni di ognuno. C'è oggi la necessità di ricomprendere e di ridefinire il *fidei donum* secondo lo sviluppo ecclesiologicalo e la stessa attività di evangelizzazione, nei suoi luoghi, ambiti e metodologie. L'evangelizzazione è dovere primario e inderogabile di ogni Chiesa, a cui essa non può sottrarsi, se è vero che la Chiesa per sua natura è missionaria. Essa giustifica lo stesso essere della Chiesa, che esiste per proclamare il Vangelo a tutte le creature, fin quando Egli verrà. È una missione che chiama in causa tutto il corpo di Cristo in tutte le sue membra, e ognuno nella modalità ministeriale secondo i carismi donati dallo Spirito. Se non vogliamo che il Vaticano II, con tutta la riflessione conseguente, si riduca solamente all'enunciazione di bei principi, dobbiamo ritenere veramente cosa seria che i vescovi sono i primi responsabili dell'attività missionaria, e che i presbiteri sono, in collaborazione con il vescovo, pastori in quanto evangelizzatori. Il riconoscimento dello stato di missionarietà del popolo di Dio, e specialmente di coloro che hanno il ministero del governo e della cura pastorale, non può collocare la dimensione missionaria *ad tempus*.

L'altro elemento che mette in questione l'*ad tempus* è la stessa concezione dell'evangelizzazione, che è definita non solamente da criteri geografici, ma antropologici, culturali, sociali. Si evangelizza dovunque Cristo e il Vangelo non sono conosciuti, o non sono più il punto di riferimento dell'uomo e della società, o non illuminano e riscattano le situazioni oscure e irredente. Bisogna che ancora ci rifacciamo alla descrizione dell'evangelizzazione che ne ha dato Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* 16-18.

4.2 Elementi costitutivi della missione ad extra

Un altro elemento su cui si è insistito per caratterizzare, o meglio distinguere, i *fidei donum* dai membri di istituti missionari è la dichiarata ecclesialità, l'essere espressione missionaria di una Chiesa particolare a servizio di Chiese sorelle per l'evangelizzazione, in un contesto di comunione e cooperazione. L'aver posto l'accento su questo aspetto essenziale è certamente un valore sommo, che si inquadra nell'ecclesiologia di comunione, frutto del Vaticano II. Però questa in realtà è una caratteristica e una condizione per tutti, istituti missionari compresi. Anzi, posso affermare che essa ha costituito per gli istituti missionari un'istanza che ha anticipato decenni addietro la riflessione conciliare, di cui essi sono stati promotori. La loro attività di animazione missionaria nei paesi di origine ha teso e tende a rendere le comunità cristiane non solo partecipi, ma protagoniste della *missio ad gentes*: «Tutta la Chiesa per tutto il mondo». La stessa insofferenza dei missionari, che talvolta denunciano le Chiese locali di essere troppo rinchiusi in loro stesse, non è altro che il desiderio di vederle assumere in pieno la loro responsabilità evangelizzatrice. Sul versante delle Chiese di invio, tutte le forze missionarie cooperano per la progettualità pastorale missionaria, sotto la guida del vescovo e in comunione con il presbiterio.

La nota di ecclesialità è essenziale a tutti. Il merito dei *fidei donum* sta nel fatto che i vescovi delle Chiese particolari sono stati chiamati in causa direttamente per la prima volta, perché la loro responsabilità da collettiva, e diciamo impersonale, diventasse personale, dal momento che erano coinvolti i membri del presbiterio della propria diocesi. Sono stati sollecitati, spinti ed educati alla missione dai loro preti che hanno dato un segno effettivo di partecipazione alla missione universale. Allo stesso modo, la comunità cattolica stessa si è sentita affettivamente interpellata dal progetto o dai progetti missionari diocesani, realizzando innumerevoli iniziative di preghiera, di animazione, di sostegno economico a quanto i loro preti facevano in missione.

4.3 Elementi specifici

Credo che dopo 50 anni si possa dare una fisionomia più specifica a questa vocazione missionaria. Non si tratta di rivendicare un'originalità in contrapposizione alle altre numerose forze missionarie, ma di un'identità del *fidei donum* da ricreare alla luce dello sviluppo ecclesiological della missione e delle esperienze missionarie che essi stessi hanno fatto nelle Chiese.

Elemento fondante resta la comunione e la cooperazione tra le Chiese per la missione, assunto a principio e ratificato nella *Redemptoris missio*. «In un mondo che con il crollare delle distanze si fa sempre più piccolo, le comunità ecclesiali devono collegarsi tra di loro, scambiarsi energie e mezzi, impegnarsi insieme nell'unica e comune missione di annunziare e vivere il Vangelo... Le Chiese cosiddette giovani hanno bisogno della forza di quelle antiche, mentre queste hanno bisogno della testimonianza e della spinta delle più giovani, in modo che le singole Chiese attingano dalla ricchezza delle altre» (Rmi 62; 85). «I presbiteri *fidei donum* evidenziano in modo singolare il vincolo di comunione tra le Chiese, danno un prezioso apporto alla crescita di comunità ecclesiali bisognose, mentre attingono da esse freschezza e vitalità di fede» (*ibid.* 69).

Se si riflette bene, qui viene data una concretizzazione, necessaria specialmente in questo processo di globalizzazione, del principio «la Chiesa per sua natura è missionaria». Sono direttamente chiamate in causa le varie Chiese, che devono essere come dei vasi comunicanti, tutte protese per l'evangelizzazione, là dove questa si rende urgente e necessaria, scambiandosi personale e mezzi perché ogni Chiesa venga messa in condizione di assolvere al mandato di Cristo. L'affare missionario è un affare di tutte le Chiese, di ogni comunità: questo è il significato della terminologia in atto di comunione e corresponsabilità della missione. I *fidei donum*, allora, sono veramente non solo l'espressione, ma la concretizzazione pratica della missione universale attuata nella specificità della corresponsabilità comune delle Chiese. Oggi, un *fidei donum* che non si sentisse e non operasse in questa dinamica sarebbe come minimo un controsenso.

Non basta solo mettersi al servizio della Chiesa cui si è inviati. Questo lo fanno tutti, se non altro per gli attuali ordinamenti canonici. I punti che richiedono un'ulteriore considerazione sono i seguenti:

1. quali tipi di presenza e di attività sono più appropriati per i *fidei donum* nella Chiesa di invio;
2. come continuare a esprimere e realizzare la missione universale e la comunione nella propria Chiesa locale.

Non voglio assolutamente limitare la creatività e la libertà apostolica di nessuno, ma vorrei tentare di dare una risposta a

quanto si chiedeva continuamente il direttore nazionale dell'Ufficio per la Cooperazione missionaria tra le Chiese in un viaggio che facemmo nel Sud Est asiatico.

I *fidei donum* sono membri di una Chiesa che coopera con un'altra per l'attività missionaria. Sono in realtà due entità che non si rifanno a nessun carisma specifico, particolare, ma dialogano e collaborano in quanto Chiese di Dio, come parti del popolo di Dio, in tutta la loro ampiezza e interezza, ai fini dell'evangelizzazione, che è loro missione primaria e obbligatoria. La loro cooperazione va vista nel quadro di tutto ciò che è stato indicato dal magistero in questi decenni: la *Redemptor hominis*, la *Postquam apostoli*, la *Christifideles laici*, e le indicazioni particolari della Chiesa italiana, che hanno esplicitato la figura del *fidei donum*.

Se l'attività missionaria è essenzialmente ecclesiale, questo vale specialmente per i *fidei donum*. A loro è specificamente richiesto di rendere più visibile e attuabile l'interdipendenza tra cura pastorale, catechesi e *missio ad gentes*. A loro forse compete di più, in comunione con il presbiterio locale, formare cristianamente le Chiese locali, perché siano messe in condizione di svolgere il mandato missionario. Qui si apre un vasto campo di azione. Contributi alla formazione di un autentico presbiterio, che impari a utilizzare le strutture di comunione e di corresponsabilità, formazione permanente del clero, formazione dei laici, formazione del clero locale, fantasia e creatività nella sperimentazione pastorale, percorsi di catechesi mirata, animazione giovanile, animazione vocazionale, l'uso dei soldi e funzionalità delle strutture ecclesiastiche, carità pastorale: sono queste, in breve, le aree del loro impegno. In questo, senza trasposizione di formule della loro Chiesa d'origine, possono portare la ricchezza, i tentativi e la stessa problematica che essi stessi hanno vissuto nelle loro diocesi. Senza dimenticare che la loro presenza, lontani dal loro ambiente culturale ed ecclesiale, è certamente una testimonianza preziosa di una disponibilità effettiva per il regno di Dio.

Mentre sarebbe più confacente a colui che ha scelto di partire per tutta la vita unicamente per *l'ad gentes*, in nome e in grazia di un carisma specifico, l'andare oltre, senza divenire pastore a vita delle comunità che egli ha contribuito a far sorgere. Qui gli istituti missionari con carisma esclusivamente missionario devono rivedere le condizioni della loro presenza e del loro lavoro. La Chiesa non è un corpo o un organismo amorfo e indistinto, in cui tutti fanno tutto. Purtroppo il pericolo, però, è reale; è quanto già denunciava il p. Manna, che non accettava la situazione di missionari che erano intenti alla cura pastorale delle comunità, divenendo parroci a vita. Non era quanto era richiesto a chi è chiamato a fare altre cose nella Chiesa di Dio. Se così fosse, egli diceva, non basterebbero migliaia e migliaia di missionari, che sarebbero dei parroci imprestati all'estero.

Non si tratta in questo caso di essere più o meno pionieri: ma di un servizio che, come comunità missionaria, siamo chiamati a compiere per l'edificazione del regno di Dio, ognuno secondo i doni conferiti dallo Spirito. Non si tratta, voglio dire, di avanguardia e di retrovie, ma di servi del Vangelo e della comunità, che insieme, come corpo di Cristo, attraverso la liturgia, la *koinonia*, la diaconia e la proclamazione svolge il suo mandato missionario.

Nel loro lavoro i *fidei donum* si devono fare testimoni di come vivere la carità pastorale, che deve divenire fonte di spiritualità del prete diocesano, chiamato a essere punto di riferimento e copia convincente di Cristo pastore dei fedeli.

4.4 Spiritualità diocesana

È nell'esercizio ministeriale che il *fidei donum* deve trovare la sua spiritualità specifica. L'essere preti diocesani non ci dispensa dall'osservanza dei consigli evangelici. Diceva il p. Manna ai suoi missionari, che non sono legati da voti: «Il fatto che noi, per sapientissimi motivi, apparteniamo a una società di sacerdoti e laici non legati da voti, non ci deve illudere sul grado di santità a cui dobbiamo aspirare. Non confondete perfezione evangelica con stato religioso. Non la condizione di religiosi, non i voti, ma qualcosa di ben più elevato ed essenziale ci costringe a essere perfettissimi imitatori delle virtù e delle perfezioni di Cristo, e questo è il nostro Sacerdozio e la chiamata al divino Apostolato». Il nostro fondatore, da cui trarre forza, ispirazione, è Cristo sacerdote ed evangelizzatore.

Non è nella potenza dei mezzi e delle opere che comunichiamo la Buona Novella, ma nell'imitazione di Cristo sacerdote e vittima, e nella sequela di Cristo evangelizzatore. È nella complessa cura pastorale, con i vincoli di comunione con il vescovo, i presbiteri e tutto il corpo dei fedeli, che viviamo e testimoniamo Cristo e il suo amore per tutti i fratelli e le sorelle di questa umanità. I *fidei donum* devono coltivare in maniera più stretta e obbligatoria la comunione in termini spirituali e operativi con la Chiesa locale. Non sta a me dire quali aspetti debbano essere privilegiati, e quali debbano essere corretti, perché appaia sempre più chiaramente che i *fidei donum* si inseriscono come fratelli che umilmente cooperano con altre Chiese. Essi devono altresì attingere dalla freschezza di queste Chiese, mancanti di mezzi, talvolta immature, ma aperte alla novità dello Spirito, che le forma attraverso i vari carismi che suscita, e le conduce a essere mediatrici di salvezza delle comunità umane con le loro culture e sensibilità religiose.

Ma ai *fidei donum*, in maniera particolare, è dato oggi il compito di rendere effettiva la reciprocità tra le Chiese per la comune

missione. Da decenni continuiamo a proclamare che vi deve essere un'osmosi di mezzi e personale tra le Chiese per un arricchimento comune. Non so se siamo riusciti a mettere in atto veramente qualcosa di significativo, ma quello che impedisce quella che io chiamo svolta è ancora quell'atteggiamento ambiguo, che da una parte ci fa vedere le necessità impellenti nelle Chiese in cui lavoriamo, e dall'altra ci induce praticamente a vedere solamente le deficienze in esse, senza dare il giusto risalto alle ricchezze delle comunità per le quali lavoriamo. I campi della cura pastorale, della formazione iniziale e permanente, dell'evangelizzazione, dell'impegno dei laici potrebbero riacquistare vitalità inaudite.

5. Prospettive

5.1 *Una proposta*

Azzardo qualche ipotesi di lavoro, che non so fino a che punto sia "saggia" e sia veramente più utile ed efficace per voi e per le Chiese da cui siete stati inviati. Potete anche non tenerne conto, se la giudicate fuori posto, irrealizzabile; qualcuno potrebbe addirittura pensare che snaturi l'ispirazione originaria dei *fidei donum*.

La proposta che avanzo si pone, o si vorrebbe porre, negli orientamenti e nelle strutture missionarie che la Chiesa italiana si è data recentemente. Come sapete, la Cei ha istituito la Fondazione Missio, che è l'organismo unico di cooperazione missionaria tra le Chiese. È – e lo sarà sempre di più – un mezzo unificante cui spetta il compito di coordinare e sintetizzare tutto il fatto missionario. Con questa fondazione, si può dire che tutto l'episcopato italiano assuma anche materialmente in prima persona e in solido l'animazione, la formazione e l'attività di evangelizzazione. Non ha l'intenzione di usurpare o annullare i carismi specifici dei vari soggetti missionari, ma di farne una voce sinfonica, in cui ognuna si intoni con le altre.

Credo che spetti alla Chiesa italiana anche il compito di fare proposte di pianificazione e programmazione, come lo fa per tutti i settori della pastorale. Ciò che fino ad oggi è venuto a mancare è una concreta coordinazione per il miglior impiego delle forze missionarie. Tante volte si ha l'impressione di un'armata Brancaleone, in cui tutti sono protesi verso la conquista di Gerusalemme, ma in ordine sparso e confuso, con i problemi conseguenti, a cui ho accennato prima.

Non sarebbe più funzionale ed efficace – ai fini della missione ad extra e per un'equa cooperazione tra le Chiese –, che la Cei, tramite la sua fondazione, fosse l'interlocutrice delle richieste non solo di aiuto finanziario, ma anche del personale per presenze missionarie? E fosse la Cei a presentare le richieste alle diocesi, o re-

gioni ecclesiastiche? Viene meno così la diretta responsabilità missionaria della Chiesa particolare? Non dobbiamo pensare solo a quelle diocesi che hanno decine e decine di *fidei donum*, ma alle molte altre che ne hanno uno o due, costretti a restare a vita nelle missioni, da soli, attorno ai quali si concentra tutta l'animazione missionaria della diocesi. In questa maniera, i *fidei donum* avrebbero anche una voce influente negli orientamenti dell'attività missionaria che la Cei propone.

Se questo avvenisse, la stessa Fondazione Missio si sostanzierebbe di un contenuto e di una realtà, che più autenticamente la renderebbero un organismo per la missione in un senso più completo. Favorirebbe anche una vera collegialità dei vescovi italiani in una missione che per loro è essenziale. Ma così non si mortifica il protagonismo della Chiesa particolare? Non c'è pericolo che i *fidei donum* progressivamente confluiscono in un istituto di preti secolari, di cui poi i vescovi, poco alla volta, si disinteresserebbero, non avendo più alcun legame affettivo? Sono interrogativi seri. Resta, ad ogni modo, il problema di una migliore organizzazione, che implica essenzialmente l'accompagnamento, la formazione e la stessa realizzazione della missione.

Un altro punto essenziale è che la Chiesa, anche quella particolare, è l'intero popolo di Dio, che di natura sua è missionario. La dimensione e la chiamata missionaria è di tutti. La modalità *fidei donum* va estesa, allora, anche ai laici, che non possono essere considerati solo collaboratori, ma veri agenti della missione, in carisma e ministeri specifici. Non si può restringere pertanto il loro impegno alla promozione sociale, ma esso si estende all'annuncio del Vangelo e al servizio pastorale e missionario in tutti i suoi aspetti, eccetto quelli legati al ministero ordinato. Tutto questo è già in atto, ma bisogna presentare sempre più un'immagine di Chiesa nell'interezza dei suoi membri.

5.2 *Fidei donum e Chiesa d'origine*

La missionarietà non può essere una parentesi bella del proprio ministero presbiterale: essendo una dimensione connaturale al presbiterato, essa deve esprimersi anche nella propria comunità cristiana, da cui il *fidei donum* si è allontanato per servire il Vangelo in altre Chiese. D'altra parte, il fatto che l'annuncio del Regno, e quindi l'evangelizzazione, non sia più commisurabile secondo le barriere geografiche o culturali, ma sia urgente e necessario dovunque i gruppi umani non hanno conosciuto o non fanno più riferimento a Cristo e alla Chiesa, impone ai *fidei donum* in particolare di restare

sulla linea missionaria. Essi sono in condizione migliore rispetto ad altri, perché hanno sperimentato sulla loro pelle le fatiche dell'evangelizzazione in culture e sensibilità religiose diverse, a cui hanno dato delle risposte insieme con altro presbiterio, secondo diversi orientamenti pastorali. Hanno imparato una metodologia di approccio, hanno contribuito a designare percorsi catechetici, hanno istituito nuovi ministeri.

I missionari a vita, quando rientrano, servono ancora alla causa missionaria. Felici quelli che sono impiegati per l'animazione missionaria delle comunità cristiane, o per la formazione di altri missionari. Meno felice chi è destinato a servizi interni degli istituti. Eppure tutti continuano a essere nel giro della missione.

I *fidei donum*, purtroppo, tante volte non sono favoriti dalla struttura, e questo è, in ogni caso, un problema che va affrontato a livello diocesano o della Conferenza episcopale. Ai *fidei donum* è chiesto di continuare la loro azione evangelizzatrice. La dimensione universale della missione dovrebbe continuare a stimolarli nell'azione pastorale, che ha il suo paradigma nella *missio ad gentes*, ed è la condizione per qualunque rinnovamento pastorale. Devono essere pastori evangelizzatori, che rendono le loro comunità missionarie, con l'animazione, ma molto più con una formazione continua, sistematica, in cui sono implicati sacramenti, catechesi, attività pastorali, promozione umana, dialogo ecumenico e interculturale. Qui non c'è bisogno di nessuna autorizzazione. È la Chiesa italiana che sta puntando sulla missione intesa nel ricco e vasto senso delle attività richieste. Questo dovrebbe portare a quell'osmosi di valori che non è mai una giustapposizione né una trasposizione.

5.3 Istituto teologico interculturale

La Chiesa italiana si è dotata fin dal primo momento di un centro di formazione che preparasse, accompagnasse durante il loro lavoro missionario i *fidei donum*. Ha tentato anche corsi per i rientrati, con lo scopo di facilitare loro la ricollocazione nelle Chiese e nella società nel frattempo cambiate. Inoltre è centro di formazione anche per gli animatori missionari. Un lavoro stupendo, che ha richiesto la creatività e il sacrificio di tante persone, ma, a mio avviso, insufficiente. Di fronte ai problemi complessi che pone la trasformazione epocale cui stiamo assistendo, sia nelle nostre Chiese che in quelle del Sud del mondo, è necessaria un'istituzione culturale – formativa che in tempi lunghi continui a riflettere sulla vasta problematica che oggi il mondo pone all'evangelizzazione, in termini di interculturalità, di inculturazione, di reinterpretazione dei contenuti dell'annuncio, della metodologia apostolica e di percorsi formativi, mirati a costruire una personalità apostolica solida.

Questa realtà potrebbe essere un istituto teologico interculturale della Cei, dove gli studenti di teologia potrebbero completare i loro studi superiori, guidati nelle loro ricerche anche all'estero, dove poter fare esperienze di missione. Ciò potrebbe veramente servire anche alla Chiesa italiana, dove l'intercultura è divenuta una realtà.

6. Conclusione

Forse ho posto dei problemi piuttosto noti, più che essermi attento a una celebrazione. I *fidei donum* non possono restare un'esperienza, ma devono divenire la via normale della Chiesa per la missione universale. Per questo è necessario ripensarli secondo lo sviluppo che ha avuto il magistero e le trasformazioni avvenute nell'umanità.

Forse il tempo presente ci obbliga a fare ulteriori passi, in continuità con l'ispirazione fondamentale, a muoverci verso altre modalità di impegno. Facciamoci condurre dallo Spirito di Dio, sostenuti anche dall'esperienza storica alle spalle,



S

Significato di 50 anni di storia

Nyahururu, Kenya, novembre 2006

don RENZO ZECCHIN

1.
Introduzione

Questo è il terzo incontro continentale dei sacerdoti *fidei donum* italiani in missione che la Fondazione Missio organizza per ricordare il 50° anniversario della pubblicazione dell'enciclica. Incontri intesi come spazio di riflessione e di valutazione sul cammino fatto, sui valori che emergono, per aprire prospettive future.

Non possiamo ridurre questo evento alla sola celebrazione, perché significherebbe perdere il *kairos* di parlare a noi innanzitutto, ma anche alle nostre Chiese, di quanto siamo chiamati ancora a vivere. Assieme alla Chiesa siamo chiamati a rinnovarci e riformarci continuamente. Si tratta di leggere la nostra storia nella prospettiva di un cambiamento continuo.

C'è un'esigenza di riattualizzare, nella contemporaneità, il nucleo fondamentale di ispirazione e di valori, per cui sono sorti i *fidei donum*. Cosa non facile, perché non si tratta di operare una giustapposizione tra l'esperienza fatta e le spinte nuove. Si tratta in realtà di ripensare questa realtà e la modalità di impegno missionario, partendo dalla complessa problematica dell'evangelizzazione nel mondo di oggi, inserita nel contesto di questa Chiesa del Duemila e delle trasformazioni epocali in atto.

La storia dei *fidei donum* contiene in filigrana le vicissitudini storiche, teologiche e di prassi della missione. Come singoli e istituzione, abbiamo partecipato alle trasformazioni avvenute in questi ultimi decenni e da un angolo privilegiato. La missione ci pone in una situazione che noi amiamo chiamare «di frontiera», sia geografica che antropologica. Siamo stati e siamo, con tutto il mondo missionario oggi, gli interpreti dei cambiamenti e delle esigenze sia ecclesiali sia sociali. Non ci troviamo di casa in nessuna parte. Spiriti inquieti che non si accontentano di gestire l'esistente, ma sempre in cammino, per realizzare il regno di Dio che è la forza dinamica e il fine della storia umana.

Rileggere la storia di 50 anni di *Fidei donum* ci aiuta a rivisitare e a problematicizzare le trasformazioni e i paradigmi dell'attività evangelizzatrice delle nostre Chiese, della Chiesa italiana. Ma anche a verificare il cammino che le Chiese sorelle hanno – o non

hanno – compiuto in questi anni di «comunione» ecclesiale. Perché non basta verificarsi, siamo chiamati anche a verificare l'esito, il prodotto del nostro dono.

Sotto certi aspetti ci troviamo in una posizione ottimale: noi *fidei donum* non facciamo capo a un fondatore, a un capo di cui reinterpretare il carisma specifico. Siamo sorti per le spinte ecclesologiche universali, e in presenza dei bisogni dell'umanità, di quelli economici e sociali. All'entusiasmo degli inizi ci si offre quindi l'occasione di una riflessione serena e matura, perché carica di esperienza e di creatività apostolica.

In questo incontro, così come è stato programmato, esamineremo gli aspetti di questa avventura che compie cinquant'anni, con alcune attenzioni. In primo luogo considereremo il nostro specifico africano, che certamente ha tratti e aspetti comuni con l'esperienza *fidei donum* degli altri continenti, ma che porta anche caratteristiche sue proprie, con problematiche specifiche conseguenti.

Non si farà la storia della *Fidei donum*, già nota e facile da trovare in molti articoli, né parleremo di documenti, anche se brevi accenni dovranno essere fatti per documentare un cammino progressivo di appropriazione e di proposizione di ecclesologie nuove e prassi missionarie diverse.

Vorremmo anche verificare il tutto con gli occhi di Dio, oltre che i nostri, perché il tempo suo e il suo giudizio non sono così drammatici come i nostri, del «tutto e subito». Ma soprattutto, ricordando che la missione della Chiesa va al di là e oltre noi stessi, se vogliamo rimetterci nella dinamica del rinnovamento non possiamo limitarci a guardare solo al nostro specifico. Dobbiamo andare oltre le analisi domestiche, allargare gli orizzonti e le aspirazioni alla Chiesa dello Spirito, alla società, al mondo. Dobbiamo riprendere il coraggio di osare.

2.1 *Emergenza Africa: fidei donum della prima ora*

Il quadro dell'Africa descritto dalla *Fidei donum* è preoccupante e ci pone di fronte a una sfida. È un continente in ebollizione, in cui vengono predetti con lungimiranza gli sviluppi destinati a segnare il futuro assetto politico, sociale, culturale e religioso del continente: nazionalismi dei vari paesi come reazione al periodo di colonialismo, tecnologia invadente, distruzione di valori culturali e religiosi tradizionali, una chiara e persistente propaganda atea, un proselitismo febbrile delle diverse confessioni cristiane e dell'islam si contendono il campo per ridisegnare la forma d'Africa.

È un momento delicato e decisivo: «Vi è in questo, per l'avvenire cattolico dell'Africa, un motivo di serie preoccupazioni». Pio

XII chiama tutta la Chiesa a un rinnovato spirito missionario, che ha gli accenti della modernità: i vescovi, i primi responsabili dell'evangelizzazione, che devono curare le vocazioni missionarie: sacerdoti, religiosi e religiose, i laici, volontariato nazionale e internazionale, l'equa distribuzione del clero, chiedendo ai vescovi di dare in proporzione dei loro mezzi, e si appella all'unità e alla cattolicità della Chiesa, la cura dei giovani africani che arrivano nelle nostre Chiese. E infine accenna «a un'altra forma di aiuto scambievole, adottato da alcuni vescovi, che autorizzano l'uno o l'altro dei loro sacerdoti a partire, per un certo limite di tempo, a disposizione degli ordinari d'Africa». Incoraggia siffatte iniziative. Invita e incoraggia, inoltre, a inviare anche laici impegnati per sostenere i loro fratelli laici nella costruzione delle loro comunità

La *Fidei donum* contiene *in nuce* e con linguaggio attuale tutti gli sviluppi teologici e missiologici che saranno ripresi dal Vaticano II e nell'ulteriore riflessione postconciliare. Vi sono tutte le componenti:

- La natura missionaria della Chiesa, di ogni Chiesa locale.
- La responsabilità diretta di ogni vescovo e di ogni Chiesa per la missione.
- La vocazione alla cattolicità e all'universalità di ogni presbitero.
- L'impegno diretto dei laici anche nei campi di frontiera.

Le conseguenze di tale visione porteranno grosse novità nella prassi ecclesiale delle nostre Chiese locali. I sacerdoti già partiti in precedenza e quelli che partiranno dopo l'appello del papa vengono battezzati preti *fidei donum*. Partenze diversificate nelle modalità: a volte isolate, altre già in una prima programmazione diocesana. Queste partenze mettono in discussione la Chiesa particolare circa la sua responsabilità missionaria e creano le condizioni perché il problema delle missioni divenga parte dell'agenda del dibattito e della riflessione ecclesiale. L'enciclica viene così a segnare una demarcazione di epoche missionarie nella vita della Chiesa.

2.2 Il Concilio Vaticano II

Alcune delle intuizioni della *Fidei donum* vengono riprese e fatte proprie dal Concilio:

- Nel campo dell'ecclesiologia: il popolo di Dio riconosciuto nella sua dignità vocazionale e della corresponsabilità della missione. Il ruolo della comunità cristiana come luogo ove lo Spirito si manifesta e agisce attraverso carismi e ministeri diversificati.
- Nel campo della collegialità episcopale con le conseguenti corresponsabilità nell'evangelizzazione.
- Nell'ambito della visione essenzialmente missionaria della vocazione del prete (PO 10).

- Nel campo della visione del mondo: la necessità di leggere i segni dei tempi, l'introduzione del concetto del regno di Dio con necessario superamento dell'ecclesiocentrismo.

Altre conseguenze:

- Dalla mentalità di una missione compiuta, eurocentrica, a una dinamica di universalità e di attualità.
- Da una salvezza intesa esclusivamente in senso spirituale a una salvezza integrale.
- Dalla situazione di «missioni» a quella di missione e di comunione tra Chiese di pari dignità, sorelle.
- Da una missione dai connotati universali (con metodologie e paradigmi validi sotto tutti i cieli), a una missione contestualizzata.
- Da una visione di aiuto unidirezionale, a una concezione ineludibile e improrogabile di comunione e di scambio.

2.3 *Successive tappe nella Chiesa italiana*

Il discorso si fa estremamente ampio e necessiterebbe di una rilettura a parte. L'immagine che potrebbe dare un'idea di quanto avvenne allora è quella della fessura d'acqua in una diga che, passo dopo passo, squarcia barriere apparentemente invalicabili per fare fluire quantità immense d'acqua.

2.4 *Numeri contenuti per risultati sorprendenti*

La considerazione che spetta ai *fidei donum* non è compresa dai numeri che può vantare: benché significativi, sono rimasti sempre assai contenuti.

A novembre 2005, i *fidei donum* in servizio attivo risultano 555. Più o meno il 4% dei missionari italiani e circa l'1,6% dei sacerdoti diocesani. Non si dimentichi che nel periodo di maggiore invio, gli anni '80, i sacerdoti *fidei donum* si attestarono sulle 700 unità, che in percentuale voleva ancora dire il 4% dei missionari in servizio attivo e l'1,7% dei preti diocesani. In 50 anni si calcola che i *fidei donum* italiani siano stati 1.900.

Le diocesi impegnate in questa forma di cooperazione, sempre al novembre 2005, risultano 118, mentre non è possibile avere un quadro esaustivo delle diocesi coinvolte in questo servizio in questi 50 anni.

È un fatto che i *fidei donum* siano rimasti uno dei soggetti missionari numericamente più limitati. Le cifre riportate potrebbero portare al ridimensionamento di altre considerazioni, e invece risultano sorprendenti, se rapportate ai risultati suscitati nella vita

delle comunità. Al punto che non è esagerato ammettere che, negli ultimi anni, nessun altro soggetto missionario ha così capillarmente contribuito a portare la cooperazione tra le Chiese tanto vicino all'esperienza diretta delle persone e nella vita delle diocesi.

I *preti fidei donum* hanno conservato continui e diretti rapporti con le comunità che li hanno visti crescere nella loro vocazione e con quelle dove hanno esercitato il ministero. Confratelli, parrocchie e famiglie hanno così imparato a conoscere la missione dal diretto confronto pastorale che, come «ponte tra Chiese» i *fidei donum* hanno assicurato. La fitta corrispondenza e i viaggi hanno favorito prese di contatto in prima persona e scambio di operatori pastorali.

I *centri missionari* hanno trovato ulteriori motivazioni valorizzando quella dei *fidei donum* come espressione diretta del protagonismo missionario della Chiesa locale.

Gli stessi *vescovi diocesani* hanno potuto fare esperienza diretta delle giovani Chiese recandosi in visita ai loro sacerdoti e accogliendo vescovi e altri collaboratori delle diocesi sorelle. Tanto più quando un sacerdote *fidei donum* è divenuto vescovo di una Chiesa di missione.

Il protagonismo missionario diretto della Chiesa particolare ha fatto infine emergere un nuovo soggetto, quello del *cristiano laico* in servizio missionario. Da singoli, ma non di rado come famiglia, sono sempre più numerosi i laici cristiani che si sono rivolti ai centri missionari diocesani (CMD) per vivere un periodo di servizio apostolico in missione. Portatori di modalità proprie che ripensano il servizio missionario, i laici missionari hanno trovato nel modello *fidei donum* un'ispirazione di identità. In questo senso da tre anni, allo stesso modo che per i chierici, la Conferenza episcopale italiana ha provveduto a sostenere il loro servizio con apposite convenzioni. Alla data del 7 novembre 2005 i soggetti interessati a queste convenzioni erano 151, di cui 58 sposati. Nei tre anni il numero totale è stato però di 186, con 25 rientri.

Anche molti fedeli laici legati al volontariato internazionale, impegnati in servizi di promozione umana e sviluppo, oggi riconoscono che quel servizio attinge alla radice del loro battesimo e chiedono invio e accoglienza da parte delle Chiese.

Questo ampio movimento missionario è all'origine di acquisizioni che segnano il cammino missionario del nostro tempo.

La straordinaria crescita dei soggetti missionari

Il protagonismo missionario delle Chiese locali è stato progressivamente arricchito dalla fioritura dei CMD, del volontariato, di gruppi e associazioni laicali e, non ultima, dalla stessa vita familiare. L'identificazione missionaria di una diocesi con tutte queste

esperienze è divenuta in alcuni casi così forte da suscitare difficoltà con gli istituti missionari *ad gentes* e *ad vitam* e alla presenza e all'azione delle PP.OO.MM.

Significativo, inoltre, che non siano mancate in questi anni apprezzabili esperienze di missione affidate a piccole comunità formate da sacerdoti, religiose, religiosi e laici. È inutile ricordare che alla pluralità dei soggetti hanno fatto riscontro ambiti sociali, culturali, religiosi e antropologici inediti.

La centralità del riferimento ecclesiale

La pluralità dei soggetti, la complessità degli ambiti d'impegno e la varietà delle metodologie ha progressivamente dato evidenza a un'altra acquisizione: è la Chiesa nel suo insieme che ha ricevuto il compito di annunciare il vangelo. Nessun soggetto può credere di interpretare o esaurire in proprio una dimensione che compete alla natura stessa della Chiesa, al cui servizio tutti devono invece imparare a ridefinire il proprio compito.

La cooperazione tra Chiese

Oggi la missione è sempre più comunemente intesa come «scambio» e ha trovato nei missionari il naturale «ponte» di incontro. La cooperazione fra le Chiese è così entrata a pieno titolo tra le dimensioni decisive dell'impegno missionario.

Non per questo è giustificato non parlare più di «missione» e di «missioni», che conservano invece tutta la loro attualità e urgenza. Superare però l'idea e la pratica di una missione a senso unico, per cui Chiese più ricche inviano risorse di personale e di mezzi a Chiese più povere, è una nuova prospettiva: ogni Chiesa manda e riceve nello stesso tempo, riconoscendo in questo duplice movimento una concreta possibilità di vivere come cattolica.

Il riferimento al regno di Dio

La crescita del protagonismo missionario della Chiesa locale ha portato dalla quasi esclusiva attenzione data alla Chiesa e alle sue strutture, a una conversione verso l'*unum* necessario in vista del quale esistono tutte le strutture, Chiesa compresa.

Impegnarsi in modo diretto nell'evangelizzazione dei popoli ha comportato per le nostre Chiese una più completa acquisizione del carattere di universalità, scoprendosi in modo più diretto relative alla venuta del regno di Dio. Pienamente compartecipi delle vicende dei popoli e delle loro Chiese, non sono mancate comunità che hanno saputo dare voce di libertà, solidarietà di promozione umana, annuncio del vangelo della riconciliazione e della pace, perché tutti gli uomini e i popoli si potessero riconoscere fra loro fratelli, come figli dello stesso Padre.

Scambio pastorale

Lo scambio di esperienze con Chiese più giovani ha comportato per le nostre di più antica costituzione una serie di acquisizioni pastorali pratiche, spontaneamente assunte nella vita della comunità. Come non riconoscere, infatti, che sono dovute anche all'impegno missionario dei *fidei donum* la maggiore attenzione al collegamento tra cultura e vita, l'impegno per una liturgia più animata e arricchita da segni reali più che rituali, il protagonismo attivo e corresponsabile dei laici nella vita della comunità, la lettura non solo accademica ma anche popolare della parola di Dio, l'attenzione ai poveri e agli ultimi; l'emergere del percorso catecumenale nell'iniziazione cristiana, ecc.

3. Ridefinizione e conferma della figura dei *fidei* *donum*

È nel contesto di queste considerazioni che ora vanno affrontati alcuni elementi da ridefinire.

3.1 *L'ad tempus: un valore*

Nella mentalità ecclesiale comune il *fidei donum* è un prete (ora anche laico) che per generosità consacra un periodo della sua vita ministeriale alla missione fuori dalla propria Chiesa, dal proprio paese, dalla propria cultura. Ritornato poi nella sua Chiesa di origine, continua il suo ministero ordinario.

Questa è un'idea imprecisa e non corretta. La missione per il prete diocesano non è solamente segno di generosità personale, ma espressione della missionarietà di una Chiesa e di un presbiterio. Il prete *fidei donum* non parte perché è lui che vuole e decide, ma perché «inviato» e rappresentante di una comunità cristiana. Il servizio da lui reso in una Chiesa sorella non va giudicato come una parentesi bella ed entusiastica della vita presbiterale del singolo, ma come possibilità ordinaria di ogni vita sacerdotale.

Quando avviene il rientro, non si chiude una fase della vita del singolo prete e tutto rientra nella normalità e nella quiete; inizia, invece, quel lavoro delicato, prezioso e insostituibile di rilettura e riespressione delle esperienze fatte per ridonarle alla propria Chiesa di origine. *L'ad tempus* ha questa funzione: il prete *fidei donum* è ponte e strumento privilegiato di comunione e di scambio tra Chiese. Se non ritorna, come può avvenire questo? Non è il singolo ad avere l'impegno e la preoccupazione della continuità (segno della vera comunione e della serietà del servizio e dello scambio). La continuità deve essere garantita dalla Chiesa locale, dal suo presbiterio, dai laici; perché il prete non parte per una sua vocazione specifica, ma per una essenzialità della natura della sua Chiesa.

L'ad tempus, oltre a non essere diminutivo, è certezza di un servizio vero reso alla propria Chiesa.

3.2 *Tipologia di presenza e di attività dei fidei donum nelle Chiese sorelle*

Teniamo presente che i *fidei donum* sono membri di una Chiesa che coopera con un'altra Chiesa, nel segno dell'aiuto reciproco nel crescere e maturare nella propria fede e nell'impegno per la missione.

Le due Chiese in comunione, in realtà, sono due soggetti che non si rifanno ad alcun carisma particolare, ma dialogano e collaborano in quanto Chiese di Dio, come parti del popolo di Dio, in tutta la loro ampiezza e interezza, portando ciascuna la sua ricchezza di fede, di tradizioni, di esperienze pastorali. Senza dimenticare o tralasciare che natura di ogni Chiesa è l'essere anche per la missione; quindi un servizio sì di pastoralità, ma anche di missionarietà.

Ai preti *fidei donum*, allora, forse viene richiesto il compito di rendere visibile e attuabile l'interdipendenza tra cura pastorale, catechesi ed evangelizzazione, e missione. Ai preti *fidei donum* compete di più, in comunione con il presbiterio locale, formare cristianamente le Chiese locali perché siano messe in condizione di svolgere il loro mandato missionario. Qui si apre un campo vasto di azione: contributi alla formazione di un autentico presbiterio, che impari a utilizzare le strutture di comunione e di corresponsabilità, formazione permanente del clero, formazione dei laici, fantasia e creatività nella sperimentazione pastorale, percorsi di catechesi mirata, animazione giovanile, animazione vocazionale, l'uso dei soldi e la funzionalità delle strutture ecclesiastiche, la carità pastorale, ecc.

Servizio non sostituibile è la formazione del clero locale a una spiritualità diocesana: il vincolo della comunione con il proprio vescovo e il presbiterio, l'attaccamento al popolo di Dio, la dedizione totale alla comunità. Il prete *fidei donum* deve fare attenzione a non trasporre automaticamente formule proprie della Chiesa d'origine, che però rimane come ricchezza di fondo e di confronto.

Tutto questo senza dimenticare che la presenza di preti e laici *fidei donum*, lontani dal loro ambiente culturale ed ecclesiale, è certamente testimonianza preziosa di una disponibilità effettiva per il regno di Dio.

Avere rifatto tutto questo percorso porta necessariamente a una domanda cruciale: C'è un futuro reale, valido per i *fidei donum*? Quale futuro?

Le domande richiedono coraggio di analisi, con l'ammissione onesta di responsabilità e forse anche di inevitabili lacune. Lacune che non fermano il cammino, semmai aprono a possibilità stupende di orizzonti e percorsi maggiormente coinvolgenti e impegnativi, da affermare però nella vita e nelle scelte profetiche che lo Spirito si incaricherà di indicarci e suggerirci.

4.1 *La Chiesa che invia*

Tra le molte cose che si potrebbero dire in questo ambito, mi permetto di indicarne due.

Il progetto missionario diocesano

L'invio di preti, e oggi giorno, anche di laici *fidei donum*, è giunto al momento che non può non essere fatto nel quadro di un progetto missionario diocesano. Non si tratta di risolvere delle *impasse* organizzative, né di dare maggiore efficienza alle iniziative in atto, ma di collocare in un quadro globale, coerente e significativo tutte le esperienze missionarie di una Chiesa diocesana, avendo di vista anche tutte le sue componenti; oltre a suscitare, accompagnare e approfondire il discernimento comunitario della Chiesa particolare, liberandola da improvvisazioni, personalismi, volubilità di vescovi.

Il progetto diocesano mira alla crescita complessiva della missionarietà di tutte le forze della Chiesa locale. Esso dovrebbe fissare le coordinate teologico – pastorali della scelta missionaria, leggere il percorso umano e spirituale delle esperienze di missione e iscriverlo nelle scelte quotidiane della vita della comunità. Dovrebbe, inoltre, mettere a confronto i rispettivi bisogni delle Chiese che lo stanno elaborando e articolare nel tempo le risposte a questi bisogni. Dovrebbe poi individuare spazi e condizioni per lo scambio (persone, situazioni, beni, proposte pastorali, ecc.) in entrambe le direzioni, prevedendo anche strumenti e tempi di verifica del progetto stesso.

Un coordinamento nazionale

Senza voler cancellare o sminuire l'impegno proprio di ogni diocesi per la missionarietà, si fa più impellente il bisogno di una unitarietà e di un coordinamento tra le varie diocesi. Spetta alla Chiesa italiana, ai suoi vescovi (attraverso strumenti adatti) assumere in prima persona e in solido l'animazione, la formazione e l'attività di evangelizzazione. Senza usurpare e annullare carismi spe-

cifici dei vari soggetti, è importante farne una voce sinfonica, in cui ognuna si intoni con le altre.

Spetta sempre alla Chiesa italiana il compito di fare proposte di pianificazione e programmazione, come lo fa per tutti i settori della pastorale. Ciò che fino ad oggi è venuto a mancare è una concreta coordinazione per il miglior impiego delle forze missionarie. La Chiesa italiana potrebbe aiutare le diocesi:

- a interloquire nelle richieste non solo di aiuto finanziario, ma anche del personale per presenze missionarie;
- a unirsi in uno stesso progetto, quando fosse necessario;
- fornendo un'assistenza all'accompagnamento là dove ancora non ci fosse una sufficiente autonomia.

Teniamo presenti non solo le grandi diocesi italiane con molte persone *fidei donum* impegnate, ma anche le molte altre che ne hanno pochissime, costrette a restare a vita nelle missioni, da sole (esperienza che perde sia di valore che di incisività).

4.2 La Chiesa che riceve

È importante anche verificare seriamente ciò che ha rappresentato il servizio finora compiuto o che si vorrà fare per la Chiesa che accoglie i *fidei donum*. Non basta che siamo convinti noi del bene che abbiamo fatto.

Questa verifica può avvenire su alcune coordinate:

- la progettualità pastorale locale in cui si inserisce il servizio *fidei donum*: se propositiva, se fissa, ecc.;
- la maturazione che è seguita alla nostra presenza sia nella popolazione locale sia nelle strutture;
- la valorizzazione dei *fidei donum* su progetti qualificanti, che non siano semplicemente dei "tappa buchi";
- la reale maturazione missionaria della comunità che si impegna, che programma;
- il desiderio e lo sforzo dello scambio, attuato in iniziative non saltuarie né unidirezionali.

4.3 I partenti e i rientrati

Un discorso a parte merita il problema della preparazione all'andare sia per la Chiesa che invia (coinvolgimento del presbiterio, dei settori pastorali, delle aggregazioni, delle comunità...) che per i singoli che vanno:

- l'accompagnamento materiale, economico, spirituale, ecclesiale;
- la preparazione al rientro;
- l'accoglienza e il reinserimento intelligente e proficuo, profetico di chi torna.

La riduzione del clero in Italia pone certamente il problema di chi mandare e in quale numero. Non necessariamente, però, la comunione tra Chiese va espressa nel solo invio di preti. Se la missione è natura di tutta la Chiesa, la missionarietà resta vera e attuabile:

- cercando e coinvolgendo altri soggetti di invio: laici, membri di associazioni, gruppi;
- cercando e vivendo forme nuove di servizio alle Chiese sorelle che non richiedano tempi lunghi di permanenza, ma servizi mirati, ben preparati e concordati che coinvolgano per periodi specifici un numero maggiore di persone, senza privare le nostre comunità di numeri consistenti di presenze;
- impegni comuni tra più diocesi o regioni ecclesiali che permettano l'invio anche singolo di persone, in un progetto comune.

4.4 I luoghi di formazione e gli strumenti di accompagnamento

La formazione è un problema non indifferente nell'attuale momento dei servizi *fidei donum*. Dotare di ampi servizi e di autorevolezza il già esistente Cum può essere non solo qualificante, ma anche risolutivo di molte difficoltà. Una verifica sulla sua validità teorica, ma anche pratica, dovrebbe portare a una sua valorizzazione forse diversa da quella attuale.

4.5 Luoghi di rielaborazione teologico-pastorale delle esperienze e dello scambio

È difficile, per le singole persone impegnate nel servizio *fidei donum*, compiere anche il dovere della rielaborazione, dell'inculturazione di quanto hanno vissuto e sperimentato nelle Chiese sorelle. Spesso non si hanno né le doti, né gli strumenti, né ci sono luoghi adatti che aiutino a compiere questo passaggio, perdendo così uno degli aspetti fondamentali della comunione e dello scambio.

Di fronte, poi, ai problemi complessi che pone la trasformazione epocale che stiamo assistendo, sia nelle nostre Chiese che in quelle del Sud del Mondo, potrebbe venire utile un'istituzione culturale-formativa che in tempi lunghi continui a riflettere sulla vasta problematica che oggi il mondo pone all'evangelizzazione, in termini di interculturalità, di inculturazione, di reinterpretazione dei contenuti dell'annuncio, della metodologia apostolica da una parte; e, dall'altra, di percorsi formativi, mirati a costruire una personalità apostolica solida.

Questa istituzione potrebbe essere un istituto teologico interculturale della Cei, dove gli studenti di teologia possano completare

i loro studi superiori, guidati nelle loro ricerche anche all'estero, per esperienze di missione. Potrebbe essere, inoltre, un luogo dove chi rientra viene aiutato a raccontare il suo vissuto e a cercare strumenti e metodologie atte a reincarnare a casa sua ciò che ha vissuto. Luogo, infine, dove la teologia e i suoi cultori si fanno attenti ai problemi legati a questa dimensione della Chiesa.

4.6 I laici missionari

La novità degli ultimi anni risiede in una Chiesa locale che ai laici rivolge l'invito alla missione, li prepara e li invia, trasferendo su di loro il suo carisma missionario, riconoscendosi missionaria nella loro missionarietà. Sono laici che partono oggi in "convenzione", come i preti *fidei donum*. Spesso inviati a svolgere anche un servizio pastorale. Alcune diocesi cominciano a far partire équipe pastorali composte da preti, laici (spesso famiglie) e religiosi. Un invio così articolato, messe da parte le difficoltà oggettive, aiuta a leggere la dimensione missionaria in tutti gli stati della vita.

È innegabile che questi laici non sono solo parto delle circostanze presenti di scarsità di clero, ma anche e soprattutto figli di una consapevolezza cresciuta nelle nostre diocesi. Emerge perciò la necessità di dare vita a una riflessione sulle modalità, sui tempi e sulla preparazione della missione dei laici. Quella dei laici *fidei donum*, e delle famiglie missionarie in particolare, è una realtà giovane che va studiata e valorizzata evitando ogni clericalismo, recuperando la radice sacramentale della dimensione matrimoniale e della missionarietà.

4.7 La «missione» tra noi, a casa nostra

La svolta epocale che stiamo vivendo porta d'urgenza la necessità della «missione» anche a casa nostra. Problemi a cui non eravamo abituati, e che non siamo preparati ad affrontare, si fanno ora avanti con urgenza chiedendo discernimento profondo.

Anche in questo campo la comunione tra Chiese sorelle può dimostrarsi di estrema utilità, perché i problemi di oggi, nuovi per noi, sono problemi a cui le Chiese sorelle da anni guardano e affrontano. Le nostre Chiese di antica origine, oggi, sono messe alla prova soprattutto da alcune sfide nel campo dell'evangelizzazione:

- nell'ecumenismo: sentirsi piccolo gregge, nella ricchezza della diversità, nello stile della conversione;
- nell'accoglienza della migrazione sociale, culturale, religiosa;
- nella valorizzazione corretta di soggetti pastorali provenienti da altre Chiese: preti, religiose, operatori pastorali, docenti, esperti.

