

Andrea Villafiorita

LA TEOLOGIA CATTOLICA E I FONDAMENTI DELLA MISSIONE IN UN'EPOCA DI PLURALISMO RELIGIOSO

Riassunto

Di fronte ad una situazione di crisi dello slancio missionario, nel 1990 papa Giovanni Paolo II pubblicò l'enciclica *Redemptoris Missio*, nella quale sosteneva che la crisi della missione derivasse da una forma di relativismo religioso che riteneva tutte le religioni equivalenti, e proponeva come chiave risolutiva della crisi l'affermazione dell'unicità della mediazione salvifica di Cristo.

In questo contributo in primo luogo ripercorrerò in grande sintesi le ragioni che hanno giustificato lo slancio missionario della Chiesa cattolica dagli inizi fino ad oggi. In secondo luogo presenterò il contenuto della *Redemptoris Missio* e la inserirò nel suo contesto storico e teologico. In terzo luogo presenterò una sintesi della missiologia cattolica postconciliare, per valutare, in quarto luogo, se e quanto essa presentasse le fragilità sottolineate dall'enciclica di Giovanni Paolo II e quanto tale enciclica sia risultata efficace nel correggere tali fragilità. In conclusione affermerò che di fronte a questa situazione di stallo nella teologia cattolica, è auspicabile un approccio più ampio, che affronti il grande nodo irrisolto della missiologia contemporanea – l'assolutezza della verità e della salvezza – da un punto di vista filosofico e non soltanto teologico.

Parole chiave

Missione, missiologia, teologia cattolica, *Redemptoris Missio*, relativismo.

Abstract

Facing a crisis of missionary momentum, in 1990 Pope John Paul II published the encyclical *Redemptoris Missio*, where he argues that the crisis of Missions stems from a form of religious relativism that considers all religions equivalent. The Pope proposes as a key solution to the crisis the affirmation of the uniqueness of Christ's saving mediation.

In this paper, first of all, I will look back on the reasons that justified the missionary momentum of the catholic Church, from its beginnings until today. Secondly, I will present the content of the *Redemptoris Missio* and put it in its historical and theological context. Thirdly, I will present a summary of the post-conciliar catholic missiology, to assess, fourthly, whether and how much it presented the weaknesses highlighted by John Paul II's encyclical and how effective this encyclical has been in correcting these weaknesses. In conclusion, I will state that facing this stalemate situation in catholic theology, a broader approach is desirable, one that addresses the great unresolved knot of contemporary missiology – the absoluteness of truth and salvation – from a philosophical and not just theological point of view.

Keywords

Missions, Missiology, Catholic Theology, *Redemptoris Missio*, Relativism.

1. Verità, pluralismo, dialogo e missione

Il dialogo interreligioso si muove sul crinale delicato che divide il rispetto per la diversità dal relativismo¹. Se una mentalità laica può giungere a dissolvere questa tensione sul versante relativista senza particolare difficoltà, le religioni, particolarmente quelle abramitiche, tendono ad avere una pretesa veritativa che implica un certo esclusivismo, per cui la ragione dell'uno comporta necessariamente il torto dell'altro. La questione è notoriamente dibattuta nell'ambito della filosofia della

¹ Il termine "relativismo", piuttosto ampio e generico, verrà utilizzato secondo il senso inteso nei documenti della Chiesa cattolica ai quali farò riferimento, dove significa l'impossibilità di proporre affermazioni universalmente valide, per cui ultimamente tutte le posizioni si equivalgono. Manca nei documenti magisteriali – va notato – una definizione precisa del lemma, che resta così esposto comunque ad una pluralità di interpretazioni. Cfr. ad esempio J. Ratzinger, *Intervento del cardinale prefetto Joseph Ratzinger in occasione della presentazione della Dichiarazione "Dominus Iesus" alla sala stampa della Santa Sede*, Roma 5 settembre 2000 (www.vatican.va).

religione, ma le religioni stesse sono state chiamate da sempre a confrontarsi con questa pluralità di pretese assolute e hanno offerto nella storia diverse proposte di soluzione.

Restrungendo l'ottica al solo ambito cristiano, le diverse confessioni si atteggiavano in maniera divergente di fronte a questa difficoltà. Le confessioni cristiane emergenti – penso soprattutto alla galassia dei cristiani evangelici e pentecostali – tendono a marcare l'assolutezza del loro credo, assumendo occasionalmente atteggiamenti che dalle altre confessioni vengono considerati eccessivamente aggressivi. La questione è emersa, ad esempio, in occasione del recente Sinodo sull'Amazzonia², dove il "proselitismo" di queste nuove confessioni viene valutato con un certo fastidio dai cattolici, che vedono erose le loro posizioni numericamente dominanti in Sud America. Il problema non è soltanto legato ad equilibri di potere, ma chiama in causa singole questioni apparentemente marginali, ma che agli occhi dei cristiani delle diverse confessioni vengono ritenute fondamentali a causa della loro rilevanza salvifica, come ad esempio prassi sacramentali ed ecclesiali.

Diverso è il panorama nel mondo cattolico, dove non si è mai sopita la tensione tra tendenze più escludiviste e tendenze maggiormente inclusive, fino ad arrivare a modelli pluralisti che di fatto dissolvono la pretesa veritativa del cristianesimo in un relativismo di fatto. Il dibattito cattolico è acceso più che mai non tanto per quanto concerne il rapporto con le altre cristianità, ma soprattutto con le altre grandi religioni storiche e con il mondo ateo³.

Un ambito in cui la tensione tra rispetto e pretesa veritativa emerge con forza è quello della *missione* – intesa come sforzo di trasmissione della fede cristiana a chi non possiede questa fede – che dai cristiani è ritenuta un elemento irrinunciabile per mandato di Gesù Cristo stesso⁴. Se lo scopo della missione è l'evangelizzazione, invitare alla fede in Cristo chi crede già in una un'altra religione è un'implicita ammissione della falsità – o almeno dell'inadeguatezza o perfettibilità – della religione di provenienza. E così la missione diventa il "termometro" della pretesa veritativa della religione cristiana, perché quanto meno si è convinti dell'esclusività delle proprie convinzioni, tanto più diminuisce lo slancio missionario. Similmente, il discorso sulla missione – la "missiologia" – è chiamata a confrontarsi su questi temi e a giustificare l'idea stessa di missione in un clima culturale in cui spesso la pretesa veritativa viene vista con sospetto.

