

**Giuseppe Colombo**

Una ricerca interrotta è quella sulla «evangelizzazione». Sommessamente preparata dal concilio, il tema esplose con bruciante attualità al IV Sinodo dei vescovi (1974), concluso, per la prima volta, non con un documento sinodale ma con un' esortazione apostolica di Papa Paolo VI, l' *Evangelii Nuntiandi*.

Il concilio aveva abbozzato il tema nel cap. IV della *Gaudium et Spes*, «De munere (la missione) Ecclesiae in mundo huius temporis», avvertendo che il mondo attuale «dai cambiamenti tanto rapidi» interroga la Chiesa sulla sua missione (nn. 1457-1461).

In realtà la tranquilla sicurezza, offerta dalla *Gaudium et Spes*, non rifletteva esattamente l'ambiente circostante, sopra tutto quello seriamente impegnato nella evangelizzazione del mondo. Si decise perciò di rinviare il tema alla discussione del III Sinodo dei Vescovi. Il Sinodo si tenne nel 1971; e di fatto l'evangelizzazione venne inserita nell'ordine del giorno col titolo «De iustitia in mundo». La discussione però non poté svolgersi con l'ampiezza desiderata, perché il tema, essendo stato programmato come secondo argomento, dopo il tema «De sacerdotio ministeriali», venne fatalmente penalizzato dall'attenzione esorbitante reclamata dal primo.

Paolo VI, cui il tema dell'evangelizzazione stava particolarmente a cuore, impose personalmente di riprenderlo, come unico argomento, al Sinodo successivo. Perciò il IV Sinodo dei vescovi mise all'ordine del giorno espressamente il tema «De evangelizatione mundi huius temporis».

Il Sinodo però non riuscì ad arrivare a buon fine. Si spaccò infatti sui due fronti che si erano costituiti spontaneamente, intorno all'autorità dei due Segretari speciali: l'indiano D.S. Amalorpavadas, poco noto in Occidente ma assai conosciuto in Asia, che esprimeva le istanze dei paesi e della incipiente teologia del terzo mondo; e il romano D. Grasso per i paesi e la teologia dell'occidente europeo. I due fronti non riuscirono a produrre un documento comune né comunemente accettato<sup>1</sup>. Dovevano limitarsi, per coprire la delusio-

1. Interpretiamo —riteniamo con buona oggettività— quanto racconta limitandosi alla pura vicenda della votazione, senza dichiararne le ragioni, uno dei protagonisti, D. GRASSO, *Quarta*

ne del Sinodo spaccato e inconcluso, a fare un «Appello su Diritti dell'uomo e riconciliazione»<sup>2</sup> e a consegnare a Paolo VI alcune «proposizioni», quali risultato della discussione sinodale.

Così Papa Paolo VI, per il quale l'evangelizzazione, precisamente in quanto missione della chiesa, costituiva un pensiero diuturno, acuitizzato anche a seguito delle esitazioni e perplessità suscitate dal III Sinodo, il Sinodo affrettato del 1971, si assunse l'onere di dare la conclusione al Sinodo inconcluso (23 ott. 1974).

Lo fece, a un anno di distanza, con l'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8.12.1975)<sup>3</sup>.

È un discorso che vuole essere completo (nn. 2, 4, 40). Si snoda fondamentalmente in sette parti comprese tra una Introduzione e una Conclusione.

Possiamo limitare la nostra ricerca alle prime tre parti che trattano rispettivamente: l'origine/fondamento dell'evangelizzazione, l'evangelizzazione, il contenuto dell'evangelizzazione. Evidentemente le tre parti confluiscono, perché l'origine dell'evangelizzazione struttura la evangelizzazione e quindi ne determina il contenuto. Si arriva così alla definizione di evangelizzazione che è il concetto fondamentale, a prescindere dalle altre parti, che non sono nuove, ma al massimo chiedono di rimodellarsi sul concetto di evangelizzazione, precisato nelle prime tre parti.

L'evangelizzazione è il tema fondamentale della *Evangelii Nuntiandi*, perché è il tema posto dal mondo attuale, il mondo che si è scoperto essere, non materia inerte ma storia viva e generalmente storia dolorosa. Si pone quindi il problema di allacciare l'evangelizzazione e la storia dell'uomo. Le due tematiche, che finora avevano seguito percorsi separati e indipendenti, per la prima volta vengono abbinate insieme e ci si deve chiedere: qual'è la relazione che ha con la storia dell'uomo? Si identifica o se ne distingue? Se si distingue, significa che ne resta estranea o in qualche modo vi partecipa? In quale modo?