4.8 Asia, la sfida del terzo millennio

Il continente asiatico rimane un campo enorme di impegno e di servizio, nella comunione e nell'aiuto fraterno, campo nel quale ancora non siamo entrati e al quale ancora ci troviamo impreparati. Già la RM lo indicava come obiettivo del nostro andare nel millennio iniziato. Campo dove ancora tutto resta da accogliere e da fare proprio, dove spazi immensi e bisogni eterni attendono che le Chiese di tutto il mondo si impegnino, ma sul serio e con coraggio.

Non fa paura l'enormità delle sfide, che restano tali non solo per i *fidei donum*. L'esperienza dell'Africa, anch'essa vista con diffidenza e dubbio all'inizio, ci infonde coraggio e speranza. Il tempo dei *fidei donum* non è tramontato, anzi ha fatto solo pochi passi e qualche esperienza. Il futuro ci sta ancora aspettando, a casa degli altri, ma anche a casa nostra.



II. La Chiesa nei diversi continenti

- Il cammino della Chiesa latinoamericana negli ultimi 50 anni. I tratti più significativi
- La Chiesa in Asia
- Sfide all'evangelizzazione in un contesto interreligioso
- La Chiesa in Africa



Il cammino della Chiesa latinoamericana negli ultimi 50 anni. I tratti più significativi

Salvador de Bahia, Brasile, febbraio 2006

p. VICTOR M. RUANO

I. Introduzione

Riflettere sul cammino della Chiesa latinoamericana negli ultimi 50 anni significa cercare di capire il cammino del vangelo nel continente¹, giacché è stato questo il suo compito più importante; ma anche il cammino dell'essere umano che vive in queste terre, giacché «tutte le vie della Chiesa conducono all'uomo»². In tal modo, la presenza della Chiesa è relativa, non è assoluta; ciò significa che essa è in funzione del vangelo e della persona umana. Il cammino della Chiesa è dunque il cammino del vangelo ed è il cammino dell'uomo.

Lungo questo suo percorso nella storia, la Chiesa è andata elaborando un progetto di evangelizzazione per i popoli nei quali vuole inculturare il vangelo come gestazione del Regno. È a partire da questa prospettiva come chiave interpretativa e idea-forza che intendo svolgere il presente lavoro.

Ritengo che, in questa metà di secolo, la nostra Chiesa latinoamericana sia andata riscoprendo la propria identità e missione nella misura in cui ha saputo aprirsi allo Spirito e si è data con generosità a questi popoli, ai poveri di preferenza; nella misura in cui si è sforzata di camminare in fedeltà al vangelo, interpretando la realtà attraverso la fede e servendo l'uomo concreto. Essa ha preso gradualmente coscienza che la sua vocazione è quella di essere segno del Regno, che il suo compito primordiale sta nell'annunciare il vangelo di Gesù Cristo e il suo impegno nella storia consiste nel promuovere per tutti una vita dignitosa, che si fonda sulla verità e sulla libertà, sulla giustizia e la pace, sull'amore e la solidarietà.

Per questo, nella presente riflessione desidero ripercorrere la memoria storica del cammino pastorale che la Chiesa ha vissuto in questi anni seminando il vangelo e servendo la persona e i popoli.

¹ GALLO L.A., *Il Cammino del Vangelo nel Continente della Speranza*, Biblioteca di Scienze Religiose - 192, Libreria Ateneo Salesiano-LAS, Roma 2005.

² GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, Lettera Enciclica, 4 marzo 1979, n. 14.

Questo esercizio vuol essere uno sguardo di gratitudine mentre cerca di identificare le intuizioni pastorali e le risposte evangeliche che la Chiesa ha dato nello svolgimento della sua missione.

Questa riflessione tenterà anche di avvicinarsi al nostro tempo con la sua complessa problematica, segnato dal fenomeno della globalizzazione economica e culturale, pungolato da una crisi generalizzata che tocca tutti gli ambiti della vita e con la sfida di una «cultura latinoamericana in processo di trasformazione»³.

L'attuale momento storico richiede nuove risposte e modi di fare inediti nello svolgimento della missione e perciò il presente lavoro termina con alcuni elementi del cammino che vive la Chiesa verso la quinta Conferenza Generale dell'episcopato (d'ora in avanti VCG).

Il CELAM è un'istanza dalla quale è possibile osservare il cammino pastorale che la Chiesa ha percorso in questi anni. Da questo organismo ecclesiale si può anche volgere lo sguardo al passato con spirito critico, serenità e obiettività.

È da tale ottica ecclesiale che ho elaborato la presente riflessione, pur riconoscendo che ve ne sono altre, forse più interessanti e audaci, con le loro certezze e i loro dubbi. Vorrei invitare tutti voi a prendere posizione, sia individualmente che come presenza *fidei donum*, per analizzare la memoria storica della Chiesa nella seconda metà del secolo.

Per meglio visualizzare il cammino della storia mi servirò del significativo apporto di ciascuna delle Conferenze Generali dell'Episcopato. Uno studio come questo consente diverse chiavi di lettura e tra esse, dice il p. Agenor Brighenti, «certo non sarebbe una forzatura né un artificio cercare di tracciare la traiettoria dell'azione evangelizzatrice in America Latina e nei Caraibi negli ultimi anni, tenendo come punto di riferimento le quattro Conferenze Generali»⁴.

Ad ogni modo il CELAM, come sappiamo, ha preparato, celebrato e seguito gli eventi ecclesiali che hanno segnato via via la vita pastorale del continente. Per questo non si può non farvi riferimento in una riflessione sul cammino della Chiesa latinoamericana⁵.

In questi cinquant'anni i successi ottenuti sono stati sicuramente molti, e molte le sconfitte, le incoerenze e le sfide affrontate; inoltre a poco a poco si sono aperte nuove prospettive e sono emersi nuovi problemi. Voi tutti, con la vostra valida esperienza pasto-

³ GUERRA L.R., "La Cultura Latinoamericana en proceso de transformación", in *América Latina: Sociedades en Cambio. Breve información sobre el escenario cultural, social, económico y político en América Latina*, Segreteria Generale Osservatorio, CELAM, Collezione Quinta Conferenza, Realidad Social 1, Bogotá 2005.

⁴ BRIGHENTI A., "Énfasis pastorales de la Iglesia en América Latina y El Caribe en los últimos 50 años" in *Medellín*, Vol. XXI, n. 123, settembre 2005, p. 376.

⁵ Cfr. CELAM, *Estatutos*, Art. 4, 7, Bogotá 2005.

rale e le vostre vaste conoscenze di teologia e sulla realtà di questa Chiesa, saprete completare e approfondire assai più di quanto possa fare io. Confido nella vostra generosa comprensione e nella vostra sana valutazione critica.

La nostra riflessione si inserisce nell'arco di tempo che va dalla prima Conferenza di Rio de Janeiro del 1955, svoltasi nel contesto di una pastorale collettiva, fino alle soglie della quinta Conferenza che, partendo dall'esperienza del discepolato e della missionarietà, aspira a rispondere alle sfide del XXI secolo.

2.1 Creazione del CELAM

Un fatto rilevante è stata la creazione del CELAM, che viene considerato come il frutto più prezioso della prima Conferenza ed è diventato fin dalla sua fondazione uno dei più rilevanti fattori di dinamismo della vita della Chiesa. Questo organismo ecclesiale può essere definito uno strumento al servizio dell'integrazione della Chiesa latinoamericana. La sua fondazione rappresenta un passo di grandissima importanza nel processo di integrazione di queste Chiese, al punto che, grazie al suo lavoro, ora possiamo parlare in senso stretto di una Chiesa latinoamericana⁶.

Il CELAM non fu concepito come un ente superiore alle Conferenze Episcopali di ciascun paese, bensì quale organismo di contatto e collaborazione tra le stesse, e i suoi compiti erano i seguenti: studiare gli argomenti che interessano la Chiesa in America Latina, coordinare le attività, promuovere e aiutare le opere cattoliche, preparare nuove Conferenze Generali dei vescovi del continente⁷. Il compito del CELAM non si esaurisce nella pura amministrazione. Va assai oltre, poiché si situa in un'ampia prospettiva pastorale e costituisce una vera mediazione di comunione ecclesiale al servizio dell'evangelizzazione.

L'anno scorso, durante la XXX assemblea ordinaria a Lima, il presidente attuale, il cardinale Errázuriz, osservava che «il CELAM è innanzitutto un dono di Dio al servizio della comunione. I nostri incontri lo manifestano. Sono spazi aperti all'affetto collegiale, al permanere nell'amore di Gesù, che riescono a stupire il mondo e ad aprire strade alla conversione a Lui. Sono anche luoghi di riflessio-

⁶ Cfr. RAMÍREZ Z.A., «La teología en America Latina en los tiempos del Celam» in *Medellín*, Vol. XXXI, n. 123, p. 312-313.

⁷ CELAM, *Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Las 4 Conferencias Generales del Episcopato Latinoamericano*, Bogotá 2004, p. 81.

ne e collaborazione così che possiamo essere sempre attenti alla volontà e ai desideri del Signore, in accordo con le necessità e le aspettative del nostro tempo perché il servizio pastorale sia sempre più utile e fecondo»⁸.

Dunque la sua identità si definisce più chiaramente come un «organismo di comunione, riflessione, collaborazione e servizio... come segno e strumento di affetto collegiale» e come istanza di «animazione e aiuto alla riflessione e all'azione pastorale della Chiesa in America Latina e nei Caraibi»⁹.

Anche i suoi compiti sono stati meglio definiti nel rinnovamento degli Statuti avvenuto nel 2003 e approvato dalla Santa Sede il 7 ottobre del 2004. La sua funzione è più pastorale che amministrativa, giacché cerca di promuovere «la collegialità episcopale, la comunione e la comunicazione tra le Conferenze»; e anche di «studiare i problemi di comune interesse per la Chiesa, [...] mirando a offrire criteri e linee generali per l'azione pastorale; di intensificare mediante servizi adeguati la presenza dinamica della Chiesa nel processo storico» del continente; inoltre «promuovere e stimolare iniziative e opere di interesse comune», fornire «assistenza e altri servizi alle Conferenze Episcopali»¹⁰.

Malgrado tutti gli interrogativi, obiettivi o meno, che si possono porre al CELAM, si deve riconoscere che nei suoi cinquant'anni di vita ha ottenuto «una sana crescita, una effettiva maturazione della teologia e una chiarificazione teologica e pastorale della sua identità e dei suoi servizi ecclesiali»¹¹.

2.2 *Importanza del documento di Río*

I risultati della prima Conferenza Generale (25 luglio-4 agosto 1955) non si limitano alla fondazione del CELAM, ma abbracciano altre realtà della vita ecclesiale di quel tempo. Tra queste si devono elencare la scarsità del clero e l'insufficienza della sua formazione, il problema delle vocazioni, della formazione del popolo di Dio e degli agenti della pastorale. Inoltre, nelle deliberazioni dei 96 vescovi partecipanti ebbero un rilievo importante l'evangelizzazione del sociale, la situazione dei popoli indigeni, l'incremento dei flussi migratori all'interno degli stati, l'urgente necessità di integrazione tra i paesi e le Chiese locali e la realtà del mondo giovanile.

⁸ ERRAZURRIZ O.F.J., *Discorso di inaugurazione della XXX assemblea ordinaria del CELAM e relazione sul lavoro della sua presidenza*, Lima, 17 giugno 2005 (fotocopia della segreteria generale del CELAM).

⁹ CELAM, *Estatutos*, Art. 1, 1-2, *cit.*

¹⁰ *Ibid.*, Art. 4, 1-5.

¹¹ MELGUIZO Y., «El CELAM: 50 años al servicio de la comunión de las Iglesias de América Latina», *Medellín*, 123, settembre 2005, p. 278.

Animati dalle parole del papa Pio XII, i vescovi erano alla ricerca di nuove forme e nuovi metodi di azione pastorale così da prendere iniziative comuni in tutto il continente che esprimessero una più vasta e cordiale collaborazione. Nella lettera *Ad Ecclesiam Christi* del 29 giugno 1955 il Papa scriveva: «Da ultimo, desideriamo aggiungere una parola sulle potenzialità e i grandi vantaggi di una più vasta e cordiale collaborazione alla quale paternamente invitiamo non soltanto la gerarchia e i fedeli delle diverse nazioni latinoamericane, ma anche tutti gli altri popoli che in un modo o nell'altro possono prestare aiuto e sostegno»¹².

Come potete constatare, questi temi sono stati presenti nella riflessione teologica e nella prassi pastorale della Chiesa in quegli anni. Ora disponiamo di una riflessione più profonda e più solida di quegli aspetti. Il fatto che i pastori affrontassero insieme quelle realtà aiutò a dare alla Chiesa un volto latinoamericano e al tempo stesso pose le basi per una maturazione pastorale in America Latina e per il costituirsi di un'azione ecclesiale integrata e integratrice¹³.

Pio XII esprimeva il desiderio che le Chiese assumessero un ruolo più incisivo e da protagoniste nell'evangelizzazione: «Nutriamo nel nostro cuore, scriveva loro il Papa, che entro breve tempo l'America Latina possa trovarsi nelle condizioni di rispondere con vigoroso slancio alla vocazione apostolica che la Provvidenza divina sembra aver assegnato a questo grande continente, e occupare un posto di rilievo nel nobilissimo compito di comunicare in futuro anche agli altri popoli i sospirati doni della salvezza e della pace»¹⁴.

Tale esortazione, permeata di grande fiducia e responsabilità, colpì profondamente i vescovi presenti e fu all'origine di «un movimento missionario autoctono che avrebbe preso forma nei congressi missionari latinoamericani a partire dal 1977 e in particolare nella Conferenza di Puebla del 1979»¹⁵.

2.3 *Contesto socio-ecclesiale*

Al fine di meglio comprendere l'importanza dei temi presi in considerazione dalla Chiesa in quel momento storico, vale la pena ora di avvicinarci allo scenario che mostravano le nazioni del continente verso la metà del XX secolo. Il sogno di un continente unito, di una «Grande Patria» era latente, era una grande aspirazione che le avrebbe aiutate nello sviluppo, nella difesa dei propri interessi e

¹² Cfr. SARANYANA, J.I., *Cien años de Teología en América Latina* (1999-2001), Colección Quinta Conferencia, Celam, Bogotá 2005, p. 65.

¹³ Cfr. MELGUIZO Y., «El CELAM: 50 años al servicio de la comunión de las Iglesias de América Latina», cit., p. 292.

¹⁴ Cfr. SARANYANA, J.-I., *Cien años de Teología en América Latina*, cit. p. 64.

¹⁵ *Ibid.*

a ottenere «una maggiore integrazione continentale, che avrebbe facilitato lo scambio e relazioni più fluide tra i diversi paesi»¹⁶.

Erano passati circa dieci anni dalla fine della seconda guerra mondiale e gli Stati Uniti stavano consolidando la loro egemonia politica, economica e bellica, lasciando da parte la realtà dei popoli latinoamericani per concentrare i propri interessi sul vecchio continente. D'altro canto prendeva piede la guerra fredda, che avrebbe fatto dei nostri paesi lo scenario del confronto tra le due potenze con uno strascico di morte, di più grave miseria e di distruzione del tessuto sociale, una tragedia dalla quale non ci siamo ancora ripresi.

I nostri paesi cominciavano a definire delle strategie volte a conseguire i benefici dell'industrializzazione secondo un modello di carattere nettamente economicista. I magri risultati di tale modello avrebbero avvantaggiato una minoranza privilegiata, che avrebbe cercato di aumentare la sua ricchezza allargando il divario tra poveri e ricchi in un momento in cui la popolazione cresceva a ritmo accelerato.

Nella stessa epoca, sostiene il teologo colombiano Álvaro Cadavid, «tra la gente semplice si andava manifestando l'inizio di una maggior coscienza della dignità umana e il rifiuto di ogni tipo di dipendenza che, in paesi come l'Argentina e il Brasile, faceva nascere grandi ideali di liberazione»¹⁷.

In ambito ecclesiale ricordiamo che, da un lato, a quell'epoca la Chiesa si considerava ancora immersa in un contesto di nuova cristianità caratterizzato da uno sforzo di «riconquista intra-ecclesiale della cristianità», con l'ansia di recuperare il terreno perduto in seguito all'irruzione della modernità. Il fulcro dell'evangelizzazione era apologetico e poggiava sull'ecclesiologia del Vaticano I, il cui modello era la «società perfetta». In un tale contesto i laici lavoravano su mandato della gerarchia ed erano considerati il braccio del clero.

D'altro canto, il pontificato di Pio XII stava spingendo la Chiesa verso una maggiore apertura in chiave profondamente universale e missionaria, dimensione che verrà espressa nell'enciclica *Evangelii praecones* del 1951 e più tardi nella *Fidei donum* del 1957, nella quale si accentuava l'impegno in campo missionario della Chiesa locale.

In quell'epoca aveva un'importanza particolare la presenza di organizzazioni cattoliche internazionali, come l'Azione Cattolica nel mondo rurale, nel mondo giovanile e universitario, tra gli operai e nel sindacato. Si cominciarono anche a tenere riunioni, incontri, congressi a ogni livello e in diverse parti del continente così «da

¹⁶ CADAVID D.Á., "El Camino pastoral de la Iglesia en America Latina y el Caribe", *Medellin*, 123, settembre 2005, p. 335.

¹⁷ *Ibid.*

creare a poco a poco un clima di *latinoamericanizzazione* dei vissuti propri di ciascun paese», afferma il p. Cadavid¹⁸.

In diversi settori ecclesiali, e in particolare tra i vescovi, cresce inoltre la preoccupazione per l'avanzata del protestantesimo, arrivato nel continente come conseguenza della guerra civile cinese e dell'invasione giapponese e anche dagli Stati Uniti. I protestanti americani diedero impulso al movimento evangelico di taglio pentecostale¹⁹.

2.4 Modello pastorale

L'azione pastorale di quell'epoca potrebbe essere tipizzata nel modello denominato «pastorale collettiva»²⁰, perché cerca di integrare tentativi di movimenti apostolici alle associazioni ecclesiali gerarchicamente ben strutturate e del tutto dipendenti dall'autorità ecclesiastica. Tra i movimenti spicca l'Azione Cattolica, e tra le associazioni hanno un rilievo particolare la Legione di Maria, la Società di san Vincenzo de' Paoli e l'Apostolato della Preghiera.

La caratteristica prevalente di questo modello di pastorale, dice il p. Agenor, è «un'azione corporativistica», poiché «ogni movimento o associazione tende a costituirsi come corpo autonomo per rapporto agli altri dando origine a una specie di pastorale invertebrata»²¹. In tale modello si professa la stessa fede in prospettiva apologetica, ma manca un piano comune di azione nel quale si integrino tutte le forze vive della Chiesa. La pastorale tende a essere un'azione che abbraccia tutto, per cui i movimenti e le associazioni non hanno nella Chiesa il loro referente sul piano metodologico e dell'azione, se non su scala mondiale. Questo fa sì che si abbia un insieme di pastorali e non una pastorale d'insieme.

2.5 Conclusione

La Conferenza di Rio de Janeiro costituisce il punto di partenza di una Chiesa che si incontra nuovamente con se stessa e si sente interpellata dalla realtà nella quale è immersa. È l'inizio, come afferma il professor Saranyana, «di una nuova tappa che si sarebbe mostrata via via sempre più dinamica, feconda e profetica, grazie alla coscienza che avrebbe preso la Chiesa dell'America Latina della

¹⁸ *Ibid.*, p. 336.

¹⁹ Cfr. SARANYANA, J.-I., *Cien años de Teología en America Latina*, cit. pp. 80-81.

²⁰ BRIGHENTI A., «Enfasis pastorales de la Iglesia en America Latina y el Caribe en los ultimos 50 años», in *Medellín*, Vol. XXXI, n. 123, settembre 2005, p. 378.

²¹ *Ibid.*

sua coesione episcopale, della sua capacità di discernimento o di lettura dei segni dei tempi, e della responsabilità che le incombe di essere un esempio non solo all'interno della Chiesa universale, ma nell'immensa comunità dei poveri che formano il terzo mondo... Significò anche uno sforzo sincero e audace di situarsi in modo più vitale entro l'azione ecumenica della Chiesa universale»²².

3.
1968, incontro della
Chiesa con i poveri
del continente per
annunciare il
Vangelo che libera

3.1 *Contesto socio-ecclesiale*

Percorrere il cammino dell'uomo e il cammino del vangelo porta necessariamente la Chiesa dell'America Latina a incontrare le più grandi povertà del continente per offrire il vangelo che libera e promuove per tutti una vita dignitosa.

È dunque da tale prospettiva che la Chiesa si vede profondamente interpellata dalla realtà di povertà estrema che si vive in ogni nazione. Tale situazione consisteva in concreto, da un lato, nella privazione dei beni più elementari: cibo, casa, vestiti, lavoro, in particolare nelle zone rurali e indigene e nella periferia delle città a causa del fenomeno dell'urbanizzazione; da un altro lato, la povertà si traduceva in emarginazione sociale, politica e culturale²³.

L'emarginazione condizionava le relazioni tra i gruppi sociali, per cui i più deboli, e cioè la maggioranza, erano dominati dai più forti, che erano pochi. Condizionava anche la presa di decisioni del potere collettivo, che era monopolio di pochi individui o gruppi con esclusione della maggioranza delle persone. Condizionava infine l'accesso alla cultura che era riservato a élite privilegiate, mentre le culture autoctone venivano seriamente minacciate. Nell'insieme si poteva qualificare tale situazione come povertà economica, sociale, politica e culturale²⁴.

La presa di coscienza della cruda realtà presente in ogni paese comincia a interpellare fortemente tutta la Chiesa. Ciò fa nascere il tentativo di dare una prospettiva continentale alle diverse problematiche di ciascun paese e così, sostiene il p. A. Cadavid, «si *latinoamericanizzarono* le situazioni e le visioni».

Si delinearono due teorie o visioni per spiegare tale realtà: quella dello «sviluppo» e la «teoria della dipendenza». La prima poggiava sul ritardo che i nostri popoli avevano rispetto ai paesi ricchi, sulla carenza di capitale e sull'indolenza e mancanza di iniziativa che, secondo certuni, ci distingue; pertanto la soluzione stava nel promuovere lo sviluppo industriale ed economico al fine di rag-

²² Cfr. SARANYANA, J.-I., *Cien años de Teología en America Latina*, cit., p. 70.

²³ Cfr. GALLO L.A., *Il Cammino del Vangelo*, cit., pp. 52-53.

²⁴ *Ibid.*, p. 53.

giungere in breve tempo i paesi sviluppati. Tutte le iniziative intraprese in questa linea fallirono. Verso la metà degli anni '60 si constatò, attraverso studi rigorosi, che il divario tra popoli sottosviluppati e popoli sviluppati non scompariva, anzi andava aumentando²⁵.

Da parte sua, la «teoria della dipendenza» sosteneva che una delle cause principali dell'estrema povertà dell'America Latina fosse nella relazione tra potere politico ed economico, sorta nel periodo coloniale e progressivamente accentuatasi per l'egemonia dei centri economici della civilizzazione urbano-industriale interessati ad assicurarsi il dominio dei paesi poveri e a sfruttarne le ricchezze. Pertanto la soluzione consisteva nel dare avvio a tutto un processo di liberazione, inteso come trasformazione globale del sistema di rapporti politici, sociali ed economici tra paesi ricchi e paesi poveri, al fine di eliminare radicalmente la dipendenza²⁶.

Ben oltre i radicalismi estremi e le idealizzazioni che si ebbero, soprattutto a partire dalla «teoria della dipendenza», al momento di tradurne le implicazioni in campo sociale e politico, il desiderio di andar incontro alla situazione che vivevano i nostri popoli sensibilizzò profondamente la Chiesa e la società, e al tempo stesso fece sentire l'urgenza di partecipare alla trasformazione della realtà. Ne venne anche un impegno cristiano per la causa della liberazione e una linea pastorale che pose al centro delle sue preoccupazioni la problematica dei poveri e la loro aspirazione alla liberazione.

3.2 Il Concilio Vaticano II

In tale scenario, come in un fertile terreno, cadono le geniali intuizioni evangeliche, le preziose iniziative pastorali e gli audaci progetti di papa Giovanni XXIII che, soprattutto con la sua enciclica *Mater et magistra*, assume tutta la problematica del Sud del mondo e con il Vaticano II provoca una fenomenale rotazione copernicana in tutta la vita della Chiesa.

Tutti noi conosciamo il modello di Chiesa dell'epoca di Giovanni XXIII: uno stile in cui l'accento era su gerarchia e autorità, troppa importanza si dava all'aspetto giuridico e disciplinare ed era evidente la prepotenza di un certo clericalismo. Una simile mentalità aveva portato a una sorta di narcisismo, giacché la Chiesa era centrata su se stessa, e a pratiche di autoperfezionamento, dimenticando le proprie responsabilità missionarie e di essere fermento nel mondo.

«Pareva ormai che la Chiesa – dice il p. Cadavid – non rispondesse sufficientemente alle esigenze della nuova mentalità che

²⁵ *Ibid.*, pp. 53-54.

²⁶ *Ibid.*, pp. 54-55.

andava formandosi, da ormai quasi tre secoli, in ambiente europeo in difesa di un umanesimo con connotati antropocentrici ed esaltando valori quali l'autonomia, la libertà, l'uguaglianza, la fraternità, la democrazia e la promozione dei diritti umani»²⁷. Di fronte a un tale scenario comincia a prendere forma, grazie al magistero del Papa Buono, il volto di una Chiesa più umile e povera al servizio del mondo e dell'uomo, una Chiesa più solidale e missionaria, più semplice e in dialogo con l'uomo contemporaneo.

Sarà il Vaticano II il punto culminante di tutto un processo di riflessione teologica e pastorale che era andato crescendo dall'inizio del XX secolo in diversi circoli accademici e in diversi ambienti dove c'erano cristiani attenti ai segni dei tempi. Il frutto di tutto ciò sarà un nuovo volto di Chiesa.

Il Vaticano II è l'evento teologico e religioso più importante del secolo scorso e molti sostengono anche del secolo attuale, nella misura in cui sapremo scoprire le sue immense ricchezze e farne una lettura responsabile nei nuovi contesti socioculturali in cui ci troviamo e a partire dalle aspirazioni più profonde e autentiche che si annidano nel cuore dell'uomo del XXI secolo.

Sappiamo tutti che il Concilio non perseguiva obiettivi dogmatici, poiché la sua prospettiva era nettamente pastorale e puntava alla riscoperta dell'identità e della missione della Chiesa nel mondo. Per questo dal Concilio andrà emergendo una Chiesa che si riconosce popolo di Dio, che si costruisce nel mistero della comunione e si apre alla missione, che si fa strumento di salvezza universale e segno del Regno; una Chiesa che mostra la sua preoccupazione solidale e fraterna per l'uomo e la sua cultura; una Chiesa disposta a condividere il destino dell'umanità e a impegnarsi nei suoi compiti più urgenti e nelle grandi sfide della pace e dell'integrazione tra i popoli, dello sviluppo e del progresso, della giustizia sociale e della vera libertà.

Con il Vaticano II, in tutta la Chiesa si diffuse uno spirito di rinnovamento e di ricerca, di novità e di *aggiornamento*. Dice il p. Cadavid che, seguendo gli stessi documenti del Concilio, si può parlare di uno spirito di grande novità che regnava nella Chiesa: una nuova ecclesiologia, una nuova comprensione della rivelazione, una nuova concezione dell'uomo, una nuova maniera di celebrare la fede, una nuova maniera di intendere i battezzati – cui è attribuito un ruolo di protagonisti –, una nuova maniera di svolgere l'azione missionaria, una nuova maniera di relazionarsi con altre Chiese e altre religioni, una nuova maniera di educare nella fede e un nuovo atteggiamento nei riguardi dei mezzi di comunicazione sociale²⁸.

²⁷ CADAVID D.Á., "El Camino pastoral de la Iglesia en America Latina y el Caribe", cit. p. 339.

²⁸ *Ibid.*, p. 340.

Il rinnovamento della Chiesa fu portato più avanti da Paolo VI. In particolare due documenti di questo pontefice incideranno sul continente: l'enciclica programmatica *Ecclesiam suam* del 1964, impostata chiaramente sulla necessità del dialogo all'interno della Chiesa e di questa con il mondo, e l'enciclica *Populorum progressio* del 1967, che affronta il tema dello sviluppo umano integrale.

3.3 *La teologia della liberazione*

Mentre il rinnovamento della Chiesa andava affermandosi, la situazione sociale del continente diventava sempre più difficile. I livelli di povertà erano allarmanti, il divario tra ricchi e poveri aumentava, la violenza della repressione e la violenza sovversiva entravano in una spirale terrificante. In molti paesi i militari prendevano il potere dando inizio a feroci dittature, crescevano i movimenti rivoluzionari di liberazione. Di fronte a questa scomposizione del tessuto sociale, oppressiva per la gente, diversi vescovi e laici impegnati «prendevano sempre più chiara coscienza della situazione e dell'urgenza di un impegno sociopolitico dei cristiani per mettere in pratica le raccomandazioni conciliari nel nostro continente»²⁹.

Veniva incoraggiato con entusiasmo, da parte di alcuni prelati, tutto ciò che comportava un mutamento all'interno della Chiesa e nella società stessa. Ciò porterà a rinnovare la liturgia e a creare nuove esperienze, ad aprire al popolo di Dio spazi di partecipazione nel prendere decisioni e nell'azione pastorale. Si promuoveva il giudizio critico sulla realtà, si compivano gesti profetici molto incisivi e interpellanti le comunità, si pubblicavano validi documenti, si stimolavano riforme agrarie, si appoggiava l'organizzarsi della classe operaia e la rivendicazione dei suoi diritti³⁰.

In mezzo a tanta creatività e alle molte iniziative pastorali, si fa avanti anche un nuovo modo di riflessione teologica che si ispirerà principalmente al metodo usato dalla *Gaudium et spes*: vedere, giudicare, agire. Il CELAM, nella sua X assemblea tenutasi a Mar della Plata, in Argentina, nel 1966, facendo suo il metodo della GS riflette sul tema: «La presenza attiva della Chiesa nello sviluppo e nell'integrazione dell'America Latina». Il risultato di quell'assemblea sarà una visione d'insieme della realtà del continente.

Quel modo di riflettere andrà maturando fino a concretizzarsi in una nuova maniera di fare teologia, la cui caratteristica di maggiore novità sarà il costante dialogo con la realtà, la decisa opzione per i poveri, l'impegno nel processo di liberazione integrale. È la cosiddetta «teologia della liberazione», che si profila in quattro cor-

²⁹ *Ibid.*, p. 341.

³⁰ *Ibid.*

renti o tendenze: teologia a partire dalla prassi pastorale della Chiesa; teologia a partire dalla prassi dei gruppi e dei movimenti rivoluzionari; teologia a partire dalla prassi della storia; teologia a partire dalla prassi dei popoli latinoamericani³¹.

In particolare, quella che meglio fa sua l'autentica teologia della liberazione è quella elaborata a partire dalla storia intesa come trasformazione dell'ordinamento economico, sociale, politico e culturale, conservando fedeltà alla Chiesa e alla tradizione teologica. Tra i molti frutti che reca questo modo di riflettere della teologia, insieme a José Luis Illanes ne evidenziamo due: primo, «contribuì a sottolineare in modo assai netto la responsabilità sociale del cristiano» e, secondo, «spinse a recuperare la consapevolezza della fede come luce, cioè come verità che non solo stimola, ma orienta nel giudizio sui problemi etico – sociali e di conseguenza a rivalutare la dottrina sociale della Chiesa in quanto elemento integrante della comprensione cristiana della vita, questione questa decisiva non solo rispetto all'analisi critica dell'impostazione marxista, ma anche rispetto alla valutazione di ogni altra teoria economico-sociale»³².

3.4 *Apporti di Medellín*

Nello scenario che abbiamo appena abbozzato si svolge la seconda Conferenza generale dei vescovi che ha per tema principale: «La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio». La riflessione abbraccerà tre ambiti: in primo luogo il soggetto, cioè la Chiesa nel suo essere e nel suo agire; poi il contesto, la realtà in cui si muove; e infine, il Concilio sarà la fonte ispiratrice della sua azione pastorale.

Medellín fece una lettura creativa e intelligente del Vaticano II. Riuscì a stabilire un dialogo tra la realtà del continente con gli orientamenti del Concilio. Quello sforzo permise di scoprire i segni dei tempi come presenza di Dio nella storia che la gente stava vivendo e che interpellava fortemente la Chiesa stessa.

La presenza di Dio scoperta nei poveri, che sono i protagonisti più significativi, è l'evento più rivelatore della vita e della storia del continente. Inoltre i poveri rivelano Dio in modo tale da essere sacramento della sua presenza e dunque un autentico «luogo teologico». Per questo affermiamo che Medellín fu la porta per incontrare nuovamente le masse impoverite del continente. Lì, ancora una volta, la Chiesa percorse il cammino dell'uomo.

³¹ Cfr. GALLO L.A., *Il Cammino del Vangelo*, cit., pp. 102-103.

³² ILLANES J.L., SARANYANA J.-I., *Historia de la teología*, BAC, Madrid 2002, p. 398. Cfr. SARANYANA J.-I., *Cien años de Teología en América Latina*, cit., p. 94.

A Medellín la Chiesa prese anche coscienza che una delle sfide al suo compito di evangelizzatrice era l'inumana, ingiusta e degradante povertà che opprimeva milioni di latinoamericani. Percorrendo il cammino dell'uomo, la Chiesa si sentì chiamata a rispondere evangelicamente facendo sua l'opzione per l'uomo, e per l'uomo povero. Questo la porta a impegnarsi a fondo in azioni di promozione umana e di giustizia sociale, in una dimensione non tanto sociologica e immanente quanto evangelica e teologica. In tal modo, la missione evangelizzatrice della Chiesa si arricchisce con l'inserirsi in essa della promozione umana.

Medellín ci offre una nuova immagine di Dio, più vicina e compromessa con le vicissitudini della vita dei suoi figli e delle sue figlie; una visione più ottimista dell'uomo come soggetto della propria storia e aperto al Dio dei poveri; una nuova maniera di concepire il mondo e la storia, non già come qualcosa di cattivo e peccaminoso, ma come lo spazio nel quale si coniugano, senza tuttavia confondersi, la storia della salvezza e quella del mondo.

Medellín ci trasmette inoltre l'ecclesiologia del popolo di Dio, sacramento storico della salvezza che si attuerà nelle comunità ecclesiali di base. In tal modo andremo scoprendo il volto di una Chiesa povera, missionaria e pasquale, libera da ogni potere temporale, audacemente impegnata nella liberazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, con un'autorità in chiave di servizio ed esente da qualsiasi autoritarismo³³.

Medellín riconosce il ruolo di protagonisti dei laici nella vita della Chiesa e della società.

Infine l'espressione «nuova evangelizzazione», dice il p. Cadavid, viene da Medellín e cita il *Messaggio ai Popoli dell'America Latina*³⁴ là dove, riferendosi all'impegno della Chiesa, afferma che essa deve «promuovere una nuova evangelizzazione e una catechesi intensiva che giungano alle élite e alle masse per una fede lucida e impegnata».

3.5 Modello pastorale

Il modello pastorale che emerge da Medellín viene chiamato «pastorale liberatrice» e trae la sua ispirazione dal Vaticano II con la sua ecclesiologia del popolo di Dio e si concretizza in una prospettiva liberatrice dell'azione pastorale³⁵.

³³ CADAVID D.À., *El Camino Pastoral de la Iglesia en America Latina y el Caribe*, cit., p. 345.

³⁴ CELAM, *Rio de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo. Las Conferencias Generales del Episcopato Latinoamericano*, Bogotá 2004, p. 107.

³⁵ Cfr. BRIGHENTI A., "Enfasis pastorales de la Iglesia en America Latina y el Caribe en los ultimos 50 años", cit., p. 382.

Il Vaticano II riscopre la dimensione diocesana della pastorale rompendo col modello precedente che era di un'universalità generalizzante. Pone inoltre le basi per sviluppare una pastorale organica e d'insieme, inserita nella realtà storico-socio-culturale che forma il contesto nel quale si svolge l'azione evangelizzatrice della Chiesa.

In questo modo di concepire l'azione pastorale, la dimensione sociale della fede viene esplicitata e vissuta in maniera più efficace e concreta mediante programmi di azione che incidono sulla realtà. Inoltre si passa dal binomio «clero-laici» al binomio «comunità-ministeri», poiché l'accento è posto sulla vocazione fondante del battesimo, su cui si basa la radicale uguaglianza in dignità di tutti i ministeri e i carismi e ci si apre così alla corresponsabilità pastorale. Il risultato di questo modello di pastorale sta nel passaggio dalla Chiesa popolo di Dio, comunità convocata dall'amore del Padre, a «comunità di comunità» attraverso piccole comunità o ceb. La Chiesa passa dalla mera amministrazione a una pastorale autentica, dalla promozione di eventi all'attuazione di percorsi.

Infine, l'azione pastorale sarà in rapporto stretto con l'azione liberatrice dei settori popolari nella prospettiva dell'opzione preferenziale dei poveri.

3.6 *Conclusione*

Di certo a Medellín è cominciato qualcosa di nuovo per l'evangelizzazione del continente. È l'inizio di un rinnovamento ecclesiale e di una nuova tappa nell'evangelizzazione come risposta ai segni dei tempi.

La creatività pastorale di quegli anni, il dinamismo evangelizzatore a ogni livello, la dimensione profetica, l'impegno per la promozione umana e la lotta per la giustizia sono alcuni dei tratti più rilevanti della spinta rinnovatrice che veniva dalle comunità ecclesiali di base e giungeva alla maggior parte dei vescovi impregnando tutta la Chiesa.

4.
1979, progredisce
sensibilmente il
nuovo progetto di
evangelizzazione
iniziato a Medellín

4.1 *Contesto socio-ecclesiale*

La prassi pastorale, i movimenti di carattere sociale e la riflessione teologica messa in moto dall'evento Medellín troveranno una conferma serena e matura nell'evento Puebla. Il progetto di evangelizzazione della Chiesa latinoamericana ne uscirà con più forza e dinamismo, con maggiore solidità e fondamento; progredirà in modo assai significativo.

Il cammino della Chiesa negli anni '70, mentre consolida il suo progetto di evangelizzazione, affronta molte tensioni e conflitti non solo al suo interno ma nel rapporto con la società, specialmente con i dirigenti e le strutture di potere in campo politico ed economico. Questo è il segno che qualcosa di nuovo sta per nascere.

La realtà socio-politica diventa sempre più pesante, più profondo si fa il divario tra ricchi e poveri, nella maggior parte dei paesi i militari si impadroniscono del potere, si accentua la violenza politica, la violazione dei diritti umani è all'ordine del giorno, le comunità cristiane e molti dei suoi leader vengono perseguitati, ogni iniziativa di solidarietà con i poveri è motivo di persecuzione e persino di morte.

In campo ecclesiale si diffondono le comunità di base, l'azione dei movimenti e dei gruppi laicali si intensifica, aumentano i programmi di solidarietà con i poveri, vengono favoriti spazi di formazione per i laici e la loro partecipazione alla vita socio-politica; si fa strada una pastorale organica, partecipativa e d'insieme; si imposta una pastorale educativa e catechetica più liberante; si comincia a rivalutare la religiosità e la spiritualità del popolo.

Nell'ambito della Chiesa universale il sinodo del 1971, incentrato sul ministero sacerdotale e sulla giustizia nel mondo, avrà un'incidenza particolare sul cammino di Chiesa dell'America Latina. L'episcopato di questo continente porterà al sinodo il tema della liberazione. Ma l'influsso più grande verrà dalla *Evangelii nuntiandi* del 1975, al punto che sarà questo il documento soggiacente a tutto l'evento Puebla. In esso viene superato ogni malinteso o conflitto fra evangelizzazione e liberazione e la Chiesa assume la promozione umana come compito proprio della sua missione. Il tema della religiosità popolare viene integrato nell'ambito assai vasto dell'evangelizzazione della cultura.

La preparazione di Puebla fece nascere una larga e creativa partecipazione a ogni livello, mentre al tempo stesso scoppiava «una ardua e difficile polemica tra coloro che consideravano quale maggior problema dell'America Latina la secolarizzazione minacciante la fede della gente, e quelli per cui era la povertà il problema più grave del nostro continente»³⁶.

Un altro motivo di polemica veniva allora dal fatto che «non era facile, nei limiti dell'ortodossia su un piano dottrinale e dell'ortoprassi su quello delle esigenze sociali della fede»³⁷, mantenere un sano equilibrio e un'obiettività matura. La realtà spingeva a posizioni parziali o riduttive nella messa a fuoco dei problemi o nell'interpretazione del magistero e della sacra scrittura.

³⁶ CADAVID D.À., *El Camino Pastoral de la Iglesia en America Latina y el Caribe*, cit., p. 347.

³⁷ *Ibid.*

Una certa fusione tra marxismo e cristianesimo nell'interpretazione della realtà, come anche nella prassi, costituiva un altro punto di confronto. Si diceva, tra l'altro, secondo il p. Cadavid, «che il Regno e la liberazione erano stati intesi come qualcosa di puramente terreno e che l'opzione per i poveri era stata compresa come qualcosa di meramente politico»³⁸. Naturalmente le polemiche portavano a certe polarizzazioni e davano origine a diverse visioni teologico-pastorali e a distinte prese di posizione socio-politiche che resero interessante e creativa quella stagione.

4.2 *Apporti di Puebla*

A undici anni da Medellín e in un clima polemico ma assai creativo si svolse la terza Conferenza generale dell'episcopato centrata sul tema dell'evangelizzazione quale grande progetto che la Chiesa deve realizzare nel presente e nel futuro.

I vescovi cominciano da un'analisi della realtà storica, con le sue luci e le sue ombre, e della situazione attuale dell'America Latina nelle sue diverse sfaccettature che ci interpellano profondamente. Passano poi a illuminare quella realtà con i contenuti dell'evangelizzazione espressi nella triplice verità su Gesù Cristo, la Chiesa e l'uomo. Dall'esperienza di questi tre si passa all'azione nel campo dell'evangelizzazione della cultura, che comporta il confrontarsi con la religiosità popolare, con la liberazione e la promozione umana, con le ideologie e la politica. Tale impegno di evangelizzazione ha bisogno di uomini e di mezzi; laici, presbiteri, vescovi, famiglia, comunità ecclesiali di base, parrocchia, diocesi; deve anche avere delle priorità ben definite: poveri e giovani, come pure delle opzioni pastorali. Tutta questa riflessione si struttura attorno a comunione e partecipazione, che costituiscono l'asse su cui si impernia il documento³⁹.

Con Puebla la Chiesa si proponeva di approfondire sempre più la lettura e l'interpretazione del Vaticano II e di applicarlo alla realtà del continente, di valutare il progetto di evangelizzazione iniziato a Medellín e rispondere alle sfide che pone la realtà presente e futura.

Puebla recò una chiarezza dottrinale che non aveva precedenti, offrendo i contenuti dell'evangelizzazione centrati su Gesù Cristo, la Chiesa e l'Uomo, facendo così suo il discorso inaugurale di Giovanni Paolo II, nel quale trovava la chiave ermeneutica capace di illuminare il servizio che la Chiesa era chiamata a offrire in quel momento storico.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 349.

Fu così che l'evangelizzazione assunse una chiara dimensione cristologia, invitando a fare in Gesù Cristo esperienza di salvezza e a prenderlo come modello di vita. La dimensione ecclesiale spinse verso la costruzione di comunità cristiane vive e impegnate, ricche di ministeri e miranti all'unità, alla comunione e alla partecipazione. Infine l'aspetto antropologico aiutò a centrare l'evangelizzazione sulla dignità umana e sulla difesa e la promozione dei suoi diritti.

Il modello di Chiesa che si veniva elaborando da Medellín trovò a Puebla nuovi elementi per una migliore configurazione. Si prendeva maggior coscienza della necessità di continuare a costruire una Chiesa povera non solo materialmente ma anche di spirito, una Chiesa che dà il primo posto ai poveri, che fa un'opzione preferenziale per loro; una Chiesa profetica a servizio del mondo, che vuole essere presente nella vita e nelle vicende della storia con la luce che le viene da Cristo; una Chiesa che si sforza di costruire comunità cristiane impegnate e solidali, la cui migliore espressione saranno le *cebs*; una Chiesa aperta alla comunione con Dio e con l'uomo, comunione che porta alla partecipazione di tutti; una Chiesa ricca di ministeri, aperta alla missione, capace di donare dalla sua povertà, e a servizio del mondo per la costruzione del Regno; una Chiesa che riaffermava la partecipazione del laicato in compiti di evangelizzazione e temporali nel mondo dell'economia, della politica e della cultura.

Uno degli apporti più significativi è il riconoscimento della religiosità popolare quale elemento costitutivo della cultura latinoamericana. Certo la religiosità popolare ha bisogno della novità del vangelo, ma possiede grandi valori che costituiscono un buon punto di partenza per l'evangelizzazione.

Nell'analisi della situazione i vescovi constatano che il dato più rilevante del continente, che sempre interpella la Chiesa, è ancora la povertà. A questa sfida essi rispondono con la profetica e audace opzione preferenziale per i poveri e per la loro evangelizzazione liberatrice mediante la comunione e la partecipazione. L'evangelizzazione della cultura fu un altro elemento di novità a Puebla «poiché la cultura universale in arrivo, la cultura urbana e la secolarizzazione e il modo di assumerle ed evangelizzarle furono una preoccupazione significativa che diede nuove sfide all'evangelizzazione». In tal modo «la promozione umana e l'evangelizzazione della cultura apparvero [...] imparentate in maniera assai intima con l'evangelizzazione, offrendo così una maggiore lucidità alla riflessione teologica e all'azione pastorale»⁴⁰.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 352.

4.3 *Modello pastorale*

La «pastorale della comunione e della partecipazione» è il modello che emerge da Puebla il quale, diversamente da quel che si potrebbe pensare, sostiene il p. Agenor, ha un accento intra-ecclesiale. Egli fonda questa affermazione ricordando che mentre il Concilio si riferisce alla comunione tra tutti i battezzati, Puebla pone l'accento sulla gerarchia, e spiega la cosa con alcuni esempi: nel conflitto tra ceb e parrocchie tradizionali, viene accentuata la comunione col parroco; in quello provocato dall'inserimento dei religiosi nel mondo dei poveri, esperienza promossa dal Clar, viene accentuata la comunione col vescovo; e nei conflitti derivati dall'impegno profetico di molti vescovi e perfino di conferenze episcopali si ricorda la comunione col Papa⁴¹.

Il binomio «comunione e partecipazione» deve stare in sintonia con la triplice verità su Gesù Cristo, la Chiesa e l'Uomo, poiché una cristologia, un'ecclesiologia e un'antropologia parziali e riduttive mettono in pericolo l'identità e la missione della Chiesa. Questa situazione è il prodotto di visioni opposte del mondo soprattutto attorno all'opzione per i poveri. Il punto nevralgico è il discernimento circa il problema maggiore, ossia la sfida della Chiesa nella sua missione evangelizzatrice, che per alcuni è la situazione di povertà della maggior parte della gente, mentre per altri è il processo di secolarizzazione che vive l'America Latina. Questa seconda visione pare imporsi. Senza dubbio possiamo recuperare il modello in sintonia con la riflessione di Medellín e integrare le due visioni. Si potrebbe così parlare di una pastorale di comunione e partecipazione per la liberazione.

4.4 **Conclusioni**

Possiamo allora concludere dicendo che Medellín, con l'opzione per l'uomo e la giustizia, e Puebla, con l'opzione per l'evangelizzazione della cultura e un'evangelizzazione liberatrice attraverso la comunione e la partecipazione, hanno iniziato il progetto di una nuova evangelizzazione che si configurerà pienamente nella quinta Conferenza, quella di Santo Domingo.

⁴¹ Cfr. BRIGHENTI A., "Enfasis pastorales de la Iglesia en America Latina y el Caribe en los ultimos 50 años", cit., p. 387.

5.1 *Contesto socio-ecclesiale*

In campo economico, gli anni '80 sono chiamati il decennio perduto, a causa della recessione, della scarsa inversione di tendenza, della perdita di valore delle materie prime sul mercato internazionale e dell'inflazione che impedì la crescita economica. In più si applicarono aggiustamenti strutturali con privatizzazioni i cui profitti finirono nelle tasche di gente corrotta, governanti o privati; si deve aggiungere poi la strategia dello Stato volta a eliminare programmi dal contenuto sociale nei settori della salute, dell'educazione e della casa; il peso del debito estero, infine, diventava sempre più opprimente per le deboli economie della regione. Le politiche economiche erano guidate dal Fondo monetario internazionale con un costo sociale di enormi proporzioni.

Sul piano politico gli Stati si ripresero a poco a poco dal disastro delle dittature militari, si aprì la strada verso la democrazia sebbene più di forma che partecipativa. Il tessuto sociale rimase seriamente frammentato e molti leader furono assassinati o intimiditi.

In campo sociale si assistette a un aumento dei poveri, che in quel decennio passarono da 112 a 184 milioni; fece irruzione la postmodernità con la proposta di uno stile di vita poco serio, consumista e riluttante a prendere impegni. Un altro fenomeno fu la rapida crescita delle città col sorgere di grandi aree di miseria nelle periferie.

Prese nuove forme la violenza provocata dal narcotraffico, dal terrorismo, dalle guerriglie, dalle bande giovanili, dai gruppi legati ai militari, alla potente industria del sequestro e al traffico di armi. Andava diffondendosi una «controcultura della morte».

In campo religioso il fenomeno più appariscente fu la proliferazione di sette fondamentaliste con un comportamento proselitista e aggressivo nei riguardi del cattolicesimo e l'apparire di nuovi movimenti religiosi che proponevano una fede banale e comoda.