Il presente contributo si muove all'interno di queste tensioni: focalizzando l'ottica sulla sola riflessione cattolica, vuole seguire il filo di una *querelle* specifica, ovvero gli eventi che hanno portato alla pubblicazione dell'enciclica *Redemptoris missio* (RM)⁵, la sua ricezione e la sua successiva interpretazione. Si desidera così offrire una prospettiva complementare, teologica e non filosofica, che aiuti a comprendere come sia stato affrontato il tema della verità all'interno di una religione concretamente esistente e, di conseguenza, quanto sia complesso lo sforzo della filosofia della religione nella ricerca di una posizione che riesca a giustificare la pluralità di religioni (e di verità?) ma senza negare il fatto che diverse religioni hanno una pretesa di assolutezza ed universalità.

2. Il contesto: missione e missiologia nella Chiesa cattolica dagli albori alla *Redemptoris missio*

La RM fu pubblicata per contrastare una diffusa crisi nella missionarietà della Chiesa, che risaliva alla metà del XX secolo e che va inquadrata all'interno della tensione missionaria della Chiesa fin dalle origini. La Chiesa, infatti, è stata sempre missionaria, e anche se inizialmente non si è parlato esplicitamente di "missione", lo sforzo di evangelizzazione e di trasmissione della fede ha caratterizzato

² L'"Assemblea speciale per la regione panamazzonica" del Sinodo dei Vescovi è stata celebrata a Roma dal 6 al 27 ottobre 2019. Il documento *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale* del 17 giugno 2019 (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019) raccoglie le osservazioni della commissione che ha preparato i lavori sinodali. L'esortazione postsinodale *Querida Amazonia* di papa Francesco, del 2 febbraio 2020 (consultabile su www.vatican.va), stempera notevolmente alcune affermazioni del documento preparatorio. Per il cammino del Sinodo amazzonico cfr. il sito www.synod.va/content/sinodoamazonico/it.html.

³ Si veda ad esempio B. Stubenrauch, *Pluralismus statt Katholizität? Gott, das Christentum und die Religionen*, Verlag Friederich Pustet, Regensburg 2017; trad. it. di G. Poletti, *Pluralismo anziché cattolicità? Dio, il cristianesimo e le religioni*, Queriniana, Brescia 2019.

⁴ Il riferimento fondamentale in proposito è il "mandato missionario" di Gesù in Mt 28, 18-20. Anche il testo di Gv 20, 21 («Gesù disse loro di nuovo: «Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi!») viene ritenuto da molti cristiani come fondante.

⁵ Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Redemptoris missio*, 7/12/1990 (www.vatican.va).

la comunità cristiana fin dagli inizi. La narrazione stessa degli *Atti degli Apostoli* ci presenta una Chiesa protesa sempre verso nuovi lidi, che non si accontenta della sua dimensione locale e che con Paolo (che in realtà era espressione di punta di un movimento evangelizzatore vastissimo) non si ferma di fronte a nessun ostacolo fisico o geografico.

Agli inizi e per lungo tempo non ci si è interrogati più di tanto su quale fosse il movente di questo sforzo, di quella che poi si chiamerà “missione”: si andava in missione perché questa era la volontà di Cristo; si andava per portare l’annuncio della risurrezione di Cristo e del perdono dei peccati; si andava – in buona sintesi – per portare la salvezza che Cristo voleva donare a tutti gli uomini.

La missione ha vissuto di questa serena semplicità⁶ anche nell’età moderna, quando, all’indomani delle grandi scoperte geografiche, nuovi orizzonti si sono spalancati e hanno stimolato un rinnovato impulso missionario. La Chiesa cattolica, scendendo occasionalmente a compromessi con le potenze colonizzatrici che avevano a cuore interessi economici e non religiosi, dispiegò forze ingenti a servizio dell’evangelizzazione. Si valuta che nel XV secolo partirono missionari per l’America più di 5000 religiosi e nei secoli successivi questo numero andò crescendo: nel XVIII secolo erano presenti nelle Americhe circa 16000 missionari⁷.

Nel tempo i motivi che animavano la missione andarono diversificandosi, ma riguardavano principalmente la *salus animarum*. Basti a dimostrazione ricordare due *best sellers* della missiologia dell’epoca: José de Acosta, gesuita, nel 1588 mise per iscritto le teorie elaborate a seguito delle esperienze di missione nella regione andina in un libro intitolato *De procuranda Indorum salute*, mentre il gesuita Alonso de Sandoval, maestro di san Pietro Claver, diede alle stampe nel 1627 un libro che raccoglie le sue esperienze di evangelizzazione degli schiavi africani che sbarcavano a Cartagena: *De instauranda Aethiopia salute*.

Anche se la storiografia successiva ha sottolineato con eccessiva severità le connivenze dei missionari con il potere coloniale, lo stile della missione cattolica fu tendenzialmente rispettoso e già dal 1511 si crearono tensioni perché i missionari chiedevano maggior rispetto delle popolazioni autoctone⁸. Lo stile dell’“accomodamento” – conoscere le culture locali ed inserirsi in esse per predicare efficacemente il Vangelo – fu ampiamente praticato, senza mai perdere di vista il fine che veniva ritenuto primario nella missione: la conversione dei pagani per portarli alla salvezza nella Chiesa. È in questo contesto che va collocata l’esperienza singolare di Matteo Ricci, che portò all’estremo lo stile dell’accomodamento⁹.

Con alterne vicende, la missione *ad gentes* andò confermandosi nei secoli e giunse ad un momento di crisi catastrofica all’indomani della soppressione dei gesuiti del 1773: nel 1800 si contavano appena 300 missionari in tutto il mondo non cattolico. Il secolo XIX vide una rinascita esplosiva dello slancio missionario, con una moltiplicazione degli istituti clericali e secolari dedicati a questo scopo: in un secolo vennero fondati 13 istituti maschili e 9 femminili, oltre ad altri numerosi istituti con finalità non unicamente missionaria¹⁰. A fine secolo si contavano più di settemila missionari, anche se lo stile della missione talora pagò dazio alla mentalità etnocentrica imperante in epoca coloniale¹¹.

Il crollo degli imperi coloniali segnò una profonda crisi nella missione *ad gentes*. Da un lato, si forzò il passaggio all’indigenizzazione della comunità locali, costituendo un clero autoctono e istituendo diocesi nei territori di missione¹²; dall’altro si andò consolidando nella sensibilità missionaria cattolica un certo “senso di colpa”¹³, che portò generalmente a vedere con sospetto l’idea stessa di missione *ad*

⁶ Il discorso, ovviamente, per ragioni di brevità e volutamente approssimativo. Per quanto segue cfr. M. Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, WBG, Darmstadt 2009; trad. it. di C. Danna, *La missione cristiana: storia e presente*, Queriniana, Brescia 2012. Le citazioni sono tratte dall’edizione italiana.