Emerge che l'evangelizzazione viene problematizzata non solo nelle sue modalità accidentali (lingua, categorie, età, ecc.), cosa di cui la Chiesa si è sempre occupata; ma anche nei suoi contenuti, cioè proprio nel suo concetto o nella sua essenza, cosa che non era mai accaduta prima d'ora, essendo pacifico che l'evangelizzazione fosse e dovesse essere l'annuncio di Gesù Cristo, dei suoi doni e dei suoi precetti, cioè ultimamente della sua chiesa, in un mondo fino ad ora sostanzialmente stabile e statico.

*Synodus Episcoporum*, «Periodica de re morali canonica liturgica» 64 (1975) 27-60. Ulteriori particolari in J. GROOTAERS, *Tensions et médiations au Synode sur l'évangélisation en 1974*, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, Brescia 1998, 54-90.

2. Cfr. PAOLO VI, *L'evangelizzazione. Discorsi e interventi*, Brescia 1995, 164-166.

3. Il testo, nell'originale latino e nella versione italiana, in PAOLO VI, *L'evangelizzazione*, cit., 89-163.

Il problema appena avvertito al Concilio, dove i rappresentanti del terzo mondo erano in numero minoritario e in posizione nettamente subordinata rispetto alla teologia occidentale, è esploso nel IV Sinodo, dove la rappresentanza del terzo mondo si era considerevolmente rafforzata; ma prima ancora — e da presso — nel III Sinodo (1971), che nella fretta di concludere aveva scritto: «l'attuale condizione del mondo, vista alla luce della fede, *impellit ut redeamus ad nucleum ipsum ac succum nuntii* (cioè dell'annuncio evangelico), stimolando in noi la coscienza del vero senso di questo (cioè del Vangelo) e delle sue urgenti esigenze». È probabile che questa affermazione sia stata accolta non senza perplessità. Per questo si sentì il bisogno di precisarla; e fu convocato il IV Sinodo (1974), che però non riuscì a compattarsi su una conclusione.

La conclusione venne demandata perciò al Papa che aveva voluto il sinodo. Così Paolo VI, che maturava la riflessione sul problema, benché in diversa prospettiva, almeno da un decennio, cioè da quando emanò l'enciclica *Populorum Progressio* (1967) che suscitò grande interesse, si impegnò a dare una conclusione al Sinodo.

Propriamente l'enciclica *Populorum Progressio*<sup>4</sup> trattava «lo sviluppo dei popoli» nel mondo attuale, nel mondo ancora di fatto euocentrico. In questo contesto proponeva «lo sviluppo integrale dell'uomo», dichiarando l'impegno della chiesa allo scopo. La prospettiva era quella universale di tutti gli uomini, perché l'enciclica era diretta non solo «ai vescovi, ai sacerdoti, ai religiosi, ai fedeli», cioè a tutti i cristiani, ma «a tutti gli uomini di buona volontà» e affrontava necessariamente la situazione degli squilibri e della sperequazione nel mondo: quello opulento e quello oppresso dalla miseria, materiale e spirituale. L'enciclica s'inseriva così nel solco della «dottrina sociale della chiesa», iniziata dalla *Rerum Novarum* e continuata fino al concilio Vaticano II — ma evidentemente anche dopo — che ha prodotto nella chiesa «una rinnovata presa di coscienza del messaggio evangelico» che impone alla chiesa di «mettersi a servizio degli uomini».

Effettivamente la presa di coscienza del messaggio evangelico si è notevolmente approfondita passando dalla sfera sociale della *Populorum Progressio* alla sfera propriamente dogmatica, che ricerca l'essenziale della evangelizzazione, della *Evangelii Nuntiandi*.

Dice *Evangelii Nuntiandi*: pacifico che «il mandato di evangelizzare tutti gli uomini costituisce la missione essenziale della Chiesa» (n.14) — sono parole del Sinodo inconcluso (1974) che Paolo VI trascrive fedelmente dichiarandole «luminose» e accoglie «con gioia e conforto», evidentemente perché con-

4. La contiguità della *Populorum Progressio* con la «Teologia della liberazione», cfr. G. GUTIÉRREZ, *La Chiesa e i poveri, visti dall'America Latina*, in G. ALBERIGO, J.P. JOSSUA, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, 231-260.

formi alla sua convinzione di sempre—. Paolo VI, lamentando che la «rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca» (n. 20), indica come pensa di superarla.