A livello ecclesiale si percepiva un clima più sereno e maturo, aumentavano impostazioni della pastorale organiche e partecipative, le ceb andavano chiarificando la loro identità ecclesiale, l'opzione per i poveri non suscitava più tante polemiche, il tema dell'evangelizzazione della cultura prendeva piede e le culture indigene cominciavano a partecipare attivamente e a scoprire le loro immense ricchezze. Crebbero le vocazioni di speciale consacrazione, laicali e missionarie; i religiosi e le religiose si aprirono a nuove esperienze di inserimento nel mondo dei poveri. Il fecondo magistero di Giovanni Paolo II affrontava inoltre diverse situazioni della vita della Chiesa attraverso numerosi documenti: *Sollicitudo rei socialis*, *Christifidelis laici*, *Redemptoris missio*, *Centesimus annus*, *Pastores dabo vobis*.

Certo non tutto era positivo. In molti agenti della pastorale si avvertiva logoramento e mancanza di creatività e di entusiasmo,

mentre in altri pesavano la stanchezza e lo sconforto. I piani pastorali non davano i risultati attesi, mancavano di misticismo e di una spiritualità esplicita; numerosi cristiani, inoltre, abbandonarono la pratica religiosa e l'impegno di liberazione sprofondando nell'indifferenza e nell'apatia; altri uscirono dalla Chiesa cattolica per andare a ingrossare le file di una qualunque setta protestante fondamentalista. I mezzi di comunicazione sociale con la proposta di uno stile di vita edonista e alienante esercitavano una enorme influenza.

5.2 *Apporti di Santo Domingo*

Ad Haiti nel 1983 il Papa invitò la Chiesa universale ad assumersi il compito della nuova evangelizzazione, invito accolto fin dalla fase preparatoria della IV Conferenza, che assunse come tema centrale: «Nuova evangelizzazione, promozione umana e cultura cristiana».

Tre erano gli obiettivi che si volevano raggiungere. Il primo era di celebrare Gesù Cristo, e con esso si poneva l'accento sulla fede e sul messaggio del Signore. Il secondo consisteva nell'approfondire gli orientamenti emersi a Medellín e a Puebla per entrare in pieno nella nuova evangelizzazione del continente. Infine si trattava di rispondere alle nuove sfide.

L'Assemblea si svolse con non poche tensioni al suo interno e produsse un documento conclusivo che nella prima parte presentava Gesù Cristo come vangelo del Padre; nella seconda come evangelizzatore vivente nella sua Chiesa, punto dal quale venivano sviluppati i tre temi fondamentali della nuova evangelizzazione, promozione umana e cultura cristiana. Infine la terza parte impostava le linee pastorali prioritarie e le relative azioni per ciascuno dei tre grandi temi.

Lo scopo di fondo che muoveva i vescovi veniva espresso in questi termini: «Ci disponiamo a dar vita con nuovo ardore a una nuova evangelizzazione che persegua con maggior impegno la promozione integrale dell'uomo e impregni della luce del vangelo le culture dei popoli latinoamericani» (SD 1).

La visione della Chiesa ne esce arricchita, mentre afferma che la sua vocazione è l'evangelizzazione e la testimonianza del Regno, che il soggetto della nuova evangelizzazione è tutta la comunità ecclesiale e il fine la costruzione di comunità vive e dinamiche che devono offrire una testimonianza di povertà evangelica e al tempo stesso mantenere viva l'opzione per i poveri. Vengono valorizzati e coltivati i diversi ministeri e carismi, come pure si attribuisce il ruolo di protagonisti ai laici, alle donne, ai giovani e ai movimenti apostolici. Inoltre si invita a rafforzare lo spirito missionario e il dialogo interreligioso.

Si ha piena coscienza che la promozione umana è una dimensione privilegiata della nuova evangelizzazione per rispondere alle situazioni di ingiustizia, povertà, esclusione e disparità sociale. Non si potrà, quindi, non lavorare per la difesa e la promozione dei diritti dell'uomo e della famiglia, nella pastorale della terra e dell'ambiente, nella pastorale della mobilità delle persone e del mondo del lavoro.

Si affronta anche la sfida delle culture del continente, che non deve essere inteso come un continente meticcio, ma come luogo nel quale convivono e partecipano indigeni, afroamericani e meticci, insieme a cultura moderna, cultura urbana e cultura postmoderna in una costante interazione. Questa constatazione apre la strada per costruire il volto di una Chiesa autenticamente latinoamericana.

La nuova evangelizzazione che propone SD sarà il concetto che ingloba promozione umana ed evangelizzazione delle culture, sostiene il p. Cadavid. In tal modo, spiega, la nuova evangelizzazione è in relazione «in primo luogo con la realtà sociale ma senza separarla dall'aspetto culturale, per cui si parla di una nuova evangelizzazione che proclami senza equivoci il vangelo della giustizia, dell'amore e della misericordia. Viene così introdotta la dimensione di promozione dell'uomo nel dinamismo dell'evangelizzazione e di conseguenza come risposta pastorale si stabilisce che la promozione umana è una dimensione privilegiata della nuova evangelizzazione e in questa l'opzione per i poveri sarà la luce che ispira ogni azione evangelizzatrice».

In secondo luogo «si lega la nuova evangelizzazione alla realtà culturale senza però staccarla dal fattore sociale-promozionale, per cui si parla della necessità che tutta l'evangelizzazione sia inculturazione del vangelo. In questo modo anche la dimensione culturale viene inserita nel dinamismo dell'evangelizzazione e di conseguenza si stabilisce, come risposta pastorale, che l'inculturazione è centro, mezzo e obiettivo della nuova evangelizzazione».

Pertanto, conclude, «promozione umana e inculturazione sono realtà sostanzialmente incluse nell'idea stessa di evangelizzazione, a scampo di ogni possibile dicotomia. [...] Senza essere identiche, esse si esigono e reclamano a vicenda entro quel tutto determinante, che specifica e unifica, qual è l'evangelizzazione»⁴².

A Santo Domingo giunse al suo apice quella che si potrebbe considerare una prima grande ricezione del Concilio e fu impostato il grande progetto di evangelizzazione che si era iniziato a elaborare a Medellín.

Nell'evento SD compaiono due tendenze: «una, più dottrinale, attenta alle affermazioni delle verità della fede e alla loro corret-

⁴² CADAVID D.À., *El Camino Pastoral de la Iglesia en America Latina y el Caribe*, cit., pp. 361-362.

ta applicazione nel continente e l'altra che, partendo dalla realtà, vuole scoprire in essa i tratti della presenza di Dio e da lì tracciare le linee pastorali più adatte alle necessità dei popoli latinoamericani»⁴³. È certo questa seconda a porsi in maggiore sintonia con il cammino intrapreso a Medellín e con il criterio ermeneutico che la Chiesa latinoamericana ha usato in questi anni. Questo però non significa escludere la prima. Inoltre appare più coerente assumere il progetto della nuova evangelizzazione entro le grandi linee pastorali che hanno caratterizzato il cammino della Chiesa.

Per realizzare il progetto della nuova evangelizzazione con l'accento sulla «novità radicale», i vescovi hanno tre motivi. Il primo, biblico-cristologico, ha a che vedere con i contenuti dell'evangelizzazione, trattandosi di Gesù Cristo quale «novità delle novità» che la Chiesa deve dare al mondo ai nostri giorni. L'evangelizzazione sarà nuova soltanto se è fedele all'annuncio di Cristo e capace di convertirsi in testimonianza di vita⁴⁴.

Il secondo motivo è di carattere storico, poiché si tratta di confrontarsi con la prima evangelizzazione scoprendone le luci e le ombre per capire dove oggi si debba porre l'accento, quali debbano essere le nuove caratteristiche di ordine metodologico, teologico e pastorale che oggi si richiedono per rispondere alle nuove sfide. La novità dell'evangelizzazione attuale rispetto alla precedente verrà dalla nostra capacità di seguire il cammino iniziato a Medellín e consolidato a Puebla, come pure da un'interpretazione sempre creativa del Vaticano II e da una costante conversione pastorale «che tocca tutto e tutti: la coscienza e la prassi pastorale e comunitaria, i rapporti di uguaglianza e fratellanza, le strutture ecclesiali e i dinamismi pastorali»⁴⁵.

L'ultimo motivo che vuole novità nella missione evangelizzatrice è la realtà sociale e culturale del continente. I dati della situazione sociale erano sempre stati denunciati dalle precedenti conferenze: ingiustizia, povertà, disparità sociale, violenza, emarginazione, ecc. Dalla realtà culturale emerge oggi la diversità quale dato di cui SD prende più acuta coscienza. Tale realtà storico-culturale e sociale esige una radicale novità nell'ardore, nei metodi e nelle espressioni dell'evangelizzazione⁴⁶.

Come ricorderete, si parlò molto di cambiamento di metodo a SD. Si ebbe certo un'assenza nella forma, ma non nella sostanza. «Guadagnò più in profondità, dice Cadavid, poiché, per evitare che il metodo si prestasse ad ambiguità, SD si preoccupò di rendere

⁴³ CADAVID D.À, *Hacer creible el anuncio cristiano en America Latina*, CELAM, Collezione Autori n. 15, Bogotá 1998, p. 169.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 170-171.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 1.

esplicita l'identità cristiana a partire dalla quale interpretare la realtà: si riconosce che come punto d'abbrivio del metodo c'è un momento contemplativo che guarda la realtà con gli occhi della fede, giacché essa è impregnata della presenza di Gesù Cristo»⁴⁷.

5.3 *Modello pastorale*

Il modello pastorale che emerge da SD può essere definito «una pastorale dell'inculturazione nel segno della soggettività»⁴⁸. Agenor Brighenti sostiene che questo modello è frutto di due fattori: da una parte la stanchezza, l'apatia e la scarsità di risultati della prospettiva liberatrice; dall'altra il prevalere dell'individualismo in seno alla cultura consumistica ed edonista promossa dal sistema liberal-capitalista.

Al di là di questa valutazione critica, vale la pena rilevare l'interesse e lo sforzo di evangelizzare nella linea dell'inculturazione. Ciò vale a dire che la sfida dell'*inculturazione del vangelo* ci spinge a realizzare un incontro fecondo del vangelo con le diverse culture dei popoli dell'America Latina e dei Caraibi⁴⁹.

L'inculturazione implica, da un lato, un dialogo rispettoso e arricchente nel quale le culture saranno maggiormente valorizzate e purificate; e, dall'altro, un'incarnazione del vangelo nelle diverse culture e, al tempo stesso, un'incorporazione delle culture nella vita della Chiesa. «Senza inserimento, rispetto e dialogo con le culture, l'evangelizzazione non sarà che asservimento e colonizzazione»⁵⁰.

5.4 *Conclusioni*

A conclusione possiamo dire che i vescovi si sono dati il compito di scoprire le nuove sfide e i nuovi segni nell'ambito della promozione umana e delle culture presenti nel continente. È da lì che prende forma il nuovo progetto di evangelizzazione che si propone di rendere credibile l'annuncio del vangelo mediante nuovo ardore, nuovi metodi e nuove espressioni, cioè con una nuova spiritualità, per nuove vie e con nuovi linguaggi.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 172-173.

⁴⁸ BRIGHENTI A., "Enfasis pastorales de la Iglesia en America Latina y el Caribe en los ultimos 50 años", cit., p. 391.

⁴⁹ ORTIZ L.L., "Da Social de la Iglesia y Pastoral Social", IV, 3ª ed., Bogotá 2005, p. 539.

⁵⁰ CELAM, "Globalización y Nueva Evangelización en America Latina y el Caribe", n. 376.

Ora siamo in cammino verso la VCG, con la ricca e feconda riflessione accumulata durante questi cinquant'anni, con la capacità di discernimento pastorale che abbiamo acquisito, con la saggezza del vangelo, il pensiero della Chiesa, la riflessione delle comunità cristiane e dei teologi, per scoprire i disegni di Dio nell'ora presente e le strade che dobbiamo percorrere per essere fedeli a Lui e all'uomo latinoamericano, per prenderci la responsabilità di elaborare e offrire risposte adeguate e di fede ai milioni di uomini e di donne che come «cercatori e pellegrini» aspirano, dal più profondo del loro essere, a saziare la «fame di amore e di giustizia, di libertà e di verità, la sete di contemplazione, di bellezza e di pace, l'ambizione di pienezza umana, l'anelito a un focolare e alla fraternità, il desiderio di vita e felicità»⁵¹.

6.1 Alcuni punti delle quattro Conferenze sulla missione evangelizzatrice della Chiesa oggi

Ebbene, nel cammino verso la VCG, quali apporti di ciascuna conferenza sono validi ancora oggi e possono aiutarci ad affrontare le sfide dell'evangelizzazione?

Di RIO DE JANEIRO è tuttora valida la formazione dei presbiteri e dei laici; lo studio e la diffusione della Bibbia; l'accompagnamento dei popoli indigeni, dei neri e dei campesinos; la comunione e l'integrazione tra le Chiese del continente; la realtà dei *migrantes*; il CELAM al servizio della comunione tra le Chiese e come propulsore dell'azione evangelizzatrice.

MEDELLÍN continua a essere presente nell'opzione per i poveri, nell'evangelizzazione liberatrice, nella liberazione integrale, in un modello di Chiesa povera e organizzata in piccole comunità, in un'autentica teologia della liberazione.

Di PUEBLA ci resta l'importanza di una corretta cristologia, ecclesiologia e antropologia per un'autentica evangelizzazione; la sfida della secolarizzazione; l'opzione per i giovani; la valorizzazione della religiosità popolare.

Di SANTO DOMINGO resta la santità come vocazione e mezzo di evangelizzazione; il ruolo di protagonisti dei laici; l'inculturazione del vangelo; un nuovo modo di evangelizzare mediante il rinnovato entusiasmo di una testimonianza convinta e convincente che intra-

⁵¹ CELAM, *Hacia la V Conferencia del Episcopato Latinoamericano y del Caribe*, cit., n. 1.

prende nuove strade per raggiungere, nel rispetto, l'uomo d'oggi nel suo mondo di valori e affetti, progetti e aspirazioni, lotte e sconfitte, tristezze e speranze, lavoro e realizzazioni.

6.2 *La situazione della Chiesa oggi*

Qual è oggi la situazione della Chiesa in America Latina? A questa domanda cercheremo di rispondere sulla base dei resoconti che le Conferenze episcopali hanno presentato alla XXX assemblea ordinaria del CELAM, che si è svolta a Lima dal 17 al 20 maggio 2005. Itepal ha elaborato una sintesi di questa assemblea, pubblicata nella rivista *Medellin* nel mese di giugno⁵². Essa è la base della presentazione che condivido con voi per scoprire le principali sfide che sta affrontando la Chiesa nel suo rapporto col mondo nell'attuale momento storico.

6.2.1 *La realtà ecclesiale*

Si rileva che in alcuni paesi c'è ancora un forte sentimento religioso, ma al tempo stesso la fede diminuisce, l'identità cattolica è confusa, il senso di appartenenza debole. Tale realtà rende urgente risvegliare nei cristiani una fede autentica mediante un'efficace azione evangelizzatrice.

Si riconosce il grande lavoro di evangelizzazione realizzato da numerosissimi agenti pastorali: consacrati, delegati della parola e laici preparati, ma si sente la necessità di accentuarne la formazione che però non presenta tuttora orientamenti comuni e percorsi definiti.

Ci si rende conto che nella vita liturgica sono stati pochi i tentativi di inculturazione; le celebrazioni in generale sono poco accoglienti e continuano a essere molto ritualiste e monotone; si osserva però un legame ecclesiale più forte e una partecipazione più attiva all'eucaristia domenicale.

Si sta lavorando con discreto impegno per la difesa e la promozione della vita e della famiglia, malgrado continui la disgregazione di questa con la perdita di valori e con l'aumento dei divorzi, delle unioni libere e della violenza domestica. Appare con più evidenza l'importanza di una pastorale della famiglia sistematica, continua e permanente.

Si dà sempre valore alla catechesi con la coscienza di dover ora riservare un'attenzione particolare agli adulti e alla formazione dei catechisti.

⁵² ORTIZ L.L., "America Latina y el Caribe. Realidad Social y Eclesial", *Medellin*, Vol. XXXI, 122, giugno 2005, pp. 234-271.

Infine, riguardo alle strutture diocesane e parrocchiali, si avverte che la sfida più urgente è il rinnovamento della parrocchia specialmente in ambiente urbano, centrando l'azione pastorale nell'incontro con Gesù Cristo vivo e sul discepolato che porta alla missione, con un forte accento sulla comunione e la corresponsabilità ecclesiali, in modo da aprire spazi alla partecipazione dei laici. Occorre integrare movimenti e associazioni adottando i metodi e i valori che sono loro; valorizzare la presenza e l'azione di comunità religiose femminili; tracciare linee di inculturazione del messaggio evangelico, specialmente nella liturgia e nella catechesi; organizzare itinerari di crescita nella fede; promuovere il senso missionario dei fedeli; formare programmi inter-parrocchiali fino a costituire davvero una comunità di comunità.

Nelle inchieste la Chiesa ottiene alte percentuali di credibilità e di apprezzamento grazie alle sue decise prese di posizione in favore della pace e della riconciliazione, a difesa e per la promozione della dignità della persona umana, dei poveri, dei valori morali; e anche per il suo sostegno in favore della democrazia e dello sviluppo dei popoli sul piano umano⁵³.

Senza dubbio, denunciava l'attuale presidente del CELAM, oggi «si è diffusa una nuova aggressività, aperta o larvata, contro la Chiesa. Rientra nella liberalizzazione dei costumi e delle leggi. Si vuole far tacere e persino distruggere l'autorità morale della Chiesa e dei suoi pastori e offuscare la realtà e la missione della famiglia di Dio»⁵⁴.

6.2.2 *L'ambito culturale*

Appaiono realtà comuni a tutti i paesi del continente e proprie dell'epoca in cui viviamo: l'avanzare di una globalizzazione che emargina, del secolarismo e del consumismo e forme di spiritualismo ambigue come la New age. Ci troviamo in una crisi di civiltà che si manifesta nel relativismo, nel soggettivismo, nel laicismo, nell'edonismo e in una cultura della violenza, del crimine e del disprezzo della vita umana.

Una delle cause di tale situazione potrebbe essere riscontrata in ciò che il card. Errázurris chiama «la globalizzazione asimmetrica di antivalori che sta provocando nell'ambito dei valori una vera rivoluzione tendente ad alterare l'identità culturale dei nostri popoli». A questo si deve aggiungere una mentalità centrata sul culto del proprio io, del denaro e del piacere⁵⁵. Una componente del cambia-

⁵³ ORTIZ L.L., "America Latina y el Caribe. Realidad Social y Eclesial", *Medellín*, Vol. XXXI, 122, giugno 2005, pp. 243-245.

⁵⁴ ERRAZURRIZ O.F.J., *Discorso di inaugurazione della XXX Assemblea ordinaria del CELAM*, e relazione sul lavoro della sua presidenza, Lima, 17 giugno 2005 (Fotocopia della segreteria generale del CELAM).

⁵⁵ *Ibid.*

mento tanto radicale che sta avvenendo nelle società latinoamericane può provenire «da una crescente e a volte aggressiva secolarizzazione, soprattutto di elementi che influiscono sulla società». Il fenomeno della globalizzazione porta, «insieme a un agnosticismo disincantato e a volte nemico del cristianesimo, al disinteresse per la verità»⁵⁶.

Tocca alla Chiesa, a partire dalla novità del vangelo e dal suo ricco magistero, rispondere con creatività e coraggio a questa nuova realtà. Nello stesso tempo dovrà assumere, con i diversi attori sociali, il carattere plurietnico e multiculturale dei nostri paesi, sviluppando una cultura di rispetto e di dialogo nella diversità. Dovrà dare orientamenti e delineare programmi più efficaci nel campo dell'evangelizzazione della cultura servendosi anche dei progressi della tecnologia.

La Chiesa dovrà inoltre prestare una maggiore attenzione ai fenomeni migratori che influiscono fortemente sui costumi e sui modi di pensare. Deve rafforzare l'accompagnamento dei giovani e delle famiglie nelle loro realtà e nei rispettivi contesti, e incoraggiare la presenza dei laici nella società perché siano «fermento» in una cultura che fa tacere, neutralizza o diluisce.

In campo educativo ci sono progressi, malgrado vi siano problemi quanto alla qualità dei programmi, i conflitti sindacali, il basso profilo educativo degli insegnanti e il frequente cambiare dei testi scolastici. Le riforme che si stanno attuando sono purtroppo centrate «sulla acquisizione di nozioni, non esplicano le migliori potenzialità dei giovani né il loro spirito religioso, tanto meno li aiutano ad acquisire quelle attitudini e costumi che renderebbero stabile il focolare che un giorno fonderanno e che farebbero di loro costruttori solidali del futuro della società. L'aumentare delle gravidanze tra le adolescenti, del consumo di droghe e alcol come anche della violenza a scuola denotano un grave fenomeno»⁵⁷.

È importante proporre un modello pedagogico che risponda alla mentalità e alle tendenze delle nuove generazioni. Bisogna inoltre rafforzare l'identità cattolica degli istituti educativi appartenenti alla Chiesa, come pure fornire appoggio e aiuti che assicurino il miglioramento qualitativo dell'educazione religiosa nella scuola. È altrettanto necessario fare uno studio e una lettura pastorale delle politiche che orientano l'educazione superiore, al fine di identificarne l'incidenza nello sviluppo del paese e nella formazione integrale delle persone.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

6.2.3 *L'ambito sociale*

Aumenta il numero delle famiglie impoverite ed emarginate e continua a essere scandaloso l'incremento della povertà, della miseria e della disoccupazione. Sono milioni le donne, gli indigeni, i campesinos e gli afroamericani che non hanno accesso ai beni e ai servizi a causa della globalizzazione e del neoliberalismo. Diventano più numerosi i conflitti sociali di segno diverso, si accentua la realtà sociale dell'emigrazione. In Centroamerica sono andate diffondendosi le "maras", bande giovanili che seminano il terrore specialmente nei quartieri più poveri. Non diminuisce il fenomeno della corruzione a tutti i livelli.

Osserviamo che scarseggia la presenza dei laici nella vita politica, economica e sociale e quelli che si avventurano in questi campi hanno convinzioni molto deboli sul piano dell'etica, non esplicano i loro incarichi con coerenza cristiana né si fanno guidare dalla dottrina sociale della Chiesa: in generale si vive un cristianesimo individualista che non si proietta sulla società.

Il matrimonio e la famiglia sono in seria crisi; sono aumentate le campagne di gruppi radicali che perseguono la legalizzazione delle unioni omosessuali.

Tutto questo esige che la Chiesa escogiti nuove forme nell'esercizio della carità e dell'azione sociale; che inventi nuovi metodi di evangelizzazione per una società globalizzata in cui tutti partecipino; promuova e difenda i gruppi più vulnerabili; stimoli il rafforzamento della società civile in generale e, in particolare, delle organizzazioni sociali e delle reti istituzionali e comunitarie; formi compiutamente nella dottrina sociale; incoraggi una spiritualità di comunione che illumini l'impegno dei cattolici a ogni livello e abbia una dimensione chiaramente comunitaria; stabilisca rapporti costruttivi tra gli organi ecclesiali e la società civile per l'elaborazione di piani e strategie volte a superare la crisi della società.

6.2.4 *L'ambito politico*

Constatiamo che non c'è un'autentica concezione della politica come servizio al bene comune. Questa è vista piuttosto come progetto personale, di tipo caudillista, e come un'attività per l'arricchimento di persone e di gruppi di potere. Tutto ciò si riflette in una crisi delle istituzioni, nella disillusione nei riguardi della politica, in una mancanza di solidarietà tra i cittadini abituati al paternalismo dei governi e proclivi a lasciarsi trascinare da politiche populiste, in assenza di una vera leadership e a causa anche della corruzione delle consultazioni elettorali.

È compito della Chiesa mettersi in ascolto, accompagnare e sostenere i «costruttori della società»; promuovere la trasparenza e l'onestà nel servizio pubblico per prevenire la corruzione; incoraggiare la partecipazione dei cittadini al di sopra dei personalismi e

degli interessi individuali; contribuire al rafforzamento dell'unità nazionale; formare, promuovere e difendere i diritti umani e il rispetto del diritto internazionale comunitario tra le parti in conflitto; collaborare nella ricerca di soluzioni che mettano fine alle grandi ingiustizie e disparità esistenti e a problemi quali l'emarginazione e lo sradicamento dovuto all'emigrazione interna.

6.2.5 *L'ambito economico*

Continuano la non equa distribuzione della ricchezza, lo scandalo della povertà e dell'emarginazione, l'insufficiente creazione di posti di lavoro a condizioni e con salari giusti, l'allarmante aumento del debito interno ed estero e i gravi danni causati dal narcotraffico.

C'è preoccupazione per il trattato di libero commercio con gli Stati Uniti d'America firmato e ratificato in tutta fretta da diversi paesi. È importante la cautela riguardo agli effetti sulla società e sulla cultura di questo tipo di trattati.

Sul piano ecclesiale si osserva un minor impegno di fede nella classe dirigente. La Chiesa deve collaborare nella ricerca di un modello di sviluppo efficiente ed equo; incoraggiare la formazione e l'impegno dei costruttori della società; suscitare il discernimento critico in contrapposizione alla progressiva tendenza consumistica delle famiglie; fare passi avanti verso un sistema che dia valore e rispetti la dignità del lavoro contribuendo alla creazione di impieghi qualificati e remunerati in maniera giusta.

6.2.6 *L'ambito religioso non-ecclesiale*

È preoccupante l'avanzare delle sette e di nuovi movimenti religiosi. Si ritiene che negli ultimi dieci anni in molti paesi il numero dei cattolici sia fortemente diminuito; in alcuni di essi fino al 10%. È aumentato l'abbandono della fede soprattutto tra i giovani. Sono andate moltiplicandosi confessioni religiose quasi sempre aggressive nei confronti della Chiesa.

Questa è probabilmente la conseguenza della mancanza di una profonda evangelizzazione. Non si è attribuito sufficiente valore alle espressioni della religiosità popolare; c'è una grande confusione di fronte alle molteplici offerte di carattere spiritualista: molti sacerdoti non offrono un accompagnamento personale e una formazione pastorale nella loro parrocchia. D'altro canto, le sette sono una fonte di facili guadagni per certi «pastori» auto-proclamatisi tali che sfruttano la sete di religiosità della gente e le necessità dei poveri.

Si deve mettere in conto la crescita numerica di chi abbandona la Chiesa o è indifferente ai percorsi di evangelizzazione, l'aumento delle superstizioni, dell'astrologia e la proliferazione di gruppi esoterici, il sincretismo religioso-popolare, il satanismo, la pre-

senza di diverse correnti di spiritualità orientale, della new age e di una certa «individualizzazione intima» del religioso, prodotto probabile della postmodernità e del disincanto nei confronti della Chiesa istituzionale.

È compito della Chiesa rispondere alla ricerca di Dio che si fa sentire nel mondo di oggi, formare all'interno di piccole comunità cristiani dalla chiara identità cattolica e dal sentire ecumenico e mettere in moto una pastorale d'insieme animata da una spiritualità di partecipazione e di comunione.

6.3 *Alcune sfide*

Nel cammino verso la VCG sarà necessario, in una prospettiva nettamente teologica, recuperare la forza creatrice della teologia della liberazione, ormai più matura e meglio definita nella sua identità, che si può rendere esplicita a partire dallo sviluppo crescente della dimensione profetica delle nostre Chiese locali, dalla priorità data alla categoria della liberazione, dal riconoscimento del povero come autentico luogo teologico e da una nuova proposta di metodo nella ricerca teologica.

Continuare nella linea di un «policentrismo ecclesiale» – secondo la tesi del teologo tedesco J.B. Metz – permette di comprendere l'ecclesiologia universale, autenticamente cattolica, in senso policentrico, vale a dire «poter riconoscere che la Chiesa universale si realizza legittimamente anche a partire da altri centri in cui una fede viva rivesta caratteristiche specifiche, pienamente evangeliche, e che da tali centri irradia in maniera pluriforme il vangelo vivo che l'arricchisce». Questo significa aprire la strada a una possibile, autentica riflessione teologica che nasca in contesto latinoamericano e diventi un vero centro di irradiazione profetica di grande importanza per la Chiesa universale⁵⁸.

La Chiesa dovrà andare incontro con *spirito ecumenico al crescente pluralismo religioso*, mentre affronterà il *processo irreversibile della secolarizzazione*, realtà che richiedono risposte pastorali audaci e lucidità teologica⁵⁹.

Infine dobbiamo assumere sul piano teologico le nuove sfide del nostro tempo in *spirito di apertura* qual è richiesto dalle circostanze socio-culturali e dalla nostra appartenenza a una Chiesa universale che attribuisce un grande valore al dialogo con qualsiasi manifestazione religiosa e culturale.

⁵⁸ RAMIREZ Z.A., "La teologia en America Latina en los tiempos del Celam", cit., pp. 316-317.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 329-330.

In una prospettiva pastorale sorgono alcune domande cui si deve rispondere nel contesto di una coscienza planetaria sempre più viva e di un mondo che si globalizza rapidamente, domande che si porranno senza dubbio alla VCG.

Come rendere comprensibile il vangelo, in quanto buona notizia di Dio, agli uomini e alle donne che vivono in questo mondo globalizzato? Come parlare di Dio in un'epoca che sta per finire e in un'altra che nasce in una situazione di crisi generale? Quale linguaggio e quale metodologia sapranno annunciare l'evento salvifico e autenticamente liberante di Gesù Cristo oggi? Di fronte a tali interrogativi siamo chiamati a elaborare una nuova versione del cristianesimo che tenga conto dell'epoca che sta nascendo⁶⁰.

Come evangelizzare in un mondo di esclusi? Come intendere la storia della salvezza nel contesto di una storia umana segnata dall'ingiustizia? Che cosa porta di significativo la fede a una povertà strutturale? Queste domande sono un richiamo alla Chiesa a non finire sotto il giogo di coloro che promuovono l'alienazione e mette a prova la credibilità del suo vangelo come «vita in pienezza»⁶¹.

Come evangelizzare nel rispetto delle culture facendo dell'evangelizzazione un percorso di inculturazione del vangelo? Come evangelizzare nel rispetto della religione dell'altro? Il dialogo culturale e interreligioso, oggi, è una sfida premiante per la Chiesa.

La VCG, nella sua fase preparatoria e poi nella celebrazione e realizzazione dovrà far nascere una nuova coscienza di Chiesa, obiettiva e veritiera, visto che ci troviamo in un contesto culturale inedito.

6.4 Conclusioni

Ebbene, a mo' di sintesi generale del cammino che la Chiesa ha percorso, possiamo dire che l'attenzione si è focalizzata sull'uomo del nostro continente e sulla sua realtà concreta. Tale realtà è stata letta e interpretata come un segno dei tempi. Questo ha fatto sì che la Chiesa si sentisse interpellata dalla voce di Dio che si rivela nella storia, spesso assai dolorosa, dei suoi figli.

Un altro elemento è l'elaborazione del progetto della nuova evangelizzazione. È questo l'orizzonte in cui situare la riflessione della Chiesa e la prassi pastorale di questi anni.

Un terzo elemento è la liberazione integrale come risposta che la Chiesa offre ai poveri a partire dal vangelo. Questo spiega la sua profetica opzione preferenziale per loro. Tale opzione è l'asse della

⁶⁰ BRIGHENTI A., "Enfasis pastorales de la Iglesia en America Latina y el Caribe en los ultimos 50 años", cit., p. 397.

⁶¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 397-398.

promozione umana e dell'inculturazione, avendo tutte e due come meta la liberazione.

Ancora una volta la Chiesa, all'inizio del terzo millennio, si sente fortemente sfidata dai cambiamenti in campo religioso, etico e culturale in generale che accompagnano il travaglio della nascita di una nuova epoca⁶². A questa sfida desidera rispondere con la forza che le viene dall'incontro con Gesù Cristo vivo, dalla ricca esperienza del cristiano che si sa discepolo del Signore e missionario del Regno, affinché in esso i popoli dell'America Latina abbiano una vita piena. In questo cammino di lotte e di discernimento, di tensioni, progressi e regressi, la Chiesa è riuscita a dare credibilità alla sua missione evangelizzatrice e alla sua presenza nel mondo latinoamericano. Ora si dispone a continuare la strada, "circonfusa da una vera nube di testimoni", che sono il miglior frutto di questi cinquant'anni di semina del vangelo e di promozione umana, di ricerca di una liberazione integrale e di giustizia. I martiri sono la miglior prova della sua fedeltà e autenticità nel corso di quegli anni. Continuiamo il cammino «fissando lo sguardo all'iniziatore e perfezionatore della nostra fede, Cristo Gesù» (Eb 12,1) che è «la Via, la Verità e la Vita» (Gv 14,16).

⁶² CELAM, *Hacia la V Conferencia del Episcopato Latinoamericano y del Caribe*, cit., n. 94.



La Chiesa in Asia

Chiang Mai, marzo 2006

p. FRANCIS CAIS, sdb

I.
Presenza dell'Asia
al Concilio Vaticano II

Una rassegna degli interventi dei vescovi dell'Asia al Concilio Vaticano II mostra che, conformemente al loro modo di vedere pragmatico, la loro preoccupazione principale non fu di carattere dottrinale ma riguardò riforme di carattere pratico.

Un settore cui apportarono un significativo contributo fu quello della *liturgia*. Il cardinal Gracias chiese che si autorizzasse le locali conferenze episcopali a compiere riforme in quel campo. Un vescovo cinese domandò di includere san Giuseppe nella preghiera eucaristica. Il vescovo Nguyen Van Hien di Saigon (Vietnam) chiese, per conto dei vescovi del suo paese, che alle conferenze episcopali fosse permesso introdurre feste liturgiche nei giorni di certe feste civili per dar loro una dimensione cristiana e mostrare ai non-cristiani che i credenti della nostra fede rispettano le tradizioni ancestrali. Domandò anche il permesso di celebrare i martiri dell'Asia con una festa liturgica per presentarli come modello di vita cristiana adatta a un contesto asiatico. Il vescovo Yoshigoro Taguchi di Osaka (Giappone) rilevò che lo splendore dei vasi liturgici contrastava con l'amore per la semplicità proprio dei giapponesi. Aggiunse che la gente faceva fatica a capire certi rituali occidentali quali il mettere e togliere la mitra o il bacio dell'anello, e propose altresì che i paramenti liturgici si adattassero ai gusti e ai costumi locali. Nella stessa linea il vescovo Paul Seitz di Kontum (Vietnam), il quale disse che l'arte sacra doveva caratterizzarsi per la semplicità, l'integrità e la povertà.

Un altro punto che attirò l'attenzione dei vescovi dell'Asia fu l'*inculturazione*. Il vescovo Stanislaus Lokuang di Tainan (Taiwan) sottolineò che ogni popolo ha la sua cultura e che la Chiesa deve rispettarle tutte e farne dei mezzi di evangelizzazione. Come vedremo poi nei dettagli, i vescovi dell'Asia cominciarono ad applicare con grande energia l'inculturazione in campo liturgico immediatamente dopo la promulgazione della costituzione sulla liturgia (*Sacrosanctum concilium*) alla fine della seconda sessione (4 dicembre 1963). Giacché i cattolici dell'Asia vivono in mezzo ad altre religioni, tra i punti che soprattutto interessavano i vescovi di quel continente durante il Concilio c'erano il dialogo interreligioso e la libertà religiosa.

Inoltre, essendo le Chiese dell'Asia in terra di missione, i vescovi mostrarono un notevole interesse per la *missione*. Il maggiore

contribuito su questo punto lo diede il vescovo Lokuang, vicepresidente della commissione per le missioni. Dopo che lo schema preparato da Propaganda Fide (il cui prefetto era il card. G. Agagianian) fu respinto dai padri conciliari, malgrado Paolo VI fosse intervenuto personalmente alla 116ª congregazione generale del 6 novembre per sostenerlo, fu scelto un gruppo di cinque per farne la revisione e tra essi Lokuang ricevette il maggior numero di voti. Con Lokuang come guida, il rivisto documento sulla missione fu finalmente approvato.

Un altro argomento di carattere pratico che attirò l'attenzione dei vescovi dell'Asia fu la *formazione dei sacerdoti* e il *celibato* richiesto. Durante la quarta sessione, i vescovi indonesiani impugnarono l'affermazione che «per la formazione dei preti sono necessari i seminari maggiori» e suggerirono di adottare nuove forme organizzative, più adatte ai bisogni del tempo. Inoltre sollecitarono un ripensamento del requisito del celibato.

Insomma, il contributo dei vescovi dell'Asia al Concilio Vaticano II, sebbene meno vasto di quello di altri vescovi, non fu senza significato. Essi si soffermarono non tanto sulle formulazioni dottrinali quanto su come la fede cristiana potesse essere effettivamente praticata nelle particolari situazioni socio-politiche e religiose di ogni paese. È in tale orientamento pastorale che si deve valutare la loro ricezione del Concilio.

2. Attuazione del Concilio Vaticano II nell'immediato

Concluso il Vaticano II, il passo immediatamente successivo fu la traduzione dei 16 documenti conciliari dal latino nelle lingue locali. Mentre questo compito fu relativamente agevole per quei paesi dove l'inglese rappresentava la seconda lingua (ad esempio Filippine e India), si incontrarono grosse difficoltà per la traduzione in lingue che non disponevano di una elementare terminologia cristiana, per non parlare di termini di teologia o canonici altamente tecnici, e dove erano pochi gli esperti sia in teologia che nelle lingue locali. Così la traduzione dei documenti prodotti fu in se stessa un'appropriazione e un'inculturazione degli orientamenti teologici del Concilio e costituisce un evento di grande importanza per le Chiese dell'Asia.

È universalmente riconosciuto che l'impatto più immediato e visibile del Vaticano II si ebbe nelle *riforme liturgiche*, non soltanto con la spinta all'uso delle lingue volgari nelle celebrazioni, ma anche grazie alla messa in circolazione di nuovi testi liturgici post-conciliari (vedi messali, liturgia delle ore, dei sacramenti e pontificale). Scopo delle riforme è di promuovere una «piena, cosciente e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche». Ancora una volta il compi-

to di tradurre quei testi fu assai difficoltoso, ma non c'è dubbio che con l'uso delle lingue locali e dei nuovi riti si mise alla portata dei fedeli dell'Asia una partecipazione piena, cosciente e attiva alle celebrazioni liturgiche quale non era possibile prima del Concilio.

Comunque la ricezione delle riforme liturgiche andò oltre la traduzione dei testi composti dalle autorità di Roma. Essa comprese anche il tentativo di *inculturazione liturgica* attraverso l'introduzione di elementi delle culture locali nelle celebrazioni sacramentali e liturgiche, processo che riguarda diversi livelli. A un livello più superficiale comprende l'uso di musica locale, canti, abiti, gesti, riti, oggetti sacri, architettura, ecc. A un livello più profondo include la composizione di nuovi rituali di carattere sacramentale per momenti importanti della vita, quali il matrimonio e i funerali. A volte riguarda l'uso delle scritture sacre di altre religioni in aggiunta a quelle cristiane. In alcuni paesi, cerimonie sacre come il culto degli antenati vengono incorporate nella liturgia. In Giappone i vescovi eliminarono la genuflessione davanti ai vescovi e il bacio dell'anello episcopale e sostituirono la genuflessione davanti al SS. Sacramento con un profondo inchino. A Taiwan fu studiata la possibilità di introdurre certe feste e usi cinesi nell'anno liturgico. A Hong Kong si lavorò su inni liturgici basandosi sulla musica tradizionale cinese. In Vietnam fu fatto il tentativo di incorporare nella liturgia i riti che veneravano gli antenati e gli eroi.

3.
La Federazione
delle conferenze
dei vescovi
dell'Asia

Quelle riforme liturgiche, benché ancora superficiali e frammentarie, contribuirono a far sì che il Concilio avesse un immediato e vasto impatto sulle Chiese dell'Asia. E tuttavia la ricezione del Vaticano II nel continente non fu intrapresa con sistematicità e in modo esauriente fino a dopo il 1972, quando si diede vita alla Federazione delle conferenze dei vescovi dell'Asia. In un certo senso fu il Concilio che rese possibile la FABC (Federation of Asian Bishop's Conferences) e, di ritorno, come si vedrà, è soprattutto attraverso la FABC che le riforme del Vaticano II, e non solo, furono realizzate in Asia. Prima di quell'evento i vescovi dell'Asia erano in relazione più con Roma che tra di loro. Il Vaticano II li raccolse, diede loro l'identità corporativa di vescovi della «Chiesa dell'Asia» e fece loro sentire il bisogno di una struttura che avesse efficacia pastorale.

Sebbene all'inizio fosse un'istituzione fondata specificamente per i vescovi, la FABC ebbe una grande influenza praticamente su ogni aspetto della vita della Chiesa. È certo che la preoccupazione per il dialogo interreligioso, per l'inculturazione e una liberazione integrale ha le sue radici nei numerosi seminari e nelle assemblee di quell'istituzione. Allo stesso modo, molti dei programmi innova-

tivi del laicato, come pure dei religiosi, presero gli orientamenti della FABC come punto di partenza per le loro riflessioni. Non è dunque una forzatura affermare che la FABC è per la Chiesa dell'Asia quello che è il Vaticano per la Chiesa universale.

3.1 *Origine e storia*

L'istituzione della FABC si deve effettivamente far risalire al Concilio Vaticano II. Fu in quel periodo che molti vescovi dell'Asia si incontrarono per la prima volta mentre erano a Roma. Stando insieme per mesi nacquero amicizie basate sul sentimento di una comune identità. I vescovi si resero conto che fino a quel momento avevano avuto ben poco a che fare gli uni con gli altri e che praticamente avevano relazioni maggiori con vescovi europei e in particolare con Roma. Così cominciarono a parlare della necessità di una struttura che favorisse una più grande interazione tra i vescovi dell'Asia.

La visita di Paolo VI in Asia nel novembre 1970 diede occasione ai vescovi di quel continente di trovarsi insieme a Manila, nelle Filippine. In quella riunione di 180 vescovi venuti da tutta l'Asia – Asian Bishop's Meeting, come fu chiamato quell'evento – fu concepita e pensata la Federazione delle conferenze dei vescovi dell'Asia. Citando Yves Congar, il gesuita filippino C.G. Arevalo, che era presente a quell'incontro e che, in seguito, per molti anni seguì come esperto la FABC, sostenne che l'Asian Bishop's Meeting (ABM) poteva essere ritenuto il vero inizio della Chiesa in Asia: «ora gli eredi hanno trovato la loro voce; ora possono parlare per sé... Ora è il tempo degli eredi».

Il teologo indiano Felix Wilfred, che pure fu per anni consulente della FABC della seconda generazione, doveva dire a proposito dell'ABM: «Prima i vescovi dell'Asia non si erano mai incontrati per scambiarsi esperienze e deliberare congiuntamente su questioni comuni e sui problemi del continente. Quell'incontro segnò l'inizio di una nuova consapevolezza dei molti vincoli che univano i diversi popoli di questa parte del globo». Così il *Messaggio della conferenza* dei vescovi riuniti nell'ABM riconobbe che: «aprendoci (a una nuova coscienza), vediamo un'Asia che finalmente nasce come vera comunità di popoli. Le barriere che per tanto tempo hanno tenuto separate l'una dall'altra le nostre nazioni stanno cadendo una a una e cresce in noi il desiderio di conoscerci reciprocamente e di ritrovarci come asiatici, nazioni-sorelle tra cui possono stabilirsi in modo duraturo relazioni di amicizia e di fiducia, di collaborazione, condivisione e genuina solidarietà» (ABM, art. 12).

Il resto del *Messaggio della conferenza* dell'ABM concerneva il contesto dell'Asia nel quale viene a trovarsi la Chiesa. Lo analizza-

va e parlava di «volti mutevoli dell'Asia» in vista di come «dovrebbe essere la risposta della Chiesa nella linea del servizio in modo tale che essa, insieme con i popoli del continente, possa andare incontro al "Nuovo Mondo dell'Asia"». I vescovi pubblicarono anche una relazione, *Decisioni prese nell'incontro*, nella quale sollecitavano la creazione di una Federazione delle conferenze dei vescovi dell'Asia: «Le Conferenze episcopali qui rappresentate sono sollecitate ad autorizzare e sostenere una struttura permanente ai fini di un'effettiva messa in opera delle decisioni di questo incontro». Con quel mandato un gruppo di vescovi cominciò a lavorare e organizzò, per il marzo 1971, il suo primo incontro a Hong Kong, quattro mesi dopo Manila. Tale incontro, che vide raccolti i presidenti di undici conferenze episcopali, aveva per oggetto il carattere, gli obiettivi e il campo d'azione della nuova istituzione.

I vescovi però trovarono un primo ostacolo quando mons. Edward Cassidy, allora nunzio apostolico con sede a Taipei, disse loro che la curia romana aveva espresso riserve circa la progettata Federazione ed era contraria a quell'incontro. Thomas Fox riporta le parole registrate durante un'intervista al card. Stephen Kim della Corea del Sud, presente all'innovativa riunione di Hong Kong: «Cassidy ci disse che non si poteva fare nulla. Non ci restava che andare a fare shopping o lasciare subito la città. Fu un colpo per noi». Senza dubbio la paura che una Federazione delle conferenze dei vescovi dell'Asia avrebbe potuto prendere la piega della conferenza dei vescovi latino-americani (CELAM), istituita nel 1956, sembra alla base della reazione di Roma. I propositi della conferenza di Medellín del 1968, che aveva fatto sua come fondamentale l'opzione per i poveri, erano forse ancora freschi nelle menti dei vescovi di curia che certamente non volevano vedere un'altra irruzione dalla periferia della Chiesa, specialmente dopo che anche il Meeting dei vescovi dell'Asia aveva più o meno abbracciato la stessa opzione. Ed effettivamente i vescovi di curia avevano criticato le dichiarazioni dell'ABM come «opera di sociologi più che di uomini di Chiesa».

Nonostante tutto, l'incontro di Hong Kong continuò con l'implicita benedizione di Cassidy e definì le strutture e gli statuti che furono approvati nel novembre del 1972. Così la FABC fu istituita ufficialmente due anni dopo l'ABM e spesso, poi, si guardò a quell'evento come a un'opera di «ispirazione profetica» e a una «grazia della collegialità».

3.2 *Strutture e funzioni*

Gli statuti della FABC dicono che si tratta di una «associazione volontaria di conferenze episcopali del sud, sud-est, est e centro

Asia» (art. 5). Attualmente le conferenze che ne fanno parte a pieno diritto sono 14 e sono quelle di: Bangladesh, Corea, Giappone, Filippine, India, Indonesia, Laos – Cambogia, Malesia – Singapore – Brunei, Myanmar, Pakistan, Sri Lanka, Taiwan, Thailandia e Vietnam; mentre, non costituendo delle conferenze episcopali, hanno lo status di membri associati: Hong Kong, Kazakistan, Kirgistan, Macao, Mongolia, Nepal, Siberia, Tagikistan, Turkmenistan e Uzbekistan.

L'articolo 6 degli statuti dice che la «FABC funziona mediante una gerarchia di strutture che sono: l'assemblea plenaria, il comitato centrale, il comitato permanente, il segretariato centrale con i loro uffici e le commissioni». Di fatto ciò significa che l'*assemblea plenaria* «che si ritrova in sessione ordinaria ogni quattro anni», è il «corpo supremo della FABC». Ne sono membri i presidenti delle conferenze che ne fanno parte (che comprendono il comitato centrale), vescovi delegati (eletti dalle conferenze, il cui numero è proporzionale al numero dei vescovi delle conferenze stesse), vescovi rappresentanti i paesi che sono membri associati e i membri del comitato permanente (cinque vescovi scelti da diverse parti dell'Asia).

All'interno dell'assemblea plenaria il *comitato centrale* (che si riunisce almeno una volta ogni due anni) dirige la FABC. Il *comitato permanente* (che si riunisce almeno una volta all'anno) esegue le direttive del comitato centrale. A sua volta il *comitato permanente* è assistito dal *segretariato centrale*, che è la «principale agenzia a servizio della FABC». Alle dipendenze del segretario generale, che è un vescovo membro del comitato centrale, sta il segretario generale associato, cui spetta far funzionare il segretariato centrale i cui diversi uffici sono «agenzie specializzate della FABC, che operano attraverso il segretariato centrale».

Attualmente ci sono sette *uffici*: sviluppo umano (OHD), affari ecumenici e interreligiosi (OEIA), evangelizzazione (OEB, prima chiamato ufficio delle missioni), educazione e cappellania degli studenti (OESC), comunicazioni sociali (OSC), laicato (OL) e teologia (OTC, prima chiamato commissione per la consulenza in materie teologiche). Una commissione composta da massimo cinque vescovi, nominata dal comitato centrale, è responsabile di ciascun ufficio, e tra essi uno ha il ruolo di presidente con potere esecutivo. I vescovi possono essere assistiti da un segretario esecutivo che, a sua volta, può essere aiutato da uno staff.

Quale *associazione volontaria*, il fine primario della FABC è quello di «alimentare tra i suoi membri solidarietà e corresponsabilità per il bene della Chiesa e della società in Asia». E lo fa promuovendo la comunicazione, gli studi, i progetti di cooperazione all'interno e tra le diverse conferenze, come pure con altre Chiese cristiane, con comunità religiose e con tutti gli uomini di buona vo-

lontà: tutto «nella luce del Concilio Vaticano II e dei documenti ufficiali post-conciliari e a seconda delle necessità dell'Asia».

In quanto «associazione volontaria» la FABC non è per nulla una conferenza al di sopra dei vescovi e quindi le sue decisioni e raccomandazioni non hanno «forza giuridica vincolante». Anzi, la FABC rispetta «l'autonomia di ciascun vescovo, di ogni conferenza episcopale membro e di ogni assemblea regionale FABC».