⁷ Cfr. *ibid.*, 103. In quest’ultima stima, la maggior parte dei missionari erano francescani, ma anche i gesuiti inviarono circa 3500 religiosi.

⁸ Cfr. ad esempio *ibid.*, pp. 98–147.

⁹ L’esperienza del Ricci portò alla nota «controversia sui riti»; la posizione di Roma, sostanzialmente negativa, gettò un certo discredito sul metodo dell’accomodamento. Cfr. *ibid.*, pp. 188–191.

¹⁰ Cfr. F. González Fernández, «Il movimento missionario contemporaneo», in A. Trevisiol (a cura di), *Il cammino della missione a cinquant’anni dal Decreto Ad gentes*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015, pp. 13–48.

¹¹ Cfr. S.B. Bevans e R. P. Schroeder, *Constants in context. A theology of Mission for Today*, Orbis Books, Maryknoll, USA 2004; trad. it. di G. Volpe, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia 2010, pp. 362–363. Qui e nel seguito, citiamo dall’edizione italiana.

¹² Cfr. Sievernich, *op. cit.*, pp. 142–145.

¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 200–206.

gentes o di “missioni” al plurale, come se il solo parlarne manifestasse l’atteggiamento sottilmente razzista di chi ritiene che esista un mondo di prima classe dove si vive la fede ed un mondo differente, arretrato, dove la cultura occidentale deve ancora giungere: una *impasse* non è ancora stata pienamente superata dalla missiologia contemporanea, che va costruendosi con l’atteggiamento circospetto di chi teme rigurgiti neocoloniali¹⁴.

3. Dalla *Redemptoris missio* alla *Dominus Iesus*

La crisi della missione non ha conosciuto tregua nella seconda metà del XX secolo; si è trattato, forse, di una contingenza causata da una fisiologica flessione dello slancio missionario esorbitante del XIX secolo, o forse della crisi postcoloniale aggravata dalla contestuale flessione delle vocazioni di speciale consacrazione. Ma la crisi era reale, e per tentare un rilancio della missione *ad gentes*, Giovanni Paolo II ha pubblicato nel 1990 – XXV anniversario della promulgazione della costituzione conciliare *Ad Gentes*¹⁵ – l’enciclica *Redemptoris missio*, «circa la validità del mandato missionario». Osserva il Pontefice:

Non si può nascondere una tendenza negativa, che questo documento vuol contribuire a superare: la missione specifica *ad gentes* sembra in fase di rallentamento, non certo in linea con le indicazioni del concilio e del magistero successivo. Difficoltà interne ed esterne hanno indebolito lo slancio missionario della chiesa verso i non cristiani, ed è un fatto, questo, che deve preoccupare tutti i credenti in Cristo. Nella storia della Chiesa, infatti, la spinta missionaria è sempre stata segno di vitalità, come la sua diminuzione è segno di una crisi di fede¹⁶.

L’enciclica nota che le difficoltà che ostacolano lo slancio missionario sono di due tipi; difficoltà *esterne* – il divieto in alcuni paesi di evangelizzare, di prestare il culto, perfino di introdurre missionari – ma anche *interne*: «la mancanza di fervore [...] le divisioni passate e presenti tra i cristiani, la scristianizzazione in paesi cristiani, la diminuzione delle vocazioni» e soprattutto «la mentalità indifferentista, largamente diffusa, purtroppo, anche tra cristiani, spesso radicata in visioni teologiche non corrette e improntata a un relativismo religioso che porta a ritenere che “una religione vale l’altra”»¹⁷. Compare così la tensione tra pretesa veritativa e missione: secondo RM il “relativismo religioso” uccide la missione, ma la missione è strutturale per la Chiesa, così che la sua flessione è un fatto preoccupante.

Il quadro di riferimento della RM è quello della missiologia cattolica tradizionale: secondo il mandato di Cristo¹⁸, portare a tutte le genti la salvezza e impiantare la Chiesa che ne offre i mezzi. Ma se tutte le religioni in fondo si equivalgono, non è chiaro perché si dovrebbe portare il cristianesimo laddove sono già presenti altre religioni, ovvero altre mediazioni salvifiche. Per questo motivo, la proposta della RM si articola su tre assi che ruotano intorno ad un unico perno: la singolarità e l’unicità di Cristo.

Il primo asse è Gesù Cristo come salvatore unico ed universale e la Chiesa come segno e strumento di salvezza (Parte I). Gli uomini – si afferma – «non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l’azione dello Spirito»¹⁹; la salvezza è offerta a tutti, ma Cristo è l’unico mediatore e la Chiesa necessaria per la salvezza.

Il secondo asse va a toccare un elemento caro alla teologia protestante, e cioè il rapporto tra Chiesa e Regno di Dio. RM condanna le visioni della missione centrate sul “regno” inteso in chiave eccessivamente terrena, come ad esempio l’impostazione antropologica e quella regno-centrica²⁰ che di fatto riducono la missione a promozione umana. RM, tuttavia, non risolve in maniera convincente la tensione tra Chiesa e Regno, perché la Chiesa viene descritta «concretamente a servizio del Regno» e

¹⁴ Le recenti polemiche sul Sinodo per l’Amazzonia manifestano ampiamente questa tensione.

¹⁵ Concilio Ecumenico Vaticano II, decreto *ad Gentes* sull’attività missionaria della Chiesa, 7/12/1965 (www.vatican.va).

¹⁶ RM 2. Si cita il Messaggio di Paolo VI per la giornata missionaria del 1972.

¹⁷ RM 36.

¹⁸ Cfr. le citazioni bibliche in nota 4.

¹⁹ RM 5.

²⁰ RM 17.

simultaneamente «sacramento di salvezza per tutta l'umanità»²¹, senza precisare in che modo la Chiesa costituisca una presenza esclusiva del Regno e dunque abbia un qualche primato su altre forme di presenza dell'azione divina.

Il terzo asse è quello pneumatologico: lo Spirito Santo è l'anima della missione, e anche se l'azione dello Spirito non conosce confini «né di spazio né di tempo»²², RM ricorda tuttavia che la sua opera non è alternativa a quella di Cristo, né tantomeno a quella del suo corpo, che è la Chiesa.