Suggerisce di accorpare all'evangelizzazione la liberazione (progresso/promozione) dell'uomo precisando due principi: 1) che l'evangelizzazione non può ridursi alla liberazione (progresso/promozione) dell'uomo, ma 2) che la liberazione (progresso/promozione) dell'uomo pertiene all'evangelizzazione. Più precisamente: l'evangelizzazione ha un duplice oggetto: l'oggetto «essenziale» o primario, che è «il nome, l'insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazareth figlio di Dio», senza del quale non c'è vera evangelizzazione (n.22); e l'oggetto secondario, insito però nel oggetto primario, che è la liberazione (progresso/promozione) dell'uomo, senza del quale l'evangelizzazione non sarebbe completa (n. 29). I due oggetti non si identificano perché «il Vangelo e quindi l'evangelizzazione non si identificano certo con la cultura» (n. 20) e la Chiesa «collega ma non identifica giammai liberazione umana e salvezza in Gesù Cristo» (n. 35).

Così Paolo VI, ben consapevole che «nessuna definizione parziale e frammentaria può dare ragione della realtà ricca, complessa e dinamica quale è quella della evangelizzazione, senza correre il rischio di impoverirla e perfino di mutilarla» (n. 17); al di sopra dei due fronti contrapposti e inconcludenti del IV Sinodo che non riteniamo arbitrario identificare nelle due teologie, quella tradizionale euro-occidentale e quella nuova, *in fieri*, terzomondista, è riuscito a prospettare l'accordo.

Naturalmente in *Evangelii Nuntiandi* non è da cercare la soluzione, perché nella determinazione del rapporto fra oggetto essenziale e oggetto secondario dell'evangelizzazione sono indicate soltanto le linee o gli estremi della ricerca, che ovviamente, entro gli estremi, è da continuare.

Tanto più che in *Evangelii Nuntiandi* il problema, investendo il cuore dell'evangelizzazione, mostra chiaramente la sua dimensione propriamente teologica o dogmatica, non semplicemente di dottrina sociale come nella enciclica *Populorum Progressio*, e neanche di «pastorale» come nella costituzione *Gaudium et Spes*.

In vece la ricerca, a nostra conoscenza, non è continuata, ma si è silenziosamente interrotta. Effettivamente, dopo i vari e ripetuti rimandi a *Evangelii Nuntiandi* da parte di Paolo VI, specie in occasione del «Convegno ecclesiale italiano»<sup>5</sup> (1976), portato però come esempio per tutta la cattolicità, rimando che è una diretta, e, nella sua insistenza, anche un invito obiettivo all'approfondimento, l'approfondimento, a mia conoscenza, non si è avuto e progressivamente anche il rimando è cessato, così che si è fatto il silenzioso *Evangelii Nuntiandi*.

5. AA.VV., *Evangelizzazione e promozione umana*, Roma 1976.

Il momento decisivo per questo silenzio, salvo errore di interpretazione, ci sembra esserci stato al II Sinodo straordinario dei vescovi, il Sinodo del ventennio (1985) convocato da Giovanni Paolo II, non solo per celebrare il concilio, ma piuttosto per «fare un bilancio complessivo dell'ultimo ventennio» e così «determinare la collocazione della Chiesa di oggi e di domani», come scrive il segretario del Sinodo, W. Kasper<sup>6</sup>.

Infatti nella «Relazione finale» del Sinodo, c'è un unico accenno alla *Evangelii Nuntiandi*, ma solo nella parte finale, in nota, e non sulla evangelizzazione, ma per citare la frase di Paolo VI, passata ormai nella letteratura comune, che denuncia la «rottura» tra il Vangelo e la cultura come il dramma della nostra epoca<sup>7</sup>. Può darsi —come dice Kasper— che questa parte della Relazione non si sia potuta svolgere «in modo sufficientemente ampio... soprattutto per ragioni di tempo», ma a noi sembra che questa specie di sordina coerisce con la struttura generale della Relazione impegnata ad affermare la trascendenza della Chiesa con le categorie di «mistero, comunione, sacramento», contro la categoria conciliare di «popolo di Dio», indebitamente politicizzata dal post concilio.

Non a caso C.M. Martini, con parole non di semplice circostanza, ha giustamente avvertito, 20 anni dopo, che i problemi del Sinodo<sup>74</sup> sono ancora aperti<sup>8</sup>, e pertanto anche quello di *Evangelii Nuntiandi*, cioè le evangelizzazione del mondo attuale.

