

Editorial



Dear Readers,

Interreligious dialogue is seen by some as opposed to what missionaries are supposed to do. The Secretariat for Non-Christians (at present the Pontifical Institute for Interreligious Dialogue) brought out a document in 1984 with the title *Dialogue and Mission* to correct this wrong opinion. Today, this dialogical attitude is not only asked for in Interreligious Dialogue, but in all our missionary work. *Mission is Dialogue*. Amaglo rightly states in his article that “*mission is considered these days more in its dialogical aspect than as proselytism*” (p. 5). Polemics or proselytism is not dialogue. Everyone likes to discuss, but in all discussions there is an element of violence. Proselytism can be even more violent if not approached in the right spirit and with due respect for the listener. Dialogue asks for a *humble listening attitude* to share one’s own opinion. It seeks to reach an insight, a conclusion, a common decision.

To enter into true dialogue with the people around us we need some skills. We have to learn *the art of dialogue*. According to Dominican monk Jean Druel, OP, there are four ways to dialogue.¹ Within a dialogue one can talk for instance in a very *scientific way*. The first article by Samuel Komlanvi Amaglo about “*educative dialogue*” points in this direction. As missionaries we should be

able in our contacts, say with Muslims, to teach them that Jesus, a human being like all others, but that he is for the Christians also the Messiah. The second way of talking can be in a *dogmatic or theological way*. Here we can talk about faith, our dogmas. The third way of talking is the *emotional way*. Bernadette Clara Alvine Ayo Mbarga shows that *palabra* in African culture is of great value. People can express their feelings without feeling hurt. In her article she maintains that ecclesiology should be based on dialogue. The fourth form of dialogue is the *symbolical way*. One should not mix up these different ways of dialogue and always be clear always from which level one is speaking.

Thus, the first two articles on the role of *palabra* develop thus this dialogical aspect in African theology. The next article by Vittorino Girardi Stellint explains how Vatican II entered into dialogue with the world, and the way Pope Francis is showing the world how to do it. The last article by Dr. Alawode and Rev. Nsong-nkwele makes an appeal to “listen” to the *difficult financial situation of missionaries* in remote areas, and gives some advices as to how the missionary can deal with these difficulties.

We wish you pleasant reading.

¹ Jean Druel, *Je crois en Dieu! – Moi non plus, Introduction aux principes du dialogue interreligieux*, Cerf, Paris, 2017.

Samuel Komlanvi Amaglo, *SDB*

Le dialogue éducatif pour une mission au-delà du prosélytisme

Introduction

Au cours de ces dernières années, le dialogue continue d'occuper une place importante dans la pratique de la mission, surtout chrétienne, qui est un concept très controversé à cause des situations qu'elle a engendrées au cours des siècles et continue d'engendrer encore aujourd'hui. En effet, les termes *mission* et *missionnaire* assument encore de nos jours des connotations négatives.² Ce sont des termes pleins d'ambiguïtés et qui provoquent le plus souvent des railleries fortement liées à un « prosélytisme sauvage » qui a marqué l'histoire du christianisme.³ Une telle situation fait qu'« [i]l n'est ni possible ni juste de réviser la définition de la mission sans considérer soigneusement les vicissitudes des missions et de la vision missionnaire durant les vingt siècles d'histoire de l'Eglise chrétienne ». ⁴ Malgré ces vicissitudes et ambiguïtés, l'Eglise n'a pas hésité à se définir comme étant de « nature missionnaire ». ⁵ Si d'un côté, cela montre