Finora si sono tenute otto assemblee plenarie. La prima, chiamata per lo più FABC I, ebbe luogo a Taipei, Taiwan, nell'aprile 1974; FABC II a Calcutta, in India, nel novembre 1978; FABC III a Bangkok, in Thailandia, nell'ottobre del 1982; FABC IV a Tokyo, Giappone, nel settembre del 1986; FABC V a Bandung, Indonesia, nel luglio del 1990; FABC VI a Manila, Filippine, nel gennaio 1995; FABC VII a Bangkok, Thailandia, nel gennaio 2000 e FABC VIII a Daejeon, nella Corea del Sud, nell'agosto 2004. Accanto alle assemblee plenarie, i più importanti eventi della FABC sono i numerosi seminari e i programmi di formazione chiamati «istituti vescovili», che però hanno preso anche altri nomi per meglio indicarne i contenuti: vengono organizzati e condotti dai diversi uffici della FABC, soprattutto in vista dell'educazione e della formazione dei vescovi.

La FABC e le sue dichiarazioni hanno grandemente influenzato il pensiero e la pratica della Chiesa in Asia. In particolare il «coinvolgimento generale delle attività (della FABC) in anni recenti ha spinto le Chiese dell'Asia verso un nuovo modo di essere Chiesa, una Chiesa che diventa comunità di comunità e segno credibile di salvezza e liberazione (FABC IV, art. 3). In una parola i testi della FABC sono una forza potente di cambiamento non solo della Chiesa, ma anche della società in Asia. La FABC si preoccupa che le Chiese vivano il messaggio del vangelo nel contesto della realtà dell'Asia e la sua autorità sta nel messaggio e negli orientamenti che dà, non nella sua posizione. Così, mentre può non aver alcuna forza quanto alla sua posizione, ne ha certamente per la sua validità e ispirazione. Ed è un'autorità che viene dal basso, non è mai conferita dall'alto. È un'autorità guadagnata e rispettata non in ragione di uno status ecclesiale, ma dell'autenticità delle sue direttive e del suo messaggio. Questo attrae di per sé, senza bisogno di imposizioni. Non si danno mai menzioni del tipo: questo insegnamento deve essere «creduto fermamente» né si dice ci si deve sottomettere in «obbedienza di fede». Al contrario, le conferenze episcopali membri ricordano sempre che le dichiarazioni della FABC non hanno alcuna autorità vincolante. Nonostante ciò, la maggior parte delle conferenze episcopali di tutto il continente ha fatto propri gli insegnamenti e le posizioni prese dalla FABC nel corso degli anni.

Dopo aver visto la struttura e le funzioni della FABC con lo sviluppo e i contributi che ha dato negli anni della sua storia, volgiamo ora lo sguardo al *Sitzen-im-Leben* in cui si trova la Chiesa in Asia. Ciò importa non solo per discernere la sua missione, ma è anche la via che la FABC per lo più segue. La FABC, infatti, comincia la maggior parte dei suoi programmi con l'esaminare la realtà che fa da contesto per pervenire a un'adeguata risposta teologica alle sfide pastorali cui si confronta la Chiesa in Asia. Questo non è altro che l'approccio contestuale per fare teologia.

4.1 *Il contesto extra-ecclesiale della Chiesa in Asia*

«Passata l'era del colonialismo, constatiamo oggi in ciascuna delle nostre nazioni, sia antiche che recenti, il farsi avanti di una nuova coscienza e di una nuova comprensione di sé» (ABM, art. 9). L'Asia degli ultimi quarant'anni non solo si è data da fare per staccarsi dall'influenza coloniale, ma anche per forgiare la sua propria identità. A questo proposito molti paesi hanno visto la nascita di uno spirito nazionalistico a volte esagerato che si è espresso in manifestazioni anti-coloniali e anti-occidentali.

Pur avendo la maggior parte dei paesi asiatici «una specie di governo democratico, essi non seguono lo stesso modello di democrazia» (FABC VII, parte 11 C). Corruzione, governi autoritari, centralizzazione del potere, militarismo e politicizzazione di ogni aspetto della vita hanno più o meno svuotato la nozione stessa di democrazia. Frammentazione di stati nazionali, guerre civili e oppressione sono comuni in molte parti dell'Asia.

4.1.1 *Globalizzazione – modernità*

«L'Asia di oggi conosce una rapida e ampia trasformazione. È un continente che subisce un processo di modernizzazione e di profondi cambiamenti sociali che si accompagnano alla secolarizzazione e al dissolversi delle società tradizionali» (FABC I, art. 4). Mentre da queste trasformazioni della società derivano innegabili benefici, le conseguenze collaterali di tale processo hanno causato seri problemi al continente. «Perdita del senso di appartenenza a una comunità, relazioni impersonali, disorientamento e solitudine» (FABC II, art. 8) sono alcune tra le conseguenze negative, cui si aggiungono quelle ancora più gravi dell'aumento dell'abuso di droghe e alcol, di suicidi, aborti, banditismo, delinquenza e di molti altri problemi.

La maggior parte delle trasformazioni sociali avviene dietro la spinta della globalizzazione in campo economico che pervade la struttura di ogni paese, non solo in Asia ma nel mondo intero. Conseguenze ancor più negative della globalizzazione economica sono

le disuguaglianze e l'ampliarsi del gap che separa i ricchi dai poveri. La globalizzazione «ha permesso solo a una piccola parte della popolazione di migliorare il proprio standard di vita, lasciando gli altri nella povertà. Un'altra conseguenza è l'eccessiva urbanizzazione che è all'origine delle situazioni di emergenza dei giganteschi agglomerati urbani con l'emigrazione, la criminalità e lo sfruttamento degli elementi più deboli che ne risultano» (FABC VII, parte II A).

4.1.2 *La marea di poveri*

L'Asia è il «continente delle grandi masse [... con] quasi due terzi dell'umanità. Il suo volto è ampiamente segnato dalla povertà, dalla denutrizione e dalle malattie, sfregiato da guerre e sofferenze, turbato e senza quiete» (ABM, art. 5). Al tempo stesso l'Asia è un «continente di giovani. Circa il sessanta per cento della sua gente ha meno di venticinque anni: è la giovinezza dell'umanità» (ABM, art. 6). Questi due fattori contribuiscono a fare dell'Asia il luogo dove «i molti e i giovani» devono competere a causa della scarsità di risorse, che già sono state sfruttate in epoca coloniale e continuano a esserlo da quel nuovo colonialismo che è la globalizzazione.

I giovani, le donne, e soprattutto le ragazze e i bambini, sono gli elementi più sensibili, quelli che più soffrono per le strutture oppressive della società. «Molti vivono in pessime condizioni, per la loro povertà non riescono a liberarsi dalla schiavitù dell'ignoranza e dell'analfabetismo e sono prigionieri di una vita gravemente limitata dalla mancanza di sapere e competenze adeguate. Inoltre sono vulnerabili alle tentazioni del materialismo e del consumismo e diventano preda delle varie ideologie che pretendono di liberare da ideologie e ingiustizia» (FABC IV, art. 3.2.2).

4.1.3 *Pluralismo culturale e religioso*

«C'è inoltre il volto dell'Asia – continente di culture antiche e diverse, di religioni, storie e tradizioni, una regione simile alla veste multicolore di Giuseppe» (ABM, art. 7). L'Asia è la culla delle più grandi religioni. Come tale, nella psicologia dei suoi popoli c'è un'innata e incessante ricerca del divino, che nel corso dei millenni si è manifestata in una molteplicità di vie, dando vita alle numerosi religioni che ancor oggi sussistono. Queste «grandi tradizioni religiose sono la base su cui si sono formate, sono cresciute e si sono sviluppate le numerose culture e nazionalità del continente» (FABC IV, art. 3.0.2).

Si tratta di un pluralismo che porta con sé alcuni problemi. La diversa ricerca spirituale è stata spesso origine di tensioni e conflitti in cui comunità religiose si oppongono le une alle altre. Le differenze di religione sovente vengono strumentalizzate per incitare all'odio e anche alla guerra, a volte per il vantaggio politico e/o economico di pochissimi. «La lotta per il potere genera un fundamenta-

lismo militante per il quale un gruppo maggioritario o una minoranza potente impone i suoi valori al resto della società» (FABC V, art. 2.1.5). Ciò distrugge «l'armonia nella vita dei popoli e la loro solidarietà altre volte dimostrata in un dialogo di vita» (FABC VI, art. 7).

4.2 Il contesto intra-ecclesiale della Chiesa in Asia

Nel tentativo di situare la missione della Chiesa in Asia, i vescovi del continente erano innanzitutto coscienti degli ostacoli che le si opponevano, derivanti in parte dal suo contesto storico, e anche dalla sua visione e dalle sue priorità. Il meeting del 1970 così esprime i sentimenti dei vescovi:

«Con dolore dobbiamo pure riconoscere ciò in cui siamo stati trovati manchevoli: là dove siamo stati inclini a favorire interessi meschini e “domestici”, dove avremmo dovuto avere una più grande pietà e sollecitudine per il povero e non ci siamo mostrati abbastanza energici nel parlare a favore della giustizia e in difesa dei diritti umani; dove non abbiamo incarnato la vita cristiana e la Chiesa nelle vie e nei modi delle nostre culture lasciando che fosse straniera nei nostri paesi; dove non abbiamo cercato di comprendere i nostri fratelli delle altre Chiese cristiane, e di riconciliarci e di collaborare con loro» (ABM, art. 17).

4.2.1 Religione straniera

Tra gli ostacoli che si oppongono alla missione della Chiesa, il più serio viene dal fatto che essa continua a essere considerata estranea ai popoli dell'Asia. Le sue origini coloniali, la sua eredità, l'essere sempre associata all'Occidente, la sua dipendenza da regole, finanziamenti e autorità occidentali fanno sì che non sia accettata dalla maggior parte degli asiatici. Mentre altre religioni si sono inculturate con successo nelle regioni dove erano state introdotte (ad esempio il buddismo, che è nato in India e ora prospera nell'Est asiatico), non è avvenuto lo stesso per il cristianesimo, che è nato sì in Asia ma è stato importato dall'Europa. La Chiesa rimane estranea ai popoli di questo continente che non l'hanno accettata come parte della propria struttura religioso-culturale. È indubbio che il cristianesimo sia visto ancora come una religione straniera, esattamente come continuano a essere considerati stranieri gli occidentali che vivono in Asia, anche se sono lì da decenni o da secoli. A peggiorare la situazione, in certi luoghi la Chiesa si chiude su se stessa formando piccoli ghetti e così non ha legami con la popolazione locale.

4.2.2 Piccolo gregge

Il problema si complica anche perché i cristiani sono una piccola minoranza in quasi tutta l'Asia. A parte le Filippine e Timor Est,

dove vivono i due terzi dei cristiani di tutta l'Asia, e forse la Corea con un 25% di cristiani, negli altri paesi questi non superano l'1 o il 2 per cento della popolazione e in qualche stato (come in Thailandia, Giappone, Mongolia, Cambogia) sono anche meno dello 0,4%.

Una religione minoritaria soffre di tutti i complessi delle minoranze. Per esempio, la preoccupazione per la sopravvivenza può venire esagerata nella misura in cui gli esterni sono visti come nemici o potenziali persecutori. Allora la Chiesa tende a mantenersi e molte delle sue energie e dei suoi obiettivi sono volti a come meglio sopravvivere e conservare lo status quo. In una situazione del genere, la vita della Chiesa ha poco a che fare con la società che sta fuori dalle sue pareti: è un guardarsi dentro separato e disimpegnato dalle realtà dell'ambiente culturale. L'imposizione «prega, paga e obbedisci» indica bene un simile atteggiamento dei cristiani così come lo si riscontra nella Chiesa degli anni '60 e '70, quando la vita cristiana era un rapporto io-Dio individualistico, con scarso riferimento al prossimo. D'altro canto c'è anche la preoccupazione di come accrescere il proprio gregge, giacché reclutare è considerato il solo mezzo per garantirsi l'esistenza. Dunque la missione diventa un'evangelizzazione attiva allo scopo di convertire l'altro al cristianesimo e alla Chiesa.

Simili tendenze preludono a un cristianesimo che diventa una specie di religione-ghetto, barricata al suo interno e «divorziata» da quelli che stanno fuori.

4.2.3 Assenza di dialogo

Siffatti atteggiamenti dei cristiani nei riguardi degli appartenenti ad altre religioni e ad altre denominazioni cristiane tendevano a essere negativi. Il vecchio adagio «*Extra ecclesiam nulla salus*» dava forma a molte simili posizioni. Quando si ritiene che la Chiesa sia la sola via di salvezza, le altre religioni sono nel migliore dei casi in errore, ma possono essere anche cattive o demoniache. Non è in discussione nessuna forma di dialogo o di relazione con persone di altre religioni quando l'errore non ha diritto di esistere. Se mai sta al cristiano evangelizzare gli altri e condurli al battesimo per salvare la loro anima, che altrimenti finirebbe nel fuoco dell'inferno. In un'atmosfera del genere si percepivano le altre religioni come nemiche o in concorrenza con la Chiesa: dovevano perciò essere evitate, se non completamente annientate. La croce di Cristo diventa la spada per Cristo. L'insegnamento della Chiesa sull'unicità e l'assolutezza del messaggio cristiano e di Cristo può aver contribuito a giustificare tanta arroganza e a volte persino aggressività.

4.2.4 Assenza di profezia

Un'altra caratteristica di una religione minoritaria è la paura di essere coinvolti in azioni per la giustizia e per la pace. E ciò non

perché i cristiani non credono nella giustizia e nella pace, ma perché temono ciò che tali azioni potrebbero implicare. Un agire profetico spesso volte non deve soltanto alleviare pene e sofferenze, ma anche pronunciarsi contro le strutture che causano le pene e le sofferenze. Sfidando quei mali strutturali, il cristiano rischia di incorrere nell'ira dei potenti che di solito sono l'élite al governo, personaggi politici o ricchi. Quando la Chiesa teme per la propria sopravvivenza, può scegliere il silenzio e a volte ha scelto persino di stare dalla parte dei dominatori e di regimi dittatoriali.

4.2.5 Assenza di comunione

Tradizionalmente la Chiesa ha avuto per lo più forma istituzionale e gerarchica. Essa è vista soprattutto come un'istituzione ordinata e strutturata più che come comunità di fede. Una tale immagine viene da come la Chiesa opera, con vescovi alla testa e una casta di preti che hanno autorità nel guidare e dirigere gli eventi della Chiesa. Ci sono protocolli e norme precise nelle relazioni, come pure ci sono formule definite per il culto e anche schemi teologici. Pluralismo e dissenso non sono ammessi e, se uno devia, subito arrivano le sanzioni.

Una tale visione della Chiesa non è di buon auspicio per la partecipazione della maggioranza dei suoi membri che appartengono al laicato. Non c'è spazio per un coinvolgimento significativo dei laici, così le loro doti non sono né riconosciute né utilizzate. Manca una Chiesa di partecipazione, una Chiesa di comunione. Anzi, a motivo del suo accesso a fondi stranieri, la Chiesa è stata considerata per la sua ricchezza e gode di un certo status nella società. Così è più allineata con i ricchi e le élite che con i poveri e gli emarginati, e questo la separa dalla gente semplice, che è in grande maggioranza povera. Una simile Chiesa, che non è in comunione con i suoi stessi laici né con la più vasta società dei poveri, non dà l'immagine del comando evangelico di amarci gli uni gli altri.

5. Le principali tesi della FABC

Alla luce di un tale contesto dell'Asia e della storia e tradizione della Chiesa si può meglio apprezzare il contributo della FABC non solo in favore della Chiesa del continente, ma anche di tutti i popoli asiatici. In particolare, centro motore delle tesi della FABC è che il Signore Gesù e la sua Chiesa non sono appena importanti, ma assolutamente necessari all'Asia, però si devono presentare in un modo diverso. Uno sguardo ai vari argomenti trattati nelle assemblee plenarie della FABC può essere illuminante al proposito. Tali argomenti, sebbene di natura pastorale, rivelano il sostrato teologico e i principi fondanti che hanno guidato la FABC.

5.1 *Temi di carattere teologico delle assemblee plenarie*

I temi di carattere teologico possono essere considerati i più pressanti per la Chiesa in Asia in quei particolari periodi. Certamente ogni assemblea si dedicava a un tema diverso, scelto tra quelli che più interessavano la Chiesa in Asia o che si riferivano a un particolare evento della Chiesa universale. È il comitato centrale che decide il tema, spesso dopo lunghe discussioni, riflessioni e discernimento. Se si guarda agli argomenti trattati nel corso degli anni, si vede davvero l'azione dello Spirito Santo nella loro scelta.

5.1.1 *FABC I: Evangelizzazione nell'Asia moderna (1974)*

Nella dichiarazione finale dell'assemblea i vescovi affermano l'urgenza dell'evangelizzazione: «La predicazione di Gesù Cristo e del suo vangelo ai nostri popoli dell'Asia è un compito che oggi riveste un'urgenza, una necessità e un'ampiezza senza pari nella storia della nostra fede in questa parte del mondo» (FABC I, art. 8.).

Tuttavia i vescovi continuano affermando quasi di seguito che «per predicare il vangelo in Asia oggi, dobbiamo fare in modo che il messaggio e la vita di Cristo si incarnino veramente nelle menti e nella vita della nostra gente» (FABC I, art. 9). A questo proposito, «creare una vera Chiesa locale» (FABC I, art. 9) è estremamente importante e per farlo la Chiesa deve essere «in continuo, umile e amorevole dialogo con le tradizioni vive, con le culture, con le religioni, in breve con tutte le realtà della vita del popolo dove ha affondato profondamente le sue radici e la cui storia e vita fa con gioia sue» (FABC I, art. 12). FABC I, perciò, invita la Chiesa a mettersi in «dialogo con le grandi tradizioni religiose dei nostri popoli» (FABC I, art. 13) e a realizzare una «Chiesa locale», che vuol dire semplicemente essere «in dialogo con la gente, (il che) in tanti paesi dell'Asia significa dialogare con i poveri» (FABC I, art. 19).

5.1.2 *FABC II: Preghiera come vita della Chiesa (1978)*

I vescovi sottolineano che «la Chiesa in Asia deve diventare una vera comunità di preghiera, una comunità che prega profondamente e la cui contemplazione si inserisce nel contesto del nostro tempo e delle culture dei nostri popoli oggi» (FABC II, art. 12). Confidano che in forza di questo rinnovamento nella preghiera «la grazia dello Spirito scenderà a colmare di nuova potenza e amore tutte quelle attività cui oggi è chiamata la missione della Chiesa nei paesi dell'Asia» (FABC II, art. 21). Questa nuova potenza e nuovo amore si manifestano soprattutto nel contributo della Chiesa allo sviluppo umano, all'educazione e alla «vita quotidiana» (*ibid*). Il rinnovamento nella preghiera comprende anche l'inculturazione e il dialogo interreligioso (FABC II, art. 30-38).

5.1.3 FABC III: Chiesa come comunità di fede (1982)

I vescovi affermano che «la Chiesa è fundamentalmente una *comunione (koinonia)* che ha le sue radici nella Trinità e quindi nella sua realtà essenziale è un sacramento dell'auto-comunicazione amorosa di Dio cui per grazia risponde con fede, speranza e amore l'umanità redenta» (FABC III, art. 7.1). Parlano anche della Chiesa come di un «*discepolato nel vangelo*» (FABC III, art. 7.3), sempre sotto «*la guida dello Spirito*» (FABC III, art. 7.4), «nutrito dai *sacramenti della fede*» (FABC III, art. 7.5) e in condivisione in uno spirito di «autentica partecipazione e corresponsabilità» (FABC III, art. 7.6).

Pur essendo la Chiesa «veramente *una con i suoi pastori*» (FABC III, art. 7.7), essa «è una comunità non chiusa in se stessa e nei suoi interessi particolari, ma *legata* da molti vincoli *alle altre comunità di fede*» (FABC III, art. 7.8). Insieme esse «assolvono il comando evangelico della missione proclamando la Parola con la parola e la testimonianza, offrendosi agli altri attraverso le vie del dialogo e servendo in evangelica *diakonia*, così che la Parola e lo Spirito possano essere condivisi in fedeltà e gioia con i nostri fratelli e le nostre sorelle delle comunità umane che le stanno attorno» (FABC III, art. 7.9).

I vescovi asseriscono altresì che la Chiesa in Asia «deve essere all'ascolto dello Spirito nelle molte comunità di credenti che vivono e praticano la propria fede celebrandola nella propria storia sociale, culturale e religiosa. (Come comunità del vangelo) i cristiani devono accompagnarsi agli altri "in un comune pellegrinaggio verso l'ultimo fine, nell'incessante ricerca dell'Assoluto" e devono quindi accordarsi all'opera dello Spirito nella sinfonia della comunione che risuona in Asia».

5.1.4 FABC IV: Vocazione e missione del laicato (1986)

Possiamo rinvenire la «vocazione e missione del laicato per la salvezza dell'Asia» nel modo con cui rispondiamo alle «sfide dell'Asia» (FABC IV, art. 4.0.1). In particolare, in quanto cristiani noi «scopriamo il nostro autentico e specifico posto nel contesto culturale multi-religioso dell'Asia», quando «scopriamo Gesù Cristo quale liberatore dell'Asia e la sua Chiesa come serva e strumento di tale liberazione» (FABC IV, art. 4.1.1). In un discepolato «radicato nelle realtà dell'Asia» facciamo nostra una «spiritualità cristiana (che è) incarnata» (FABC IV, art. 4.8.3). Tale spiritualità «cresce e matura in mezzo a continue tensioni e lotte contro i poteri distruttivi del peccato e delle sue conseguenze, dei conflitti e dell'ingiustizia» (FABC IV, art. 4.8.3). È una spiritualità «cristo-centrica e ispirata dallo Spirito di Gesù, il liberatore» (FABC IV, art. 4.8.3).

5.1.5 FABC V: *Nuovo modo di essere Chiesa (1990)*

I vescovi così riassunsero il loro intero approccio alla missione nel «nuovo modo di essere Chiesa»: «La nostra riflessione sulla situazione dell'Asia alla luce della nostra missione evangelizzatrice ci ha portati a constatare che continuano a essere validi:

- a) *il dialogo* con le realtà dell'Asia dal di dentro;
- b) *il discernimento* dell'azione dello Spirito di Dio in Asia;
- c) *il tradurre in azione* quello che lo Spirito ci dice di fare. Questo modo di procedere deve essere la nostra risposta di Chiesa in Asia» (FABC V, art. 7.1).

5.1.6 FABC VI: *Discepolato come servizio alla vita (1995)*

Dopo aver considerato le diverse «forze di morte» (FABC VI, art. 7) e le «forze di vita» (FABC VI, art. 8) i vescovi riflettono alla ricerca «non semplicemente del senso della vita, ma della vita stessa» (art. 9). A questo riguardo hanno della vita «una visione di *unità nella diversità*, di *comunione di vita* tra diversi popoli» (FABC VI, art. 10). È insieme anche una visione di «vita olistica, vita compiuta e affidata a ogni persona e a ogni comunità di persone, senza riguardo al genere, al credo o alla cultura, alla classe sociale o al colore, essendo una *vita integra e degna, una vita di compassione* per le moltitudini, specialmente per i poveri e i bisognosi» (*ibid.*). Infine è una «vita di *solidarietà* verso ogni forma di vita e di *cura attenta* del pianeta terra. È questa la vita che unisce noi asiatici tra noi e con l'intera creazione in una comunità di vita» (*ibid.*). I vescovi chiudono FABC VI ribadendo in poche parole che la visione della Chiesa e il suo contributo alla vita in Asia comportano questi tre aspetti-chiave: Gesù e il suo vangelo di vita, partecipare alla vita di liberazione e di riconciliazione del Padre, un autentico discepolato nello spirito creativo di Gesù, lo Spirito di vita (FABC VI, art. 14, 7).

5.1.7 FABC VII: *Chiesa rinnovata – missione di amore e di servizio (2000)*

Volutamente tenuto nell'anno del Giubileo, la FABC VII ebbe luogo poco dopo la presentazione, avvenuta nel novembre 1999, dell'esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Asia*. Non sorprese, quindi, che il suo tema facesse seguito al tema del sinodo dell'Asia, che era «Gesù Cristo salvatore e la sua missione di amore e di servizio in Asia: “affinché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza” (Gv 10,10)». Comunque è interessante osservare che nel tema della FABC è assente la menzione di «Gesù come salvatore» per l'Asia, mentre essa era la tesi centrale del sinodo dei vescovi del continente organizzato dal Vaticano. L'assemblea plenaria, tuttavia, trattò molti dei temi del documento conclusivo del sinodo.

Occupandosi del rinnovamento, la FABC percorse i trent'anni della sua storia per evidenziare «otto movimenti che nell'insieme

costituiscono una visione asiatica di una Chiesa rinnovata» (FABC VII, parte I, A):

1. Un andare verso una Chiesa dei poveri e una Chiesa dei giovani (ABM);
2. Un andare verso una «vera Chiesa locale», verso una Chiesa «incarnata nella gente», una Chiesa «indigena e inculturata» (FABC II);
3. Un andare verso una profonda interiorità perché la Chiesa diventi una «comunità profondamente orante» (FABC II);
4. Un andare verso un'autentica comunità di fede. Pienamente radicata nella vita della Trinità, la Chiesa in Asia deve essere una comunione di comunità di autentica partecipazione e corresponsabilità (FABC III);
5. Un andare verso un'evangelizzazione attiva e integrale, verso un nuovo senso della missione (FABC V);
6. Un andare verso un potenziamento degli uomini e delle donne (FABC IV);
7. Un andare verso un coinvolgimento attivo in una vita creativa e di servizio (FABC VI);
8. Un andare verso un triplice dialogo: con le altre fedi, con i poveri e con le culture.

Facendo una sintesi di questi movimenti, FABC VII dice: «Per trent'anni, nel tentativo di riformulare la nostra identità di cristiani in Asia, ci siamo occupati successivamente di diversi punti: evangelizzazione, inculturazione, dialogo, il carattere asiatico della Chiesa, la giustizia, l'opzione per i poveri, ecc. Oggi, dopo tre decenni, non parliamo più di quei punti presi singolarmente. Guardiamo ai bisogni attuali, che sono grandi e sempre più complessi. Non vi sono elementi separati su cui discutere, ma aspetti di un approccio integrale alla nostra missione di amore e di servizio. È necessario agire "integralmente". Andiamo incontro alle esigenze del XXI secolo con cuore di asiatici, in solidarietà con i poveri e gli emarginati, uniti a tutti i cristiani nostri fratelli e sorelle, e dando la mano a tutti gli uomini e le donne dell'Asia dalle molte fedi. Inculturazione, dialogo, giustizia e opzione per i poveri sono aspetti di tutto quanto facciamo» (FABC VII, parte 111).

5.1.8 FABC VIII: *La famiglia asiatica verso una cultura della vita* (2004)

Seguendo l'abituale approccio «vedere-giudicare-agire», la FABC VIII definisce i *valori della famiglia asiatica* ancora vivi in un mondo post-moderno: gli asiatici continuano a considerare sacro il matrimonio; i bambini sono accolti come un dono di Dio; gli anziani, genitori e nonni, sono ancora molto rispettati e assistiti all'interno della famiglia. Sono essi che ne assicurano la coesione. È pro-

verbale l'ospitalità delle famiglie asiatiche anche se poverissime. Malgrado molte e gravi difficoltà sia all'interno che all'esterno, le famiglie asiatiche hanno una stabilità relativamente alta. Grazie alla loro profonda religiosità e al sentimento del divino, sono ottimiste. Ma per quanto questi valori siano importanti e autentici, è vero anche che sono ambivalenti. I valori della famiglia asiatica sono sì una vivente eredità da trasmettere, ma anche la radice di molta corruzione, per cui la famiglia ha sull'individuo pretese più grandi che non la società civile.

La FABC VIII indica anche le *sfide*: la povertà delle famiglie contadine e delle città, il fenomeno dell'emigrazione di massa e dei profughi, il non possedere la terra, lo sradicamento dalla cultura locale, la globalizzazione culturale e il suo impatto sulla famiglia, il patriarcato nelle famiglie e nelle società, ivi compresa la Chiesa, la gioventù senza futuro, il lavoro infantile, un'ecologia disastrosa, la più alta pandemia mondiale di Aids, famiglie nel pieno di conflitti. Questa sezione termina con una nota positiva: la rete che unisce le famiglie nelle comunità ecclesiali e interreligiose.

«Sono molte, infatti, le vie per le quali il dialogo interreligioso può farsi strada a livello della famiglia... ma è soprattutto nel matrimonio tra due persone di religione diversa che tale dialogo è insieme fatto di parole, di amore e di vita. All'inizio dell'incontro sentimentale tra un uomo e una donna di fede differente ha già inizio la considerazione delle differenze ma anche la riconciliazione. Il dialogo di parole e di amore prosegue durante il corteggiamento e il matrimonio ne fa un amoroso dialogo di vita negli avvenimenti ordinari dell'esistenza quotidiana di sposi. I valori e il modo di porsi in tale dialogo passano ai figli. Malgrado le differenze religiose, un ponte di amore e di riconciliazione viene costruito, e questa è una realtà molto significativa in società ferite da conflitti a sfondo religioso. Allo stesso modo, non c'è dubbio che nelle ansie, nei dolori, nelle gioie e nelle speranze, nell'amore di una vita di sposi e di famiglia, lo Spirito santo offre occasioni per una umile, rispettosa, silenziosa ma eloquente proclamazione della fede cristiana». L'esperienza dimostra che le famiglie dove le fedi sono diverse rappresentano non tanto problemi quanto ponti.

5.2 La teologia della missione della FABC

1. Punto di partenza nel pensiero e nei testi delle conferenze della FABC è sempre stata la visione del «mondo nuovo che sta nascendo» in Asia a partire dalla fine del periodo coloniale. In «questo vasto e variegato mondo che cambia incessantemente e velocemente», un mondo di tre bilioni di persone (quasi i due terzi dell'umanità), vediamo una ricerca sempre più ampia e crescente, «nuova

oggi per la sua larghezza, irrequietezza e urgenza» di riassetto delle società nazionali e delle comunità di uomini «in mezzo a tanti cambiamenti sociali, tensioni e lotte, sofferenze e oppressione, disumanità e morte». Questa ricerca «contraddistingue la storia turbolenta del nostro tempo». I documenti della FABC affermano in modo chiaro ed esplicito che *la proclamazione e l'attività missionaria della Chiesa deve essere in costante dialogo con le realtà di questo contesto e deve cercare di rispondere ai segni dei tempi*.

È questa una prospettiva relativamente nuova da parte dei leader della Chiesa cattolica in Asia. Il Concilio Vaticano II l'aveva preparata specialmente con la costituzione pastorale *Gaudium et spes* ma, facendo nostra un'osservazione acuta del card. Newman, diciamo che comunque passerà una generazione prima che una tale visione possa essere universalmente accolta da tutti i capi della Chiesa. Una volta fatto, però, quel passo è decisivo e irreversibile.

2. Dal 1971 in poi è stato affermato – in particolare dall'assemblea generale della FABC tenutasi nel 1974 a Taipei – che il «modo fondamentale della missione in Asia» deve essere il dialogo. Un dialogo *missionario* naturalmente. Dobbiamo esplorare il rapporto tra il contenuto e i valori del vangelo con le realtà dell'Asia e dei suoi numerosi popoli con le loro storie e culture, le loro religioni e le tradizioni religiose, e specialmente con le «masse di poveri» in ogni paese. Quelle realtà – culture, religioni, situazioni di povertà – formano l'atmosfera e il contesto nel quale il vangelo deve essere proclamato; quelle realtà definiscono il «posto» dove situare la Chiesa e la già avviata «realizzazione» del regno di Dio.

Questo globale programma di dialogo con le culture (cioè inculturazione), con le religioni e le tradizioni religiose (dialogo inter-religioso) e con i «nostri popoli, specialmente con le moltitudini di poveri in Asia» (sviluppo/liberazione), è stato il tema di fondo dell'attività tanto pastorale che missionaria delle Chiese locali del continente negli ultimi vent'anni. Al congresso internazionale missionario di Manila del 1979 e per tutti gli anni '80 fu usato come cornice di ogni riflessione sulla missione e sui compiti della missione, e negli anni '90 quei dialoghi furono la testata sotto la quale furono collocate tutte le preoccupazioni e le attività della missione. Sicuramente è nello sforzo di portare il dialogo nella pratica della vita e nella continua riflessione sul processo iniziato che deve essere tracciata la via della teologia della missione nei decenni a venire.

3. Il «soggetto attivo» di tale lavoro missionario e del dialogo deve essere concretamente e in prima istanza la «Chiesa locale». Le Chiese locali e le comunità cristiane costituiscono il soggetto storicamente responsabile della missione nell'Asia di oggi (ancora, in prima istanza). Sono esse che possono discernere e mettere in opera

il miglior modo di proclamare il vangelo, di edificare la Chiesa e mettere in pratica i valori del regno di Dio nel loro ambiente e nel loro tempo. La comunità cristiana locale «diventa Chiesa» soprattutto mediante l'interrelazione con l'ambiente, che è il suo luogo e contesto di missione.

4. Chiesa locale significa l'intera comunità cristiana, «l'intero popolo di Dio» in un dato tempo e spazio. A questo punto viene particolarmente sottolineata la partecipazione dei laici all'attività missionaria della Chiesa. La comunità ecclesiale totale è, in prima istanza, «il soggetto della missione della Chiesa che agisce e si realizza in sé». La proclamazione del vangelo in parole, testimonianza e opere nella realtà concreta della vita di un popolo è compito di tutti i cristiani e coinvolge l'intera comunità di fede.

Ancora una volta, anche se gli enunciati non sono nuovi, la pratica di questi principi è nuova e a fatica comincia a farsi strada. Si deve qui citare una delle più importanti realtà, forse la più importante emersa nelle Chiese dell'Asia negli ultimi trent'anni: le comunità ecclesiali di base (ceb) che coinvolgono i cristiani «là dove vivono, dove si trovano». Possiamo osservare che sebbene queste comunità abbiano goduto di grandissima attenzione e siano state incoraggiate da testi e documenti ufficiali, il loro concreto realizzarsi in Asia è soltanto agli inizi, fatta forse eccezione per qualche zona. Allo stesso modo una partecipazione più ampia e più piena dei laici ai ministeri, cui si è ripetutamente invitato negli ultimi vent'anni, è ancora in una fase iniziale, anche se questi inizi sono abbastanza significativi da spingere a diffonderli e sostenerli.

5. «Praticamente la missione *non è più*, e non può più essere, *un movimento unidirezionale dalle "Chiese più vecchie" alle "Chiese più giovani"...* Ogni Chiesa locale è e non può essere che missionaria. Ogni Chiesa locale è inviata da Cristo e dal Padre a portare il vangelo nell'ambiente che le sta attorno e a tutto il mondo. Per ogni Chiesa locale questo è il primo compito. Ogni Chiesa locale deve essere una Chiesa inviata, e ogni Chiesa locale deve essere anche una Chiesa che riceve (poiché sulla terra non ci sarà mai la totale realizzazione della Chiesa). Ogni Chiesa locale è responsabile della sua missione e corresponsabile della missione delle sue Chiese sorelle. Ogni Chiesa locale, secondo le sue possibilità, deve condividere ogni suo dono per i bisogni delle altre Chiese, per la missione all'umanità, per la vita del mondo».

Queste parole, scritte nel 1979, si sono già notevolmente verificate. Non disponiamo ancora di dati sicuri, ma sappiamo, in base a informazioni generali, che «missionari dai due terzi del mondo» si sono assunti il compito della missione in tutti i continenti:

«l'internazionalizzazione dei movimenti missionari è la grande novità del nostro tempo».

6. «La *proclamazione* di Gesù Cristo è il centro e il punto primo dell'evangelizzazione, senza il quale tutti gli altri perdono di coesione e validità». Nello stesso senso l'evangelizzazione porta a raccogliere insieme in una comunità credente, la Chiesa. I vescovi e i responsabili pastorali dell'area della FABC, con i teologi che insieme lavorano, non hanno mai esitato a mettere al primo posto la proclamazione del vangelo e di Cristo. Non è un segreto che molti teologi operanti nella nostra zona abbiano sollevato negli anni scorsi obiezioni radicali sull'unicità di Cristo nella storia della salvezza. Buona parte del pensiero corrente in materia si appunta sul «mito dell'unicità».

Se è vero che pochi teologi asiatici (in accordo con una certa controparte europea) propongono una teologia completamente pluralistica delle religioni, la cui linea di fondo finisce col metterle tutte sullo stesso piano, i vescovi cattolici, però, nelle loro dichiarazioni sulla missione e sul dialogo interreligioso si sono costantemente attenuti alla «tradizionale» concezione dell'unicità di Gesù Cristo come unico mediatore della salvezza che Dio opera nella storia.

5.3 *Ciò che resta da fare*

Nella teologia della missione è chiaramente la via tracciata dalla FABC quella che l'interazione di prassi – riflessione – politica – azione deve percorrere. E tutto resta da fare.

L'inculturazione è stata assai presente nella discussione teologica fin dagli anni '60, ma la sua realizzazione non ha preso piede in modo deciso o veramente significativo. L'irrompere della teologia della liberazione e il grande dibattito che ne è seguito sono stati al centro dell'attenzione per più di quindici anni. Quel movimento è stato indubbiamente uno dei più vasti nella vita ecclesiale e missionaria del nostro tempo. Il contributo dato dalle Chiese latinoamericane è stato di grande importanza per ripensare la missione. La forza della teologia della liberazione non si è esaurita: noi ci aspettiamo nei prossimi decenni di vederne gli sviluppi e una partecipazione più grande da parte di altre regioni (Asia, Africa, ecc.).

Il dialogo interreligioso in anni recenti è andato continuamente in avanti e verso il centro. Certamente assumerà proporzioni più vaste nel prossimo decennio. La discussione sul «mito dell'unicità cristiana» produce già i suoi frutti – non soltanto di domande inquietanti, ma di un riesame più approfondito della persona e del messaggio di Gesù e della salvezza che abbiamo in Lui. In questa discussione sul vero significato del cristianesimo si deve avere l'ac-

cortezza di tenersi sempre in contatto con chi è impegnato nell'attività missionaria e con i fedeli praticanti delle altre tradizioni religiose. Un mero scambio di idee elaborate per lo più dentro circoli accademici rischia di diventare un gioco a scacchi anziché un autentico servizio della missione nel nostro tempo.

La commissione per la consulenza teologica in Asia, dopo un'inchiesta informale tra le conferenze episcopali del continente allo scopo di evidenziare quelli che per i responsabili della pastorale erano i problemi teologici più cruciali e urgenti, mise al primo posto della sua agenda i seguenti temi: la teologia del dialogo inter-religioso e la teologia delle Chiese locali.

Quest'ultima vuole capire la situazione delle comunità ecclesiali a diversi livelli nell'attuale momento della storia della Chiesa. Per molti versi è il tentativo di cogliere quello che devono essere la missione e il compito di ogni comunità cristiana locale nel modo più concreto possibile, quando si sforza di vivere gli imperativi del vangelo e di inserirne i valori e i contenuti nell'ambiente umano di cui condivide la storia. Questo significa naturalmente una più profonda comprensione non solo dell'ambiente dove si intende annunciare, testimoniare e servire, ma della concretizzazione (o incarnazione) dei contenuti e dei valori evangelici in un tempo, una storia e una cultura determinati. Da qui importa che l'inculturazione e il dialogo, come pure lo sviluppo umano e sociale, diventino concreti nella missione della Chiesa locale. Fare missione è la via dell'autorealizzazione della Chiesa come portatrice del vangelo nel suo essere e nella sua vita, nel suo spazio e nel suo tempo.

Una pianificazione dell'attività missionaria deve cominciare da qui. Quello che dobbiamo fare in una particolare situazione non può essere deciso *a priori* dall'alto. Deve essere il frutto di un'analisi della situazione, del tipo di persone con cui stiamo lavorando, dei loro bisogni reali. Coinvolgendoci con loro e facendo esperienza della loro vita saremo capaci di discernere la volontà di Dio in quella situazione. Missione non è portare Dio in un posto dove non c'è, ma aiutare la gente a scoprire e ad ascoltare il Dio presente, forse nascosto, o appena percepito, o visto in modo diverso, ma che chiama in ogni momento a un dialogo che porta a una vita più piena.

Una tale missione può essere portata avanti nel modo migliore solo da una Chiesa locale. Ogni Chiesa è in missione e corresponsabile della missione in tutto il mondo. Così, invece di sentirci familiare il concetto di «missione *straniera*», dobbiamo abituarci al concetto di *collaborazione nella missione*. La visione della Chiesa universale come comunione di Chiese locali si manifesterà anche come comunione nella missione.

5.4 Alcuni «doveri» permanenti in ordine alla missione

A questo punto vorrei ricordare alcuni aspetti più tradizionali centrati sulla spiritualità della missione.

1. Ciò che muove le comunità di base è un ritorno alla *koinonia* fondamentale: la vita trinitaria sperimentata e condivisa in comunanza di fede, speranza e amore. La missione oggi deve creare una comunità cristiana, costruire solidarietà tra la gente a partire dal basso. Da qui l'importanza delle comunità di base e di quello che esse intendono concretamente per comunione e partecipazione. La realizzazione di una comunità, socialmente parlando, è diversa da un posto all'altro, da una società all'altra, da una cultura a un'altra cultura, da livello a livello. La comunità non è un termine univoco, e la sua realizzazione assume forme diverse. Forse la parola *solidarietà*, tanto frequente nei discorsi di Giovanni Paolo II, traduce meglio quello che qui si intende.

2. Nella lettera sulla missione, pubblicata nel 1975, Paolo VI parlava della necessità per il nostro tempo di una testimonianza cristiana radicale: la testimonianza di un amore totalmente offerto, che si sacrifica. Nel sovrabbondare fino alla sazietà di parole proprio della nostra epoca, aveva detto, saranno ascoltati soltanto quei maestri che insegnano attraverso i fatti o che uniscono alle parole la testimonianza della loro vita. Nella storia della missione cristiana la testimonianza della vita è sempre stata il veicolo più valido del vangelo. Se ciò sembrasse una banalità, sarebbe una banalità che merita di essere ripetuta proprio oggi, quando l'eccessivo potere dei mezzi di comunicazione a volte sembra dire qualcosa e il suo contrario.

3. Infine, e nella stessa linea, dobbiamo dire che un'opera sulla teologia della missione pubblicata non molto tempo fa definisce la missione «un itinerario mistico». Oggi è la percezione di Dio come *mistero* che supera ogni concezione e formulazione umana, radicata in un'esperienza di fede personale, che caratterizza la ricerca di Dio, del Dio nascosto della nostra epoca. Di fronte alle sfide radicali cui la missione è confrontata, coloro che portano il vangelo in mezzo a una società che ha un'altra fede o non crede devono parlare a partire da un'autentica esperienza di Dio, personale o comunitaria, altrimenti non saranno ascoltati.

Una tale esperienza deve sgorgare, oggi e in futuro, come è sempre stato, dal mistero pasquale vissuto nella preghiera, nella contemplazione, nella fatica del testimoniare il vangelo, nel discernimento nello Spirito, nel dedicarsi e farsi coinvolgere dai poveri, dai sofferenti, dagli oppressi e senza potere in questo mondo – amando «sino alla fine» (Gv 13,1). Questa è sempre stata l'autentica via della missione, non ce ne sono altre.

Infine la missione è opera dello Spirito di Dio. In questo nuovo millennio, come nel passato, cercheremo di discernere i segni dei tempi e le vie per le quali dobbiamo rispondervi. Ma in tutto dobbiamo cercare di essere obbedienti allo Spirito, perché soltanto nell'obbedienza possiamo assecondare il rinnovamento della faccia della terra che Dio sta operando.

5.5 Costruire la Chiesa locale

Possiamo risalire alla prima assemblea plenaria della FABC (Taipei, 1974) per ritrovarvi il punto di partenza. «Per predicare il vangelo nell'Asia di oggi dobbiamo davvero incarnare il messaggio e la vita di Cristo nelle menti e nella vita dei nostri popoli. Il primo obiettivo del nostro compito di evangelizzatori consiste allora, in questo momento della nostra storia, nell'edificazione di una vera Chiesa locale. Giacché la Chiesa locale è la realizzazione e l'incarnazione del Corpo di Cristo in un dato popolo, in un dato luogo e tempo» (FABC I, FAPA 1, 29).

In un certo senso, il nostro compito, trent'anni dopo il primo «concepimento» della FABC, sta nel ritornare alla visione profetica degli inizi. Un'idea più piena e più ricca di ciò che significa «Chiesa locale», ciò che questo domanda alle nostre comunità oggi, ci reca una sorta di visione che (se bene intesa) traccia persino il futuro itinerario della FABC. In base a tale comprensione proiettata nei nostri contesti e a essi relazionata, possiamo re-immaginare il tipo di Chiesa che vogliamo costruire con la potenza dello Spirito di Gesù nei prossimi anni.

A molti teologi asiatici edificare la Chiesa locale – o la sua genesi – appare un modo di descrivere il processo di *inculturazione* nel suo significato più ampio, giacché la «autorealizzazione della Chiesa locale» in ciascuno dei nostri diversi «posti» significa l'attuazione di una Chiesa, non *per* tutti i popoli e tutte le culture, ma veramente *di* tutti i popoli e *di* tutte le culture: di ogni popolo con la sua propria storia e tradizione, con i suoi interessi e i suoi problemi e col suo progetto di storia.

Ciò significa attualizzare «l'ecclesiologia totale» in ciascuna delle nostre comunità, e cioè che ciascuno dei fedeli, nella misura delle sue possibilità, partecipa alla vita e all'attività della comunità di fede. «Comunione e partecipazione», di cui tanto si parla a proposito delle comunità ecclesiali, devono passare da un concetto puramente verbale alla vita reale, nello scambio, nell'azione, nella missione. Solo attraverso un'attivazione sempre più piena della comunione e della partecipazione – specialmente dei laici – una comunità *diventa Chiesa*.

La FABC III ha visto chiaro quando ha affermato con forza che le comunità locali non possono «diventare Chiesa» se non den-

tro e mediante la missione. Se, secondo l'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, l'evangelizzazione definisce autenticamente il compito della Chiesa, nessuna Chiesa può «nascere» senza missione. Come per gli uomini, così è per la Chiesa: «è ciò che facciamo che ci fa diventare quello che saremo».

5.6 Ritorno a immagini/modelli

Dopo aver cercato di capire la dinamica del «costruire la Chiesa locale» o di «operare per la genesi della Chiesa locale», possiamo ritornare ai modelli e alle immagini. Dati gli attuali contesti delle nostre regioni e i segni dei tempi che scorgiamo in essi, quale immagine della Chiesa dobbiamo avere davanti agli occhi per «caricare la nostra immaginazione» negli anni a venire (se già non vi abbiamo volto lo sguardo nel passato)?

A. La Chiesa come «viandante», come compagna di viaggio

Come premessa, credo che possiamo prendere il principio cardine dell'ecclesiologia di Giovanni Paolo II: «L'uomo è la strada che la Chiesa deve percorrere» (*Redemptor hominis* 14). A partire da tale premessa, parlare di «essere con» come posizione di base della Chiesa, e cioè essere compagno, accompagnare nel viaggio della storia, non è che trasporre il principio in un'immagine analoga. *Accompagnare* significa «essere con» durante il viaggio, camminare con, e – come per i discepoli di Emmaus – condividere la narrazione della storia o della situazione del compagno, le sue pene e le sue gioie, le frustrazioni e le disillusioni, le attese e le speranze. Significa anche dire parole che infiammano il cuore («Non ardevano i nostri cuori nel petto?») e alla fine conduce a una comunità di fede, speranza e amore.

B. La Chiesa del servitore sofferente

Non sono pochi tra di noi quelli che credono che la situazione, o le situazioni, dell'Asia odierna, fatte di grande povertà e sofferenza, di privazione e oppressione per moltitudini intere, richiedano una presa di posizione «più drammatica» da parte della comunità cristiana. Tale reazione sembrerebbe già presente in tante dichiarazioni di gruppi cristiani (di religiosi e religiose, di conferenze episcopali, ecc.). Mentre ad alcuni pare non sottolineare il carattere di urgenza della tragica situazione che vediamo attorno a noi e che schiaccia i più poveri. Così alcuni pensano che dobbiamo volgerci piuttosto all'immagine biblica del servitore sofferente del secondo Isaia come modello di Chiesa da realizzare.

Il modello del servitore è spesso per lo più quello di una Chiesa in *diaconia* e di solito lo si prende per significare che tutti i

fedeli partecipano del ministero della Chiesa: una Chiesa tutta ministeriale. Ma la «Chiesa del servitore» è la Chiesa del servitore sofferente con tutto ciò che questo comporta.

1. Il servo sofferente è visto come «l'immagine di coloro che corrispondono a Dio nella storia [...], cioè coloro che rifiutano di contraccambiare male per male, [...] che partecipano piuttosto all'azione redentrice di Dio per la salvezza del mondo, vincendo il male col bene. Il servitore fa qualcosa di impensabile. Mostra che la buona strada sta nel prendere sulle proprie spalle il fardello dei mali della storia e volgerlo al bene».

2. La formula del servo sofferente quale ci è data dalle Scritture è la soluzione che Dio dà al problema del male. Alla Chiesa è chiesto di identificarsi in essa. L'immagine che ci deve sostenere non è quella di un Rambo dai poteri divini, le cui energie vengono alimentate dall'odio, ma piuttosto quella del servitore che assorbe in sé il male senza rive e senza violenza. «Il canto del servitore suggerisce che coloro che sono chiamati da Dio devono porre il proprio destino in questo ruolo. La Chiesa esiste solo per incarnare questa risposta divina al male della storia» (Brendan Lovett).