A meno di pensare che *Evangelii Nuntiandi* sia assorbita nella «nuova e evangelizzazione», presupposta però nel suo contenuto e quindi definita solo nominalmente da Giovanni Paolo II.

## APPENDICE

Una ricerca sul rapporto tra «fede e storia», che evidentemente ripete «evangelizzazione e storia», assolutamente eccentrica e incoativa, è quella di G. Ruggieri<sup>9</sup>.

Non parte da *Evangelii Nuntiandi*, che ignora totalmente, parte da Giovanni XXIII e propriamente dalla sua «intuizione profetica». Giovanni XXIII avrebbe introdotto una svolta «definitiva» nel modo di concepire il rapporto della Chiesa con la storia. Se fino a lui, la Chiesa considerava la storia come «nemica» e quindi come alternativa: con lui diventa «amica» e compagna, anzi identica. Sotto questo profilo c'è quindi una coincidenza tra Giovanni XXIII

6. W. KASPER, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985*, Brescia 1986, 5.

7. *Relazione finale, II, D. 4.*

8. «Il Regno» 44 (1999) 607-608.

9. G. RUGGIERI, *Fede e storia*, in G. ALBERIGO, J.P. JOSSUA, *op. cit.*, 127-158.

e Paolo VI della *Evangelii Nuntiandi*, che pone gli inizi di una tradizione pontificale.

L'«intuizione profetica» di Giovanni XXIII ha strutturato, nella scia di G. Alberigo, tutto il concilio Vaticano II, a cominciare —*pour cause!*— dalla *Sacrosanctum Concilium*, l'unica costituzione elaborata sotto Giovanni XXIII, ma poi anche le altre costituzioni, la *Dei Verbum* e le due ecclesiologiche.

Si salda così il «nodo» tra fede e storia, perché «l'esistenza ecclesiale non appartiene a se stessa, essa è solo il segno e il sacramento dell' esistenza comune». La Chiesa esiste «solo *dentro* la storia, *dentro* la società, *dentro* l'esistenza comune...». Dovrebbe quindi dedursi da questo una impossibilità di separare la «storia della salvezza» e la «storia mondiale». Superfluo dire —ma Ruggieri lo dice esplicitamente— che «questa ermeneutica è solo *in fieri*. Ma egli ne mostra in ogni caso l'opposizione chiara sia alla teologia politica (alla quale associa la cosiddetta «dottrina sociale della chiesa»), sia alla teologia della liberazione, nelle sue varie forme. Entrambe infatti peccano di «uniformità teologica» con la teoria della Chiesa «nemica» della storia pre-giovannea. Si salverebbe solo, se si riuscisse a dargli vita, un vero pluralismo ecclesiologico, che ricostituendo effettivamente l'individualità delle Chiese particolari sancisca «la fine della rapporto universalistico deduttivo tra fede e storia».

Per la «*pars aedificans*», che esige il rifacimento di tutta la teologia comunque «recepta», Ruggieri da per scontato che la «svolta» del papato roncalliano e del concilio Vaticano II, consiste in primo luogo in un mutato «orientamento pratico», ma che «esige un prolungamento in una coscienza più riflessa... che lo riconosca e lo renda un valore universalmente recepito»; prendendo «libero spunto dalla tradizione teologica inglese», istituisce l'analogia tra fede e storia, valorizzando nella storia la dimensione di «mistero» che le conviene in proprio.

Cade così il dualismo di contrapposizione strutturale tra fede e storia della tradizione pre-giovannea, ricondotta all'unità dalla categoria di «mistero», che conviene ad entrambe e che consente di «inculturare» (se è consentito) la fede, ma più precisamente il «fatto cristiano» —come preferisce dire Ruggieri— nella storia. Naturalmente resta la distinzione, perché il «fatto cristiano» che, «*en passant*», è enunciato come «la fede dei profeti e di Gesù Cristo» ha da illuminare, mentre la storia ha da essere illuminata.

Pensando di avere riferito con obiettività, naturalmente con beneficio di inventario, il pensiero di Ruggieri, che dire?

Intanto prendiamo atto della coincidenza audace che si viene a creare tra Giovanni XXIII e Paolo VI della *Evangelii Nuntiandi*, ponendo l'inizio di una tradizione pontificale. Ma, prescindere dalla attribuzione a Giovanni XXIII della svolta operata nella comprensione del rapporto Chiesa-mondo che in Alberigo, e quindi nella sua sequela, non ci sembra completamente immune da una tendenziale ideologia, che non ci convince perché riteniamo altamente improbabile l'attribuzione quasi magica a Giovanni XXIII dell'intuizione profetica suddetta, disattendendo completamente la «teologia delle realtà terrene»

degli anni cinquanta, riterremo che il problema dell'evangelizzazione in questo mondo permanga inalterato perché, radicata la Chiesa nella storia senza distinguersene, nasce il problema come deve essere la sua azione, cioè l'azione della Chiesa, per illuminare la storia; oppure si deve rinunciare a chiederselo perché le religioni non cristiane e comunque la massa dei non cristiani suppisce autonomamente a trovare una soluzione?