l'importance de la mission et de sa pratique pour la vie de l'Eglise, de l'autre côté, il faut reconnaître la nécessité d'un effort de compréhension qui permet aux chrétiens non seulement de s'orienter mais aussi de consolider leur identité et participation à la mission de Dieu dans un monde de plus en plus pluraliste et justement hostile à toute forme de *prosélytisme*. Ce dernier, à cause de sa complexité, ne cesse de jeter un discrédit sur la pratique missionnaire dans divers contextes du monde où les lois anti-prosélytismes tendent à devenir anti-évangélisations. Comment alors promouvoir une mission qui va au-delà du prosélytisme ? En d'autres termes, de plus en plus confrontée aux contextes où le christianisme est minoritaire et même marginalisé, comment l'Eglise doit rester fidèle à sa mission évangélisatrice et ouverte au dialogue ? Cette réflexion propose le *dialogue éducatif* qui émane d'une relation théologique constructive entre *Mission, Dialogue et Education*, comme une perspective théologique de la mission chrétienne en milieu pluraliste. Elle s'articulera autour de trois points essentiels :

1. Que dis-tu quand tu dis *Mission* ?
2. La notion du dialogue éducatif dans la perspective théologique.
3. Le dialogue éducatif pour une mission au-delà du prosélytisme.

² Cf. J. A. KIRK, *What is mission? Theological exploration*, Darton, Longman & Todd, London, 1999, p. 23.

³ Cf. L. LEGRAND, *Il Dio che viene: la missione nella Bibbia*, Borla, Roma, 1989, p. 11.

⁴ D. J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne: histoire et avenir des modèles missionnaires*, Karthala, Paris, 1995, p. 19.

⁵ CONCILE VATICAN II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad Gentes* (7 décembre 1965), *Ad Gentes* n. 2, in *AAS* 58 (1966), 947-990. Ce texte sera cité sous la forme abrégée AG.

1. Que dis-tu quand tu dis «mission»?

La *mission* est un concept qui, à cause de sa vitalité et de son dynamisme, a connu une métamorphose avec les changements dont le monde fait objet. Le mot *mission*, de latin *missio* (dérivée de *mittere*) a le sens d'une « action d'envoyer ». Avant de trouver une consolidation dans la réflexion et la pratique chrétiennes, « dès son origine le terme [*mission*] désigne un déplacement des hommes de leurs territoires vers d'autres territoires pour annoncer ou communiquer un message, le plus souvent un message religieux ». ⁶ En politique, par exemple, le concept de mission est lié à une charge confiée à une personne (chargé de mission), ⁷ un « pouvoir donné à un délégué d'aller faire une chose. [C'est aussi] une fonction temporaire et déterminée dont un gouvernement charge un agent spécial : *mission diplomatique* ». ⁸ Dans le contexte néotestamentaire, comme le souligne Lucien Legrand, les termes *mission* et *missionnaire* seraient identifiables aux termes *apostolat* et *apôtre* ; et la *mission* dans le sens d'une action d'« envoyer » est exprimée par les mots grecs *pempein* et *apostollein*, même si l'auteur estime clairement qu'il n'y a pas d'avantage à utiliser ces termes grecs à la place du mot *mission* qui, quant à lui, est d'origine latine. ⁹ Dans le Nouveau Testament où les mandats missionnaires sont variés tant dans leurs expressions que pratiques, le terme prendra le synonyme d'évangélisation. En effet, si Matthieu a mis