3. Gesù è venuto a realizzare in se stesso il servo di Isaia. È venuto a compiere la missione del servo nella propria vita e innanzi tutto nella sua passione, morte e risurrezione. A sua volta la Chiesa deve seguire nella storia il cammino del servitore, di Gesù, per la vita del mondo. «La Chiesa è il movimento dentro la storia di coloro che vogliono soffrire a beneficio della vita, affrontando il male e l'ingiustizia... finché la giustizia si stabilisca sulla terra».

4. Che cosa significa questo, in concreto, per la Chiesa? Con diversi gradi di chiarezza ciò è stato (come abbiamo detto sopra) articolato implicitamente o esplicitamente in dichiarazioni di cristiani e di Chiese negli ultimi vent'anni o quasi. È stato formulato dai vescovi latinoamericani (CELAM II e III) come «opzione preferenziale dell'amore preferenziale dei poveri», una posizione sostanzialmente confermata dal Santo Padre in tante occasioni. Si parlò anche di «solidarietà con i poveri, con i fuori-casta, con le vittime».

5. Forse una via, in generale più accettabile, per chiarire come la Chiesa in Asia può diventare «la Chiesa del servitore» sta nell'affermare che l'imperativo più importante per noi è quello di sviluppare nelle nostre comunità una vivente cristologia della compassione, *un discepolato di Gesù come compassione di Dio*, una spiritualità ecclesiale della compassione.

C. La comunità di «Gesù, compassione di Dio, ecclesiologia e spiritualità della compassione»

Vale forse la pena porre termine a questa riflessione con alcuni paragrafi su «Gesù, la compassione di Dio». In questo tema molti troveranno la chiave che apre la porta della prospettiva che

stiamo cercando. Questa terza immagine non differisce molto da quella del servitore sofferente. Se il tema del servitore, specialmente in certi strati della teologia della liberazione, sembra portare un carico di lotta e anche di conflitti, l'immagine della comunità che Gesù, compassione di Dio, porta nel mondo, reca dentro di sé tutto quello che abbiamo detto nel modello precedente, con l'aggiunta di una decisiva connotazione di nonviolenza e col marchio della pietà di quel Dio che è Padre di Gesù.

Riassumiamo qui alcuni passi pertinenti del testo di Monika Hellwig su questo tema.

Compassione è pietà, ma significa assai più di questo. Significa un movimento verso l'altro: per aiutare, per coinvolgersi nella sua situazione, per entrare nell'esperienza dell'altro – specialmente «dell'altro che soffre», per cercare di fare qualcosa che allevi la sua sofferenza e oppressione.

Gesù come compassione di Dio. Che significa questo per noi? Noi ci confrontiamo ovunque con la sofferenza dell'uomo su vasta scala, ed è una sofferenza spesso derivante da strutture di peccato messe in piedi da azioni malvagie. Davanti a esse sentiamo la nostra impotenza e insignificanza, e tuttavia noi cristiani anche davanti a queste situazioni conserviamo un senso di speranza e coraggio. Là dove l'oppressione e la povertà sono più grandi troviamo la potenza trasformatrice delle comunità di base. Ci rendiamo conto che la speranza e la forza di cambiare vengono dal Cristo crocifisso e risorto che vive in mezzo al suo popolo e riempie i cuori della sua presenza, di amore e coraggio. Così incontriamo Gesù che è la compassione di Dio.

Tra i cristiani del nostro tempo ci sono quelli che vedono la redenzione come una spinta nella lotta delle «vittime» verso la liberazione in tutta la sua concretezza storica e sociale e quelli che la intendono non tanto come lotta, quanto soprattutto come comunione e adesione a Dio nella propria vita. La rappresentazione di Gesù come compassione di Dio sembra stare a metà tra queste due concezioni, perché la compassione è essenzialmente non violenta (tendendo alla comunione e alla comunità) ed essenzialmente attiva (tendente a raddrizzare ingiustizie e torti).

La compassione di Dio è «l'attività», nei riguardi dell'umanità e della creazione, che contraddistingue Dio. Da Gesù, l'incarnata compassione del Padre, muoviamo i passi per presentarla nella Chiesa, una Chiesa come comunità di «Gesù, compassione di Dio». Questa Chiesa, questa comunità, ci richiama in continuazione a essere fedeli discepoli in tutti quei «luoghi» dove qui in Asia dobbiamo vivere il nostro discepolato e la grande compassione del Signore nella realtà delle nostre esistenze.

5.7 Conclusione

Gli ultimi trent'anni del percorso che i vescovi dell'Asia hanno fatto insieme nella FABC sono stati anni di crescita per le nostre Chiese locali, anni di crescita – è auspicabile – «in saggezza, età e grazia». Negli anni a venire, così pieni di sfide e di promesse, i compiti della missione ci stanno davanti come imperativi che abbiamo appena cominciato a comprendere e a eseguire. *Ardua ad hunc restat via*, ma continuando il cammino ci muoviamo nella speranza, sapendo che possiamo fare assai più di quanto la nostra debolezza potrebbe osare, nel suo Spirito che ci dà forza, lo stesso Spirito che rinnova la faccia della terra.



S

fide all'evangelizzazione in un contesto interreligioso

Chiang Mai, marzo 2006

p. FRANCIS CAIS, sdb

1.
Breve descrizione
della realtà asiatica

L'Asia è un continente immenso ed estremamente complesso, che raccoglie quasi i due terzi della popolazione mondiale. L'odierna Asia è caratterizzata da rapidi cambiamenti sociali, dal pluralismo culturale e religioso, e da eccessiva povertà. È quindi molto difficile fare osservazioni precise che siano applicabili in linea generale.

1.1 *La situazione socio-politica*

L'Asia sta avendo uno sviluppo economico dinamico. Giappone, Taiwan, Corea, Thailandia, Hong Kong e Singapore rappresentano i nuovi centri economici. C'è grande cambiamento tecnologico. Tuttavia la maggior parte della gente sta ancora lottando per la sopravvivenza. Non c'è un reale miglioramento delle condizioni di vita per la maggioranza di loro. Le economie locali sono coinvolte in un'economia globale che pratica aggressivi scambi commerciali, e sottrae molta ricchezza all'Asia. La dipendenza dal sistema economico globale causa lo sfruttamento della manodopera a basso costo, la distruzione delle risorse e dell'ambiente, prezzi ingiusti nel commercio, e anche l'analfabetismo, problemi relativi al lavoro dei migranti, lo sfruttamento delle donne, lavoro minorile, sottrazione della terra, problemi dei coltivatori agricoli, povere condizioni di lavoro, stipendi inadeguati, disoccupazione e sottoccupazione.

Tutte queste situazioni portano alla povertà di massa, aggravata ulteriormente dai regimi politici autoritari e oppressivi. Molti paesi asiatici, infatti, sono governati da regimi dittatoriali, militari o teocratici, contrassegnati da una privazione dei diritti umani e civili, dall'omicidio politico, dalla riduzione della libertà di espressione e della stampa. Vi è un mondo sotterraneo di vizio, droghe e commercio d'armi. La democrazia in molti paesi è soltanto nominale. In questa situazione così complessa è difficile vivere i valori del vangelo e del regno. Tuttavia, ci sono segni di speranza nella crescente consapevolezza e nell'interesse per le questioni sociali. C'è impegno per rimuovere l'analfabetismo, per migliorare la salute pubblica e per infondere fiducia nella popolazione. Insieme con la quinta as-

semblea plenaria della FABC (Federazione delle conferenze episcopali dell'Asia) riconosciamo che «il numero, la complessità e la tenacia dei problemi [dell'Asia] potrebbero causare uno scoraggiamento paralizzante. Ma viste con gli occhi della fede, queste difficoltà sono tante sfide alla missione» (3.0).

1.2 *La situazione culturale e religiosa*

La situazione religiosa in Asia riflette in gran parte la situazione sociale, a causa della forte correlazione fra religione e cultura. I conflitti etnici e locali sono spesso intrisi di fanatismo religioso. L'Asia tende a identificare la nazionalità con la religione e la cultura. Quindi, i politici possono manipolare facilmente le differenze religiose, etniche e regionali. La religione come esperienza di fede appartiene alla sfera riservata o personale, mentre la religione come istituzione sociale appartiene alla sfera pubblica o civica. Per questo motivo la religione come istituzione sociale riflette le strutture oppressive della vita socio-culturale. La religione come esperienza di fede, tuttavia, è spesso nella situazione «di chiedere aiuto», riflettendo così la posizione del povero nella società. Nuovi movimenti religiosi sono sorti nella classi nobili della società, così come l'indifferenza rispetto alla religione convenzionale. Mentre ci sono alcune notevoli eccezioni, nel complesso le grandi religioni mondiali in Asia sembrano essere quasi impenetrabili l'una con l'altra nella sfera pubblica. Le Chiese cristiane hanno incontrato un certo successo tra le religioni cosmiche, tra la gente tribale, e tra i gruppi di minoranza e socialmente emarginati.

Tali Chiese spesso sono influenzate fortemente da religiosità cosmica e chiuse in loro stesse. Questa è una sfida reale alla missione cristiana, ma anche in questa situazione riscontiamo segni di speranza. C'è un'apertura più grande alle filosofie, alle culture e alle spiritualità asiatiche. Alcuni si impegnano nella preghiera e nella meditazione interreligiosa e cooperano nella lotta per la pace, la giustizia e l'integrità della creazione.

2. La sfida della pluralità di popoli, culture e religioni

Forse la sfida più grande che i cristiani devono affrontare nello svolgere il loro compito di evangelizzazione in Asia è il problema della diversità e della pluralità dell'ambiente asiatico e dei popoli che lo abitano, con le loro molteplici religioni, culture e filosofie. Mentre l'Asia è abitata da circa due terzi della popolazione mondiale, rimane tuttavia il continente con la più piccola popolazione cristiana, nonostante quasi due millenni di attività missionaria, cominciata con l'arrivo di cristiani assiri, che si sono avventurati in

India e in Cina nel primo millennio d.C. All'inizio del terzo millennio, i cristiani rappresentano soltanto circa il 4% della popolazione totale dell'Asia e gli unici paesi asiatici con una popolazione cristiana significativa sono le Filippine, la Corea del Sud e Timor Est.

A dire il vero non è la prima volta che, nel corso della sua storia, la Chiesa ha incontrato una diversità di popoli, culture e religioni, cominciando con la cultura ebraica e greco-romana, prima di penetrare nella cultura romana, germanica, celtica, gaelica e nelle altre culture europee dal quarto secolo in avanti. In Europa e nelle Americhe il problema è stato risolto da una cristianità divenuta religione e nella cultura dominante. Sostenuta da tutta la forza del potere imperiale all'interno di un'alleanza tra Chiesa e Stato, la Chiesa in Europa ha conquistato le religioni e le istituzioni pagane per cristianizzare l'Europa della tarda era antica, facendo emergere la cristianità in Europa.

Per l'Asia, invece, il problema del pluralismo religioso è di cruciale importanza: il futuro del cristianesimo asiatico dipende da come il pluralismo religioso sarà capito e vissuto. Come dovrebbero la Chiesa in generale, e i missionari in particolare, reagire alla diversità e alla pluralità di religioni e di culture in Asia? I vescovi della FABC hanno evitato fin dall'inizio tutte le forme di esclusivismo religioso, poiché hanno percepito il pluralismo religioso come un aspetto innato e unico del paesaggio socio-religioso asiatico, e hanno cercato costantemente di lavorare all'interno dell'ambiente asiatico con la sua molteplicità di popoli, culture e religioni. Mentre altri possono considerare la diversità e la pluralità esistenti nell'Europa e nell'America del Nord postmoderne come sfide che la Chiesa deve affrontare e superare, per i vescovi asiatici il problema è piuttosto come le Chiese locali asiatiche possano sentirsi a casa con tali diversità e pluralità. La prima assemblea plenaria della FABC ha riconosciuto che le grandi tradizioni religiose dell'Asia sono «elementi significativi e positivi nell'economia del disegno divino di salvezza. In loro riconosciamo e rispettiamo i profondi significati e valori spirituali ed etici. Per molti secoli sono stati il tesoro dell'esperienza religiosa nei nostri antenati, da cui i nostri contemporanei non cessano di trarre luce e forza. Sono stati (e continuano a essere) l'espressione autentica delle aspirazioni più nobili dei loro cuori e il luogo della loro contemplazione e preghiera. Hanno contribuito a dare forma alla storia e alla cultura delle nostre nazioni» (FABC I art. 14).

Per la FABC, il pluralismo non è qualcosa di negativo, ma una fonte di ricchezza e forza: la pace e l'armonia nelle società asiatiche, composte di molti gruppi culturali, etnici e linguistici, richiederebbero il riconoscimento di un legittimo pluralismo e rispetto per tutti i gruppi. L'unità, la pace e l'armonia devono essere realizzate nella diversità. La diversità non è qualcosa di cui rammaricarsi e da abo-

lire, ma da riconoscere con gioia e da promuovere, poiché rappresenta una ricchezza e una forza. L'armonia non è semplicemente l'assenza di lotte, descritta come «vivi e lascia vivere».

La prova di vera armonia sta nell'accettare la diversità come ricchezza (BIRA N 111, art. 15). Altrove, la FABC ha affermato che «è una verità inconfutabile che lo Spirito di Dio è al lavoro in tutte le tradizioni religiose» (BIRA N/12, art. 7), perché «è stato riconosciuto fin dal periodo della Chiesa apostolica ed è stato dichiarato chiaramente dal secondo Concilio Vaticano che lo Spirito di Cristo è attivo anche fuori dei confini della Chiesa visibile. La grazia santificante di Dio non è limitata ai membri della Chiesa, ma è offerta a ogni persona. La sua grazia può condurre qualcuno ad accettare il battesimo ed entrare nella Chiesa, ma non si può presumere che questo debba sempre essere il caso. Le vie di Dio sono misteriose e immaginabili e nessuno gli può dettare la direzione della sua grazia» (BIRA II, art. 12). Vale a dire che la FABC percepisce le tradizioni religiose dell'Asia come espressioni della presenza della parola di Dio e dell'azione universale del suo Spirito in esse.

La FABC ha riconosciuto che i critici del pluralismo religioso alzano spesso lo spettro di un relativismo e soggettivismo sfrenato. In risposta a questi critici, l'Ufficio delle questioni teologiche (OTC) della FABC spiega – in un documento recente intitolato *Metodologia: La teologia cristiana asiatica. Fare teologia in Asia oggi* – che, l'accettazione del pluralismo religioso non conduce necessariamente a un'accettazione del soggettivismo o del relativismo: «Il pluralismo non implica sempre un soggettivismo o un relativismo radicale, nel senso di sostenere che tutti i punti di vista sono ugualmente validi. Tuttavia, è vero che il sorgere delle società moderne pluralistiche e democratiche ha aperto la strada all'individualismo e al soggettivismo eccessivo, che conseguentemente relativizza tutta la realtà. Quindi oggi ci sono persone e gruppi che ritengono che tutta la realtà sia relativa. Per tali persone o gruppi, il pluralismo significa relativismo, nel senso che sostengono tutti i punti di vista come ugualmente validi. Tali posizioni filosofiche o teologiche devono però essere rifiutate; infatti, tutte le principali religioni asiatiche condannano tale relativizzazione della realtà, e in particolare la relativizzazione dei valori umani di base».

3.
La sfida del dialogo
con le religioni, con
le culture e con i
poveri

Fin dall'inizio, la FABC ha sostenuto che per le Chiese locali asiatiche al cuore dell'impegno di evangelizzazione sta l'incontro dialogale fra le Chiese locali e l'ambiente asiatico nella sua triplice forma: con le religioni, la cultura e la povertà. La FABC vede la «Chiesa in continuo dialogo, con umiltà e amore, con le tradizioni viventi, le culture, le grandi religioni – in breve, con tutte le realtà vi-

tali della gente in mezzo alle quali ha affondato le sue radici e delle quali si appropria felicemente la storia e la vita, cercando di condividere qualunque cosa che appartenga a quel popolo: i suoi significati e valori, le sue aspirazioni, i pensieri e la lingua, le canzoni e l'arte – anche le loro fragilità e mancanze che assume di modo che possano essere guarite. Così ha fatto il Figlio di Dio, che ha assunto la nostra natura umana decaduta (eccetto solo per il peccato) in modo da farla veramente sua, e redimerla col suo mistero pasquale» (FABC I, art. 12). Per la FABC, il dialogo è «una parte integrante dell'evangelizzazione» (BIMA II, art. 14), è una «qualità intrinseca alla durata stessa della Chiesa» (BIRA I, art. 9), è «un modo essenziale di tutta l'evangelizzazione» (messaggio del congresso internazionale 1979 sulla missione, art. 19), e «una vera espressione dell'azione evangelizzatrice della Chiesa» (BIMA II, art. 14).

Allo stesso tempo, la FABC ha spiegato anche che il dialogo non preclude l'esigenza della proclamazione del vangelo cristiano: in effetti ci potrebbe essere un momento in cui «non saremo timidi quando Dio ci apre la porta affinché si proclami esplicitamente il Signore Gesù Cristo come il salvatore e la risposta alle domande fondamentali dell'esistenza umana» (FABC V, art. 4.3).

Tuttavia, è necessario avere un metodo specificamente asiatico di proclamazione che è sensibile al *Sitz-im-Leben* asiatico. La missione trova un'urgenza più grande in Asia; inoltre trova nel nostro continente un modo distintivo di proclamazione nel dialogo. Affermiamo che «la proclamazione di Gesù Cristo è il centro e l'elemento primario dell'evangelizzazione» (dichiarazione dell'assemblea plenaria FABC sull'evangelizzazione, a Suwon, Corea del Sud, 1988).

La quinta assemblea plenaria della FABC ha identificato questo triplice dialogo con la necessità della missione cristiana e conclude così: «La missione include l'essere con la gente, rispondere ai loro bisogni, con la sensibilità di trovare la presenza di Dio nelle culture e nelle altre tradizioni religiose, dare testimonianza ai valori del regno di Dio con la presenza, la solidarietà, la condivisione e la parola. La missione significherà un dialogo con i poveri dell'Asia, con le sue culture locali e con altre tradizioni religiose (FABC V, art. 3.1.2).

Dalle culture e dalle religioni asiatiche impariamo che la comunicazione del vangelo in primo luogo avviene nella testimonianza degli atti e nel modo in cui il discepolato cristiano è vissuto. Secondo una metafora di Gandhi spesso citata, avviene nel modo in cui si diffonde la fragranza di una rosa. La verità del vangelo è cortese, ospitale e invitante. Il senso più profondo del vangelo risuona dentro il modo amichevole di condividere quello che abbiamo di più caro e prezioso. La condivisione della fede e la testimonianza ri-

chiedono prontezza e sensibilità nei rapporti interpersonali e inter-religiosi con i fratelli e le sorelle di fede diversa.

La libertà del vangelo conduce all'autenticità di vita. In questa autenticità, la Chiesa trova nuove vie per condividere la propria fede con gli altri nel dialogo, perché ascolta che cosa Dio sta realizzando con il suo Spirito. I semi germinativi della Parola, frutto dello Spirito, sono visti nella santità e nell'impegno di vita della gente, nelle loro culture, nelle loro religioni e nei poveri. La Chiesa, quindi, sviluppa nuovi modi di culto e nuove vie per vivere il triplice dialogo di evangelizzazione, come il frutto della libertà e dell'autenticità della Chiesa. La *Redemptoris missio* riassume la missione della Chiesa in termini di proclamazione, di dialogo e di promozione umana. FABC riassume il senso di compimento dell'unica missione della Chiesa in termini di triplice dialogo: il dialogo con i poveri, il dialogo con le culture e il dialogo con le religioni. In una realtà così plurale come quella dei popoli asiatici, la missione di servizio amoroso che la Chiesa deve svolgere presuppone una varietà di forme e di impegni da discernere in ogni situazione come la risposta richiesta dallo Spirito. Gli impegni, le opzioni e le priorità concrete sono espressioni dei tre percorsi della missione e delle forme del dialogo. Le esperienze nelle Chiese locali ci dicono che tutti i percorsi della missione e di tutti i sensi del dialogo sono veramente evangelici in qualità e nello scopo. Si può dunque dire che il triplice dialogo è il senso asiatico dell'evangelizzazione. Gli agenti attivi che compiono il lavoro di evangelizzazione sono le Chiese locali. Esse discernono le richieste più profonde dell'evangelizzazione nel triplice dialogo.

4.
La sfida
dell'opzione per i
poveri

L'opzione per i poveri è un impegno di solidarietà alla loro causa e alla loro liberazione. È un'opzione non soltanto del non-povero per il povero, ma anche del povero per il povero, affinché siano uniti nella solidarietà per tutto il tempo delle loro lotte fino alla liberazione. L'opzione per i poveri è un atto di evangelizzazione (cfr. *Vita consacrata* 82). L'opzione per i poveri ci domanda di condividere non soltanto le loro lotte e sofferenze, ma anche le loro speranze per una vita dignitosa.

Le Chiese locali dell'Asia hanno dato ampia testimonianza di aver vissuto l'opzione per i poveri in questo modo. Le Chiese locali, inoltre, trovano qui la fonte importante per dare forma contestualizzata al loro insegnamento sociale in comunione con quello del magistero universale. La Chiesa dei poveri rimane ancora una delle sfide più importanti. Le Chiese locali dell'Asia, anche in paesi sviluppati come il Giappone, si trasformano in vere Chiese che optano per i poveri, accogliendo favorevolmente i lavoratori migranti stranieri.

5.
La sfida sociale dei
diritti umani

I diritti umani sono i diritti delle persone e dei popoli nella loro storia concreta. L'insegnamento sociale della Chiesa comprende la preoccupazione e l'impegno della Chiesa per essi. La situazione concreta della gente rivela zone d'ombra dove i diritti umani sono violati. Oggi, a causa della comunicazione globale, tali violazioni raggiungono tutto il mondo anche se riguardano solo una piccola realtà locale. Poiché sono conosciute globalmente, si crea lo spazio per un'azione responsabile a livello globale. La conoscenza porta la responsabilità. In ogni stato asiatico è possibile sapere in tempo reale cosa accade a Timor Est o in Indonesia. Tale conoscenza è una sfida alla solidarietà per le persone e per i popoli.

6.
La sfida
dell'educazione

La Chiesa asiatica è coinvolta in maniera massiccia nell'educazione come servizio reso al proprio popolo. Il valore dell'impegno della Chiesa in questo campo è riconosciuto da tutti. L'educazione e la conoscenza come fattori culturali sono molto importanti per lo sviluppo di una società giusta, umanitaria, compassionevole e pacifica. La Chiesa è impegnata nella trasformazione della società. L'educazione è cruciale in questo lavoro di trasformazione. Le Chiese locali stanno interrogandosi circa il ministero educativo della Chiesa nel mondo odierno diviso tra ricchi e poveri. La domanda è: può l'educazione diventare un progetto di trasformazione sociale? Può la nostra partecipazione essere un impegno a realizzare una società libera, giusta, partecipata, compassionevole, nonviolenta? Una società in cui la dignità di ogni persona e comunità è rispettata, dove nessuno è discriminato, umiliato o escluso a causa di sesso, casta, origine etnica, lingua, religione, identità nazionale? Una società che si preoccupi che nessuno soffra la fame? La risposta a questa sfida educativa richiede un grande impegno, soprattutto di fronte alla tentazione di fare dell'impegno educativo una questione d'élite, che esclude il povero.

7.
La sfida della pace
e dell'armonia

La situazione complessa del continente asiatico è contrassegnata da divisioni e conflitti etnici, socio-politici e culturali, sia in seno a un paese o tra paesi diversi, che rendono pace e armonia molto difficili da raggiungere. La natura del conflitto e della divisione è unica in ogni situazione. Ci sono situazioni di lotte legittime e situazioni di interessi acquisiti.

Nel costruire la pace e l'armonia dobbiamo mettere l'accento sulle persone, sulla loro umanità, dignità, libertà e abilità alla giustizia e alla solidarietà. Essere costruttori di pace è una beatitudine (Mt 5,8), ci rivela la dignità di figli di Dio ed è un compito per il

regno, un impegno per tutti i fedeli e per la gente di buona volontà. Se desideriamo la pace, lavoriamo per la giustizia e per lo sviluppo. «Lo sviluppo è un altro nome per la pace» (Paolo VI).

Nel lavorare per la pace, dobbiamo affrontare i conflitti di interesse con il dialogo e le trattative, sapendo costantemente scegliere quelle questioni che toccano gli interessi genuini e legittimi della gente. Dobbiamo imparare il modo di fare la pace, di prevenire il conflitto con la creazione di una cultura di pace e di un modo dialogico di risolvere i conflitti. Dobbiamo ricordare che la Chiesa ha ricevuto il vangelo della pace in eredità da Cristo, che può essere condiviso con gli altri se ci si dedica con impegno a fare la pace, essendo una beatitudine promessa a tutti i costruttori di pace. La pace è dono di Dio a tutta l'umanità.

8. La sfida ecologica

La necessità di pace, oggi, si espande anche nel contesto della crisi ecologica e dell'ambiente, che si sta deteriorando velocemente. La pace va intesa come frutto di rapporti giusti e umanitari fra le persone; la loro solidarietà include la pace con la natura ferita e con l'universo. Si sta violando l'integrità della creazione. In un mondo diviso, la preoccupazione per l'armonia e la pace con la natura includono inseparabilmente le preoccupazioni per la giustizia sociale. La pace ha quindi due dimensioni: giustizia fra gli esseri umani e pace con la natura. Questo doppio imperativo di pace sfiderà i nostri modi inquinanti di produzione e di consumo, e richiederà una *metánoia* nel nostro modo di vivere che corrisponda a questo doppio imperativo. Dobbiamo riconoscere (usando le parole di Abraham Heschel) che «alcuni sono colpevoli e tutti sono responsabili» del futuro di una società giusta e pacifica, e del futuro della natura e dell'universo affinché possa essere la dimora per gli esseri umani e tutti gli esseri viventi. Oggi l'insegnamento sociale della Chiesa ha espresso la preoccupazione circa la crisi ecologica.

9. La sfida della solidarietà nel contesto di globalizzazione

L'esempio più evidente del cambio culturale attuale è la globalizzazione. Siamo inseriti in un processo dove il capitalismo più sfrenato, mosso solo dal guadagno e dall'avidità degli investitori, sta diventando universale. Questo processo ha cinque caratteristiche fondamentali:

- 1) è basato sulla finanza, il che significa capitale non produttivo;
- 2) opera per lo più nello spazio cibernetico;
- 3) produce ricchezza ma non per i poveri, cioè richiede lavoratori istruiti e ben esercitati;

- 4) la sua dinamica è il mercato, tutto è merce da vendere, anche le idee, le parti del corpo umano e il materiale genetico umano;
- 5) si nutre delle risorse della terra, divorando ricchezze materiali e umane.

La Chiesa è chiamata a riflettere sul fenomeno del globalizzazione dell'economia di mercato, insieme con le persone di altra fede e con coloro che si preoccupano dei poveri. Nel nostro impegno concreto, iniziamo da coloro che sono privati della giustizia, della dignità e della libertà. In questo processo di globalizzazione, la produzione, la vendita, il commercio sono interamente modellati dalle priorità economiche e dal profitto, indipendentemente dalle prospettive di valore di giustizia sociale, del bene comune e dei diritti del povero. Quando si decide di produrre merci di lusso in una situazione dove la maggior parte della gente lotta per i bisogni basilari, questa scelta è fatta per il ricco a scapito della giustizia dovuta al povero. Ogni attività economica, sia la produzione che il commercio, o qualunque altra impresa, è un'attività umana e non può mai essere svincolata dall'etica.

10.
La sfida della
comunicazione e
dei mezzi di
comunicazione

Oggi assistiamo a un'esplosione di tecnologia dell'informazione. La Chiesa utilizza i mezzi moderni di comunicazione per la sua missione. Allo stesso tempo, la Chiesa ha un suo metodo di valutazione, e riguardo alla tecnologia della comunicazione deve sostenere con voce profetica i valori della comunicazione autentica e condannare tutti gli abusi. Nella sua funzione profetica, la Chiesa deve annunciare e denunciare: mentre denuncia l'abuso, riconosce il bene immenso della comunicazione rapida per il benessere dell'umanità. Non solo denuncia gli abusi, ma resiste anche alle invasioni egemoniche della comunicazione nelle culture per un commercio motivato dall'avidità.

È vero che la tecnologia della comunicazione non abolirà mai l'ambivalenza del cuore umano, ma la libertà dello spazio cibernetico deve essere modellata da un senso di responsabilità verso la dignità, la vita e la solidarietà umana. L'uso dello spazio cibernetico per la pornografia e per l'intrusione nella sfera privata conduce a nuove strutture di peccato. Si abusa sempre di più della comunicazione elettronica per diffondere il consumismo, il sessismo, il razzismo e l'intolleranza religiosa.

Dobbiamo riconoscere che il controllo economico e politico sui mezzi di comunicazione influenza profondamente le percezioni e le interpretazioni della gente su che cosa stia accadendo al mondo. Impegnata nella visione evangelica dalla società, la Chiesa dovrà esercitare un ruolo profetico nell'area intera della comunica-

zione moderna. Dobbiamo usare la tecnologia della comunicazione come mezzo non solo per condividere il vangelo, ma anche per la diffusione dei valori del regno. In collaborazione con tutte le persone di buona volontà dobbiamo usarla per umanizzare la società, la cultura, l'economia e la politica. L'obiettivo della comunicazione è la solidarietà e la comunione delle persone. Il futuro reale della comunicazione si trova nel creare alternative che promuovono questo obiettivo.

11.
La sfida di
un'adeguata
formazione

La necessità di una formazione adeguata risulta dalla natura e dalle richieste di una Chiesa rinnovata riguardo la sua missione di amore e di servizio in Asia. La Chiesa è profondamente impegnata in una formazione che include la catechesi, la formazione della fede e le strutture, i modelli e i metodi che facilitano il nuovo modo di essere Chiesa e che aiutino a realizzare il compito di una nuova evangelizzazione (EA 21). La Chiesa si darà continuamente da fare per offrire una formazione che abbia significato e sia sensibile al contesto per rispondere alle sfide e alle occasioni della missione in tutte le sue dimensioni, le nuove enfasi, e le priorità cambiate. È una formazione inculturata, olistica e adatta alla missione integrale della Chiesa in Asia. La Chiesa continuamente valuterà e riorienterà la formazione, e la proteggerà da influssi, atteggiamenti, forme mentali e strutture alienanti. È una formazione radicata nella comunione ecclesiale e che prende forma dalla convinzione che la Chiesa intera è missionaria. Ciò rende prioritaria la formazione di ogni gruppo: famiglia, laicato, giovani, religiosi, clero. Sarà una formazione radicata, nutrita e diretta dal mandato di missione del Signore, in tutta la sua ricchezza, profondità e apertura allo Spirito, per rispondere ai bisogni e alle richieste della Chiesa in dialogo e in stato di servizio, un mandato al quale rispondiamo con la generosità di discepoli.

12.
La sfida di una
spiritualità di
missione

La Chiesa in Asia può compiere il suo servizio di evangelizzazione soltanto se il suo vivere da discepoli è nutrito e consolidato da un'esperienza contemplativa di conoscenza del Signore nella preghiera, nella celebrazione della parola che è proclamata e accolta, nella celebrazione dell'eucaristia e dei sacramenti nelle comunità di fede, nell'incontro di Dio in Cristo, nell'amore del prossimo e nel servizio dei poveri, e nella fede dei seguaci di altre religioni. Questa spiritualità è contrassegnata da semplicità di vita e dal distacco. È una spiritualità che comprende la *kenosis* (abbassamento) di Cristo e che con chiarezza e con frutto integra le tradizioni e i valori dello Spirito delle grandi religioni asiatiche, una spiritualità che

è nello stesso tempo cristiana e asiatica, ecumenica e interreligiosa, una spiritualità aperta agli impulsi e ai cenni dello Spirito. È una spiritualità che genera e sostiene la speranza, la solidarietà e l'armonia dei popoli. Oggi si sente la necessità di una spiritualità per una solidarietà globale, per costruire la civiltà dell'amore. Come quando si usa un arco, e quanto più tiriamo la corda verso l'interno, tanto più ampia e precisa è la traiettoria della freccia, così è necessaria l'integrazione di una profonda interiorità con l'impegno di andare incontro agli altri per dimostrare quella solidarietà richiesta dalla spiritualità della missione e per la missione.

13.
Conclusione:
rapporto fra
evangelizzazione e
dialogo
interreligioso

La presenza del regno di Dio – di cui la Chiesa è sacramento – anche al di là della visibilità della Chiesa stessa non può in alcun modo essere negata: il disegno salvifico universale del Padre, la singolarità del Cristo redentore, l'azione dello Spirito per renderlo presente a tutto l'uomo, in ogni uomo, lo dimostrano. Si comprende allora come non possa essere accettata una valutazione puramente negativa dei mondi religiosi non cristiani, nella logica di un «esclusivismo» della salvezza, fondato sulla semplice identificazione di Chiesa e regno. Peraltro, non si può – in direzione opposta – ritenere ammissibile il pluralismo indiscriminato di alcune teologie delle religioni, che vanificano l'assolutezza del cristianesimo e ignorano le lacune e le resistenze delle altre esperienze religiose.

Fra questi orientamenti contrapposti, occorre proclamare la grazia e lo scandalo singolari della buona novella, riconoscendo al tempo stesso l'azione dello Spirito orientata alla luce del verbo dovunque essa sia presente: «Quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, assume un ruolo di preparazione evangelica e non può non avere riferimento a Cristo, Verbo fatto carne per l'azione dello Spirito» (*Redemptoris missio*, 29).

Un simile riconoscimento non vanifica in nessun modo il dovere missionario del discepolo di Cristo, lo motiva anzi ancora di più, perché è il criterio costituito dalla singolarità del Signore Gesù e del suo vangelo a consentire di discernere e apprezzare i valori contenuti nelle altre religioni (cfr. quanto afferma la Dichiarazione *Dominus Jesus* al n. 8). «Anche se la Chiesa riconosce volentieri quanto c'è di vero e di santo nelle tradizioni religiose del buddhismo, dell'induismo e dell'islam – riflessi di quella verità che illumina tutti gli uomini –, ciò non diminuisce il suo dovere e la sua determinazione a proclamare senza esitazioni Gesù Cristo, che è la via, la verità e la vita» (cfr. *Redemptoris missio*, 55). Perciò, il dialogo con le altre religioni «deve essere condotto e attuato con la convinzione che la Chiesa è la via ordinaria di salvezza e che solo essa

possiede la pienezza dei mezzi di salvezza» (*ibid.*). Né questo dialogo – in quanto congiunto al dovere della proclamazione della verità evangelica – è da ritenersi strumentale, poiché coniuga la fedeltà irrinunciabile all'identità del discepolo di Cristo al riconoscimento dei «*semina Verbi*» ovunque presenti, che proprio da quella fedeltà è reso possibile.

Nel rapporto con le altre religioni è richiesto, dunque, sul piano pastorale un atteggiamento di apertura e di rispetto, nella consapevolezza che Cristo non può essere imposto a nessuno, ma soltanto proposto e incontrato nello scandalo, nella libertà e nell'audacia di una decisione vissuta nello Spirito. In questa luce, ogni mondo diverso da quello cristiano va accostato dai cristiani nella sua dignità e consistenza, che non può essere vanificata da alcuna interpretazione ideologica dell'assolutezza del cristianesimo. L'atteggiamento di rispetto dovrà estendersi a tutti i mondi religiosi diversi dal cristianesimo: esso non esimerà, tuttavia, il cristiano dal vivere la novità della sua fede in maniera piena e totalizzante. La missione cristiana non sta nell'esportare una visione tranquillizzante del mondo e della vita, ma nel trasmettere, per contagio e trasparenza, nello scandalo e nella libertà della fede, l'esperienza dell'incontro vivo e trasformante col Signore Gesù. Così si presentò originariamente l'inizio del movimento cristiano; così deve offrirsi anche oggi l'appello che la fede rivolge a ogni uomo che voglia aprirsi a essa nella libertà.

Su questo stile di dialogo e insieme di proclamazione si gioca l'autenticità della presenza dei cristiani nelle più diverse situazioni storiche e il loro contributo alla causa dell'incontro fra i popoli, le culture e le religioni (cfr. il documento *Dialogo e proclamazione*, pubblicato nel maggio 1991 congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e dalla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli). Solo in questa duplice e unica fedeltà – al dono della rivelazione divina in Gesù e al sacrario delle coscienze e della loro libertà – la Chiesa potrà porsi al servizio della crescita della qualità della vita per tutti, nella giustizia e nella verità, secondo l'universale disegno di Dio.

Il modello della missione *ad gentes* è stato progressivamente teorizzato dalla coscienza teologica della Chiesa: alla prevalenza della tesi secondo cui essa consiste fondamentalmente nella predicazione del vangelo per chiamare alla fede i non cristiani e offrire loro la salvezza eterna, subentra la convinzione che il suo scopo prioritario è la costituzione della struttura ecclesiale presso tutti i popoli, la cosiddetta «*plantatio Ecclesiae*», in modo da offrire a tutti, in maniera efficace e accessibile nel proprio mondo culturale, il luogo e i mezzi della salvezza. La missione *ad gentes* implica pertanto una forte coscienza della necessità della Chiesa per la salvezza e, ancor più radicalmente, presuppone una precisa affermazione

dell'assolutezza del cristianesimo, della singolarità, cioè, del tutto unica e irripetibile del salvatore del mondo, Gesù Cristo, che nella Chiesa si rende presente e opera grazie al suo Spirito. In questo senso, lo slancio apostolico, che è alla base del movimento missionario *ad gentes*, ha comportato una rinnovata consapevolezza della specificità della confessione cristologica e dell'importanza della mediazione ecclesiale. La netta identificazione fra corpo mistico di Cristo e Chiesa cattolica romana, presente nella *Mystici corporis*, ha come sfondo anche l'urgenza di motivare l'impegno missionario e di mobilitare a favore di esso tutte le energie della Chiesa.

Ma il metodo di evangelizzazione preferito dalla FABC è quello «di una missione fra le nazioni» (*missio inter gentes*), con un'enfasi sulla solidarietà e l'armonia con il popolo asiatico all'interno del loro *Sitzen-im-Leben* vario e pluralistico. Forse l'articolazione più chiara di una visione di *missio inter gentes* si trova nella dichiarazione finale della settima assemblea plenaria della FABC (Samphran, 2000). In questo importante documento, la FABC ripete ciò che ha dichiarato cinque anni prima a Manila. La Chiesa è impegnata nell'immersione del suo essere Asia o «asianità» e deve incorporare nella sua visione i valori asiatici di vita, particolarmente l'interiorità, l'armonia, il metodo olistico che comprende ogni area di vita.





La Chiesa in Africa

Nyahururu, novembre 2006

p. JOSEPH BALLONG WEN MEWLIDA

1.
Il cammino della
Chiesa africana
negli ultimi 50 anni,
tratti significativi

Il risveglio e il cammino dell'Africa verso la libertà politica, e il progressivo cammino dell'attività missionaria.

1.1 Risveglio politico

Dopo la seconda guerra mondiale si assiste a un risveglio nazionale in Africa, a una specie di risorgimento. Il continente prende coscienza del suo stato di oppressione, della sua personalità. Il nazionalismo africano addomesticato e sconfitto all'inizio dell'era coloniale si risveglia negli anni '50 e si afferma opponendosi al potere stabilito. Le nuove circostanze storiche danno a questo movimento la statura di una rivoluzione che segna una profonda svolta nella storia mondiale

Papa Pio XII, nella sua enciclica *Fidei donum*, sottolinea bene la situazione dell'Africa in quel periodo: «La maggior parte di quei territori sta attraversando una fase di evoluzione sociale, economica e politica, che è gravida di conseguenze per il loro avvenire; bisogna pure riconoscere che le numerose incidenze della vita internazionale sulle situazioni locali non sempre permettono anche ai governanti più saggi di graduare le tappe che sarebbero necessarie per il vero bene di quei popoli. La Chiesa che, nel corso dei secoli, ha già visto nascere e ingrandire tante nazioni non può oggi non rivolgere particolare attenzione a quei popoli che operano per assicurarsi i diritti delle libertà civili» (*Fidei donum* I).

Nel 1950, al di fuori della Liberia, tutta l'Africa era colonizzata, ma una decina di anni dopo, 29 altri Stati del continente accedono all'indipendenza mettendo fine alla dominazione coloniale. Questo nazionalismo africano è maturato attraverso un'evoluzione economica, sociale e spirituale delle masse popolari e dell'élite, alla formazione della quale ha dato un contributo determinante la Chiesa dei missionari con il suo impegno nel campo educativo e scolastico.

Si può dire che questo risveglio del nazionalismo africano è nato anche da un'espansione, anzi esplosione demografica che ha trascinato verso le città coloniali gran parte della popolazione rurale, che è andata a popolare le baraccopoli. Ed è stato in queste città co-

loniali e nelle loro periferie, dove si ammassarono le popolazioni autoctone, che hanno preso forma l'ostilità verso l'europeo e l'immensa amarezza provocata dalla coscienza dei privilegi dei colonizzatori e il rifiuto dell'economia coloniale (prima di tutto nel Maghreb).

È in questo contesto di tensioni tra colonizzatori e colonizzati che Pio XII rinnova nella sua enciclica l'appello alle due parti alla moderazione: «[...] formuliamo voti perché si prosegua in Africa un'opera di collaborazione costruttiva, libera da pregiudizi e offese reciproche, preservata dalle seduzioni e dalle strettoie del falso nazionalismo, e capace di estendere a quelle popolazioni, ricche di risorse e di avvenire, i veri valori della civiltà cristiana, che hanno già portato tanti buoni frutti in altri continenti» (*Fidei donum I*)

La seconda guerra mondiale aveva infatti mobilitato centinaia di africani, bruscamente messi in contatto con diverse culture e civiltà, e aveva anche fatto vacillare il prestigio dei maestri colonizzatori con il crollo francese nel 1940, e le sconfitte in serie dei britannici, degli olandesi e lo smantellamento dei loro imperi. Allo stesso tempo le idee anticolonialiste venute dagli Stati Uniti d'America penetrarono in Africa sulla scia della flotta e degli eserciti.

Soprattutto l'anticolonialismo riceveva nel 1945 la sua consacrazione internazionale nel capitolo XI della Carta delle Nazioni Unite, che dava ai suoi membri il dovere di sviluppare il «*self-government*», cioè l'auto-governo.

Dunque le convergenze di un certo numero di realtà costrinsero alla decolonizzazione: la spinta ogni giorno più forte dei nazionalisti autoctoni, la pressione internazionale, l'emancipazione dell'Asia, le contraddizioni interne al sistema colonialista. Fu sotto la spinta di tutti questi fattori che si scatenò l'onda rivoluzionaria delle indipendenze, che investì tutta l'Africa subito dopo la seconda guerra mondiale.

Bisogna sottolineare anche l'influenza comunista che si esercitava essenzialmente attraverso i partiti comunisti dei Paesi colonizzatori e i sindacati e le associazioni di ispirazione marxista. Il movimento socialista si manifestò diversamente al Nord del Sahara, nel cuore dell'Africa nera, al di là dello Zambesi, nell'Africa occidentale britannica, nell'Africa francofona, nelle colonie belghe, nell'Africa orientale e centrale britannica e nelle colonie portoghesi.

Tra i gruppi motori dello spirito nazionalista possono essere citati i sindacati africani che sorsero progressivamente sul continente a partire dal 1941, gli intellettuali raggruppati intorno al tema della «*négritude*» soprattutto, i movimenti degli studenti, come l'Unione degli studenti africani dell'Ovest (Wasu) nata a Londra nel 1926, la Federazione degli studenti dell'Africa nera in Francia (Feanf), fondata nel 1952; fin dalla loro nascita, questi movimenti di studenti si posero in prima fila nella lotta nazionalista. Ebbero un ruolo determinante in questo cammino dell'Africa verso la riconqui-

sta della sua libertà i partiti politici che si moltiplicarono sul continente a partire dal 1945.

Dopo l'indipendenza del Ghana nel 1957 e quella della Guinea l'anno seguente, tra il 1960 e il 1975 la maggior parte dei territori coloniali conquistarono la loro indipendenza. Alcuni raggiunsero l'obiettivo in modo pacifico: in questi territori l'élite africana e le autorità coloniali si accordarono sulle modalità del trasferimento del potere; è stato il caso dell'Africa occidentale e centrale francese e di quella britannica. Gli altri, come quelli dell'Africa portoghese, hanno conquistato la loro libertà con la forza delle armi.

Il lungo cammino dell'Africa verso la libertà è andato di pari passo con la marcia del continente verso la sua unità. Nata nel 1881 come un sogno, l'idea dell'unità africana conoscerà un inizio reale di concretizzazione nel 1957. La festa per l'indipendenza del primo Stato nero, il Ghana, diede l'occasione di un raduno unico di uomini politici africani, e l'idea di un incontro degli Stati africani indipendenti fu dunque lanciata ad Accra proprio in quell'occasione. Da quel momento sorsero gruppi regionali più o meno effimeri, più o meno strutturati che finalmente diedero luogo alla nascita dell'Organizzazione dell'unità africana (OUA), oggi Unione africana (UA), ad Addis Abeba dal 22 al 26 maggio 1963.

Nello stesso periodo, qual è la situazione dell'attività missionaria iniziata sul continente insieme alla colonizzazione?

1.2 Rapido progresso dell'attività missionaria

Rimasta fuori dal grande movimento missionario dei secoli XVI e XVII, l'Africa entra nell'attenzione e negli sforzi di tutta la Chiesa solo nel XIX secolo, secolo d'oro per le missioni e l'evangelizzazione di questo continente.

Alla fine del XVIII secolo, i vari tentativi missionari degli anni precedenti avevano lasciato sul continente una presenza cattolica ridotta a qualche piccola comunità quasi in via di estinzione, come ad esempio nell'antico regno di Loongo e nelle isole atlantiche di Capo Verde, Sao Tomé e Principe. All'inizio del XIX secolo questo cattolicesimo all'agonia ritrova forze e squadre missionarie che lo faranno rivivere e getteranno il seme del vangelo in altre zone del continente che gli esploratori europei cominciano a frequentare regolarmente e a far conoscere al resto del mondo.

Tra 1820 e 1900 nuove società e congregazioni religiose fioriscono e alcune di esse sono esclusivamente destinate alle missioni, e specialmente a quelle in Africa. In questo periodo il continente riceve gli uni dopo gli altri gli Oblati di Maria Immacolata, i Gesuiti, i Lazzaristi, i Padri dello Spirito Santo, i membri della Società delle Missioni Africane di Lione, i Missionari dello Scheut, quelli di Mill

Hill, i Comboniani, i Missionari dell'Africa o Padri Bianchi, i Missionari del Verbo Divino, i Missionari Saveriani e quelli della Consolata. Tutte queste squadre sono composte di uomini convinti e appassionati di Cristo e della sua missione redentrice del genere umano affidata alla Chiesa di cui sono figli fedeli. Se all'inizio del secolo i missionari erano poco più di 300, alla fine essi superano le 80.000 unità.

L'apertura della missione al mondo religioso femminile avrà la sua importanza nella crescita rapida e capillare dell'evangelizzazione dell'Africa. Ne dà l'esempio Madre Anne. Marie Iavouhey, con il suo ordine di San Giuseppe di Cluny, arriva già nel 1817 nel Senegal, dove apre una scuola e un seminario dal quale usciranno nel 1840 i primi tre preti senegalesi. Numerose altre fondazioni nascono in Francia, negli Stati Uniti d'America, in Italia, in Germania, in Canada, in Olanda e prendono la strada dell'Africa. Dai 30 istituti impegnati nella missione nel 1800, nel 1924 si era arrivati a circa 200 con oltre 10.000 religiose in attività.

1.3 I timidi passi per un clero locale

Grazie a questo slancio missionario, la crescita del cattolicesimo in Africa è stata prodigiosa: da 206.427 cattolici nel 1900 si è passati a 7.608.580 nel 1946, poi a 15.585.939 cattolici nel 1955, cioè alla vigilia della pubblicazione dell'enciclica *Fidei donum* (aprile 1957).

Questo impegno missionario generoso che ha mandato in tutte le zone del continente varie società e congregazioni non ha suscitato automaticamente delle vocazioni indigene e autoctone. Il movimento per la formazione di un clero locale è stato piuttosto timido e lento. Controversie e incomprensioni e una certa visione perplessa dell'indigeno non hanno favorito iniziative profetiche e un progresso veloce in questo campo. È vero che preparare una persona al battesimo prende meno tempo che preparare la stessa persona al sacerdozio ministeriale, tuttavia i papi hanno dato delle istruzioni chiare che non sono state sempre osservate. Bisogna aspettare il XIX secolo con Benedetto XV e Pio XI per vedere scatenarsi una progressione seria del numero di vescovi e di preti autoctoni nei Paesi di missione. Due encicliche, *Maximum illud*, 1919, di Benedetto XV, e *Rerum Ecclesiae*, 1926, di Pio XI, insistono sulla necessità e la formazione del clero locale, nonché sulla preparazione specifica adeguata dei diversi agenti missionari.

La nascita e la crescita dei preti, però, obbediscono a un ritmo più lento rispetto a quello dei fedeli. Nel 1933 l'Africa contava 281 sacerdoti locali contro 3.539 preti esteri per circa 6.733.868 cattolici, poi nel 1949 i sacerdoti africani erano 1.096 contro 6.366 esteri, e nel 1955 i preti locali erano 1.583 e quelli esteri 8.757, per un totale di 10.340 sacerdoti per 15.585.939 cattolici dispersi su una

superficie di 30.704.000 km². In questo periodo la popolazione totale del continente era di circa 200 milioni di abitanti.