Accanto a questo triplice aspetto della mediazione, la RM presenta altri spunti interessanti e di un qualche rilievo ecclesiologico. Anzitutto precisa che, sebbene la riflessione teologica e magisteriale abbia felicemente inquadrato la missione *ad gentes* all'interno della più ampia *missionarietà* della Chiesa, abbia cioè operato il «“rimpatio” delle missioni nella missione della Chiesa, il confluire della *missiologia* nell'*ecclesiologia* e l'inserimento di entrambe nel disegno trinitario di salvezza»²³, tuttavia sia opportuno distinguere le diverse situazioni nelle quali si esercita l'unica missione. La missione nei confronti di chi ancora non crede, infatti, ha una specificità che va riconosciuta, pena il depotenziamento dello sforzo missionario *ad gentes*. Quanto alle *modalità* della missione, RM propone un cammino che gradualmente va dalla testimonianza, all'annuncio, alla proposta esplicita di conversione e accesso ai sacramenti fino ad arrivare alla formazione di chiese locali. Sono costitutivi della missione anche il dialogo, particolarmente quello interreligioso²⁴, e lo sforzo per giungere ad un'inculturazione efficace della fede cristiana.

In sintesi, RM si presenta come un testo teologicamente interessante e fluido, con un impianto missiologico tradizionale che radica il fondamento della missione sulla soteriologia ma che tuttavia non è sordo alle sollecitazioni dell'impostazione conciliare e più in generale agli stimoli della missiologia del XX secolo. Lo stesso richiamo all'unicità della mediazione di Cristo non è mai presentato con durezza: nella prima parte si afferma esplicitamente l'esistenza di mediazioni partecipate²⁵ e dunque la possibilità di accedere alla salvezza attraverso una grazia che non introduce formalmente nella Chiesa²⁶; e quando affronta il tema del “regno”, RM ammette che «la realtà del regno può trovarsi anche al di là dei confini della chiesa nell'umanità intera, in quanto questa viva i “valori evangelici” e si apra all'azione dello Spirito che spira dove e come vuole (cfr. Gv 3,8)»²⁷.

La RM probabilmente sarebbe stata destinata a rimanere un documento di riferimento soltanto per quella disciplina di nicchia che è la missiologia, se a distanza di dieci anni Giovanni Paolo II non avesse fatto pubblicare dalla Congregazione per la Dottrina della Fede la dichiarazione *Dominus Iesus*²⁸ (DI) che in buona sostanza riprende le affermazioni sull'unicità salvifica di Cristo secondo i tre assi proposti dalla RM. Il tono più perentorio di questo documento, il riferimento più puntuale agli errori stigmatizzati, qualche precisazione importante, o forse – semplicemente – la sua brevità, resero la DI oggetto di critiche da parte di alcuni teologi che cercavano una visione rinnovata della missiologia e della teologia delle religioni; la qual cosa sorprende, perché la DI non contiene novità sostanziali rispetto alla RM; o forse sono serviti dieci anni perché ci si rendesse conto dei contenuti più provocatori dell'enciclica del 1990.

²¹ La categoria di Chiesa come “sacramento di salvezza” è un'interessante acquisizione conciliare che di fatto soppianta l'antica visione dell'appartenenza (visibile?) alla Chiesa come assolutamente necessaria per la salvezza. Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21/11/1964, 48 (www.vatican.va). Nel seguito abbreviamo il documento conciliare con l'usuale sigla LG.

²² RM 28.

²³ RM 35. Su questo punto mi sembra che G. Colzani, *Pensare la missione: scritti editi e inediti*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2012, p. 166, presenti una linea che si presta a fraintendimenti: RM avrebbe recepito questo inserimento come una feconda acquisizione conciliare che andrebbe a costituire l'ossatura dell'impostazione missiologica; mi sembra piuttosto che RM affermi altro: *sebbene* l'inserimento sia fecondo, impostare la missiologia in questa chiave porta al collasso dello slancio missionario. Cfr. tuttavia quanto lo stesso Colzani afferma poco avanti in *ibid.*, pp. 169–175.

²⁴ RM 55-57.

²⁵ RM 5, che richiama LG 62.

²⁶ RM 10.

²⁷ RM 20.

²⁸ Congregazione per la Dottrina della Fede, dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 6/8/2000 (www.vatican.va). Il documento si conclude con il paragrafo che notifica l'approvazione del documento da parte del Papa; pur trattandosi di una clausola di rito, non sfugge una certa solennità nei toni, quasi ad indicare una condivisione forte dei contenuti da parte del Pontefice.

La DI riprende l'idea che l'annuncio missionario è «messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso non solo *de facto* ma anche *de iure* (o *di principio*)»²⁹. Rispetto a RM, la DI introduce una prima sezione sulla pienezza della rivelazione in Cristo Gesù e condanna in maniera più chiara le teorie che affermano un'economia del Verbo o dello Spirito parallela e alternativa a quella del Figlio incarnato. In ambito ecclesiologicalo viene precisata la relazione tra Chiesa cattolica e altre comunità cristiane e, soprattutto, si precisa il rapporto tra Chiesa e Regno: la Chiesa è segno e strumento del Regno e dunque è chiamata ad annunciarlo e ad instaurarlo; la Chiesa è «“il Regno di Cristo già presente in mistero”» e ne costituisce «il *germe* e l'*inizio*»³⁰. In sostanza DI cerca di riportare la categoria di “regno” all'interno dell'unica economia salvifica – Verbo incarnato, Spirito Santo, Chiesa – allontanandolo dall'impostazione sociale nella quale aveva indugiato anche sotto gli stimoli della teologia riformata.

E così il XXI secolo nella Chiesa cattolica si è aperto con la pubblicazione di un documento che ha voluto riprendere i contenuti più forti della RM, condannando le impostazioni relativiste o almeno “pluraliste” della teologia (cattolica) delle religioni. La quasi contestuale condanna dell'opera di Jacques Dupuis³¹, che è sembrata quasi un decreto applicativo della DI, ha posto di fatto un termine ai tentativi pluralisti che si erano moltiplicati negli anni Novanta e ha aperto una nuova stagione incerta nella teologia cattolica, dominata dalla tensione tra un esclusivismo ufficiale e un pluralismo mai del tutto sopito.

4. Modelli di missiologia postconciliare

Sulle tematiche missionarie, DI³² ha rimarcato la linea generale di RM, che si può riassumere nella formula apodittica: “il relativismo uccide la missione”. Se la teologia fondamentale non ha faticato ad assimilare questa linea teologica, la missiologia si è trovata in un certo imbarazzo e ha cercato di dissolvere il contenuto di DI all'interno dei modelli missiologici che si erano imposti a partire dal Concilio Vaticano II. Se veramente, come sembrano affermare RM e DI, la crisi della missione nasce anche da una crisi della missiologia (o della soteriologia?), quali sono le derive teologiche che RM cerca di correggere? E quanto è stato efficace il suo impatto nel correggere queste presunte derive missiologiche? Per rispondere a questi interrogativi, dobbiamo prima individuare le linee teologiche sulla missione degli ultimi 60 anni (dal Concilio in poi) e poi valutare se e quanto la proposta della RM sia stata incisiva nel correggere eventuali derive.