l'accent sur l'action de « faire des disciples » à travers le baptême et l'enseignement (cf. Mt 28, 19), le missionnaire selon Marc est un disciple qui accomplit les œuvres que Jésus lui-même a faites surtout en faveur des pauvres pour la manifestation du règne de Dieu (cf. Mc 16, 15-18). Alors que Luc considère le missionnaire comme un témoin du Ressuscité et de l'accomplissement de l'histoire du salut (cf. Lc 24, 44-48), Jean place la mission en continuité avec la mission trinitaire où le Fils après avoir souhaité la paix à ses disciples, les envoya comme le Père l'a envoyé en soufflant sur eux l'Esprit Saint (cf. Jn 20, 21). Saint Paul sera le protagoniste principal d'une mission territoriale et interculturelle, puisqu'il a été consacré comme apôtre et envoyé aux païens. ¹⁰ En réalité, être disciple et faire des disciples qui témoignent de l'amour du Père ¹¹ en qui la mission trouve sa source principale, voilà ce qui caractérise l'Eglise au cours des siècles. C'est ce qui, à notre avis, place la mission de Jésus et de l'Eglise en continuité avec la mission dans l'Ancien Testament où Dieu, à travers la révélation et l'offre du salut, a manifesté une attention particulière à l'humanité par l'envoi des prophètes. Il a ainsi préparé son peuple à l'universalité du Salut qui s'accomplit dans le Christ. En ce sens, l'Ancien et le Nouveau Testaments placent la mission avant tout dans la ligne d'une profonde relation avec Dieu qui se concrétise par le service rendu à l'humanité en marche dans (et vers) le Règne de Dieu. En effet, le Règne au service duquel nous sommes disciples est déjà là, même s'il doit encore venir. Pour comprendre l'évolution actuelle dans la

⁶ S. K. AMAGLO, *Une perspective africaine de la mission chrétienne: Le dialogue éducatif*, Editions L'Harmattan, Paris 2017, p. 44.

⁷ A. REY (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, tome 2, Le Robert, Paris, 1998, p. 2252.

⁸ Augé, C. (éd.), *Larousse Universel en 2 volumes, nouveau dictionnaire encyclopédique*, tome 2, Librairie Larousse, Paris, 1923, p. 267.

⁹ Cf. L. LEGRAND, *Il Dio che viene*, 12.

¹⁰ Pour un fondement biblique de la mission, cf. S. K. AMAGLO, *Op. cit.*, pp. 44-49.

¹¹ Cf. AG, nn. 2-4.

compréhension de la mission, il convient de

« distinguer entre mission (au singulier) et missions (au pluriel). La première se rapporte à la *missio Dei* (mission de Dieu), à la révélation de l'amour de Dieu pour le monde [...] Les missions (*missiones ecclesiae* : les projets missionnaires de l'Église) sont les formes particulières de la participation à la *missio Dei* en temps et lieux et en rapport avec certains besoins ». ¹²

Sans entrer dans l'historique de ce concept, notons que sur le plan ecclésial, le terme *mission* a connu une évolution spectaculaire tant dans sa pratique que dans sa conception. Selon toujours David Bosch, « à partir des années 50 » le mot « mission » a connu un usage plus large: l'envoi missionnaire, l'activité missionnaire, les territoires de mission, des services rendus. Et à l'auteur de résumer ces significations en quatre catégories théologico-pastorales : la propagation de la foi, l'expansion du règne de Dieu, la conversion des peuples, la fondation de nouvelles Églises. ¹³ De nos jours, la mission est plus comprise comme *Missio Dei* sans pour autant négliger la participation de l'«Église en sortie» qui, selon le Pape François, « est la communauté des disciples missionnaires qui prennent l'initiative, qui s'impliquent, qui accompagnent, qui fructifient et qui fêtent ». ¹⁴ Pour comprendre la mission et son dynamisme, il faut avoir à l'idée les deux centres focaux, asymétriques mais réels de la vie chrétienne : Dieu et l'Église. La mission a longtemps basculé entre ces deux protagonistes même s'il n'y a pas de similitude possible entre les deux. Dans le contexte actuel de la mission, la *missio*

Dei constitue un pas important dans la réflexion missiologique. Toutefois, si d'une part l'évolution de l'idée de la mission comme l'activité de Dieu, suivant la conception barthienne ou tout simplement comme la mission de Dieu suivant la doctrine de la *missio Dei*, ¹⁵ a porté à un paradigme nouveau dans la compréhension de la mission, d'autre part, il n'y a pas de doute que la participation de l'Église, corps mystique du Christ, est déterminante pour la compréhension de l'attention de Dieu pour l'humanité. En effet, Dieu est le protagoniste principal de la mission chrétienne qui s'insère en quelque sorte dans un engagement global pour le salut intégral de l'homme mais il n'en demeure pas moins la participation de l'Église pour la réalisation du projet de Dieu qui veut que « tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance du salut » (1Tm 2, 4). Une telle participation de l'Église se justifie par le fait qu'elle soit « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ». ¹⁶ Cette présence sacramentelle de l'Église en appelle, selon David Bosch, à une tension qui, pour être créatrice, doit unir deux extrêmes d'un même spectre:

« A une extrémité du spectre, l'Église se considère comme seule porteuse d'un message de salut dont elle a le monopole. A l'autre extrémité, l'Église se considère, au mieux, comme une illustration – en paroles et en actes – de l'engagement de Dieu dans le monde ». ¹⁷

¹² D. J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴ FRANÇOIS, Exhortation Apostolique *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), n. 24, in AAS 105 (2013), pp. 1019-1137. Elle sera citée sous la forme abrégée EG.

¹⁵ Cf. F. A. OBORJI, « The Theological Aspects of Mission New Challenges and perspectives », *Urbaniana University Journal* LXVII/1 (2014), pp. 35-69.

¹⁶ CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), n. 1, in AAS 57 (1965), pp. 5-57. Elle sera citée sous la forme abrégée LG.

¹⁷ D. J. BOSCH, *Op. cit.*, p. 515.

D'une part, dans la conscience de plusieurs personnes influencées par le premier modèle, la mission de l'Église reste encore liée à une conception quantitative où « la réussite dans le domaine de la mission ou de l'évangélisation est couramment mesurée exclusivement en termes d'activités dites religieuses ». ¹⁸ D'autre part, la croissante attention aux réalités du monde qui influence la réflexion et la pratique missionnaire où domine « l'idée que c'est le monde qui dicte son programme à l'Église et que l'Église doit s'identifier complètement à ce programme » ¹⁹ pourrait réduire l'Église à une organisation sociale parmi tant d'autres. Heureusement, de nos jours, la mission est plus holistique et



« se décline dans les dimensions essentielles de la vie ecclésiale à savoir l'annonce, l'évangélisation, le témoignage, le dialogue, l'engagement social ou l'engagement pour la libération, la justice, la paix, la réconciliation et la protection environnementale ». ²⁰

Dans la diversité des dimensions de la mission, nous ne devons pas perdre de vue l'annonce explicite du message *kérygmatisé* qui doit conserver sa vitalité en restant « centré sur la vie, la mort et la résurrection de Jésus, Christ et Seigneur [...] Le message *kérygmatisé* témoigne en fait, l'avènement d'un nouvel ordre de justice, de paix, de réconciliation et d'amour inauguré par le Christ ». Et selon le Pape François, « c'est

l'annonce qui correspond à la soif d'infini présente dans chaque cœur humain ». ²¹

En somme, dans son usage courant, le terme *mission* implique une autorité qui envoie, un message à communiquer, une personne envoyée (*missionnaire* au sens religieux), les destinataires, la nature et le contenu du message ainsi que les moyens mis en œuvre pour que le message puisse atteindre le but fixé. Pour justement atteindre ce but, l'annonce doit être

« assurée, dans la puissance de l'Esprit et en obéissance au commandement reçu du Seigneur ; fidèle dans la transmission de l'enseignement reçu du Christ ; humble, respectueuse de la présence et de l'action de l'Esprit de Dieu, dialogale et inculturée, incarnée dans la culture et la tradition spirituelle de ceux à qui elle est adressée ». ²²

De nos jours, la mission passe d'une conception territoriale à celle contextuelle qui peut être ad gentes, du soin pastoral ou de la nouvelle évangélisation sans oublier que la distinction n'est pas tout à fait nette entre les contextes qui peuvent se retrouver dans une même réalité. ²³ Dans la réflexion missiologique contemporaine

¹⁸ *Ibid.*, p. 516.