1.4 *L'istituzione della gerarchia ecclesiastica e i primi vescovi locali*

Questa crescita prodigiosa della Chiesa in Africa portò all'istituzione della gerarchia ecclesiastica in molte delle sue zone. Così nel 1950 viene creata la provincia ecclesiastica di Gold Coast, oggi Ghana, quella dell'Africa del Sud nel 1951, quella dell'Africa dell'Est britannica nel 1953; poi quelle di Africa francese e Rhodesia del Sud, oggi Zimbabwe, nel 1955 e quelle di Congo, Malawi e Zambia nel 1959. Queste ultime portano, nel 1959, a 227 le circoscrizioni ecclesiastiche, raggruppate in 40 province. La creazione della gerarchia ecclesiastica riveste un significato importante. I territori coloniali o africani ricevono una struttura gerarchica simile a quella delle antiche Chiese che li hanno evangelizzati. Così i vicari apostolici diventano vescovi e i loro vicariati diventano diocesi che dipendono direttamente dalla Santa Sede e non dalle sedi metropolitane dei Paesi colonizzatori.

A questa istituzione seguirà anche la promozione di una gerarchia locale, malgrado il ritmo dell'aumento dei preti indigeni sia nettamente più lento della crescita dei battezzati. Il primo vescovo africano dei tempi moderni è stato quello del rito etiopico, Ghidané Masiam Cassà, nominato nel 1930 per la sede di Eritrea. Poi nove anni dopo saranno consacrati due altri vescovi africani ma di rito latino, l'ugandese Iosy Kiwanuka e il malgascio Ramarosandratana. Due anni dopo la sua indipendenza, il Ghana riceve il primo arcivescovo africano, mons. K. Amissah, eletto nel 1959 alla sede di Cape Lovast, dove era ausiliare dal 1957. L'anno seguente un altro africano già ausiliare dal 1957, mons. B. Gantin, è nominato dall'arcivescovo di Cotonou nel Benin, nel 1960. Sempre nel 1960, anno in cui molti Paesi africani accedono alla sovranità, il continente riceve il suo primo membro del Sacro Collegio, il cardinal L. Rugambwa.

1.5 *Una crescita prodigiosa che pone una nuova sfida: la mancanza del personale*

La crescita eccezionale della Chiesa in Africa ha portato con sé problemi pastorali di insufficienza di personale. Bisogna non solo sostenere spiritualmente e socialmente le varie comunità cristiane sorte nelle diverse zone di un continente immenso, ma bisogna anche raggiungere le popolazioni che aspettano ancora l'arrivo del vangelo di Cristo nei loro villaggi. Come abbiamo accennato sopra,

nel 1955 il clero missionario e locale, aiutato da circa 80.000 catechisti, era notevolmente insufficiente per il servizio pastorale in favore di circa 16 milioni di cattolici. Soprattutto i ragazzi delle scuole aperte dai missionari soffrivano molto di questa mancanza di personale apostolico.

La *Fidei donum* dà a questo riguardo delle proporzioni più precise: «Nelle missioni recenti, per esempio, fondate magari solo una decina di anni fa, non si può sperare prima di un lungo tempo in un notevole aiuto del clero locale, e i troppo rari missionari, sparsi su territori immensi, dove lavorano inoltre altre confessioni non cattoliche, non possono più rispondere a tutte le esigenze. In un territorio ci sono 40 sacerdoti per quasi un milione di anime, tra cui solo 25 mila convertiti; in un altro si contano 50 sacerdoti per una popolazione di due milioni di abitanti, mentre i 60 mila fedeli basterebbero già ad assorbire il tempo dei missionari. A leggere queste cifre un cuore cristiano non può rimanere insensibile».

Il papa lo sottolinea bene nella sua enciclica: «Perfino lo stesso progresso delle missioni pone alla Chiesa, in certi territori, una nuova difficoltà, giacché il successo dell'evangelizzazione esige un proporzionato aumento del numero degli apostoli, se non si vuole comprometterne il magnifico sviluppo. Ora le congregazioni missionarie sono sollecitate da ogni parte e sempre più spesso, e l'insufficienza delle vocazioni non permette loro di venir incontro a tante richieste simultanee. Ben sapete, Venerabili fratelli, che il numero di sacerdoti a paragone di quello dei fedeli in Africa è in continua diminuzione. Il clero africano aumenta, senza dubbio; ma solamente tra molti anni esso potrà, nelle proprie diocesi, prendere completamente in mano il governo, pur con l'aiuto di quei missionari che vi portano la fede. Quelle giovani cristianità dell'Africa non possono al presente, con le loro attuali risorse, bastare nelle odierne gravissime circostanze».

È per rispondere a queste esigenze di un'Africa in crisi sociale e politica, e in balia delle ideologie del materialismo ateo, che Pio XII, con l'enciclica *Fidei donum*, lancia un accorato appello a tutti i vescovi dei Paesi cristiani perché rendano disponibili alcuni dei loro preti diocesani in vista di un impegno missionario limitato nel tempo.

L'arrivo di queste nuove forze permetterà alla Chiesa africana nascente di crescere armoniosamente in tutti i campi e di camminare verso la sua maturità senza ostacoli insormontabili.

1.6 Il consolidamento della gerarchia autoctona e l'avvento della Chiesa africana: la svolta degli anni 1960-1973

Dopo la promozione dei primi vescovi africani nel primo periodo dell'indipendenza della maggior parte dei Paesi del continen-

te, la principale preoccupazione della Santa Sede è di accelerare questo movimento. Negli anni '60, malgrado il cammino lento dello sviluppo del clero indigeno che rappresenta in media 12% dei preti impegnati nell'attività missionaria in Africa, Roma aveva già nominato 25 vescovi, di cui la metà erano degli ausiliari. Poi, in appena due anni, il loro numero si è raddoppiato, permettendo a 60 di loro (fra i quali 15 arcivescovi e un cardinale) di prendere attivamente parte alle discussioni e deliberazioni del Concilio Vaticano II (1962-1965). Così l'Africa fronteggia positivamente la prima sfida che le era già stata lanciata da Pio XII quando, in occasione della consacrazione episcopale del 1939, disse al neo-consacrato, Uogh Joseph Kiwanuka, eletto vicario apostolico, poi vescovo di Masaka: «Figlio mio, in voi ristabilisco la gerarchia africana interrotta, secoli or sono, dalle invasioni dei Vandali e dei Musulmani. Dovete lavorare energicamente, perché è dal vostro successo che giudicherò se posso consacrare dei nuovi vescovi africani».

Ventisei anni dopo questa sfida, l'Africa aveva risposto alle attese del papa e contava nella Chiesa, nel 1966, due cardinali, 18 arcivescovi e 60 vescovi. Questa gerarchia autoctona ha continuato a consolidarsi a un ritmo piuttosto elevato. Infatti nove anni dopo, cioè nel 1974, durante il Sinodo dei vescovi sull'evangelizzazione, la metà delle 356 diocesi del continente erano rappresentate da vescovi africani che si erano subito organizzati a lavorare in gruppi regionali per unificare le loro idee prima di fare una dichiarazione comune sull'evangelizzazione che chiamarono «co-responsabile».

Tuttavia, come riconosce John Bauer nel suo libro *200 anni di cristianesimo in Africa*, la maggior parte di queste diocesi affidate alla gerarchia locale dipendeva ancora dalle risorse umane e finanziarie delle Chiese madri e delle congregazioni missionarie, perché il ritmo dell'aumento dei preti locali non aveva seguito quello rapido della promozione dei vescovi. Solo nel campo della vita religiosa femminile la proporzione era soddisfacente, infatti le suore indigene rappresentavano il 50% delle suore impegnate nell'apostolato in Africa, ma il personale qualificato nelle scuole e negli ospedali rimaneva in maggioranza straniero.

Malgrado queste insufficienze, la Santa Sede è decisa a non rallentare il ritmo della marcia verso l'emergenza di una Chiesa africana. L'anno 1969 ne segna una svolta storica molto importante con l'abolizione della *Ius commissionis*, che affida dei territori di missione a determinate congregazioni e istituti missionari. Questo provvedimento mette giuridicamente fine, in un certo senso, all'era missionaria. Poi nello stesso anno assistiamo alla proclamazione della nascita della Chiesa africana. Infatti durante il suo viaggio apostolico in Africa, il primo fatto da un papa romano sul continente, Paolo VI concluse solennemente nella cattedrale di Kampala la riunione fondatrice del Simposio delle conferenze episcopali di Africa e

Madagascar. Lo SCEAM affida la responsabilità dell'evangelizzazione dell'Africa agli stessi africani, lanciando loro questa sfida storica: «Voi, africani, siete ormai missionari di voi stessi»

Due anni prima di lanciare questa famosa sfida lo stesso Paolo VI rivolge, il 29 ottobre 1967, un importante messaggio al continente, *Africae terrarum*, che dà riconoscimento alla cultura e alle tradizioni africane. Soprattutto nella sua esortazione ai vescovi, ai sacerdoti e ai religiosi, Paolo VI afferma senza ambiguità: «A voi è affidato "il servizio della comunità [...] presiedendo in luogo di Dio il gregge di cui siete pastori del governo della Chiesa". A voi, pertanto, spetta rendere vivo ed efficace l'incontro del cristianesimo con l'antica tradizione africana». Il papa prosegue evocando la crescita soddisfacente della Chiesa in Africa e la conseguente promozione della gerarchia locale: «In realtà il progresso della Chiesa in Africa è veramente consolante. Quasi dappertutto è stabilita la gerarchia locale. La Chiesa, infatti, non ha atteso i movimenti nazionali per avviare gli africani a posti di responsabilità nel sacerdozio e nell'episcopato, grazie alle sapienti norme impartite dai pontefici romani, specialmente dagli immediati nostri predecessori» (AT 23).

2. Il cammino della maturità e della responsabilità della Chiesa africana

Da questo riconoscimento ufficiale e questa chiamata alla responsabilità la Chiesa africana si sforza, a vari livelli, di approfondire la sua conoscenza del messaggio evangelico e di promuovere una vera conversione di tutto il popolo.

2.1 *La sfida dell'acculturazione della missione della Chiesa africana*

Il sinodo speciale del 1974 dà subito ai vescovi di Africa e Madagascar l'occasione di dire come la Chiesa africana intende assumere la responsabilità di essere missionaria di se stessa. Lo fanno in una dichiarazione comune precedentemente citata. Per essi: «Ogni azione per costruire le nostre Chiese deve operarsi in riferimento costante alla vita delle nostre comunità. È a partire da queste comunità che porteremo all'appuntamento con la cattolicità non solo le nostre stesse esperienze culturali e artistiche... ma un pensiero teologico proprio, il quale si sforza di rispondere alle domande poste dai nostri diversi contesti storici e dall'evoluzione attuale delle nostre società, un pensiero teologico allo stesso tempo fedele alla tradizione autentica della Chiesa, attenta alla vita delle nostre comunità cristiane e rispettosa delle nostre tradizioni, delle nostre lingue, cioè delle nostre filosofie... Una teologia africana aperta alle

aspirazioni fondamentali dei popoli africani porta il cristianesimo a incarnarsi efficacemente nella vita dei popoli del continente nero».

Questo compito è stato ribadito e approfondito nel 1975 dalla quarta assemblea generale del Simposio delle conferenze episcopali di Africa e Madagascar (SCEAM), tenuta a Roma sul tema dello sviluppo della cultura. La raccomandazione finale di questa plenaria chiede all'episcopato d'Africa di considerare e di trattare il problema dell'incarnazione del messaggio di Cristo come essenziale per l'evangelizzazione del continente.

Poi un vescovo, mons. T. Tshibangu, nel 1983 è più esplicito sulla responsabilità fondamentale e vitale di radicare specificamente e definitivamente la Chiesa cristiana in Africa: «Noi siamo all'inizio della "formazione" della Chiesa africana. [...] Per analogia alla situazione storica degli inizi della Chiesa, abbiamo un reale compito di "fondatori" e di costruttori della Chiesa di Cristo in Africa. Una Chiesa da stabilire solidamente tanto sul piano istituzionale quanto sul piano dottrinale».

Di nuovo i partecipanti all'assemblea plenaria del SCEAM, nel luglio 1987 a Lagos in Nigeria, tornano su questo tema e lo definiscono in questi termini: «Noi riconosciamo ugualmente la sfida dell'insediamento del cristianesimo in Africa, della profonda evangelizzazione del cristiano che rispetta e afferma la sua identità culturale specifica e cerca di colmare il fossato che separa la sua cultura dalla fede».

Infine, l'acculturazione è stata una delle sfide maggiori delle discussioni del sinodo africano. Senza tornare a insistere o richiamare il fondamento teologico dell'acculturazione, la sua necessità e la sua urgenza nella missione della Chiesa africana, vorrei dare alcuni esempi in tre campi della vita della Chiesa, esempi degli sforzi di instaurare una fede cristiana coerente: la ricerca teologica africana, i tentativi di liturgia acculturate e l'impegno per far emergere comunità autenticamente cristiane e autenticamente africane.

2.2 Il cammino dell'acculturazione della liturgia

Nel loro incontro con Cristo, le culture africane sono chiamate a un cammino di conversione, a sottomettersi al suo progetto di salvezza, a lasciarsi fecondare dalla pioggia della sua grazia, così esse potranno produrre frutti nuovi, non solo per i loro figli, ma anche per coloro che vi riconosceranno la presenza di colui che dà la vita. Come affermava Paolo VI, questa è un'opera di grande fatica: «Bisognerà, forse nel tempo – diceva a Kampala –, bisognerà che la vostra anima africana sia impregnata profondamente del carisma del cristianesimo, affinché possa poi esprimersi liberamente in bellezza e in saggezza alla maniera africana».

È questo un lavoro di studi, ricerche e riflessione e di iniziative innovatrici, che da una cinquantina di anni impegna tutti gli operai apostolici del continente, in primo luogo gli africani stessi: vescovi, sacerdoti, religiosi, religiose e laici. Questo lavoro per l'avvento di un cristianesimo coerente ha cominciato a produrre frutti in molti campi della vita della Chiesa in Africa. Nella maggior parte dei Paesi africani la liturgia è stata senza dubbio il punto di partenza degli sforzi per l'acculturazione. Decidendo una riforma liturgica, il Concilio Vaticano II aveva aperto le porte per una liturgia che tiene conto della cultura dei popoli evangelizzati. Già l'uso delle lingue locali aveva segnato il vero inizio in questo campo, infatti la lingua non può essere isolata da una cultura ed è a partire dalla traduzione dei misteri cristiani nelle lingue africane che gli altri problemi di diffusione del messaggio evangelico nelle culture dell'Africa troveranno la loro soluzione.

Non c'è da meravigliarsi che sia con la liturgia, e soprattutto con la celebrazione eucaristica, che è iniziato il processo di acculturazione. È il luogo dove i cristiani si ritrovano più frequentemente, è il luogo dove la parola proclamata suscita iniziative, il luogo dove si attinge alle forze nuove per il rinnovo della vita.

È nella celebrazione eucaristica, fonte e apice della vita ecclesiale e cristiana, che molte comunità africane hanno dato prova di maggior creatività, con l'elaborazione di riti africani o con la ricerca di un'espressione africana dei diversi momenti della celebrazione. Le celebrazioni, soprattutto eucaristiche, presiedute da Giovanni Paolo II durante le sue numerose visite in Africa e quelle durante l'apertura e la chiusura del sinodo africano rimangono ancora impresse nella memoria. L'esperienza più conosciuta è il rito zairese della messa approvato dalla Santa Sede sotto il nome di *Messale Romano all'uso delle diocesi dello Zaire*, oggi Repubblica democratica del Congo.

Dalla grande processione d'ingresso alla conclusione della liturgia, che dura almeno tre ore, alcuni elementi culturali africani sono sempre presenti, dai paramenti sacri ai gesti coreografici dei grandi momenti della messa, passando per l'omelia dialogata con la comunità dei fedeli. Una delle originalità di questa maniera di celebrare l'eucarestia è l'invocazione degli antenati e allo stesso tempo quella dei santi ufficialmente riconosciuti.

La celebrazione comincia con l'ascolto della parola di Dio che interroga l'assemblea e ciascuno sul suo modo di vivere, questa è la parola della vita quotidiana; una volta riconosciuta la distanza tra questa parola e la vita concreta, il fedele e l'assemblea fanno la confessione dei peccati, seguita dal rito della pace e quello delle offerte. Il Gloria viene cantato dopo la consacrazione, quando Cristo è presente nell'assemblea sotto forma di pane e vino.

Dappertutto in Africa si intraprendono iniziative simili per tentare di innestare l'esperienza cristiana sulla religiosità tradizio-

nale dei popoli. Queste esperienze di acculturazione non riguardano solo la messa ma tutte le liturgie.

2.3 *Alla ricerca di un linguaggio teologico pertinente*

Una riflessione autenticamente africana sul messaggio cristiano è necessaria e imprescindibile nella misura in cui si riconosce l'esistenza in Africa di un sistema di pensiero, di culture diverse da quello che è stato finora il filo di trasmissione della fede cristiana.

La presa di coscienza di questa necessità si manifesta già nel 1956 con la pubblicazione di un libro di vari autori, *Des pretres noirs s'interrogent* (I sacerdoti neri si interrogano). Gli autori di questa prima interrogazione teologica africana erano tutti sacerdoti africani e di Haiti; gli uni si trovavano sul territorio del ministero, gli altri, ancora in Europa, stavano ultimando la loro formazione intellettuale. Questa prima ricerca di come vivere il vangelo e celebrare Cristo e il suo mistero nella cultura africana riguarda tutti i campi della vita della Chiesa.

L'anno precedente si era tenuto ad Accra, in Ghana, un incontro di teologi della Chiesa protestante sul tema: «Africa e cristianesimo». In quell'occasione era stata coniata l'espressione «teologia africana» nei Paesi anglofoni.

Ugualmente, già dal 1959 la Facoltà di teologia cattolica dell'allora Leopoldville, oggi Kinshasa, lanciava il dibattito sul problema di una teologia africana, con l'organizzazione regolare di settimane teologiche che hanno fatto progredire le idee e le intuizioni in questo campo.

Altra realtà di questo movimento di presa di coscienza della specificità culturale africana nella Chiesa e nel mondo è stata la Società africana della cultura (SAC), animata dal senegalese Alioune Diop, che si era fissato come obiettivo lo studio, la ricerca e la promozione delle culture nere, dei valori religiosi specificamente africani. A partire dal 1959 la SAC organizza colloqui regolari su questi temi e ne pubblica gli atti. È così che durante il Concilio Vaticano II essa pubblica un'opera importante, *Personalità africana e cattolicesimo* (Parigi 1963). Si possono citare ancora gli altri incontri su temi estremamente significativi:

- Colloquio di Abidjan, *Le religioni africane*, Parigi 1962
- Colloquio di Cotonou, *Le religioni africane come fonti di valori di civiltà*, Parigi 1972
- Riunione di Abidjan, *La Chiesa e la civiltà nera*, Parigi 1967
- Colloquio di Abidjan, *La civiltà nera e la Chiesa cattolica*, Parigi 1978

Il supporto editoriale della SAC è la casa editrice Présence Africaine.

Questo bisogno di una riflessione teologica africana specifica è così sentito che gli anni che seguono la fine dei lavori del Concilio Vaticano II vedono il tema dell'acculturazione, della diffusione del messaggio cristiano nelle realtà africane tornare spesso nelle dichiarazioni e nelle lettere pastorali dei vescovi africani. Le coscienze erano talmente convinte di questa necessità che Uogh Tshibangu, uno dei promotori di questo movimento intellettuale, poteva scrivere negli anni '70: «Siamo arrivati al punto dove il problema della teologia africana non è più una questione di principio; capita questo, il problema è adesso elaborare questa teologia».

Alcuni anni più tardi, nel 1983, in ragione del progresso del movimento, Giovanni Paolo II riconosceva come problema prioritario «quello della teologia africana, cioè del contributo africano alla ricerca teologica». Il papa conferma in un certo modo la posizione dei vescovi zairesi, secondo la quale in Africa, nel campo dell'«intelligenza» della fede: «Una riflessione ogni giorno più strutturata vede il giorno».

Questo progresso della riflessione teologica specifica dell'Africa prosegue con la creazione di associazioni di studiosi africani e di istituti superiori di ricerca teologica, che sono gli strumenti di cui si dota la Chiesa in Africa per essere capace di rispondere alla sfida di una riflessione dottrinale sull'identità africana e di una lettura o intelligenza africana dei dati fondamentali del messaggio cristiano.

Questa presa in carica da parte dei teologi dell'originalità e dell'identità dell'uomo nero cerca di fondare un linguaggio teologico, un discorso religioso e una catechesi significativi, pertinenti e coerenti per l'africano di oggi. È così che i valori religiosi tradizionali vissuti come la credenza in un dio, creatore e padre di tutto, la venerazione e il culto degli antenati, il senso profondamente vissuto della solidarietà familiare, dell'ospitalità, della fraternità, la credenza in un legame indissolubile che unisce il mondo terreno a quello dell'aldilà in un cammino quotidiano, i vivi e i morti insieme, si è solo cambiato il modo di esistere, sono dunque dei luoghi possibili di emergenza di un linguaggio teologico africano che permetterà una migliore comprensione, un'acculturazione del vangelo.

A questo proposito si può citare ancora una volta il discorso di Paolo VI a Kampala: «Voi avete dei valori umani e delle forme caratteristiche di cultura che possono elevarsi a una perfezione propria, capaci di trovare nel cristianesimo e per il cristianesimo una plenitudine superiore, originale, e dunque capaci di avere una ricchezza di espressione propria veramente africana».

2.4 Il cammino di una Chiesa di comunità autenticamente cristiana e autenticamente africana

Nel decennio 1970-1980 molte conferenze episcopali di Africa e Madagascar hanno fatto l'opzione per una pastorale delle comunità cristiane di case (ccb), oppure comunità ecclesiali vive (cev), oppure ancora piccole comunità cristiane (pcc). Tali comunità, secondo lo stile proprio di vita del Paese e della regione, si sono moltiplicate sotto diverse forme in Africa, dove hanno il vantaggio di non essere costruite su strutture precostituite, ma fondate sul modello della comunità tradizionale locale. Per i vescovi africani questo tipo di comunità radicate nel territorio dà delle possibilità di trasmissione del messaggio cristiano nelle culture e tradizioni africane, e di costruzione di Chiese locali autosufficienti, meno dipendenti dall'esterno.

Autenticamente cristiane nella misura in cui è il vangelo che le anima e autenticamente africane nella misura in cui le strutture ecclesiali che le sostengono non sono culturalmente estranee, queste comunità offrono un nuovo tipo di Chiesa, costruita a partire dalla base e che è comunione di comunità, ci si ritrova la concezione legata ai valori africani di fraternità, condivisione e solidarietà; questa è l'immagine della Chiesa – famiglia di Dio, che è di gran lunga più significativa che quella di popolo di Dio.

Ad esempio, la messa praticata in Burkina Faso – dichiarava un vescovo – ha permesso ai fedeli di sentirsi perfettamente a loro agio nella Chiesa locale «perché essi vi ritrovano la loro cultura, la loro sensibilità, il loro modo di pensare, la loro concezione della vita e della comunità». Tali comunità costituiscono luoghi privilegiati per l'acculturazione. In alcuni Paesi queste comunità sono invitate a essere delle comunità teologhe, poiché vengono incaricate «di ricercare loro stesse le espressioni più adatte alla loro fede, poiché essendo più vicine ai problemi esse possono più facilmente dare degli elementi di risposta».

Questo cammino ha permesso alla Chiesa africana di crescere, di maturare, di diventare responsabile. La prova riconosciuta di questa maturità e responsabilità è stata la celebrazione del primo sinodo africano, dove è emerso un nuovo concetto della Chiesa come famiglia di Dio, da promuovere a tutti i livelli della vita ecclesiale. La sfida del secondo sinodo africano sarà di riflettere su come promuovere, in un'Africa di violenze, conflitti e tensioni, società pacificate e riconciliate, dove la persona umana è un valore assoluto.

Altra dimostrazione di questa maturità e responsabilità è la presenza dei figli dell'Africa negli organismi del governo centrale della Chiesa universale come membri del collegio dei cardinali o come capi di dicasteri della Curia romana.

Bisogna anche sottolineare il fatto che la Chiesa africana sia diventata a sua volta missionaria. Ricordiamo che quando il presi-

dente Sekon Touré della Guinea Conakry decise, negli anni 1965-1968, l'espulsione dei missionari europei o bianchi, subito squadre di sacerdoti e religiosi africani partirono per il Senegal, il Togo e il Benin per continuare il lavoro intrapreso dai missionari espulsi. In seguito molti istituti religiosi autoctoni lavorarono in altri Paesi africani e in Paesi europei e americani. La congregazione nigeriana dei missionari di S. Paolo, poi, venne fondata specificamente per la missione, al di fuori della Nigeria.

Questa situazione non significa che non ci siano altre sfide per la Chiesa africana oggi:

- l'evangelizzazione in profondità;
- la formazione politica dei laici perché possano svolgere nel mondo la loro missione;
- il discernimento e la formazione dei candidati al sacerdozio;
- la promozione della spiritualità del sacerdote diocesano;
- la promozione dei valori cristiani della famiglia.

Conclusione

Considerando l'Africa con le sue culture come facente parte dell'umanità, mi permetto di concludere citando il teologo francese Refoulé (*Parole de Dieu et langage des hommes*, Parigi 1968): «È l'avvenire stesso dell'umanità che ci porta a porre alla Rivelazione delle domande sempre nuove che (ci) mostrano l'inadeguatezza delle risposte di ieri ed esige dunque di dire in termini nuovi la Parola di Dio oggi», cioè di tradurre il linguaggio originale nel linguaggio attuale, qualsiasi sia il luogo in cui la missione della Chiesa ci manda. Questo è il vero cammino della Chiesa, ieri, oggi e domani.



III.

I *fidei donum*, un dono per la Chiesa che li accoglie

- Il servizio missionario dei fidei donum nella Chiesa latinoamericana
- Il servizio dei fidei donum in Africa



Il servizio missionario dei *fidei donum* nella Chiesa latinoamericana

Salvador de Bahia, febbraio 2006

don MOACYR GRECHI

Sono vescovo in Amazzonia dal 1972: 27 anni nella diocesi di Rio Branco (dapprima nella prelatura di Acre e Purus) e 7 anni a Porto Vehlo. Dai primi tempi del mio ministero a oggi ho avuto la grazia di convivere e lavorare, su diversi livelli pastorali, con padri *fidei donum*, soprattutto italiani ma anche con francesi e brasiliani: a Rio Branco con i padri di Lucca e con i francesi di S. Tiago, a Porto Vehlo con due padri di Caltagirone e tre di Spoleto; ultimamente con padri *fidei donum* di Novo Hamburgo (Chiesa sorella) e due padri di Mariana.

Sul piano nazionale brasiliano (CPT e CIMI) ho vissuto e lavorato con *fidei donum* italiani del Nordest e del Maranhão. Posso testimoniare, in tutta sincerità, che tra i *fidei donum* ho incontrato alcuni tra i migliori padri della mia ormai lunga vita di vescovo (34 anni).

1.
I tempi cambiano e
così pure i modi di
collaborare

Già ce ne giungeva voce nel febbraio 2002. Il p. Agenor Brighenti, in un bell'articolo del libro *Presenza pubblica della Chiesa in Brasile*, alle pagine 535-543, parla di tre grandi compiti della Chiesa oggi: «Rilancio della missione, rifondazione delle identità e rinnovamento istituzionale...». Per buona parte sono d'accordo con lui. Alberto Antoniazzi, che pure si interroga non poco sulle parrocchie, afferma:

Un mutamento più profondo [delle parrocchie], e pertanto meno visibile, nascosto dietro un'apparente continuità, è il mutamento qualitativo, intrinseco. La parrocchia si sta trasformando in qualcosa di diverso. Non è più la parrocchia tradizionale, anche se molti non se ne accorgono. E questa trasformazione non riguarda unicamente il Brasile. Non si è lontani da quello che accadde o sta accadendo in altre società occidentali. A grandi linee (e quindi semplificando un po' come in tutti gli schemi) si possono individuare tre momenti o tappe:

1. Nella società tradizionale la parrocchia si identifica con l'aspetto istituzionale del cattolicesimo. In essa i fedeli trovano la loro identità di battezzati e cattolici entro una tradizione plurisecolare.

2. Negli anni '50 (in alcuni casi), ma soprattutto negli anni '60, dopo il Concilio, nasce una nuova immagine di parrocchia intesa come «comunità». In essa le norme che regolano la vita non sono più dettate dalla tradizione, ma dalla comunità stessa. L'esperienza comunitaria diventa il valore centrale, il fondamento della Chiesa. La comunità sposta l'accento dalla gerarchia alla fraternità, all'uguaglianza di tutti in dignità e nei diritti fondamentali.

3. Nel Brasile degli anni '90 si assiste a un nuovo passo col prevalere dell'esperienza religiosa soggettiva, della religione «personalizzata», della tendenza a cercare esperienze diverse, nell'ambito di differenti tradizioni religiose, per costruire una sintesi personale più o meno eterogenea che combina elementi di diversa provenienza.

In tale contesto cambia anche la figura del padre. Da «autorità tradizionale» il parroco diventa all'inizio un «animatore» della vita comunitaria e poi, sempre più, un carismatico la cui performance viene giudicata in base alle emozioni che suscita o alla seduzione che esercita. Inoltre il parroco è sempre più esposto alla concorrenza dei mass media e dei padri che li utilizzano, evidentemente senza rispettare i confini delle parrocchie e delle diocesi. Nelle grandi città aumenta anche il numero dei fedeli che scelgono la Chiesa o la parrocchia non per la vicinanza o il territorio, ma a seconda del gusto e delle affinità spirituali. In un contesto simile, che cosa resta della parrocchia tradizionale? Le discussioni circa la comunità e la parrocchia non corrono il rischio di restare tremendamente indietro e sfocate? Non sono altre le vere questioni? A volte si danno conclusioni troppo rapide su una materia tanto complessa e dalle molteplici sfaccettature. Ma altri autori e lettori potrebbero reagire e animare il dibattito. Da parte mia spero continuarlo con altri contributi sulla base di nuove ricerche.

(Parrocchie e Padri in Brasile dal '70 ad oggi)

D'altro canto un altro suo testo mostra in certo qual modo l'importanza del padre e delle parrocchie, anche se molto imperfette: «Un dato complementare, scrive confrontando i dati dell'Annuario cattolico del 1977 con quelli del 2000, per la diocesi di Porto Vehlo (capitale della Rondonia) abbiamo, nel 1977, 33 preti per 112.208 abitanti (in media 3.400 abitanti per presbitero). Nel 2000 abbiamo 42 preti (+27%) e 496.755 abitanti (con una media di 11.827 abitanti per presbitero e un aumento del 342%). È evidente il logorio della presenza pastorale della Chiesa cattolica nella Rondonia in questo periodo (la Rondonia, dopo Rio de Janeiro, conta il maggior numero di evangelici in Brasile). Nel Paranà, nello stesso periodo, il numero di abitanti per parrocchia è passato da 18.000 (nel 1960) a 13.000 (nel 2000), di molto inferiore alla media nazionale. In altre parole, la Rondonia è peggiorata nella stessa proporzione in cui è migliorato il Paranà».

«La domanda è angosciante: sono loro che hanno abbandonato le Chiese o sono pur anche le Chiese che li hanno abbandonati o, per lo meno, se ne occupano poco?» (Antoniazzi, *Perché il panorama religioso del Brasile è tanto cambiato*, p. 23 e 48).

Noi, nel Nord e nel Nordest del Paese, abbiamo ormai pensato e tentato di tutto o quasi, ma in pratica le parrocchie, ben diversamente che nel Sud, continuano a essere un'opzione necessaria. E le parrocchie senza padre «non funzionano», ma è anche vero che ci sono padri e padri. Fanno perfino paura le parole di Antoniazzi che, prendendo in conto ciò che dice con piena ragione la *Pastores dabo vobis* – «Il ministero ordinato ha una radicale *forma comunitaria* e può essere assolto solo come *opera collettiva* (n. 17)» – osserva: «Alcuni vescovi preferiscono moltiplicare le parrocchie affidate a un solo padre, riducendo o abbandonando le esperienze di “aree pastorali” più ampie, con comunità ecclesiali affidate ai laici e accompagnate da équipes di padri e sorelle. Secondo l'opinione di qualche vescovo, questa nuova tendenza viene anche dal fatto che i padri giovani presentano scarse attitudini al lavoro in équipes e preferiscono ritornare alla forma tradizionale del parroco “factotum” (“legno buono per ogni lavoro”) che monopolizza il governo della comunità e tratta i laici da collaboratori subalterni» (*Parrocchie e Padri*).

I tempi stanno davvero cambiando e noi abbiamo bisogno dell'aiuto dei *fidei donum* certo in altri campi e in maniera diversa quale, per esempio, nella formazione di vescovi, padri, seminaristi, laici e anche come assistenti qualificati per diverse pastorali mediante una collaborazione limitata nel tempo, a volte breve. Ma abbiamo bisogno anche, secondo la mia opinione, di padri *fidei donum* per animare e coordinare le nostre immense parrocchie (si potrebbero chiamare addirittura «regioni pastorali»), altrimenti si ripeterà sempre, ma soprattutto qui da noi, quello che ho sentito con profondo dolore: «Non fummo noi ad abbandonare la Chiesa, fu la Chiesa che si dimenticò di noi».

Aspetti validi nei progetti fidei donum

- legame tra diocesi e diocesi, vescovo e vescovo, ecc.;
- preparazione seria e previa: aspetti ecclesiali, sociali, culturali e lingua (molto importante soprattutto per le regioni dell'Amazzonia);
- visite (nei due sensi) di vescovi, preti, seminaristi, laici impegnati;
- una visione positiva, simpatetica, del popolo e della Chiesa locale così come sono. Come dice Alfredo Bosi: «Il punto nevralgico del problema è sempre lo stesso: è soltanto la relazione valida e feconda tra l'uomo dotto (nel caso delle missioni quello che viene da fuori) e la vita del popolo (leadership, comunità, movimenti, ecc.) – una relazione amorosa” (A. Bosi, *Dialettica della colonizzazione*, p. 335);
- inserimento totale nella Chiesa locale a ogni suo livello (i possibili e finanche necessari cambiamenti vengano in un secondo o terzo momento, e cioè quando il missionario sia stato ormai ac-

- settato e conosca un poco meglio la realtà, inoltre agendo sempre in comunione non soltanto col vescovo ma col presbiterio e i suoi diversi consigli parrocchiali o comunitari);
- preoccupazione prioritaria di rendere relativamente autonoma la Chiesa locale (seminaristi, lato economico, formazione dei leader, ecc.).

Aspetti positivi della presenza dei fidei donum

- rinforzo e aiuto nella creazione di nuove parrocchie (vere «reti di comunità») con la formazione sistematica dei loro agenti;
- valorizzazione delle ceb e dei gruppi di riflessione, «segno della vitalità della Chiesa» (RM 51) che per opera dello Spirito Santo nacque qui in Brasile (*Orientamenti pastorali sul rinnovamento carismatico cattolico*, n. 15). Vale la pena di leggere anche il *Direttorio generale per la catechesi* della Congregazione per il Clero (pp. 263-264);
- accento sul legame tra fede e vita;
- sostegno alle nuove pastorali e ai movimenti popolari;
- disponibilità a lavorare nei luoghi più difficili;
- aiuto concreto nella formazione dei nuovi sacerdoti diocesani;
- favoreggiamento del sorgere di vocazioni per il clero diocesano;
- visione aperta su tutti gli aspetti della vita ecclesiale.

Ombre

- mancanza di una preparazione specifica. La mancanza di padronanza della lingua, per esempio, è molto avvertita dalla gente;
- aspetto economico: una certa «abbondanza» che fa nascere opere sociali e dipendenza, oltre a creare difficoltà per i futuri preti locali. Questo punto dovrebbe essere affrontato dai missionari stessi con criteri che devono valere anche per i religiosi;
- mancato inserimento nella Chiesa locale, importazione di modelli, visione di Chiesa non conforme al nostro cammino di CNBB regionali e direttive della propria diocesi;
- incapacità di lavorare insieme (col presbiterio, i diversi consigli, ecc.);
- mancanza di impegno e di sensibilità per favorire un clima di collaborazione e simpatia tra la diocesi inviante e quella che riceve i missionari.

Alcuni criteri messi in opera

Criteri presi da suggerimenti dei Progetti di Chiese sorelle dell'ultima assemblea del CNBB. Ritengo eccellente e pressoché completo il seguente:

«Sul piano ecclesiale il missionario preparato e inviato [...] lavorerà in profonda armonia e comunione con le direttive d'azione del Regionale che lo riceve, in particolare con il piano pastorale

della diocesi che lo accoglie, la quale ha nel vescovo il segno visibile dell'unità. Cercherà di inserirsi nell'organizzazione della Chiesa locale e coltiverà un'amicizia fraterna con i membri delle comunità con i quali andrà a lavorare, specialmente con i consigli pastorali nei diversi ambiti ecclesiali e col presbiterio. Eviterà di trasferire modelli o esperienze pastorali della propria regione mentre appoggerà e promuoverà processi di evangelizzazione che hanno per soggetto e gerente le sue comunità. La sua più importante preoccupazione sarà di rafforzare la vita ecclesiale delle comunità, facendo di esse le protagoniste dell'evangelizzazione e della missione nel proprio ambiente» (*Progetto Chiese sorelle in Amazzonia*, comunicato mensile n. 54, agosto 2005, p. 1017).





I servizio dei fidei donum in Africa

Nyahururu, Kenya, novembre 2006

S.E. Mons. VIRGILIO PANTE - Vescovo di Maralal, Keny

1.
Luci

Qui vorrei far parlare i fatti e la storia che ho avuto modo di sperimentare personalmente in questi 34 anni d'Africa, nella diocesi di Marsabit e poi nella diocesi di Maralal.

- Zelo missionario maturato da una seria esperienza pastorale parrocchiale/diocesana in Italia.
- Coraggio e intraprendenza nell'iniziare missioni e parrocchie in posti nuovi (es. Marsabit, Maikona, North Horr, nella diocesi di Marsabit, Lodokejek nella diocesi di Maralal). Non solo i religiosi missionari (es. Consolata) ma anche i *fidei donum* iniziarono missioni nuove.
- Spirito di corpo visibile nei momenti giornalieri di preghiera comune e incontri periodici.
- Un carisma particolare per l'educazione dei laici: catechisti, leader e maestri.
- Costruzione di strutture valide permanenti: chiese, cappelle, asili, scuole, dispensari.
- Notevole attenzione alle vocazioni diocesane e preparazione del clero locale: insegnamento nei seminari (es. Nyeri, Maralal) e accompagnamento dei seminaristi nelle vacanze e nelle esperienze pastorali; vicinanza, aiuto spirituale ed economico al clero diocesano africano.
- Rapporto sincero col vescovo e presenza valida nelle commissioni diocesane.
- Studio delle lingue locali e produzione di materiale antropologico ed etnografico: don B. Venturino: *Dizionario Borana - Italiano* (1973) e *Italiano - Borana* (1976); don Paolo Tablino: *The Gabra, Camel Nomads of Northern Kenya* (1999), *Christianity among the nomads* (2 volumi, 2004 e 2006).
- Spirito di sacrificio: malattie, morte e martirio per la missione (es. don Asteggiano morì a Marsabit, don Beppe Gobbo e don Claudio Curcetti si ammalarono per la missione, mons. Luigi Locati ucciso per la missione.)

Più che di ombre vorrei parlare di sfide e difficoltà.

1. I missionari *fidei donum* hanno alle spalle diocesi e parrocchie in Italia che danno loro un notevole appoggio economico e di personale (ad es. laici missionari e volontari), perciò può succedere che la parrocchia gestita dal missionario *fidei donum* abbia un maggiore sviluppo in strutture, costruzioni, istituzioni, assistenza caritativa. Esiste il pericolo di creare una parrocchia «privilegiata» e questo può suscitare invidie da parte delle parrocchie meno abbienti. Inoltre, quando la parrocchia passerà al clero diocesano africano la gente criticherà i preti africani che non hanno la possibilità di dare assistenza economica o di mantenere le grandi strutture esistenti. Si corre il rischio che molto fedeli, quando l'assistenza viene meno, abbandonino la Chiesa. Il clero africano spesso accusa i missionari di assistenzialismo e paternalismo, dicendo: «Noi preti africani siamo visti come avari e insensibili mentre voi missionari siete visti come generosi e compassionevoli».

In questo caso serve una rivoluzione di metodo, per aiutare la gente a diventare adulta, non eternamente dipendente. Tutti i nostri sforzi mireranno a educare i nostri cristiani ad autogestirsi sotto tutti gli aspetti (carità, liturgia, catechesi, ministero).

2. I *fidei donum* tendono a esportare modelli pastorali con cui erano familiarizzati nelle diocesi di origine. È comprensibile che si preferisca continuare con uno stile pastorale già ben collaudato ed efficace, ma l'Africa è molto diversa dall'Italia e anche dall'America Latina.

3. Protagonismo. I nostri soldi, i nostri studi, la nostra nazionalità ci hanno creato un'aureola di prestigio e ci permettono anche una certa autonomia decisionale. Noi possiamo dettare il passo, e la pazienza non è il nostro forte. Rischiamo di diventare dei piccoli re con piccoli regni. Talora prendiamo decisioni da soli, anche senza consultarci con i nostri fedeli o con il resto della diocesi.

4. Talvolta i *fidei donum* si sentono abbandonati a loro stessi senza avere un interlocutore in Italia a cui fare riferimento o che si faccia realmente presente nella loro esperienza all'estero. Scarseggiano anche le visite dei superiori della diocesi di origine. I rapporti con l'Italia sono spesso principalmente economici e carenti dal punto di vista dello scambio pastorale. Talora c'è poco contatto fra i vescovi della diocesi d'origine e della diocesi d'invio.

5. Le visite degli amici della missione sono spesso più che altro a carattere turistico-economico e poco nella linea di mutua conoscenza, scambio, arricchimento pastorale e culturale.

È mio dovere ringraziare prima di tutto i vescovi che vi inviano. Essi, specialmente dopo il Concilio Vaticano II, hanno compreso che, come collegio episcopale, sono mandati a evangelizzare il mondo intero. Quando io lasciai il seminario diocesano di Belluno nel 1965, il mio vescovo, mons. Muccin, mi disse: «Io non ti posso fermare. Mi hanno insegnato durante il Concilio che io sono un vescovo per il mondo intero e perciò è una gioia per me che la diocesi possa regalare qualche missionario al mondo».

Poi è anche mio dovere ringraziare voi che avete risposto con generosità alla chiamata missionaria *ad gentes*, lasciando la famiglia, belle parrocchie e istituzioni collaudate. Avete imparato lingua nuove, siete rinati a realtà totalmente nuove facendovi discepoli. Alcuni di voi hanno vissuto o vivono ancora in situazioni di forti ingiustizie o addirittura di guerra, dando testimonianza di vero amore e silenzioso servizio, restando accanto alla gente che soffre abbandonata da tutti. Il tempo dei missionari *fidei donum* non è ancora finito. Voi non siete ancora passati di moda. Vi incoraggio a continuare nel vostro servizio di prima evangelizzazione, e anche di sostegno alle Chiese locali che stanno maturando insieme al clero diocesano. Il vostro lavoro crea uno scambio fertile tra le Chiese antiche e quelle nuove, tra diocesi italiane e giovani cristianità africane. Questo scambio arricchisce anche voi. Quando tornerete in Italia porterete delle esperienze di freschezza di cui la Chiesa italiana ha tanto bisogno. Diventerete con umiltà, perché l'Italia cambia in fretta, animatori missionari nella vostra diocesi madre.



IV.

La Chiesa che invia

- Società e Chiesa in Italia: quale futuro?
- Per una Chiesa tutta missionaria

S

ocietà e Chiesa in Italia: quale futuro?

Nyahururu, Kenya, novembre 2006

Prof. DARIO NICOLI

La Chiesa non è un'istituzione che si progetta e poi si fonda, sapiente e potente quanto si voglia, ma una realtà vivente; nata da un evento che è insieme divino e umano, la Pentecoste... Finché noi la consideriamo come un'organizzazione che serve a certi fini; come un'autorità che si contrappone alla libertà individuale; come una lega fra persone che posseggono gli stessi sentimenti e le stesse idee religiose, non avremo ancora un rapporto autentico con essa. Essa è una realtà vivente, e il nostro rapporto dev'essere anch'esso vita.

R. Guardini, *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 1997, p. 160

1.
Transizione
incompiuta e crisi
morale

La categoria culturale con cui guardare all'Italia così come si presenta in questo momento può essere quella della «*transizione incompiuta*». In effetti, si tratta di una società bloccata che non pare in grado, nell'attuale configurazione, di fronteggiare le sfide poste dal turbinoso cambiamento, sia quello sul versante della globalizzazione sia quello più interno che si rivela nella questione demografica e in quella della modernizzazione dello stato e del welfare in genere.

Questa condizione di incompletezza, peraltro condivisa con buona parte dei paesi europei a elevata complessità sociale, anche se più recente e dirompente, risulta resa più incerta e quindi aggravata dalla *manca*za di una *leadership* che, ai vari livelli, sappia raccogliere la sfida del momento e indicare una prospettiva ideale e sociale in grado di mobilitare le risorse del paese per una nuova stagione della sua vicenda storica. La difficoltà di espressione di questa *leadership* all'altezza del compito presente segnala nel contempo una *crisi morale* che interessa la società tutta, e che emerge soprattutto come *mutamento dei costumi* relativi alle relazioni basilari della convivenza. Di contro, da questo stato di crisi emerge la sollecitazione verso un'*autorità morale* riconosciuta in grado di indicare le mete di un impegno collettivo capace di dare senso alla rinuncia delle difese delle posizioni acquisite per favorire progetti capaci di suscitare energie e competenze nuove. Tale sollecitazione – che supera certe vecchie posizioni anticlericali del ceto intellettuale italia-

no – si rivolge volentieri alla Chiesa cattolica, indicata dai più come autorità in grado di assolvere al compito educativo e morale di «religione civile», un'espressione peraltro non priva di ambiguità e di pericoli di addomesticamento.

2. Le sfide in atto

Cinque sono i punti di osservazione sulla realtà italiana attuale che spiegano il ricorso al concetto di incompiutezza.

a) *La società bloccata*

L'Italia è una società con un rilevante livello medio di reddito e di consumi, ma con caratteri propri dovuti alla natura recente di buona parte delle trasformazioni che la riguardano e quindi dalla brevità del tempo utile all'elaborazione di una presa di coscienza culturale oltre che di un approntamento di risposte idonee.

Si tratta di una società bloccata da tre punti di vista:

- dal punto di vista *demografico* è in atto un processo di rapido invecchiamento della popolazione, che comporta un eccesso di sottrazione di risorse a favore delle giovani generazioni, cui si attribuisce un carico sociale che non possono essere in grado di reggere, mentre il ricorso ai lavoratori extracomunitari è visto in un quadro di emergenza e sostituzione dei soggetti autoctoni mancanti senza la necessaria visione di insieme;
- dal punto di vista del *welfare state*, che si mostra inadeguato nel confrontarsi con le povertà vecchie e nuove mentre continua a tendere una rete di protezione e di assistenza non coerente con le problematiche emergenti, specie la precarietà del lavoro dei giovani, che è palesemente contraria al richiamo alla responsabilità da più parti evidenziato;
- dal punto di vista delle *dinamiche del potere*, che rivelano una perdurante tendenza oligarchica basata sulla conservazione delle vecchie strutture e sulla difesa delle posizioni acquisite.

b) *L'economia*

L'impresa si è parzialmente rinnovata a fronte della sfida della globalizzazione dei mercati, ma non ha completato questo processo anche perché tentata da un intreccio non certo virtuoso con il sistema finanziario. A fronte di una politica proclamata di apertura al mercato, di concorrenza e di innovazione, risulta che una parte rilevante di questo mondo predilige le vecchie pratiche di clan tendenti a imporre le regole agli altri, ma a evitarle per se stessi.

Da un lato l'arretratezza del sistema bancario sottrae risorse ai progetti economici di sviluppo al fine di perseguire competitività e innovazione; dall'altro i grandi profitti non sono il risultato di progetti industriali, ma della bolla edilizia che sopravvaluta gli immo-

bili e crea plusvalenze che vengono regolarmente investite presso società neoprivatizzate detentrici di concessioni pubbliche. Di fronte al protagonismo della Cina e dell'India, oltre che alle nuove strategie dei paesi di più antica industrializzazione, la struttura economica frammentata, dominata da piccole e medie imprese, non risulta adeguata nel dar vita a progetti condivisi e duraturi nel tempo riguardanti la ricerca, la qualificazione delle risorse umane, il marketing e le alleanze globali.

Infine, la carenza di forze di lavoro autoctone, a seguito del continuo deficit demografico, impone il ricorso a soggetti extracomunitari che vengono peraltro visti solo nella veste di lavoratori ospiti e non di cittadini, generando in tal modo un'emergenza sociale che riguarda i servizi abitativi, educativi, socio-sanitari e assistenziali per i quali manca un progetto all'altezza della sfida.

c) *La politica*

La cosiddetta «seconda repubblica» ha portato in realtà a un «bipolarismo rissoso» che punta a combattere l'avversario piuttosto che a costruire un disegno di società coerente e compiuto. L'assenza di un terreno comune di riferimento tra gli schieramenti politici (tipico della maggioranza degli stati a regime bipolare) e il ricorso a categorie oppostive (anticomunismo, antiberlusconismo) mette in luce una crisi politica che trova le sue radici nella storia e quindi nell'arretratezza di molte culture che non si sono confrontate con la modernità, e che ha portato a destra a una politica populistica e nel contempo a una incapacità della sinistra di uscire dalle fumisterie ottocentesche per elaborare una moderna cultura del progresso sociale democratico.