Il primo compito, l'individuazione delle linee teologiche dominanti, non è per niente agevole: la bibliografia sulla missione è abbondantissima e si accresce con ritmo accelerato; ne risulta un ginepraio inestricabile dove le proposte si accavallano e anche i tentativi di schematizzazione non sono pienamente convincenti. Tra i diversi contributi, ritengo condivisibile la sintesi offerta da Gianni Colzani³³, che ha il pregio di essere breve, schematica – tre modelli per inquadrare tutte le proposte – e centrata sulla teologia cattolica.

4.1. Il modello storico-salvifico

Il primo modello individuato da Colzani è quello storico-salvifico, che pensa la missione alla luce della salvezza.

Una prima declinazione di questo modello è la tendenza a ricondurre la *missio Ecclesiae* alla *missio Dei* attraverso la *missio Christi*. L'idea è che la salvezza ci viene donata e la missione *ad gentes* ha una dimensione salvifica semplicemente perché è l'espressione temporale, ecclesiale, della missione

²⁹ DI 4.

³⁰ DI 18 che cita LG 3.

³¹ Congregazione per la Dottrina della Fede, *notificazione* a proposito del libro del P. Jacques Dupuis, S.J. «Verso una teologia del pluralismo religioso» (Ed. Queriniana, Brescia 1997), 19 gennaio 2001 (www.vatican.va).

³² Cfr. DI 1, 2, 18, 20-22.

³³ Cfr. Colzani, *Pensare la missione*, cit., pp. 268–283. Non troppo diversa è la proposta di Bevans - Schroeder, op. cit., pp. 449–623 che individua quattro linee tendenziali: (1) la missione come *missio Dei*, (2) la missione come servizio liberatore del Regno di Dio, (3) la missione come annuncio di Gesù Cristo salvatore unico e universale e (4) la missione come dialogo profetico.

salvifica universale che scaturisce dal cuore del Padre. L'intuizione originaria è di Karl Barth e ha avuto uno sviluppo inaspettato in ambito riformato: qui, la sottolineatura della dimensione *kenotica* della missione di Cristo ha portato di fatto ad una riduzione (e dissoluzione) della missione ad un'impresa storico-sociale, tanto che alcuni hanno parlato della *missio Dei* come di un "cavallo di Troia" inserito nella missiologia riformata³⁴. L'esito in ambito cattolico è stato decisamente meno dirompente e ha trovato una conferma autorevole nella dichiarazione conciliare *Ad Gentes*, che inserisce la *missio ecclesiae* all'interno della *missio Dei*: «la Chiesa che vive nel tempo è per sua natura missionaria, in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la propria origine»³⁵.

Una seconda declinazione del modello storico-salvifico si è orientata in direzione totalmente diversa: la dimensione multireligiosa del contesto missionario ha portato ad una valutazione più positiva delle religioni non cristiane, grazie soprattutto alla riflessione di Karl Rahner: le religioni non sono più considerate insignificanti per la salvezza, e nemmeno come semplici *praeparationes evangelicae*.

Un'ultima declinazione del modello storico-salvifico è legata al ripensamento del concetto di "salvezza", sempre più secolarizzata e ridotta alla sfera sociale. Non a caso la *Populorum Progressio* insiste sulla nozione di «salvezza integrale», mentre, agli antipodi, la teologia della liberazione – e la teologia "india" che ne raccoglierà il testimone – resterà sempre esposta al pericolo di ridurre la salvezza alla sua dimensione sociale e politica.

4.2 Il modello ecclesiologico

Il secondo modello individuato da Colzani è quello ecclesiologico. Già prima del Concilio Vaticano II venne espressa in termini sempre più chiari l'intuizione che il fine dell'attività missionaria della Chiesa non era semplicemente la conversione dei singoli, quanto piuttosto la *plantatio Ecclesiae* nella terra di missione. Dopo il lavoro pionieristico di Joseph Schmidlin, sacerdote cattolico che nel 1914 divenne il primo professore ordinario di "missiologia" all'Università di Münster, l'intuizione giunse ad una sua formulazione compiuta con l'opera di Pierre Charles e della Scuola di Lovanio: il fine della missione non viene più visto nella conversione, la salvezza delle (singole) anime, quanto piuttosto nell'impiantare (*planter*) la Chiesa visibile nelle terre di missione³⁶. L'impostazione conobbe uno sviluppo imprevisto grazie all'opera di Johannes Baptist Metz e del suo allievo Ludwig Rützi, che criticarono la tendenza ecclesiocentrica della missiologia conciliare. Si preferì la categoria di "regno di Dio", e la missione venne vista semplicemente come un servizio del Regno: la Chiesa deve limitarsi a stare nel mondo e assecondare l'azione di Dio nella storia, affrontando il rischio che questo processo porti di fatto alla dissoluzione della Chiesa. Il complesso dibattito sul rapporto tra Chiesa e Regno è approdato infine alla considerazione della Chiesa come «sacramento»: la Chiesa è necessaria (come mezzo) per la salvezza, ma si riconosce l'azione di Dio nel mondo, si è attenti ai *semi del Verbo* nel dialogo con le culture non cristiane e si abbandona la distinzione rigida tra cristiani di fatto e cristiani soltanto *in voto*³⁷.

4.3. Il modello escatologico

Sempre il rapporto tra Chiesa e Regno è il punto di partenza del terzo modello individuato da Colzani, quello escatologico. Fissare lo sguardo sulla tensione escatologica del creato porta ad enfatizzare la dimensione "politica" dell'attività ecclesiale: in quanto rappresentanza dell'azione di Dio nel mondo, la Chiesa è chiamata a rendere visibile l'amore che Dio dona all'uomo. L'esito ultimo è la riduzione della Chiesa a "serva" del Regno, intendendo con ciò che il primato è del Regno, non della Chiesa, come suggerisce Ellacuría, che propone una conversione della Chiesa al servizio Regno. Contestuale è anche l'invito a riconoscere l'attività invisibile del Regno al di fuori della Chiesa, a riconoscere la presenza di *semi del Verbo* nelle civiltà pagane e dunque a proporre uno stile missionario che metta al centro il dialogo con le culture e le religioni. L'accento si sposta così sulla dimensione

³⁴ Cfr. anche *ibid.*, pp. 166–169.

³⁵ *Ad Gentes* 2.

³⁶ Cfr. anche Sievernich, *op. cit.*, pp. 206–209.