¹⁹ *Ibid.*, p. 517.

²⁰ S. K. AMAGLO, *Une perspective africaine de la mission chrétienne*, p. 199.

²¹ EG, n. 165.

²² Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX – CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile *Dialogue et Annonce*, (19 mai 1991), n. 70, in AAS 84 (1992), pp. 414-446 ; voir aussi *Documentation Catholique* 2036 (1991), pp. 874-890 ; ce texte sera cité sous la forme abrégée : DA.

²³ JEAN PAUL II, Lettre encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire *Redemptoris missio* (7 décembre 1990), nn. 33-34, in AAS 83 (1991), pp. 249-340.

qui comprend plusieurs modèles,²⁴ le concept de mission, tout en conservant d'une certaine manière son sens d'«envoi», n'implique plus nécessairement un «déplacement»²⁵ mais se définit comme un *exercice de dialogue*²⁶ qui doit tenir compte de la diversité des contextes, de la pluralité des religions et des cultures dans la perspective du *dialogue éducatif* que nous abordons dans le point suivant.

2. La notion du dialogue éducatif dans la perspective théologique.

Le dialogue éducatif et son application dans le domaine de la Théologie de la mission est le résultat de notre recherche doctorale sur la relation entre l'éducation et la mission chrétienne en Afrique²⁷ (recherche publiée par l'Harmattan avec le titre : *Une perspective africaine de la mission chrétienne, le dialogue éducatif*, en juin 2017). En effet, « *le dialogue éducatif, plus appropriée aux Sciences de l'éducation et qui, à notre connaissance, n'est pas fréquente dans la réflexion missiologique* », nous a semblé la mieux adaptée pour exprimer la relation théologique entre la mission et l'éducation, surtout chrétienne, qui trouve son fondement premier dans l'acte créateur de Dieu entendu comme

²⁴ Cf. S. K. AMAGLO, *Une perspective africaine de la mission chrétienne*, pp.54-65.

²⁵ Cf. A. REY (éd.), *Op. cit.*, p. 2252.

²⁶ Cf. S. B. BEVANS – R. P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, p. 550; FABC, «Évangélisation in Modern Day Asia (1974) », in G. B. ROSALES – C. G. ARÉVALO (éd.), *For all the peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970-1991*, Claretian Publ., Quezon City 1997, pp. 14-15.

²⁷ Cf. S. K. AMAGLO, *Mission et éducation en Afrique indépendante (1960-2010), Le dialogue éducatif comme perspective africaine de la mission chrétienne*, Thèse de doctorat, s.n., Rome, 2016.

l'educere de Dieu.²⁸ « *Dans la vision chrétienne de l'homme, le dialogue éducatif touche la personne en tant que relation avec soi, relation avec Dieu, relation avec les autres et relation avec la création, le tout dans un dynamisme générationnel* ». ²⁹ Mais pour comprendre le dialogue éducatif dans la perspective missiologique, trois aspects de la vie et de la mission de l'Eglise en Afrique nous a semblé indispensables : la mission comme *exercice de dialogue* (thèse développée par Bevans et Schroeder que nous avons déjà cités), la vie comme un ensemble de dialogues qui trouvent une concrétisation typique dans le dialogue palabrique³⁰ et l'éducation comme un art dialogique et une dimension constitutive de la mission chrétienne pour la conformation de l'homme à l'image du Christ³¹. En effet, comme souligné précédemment, la mission chrétienne est considérée aujourd'hui dans son aspect dialogique plutôt que de prosélytisme. Et l'Eglise, sans ignorer l'urgence de la mission évangélisatrice, invitée à faire des disciples, s'ouvre au monde avec une série de dialogues : humain et interpersonnel,

²⁸ Cf. S. K. AMAGLO, *Une perspective africaine de la mission chrétienne*, p.199 ; pour une compréhension biblique de la notion de *Dieu éducateur* dans le débat actuel surtout dans la perspective biblique, cf. P. POUCHELLE, *Dieu éducateur : une nouvelle approche d'un concept de la théologie biblique entre Bible Hébraïque, Septante et littérature grecque classique*, Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe 77, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015.