Il quadro appare ancor più complicato dall'esistenza di una vasta area di soggetti politici che si ritrovano nella prospettiva della «rivoluzione dei diritti soggettivi» e quindi dei costumi in tema di legami familiari, manipolazione genetica ed eutanasia, anche se non sembra trovare riscontro nella maggioranza della popolazione, che su questi temi non pare seguire le forze che pure vota nelle scadenze elettorali. Ciò che colpisce è l'incapacità di queste forze di cogliere il legame tra tale cultura e i fenomeni di disgregazione sociale contro i quali peraltro ci si scaglia quando si tratta di questioni di solidarietà economica e sociale. Non si coglie, in altri termini, la *profonda valenza sociale e politica della questione antropologica*.

d) *Le relazioni*

Il processo di *indebolimento della famiglia* sta procedendo, anche se con una dinamica non di vera e propria disgregazione, cui peraltro si affianca anche una crescita di consapevolezza dei rischi e una nuova coscienza circa la responsabilità educativa degli adulti e degli stessi sistemi giuridici. Di contro, vi sono segnali sempre

più critici nell'ambito dell'educazione e della scuola, che evidenzia una difficoltà a superare approcci e modelli obsoleti capaci di mobilitare il grande potenziale rappresentato dai talenti del mondo giovanile che invece risulta più impegnato in uno sforzo di adattamento e di imitazione dei modelli vincenti. La difficoltà dell'educazione nel tempo presente – che è in sostanza la difficoltà della libertà umana – è bene indicata in due spunti:

- siamo in un'epoca di *passioni tristi* che rendono faticoso l'essere uomini perché sono venuti meno ideali capaci di dare scopo alla vita; prevale la categoria dell'utile e del piacevole, domina l'attimo e l'emotività e siamo stimolati verso un desiderio indefinito che in realtà genera depressione;
- siamo in una *condizione esistenziale "liquida"*, che non consente di assumere come riferimento una forma in grado di rappresentare in modo adeguato il nostro progredire umano: l'instabilità e la fluidità portano a uno stato di disillusione e di radicale incertezza e quindi di adattamento al contesto piuttosto che di immaginazione di un quadro diverso.

Ciò mette in gioco la necessità di una nuova proposta educativa che proponga una forma morale e sociale adeguata a tale compito entro una relazione amichevole e incoraggiante di valorizzazione dei talenti dei singoli. Ma richiede anche la possibilità di convogliare le energie umane all'interno di un orizzonte ideale, che si manifesti come una grande passione per il bene realmente perseguibile e testimoniato da maestri credibili. In altri termini: l'attuale questione educativa, più che un problema di metodi e di architetture istituzionali, è essenzialmente una questione di vocazione degli educatori che non possono più limitarsi né alla prestazione di servizi professionali né tanto meno a ridursi a impiegati della didattica.

e) *La cultura*

L'attuale realtà culturale si muove ancora entro la *frattura*, realizzata dall'Illuminismo, tra prospettiva della ragione e prospettiva della fede. Questa frattura ha consistito nell'affermazione programmatica di una visione culturale, politica e sociale che parte dal presupposto della non significatività dell'esistenza di Dio per ciò che concerne la vita reale. Tale programma procura le seguenti conseguenze.

L'idea del primato della scienza sperimentale e calcolabile come criterio sostitutivo di quello morale rende l'esistenza arida e temibile; l'insoddisfazione verso questa forma limitata di razionalità si rivolta contro la stessa scienza e la tecnica che non sembrano pertanto in grado di suscitare attrazione.

Se è buono tutto ciò che è fattibile, risulta difficile per gli individui riconoscere il confine tra valore, piacere e capriccio. La ca-

duta di riferimenti morali ed etici certi lascia il campo a una confusione circa i valori, di modo che perde di chiarezza di contorni la stessa persona umana, l'impegno per il bene (come dice Romano Guardini, si indebolisce la capacità di percepire e volere il bene), la percezione della realtà come luogo nel quale Dio opera in modo da renderci consapevoli della grazia e del nostro destino.

L'assenza di un saldo riferimento religioso ha condotto a un indebolimento della coscienza morale nei vari ambiti dell'esistenza; invece di creare una morale universalmente condivisa, si è giunti a una progressiva confusione di codici etici, di modo che ogni contesto (e tendenzialmente ogni persona) agisce in rapporto a ciò che concepisce come bene ora e in questo contesto e con l'attuale stato d'animo.

Ciò fa sorgere una nuova percezione dell'importanza di saldi punti di riferimento morali: sia per l'esistenza personale (consentire di colmare il vuoto di senso, rendere possibili relazioni autentiche) sia per la vita sociale (offrire criteri solidi e insindacabili per le scelte secondarie in riferimento a ciò che è buono, giusto, vero).

In effetti, invece della comparsa di una società positiva, illuminata, dominata dal pensiero razionale e dalla potenza della scienza e della tecnica, si è manifestata una disarticolazione sociale e nel contempo un indebolimento della persona che soffre profondamente nel suo io e che quindi cerca altre strade per trovare un senso alla sua esistenza.

3. La Chiesa e la prospettiva della post- secolarizzazione

In questo quadro si spiega la comparsa di una nuova prospettiva culturale, definita post-secolarizzazione. Sono infatti note le tesi circa il «ritorno al sacro» e la crisi della secolarizzazione. Recentemente, lo stesso sociologo liberale Jürgen Habermas, nel dialogo con l'allora cardinal Ratzinger, sembrava convinto della necessità di superare un modo di intendere l'autonomia della società, dell'economia e della politica inteso nel senso moderno come rivendicazione di autonomia *contro* il «religioso». Egli riconosceva, infatti, che le nostre società secolarizzate e minacciate di disgregazione avessero estrema necessità di un ambito di intervento morale non penalizzato, che trova la sua origine nella dimensione religiosa e nella fede cristiana in particolare.

In questo contesto, la questione della religione, e più precisamente della fede, si pone soprattutto come *rimedio all'indebolimento (dissipazione) dell'esperienza umana e della dissolvenza del senso dell'intera esistenza e del cosmo*. Tale questione, che presenta una valenza personale e a un tempo sociale, viene espressa non già in termini teoretici, quanto come domanda esistenziale di punti di riferimento di legami e di pratiche che possano creare una relazione

con ciò che è sacro, che è autenticamente stabile, che fonda una forma di esistenza più solida.

La dinamica neo-religiosa dell'uomo moderno è quindi un movimento verso l'esterno che superi la percezione del limite, ma con la celata volontà di ritornare a governarsi da sé appena si acquisisce un minimo equilibrio. Ciò significa che il *bisogno* è il tramite della domanda, ma questa diventa esperienza fondamentale solo se l'*incontro* che si crea nella risposta al bisogno è tale da affascinare e legare, e infine convertire a una vita nuova.

È qui che si pone la questione della Chiesa. Essa ha riflettuto, nel recente convegno di Verona, sulla sua chiamata fondamentale alla testimonianza, e ne sono uscite indicazioni rilevanti che tracciano la via da seguire.

4.
Il convegno di
Verona e la
«questione
antropologica»

Il pericolo per la Chiesa oggi è di sentirsi assediata da una cultura-ambiente che le è avversa, e quindi di chiudersi in se stessa come a difesa di una realtà tenuta al riparo dall'influsso del mondo. In tal modo, che viene definito «miopia spirituale», si negherebbe da un lato l'opera di Dio nel mondo e dall'altro il valore universale e salvifico del vangelo.

Il convegno di Verona, se visto dalla prospettiva della crisi di civiltà in cui siamo posti, segnala la decisa volontà di non lavorare per l'interesse cattolico ma per l'uomo creatura di Dio. È il tema della questione antropologica che non si pone sul piano teoretico, bensì dell'uomo reale, concreto e storico.

Si coglie a questo proposito un'autocritica della Chiesa stessa, che si è un poco cullata in una sorta di dualismo tra promozione umana ed evangelizzazione; non è un progetto umano quel che serve e neppure un'organizzazione costruita in vista della sua realizzazione – ciò che porrebbero al centro della comunità ecclesiale lo sforzo umano piuttosto che l'azione salvifica dello Spirito – quanto una vita di Chiesa autentica. Ciò che viene posto in evidenza è il legame inscindibile tra la missione evangelizzatrice della Chiesa e la sua missione storica, che comporta un'influenza irrinunciabile sulla vita della società. Non si tratta innanzitutto di articolare un programma culturale e politico all'altezza dei tempi, quanto di rendere autentico e profondo il nostro rapporto con Dio così che la nostra testimonianza di uomini trasformati dallo Spirito possa toccare la mente, il cuore e l'animo umano, come ha affermato il Pontefice nel suo intervento: «Un cammino proteso all'evangelizzazione, per mantenere viva e salda la fede nel popolo italiano; una tenace testimonianza, dunque, di amore per l'Italia e di operosa sollecitudine per il bene dei suoi figli».

Ci si appella a una forma di testimonianza che è propria della Chiesa e del cristiano in quanto tale, e che risulta quell'energia in

grado di generare vita autentica personale, comunitaria e sociale. Ciò in forza di una testimonianza che si svolge in tutti gli ambiti dell'esistenza sotto la piena responsabilità di chi la realizza. Si supera in tal modo il dualismo/separatezza tra religione e politica, e nel contempo si pongono le basi di un dialogo rispettoso ma dotato di reciprocità tra il momento della formazione della coscienza – in ordine alla verità circa la natura umana e l'esistenza – e il momento della responsabilità civile e politica.

Come si vede, *il centro della questione è antropologico*, e più precisamente la risposta all'obiezione circa l'insensatezza del vivere e – di contro – alla critica che afferma il presunto carattere disumano della fede cristiana. Ciò vale perché in gioco è la verità circa la creatura umana e la sua radicale destinazione all'amore. Ma si tratta di un'antropologia di natura non teoretica, bensì vissuta come espressione di gioia e di fiducia anche nella sofferenza e di fronte al limite.

Cambia, in un certo senso, anche la pastorale e la sua costruzione in quanto opera speciale degli impegnati e si definisce una linea di testimonianza che pone in gioco la vita di ciascuno sotto forma di partecipazione personale e chiede di rendere evidente nei vari ambiti dell'esistenza la capacità di amare che deriva dalla vita nuova in Cristo. Una simile condotta di Chiesa non può che provocare e suscitare le risorse buone che vivono nella società italiana in particolare, rinnovando dall'interno la stessa cittadinanza; in tal modo la Chiesa non presenta una funzione politica in senso stretto, ma essendo se stessa contribuisce a indicare la via per una società più umana e socievole in questo momento di stallo e di disgregazione.

Il punto di riferimento principale è l'evangelizzazione, ovvero la comunicazione del mistero di Dio come speranza per l'umanità, di cui si può fare esperienza forte qui e ora. È una questione di qualità della vita comunitaria. Ciò sapendo che la questione della Chiesa non può essere vista in se stessa, ma come una dinamica pienamente sociale poiché si connette con la necessità di fornire alle persone del nostro tempo, specie i giovani, un orizzonte ideale in grado di colpire, convincere e muovere verso un *costume di vita* più autentico e umano.

- AA.VV., *Complessità e identità sociale*, Angeli, Milano 1982.
- BAGNASCO A., *Tracce di comunità*, Mulino, Bologna 1999.
- BAUMANN Z., *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna 2002.
- BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al convegno di Verona*, Verona 19 ottobre 2006.
- BAUDRILLARD J., *Lo spirito del terrorismo*, Cortina, Milano 2002.
- CESAREO V., *Sociologia, teorie e problemi*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- CROZIER M., *La crisi dell'intelligenza*, Edizioni Lavoro, Roma 1997.
- DONATI P. (a cura), *La società civile in Italia*, Mondadori, Milano 1997.
- ELIADE M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1975, vol. I.
- GEERTZ C., *Mondo globale, mondi locali*, Mulino, Bologna 1999.
- GIACCARDI C., MAGATTI M., *L'io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Latenza, Bari 2003.
- GIDDENS A., *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Milano, Comunità 1990.
- GIDDENS A., *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino 1994.
- GUARDINI R., *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1997.
- HARVEY D., *La crisi della modernità*, Est, Piacenza 1997.
- MAGGIOLINI A., PIETROPOLLI CHARMET G., *Manuale di psicologia dell'adolescenza: compiti e conflitti*, Angeli, Milano 2004.
- MORIN E., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000.
- POSSENTI V., *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel post moderno*, Armando, Roma 2002.
- RIFKIN J., *L'era dell'accesso*, Mondadori, Milano 2000.



er una Chiesa tutta missionaria

Nyahururu, Kenya, novembre 2006

S.E. Mons. GIOVANNI GIUDICI

Stiamo vivendo questo momento come esperienza di lavoro in progresso, (tradotto in inglese *walking progress*); anch'io mi metto dentro questa prospettiva, quindi non tanto muovendomi nella linea di dichiarare una complessità già risolta o uno sguardo già sintetico, ma partecipando un po' a mettere sul tavolo altro cibo, ad accumulare – accanto alla costruzione della casa – altra sabbia, altri mattoni, perché questo poi penso può servire a ciascuno per trarre le sue conseguenze e complessivamente per aiutare a delineare alcune sottolineature.

Vorrei innanzitutto agganciarci alla relazione precedente.

Anch'io la sentivo per la prima volta, però mi sembra che noi questa mattina dobbiamo muoverci nella prospettiva di domandarci con maggior accuratezza: cosa reca a questa Chiesa italiana l'esperienza dei *fidei donum*?, che Dario ci ha proposto in maniera molto soddisfacente anche per uno che è all'interno ormai da quarantadue anni di sacerdozio e quindi nella gerarchia ecclesiastica italiana. Il suo quarto punto, la reazione ecclesiale, mostrava per un verso la necessità di reagire alla condizione di chiusura su se stessa che la Chiesa sta vivendo in questo momento e per un altro verso l'attenzione che, nel suo momento più vivo, la comunità cattolica italiana sta vivendo nel criticare la separazione tra la costruzione stessa della comunità cristiana ed il confronto con il mondo.

Mi sembra che noi, in sostanza – in questo Convegno – vorremmo domandarci come i *fidei donum* si collocano in questo dinamismo ecclesiale della nostra Chiesa e io stesso cercherò di muovermi su questa prospettiva, certo, non parlandovi della Chiesa italiana in genere, se poi ci sono domande cercherò di dare qualche mio parere sull'argomento, ma piuttosto cercherò di soffermarmi su questo tema specifico, e cioè come i *fidei donum* si inseriscono in questa dinamica ecclesiale oggi, quali prospettive nuove si portano, quali punti di domanda ci sono per la prospettiva ecclesiale che stiamo vivendo.

Vorrei anche brevemente dirvi dove trova le sue radici questo mio contributo al dibattito, in qualche misura vorrei accreditarmi anch'io in questo, e lo faccio così.

La mia prima visita in Africa risale al 1965, accompagnavo allora il cardinal Colombo; la diocesi milanese, a seguito delle ditte milanesi che avevano costruito la diga di Kariba, aveva cominciato il suo lavoro di testimonianza missionaria al confine tra Rhodesia del Sud e Rhodesia del Nord, tracciata dal fiume Zambesi e veniva l'arcivescovo cardinal Colombo ad inaugurare un ospedale che stava proprio sul confine nella regione dell'allora Sud Rhodesia ad un anno di distanza dall'indipendenza acquisita dal Nord Rhodesia che si chiamava, come ancora oggi, Zambia. Ho cominciato lì a vedere l'Africa, poi il viaggio si completò sino al Sud Africa di allora, nel 1965.

Poi una seconda esperienza – per me molto interessante – è il fatto che da parroco a Milano città per dieci anni ho potuto ospitare un *fidei donum* rientrato che stava con me e faceva vita comune molto stretta. Ricordo che eravamo nel 1981 durante un pranzo e il mio confratello, che in quel momento frequentava la facoltà teologiche e faceva il tratto in metropolitana per recarsi all'università, mi fece una riflessione: non c'è nessuno che dice ai ragazzi di star fermi nella carrozza della metropolitana? Io gli dissi che nel frattempo, cioè da quando lui era partito, c'era stato il '68 lì a Milano e che quindi la realtà italiana era cambiata. Questo racconto l'ho voluto fare tanto per dire cosa significa un *fidei donum* rientrato e cosa vuol dire condividere per qualche anno la vita seriamente.

Il terzo flash che vorrei ricordare è che, divenuto vicario generale in diocesi, ho seguito con l'ufficio missionario questo progetto di collegamento più stretto con i *fidei donum*, che per un verso ha portato ad un incremento numerico consistente, per un altro verso ha voluto dire però un ingresso molto più ravvicinato e questo appunto mi ha acconsentito con il responsabile dell'Ufficio Missionario della diocesi di accostare da vicino i *fidei donum*.

Dunque questo è un po' il punto di partenza da cui muove questa mia riflessione fatta di spunti per accrescere l'occasione di dibattito tra di noi e in questo senso mi è difficile pensare a questo tema dei *fidei donum* in termini generali, proprio viste le varie esperienze che ho potuto avere e anche i contatti diversi che mi sono stati dati a proposito dei *fidei donum*. In ogni caso, da questa esperienza di accostamento dei *fidei donum* può nascere un interrogativo ampio sul volto delle nostre comunità diocesane e parrocchiali tenendo presenti le tappe che in genere coinvolgono la vita dei *fidei donum* e cioè: la preparazione, la partenza, l'inserimento nel luogo di impegno pastorale e il rientro.

Come questo può toccare oggi la Chiesa italiana che abbiamo visto così descritta?

Alle descrizioni del sociologo io però vorrei aggiungere un'ultima annotazione: la comunicazione pubblica tra i cattolici italiani in

questo momento è tale per cui vi è una tentazione di vivere in maniera vittimistica questo veloce cambiamento in atto. Io vorrei proprio darvi questo piccolo allarme, intanto perché leggendo i giornali cattolici voi non vi perdiate dentro questa atmosfera, perché la comunicazione pubblica tradisce un po' la realtà della Chiesa italiana oggi, ed è questa che identifica nemici, assedi, forze più o meno occulte che possono chiudere la bocca. Io penso che quest'immagine non sia realistica e quindi che sia molto importante, per chi sta fuori del paese, essere critico rispetto a quest'immagine che viene trasmessa, perché è un difetto che in questo momento c'è nella nostra Chiesa, appunto dovuto dalla frustrazione delle speranze deluse, speranze forse più umane che cristiane deluse. La causa di tutto questo è la mancanza di una prospettiva un po' trionfale della Chiesa italiana tutta cattolica, compatta, che riusciva anche a gestire i fenomeni di trasformazione della società in maniera positiva, solida, tenendo in mano bene questi processi, il fatto che questo non sia avvenuto e al momento non avvenga, produce intanto questa atmosfera un po' vittimistica e poi frustrazione che dovrebbe essere vissuta attraverso lo spiritualismo entusiasta, che tante volte è presente nelle nostre comunità, per cui a tutti i costi ci devono essere rivelazioni, visioni, locuzioni interiori, grandi momenti di entusiasmo spirituale. L'altro aspetto che io ritengo una via di fuga di queste speranze umane deluse, è il protagonismo presenzialista, ci siamo... siamo presenti... abbiamo vinto questa cosa... abbiamo conquistato questa meta... .

Con finezza Dario prima diceva del pericolo di considerarci innanzitutto un'espressione organizzativa forte. Quindi penso, che una piccola, ma ulteriore riflessione sulla Chiesa italiana mi pare importante da esprimere.

Anch'io, a mia volta, ho una lettura positiva sul convegno della speranza. Ricordiamo che il Convegno di Verona, fa parte del decennio dedicato dalla Chiesa italiana alla comunicazione della testimonianza evangelica, questo era un po' il tema del decennio e quindi, in questo senso, l'occasione che abbiamo vissuto a Verona è stata proprio quella di riscoprire le speranze dei nostri contemporanei, vivificandole con la forza del Vangelo in modo da proporle nella quotidianità con scelte concrete e diffuse in tutte le realtà della nostra Chiesa. In questa condizione, dentro questo quadro, l'esperienza dei *fidei donum* costituisce uno degli elementi di incarnazione di questo momento di testimonianza, proprio perché continua la tematica della *missio ad gentes* nelle Chiese locali che è stata così fortemente ripresa dal Concilio, ed è stato bello sentire in questi giorni, sia nella testimonianza di alcuni che hanno parlato, sia nella testimonianza riportata dai vescovi che avevano vissuto il Concilio e penso che anche voi vi siete resi conto come è stato propulsivo il Concilio rispetto al tema delle missioni.

L'esperienza dei *fidei donum* dunque, va sentita come parte integrante della vita diocesana e del suo presbiterio; quindi non considerarla come una eccezione, ma piuttosto come una regola, cioè un presbiterio diocesano deve sentire sempre più l'impulso ad aprirsi a questa esperienza e ogni presbitero che cerchi seriamente di riflettere sulla propria identità di fronte al mutare dei tempi e al mutare delle condizioni della sua stessa vita di presbitero e della vita della sua comunità, invece di sentire la paura e quindi, la necessità di chiudersi per ripensare alla propria vita della comunità pastorale, parrocchiale, diocesana, dovrebbe sentire la necessità di aprirsi ed accogliere questo tema delle missioni perché è questo il modo giusto di rispondere alla fatica del presente.

Infatti le Chiese locali quando vivono le esperienze dei *fidei donum* ricevono molto, va pensato a quelle caratteristiche dei presbiteri *fidei donum* che appaiono come testimonianza utile e decisiva per le Chiese locali, sia di partenza che di arrivo. Per quanto riguarda il punto di partenza, c'è questa capacità di ascoltare la proposta profonda dello Spirito che invita a partire, che invita a prendere sul serio la testimonianza presso le giovani Chiese, che fa cogliere come un aspetto necessario della vita di un cristiano quello di avere desiderio che il Vangelo cammini per le strade del mondo, e per altro verso la possibilità che viene offerta al presbitero *fidei donum* è quella che, rientrato nelle Chiese locali, porta dentro di sé un'esperienza pastorale molto ricca, molto significativa. Io vorrei che fosse sempre più chiaro che l'andare di un prete diocesano nelle giovani Chiese, significa portare la spiritualità caratteristica del clero diocesano in esse.

Ricordo un vescovo francescano che veniva nella mia parrocchia dove ero parroco e più di una volta mi disse di andare in Bolivia, perché – diceva – i fedeli della mia diocesi vedono soltanto l'esperienza dei preti in quanto religiosi francescani, non hanno l'idea che ci possa essere un prete che ha questa caratteristica di essere un prete della diocesi. Un prete della diocesi significa che vive la sua comunione innanzitutto con la gente che gli è affidata, vive la sua comunione con i fratelli del presbiterio, spesso ho notato con profonda gioia che i preti *fidei donum* sono quelli più appassionati al consiglio presbiterale diocesano, nei paesi dove sono a fare il loro servizio. Più di una volta mi sono accorto di una vera capacità di dialogo profondo, vivo, a tutti i livelli di esperienza sacerdotale col vescovo locale. Io credo che questo sia possibile anche ad un religioso, però un prete diocesano *fidei donum* ha una possibilità in più di vivere questo tipo di attenzione e di condivisione. Da questo punto di vista il rapporto con la Chiesa locale diventa anche un rapporto che coinvolge gli altri confratelli all'interno della stessa comunità diocesana in cui si è inseriti come *fidei donum* e dà la possibilità di realizzare questi strumenti di partecipazione: consigli pasto-

rali parrocchiali, consiglio pastorale diocesano che fanno fatica nelle nostre Chiese europee, in particolare nella nostra Chiesa italiana, ma che quando li si vede in queste giovani Chiese, riescono ad essere più forti e quindi capaci di far crescere una comunità a tutti i livelli, con quelle caratteristiche di mondialità che sono le caratteristiche proprie della Chiesa Cattolica che, nei paesi di antica cristianità, sono state dimenticate o abbandonate, perché il presbitero – per le storie che abbiamo avuto – ha assorbito in sé (non stiamo ora a valutare il bene o il male di questa scelta) tutte queste competenze che invece in queste giovani Chiese si vede che possono più facilmente essere espresse dai laici come per esempio dai catechisti e da altre forme di vita cristiana, dedicata nel Vangelo e al Vangelo.

In questo senso la caratteristica ultima che vorrei esprimere nel dichiarare in genere la figura del prete *fidei donum* è quella di prepararsi alla partenza. Mi sembra che sia molto importante questa caratteristica che un *fidei donum*, proprio per il suo legame molto forte con la comunità di partenza, è un uomo che vive il suo ministero con un inserimento profondo, e nello stesso tempo con la capacità di essere pronto a muoversi oltre, nella stessa realtà della giovane Chiesa cui è inserito, oppure muoversi oltre per tornare nella sua Chiesa di origine.

Questo tipo di spiritualità mi sembra importante che noi la radichiamo anche in un'immagine biblica, in una scena che il Nuovo Testamento ci consegna; a me sembrava che proprio in questi giorni la pagina più interessante da questo punto di vista fosse il tratto degli Atti degli Apostoli in cui Paolo evangelizza Filippi. Siamo al capitolo 16 degli Atti degli Apostoli. Facciamo una piccola premessa: ricordate che Paolo giunge a Filippi per una serie di circostanze di ordine spirituale “lo Spirito non ci consentì di andare verso Nord, verso la Bitinia, verso il Mar Nero e invece ci spinse a scendere a Troade” (cfr. v. 6). Lì Paolo ebbe una visione: un macedone in piedi lo pregava dicendo... “vieni in Macedonia, aiutaci!” (cfr. v. 9). Così Paolo salpa da Troade e sbarca a Filippi, che in quel momento era una città di recente fondazione, dove sono stati posti dei legionari romani che hanno compiuto il loro servizio e quindi era una città quasi romana, gli scavi rivelano che molte delle iscrizioni sono in latino... siamo in Grecia, dunque troviamo una città con una cultura latina. In questa città Paolo entra... e cosa avviene?

Primo atto: ci fermammo in quella città, vi passammo alcuni giorni, il sabato uscimmo fuori di porte, ci incamminammo verso il fiume dove si pensava di trovare un luogo di preghiera, ci mettemmo a sedere e si parlò alle donne lì radunate. Ecco il primo incontro: “timorati di Dio”, quindi gente che si ritrova a pregare, forse

nella speranza di accedere alla sinagoga ebraica, dove c'è questa proposta di Dio più limpido, più chiaro. Paolo si ferma poi da Lidia, la prima europea evangelizzata. Nei giorni successivi incontra spesso questa giovane schiava che viene strumentalizzata dai suoi proprietari perché, essendo lei posseduta da qualche spirito, quando vede Paolo grida «Questi uomini sono i servi del Dio Altissimo e vi annunziano la via della salvezza» (v. 17) e Paolo – dopo averla sentita per due o tre giorni – non accetta più questo stile di strumentalizzazione della persona e quindi caccia il demone da lei e i proprietari della schiava, a causa di questa liberazione dallo sfruttamento della donna, si mettono a fargli una guerra totale (cfr. vv. 18ss). Qual è l'accusa? L'accusa è che questi tali hanno costumi diversi dai nostri e quindi è inaccettabile che qui tra noi vadano parlando e vadano annunciando un altro modo di vivere. E così vengono condannati, battuti, messi in prigione e da un terremoto liberati, ed alla fine se ne devono andare... riprendono il loro cammino.

Perché mi sembra un'interessante pagina per aiutarci a vivere con intensità cristiana e religiosa questo tema dei *fidei donum*? Perché qui vediamo tutte le caratteristiche dell'ingresso di apostoli del Vangelo che vengono da un'altra cultura, hanno quindi una vera ricchezza da portare, e di fatto la portano, annunciando a chi già teme Dio ed è in cammino verso una rivelazione più profonda, facendo un'opera di umanizzazione, liberando da un improprio sfruttamento di una persona. Sono messi in difficoltà per il fatto che hanno dei costumi diversi e quindi chi è lì ed è romano e particolarmente occidentale sente che questi orientali sono proprio diversi da loro, da come si vestono, da come parlano, hanno delle sensibilità acute, su aspetti che sono invece inaccettabili... Paolo e Sila riprendono il cammino.

Ricordiamo che questo passaggio è stato un passaggio determinante nella vita di Paolo perché questa sarà una comunità amatissima da Paolo, ricordate che è l'unica comunità a cui Paolo consente che gli diano soldi per mantenersi. Paolo non accetta soldi da nessuno, lavora sempre con le sue mani, gli unici soldi che accetta sono questi dei Filippesi. Dunque un legame straordinariamente profondo e vivo con questa comunità.

Credo che noi, vivendo quest'esperienza dei *fidei donum* e cercando di darle una lettura cristiana, troviamo in questa pagina un aiuto, perché ci dice che gli Apostoli che vengono da fuori sono attesi, e sono una grande ricchezza, e nello stesso tempo portano qualcosa di difficilmente integrabile, che rende ad un certo punto persino il loro messaggio inutilizzabile da parte di questa comunità, c'è bisogno di una sintonia più profonda di cultura, di mentalità, di linguaggio che non è possibile realisticamente che venga affrontato

da Paolo e Sila. Tuttavia il legame che si è realizzato tra questi evangelizzatori e la comunità locale è un legame di una grande profondità spirituale che non viene mai meno e anzi, diventa un grande aiuto per la vita di Paolo.

Guardando dunque questo come un modello interessante, vivo, certamente che ci mette in discussione e ci aiuta, proviamo a domandarci quali valutazioni e quali sollecitazioni possiamo trarre. Innanzitutto circa i *fidei donum* nel loro aspetto di preparazione, la scelta di partire, nasce generalmente da sensibilità personali, per cui è un dono dello Spirito, certo il coraggio che sempre dobbiamo avere, sia noi vescovi che voi sacerdoti o laici, è quello di verificare il percorso vocazionale perché sia veramente lo Spirito che aiuta a fare questa scelta e non altre cose; penso appunto all'inquietudine, alla scontentezza di certi panorami pastorali che si incontrano nelle nostre Chiese di antica cristianità. Questa esigenza spirituale deve essere tenuta viva e sollecitata, e sempre più purificata da strutture diocesane e da attenzioni personali per cui ci sia veramente un cammino di preparazione che coinvolge non soltanto il singolo presbitero o il vescovo, ma proprio tutta quanta la comunità e quindi talvolta anche l'attesa di qualche anno già con la prospettiva di partire, ma vivendo con intensità, testimonianze e missionarietà, la propria funzione pastorale all'interno delle nostre Chiese, è un grande dono e vedo talvolta che questo aiuta anche il presbitero che ha questa prospettiva di fare il *fidei donum* e lo rende capace di sopportare anche condizioni pastorali difficili, faticose, come delle volte ci sono nei nostri paesi.

Un secondo aspetto mi sembra che sia il tema della durata del servizio; è già stato ripreso con grande forza e anche con delicatezza dal mio confratello Virgilio. Certo occorre considerare le caratteristiche personali del *fidei donum* ed anche le obbiettive esigenze pastorali, senza però venir meno mai al criterio del rientro nella propria Chiesa locale, intanto proprio a garanzia della stabilità del servizio pastorale che si attua nella giovane Chiesa e poi nella prospettiva di tener vivo – anche all'interno delle nostre comunità – un cammino di servizio pastorale nella linea del *fidei donum*.

Un terzo aspetto è quello economico che va visto non solo come strumento per l'evangelizzazione, o un servizio missionario, ma proprio come una parte integrante del messaggio che il *fidei donum* porta; e, perché questo avvenga, e cioè la testimonianza che una Chiesa di antica tradizione aiuta la giovane Chiesa con i suoi soldi, è importante una libertà del *fidei donum* dall'amministrazione di questi beni, intanto con una personale testimonianza di sobrietà. Voi sapete benissimo che in tutte le giovani Chiese, in particolare quelle dell'Africa, non è difficile distaccarsi dalla condizione normale dei fedeli attraverso un uso della ricchezza che crea privilegio;

per un certo verso questo scalino che ci separa dalla popolazione è assolutamente necessario, perché ne va di mezzo la salute del *fidei donum*, per un altro verso deve essere attentamente calibrata, mentre diventa addirittura un po' deleterio il fatto che il *fidei donum* – proprio giovandosi delle sue conoscenze e dei suoi rapporti con le Chiese di antica cristianità – può far diventare di suo possesso un aiuto economico. In questo senso ciò che ci ha detto padre Virgilio era molto interessante, e penso che la storia di molti *fidei donum* talvolta viene proprio complicata da questi legami personali, che si instaurano attraverso una forma di aiuto che però inevitabilmente diventa una forma di paternalismo.

Da ultimo è interessante in questa linea, richiamare la prospettiva di privilegiare la creazione di comunità missionarie. Intanto composte da più di un presbitero, personalmente ricordo la grande insistenza che fece il primo dei responsabili dell'ufficio missionario con cui ho avuto a che fare come vicario generale che era monsignor Francesco Perdetti, nell'indicarmi l'assoluta necessità che i *fidei donum* non fossero soli nel loro impegno. Forse in questo senso un collegamento tra diocesi a livello della Chiesa italiana sarebbe molto proficuo, interessante e utile, proprio per non lasciare in qualche solitudine troppo disagiata e portatrice di dolore e di sofferenza i singoli presbiteri.

E poi lo sviluppo che mi sembra comincia ad avere anche questo tema delle comunità missionarie composte da presbiteri e laici. Occorre qui precisare, elaborare meglio i progetti in modo tale che l'invio di laici missionari in collegamento con le diocesi e in collegamento con i *fidei donum* sia preparato bene, avvenga con quelle garanzie che danno continuità a questo tipo di cammino. Per quello che ho potuto sperimentare l'arrivo dei laici nelle comunità dei *fidei donum* è un grande aiuto, perché dobbiamo dire con molta chiarezza tra noi pastori che talvolta le scelte pastorali sono da noi difese con una forza e con un'insistenza che va al di là del buon senso e che nasce proprio da questo legame molto profondo che noi abbiamo (noi presbiteri, noi vescovi) con il nostro progetto pastorale. I laici che arrivano in queste condizioni sono un grande aiuto perché rompono, in un certo senso, questo legame così stretto, e mi sembra allora molto interessante questa loro presenza nelle comunità di presbiteri *fidei donum*.

Ultima serie di riflessioni: vorrei parlarvi del rientro in diocesi.

Per la mia esperienza il rientro dei *fidei donum* resta un punto debole. Vi ricordo che per me è stata molto salutare ed anche molto interessante l'esperienza di aver ospitato un *fidei donum* di ritorno dalla missione e credo che anche qui abbiamo uno degli aspetti più fecondi per la vita delle nostre comunità italiane. Se viene valoriz-

zato come una nuova partenza coinvolgendo proprio le comunità interessate e il presbitero stesso, il ritorno diventa fecondo per rinnovare il tessuto stesso dell'organizzazione pastorale delle nostre diocesi. Certo, bisogna garantire al rientrante un periodo di studio congruo, un ripensamento, una preghiera, una vacanza. Ricordo, per riprendere le riflessioni della meditazione di questa mattina, come è stato utile per alcuni dei nostri presbiteri ritornati dall'esperienza *fidei donum*, stare a Gerusalemme, effettivamente è stata per loro una cosa molto utile, e anche per la nostra comunità.

In questo senso direi che è molto importante favorire l'incontro e il confronto regolare fra i *fidei donum* rientrati perché ci sono degli shock forti che il *fidei donum* deve superare quando rientra nelle strutture pastorali quotidiane delle nostre parrocchie e diocesi. E quindi è importante che ci sia un'occasione in cui ci si rivede, si parla insieme, ci si confronta e si elabora questo lutto della missione finita e questo inserimento nuovo nella realtà in cui ci si viene a trovare.

Un secondo aspetto che vorrei richiamarvi è l'incontro con la medesima fede che si esprime in modi e contesti diversi, che permette al *fidei donum* di decostruire ciò che sembra immutabile nella nostra prassi pastorale delle antiche Chiese e che invece deve essere assolutamente mutato se vogliamo arrivare a quello stile di formazione dei laici per cui siano operatori di bene nella quotidianità, testimoni di speranza nelle speranze dei loro contemporanei. Questo lo si può fare, lo si deve fare di fatto adesso, perché è importante ripensare alle nostre strutture parrocchiali. Se non si incentra la nostra pastorale diocesana in Italia sulla Parola di Dio, sull'Eucaristia, se non si riprende il discorso dei ministeri a cominciare dal diaconato permanente, se non si educano le persone alla carità, all'amore al creato, alla giustizia, alla pace, rimarremmo sempre una splendida comunità come era prima del Concilio una città posta sul monte, come si vede in alcuni bei paesi dell'Italia centrale o meridionale, un cucuzzolo con in cima una chiesa splendida, una magnifica cupola e poi le case tutte attorno, ma quest'epoca è finita! Adesso noi siamo Chiesa perché siamo dentro la realtà di tutti i giorni, perché i laici vivono quotidianamente le speranze degli altri e le vivono con un'ispirazione più profonda, con una certezza più forte, riprendendo cibo proprio dall'eucaristia quotidiana.

Quindi, come si può decostruire una struttura pastorale se non c'è proprio la capacità di lettura diversa e nuova, che nasce – per un *fidei donum* – dall'aver vissuto nelle giovani Chiese quest'esperienza di quotidianità, di semplicità del messaggio, di uguaglianza delle condizioni del credente con le condizioni di tutti gli altri credenti.

Questo aspetto mi sembra che sia molto importante, perciò come *fidei donum* vi invito già a pensare da adesso, perché ritornere-

te nelle diocesi in cui ogni parrocchia, ogni campanile non può più avere il suo presbitero e questo viene vissuto dalle nostre comunità – laici, preti e vescovi – quasi come un dato che ci demoralizza, mentre invece è un invito dello Spirito, se crediamo che lo Spirito sia all’opera nella Chiesa; e quindi come invito dello Spirito va vissuto.

Ecco allora che le parrocchie devono essere ripensate nel loro modo di costruire se stesse, le centralità e le priorità della nostra pastorale devono essere ricollocate talune al centro ed altre in aspetti più periferici della nostra vita. Ecco l’importanza che i laici assumano più responsabilità nella pastorale, che emergano nelle nostre Chiese le ministerialità, sia quelle laicali sia quelle ordinate, che fino ad oggi come voi sapete sono piuttosto trascurate.

Da ultimo penso che i centri o gli uffici missionari hanno un impegno molto forte per favorire questo rientro dei *fidei donum*, preti e laici, in modo da costruire intorno a loro non semplicemente una protezione che come ho detto mi sembra molto importante soprattutto nei primi tempi, ma anche che costruiscano insieme occasioni di confronto, di incontro, per cui questa lettura nuova della realtà pastorale venga proprio vissuta, accolta e questo penso che sia il primo e più significativo di questo scambio di doni, di cui spesso noi parliamo quando pensiamo al rapporto tra le Chiese di antica cristianità e le nuove Chiese, rapporto che non è facile da stabilire ma che certamente trova nel *fidei donum* un grande aiuto ed una possibilità di realizzazione concreta.

Vorrei terminare con uno slogan che mi è stato insegnato da un *fidei donum* tornato e ben integrato nella nostra pastorale diocesana: “*fidei donum* non si nasce ma si diventa”. Questo è vero per il punto di partenza ed è vero per il punto di arrivo, perché bisogna sapersi collocare in quest’orizzonte ecclesiale nuovo partendo dalle nostre Chiese di antica cristianità e anche ritornando ad esse bisogna costruire sempre da capo un rapporto personale con i confratelli, sia nelle Chiese in cui siete mandati sia quando ritornate nelle nostre Chiese di antica cristianità.

E soprattutto “*fidei donum* non si nasce ma si diventa” perché occorre sviluppare una collaborazione con i laici che non sia soltanto di tipo strumentale: il laico che voi ritrovate tornando nelle nostre comunità, aiutatelo ad avere quest’orizzonte che voi avete potuto acquisire facendo il *fidei donum*, in modo tale che la collaborazione allo stile missionario sia vera, quando viene in questi territori di nuova cristianizzazione, ma continui ad essere vera anche quando è tra di noi, nelle terre di antica cristianità. Perché non avvenga che i laici siano muti e inattivi e poi riescono a diventare attivi soltanto quando sono invitati a partecipare alla vostra missione. E quindi anche in questo senso “*fidei donum* non si nasce ma si diventa”.

V.

La pastorale missionaria della Chiesa italiana

- La pastorale missionaria della Chiesa italiana
- Testimonianze



La pastorale missionaria della Chiesa italiana

Nyahururu, Kenya, novembre 2006

Mons. GIUSEPPE PELLEGRINI

Credo che si possa constatare senza enfasi la ricchezza e la vivacità della pastorale missionaria della Chiesa italiana e delle nostre diocesi. Una tradizione che continua da secoli, pur con forme e modalità sempre attente ai segni dei tempi.

È un movimento missionario ancora vivo. Come diceva dom Pedro Casaldàliga «la vitalità di una Chiesa si vede dalla sua forza missionaria»; e noi siamo ancora in molti! Ben 14.000/15.000 missionarie e missionari, sparsi nei cinque continenti: 550 preti e 223 laici *fidei donum*; 5000 religiosi/e di istituti missionari; 7500 religiosi/e di altri istituti; 1000 laici inviati da istituti e organismi di volontariato; 1000 laici inviati da movimenti e associazioni. Una forza che la Chiesa italiana sente viva, non solo per l'annuncio del vangelo nel mondo intero, ma anche come forza per rivitalizzare la pastorale in Italia, per dare slancio e vigore alle nostre comunità cristiane. Nel documento dell'episcopato italiano del 2001 *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, che contiene gli orientamenti pastorali per il primo decennio del terzo millennio, si dice espressamente che è necessario aprire il libro della missione per rinnovare la vita cristiana e la pastorale delle nostre comunità, così che la dimensione missionaria *ad gentes* diventi sempre di più l'orizzonte di tutta la pastorale, e non solo un aspetto, magari quello conclusivo! (cfr. n. 32). Nel successivo documento *Il volto missionario della parrocchia in un mondo che cambia* si riafferma la necessità che la parrocchia si apra di più all'ascolto e all'accoglienza di tutti e non solo di quelli che frequentano la vita della comunità, affermando esplicitamente che «la *missio ad gentes* è una risorsa per la pastorale» (n. 6).

Queste scelte non sono piovute dal cielo, ma frutto di un cammino, a volte più spedito altre volte più lento e faticoso, che le nostre diocesi e parrocchie stanno compiendo in ordine alla missionarietà di tutta la pastorale. Ricordo i momenti salienti del cammino dell'ultimo decennio:

- Convegno di spiritualità: *Preti per la missione* - Roma, 3-6 febbraio 1997
- 2° Convegno Missionario Nazionale: *Il fuoco della Missione* - Bellaria, 10-13 sett. 1998

- 3° Convegno dei Direttori dei CMD: *Una missione senza confini* – S. Giovanni Rotondo, 4-7 settembre 2001
- 3° Convegno Missionario Nazionale: *Comunione e corresponsabilità per la missione* – Montesilvano, 27-30 settembre 2004
- Le quattro settimane di formazione e spiritualità missionaria di Assisi.

Gli strumenti principali di questo cammino sono:

- innanzitutto la ricchezza dei carismi degli istituti specificatamente missionari e dell'intero mondo delle religiose e dei religiosi, che fin dalla loro origine si sono aperti all'annuncio del vangelo "fino agli estremi confini del mondo", aprendo la Chiesa al mondo intero;
- le Pontificie Opere Missionarie impegnate, fin dallo loro origine carismatica, nella formazione di tutto il popolo di Dio alla missione e al sostegno, anche economico, alla missione evangelizzatrice della Chiesa;
- i Centri Missionari Diocesani, luoghi e strumenti della maturazione della coscienza missionaria e di impegno concreto delle nostre diocesi, a sostegno dei propri missionari (preti e laici) e anche di tutta la Chiesa universale, punti di convergenza e di incontro di tutte le forze missionarie presenti in diocesi.

È un cammino che le nostre diocesi stanno facendo, proprio per dare a tutta la pastorale una prospettiva e un orizzonte missionario. Cammino non sempre facile, che spesso si scontra con la povertà di persone, mezzi e strutture, ma che continua e che non può più arrestarsi o tornare indietro.

Vorrei spendere una parola anche per le realtà nazionali, che in questi anni hanno contribuito non poco alla formazione e al coordinamento dell'attività missionaria in Italia.

- Se fino al Concilio operavano prevalentemente le Pontificie Opere Missionarie e gli istituti e congregazioni o specificatamente missionari o che si erano via via aperti alla *missio ad gentes*, successivamente, con la centralità della Chiesa locale, è sorto l'Ufficio nazionale della Cooperazione missionaria tra le Chiese, impegnato fin dall'inizio nel coordinamento della pastorale missionaria delle nostre Chiese locali e del rilancio della dimensione missionaria della Chiesa locale. Come tutti gli altri uffici della Cei, è luogo naturale di studio, riflessione e coordinamento della pastorale missionaria. Come lo è il Centro Missionario Diocesano per la diocesi, così l'Ufficio Nazionale diventa il luogo di incontro, di confronto e di valorizzazione di tutta la ricchezza della missione in Italia, composta da *fidei donum*, religiosi/e e laici. Il Consiglio Missionario Nazionale è il luogo concreto dove si attua tale coordinamento.

- Attorno agli anni '60 a Verona nasceva il Seminario per l'America Latina che ben presto si trasformò in CEIAL e ora in CUM, Centro Unitario Missionario, la casa dei missionari italiani, luogo di preparazione di coloro che prendono la strada della missione. Suo compito è anche di accompagnare i missionari che si sono formati al CUM e di seguire il loro rientro. Un compito altrettanto prezioso che ora svolge il CUM è di accompagnare il personale apostolico non italiano che viene nel nostro paese, attraverso adeguati momenti formativi e di incontro.
- Anche la Commissione episcopale per l'Evangelizzazione dei Popoli e la Cooperazione tra le Chiese sostiene il cammino missionario delle nostre Chiese locali attraverso momenti opportuni di riflessione e di studio, portando la sollecitudine missionaria all'interno dell'episcopato stesso.

Come potete notare, una ricchezza di soggetti missionari che spesso diventava difficile coordinare! I nostri vescovi nel gennaio 2005 hanno dato vita alla Fondazione Missio, segno eloquente del desiderio della Chiesa italiana di non sopprimere o mortificare nessuno dei soggetti missionari esistenti, ma di offrire loro un maggior coordinamento dei servizi e una piena valorizzazione dei carismi, attenti sempre ai segni dei tempi e alle nuove esigenze della missione. La costituzione della Fondazione Missio è stata una delle decisioni più forti e coraggiose della Cei e rivelerà la sua dinamica propulsiva nel tempo.

Missio non è un soggetto missionario in più, un altro organismo missionario della CEI, ma è il luogo di incontro, punto di convergenza dei tre (per ora) soggetti nazionali della missione:

- Pontificie Opere Missionarie.
- Ufficio Nazionale della cooperazione missionaria tra le Chiese.
- Centro Unitario Missionario.

Queste tre realtà formano le sezioni di Missio, che attraverso il presidente (che è il presidente della Commissione episcopale missionaria), un consiglio di presidenza e i vari consigli di direzione delle tre sezioni, sono chiamati a imprimere a tutta la realtà missionaria italiana un autentico spirito di comunione; il solo capace di aggregare le diverse anime dei soggetti missionari presenti oggi in Italia.

Ecco cosa sta alla base oggi di un nuovo stile missionario della Chiesa italiana nel nuovo millennio: la *comunione*, come per altro ci ricordava molto bene papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Novo Millennio Ineunte*.

È ovvio che all'interno di Missio i diversi soggetti (tre per ora, ma potranno aggiungersene altri) sono chiamati a lavorare insieme, a unire le forze e a coordinarsi maggiormente, ognuno con i propri compiti e la propria autonomia, senza doppioni e spreco di energie:

- l'Ufficio Nazionale con il suo ruolo primo di coordinamento dei CMD e delle regioni, e che attualmente svolge anche il prezioso servizio di gestione delle varie convenzioni in atto per i *fidei donum* preti e laici e per i sacerdoti non italiani che vengono in Italia per attività pastorali e per studio;
- le POM con il compito di formazione di tutto il popolo di Dio attraverso incontri e sussidi e di cooperazione economica universale attraverso le offerte che provengono dalle nostre diocesi e che vanno a costituire il fondo di solidarietà universale;
- il CUM per la formazione di tutti i missionari, con una attenzione particolare ai *fidei donum*, ai laici e agli operatori di pastorale non italiani che operano nelle nostre diocesi.

Nella logica della comunione, Missio potrà svolgere anche la funzione di raccordo tra le diocesi italiane negli impegni di servizio missionario e nella scelta di nuovi servizi, tenendo conto delle esigenze e delle richieste.





Testimonianza

Salvador de Bahia, Brasile, febbraio 2006

Mons. PEPPINO MAFFI

Premessa

Dopo 6 anni come responsabile dell'ufficio di Pastorale missionaria a Milano (1992-1998), sono prevosto e decano a Varese. Tornando in parrocchia e diventando riferimento pastorale di altre 40 parrocchie, ho sentito urgente la necessità di affrontare una sfida concreta: come tradurre nel quotidiano del cammino pastorale delle parrocchie le idee e i riferimenti condivisi, annunciati e promossi mentre ero all'ufficio di Pastorale missionaria.