³⁷ Cfr. Colzani, *Pensare la missione*, *cit.*, pp. 273–279.

escatologica, ultima, riconoscendo che tutto il creato per una dinamica sua interna tende al compimento del Regno, anche attraverso sentieri extra-ecclesiali.

4.4. In sintesi

I tre modelli proposti da Colzani non sono rigidamente separati e presentano un buon margine di sovrapposizione. Forse più che di modelli sincronici si tratta di modelli diacronici, che tracciano la lenta evoluzione da un'impostazione soteriologica-cristocentrica ad una missiologia dialogica, passando attraverso le categorie di Chiesa e di Regno. Prescindendo dalle categorie e dagli autori specifici, nell'inevitabile frammentarietà del quadro proposto, si possono individuare alcune linee tendenziali.

Anzitutto un lento decentramento da Cristo, alla Chiesa, al Regno. O forse, con più precisione, l'inserimento della missione all'interno della *missio Dei* porta da un lato al collasso della missione specifica *ad gentes* e dall'altro tende a ridurre l'azione della Chiesa ad un semplice anello di quel processo mediante il quale Dio si comunica alla realtà creata. E siccome – per dirla con Bernanos – «tutto è grazia»³⁸, nuovamente la missione diventa una tappa intermedia o addirittura ridondante dell'autocomunicazione di Dio al mondo.

In secondo luogo si osserva una lenta ma inesorabile deriva politica della soteriologia, dove la salvezza viene intesa sempre maggiormente in chiave intramondana, al limite in tensione verso un'escatologia, ma sempre con l'attenzione secolare di chi deve rendersi cooperatore dell'avvento dell'*eschaton*, inteso talora in senso millenaristico.

In terzo luogo si riconosce sempre più l'azione di Dio al di fuori dei confini visibili della Chiesa, così che l'attenzione si sposta dalla Rivelazione piena in Cristo ai *semi del Verbo*, ai frammenti di rivelazione presenti nelle religioni e nelle culture, con una valutazione fortemente ottimistica delle religioni non cristiane e delle realtà secolari.

E queste sono effettivamente tendenze della missiologia postconciliare che possono realmente stemperare l'entusiasmo missionario dissolvendolo in una generica tensione caritatevole o dialogica. Entro questi limiti, bisogna riconoscere che la diagnosi della RM è corretta e che effettivamente la missiologia presentava alcune tendenziali derive che necessitavano di una rettifica perché si giungesse al rilancio dell'attività missionaria.

Resta da affrontare il secondo compito, domandarsi cioè se e quanto la RM è riuscita realmente in questo tentativo di correzione.

5. La fragilità della risposta

Su un punto specifico, apparentemente secondario, la RM offre una risposta particolarmente efficace, cioè quando afferma l'importanza di conservare la specificità della missione *ad gentes* al di là della confluenza nella generica missionarietà della Chiesa. La missiologia contemporanea, infatti, fedele alla linea missiologica tracciata da AG, ha criticato la distinzione tra terra di missione e altri luoghi di cristianità, valutata tendenzialmente come un relitto post-coloniale. L'inserimento della missione *ad gentes* nella missione della Chiesa e, più ampiamente, nella missione dal Padre e del Verbo, è considerata ormai il punto di partenza della missiologia cattolica. Eppure la precisazione di RM è realistica e preziosa:

occorre, perciò, evitare che tale “compito più specificamente missionario, che Gesù ha affidato e quotidianamente riaffida alla sua Chiesa” [cioè la missione *ad gentes*], subisca un appiattimento nella missione globale di tutto il popolo di Dio e, quindi, sia trascurato o dimenticato³⁹.

³⁸ Sono le ultime, celebri parole del “curato di campagna” del romanzo *Journal d'un curé de campagne* di Georges Bernanos (prima edizione del 1936). Il “curato”, morente di cancro, si rifugia nella casa di un amico spretato dal quale riceve l'assoluzione *in articulo mortis*; solo di fronte al passo estremo arriva a riconoscere che tutto si è mosso sotto il segno invisibile della Grazia: non solo la vicenda dell'amico spretato, ma anche la sua stessa vita stessa e il suo ministero, spesso umanamente deludente.

³⁹ RM 34. La citazione è dell'enciclica *Dominum et vivificantem* 53.

Il problema prima che teorico è pratico: quando qualcosa la devono fare tutti, alla fine non la fa nessuno; dire che la missione è compito di tutti, significa di fatto deresponsabilizzare tutti dal dovere missionario *ad gentes*.

A parte questa iniziale osservazione puntuale, l'attenzione di RM sembra piuttosto soteriologica, in continuità con l'impostazione missiologica tradizionale: siccome si va in missione per portare la salvezza a chi non crede, RM intende rilanciare lo slancio missionario ribadendo l'importanza della salvezza in Cristo. Il problema è che in ambito cattolico non c'è più una convergenza chiara su che cosa debba intendersi con il termine "salvezza". L'attenzione della missiologia, in particolare, si è spostata dalla *salus animarum* a forme più secolarizzate di "salvezza", generalmente a forme di impegno sociale e politico: riferirsi ad una salvezza che si darebbe soltanto in Cristo appare a molti come un'affermazione datata, perché in realtà quello che interessa è l'azione di Dio nella storia. Il problema è noto, tanto che nel 2018 la Congregazione per la Dottrina della Fede ha pubblicato la *Placuit Deo* (PD)⁴⁰, un breve documento dedicato alla descrizione della salvezza cristiana; alcuni teologi, all'indomani della pubblicazione della DI, avevano chiesto che venisse precisato il significato preciso del termine "salvezza" e la PD vuole rispondere – con significativo ritardo – a questa richiesta. Se DI prolunga e completa a dieci anni di distanza la RM, la PD vorrebbe chiudere un capitolo che si è aperto quasi trent'anni prima, ma non sembra riuscire nel suo scopo, perché la risposta che offre non è incisiva o convincente, e la PD, in due parole, rischia di essere nulla più che un documento breve e piuttosto generico. Si resta dunque, dopo trent'anni, con gli stessi interrogativi: la missione deve puntare alla salvezza delle singole anime? Alla promozione sociale? All'instaurazione di comunità ecclesiali?