²⁹ S. K. AMAGLO, *Une perspective africaine de la mission chrétienne*, p. 210.

³⁰ Cf. J.-G. BIDIMA, *La Palabre : Une juridiction de la parole*, Michalon, Paris, 1997; I. B. Pesa, *Ethique Communicationnelle De La Palabre Africaine*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, 2011; F. A. Oborji, *Mission and reconciliation, theology and pastoral challenges of social violence*, Aracne, Roma, 2015.

³¹ CONCILE VATICAN II, Déclaration sur l'éducation chrétienne *Gravissimum educationis* (28 octobre 1965), Préambule in AAS 58 (1966), pp. 728-739.

interreligieux, social, politique et écologique. Dans le domaine de la réflexion missiologique,

« le dialogue éducatif est un dialogue qui unit à la fois la mission évangélisatrice dans ses dimensions essentielles telles que l'annonce, le témoignage, le dialogue et l'engagement pour la promotion sociale à travers un service prophétique pour la libération, la justice, la paix, la réconciliation et la protection environnementale. C'est aussi un dialogue interdisciplinaire qui permet à la missiologie elle-même de trouver une place crédible dans le concert des sciences théologiques ».³²

De plus, dans le contexte africain où « l'institution éducative [consiste encore de nos jours] en une école sans murs »,³³ la vie elle-même est un ensemble de dialogues qui trouvent un cadre propice dans le dialogue palabrique. Ce dernier trouve son application dans la palabre africaine qui est une assemblée populaire où sont traités les problèmes tant individuels que communautaires. On distingue généralement deux formes de palabres : « les 'palabres iréniques' tenues en dehors de tout conflit [...] et les 'palabres agonistiques' qui font suite à un différend ».³⁴ Sans entrer dans les détails de cette pratique non seulement traditionnelle mais aussi contemporaine qui « a trouvé un nouveau regain dans la réflexion théologique, philosophique et éthique », notons que contrairement au dialogue éducatif, la palabre, qu'elle soit agonistique ou irénique est essentiellement délibérative. Le dialogue éducatif quant à lui, comme on pourrait déjà le voir, a un fort sens de l'éducation qui,

« selon l'étymologie courante du terme *educere* (faire sortir dehors, élever ou développer), l'action d'une personne (éducateur ou éducatrice qui est généralement un adulte, une collectivité, la famille, une institution et même l'environnement

écologique) sur une autre (éduqué ou éduquée qui est généralement un enfant, un jeune et par extension un adulte) pour faire ressortir des qualités, des aptitudes et des connaissances encore "cachées" ».³⁵

Sur le plan théologique et missionnaire, il faut reconnaître, toutefois, que dans son action sociale et interreligieuse, le dialogue éducatif englobe

« les caractéristiques importantes de la palabre telles que l'écoute, le respect, l'ouverture, la confrontation, la capacité et la volonté de «risquer la mise en question de ses références, en un mot, de son pouvoir [...] : être disposé à laisser ébranler les justifications de nos actions et valeurs ».³⁶

En ce sens, l'éducation elle-même devient un lieu de dialogue non seulement entre l'éducateur et l'éduqué (relation qui pourrait être asymétrique) mais aussi un dialogue holistique entre les éduqués, les parents, les institutions, les religions, les cultures et l'environnement écologique. C'est en ce sens qu'il est capable, à notre avis, de rendre effective la nature missionnaire de l'Eglise en favorisant une mission au-delà du prosélytisme.