All'interno di questo percorso mi sembra di avvertire la fatica della maggioranza delle diocesi italiane a percepirsi, in maniera sistematica, all'interno del cammino che nasce dal confronto permanente con altre Chiese sorelle. In secondo luogo avverto, in maniera molto chiara, che le mie osservazioni possono patire la fragilità di essere teoriche: non sono mai stato un *fidei donum*, ne ho incontrati molti, mi sono confrontato e tuttora mi confronto volentieri con loro, ma non ho un'esperienza che possa sorreggere e qualificare le mie osservazioni.

Credo sia importante connotare bene la figura dei *fidei donum*. Certo essi sono un dono grande per la Chiesa a cui sono inviati. Tra voi scorgo persone che sono al servizio di una Chiesa sorella da 25, 30, 40 anni; le mie osservazioni si riferiscono però a un'altra scelta: quella di chi vive, in missione, un'esperienza di 10, 15 anni e, dopo questo periodo, si riconsegna volentieri alla sua Chiesa d'origine.

L'approccio all'esperienza dei *fidei donum* nella diocesi di Milano

Non mi sembra che l'esperienza dei *fidei donum* sia un'opportunità proposta in forma organica, all'interno dei cammini ordinari di formazione permanente del clero. Se ne parlava e, per quanto ne so, se ne parla relativamente poco in seminario; anche se si avvertono, a volte, delle attenzioni, delle sensibilità. È un'opportunità che attraversa timidamente il percorso di formazione dei primi cinque anni di accompagnamento dei giovani sacerdoti; in genere trova possibilità di confronto serio e costruttivo solamente con coloro che dimostrano una sensibilità al riguardo.

Di fronte a una disponibilità, da parte dell'arcivescovo e dei suoi più stretti collaboratori, a mantenere cordialmente la cooperazione con le Chiese sorelle (così mi ha confermato l'attuale responsabile della Pastorale missionaria), sembra non esserci una genero-

sa disponibilità da parte dei sacerdoti diocesani per nuove partenze; oltretutto, quando si parte si è a volte all'interno di progetti più personali che diocesani. Inoltre sta diventando più frequente il rientro dopo non molti anni di permanenza in missione.

La maggioranza del clero non mi pare viva la missionarietà *ad gentes* come paradigma importante, se non decisivo, della propria esperienza pastorale; c'è sì rispetto verso i *fidei donum* e a volte maggiore sensibilità rispetto ad anni fa, ma la missionarietà *ad gentes* non è comunque normalmente vissuta come possibile opzione importante per un'esperienza sacerdotale. Aggiungo che alcuni anni fa avrei parlato di una naturale attenzione dei sacerdoti verso coloro che non frequentano la Chiesa; si concretizzavano possibilità di percorsi che potessero incrociare anche persone non credenti. Certo questa attenzione c'è ancora e in alcuni casi la proposta si è affinata, però mi sembra di verificare, in diverse situazioni, un'involuzione; si torna a essere più giardinieri che seminatori, più custodi del sacro che pastori immersi nei gemiti della storia.

La proposta di diventare *fidei donum* dovrebbe diventare sempre più organica all'intera proposta sacerdotale, anche perché è opportunità privilegiata per affinare il percorso di confronto e di scambio tra Chiese sorelle. Spesso i *fidei donum* lasciano una o due comunità che, negli anni precedenti, hanno accompagnato; nell'esperienza dei *fidei donum* la comunità stessa intravede, a volte, modalità importanti per coniugare il proprio cammino di annuncio e di testimonianza.

La relazione
virtuosa tra le due
Chiese durante la
permanenza del
fidei donum in
missione

Certo l'atteggiamento fondamentale per il sacerdote *fidei donum* è quello di chi si immette con discrezione e umiltà nel cammino della Chiesa di cui si pone al servizio; desidera conoscere, desidera imparare.

Nell'esperienza di missione, il *fidei donum* viene riportato a ciò che è essenziale:

- il gusto della frequentazione del Signore Gesù e della sua parola;
- la possibilità di vivere in una Chiesa non appesantita da tradizioni che rischiano, a volte, di allontanare dall'essenziale;
- la ricerca di un'esperienza pastorale che sia al servizio della fraternità, e questo a partire da ministeri diversi e da una più viva sinodalità e comunione.

Alla Chiesa che lo accoglie il *fidei donum* porta la ricchezza della sua tradizione, e anche ciò che di interessante la propria cultura offre. La sua esperienza si gioca nella capacità di operare al servizio della Chiesa che lo ospita, avendo in sé la risorsa di ciò che ha vissuto e la scelta di ridonare quello che ha conosciuto e apprezzato alla propria Chiesa; tutto questo all'interno di una prospettiva di comunione.

Nell'esperienza di missione, però, il *fidei donum* corre anche il rischio di immergersi a tal punto nel cammino pastorale della Chiesa a cui è mandato da dimenticare totalmente o quasi il percorso della Chiesa di origine, Chiesa che lo deve accogliere al rientro. La sfida, allora, è quella di rinnovarsi continuamente alla luce della peculiarità dell'esperienza, mantenendo relazioni virtuose con le comunità di origine, e in particolare sfruttando positivamente i rientri come momenti in cui confrontarsi e riflettere. Va coltivata e alimentata la certezza che non è, o non dovrebbe essere, senza significato la propria esperienza per la Chiesa che ci ha inviato; e questo anche all'interno di situazioni non sempre incoraggianti.

Il rientro nella propria Chiesa d'origine non può giungere improvviso. È un momento non semplice che va preparato, poiché possono insorgere effettive difficoltà che nascono da un duplice timore: sono in grado di reinserirmi in termini positivi nel tessuto pastorale della mia diocesi? La mia esperienza potrà diventare riferimento, risorsa per il cammino futuro, o sarà percepita solo come una parentesi del mio servizio pastorale?

Non è giusto che l'esperienza dei *fidei donum* sia percepita come percorso esclusivamente vostro, sensibilità non influente nel percorso pastorale della diocesi. Avverto con piacere che, all'interno della mia diocesi, si sia ormai consolidata la prassi per cui al sacerdote che rientra definitivamente viene offerto un periodo congruo per frequentare corsi seri e importanti, anche all'estero, per rivisitare il pensiero teologico e le scelte pastorali che caratterizzano la vita ecclesiale. Non intravedo ancora, però, una riflessione sistematica che porti a valorizzare il rientro dei *fidei donum* così da condurli a vivere un ministero dove la ricchezza dell'esperienza in un'altra Chiesa possa diventare costante risorsa.

Qualche destinazione è più mirata rispetto al passato, si intravede una riflessione più articolata sui compiti pastorali da affidare ai *fidei donum* che rientrano. Cito, ad esempio, la scelta di un *fidei donum* per l'accompagnamento pastorale dei catecumeni adulti di un'intera zona pastorale, la condivisione dell'attività pastorale con la presenza strutturale di laici, la valorizzazione di *fidei donum* nella scelta di promuovere comunità pastorali (un parroco, un presbitero, religiosi e laici per l'accompagnamento di diverse parrocchie, ecc.).

Il confronto serrato di questi giorni ci aiuti a percepire possibili esiti virtuosi. L'introduzione della *Fidei donum*, che è maturata poi sui banchi del Concilio Vaticano II, ha necessità anche oggi di essere coniugata con i passi non sempre facili delle Chiese locali; è necessario riconsegnarci allo Spirito che continua a dialogare con noi, nel tentativo di illuminare i nostri passi.



VI.

Prospettive e conclusioni

- **Convegno fidei donum in America Latina**
- **Convegno fidei donum in Asia**
- **Convegno fidei donum in Africa**



Convegno *fidei donum* in America Latina

p. VITO DEL PRETE

I. Introduzione

Convocati qui per celebrare il cinquantenario della *Fidei donum*, siamo coscienti che anche attraverso il nostro impegno missionario di *fidei donum* nei vari paesi dell'America Latina e dei Caraibi si è avverato quanto Giovanni Paolo II affermava nella sua enciclica missionaria: vedo fiorire una primavera missionaria nella Chiesa per l'evento di una nuova Pentecoste. È una realtà che abbiamo sperimentato in questi giorni intensi di preghiera e di ascolto della parola di Dio, e di riflessione sulla nostra attività missionaria nei diversi paesi in cui siamo presenti. La vita di comunione vissuta in questi giorni è stata essa stessa un gesto di missione, lì dove si realizza la dialettica tra unità e diversità. Continuiamo a sperimentare che se siamo in comunione e amiamo l'unità, noi siamo resi capaci dallo Spirito di parlare tutte le lingue del mondo, come nel giorno della Pentecoste, perché parliamo dell'amore di Dio con tutti i linguaggi della terra.

Dalla pubblicazione di quell'enciclica profetica siamo sorti noi, i *fidei donum*, i nuovi soggetti della missione *ad extra*, importanti per l'opera di evangelizzazione, e per far maturare una coscienza dell'effettiva partecipazione alla diffusione del regno di Dio da parte delle Chiese particolari. La sollecitudine di tutte le Chiese, l'ansia di lanciare lo sguardo oltre il proprio campanile, la passione per Cristo e per l'uomo sono diventate costanti che denotano la maturità e la vitalità delle comunità diocesane di tutto il mondo, tanto da generare la convinzione acquisita che una Chiesa è tale solo se missionaria.

La Chiesa italiana ha visto una primavera di impegno missionario. Sono 1.900 i *fidei donum* che dagli inizi fino a oggi sono andati in altre Chiese, culture e nazioni in obbedienza alla chiamata di Cristo, per collaborare con Chiese sorelle per il servizio di evangelizzazione all'umanità. Sparsi in tutto il mondo, ci sentiamo espressione delle nostre comunità cristiane, in cui è sbocciata e matura la fedeltà a Cristo. Noi la vogliamo comunicare agli altri, solamente armati della parola di Dio, incarnata alle radici dell'umanità, di quel Cristo venuto a salvarci nella debolezza della croce. Siamo infatti stati salvati nella debolezza di Dio.

È bello essersi ritrovati insieme per raccontare l'avventura della missione, intessuta delle meraviglie che Dio ha operato attraverso di noi, ma anche di solitudine, di ferite, in breve della fatica apostolica, che in non pochi casi ha richiesto le catene e anche il sangue. Possiamo affermare, come dice Paolo, che non ci vergogniamo delle catene a causa del vangelo. In ogni caso la nostra piccola storia è una pagina significativa del libro della missione, però comprendiamo che non possiamo attestarci sull'esistente. La missione *ad extra* ci pone in una situazione di frontiera, geografica e antropologica. Ci pone in mezzo al dramma dell'umanità, a cui deve essere annunciata la novità e la speranza del regno di Dio e in cui deve realizzarsi la società alternativa, secondo gli imperativi radicali del vangelo. È una missione *in fieri*, che non sopporta metodi e regole fisse. È aperta costantemente alle indicazioni dello Spirito e al contesto storico dei gruppi umani. Richiede un permanente discernimento circa noi stessi, le nostre Chiese e l'umanità, l'uomo latinoamericano, al quale vogliamo comunicare il vangelo. Il contributo dei relatori, la voce di persone autorevoli delle Chiese latinoamericane, l'ascolto della parola di Dio, l'accompagnamento dei vescovi presenti, e il confronto tra i 220 *fidei donum* provenienti dai molti paesi del continente ci hanno aperto gli occhi su una vasta problematica e offerto orientamenti per una identità più matura e definita dei *fidei donum*, in sintonia con l'ecclesiologia di comunione e rispondente ai contesti antropologici, sociali e culturali dei popoli con i quali vogliamo impegnare la nostra vita di ministri del vangelo.

Il calo numerico dei *fidei donum* (ufficialmente 550), ma specialmente, come alcuni dicono, il venir meno del progetto iniziale, ha messo in crisi la stessa figura dei *fidei donum*, che si sentono dei superstiti e qualcuno anche teme che siano in via di estinzione. Avvertono la sensazione di non essere più necessari. Tra gli elementi che generano questo momento di difficoltà e di sfiducia nell'avvenire possiamo distinguere elementi di carattere ecclesiale e di metodologia di evangelizzazione

3.1. Elementi ecclesiali della Chiesa d'origine

I *fidei donum* si sono sempre più compresi come l'espressione missionaria di una Chiesa particolare a servizio di Chiese sorelle per l'evangelizzazione, in una dinamica di comunione e di cooperazione. Questo costituisce oggi un valore essenziale, che li identifica in maniera del tutto originale. «I presbiteri *fidei donum* evidenziano in modo singolare il vincolo di comunione tra le Chiese, danno un

prezioso apporto alla crescita di comunità ecclesiali bisognose, mentre attingono da esse freschezza e vitalità di fede» (RM 69). È questa una concretizzazione molto significativa nell'attuale processo di globalizzazione, del principio «La Chiesa per sua natura è missionaria», e chiama direttamente in causa le varie Chiese particolari, che sono come dei vasi comunicanti, tutte corresponsabili dell'evangelizzazione. La missione non è più a senso unico, ma implica sempre due Chiese particolari, che, in una comune progettualità missionaria, dialogano e collaborano in tutta la loro ampiezza e interezza. I *fidei donum* sono solo una parte di questo processo.

Ma nella nostra riflessione di gruppo sono emersi elementi che ci fanno vedere quanto siamo ancora distanti da questa realtà. L'elemento più grave sembra essere la mancanza di una progettualità missionaria-pastorale sia della Chiesa d'origine che in quella di invio. La missione resta ancora a senso unico, non si effettua o si è restii a realizzare quella osmosi di persone, di ricchezza ecclesiale che pure è una caratteristica della comunione oggi. La reciprocità, tanto declamata, resta ancora un pio desiderio. Inoltre con l'aumento del clero e degli agenti di pastorale locali si fa sempre meno necessaria la nostra presenza, che talvolta viene sopportata più che desiderata.

Il rientro dei *fidei donum* sembra essere un problema per la diocesi, più che una risorsa. Alcuni vengono lasciati in missione per un periodo di tempo che va ben oltre il servizio missionario preventivato, né si sente il bisogno di richiamarli, per arricchire la comunità diocesana con la freschezza della loro esperienza missionaria. Si ha l'impressione che il loro servizio missionario sia un fatto personale, anche se sono stati inviati dalla diocesi.

3.2 ...della Chiesa di invio

Abbiamo ascoltato la voce dei nostri confratelli delle Chiese dell'America Latina e dei Caraibi, in cui prestiamo servizio. Esse sono andate attraverso un lungo processo di riflessione, che le ha portate a riscoprire la loro identità e missione. Hanno preso coscienza che la loro vocazione è quella di essere segno del regno di Dio, che il loro compito principale è annunciare il vangelo di Gesù Cristo, e la loro missione storica è promuovere una vita degna per tutti, fondata su verità e libertà, su giustizia e pace, su amore e solidarietà.

Santo Domingo, il culmine cui è giunto questo lungo processo di maturazione, quasi una tappa conclusiva, ha disegnato il grande progetto di evangelizzazione della Chiesa latinoamericana, che ha riscoperto il suo essere e la sua missione nel contesto storico sociale in cui si trova. «In questi cinquant'anni ha accumulato una

ricca e feconda riflessione, ha acquisito una capacità di discernimento, con la sapienza del vangelo, con il pensiero della Chiesa, con la riflessione delle comunità di base e dei teologi, per scoprire i disegni di Dio nell'ora presente e il cammino che dobbiamo fare per essere fedeli a Lui e all'uomo latinoamericano, per assumere la responsabilità di elaborare e offrire risposte adeguate alla fede di milioni di uomini e di donne che anelano all'amore e alla giustizia, alla libertà e alla verità» (CELAM).

Ha delineato il suo itinerario missionario, che comprende l'opzione preferenziale dei poveri, sulla linea della missione messianica di Cristo, con un'adesione alla parola di Dio, che deve essere profetica ed emettere il suo giudizio sulla storia, che essa ha la forza di modificare. Via primaria della Chiesa, via verso cui convergono tutte le altre vie, è l'uomo, e qui l'uomo latinoamericano, che prima era oppresso e perseguitato dalle dittature militari, che negavano tutti i diritti umani, ora si trova sfruttato e sempre più degradato nella sua povertà e ridotto all'impotenza.

Il cristianesimo è e deve costituire il messaggio liberante, Cristo deve riempire la sete di giustizia e di amore degli ultimi. Tutta l'azione pastorale-missionaria della Chiesa deve essere al servizio della liberazione integrale, così anche la riflessione teologica deve darne più approfondite convinzioni di fede. È stato un cammino bello, ma non privo di difficoltà, di incomprensioni e a volte mal interpretato e male attuato. È una Chiesa dinamica, nella quale noi ci siamo trovati e ci troviamo a lavorare.

Questa Chiesa oggi si trova davanti a nuove sfide, che sono in parte comuni a tutte le Chiese. Una diminuzione di fede, un'appartenenza debole alla Chiesa; mentre si fanno strada una sensibilità religiosa nebulosa, sentimentale, soggettiva; il secolarismo, il consumismo; la perdita di valori morali, quello che il card. Errazurrig denomina come la globalizzazione asimmetrica degli antivalori che sta provocando una vera rivoluzione, che minaccia l'identità culturale dei popoli latinoamericani. A livello sociale, aumenta il divario tra ricchi e poveri; si assiste alla disgregazione della famiglia, e in genere le convinzioni etiche si sono indebolite. C'è bisogno di una nuova evangelizzazione con metodologie pastorali adeguate.

Come *fidei donum* inseriti in queste Chiese, ci sentiamo spiazzati, ma desiderosi di annunciare la speranza di Cristo a questa umanità che ha bisogno dello Spirito. Ma mentre siamo entusiasti degli orizzonti delineati dai documenti, dobbiamo prendere atto che essi rischiano di restare solo documenti. Ci si richiede di trovare una posizione più incarnata nelle Chiese locali, specialmente con l'amore e la simpatia, non giudicando le imperfezioni e le deficienze, ma assumendo un profilo basso, quello dell'insignificanza, e dell'umile servizio.

Non protagonisti, ma servitori.

3.3 ...nuova metodologia di evangelizzazione

Siamo chiamati a rivedere, perciò, le nostre tipologie di presenza e le nostre metodologie missionarie e pastorali per integrarci nella Chiesa locale, assumendone con cuore il cammino che sta facendo. C'è stato chiesto di recuperare la forza della teologia della liberazione, che oggi si presenta più matura, serena e completa, per fare emergere la dimensione profetica delle Chiese locali, per essere segni di liberazione per i poveri e gli oppressi di questo continente. Si esige da noi una totale apertura allo Spirito e una continua riflessione, che va fatta insieme alla Chiesa locale, sui modi e sui mezzi per testimoniare e annunciare Cristo Salvatore, in questo nuovo contesto culturale e soprattutto renderlo significativo agli esclusi ed emarginati. Dobbiamo rinforzare o aiutare a creare parrocchie nuove con la formazione sistematica degli operatori pastorali; rivalorizzare le comunità ecclesiali di base e gruppi di riflessione, e acquisire una visione di liberazione di tutti gli aspetti della vita ecclesiale.

4. In vista di una nuova fase dei *fidei donum*

Tutto questo ci chiede di ripensare alla figura dei *fidei donum* per conferirle una nuova identità, che risponda al ruolo che a essa è assegnato nelle attuali circostanze. Non si tratta di cambiarne l'ispirazione fondamentale, primaria, ma di renderla più espressiva, e più consona al modello di Chiesa – comunione, alle nuove priorità dell'evangelizzazione in questo continente. Questo potrà comportare alcune conversioni pastorali e forse, se la considerazione ulteriore lo riterrà opportuno, anche un aggiustamento a livello di struttura ecclesiale.

Prima di tutto riteniamo che i *fidei donum* sono necessari come segni della missionarietà per le Chiese locali, anche quando queste sono autosufficienti per personale e mezzi. La nostra presenza e l'inserimento in altre Chiese costituiscono e costituiranno sempre una ricchezza, perché sono segni dimostrativi di gratuità e donazione per il regno di Dio a servizio dei fratelli. Avvertiamo anche la necessità di presentare l'immagine e il coinvolgimento completo della nostra Chiesa. È necessario che vi sia un'incentivazione della ministerialità missionaria dei laici, che testimoniano e annunziano il regno di Dio secondo la misura del dono a loro dato da Cristo.

Questo comporta che il nostro andare non sia motivato solo dai bisogni e dalle urgenze delle Chiese, ma diventi una nostra scelta. Noi, più chiaramente che gli altri organismi missionari, dobbiamo rendere ragione della responsabilità missionaria della Chiesa locale. In maniera più incisiva tocca a noi realizzare quell'interdipen-

denza tra cura pastorale, catechesi e *missio ad gentes*, per cui la missione diventi il paradigma di tutta l'attività della Chiesa. Perciò, in unione con il clero locale, dobbiamo formare il popolo di Dio alla missione evangelizzatrice. Proprio perché diocesani, dobbiamo essere, vivere e testimoniare che il presbitero è realmente ordinato non solo per la sua diocesi, ma per il mondo intero. Oggi, come ha detto qualcuno, noi presbiteri non possiamo essere solo giardinieri, ma anche seminatori.

In maniera particolare ci resta il compito, forse poco realizzato, di rendere effettiva la reciprocità tra le Chiese per la comune missione. Se dovessero mancare i *fidei donum*, molta parte della riflessione conciliare resterebbe senza effetto.

5. Alcune esigenze

Nella condivisione di gruppo, abbiamo veramente ammirato l'eroismo di tanti che come pionieri sono partiti per la missione affidandosi totalmente alla provvidenza, senza sapere cosa andavano a fare, senza un minimo di preparazione, da soli, a imitazione dei missionari del XIX secolo. Ma oggi non può essere più così, a causa dei cambiamenti avvenuti. L'evangelizzazione oggi è più complessa e difficile.

- a) *A livello personale* si esige un'accurata preparazione umana, culturale e spirituale, prima della partenza. Una ragionevole preparazione sul campo, prima di assumere qualunque impegno, di modo che il nuovo arrivato abbia il tempo di ambientarsi e di conoscere almeno le costanti fondamentali dell'universo socioculturale e religioso in cui è atterrato. La padronanza della lingua e una conoscenza della storia del popolo o del gruppo umano in mezzo al quale si vive è obbligatoria. Possibilmente è da evitare che il *fidei donum* viva e lavori da solo. Inoltre, dopo un congruo periodo di missione, bisogna dare la possibilità di un anno sabbatico per la formazione continua. Il Cum, che già svolge questo compito di preparazione, dovrebbe rivedere la sua impostazione e i suoi programmi per venire incontro a queste esigenze.
- b) *A livello di Chiesa d'origine*, è importante inviare il *fidei donum* nel quadro di una progettualità missionaria delineata con la Chiesa di invio, per evitare che, cambiando i vescovi, sia interrotta la cooperazione tra le due Chiese. La Chiesa d'origine deve tenere veramente in seria considerazione la figura e il ruolo del *fidei donum*, che è espressione concreta della missionarietà di tutta la comunità diocesana. Il che implica che il collegio dei presbiteri non sia solo informato, ma partecipi e condivide il progetto. Deve effettivamente tenere aperte le relazioni con la Chiesa sorella, con legami che consistono nelle visite reciproche di

vescovi, preti e laici, con l'invio di seminaristi per uno stage, e con altre iniziative utili allo scopo. Inoltre bisogna evitare il protagonismo, che può condurre la diocesi a iniziare un progetto missionario anche sapendo che non può assicurare il personale per una presenza continua e ragionevole. Sarebbe più giusto che più diocesi cooperassero allo stesso progetto. Questo potrebbe esigere che vi sia una certa coordinazione e proposta di pianificazione a livello nazionale. Il rientro del *fidei donum* deve essere pianificato, valorizzando la sua esperienza per la formazione missionaria della comunità diocesana, e facilitandogli il compito di un reinserimento nei nuovi contesti ecclesiali e culturali, anche mediante corsi di aggiornamento specifici. Il Cum o altre istituzioni potrebbero servire allo scopo.

Avvertiamo inoltre di dover autenticare la nostra presenza e il nostro lavoro nella Chiesa locale di invio. Ciò esige una conversione prima di tutto del nostro modo di essere presbiteri evangelizzatori. Dobbiamo mettere la fiducia solo nella potenza della parola di Dio, che sola ha l'energia di salvare chiunque crede in Lui. Ciò esige una spiritualità *kenotica*, che è un imperativo per tutta la Chiesa e specialmente per coloro che vogliono comunicare il vangelo, una scelta radicale di povertà, che metta tutto il nostro essere e quanto abbiamo a disposizione di tutti e per il bene degli altri.

Non dobbiamo fidare nella potenza delle opere, ma nella potenza del vangelo. Non nella potenza del denaro, ma in quella dello Spirito. Il vangelo non farà molti passi avanti, se si appoggia alle grucce del denaro. Questo tocca anche la nostra metodologia apostolica: siamo persone di passaggio, coscienti di essere solamente dei collaboratori, e non dei protagonisti. Dobbiamo inserirci nei piani pastorali della Chiesa che ci ospita, condividere le priorità che essa si è data, lavorare perché al più presto divenga autosufficiente, con una sistematica animazione vocazionale e la formazione del clero locale, e degli agenti di pastorale, incentivando allo stesso tempo la pluriforme ministerialità laicale.

Dovremmo, per quanto è possibile, lasciare volentieri i posti di responsabilità al personale locale, e preferire gli ambienti dove più difficili sono le condizioni di vita e là dove sono i poveri, quelli che non contano, i gruppi etnici minoritari, per ridare loro la dignità delle loro persone e della loro cultura.

Dovremmo allo stesso tempo essere attenti alle attività e alle strutture che facciamo per lo sviluppo sociale. Il denaro può divenire un punto discriminante tra clero locale e missionari stranieri, oltre che bloccare il processo di inculturazione della Chiesa locale e la capacità di autonomia. Il personale locale non potrà mantenere quelle strutture, la cui gestione dipende in larga parte dal finanziamento estero.

La figura dei *fidei donum* oggi ha una valenza più ricca di quella che ebbe all'inizio. Essi, sia laici sia preti, sono ancora il segno, anche se debole, che la Chiesa nella sua interezza ha assunto la responsabilità dell'evangelizzazione nel modello di comunione tra le Chiese per la missione. E questo è il frutto veramente nuovo del Concilio Vaticano II: la Chiesa tutta in stato di missione.

La Conferenza episcopale italiana, anche dall'esperienza dei *fidei donum*, si è fatta promotrice di coscienza missionaria, fino a determinare negli orientamenti pastorali per questo decennio che il suo primo compito è «comunicare il vangelo in un mondo che cambia», e la *missio ad gentes* è il paradigma di tutta l'azione ecclesiale. La vitalità e il rinnovamento dei metodi pastorali dipendono dall'effettiva realizzazione della attività missionaria, e per questo la Cei ha istituito la fondazione Missio perché in suo nome curi e coordinatori tutto il fatto missionario.

È vero che la comunità cristiana non sempre ha recepito quest'ansia evangelizzatrice, anche perché sono mancati i canali efficaci per far giungere il messaggio alla base. Siamo fiduciosi che la Chiesa italiana riconsidererà la figura e il ruolo dei *fidei donum* per delineare tratti identitari più precisi, al fine di spingere tutto il popolo di Dio sulla via della missione.

Conclusione

Chiediamo questo non per rivendicare un ruolo o accampare dei diritti, per il fatto di essere apostoli, come dice Paolo. Egli non si avvale del diritto conferitogli dal vangelo. Desideriamo essere fedeli alla prima scelta fatta, che è grazia, gratuità, contro ogni logica umana e mercantile. Ma crediamo che un rilancio dei *fidei donum* sia veramente una ricchezza per le Chiese, sia una delle note della sinfonia della grazia per il bene di tutti.



Convegno fidei donum in Asia

«L'attività missionaria rappresenta ancor oggi la massima sfida per la chiesa. Mentre si avvicina la fine del secondo millennio della redenzione, si fa sempre più evidente che le genti che non hanno ancora ricevuto il primo annuncio di Cristo sono la maggioranza dell'umanità. Il bilancio dell'attività missionaria nei tempi moderni è certo positivo: la chiesa è stata fondata in tutti i continenti, anzi oggi la maggioranza dei fedeli e delle chiese particolari non è più nella vecchia Europa, ma nei continenti che i missionari hanno aperto alla fede. Rimane, però, il fatto che gli "ultimi confini della terra", a cui si deve portare il vangelo, si allontanano sempre più, e la sentenza di Tertulliano, secondo cui il vangelo è stato annunziato in tutta la terra e a tutti i popoli, (67) è ben lontana dalla sua concreta attuazione: la missione ad gentes è ancora agli inizi. Nuovi popoli compaiono sulla scena mondiale e hanno anch'essi il diritto di ricevere l'annuncio della salvezza. La crescita demografica del Sud e dell'Oriente, in paesi non cristiani, fa aumentare di continuo il numero delle persone che ignorano la redenzione di Cristo. Bisogna, dunque, rivolgere l'attenzione missionaria verso quelle aree geografiche e quegli ambienti culturali che sono rimasti al di fuori dell'influsso evangelico. *Tutti i credenti in Cristo debbono sentire, come parte integrante della loro fede, la sollecitudine apostolica di trasmetterne ad altri la gioia e la luce. Tale sollecitudine deve diventare, per così dire, fame e sete di far conoscere il Signore quando si allarga lo sguardo agli immensi orizzonti del mondo non cristiano.*»

Redemptoris missio 40

Questa sintesi dell'incontro dei missionari *fidei donum* italiani in Asia non può che partire da questo testo della *Redemptoris missio*. In esso, Giovanni Paolo II addita alla Chiesa l'Asia come frontiera missionaria. L'invito del Papa a guardare verso Oriente con il cuore colmo di ansia missionaria non è rivolto agli «specialisti» della missione, a una o più categorie di credenti. La finale del testo è chiara: «Tutti i credenti in Cristo debbono sentire, come parte integrante della loro fede, la sollecitudine apostolica di trasmetterne ad altri la gioia e la luce».

Le Chiese diocesane italiane non possono quindi limitarsi a un sostegno materiale o morale alle giovani chiese d'Asia. Esse devono allargare *lo sguardo agli immensi orizzonti del mondo non cristiano*, avvertendo nelle viscere l'urgenza (*fame e sete*) di far conoscere il Signore a quella maggioranza dell'umanità che non ha ancora ricevuto il primo annuncio. L'Asia, il continente più abitato del mondo, dove si concentrano i tre quarti dell'umanità, è anche la parte del mondo con il più piccolo numero di cristiani in percen-

tuale sulla popolazione totale. Questo dato richiama le nostre Chiese a «investire» nella missione in Asia, creando maggiori contatti e scambi con le comunità cristiane asiatiche anche e soprattutto attraverso l'invio di presbiteri e laici *fidei donum*, che restano la forma e l'evidenza più alta della comunione tra Chiese sorelle.

Certo, il dato della presenza attuale in Asia di missionari, espressioni del protagonismo missionario delle Chiese locali, non va in questo senso. Essi sono solo 25 dispersi in un territorio immenso. Le nostre Chiese fanno fatica ad aprirsi all'Oriente. Quali le ragioni? Nel nostro incontro di Chamg – mai abbiamo cercato di individuarne alcune.

- Le missioni diocesane nascono, il più delle volte, seguendo il filo di relazioni personali e di contatti spontanei tra vescovi. Costatiamo che, per ragioni diverse, le occasioni di incontro con vescovi asiatici non sono moltissime.
- Le missioni *fidei donum* spesso nascono da sollecitazioni ricevute da una diocesi che manifesta un suo bisogno. Una giovane Chiesa chiede aiuto a una Chiesa di antica fondazione. Ora, i vescovi asiatici, se fanno giungere le loro sollecitazioni agli istituti missionari, non manifestano le loro necessità alle Chiese diocesane italiane. Crediamo, anche alla luce di alcune esperienze recenti, che esista una scarsa conoscenza nell'episcopato asiatico del fenomeno *fidei donum*, che vede la nostra Chiesa oramai da 50 anni in America Latina e in Africa.
- Esistono ragioni di lontananza tra Asia ed Europa che non sono solo geografiche, ma anche e soprattutto culturali. Questa distanza è accresciuta dalle difficoltà che pone l'apprendimento delle lingue asiatiche e da un'organizzazione del tempo e della società molto diversa dalla nostra. L'Oriente resta per l'Occidente il grande sconosciuto. Queste difficoltà, che sono oggettive, fanno dire ad alcuni che la missione in Asia mal si adatterebbe ai *fidei donum*. L'impegno dei missionari diocesani, infatti, è limitato nel tempo mentre il lavoro pastorale in Asia richiede un investimento duraturo.

A quest'ultima obiezione rispondiamo che lo sforzo e il tempo di inserimento richiesto ai partenti per l'Africa non è certo inferiore a quello che domanda il penetrare nella cultura asiatica. D'altronde, alcune delle lingue africane non hanno nulla da invidiare, quanto a difficoltà, agli idiomi asiatici. Inoltre, l'impegno di una Chiesa locale in missione va ben oltre la durata dell'impegno del singolo missionario. Anche per i cosiddetti missionari *ad vitam*, la loro presenza in una singola missione è sempre limitata nel tempo. Questo tipo di problemi non deve scoraggiare il movimento che il Papa ci ha chiesto verso l'Asia.

La missione in quel continente è un'opportunità per le nostre Chiese.

- È un dono per le nostre comunità accostarsi alla profonda ricchezza di spiritualità dell'Oriente. L'Asia ci dice che il progresso tecnologico è possibile senza lo smarrimento della fede.
- È un dono per le nostre Chiese entrare in profonda comunione con piccole Chiese, alcune delle quali profumate ancora dal sangue dei loro martiri. Esse ci raccontano una storia di speranza e testimoniano della preziosità della fede in Gesù.
- È un dono l'opportunità che l'Asia ci offre di riunire nel suo grembo tutte le grandi religioni, chiamate oggi più di ieri, ad aprire cantieri di dialogo.
- È un dono fatto al nostro sacerdozio servire in piccole comunità cristiane. Esse ci richiamano all'essenziale del nostro essere presbiteri.

Da parte nostra, l'andare missionario nasce anche dal desiderio di comunicare la ricchezza delle nostre Chiese d'origine. Abbiamo da regalare una diocesanità attiva, affinata nel corso di una millenaria tradizione, a dei presbiteri formati in larghissima parte da religiosi. Abbiamo da condividere una lunga esperienza delle nostre Chiese nella formazione.

Altro elemento che deve farci prendere in più grande considerazione l'invio di personale dalle nostre Chiese verso l'Asia risiede nell'aumento del flusso migratorio da Oriente verso Occidente. Pezzi di Asia sono già tra di noi, basti pensare all'ampiezza della comunità cinese in alcune aree del nostro paese. Le nostre Chiese avranno bisogno dello sguardo e dell'esperienza dei missionari che in Asia avranno lavorato, per sviluppare una capacità di accostare e accompagnare gli immigrati provenienti da paesi orientali.

Se non condividiamo l'idea che la missione in Asia non sia propria dei *fidei donum*, tuttavia ci sembra importante precisare che l'impegno missionario in queste regioni del mondo ha bisogno di adattamenti legati alle condizioni particolari e allo specifico delle realtà locali.

- Le Chiese che inviano personale in Asia nell'elaborare il loro progetto missionario devono tener conto di un congruo periodo di formazione, da effettuarsi nel paese di accoglienza, prima dell'inizio dell'impegno vero e proprio.
- Gli avvicindamenti devono prevedere un congruo periodo di convivenza tra il missionario chiamato a rientrare nella sua chiesa d'origine e chi ne prenderà il posto in missione.
- Occorre creare un collegamento ufficiale tra la Chiesa italiana e le Chiese asiatiche, che possa servire a orientare l'attenzione dei vescovi italiani verso l'Asia e quella dei vescovi asiatici sulle opportunità che offre la Chiesa italiana.

- È importante che le poche esperienze missionarie diocesane che abbiamo in Asia possano trovare degli spazi narrativi in Italia. Nell'immaginario collettivo dei cristiani italiani, infatti, l'associazione tra missione e Africa o tra missione e Brasile è piuttosto normale. Non lo è, probabilmente, l'associazione tra missione e Cina o missione e Thailandia.
- È necessario studiare le modalità e le forme per un accompagnamento e un coordinamento in loco dei *fidei donum* italiani.





Convegno fidei donum in Africa

don RENZO ZECCHIN

Ci sono esperienze di vita, di fede e di spiritualità di cui non è facile parlare, perché sovrabbondano l'incontro, il dialogo, l'ascolto di Dio, la memoria e la speranza.

L'incontro dei *fidei donum* – preti e laici – italiani da tutta l'Africa è stata senza dubbio una di tali esperienze. Atteso e quasi «sognato» da anni, desiderato perché si voleva sentire «viva e vicina» la Chiesa italiana da cui siamo partiti e inviati, esso ha radunato 136 fratelli e sorelle (preti, laici e anche bambini) di 17 nazioni diverse dell'Africa.

Lo spirito gioioso dell'incontro ha reso possibile quella familiarità che fin dall'inizio ha caratterizzato il convegno. Una familiarità di incontri con amici di vecchia data, di percorsi formati infatti assieme al Cum, di diocesi vicine in Italia, di persone conosciute in vari modi e che ora si possono toccare, vedere e con le quali condividere esperienze, raccontare le «mirabilia Dei», dire le proprie difficoltà, incertezze, esporre desideri, indicare percorsi nuovi, chiedere non tanto aiuti materiali, ma comprensione, ascolto, rispetto, accoglienza, gioia della condivisione.

Giunti alla conclusione di questi giorni di grazie, abbiamo sentito quanto importante e doveroso sia raccontare, rendere partecipi le nostre Chiese, oltre che tanti altri missionari nel mondo. Anche per continuare un dialogo con comunità e Chiese da dove noi siamo partiti. Ci siamo sentiti in profonda comunione con esse: con i nostri vescovi, il presbiterio, i CMD, le comunità parrocchiali, i gruppi e le associazioni che con noi condividono il peso e l'onore della sua missione.

La memoria ci ha spontaneamente portati anche a quanti hanno aperto strade, donato la vita, e dato avvio all'impegno missionario delle nostre diocesi. Ai *fidei donum* martiri, ai martiri delle comunità africane in cui serviamo: se è vero che il sangue dei martiri genera cristiani, allora anche per l'Africa c'è una certezza per il futuro, che è la certezza della prudenza e del lavoro di Dio e del suo Spirito.

Un grazie sincero lo esprimiamo ai vescovi delle commissioni episcopali per l'evangelizzazione e la cooperazione tra le Chiese, che hanno generosamente voluto questo incontro. Ma anche e soprattutto ai fratelli dell'Ufficio nazionale per la cooperazione tra le Chiese e del Cum che si sono fatti promotori e costruttori di questo evento.

Desideriamo narrare e condividere alcune riflessioni e i loro frutti maturati in questi giorni. Alcune icone bibliche ci accompagnano.

In essa abbiamo scoperto ciò che fin dalle origini è stato vita e necessità impellente della comunità cristiana. Sotto l'azione dello Spirito Santo sente il bisogno di inviare suoi membri ad altre popolazioni, e lo fa in un clima di profonda spiritualità, riflessione e docilità, senza calcoli umani, senza apparenti strategie. Accompagna chi è scelto e inviato con la propria preghiera e il sostegno di tutta la comunità. Sente il bisogno e riaccoglie gli inviati al loro ritorno, li ascolta, gioisce per il bene di Dio compiuto attraverso loro. Nasce il bisogno di condividere anche materialmente con le altre Chiese. Soprattutto, essa si lascia interrogare e opera una conversione profonda su se stessa, sulle sue strutture, sulle sue regole (vedi Concilio di Gerusalemme)

1.1 Alcune applicazioni

Vorremmo che tutte le diocesi italiane, ma anche quelle che ci accolgono, avessero la consapevolezza che la dimensione missionaria è costitutiva del loro essere Chiesa. Tale dimensione dovrebbe essere presente, con naturalezza, in tutti i diversi itinerari di educazione alla fede. Dovrebbe, quale conseguenza, crescere sempre più la corresponsabilità a tutti i livelli: vescovo, presbiterio, laici, comunità cristiane, gruppi ecclesiali, nell'impegno e nelle scelte di inviare, accompagnare e riaccogliere.

Segno evidente di un tale cammino e impegno dovrebbe essere il «Progetto missionario diocesano», visto come luogo e mezzo per la crescita complessiva della missionarietà di tutte le forze delle Chiese locali. Esso dovrebbe fissare le coordinate teologiche pastorali delle scelte missionarie, leggere il percorso umano e spirituale delle esperienze di missione e iscriverlo nelle scelte quotidiane della vita della comunità. Dovrebbe mettere a confronto i rispettivi bisogni delle Chiese che lo stanno elaborando, e articolare nel tempo le risposte a questi bisogni. Dovrebbe individuare spazi e condizioni per lo scambio (persone, situazioni, beni, proposte pastorali, ecc.) in entrambe le direzioni, prevedendo anche strumenti e tempi di verifica del progetto stesso.

Due strumenti da rivitalizzare e da riqualificare sono i CMD e i coordinamenti a livello più ampio (regionale e nazionale) dei progetti delle singole Chiese, senza mortificare esperienze locali, ma quali aiuto e sostegno e luogo di comunione.

L'invio di persone o Chiese sorelle deve essere una scelta da riconfermare, pur nelle attuali difficoltà vocazionali delle nostre Chiese (ad Antiochia erano solo 5 e ne hanno inviati 2). L'invio di persone è il segno più alto di comunione, di aiuto, di scambio tra Chiese. Non basta l'aiuto materiale, e forse non è sufficiente la preghiera: la comunione va fatta tra persone che mettono assieme la loro vita, le loro ricchezze e i loro bisogni, e assieme camminano.

L'invio di laici, oltre a essere aiuto diverso, naturale e prospetticamente più ampio e vario, diventa segno di una maturazione del senso della missionarietà di una Chiesa, che sa d'essere popolo di Dio nelle sue varie componenti: laici non come semplici collaboratori, ma corresponsabili della missione; laici che portano il loro specifico di laicità e di testimonianza laicale nelle cose e nelle vicende del mondo per la crescita e la maturazione di una Chiesa sorella.

Evangelizzazione e promozione umana sono le due componenti del cammino della missione. Una missionarietà realizzata come «cooperazione, scambio tra Chiese», cosa difficile da realizzare. Molte delle osservazioni fatte, dei rammarichi espressi dai presenti al convegno (anche se alieni da giudizi negativi e accusatori) erano indirizzati verso questo settore, punto debole, forse, del servizio missionario.

Lo scambio va incoraggiato in tutti i modi, sia nella Chiesa che invia, come nella coscienza e nella pratica della Chiesa africana che accoglie. Nessuna Chiesa è così ricca da non aver bisogno delle altre; nessuna Chiesa è così povera da non poter donare qualcosa alle altre.

Oggi, nella coscienza vera della missione, non si parte solo per andare ad aiutare i più poveri. Oggi si va, si dovrebbe andare perché anche noi abbiamo povertà da togliere, abbiamo bisogno dell'aiuto degli altri su molte cose che ancora necessitano maturazione e chiarezza e novità tra noi. Non si va solamente perché si è ricchi, ma anche perché profondamente poveri.

Riconosciamo come doni ricevuti dalla comunione con altre Chiese: la valorizzazione dei ministeri laicali, la centralità della parola di Dio, l'autenticità e la vivacità delle celebrazioni liturgiche, il cammino catecumenale e di iniziazione cristiana, la coscienza d'essere minoranza, l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, la scelta degli ultimi e dei poveri, l'essenzialità, il respiro universale, la speranza, la profezia, l'attenzione alla persona, una nuova strutturazione della Chiesa nelle comunità ecclesiali di base, la presenza nelle nostre diocesi di preti, religiose e laici provenienti dall'Africa.

2.
Il profeta Eliseo e la
sunnamita [2 Re
4,8-37]

Si è speso molto tempo per parlare anche di un altro aspetto del nostro servizio *fidei donum*, cioè sullo stile, il metodo del nostro lavoro, il contenuto di quello che riusciamo a dare, e come esso venga – più o meno – recepito, quale sia la richiesta (se c'è) da parte della Chiesa che ci invita e accoglie.

Ci è venuta in aiuto una seconda icona biblica, quella del profeta Eliseo e la vicenda del suo incontro con la sunnamita, la donna che, dopo averlo accolto nella sua casa, vive l'esperienza del figlio ricevuto come ricompensa, ma poi ne deve subire la perdita.

Facile sostituire la figura della donna con l'Africa, quella del profeta con il missionario. Da ciò possiamo ricavare che per dare vita non basta l'invio del «bastone» del profeta. La sunnamita chiede lui, il profeta, perché le sia vicino, accanto nella sua lotta per la vita, nella sua battaglia per il futuro. Il profeta va, si stende totalmente sul corpo del piccolo morto, fa aderire il suo corpo su quello del bimbo, la sua bocca, i suoi occhi, le sue mani, il suo respiro, cioè diventa, nel dono, una sola cosa con lui.

2.1 Alcune applicazioni e indicazioni

Tema di fondo e ineludibile nella comunione tra Chiese è l'aspetto e il problema dell'inculturazione. Su di essa si verifica: chi siamo noi, chi e cosa è la Chiesa in Africa, cosa è essenziale nel nostro portare alla Chiesa sorella, cosa accogliere delle culture tradizionali, chi lo può e lo deve fare.

I disagi a questo riguardo sono molti, ma ci ricordano alcune cose. In primo luogo, la vera inculturazione viene fatta dagli africani, dove e come loro giudicano e si lasciano guidare dallo Spirito. L'umiltà dello straniero che entra in casa altrui e che può solo incoraggiare, stimolare, accogliere, senza la pretesa della sostituzione. Umiltà che spinge a farsi «uno» con i fratelli africani, nella conoscenza e nello studio prolungato e approfondito della loro vita e cultura.

Altro esempio di lavoro *fidei donum*, non solo in rapporto con la Chiesa che invia, ma anche con quella che accoglie, è il campo degli aiuti economici. Nessun anatema su di essi, ma bisogna fare molta attenzione perché non diventino priorità, esclusività nelle nostre Chiese locali italiane al punto da identificare la missione con aiuto materiale, impegno economico, programmi e progetti da imporre. Non siano, questi, l'unico motivo o argomento per coinvolgere e animare le nostre comunità italiane, falsando visione e giudizi sulle realtà globali di un altro popolo. L'aiuto materiale, però, non deve diventare neppure il solo motivo per la Chiesa africana di chiedere la nostra presenza, né motivo di contestazione e divisione con il clero locale. Certamente l'aiuto finanziario è parte della comunione e del servizio ad altre Chiese sorelle, ma vanno trovate, con coraggio e profezia, soluzioni diverse nel segno della condivisione di ciò che ciascuno ha o riceve, nella progettazione comune e nella verifica sull'uso di ciò che si dona. Qualcuno ha affermato: non siamo venuti per uno scambio di soldi, ma di fede e di vita.

Un ulteriore aspetto specifico del nostro farsi vicini, come *fidei donum*, è l'aiuto da dare alla Chiesa africana nel costruire e consolidare la sua diocesanità e la sua pastoralità. Sia come preti diocesani che come laici siamo chiamati a dire e a far vivere il vin-

colo di comunione con il vescovo e il suo presbiterio, la sinodalità e la comunione tra i vari servizi parrocchiali, l'attaccamento al popolo di Dio, la creazione e la rivitalizzazione degli strumenti pastorali di comunione e di corresponsabilità, di formazione e di aggregazione.

È importante, poi, la testimonianza dei laici *fidei donum* per tutto il popolo di Dio e per i laici stessi su virtù e valori umani di impegno socio ecclesiale, sulle scelte familiari ed educative, sul rapporto con le cose, sull'impegno di coscientizzazione per i temi di giustizia, della pace, dell'onestà, della solidarietà, della politica. Cose tutte che non si possono «passare» solamente attraverso libri, ma vanno condivise nella vita quotidiana, nella condivisione, fianco a fianco, del peso che esse impongono.

3.
Dio agricoltore,
vignaiolo

Sorprende che la Bibbia, parlando con esemplificazioni del lavoro di Dio, spesso ce lo presenti come un agricoltore, un vignaiolo. Mai come un tecnico, un meccanico, il quale, dopo aver messo tutti gli ingranaggi al loro posto, si aspetta di vedere – quale segno della buona riuscita del suo lavoro – che tutto funzioni come vuole lui.

L'agricoltore, invece, è colui che prepara la terra, getta il seme, lo custodisce e poi si affida alla provvidenza, sa che non tutto dipende da lui. Ecco lo spirito e l'attitudine con cui noi vorremmo lavorare, ma che desidereremmo che anche le nostre Chiese si sforzassero di vivere: quello del massimo dono e impegno, senza calcoli e contabilità numeriche e temporali.

La missione ci insegna la fiducia e la speranza, perché è lavoro di Dio, è campo del suo intervento, è luogo della sua manifestazione.

Noi *fidei donum* non abbiamo paura e chiediamo alle nostre Chiese di non averne. Si ricordino quanto Giovanni Paolo II scrisse nella RM: “La fede si ravviva, donandola per questo noi riteniamo che è servizio *fidei donum* che stiamo compiendo, non è un servizio inutile, sorpassato, superato. Tanto meno finito. Certamente va riletto e riespresso con le attenzioni e i criteri che l'oggi della Chiesa e del mondo domandano.

Ma esso resta espressione fondamentale della missione di una Chiesa.

Il *fidei donum* non è semplicemente una “modalità”, più o meno valida o attuale, di fare missione: se inteso e vissuto realmente qual è, esso è esplicitazione – con altre forme – dell'essere stesso della Chiesa.

Il tempo della comunione e dello scambio tra Chiese non terminerà mai:

Non solo per gli spazi ancora enormi da coprire nei servizi già in atto

Non solo perché un continente immenso, quale è l'Africa, sta aspettando segni concreti di comunione e di aiuto

Ma perché o una Chiesa è in comunione e unita alle altre, o non è più Chiesa di Cristo.