Su un terzo aspetto la RM prolunga la tematica precedente, cioè la critica al regno-centrismo. Esso, in RM 17, viene descritto come la tendenza a valorizzare il Regno, inteso soprattutto nella sua dimensione intra-mondana, per cui la missione si ridurrebbe di fatto a promozione sociale; i teologi che vogliono giustificare questo atteggiamento propongono un (presunto) teocentrismo che marginalizza le mediazioni dirette, cioè Cristo e la Chiesa. Ma anche su questo punto la risposta di RM resta fragile, almeno per due motivi. Anzitutto perché non sottolinea a sufficienza il significato e la singolarità della Chiesa: nel timore di depotenziare la portata universale della salvezza, RM descrive la Chiesa come un ingrediente *necessario*, ma non spiega dove e come si collochi questa necessità. In secondo luogo perché, come ha insegnato la missiologia protestante, la deriva sociale sembra l'esito ultimo ma inesorabile di chi colloca la missione della Chiesa all'interno della generica *missio Dei*: non è bastato mettere una sorta di paletto che marcasse il limite dell'ortodossia per risolvere la deriva sociale della missione, perché da certe premesse scaturiscono sempre certe conclusioni. Se la missione *ad gentes* è soltanto una generica espressione della *missio Dei*, la deriva sociale sembra imporsi inesorabilmente.⁴¹

Su un quarto punto la RM non è riuscita a proporre soluzioni convincenti, cioè quando non marca una distinzione sufficiente tra le diverse mediazioni partecipate. Se per il mondo riformato l'inserimento della missione nella *missio Dei* è stato definito come un "cavallo di Troia", ritengo che nella missiologia cattolica questo "cavallo" sia proprio la categoria di mediazione partecipata. L'idea che in ogni mediazione è l'unica mediazione di Cristo quella che si rende presente, è un'acquisizione definitiva nella Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II in poi⁴². Ma questa è solo una parte del discorso, e se non si precisa se e quanto ci sia una distinzione qualitativa tra le diverse mediazioni, la mediazione ecclesiale e sacramentale perdono importanza e diventano insignificanti. Se nelle altre religioni ci sono mediazioni salvifiche, "semi del Verbo" portati dallo Spirito, in che cosa esse si distinguono dalle mediazioni cristiane? Che cosa aggiunge la Scrittura, la prassi ecclesiale e sacramentale alle mediazioni presenti nelle altre religioni? Se oltretutto in esse si rende presente l'unica mediazione di Cristo, se cioè Cristo è frammentariamente presente nelle altre religioni, perché mai lo sforzo missionario dovrebbe terminare nella conversione e nella *plantatio ecclesiae*?

La questione è riemersa in maniera vistosa in occasione del sinodo sull'Amazzonia, dove l'*Instrumentum laboris* contiene affermazioni sorprendenti:

⁴⁰ Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Placuit Deo* ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana, 24/1/2018 (www.vatican.va).

⁴¹ Forse sono queste le ragioni per cui la RM non sembra aver rallentato certi meccanismi teologici: per fare un esempio, la teologia della liberazione, che presenta sovente atteggiamenti "regno-centrici", si è semplicemente mutata in teologia indigena, covando come brace sotto la cenere, in attesa di tempi migliori.

⁴² La questione è stata definita in LG 60-62, per spiegare il significato della mediazione di Maria e il suo legame con l'unica mediazione di Cristo.

il territorio è un luogo teologico da cui si vive la fede ed è anche una fonte peculiare della rivelazione di Dio. Questi spazi sono luoghi epifanici dove si manifesta la riserva di vita e di saggezza per il pianeta, una vita e una saggezza che parlano di Dio. In Amazzonia si manifestano le “carezze di Dio” che si incarna nella storia⁴³.

È evidente che con questi presupposti il processo stesso di evangelizzazione venga messo in discussione: non è chiaro quale sia il compito della missione e l'*Instrumentum laboris*, in fondo, apre al dubbio che i “semi del Verbo” siano più piccoli ma più genuini delle stesse mediazioni ecclesiali.

Infine, sotto un quinto aspetto la RM non ha risolto adeguatamente la tensione missiologica, e cioè nel definire il ruolo e il significato del dialogo nella missione. Inizialmente il dialogo, l’“adattamento”, erano intesi come modalità adeguate e rispettose dell’azione missionaria. In tempi recenti l’enfasi sull’azione e la rivelazione di Dio nel mondo al di fuori della mediazione ecclesiale ha posto in secondo piano l’idea stessa di rivelazione⁴⁴ e il dialogo è diventato il contenuto o forse il fine stesso della missione⁴⁵.

Almeno sotto questi cinque aspetti, mi sembra di poter concludere che la RM ha intuito una radice reale della crisi missionaria, ma non ha fornito strumenti concettuali adeguati perché tale crisi trovasse una soluzione. La missiologia, con qualche tentennamento, ha proseguito indisturbata il suo cammino e tutti i dubbi e le perplessità che hanno motivato la pubblicazione della RM si ripresentano invariati a distanza di trent’anni.

6. Problemi e prospettive

L’intento del presente contributo era quello di offrire una riflessione sul cammino della missiologia cattolica negli ultimi anni e specificamente sulla ricezione della RM e la sua capacità di frenare il declino dell’entusiasmo missionario. Ho voluto dimostrare, nel dettaglio, che anche se l’intuizione iniziale della RM sembra corretta, le risposte offerte sono state debolmente efficaci.

Forse, in realtà, i problemi sono altri e la missione è in crisi per svariati motivi molto pratici: la crisi delle vocazioni⁴⁶, la diminuzione dei cattolici nelle cristianità che storicamente offrivano missionari; ma anche fenomeni globali di secolarizzazione, il peso di un Islam talora culturalmente aggressivo, o anche la difficile gestione di situazioni post-coloniali complicate o addirittura esplosive, in cui il rapporto con regimi talora oppressivi oscilla tra il rifiuto rivoluzionario e la connivenza tacita. È un difetto dei teologi quello di voler ricondurre tutti i problemi ad una matrice teorica, ed è per questo che forse si insiste tanto nel ricercare la crisi della missione in un difetto della missiologia; e tuttavia è innegabile – e il Sinodo sull’Amazzonia ce lo ha confermato – che spesso la stagnazione missionaria si presenta insieme a quel «relativismo religioso» stigmatizzato da RM: che quest’ultimo sia la causa unica della crisi missionaria, è improbabile; che ne sia almeno una concausa, è plausibile.

I problemi aperti che la RM è riuscita soltanto a scalfire sono rilevanti. Al centro dell’impianto del documento sta la questione della verità e del suo rapporto con la Rivelazione. Il cristianesimo – ma questa affermazione vale per tante altre religioni⁴⁷ – ha una pretesa di absolutezza che sconcerta da

⁴³ Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per la Regione Panamazzonica, *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale*, 17/6/2019, 19. Forte polemica ha suscitato anche la valutazione positiva dei riti primitivi amazzonici: «La vita delle comunità amazzoniche non ancora colpite dall’influenza della civiltà occidentale, si riflette nelle credenze e nei riti in merito all’agire degli spiriti, della divinità – chiamata in tantissimi modi – con e nel territorio, con e in relazione alla natura. Questa cosmovisione è raccolta nel ‘mantra’ di Francesco: “tutto è collegato” (*Laudato si’*, 16, 91, 117, 138, 240)» (ibid., 25). Cfr. anche ibid., 29. L’espressione “semi del Verbo” ricorre in altre due occasioni: al n. 108 dove si parla dell’*inculturazione* in generale, e al n. 120 dove si parla dello stile che l’*evangelizzazione* dovrebbe assumere.