In altri termini, la Chiesa sussiste senza potere né dove fare nulla? Ma non è una contraddizione esistere senza fare nulla? Si possono rifiutare tutti i modi storici di essere della Chiesa, ma non si può rifiutare la storia. Quindi come deve essere la chiesa? Essere non è già un fare?

Abbiamo già rilevato che la teologia di Ruggieri si presenta come una teologia «in fieri», dobbiamo quindi lasciarle il tempo di svolgersi.

A meno che l'ultima pubblicazione di Ruggieri non ridimensioni il problema.

Ci riferiamo al libro *Le Chiese nel novecento*, edito a Bologna nel 2003.

E' una densa raccolta di saggi che Ruggieri, confrontandosi col famoso articolo di K. Rahner<sup>10</sup> introduce.

E' da premettere che il plurale —«Le Chiese»—, non si riferisce alla mappa delle chiese cristiane (o virtualmente anche ad esse), ma alle diverse forme che l'unica chiesa (cattolica) deve assumere per l'impatto con la storia (e quindi con la cultura) nel corso del '900. Quindi non più l'unica chiesa europea (o romana) che si riproduce dappertutto; ma «grosso modo»: la chiesa cattolica africana, asiatica, americana (e propriamente sud-americana), europea (propriamente «secolarizzata»), dove la cultura (e quindi la storia) modella di modo originale e quindi diversificato, la Chiesa Cattolica.

In altri termini, il concilio di Giovanni XXIII ha provocato la «deflagrazione» della Chiesa Cattolica, aprendola da tutti i lati e così esponendola ad ogni centro d'attrazione naturale per creare l'intrinseco rapporto con il vangelo. In che modo? Nessuno lo sa, né quindi può predirlo, perché la storia è indeducibile e quindi imprevedibile. Se pretendesse di dirlo, metterebbe a tacere la storia, invece di sottomettersi al suo potere e riconoscerle la capacità di dare forma alla chiesa.

In questi termini, che raccolgono tutti i saggi del libro di Ruggieri, il problema evidentemente si ridimensiona, perché diventa un problema puramente storico, e quindi, con pazienza, risolvibile.

Non è però il problema di Rahner-Ruggieri, posto in apertura del libro, che evidentemente è un problema teologico, se cioè, oggi siamo «in una nuova situazione della storia della salvezza».

10. K. RAHNER, *Theologische Grundinterpretation des II Vatikanischen Konzils*, «Schiffen zur Theologie» 14 (1980) 280-302.

La «nuova situazione» è evidentemente quella creata dal Vaticano II, paragonabile, secondo Rahner, a quella che si ebbe nel passaggio, nel sec. I, dal giudeo-cristianesimo all'etno-cristianesimo.

Evidentemente l'ipotesi pone una serie di problemi che riguardano la dottrina e l'istituzione, che Rahner ritiene prudentemente «aperti», chiedendosi fin dove i cristiani sono legittimati a rinnovare.

È questo modo di porre il problema, che sembra una gratuita «drammatizzazione» a Ruggieri, e lo spinge ad una «sommessa critica» a Rahner. In realtà è la critica al limite fondamentalmente trascendentale della teologia rahneriana, che va superato, come ha «insegnato», in particolare, il discepolo Metz.

Ruggieri, passando esemplarmente per At 15, 28, che «più o meno consapevolmente» constata che «la libertà degli uomini entra come elemento costitutivo del divenire ecclesiale», desume l'idea generale della storia come «luogo teologico» (pp. 8-9).

Con questa caratterizzazione cessa evidentemente ogni dualismo tra fede e storia: la fede può riconoscersi semplicemente nella storia.

Immediatamente guadagnano forza probativi tutti gli episodi storici attraversati dalla chiesa (chiese) nel 900, e il libro di Ruggieri, che li raccoglie nella prospettiva del concilio di Giovanni XXIII (p. 10), acquista l'unità promessa.

A noi sembra che resti da precisare la categoria della storia come «luogo teologico», perché non sia semplicemente la lettura della storia.