⁴⁴ Non a casa DI introdurrà un capitolo (il primo) proprio su questo aspetto forse un po’ trascurato dalla RM.

⁴⁵ Cfr. le interessanti posizioni di Sievernich, op. cit., 273-349.

⁴⁶ È significativo in proposito il cammino del Sinodo sull’Amazzonia: a fronte della crisi nelle attività missionarie, il Sinodo si è concluso con la proposta (di dubbia efficacia) di ordinare preti sposati per allargare le fila e bilanciare provvisoriamente la crisi delle vocazioni.

⁴⁷ «Las Religiones misioneras hacen profesión expresa de poseer la verdad, que ha de ser necesariamente comunicada, y esta convicción se encuentra en la raíz de su naturaleza difusiva y expansionista. Especialmente misioneras, aparte del Cristianismo, son o han sido la religión de Zoroastro, el Budismo y el Islam. Un gran número de religiones no manifiestan preocupación alguna por difundirse más allá del espacio cultural en el que se asientan» (J. Morales, *Teología de las religiones*, Ediciones RIALP, Madrid 2000, p. 260).

sempre. Il paradosso dell'Incarnazione – un uomo, Cristo Gesù, che afferma di essere «la via, la verità e la vita»⁴⁸ – trova nella missione una sua espressione paradigmatica:⁴⁹ il cristiano è convinto non di portare se stesso e le sue fragili convinzioni, ma di portare Cristo, l'Assoluto incarnato, con la sua dimensione di definitività.

Su questo aspetto vorrei proporre una considerazione che nasce dalla valutazione della prassi missionaria: anziché ricercare gli aspetti positivi delle altre religioni, i “semi del Verbo”, sarebbe più utile domandarsi che cosa va scartato in esse, che cosa costituisce sicuramente un ostacolo nel cammino religioso di una persona⁵⁰. Passando al piano interpretativo, domandarsi non tanto che cosa sia *vero*, ma che cosa sia sicuramente *falso*, perché il relativismo stigmatizzato da RM consiste proprio in questo: non tanto nel porsi il ragionevole dubbio su che cosa sia *vero*, quanto piuttosto nell'incapacità o nella mancanza di coraggio di dire che qualcosa è sicuramente *falso*.

Infine, la RM richiama altri problemi immensi degni di nota: la salvezza, la mediazione, il dialogo. In tutto ciò, la missione diventa come una sorta di cartina al tornasole, un banco di prova per verificare se e quanto le soluzioni proposte descrivano la religione cristiana; perché siccome il cristianesimo è strutturalmente missionario, qualunque soluzione che porti ad un collasso della missione non sarà mai accettata da un interlocutore cristiano.

In conclusione: il problema resta, e in questo contributo ho voluto mostrare che non soltanto la filosofia della religione ma anche e soprattutto la teologia cattolica si interroga su questioni relative al pluralismo e all'assolutezza della verità. E siccome sotto questo aspetto sembra che la teologia sia giunta ad un punto morto, sarebbe utile fare un passo avanti e affrontare certi interrogativi su un terreno prevalentemente filosofico. La sfida aperta, cioè, è quella di trovare nuovi modelli di verità che siano dialogici ma che non annacquino la pretesa di assolutezza fino a far scomparire la tensione missionaria delle chiese e delle altre comunità religiose missionarie.

Bibliografia

Testi magisteriali

- Concilio Ecumenico Vaticano II, costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21/11/1964 (www.vatican.va).
- , Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*, 7/12/1965 (www.vatican.va).
- Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Redemptoris missio*, 7/12/1990 (www.vatican.va).
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *notificazione* a proposito del libro del P. Jacques Dupuis, S.J. «Verso una teologia del pluralismo religioso» (Ed. Queriniana, Brescia 1997), 19/1/2001 (www.vatican.va).
- , Dichiarazione *Dominus Iesus*, 6/8/2000 (www.vatican.va).
- , Lettera *Placuit Deo* ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana, 24/1/2018 (www.vatican.va).
- Sinodo dei Vescovi. Sinodo speciale per la regione panamazzonica, *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019.
- Francesco, Esortazione apostolica postsinodale *Querida Amazonia*, 2/2/2020 (www.vatican.va).

Altri testi

S.B. Bevans e R. P. Schroeder, *Constants in context. A theology of Mission for Today*, Orbis Books, Maryknoll, USA 2004; trad. it, di G. Volpe, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia 2010.

⁴⁸ Gv 14, 6.

⁴⁹ Cfr. J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, particolarmente pp. 119-143 che riprendono un articolo apparso su «La Civiltà Cattolica», n. 22, 1997, pp. 69-88.

⁵⁰ I missionari in Africa, ad esempio, raccontano la loro difficoltà nello smantellare gli elementi di superstizione che sopravvivono dalle religioni primitive e contaminano la vita quotidiana dei convertiti o delle nuove comunità cristiane. Al di là di un facile irenismo che porta a cercare ciò che è valido nelle culture primitive, superstizione e magia portano le comunità ad atti invasivi, violenti e insensati che paralizzano la crescita (religiosa) dei singoli e della comunità.

G. Colzani, *Pensare la missione: scritti editi e inediti*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2012.

F. González Fernández, «Il movimento missionario contemporaneo», in A. Trevisiol (a cura di), *Il cammino della missione a cinquant'anni dal Decreto Ad gentes*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015, pp. 13–48.

J. Morales, *Teología de las religiones*, Ediciones RIALP, Madrid 2000.

J. Ratzinger, *Intervento del cardinale prefetto Joseph Ratzinger in occasione della presentazione della Dichiarazione "Dominus Iesus" alla sala stampa della Santa Sede*, Roma 5 settembre 2000 (www.vatican.va).

—, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

M. Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, WBG, Darmstadt 2009; trad. it. di C. Danna, *La missione cristiana: storia e presente*, Queriniana, Brescia 2012.

B. Stubenrauch, *Pluralismus statt Katholizität? Gott, das Christentum und die Religionen*, Verlag Friederich Pustet, Regensburg 2017; trad. it. di G. Poletti, *Pluralismo anziché cattolicità? Dio, il cristianesimo e le religioni*, Queriniana, Brescia 2019.