3. Le dialogue éducatif pour une mission au-delà du prosélytisme.

La mission chrétienne qui a son fondement premier dans la mission de la Trinité, a trouvé un nouvel élan avec le Concile Vatican II dans son effort de dialogue non seulement avec le monde et les cultures,³⁷ mais aussi avec les religions.³⁸ Au cours de son histoire plus

³² S. K. AMAGLO, *Op. cit.*, p. 212.

³³ J. KI-ZERBO, *Eduquer ou périr*, L'Harmattan, Paris, 1990, p. 20.

³⁴ J.-G. BIDIMA, *La palabre*, p. 10.

³⁵ S. K. AMAGLO, *Op. cit.*, p. 66.

³⁶ *Ibid.*, 216.; cf. J.-G. BIDIMA, *Op. cit.*, p. 113.

³⁷ CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes* (7 décembre 1965), in AAS 58 (1966), pp. 1025-1115.

³⁸ CONCILE VATICAN II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non

que bimillénaire, l'Eglise a le plus souvent fait face à une tension irrésolue dans le vécu de la mission chrétienne; tension plus accentuée dans le monde contemporaine, pluraliste et interculturel: celle du dialogue et du mandat à faire des disciples. Il s'agit en fait d'une question déjà soulignée par David Bosch :

« comment pouvons-nous maintenir la tension entre être missionnaire et apte au dialogue ? Comment combiner la foi au Dieu révélé uniquement en Jésus Christ avec le fait de reconnaître que Dieu n'est pas resté sans laisser dans le monde une attestation de sa présence ? ».³⁹

La relation entre le dialogue et l'annonce explicite de la Bonne Nouvelle n'a pas toujours été facile dans la pratique de la mission chrétienne. Selon le document *Dialogue et annonce «le dialogue interreligieux et l'annonce, sans être sur le même plan, sont tous les deux des éléments authentiques de la mission évangélisatrice de l'Eglise»*.⁴⁰ Or le même document souligne

« que proclamer le nom de Jésus et inviter les humains à devenir ses disciples dans l'Eglise est un devoir important et même sacré que l'Eglise ne saurait négliger. Sans cela, l'évangélisation serait incomplète: sans cet élément central, les autres, tout en étant par eux-mêmes des formes authentiques de la mission de l'Eglise, perdraient leur cohésion et leur vitalité. »⁴¹

Malgré les efforts les plus significatifs faits pour que le chrétien reste ouvert au dialogue tout en gardant sa foi ferme dans le Ressuscité, il reste toujours un sentiment que la mission évangélisatrice n'est pas complète tant que le disciple du Christ n'ait le courage de confesser explicitement que Jésus est le Sauveur. Nonobstant les progrès dans la compréhension et pratique du dialogue

interreligieux, le chrétien ne peut s'empêcher de se poser des questions sérieuses sur son identité missionnaire. Si d'un côté la question regarde le mandat missionnaire, en tant qu'il nous demande explicitement de faire des disciples, de l'autre côté, la vie de l'Eglise dépend de sa capacité à promouvoir un dialogue capable de faire des disciples sans nécessairement prosélytisme car, en fin de compte, aucune religion ne peut survivre sans faire de nouveaux disciples. Le dialogue éducatif, fait de respect, pourrait aider à une adhésion libre à la foi chrétienne dans la ligne de l'Evangile. Cela demande en fait une réflexion théologique sur la relation entre mission et prosélytisme en dehors du dialogue œcuménique où nous avons au moins un dénominateur commun : la foi en Jésus. Les défis ne sont pas les mêmes dans le dialogue interreligieux où Jésus est, à la rigueur, considéré seulement comme un prophète parmi tant d'autres et parfois de rang inférieur.⁴² Comment la réponse de Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! » (cf. Mt 16, 13-18), pourrait-elle influencer l'imaginaire théologique des protagonistes du dialogue ? La question devient d'autant plus urgente que les disciples des autres religions peuvent eux, nous demander explicitement devenir membres de leurs religions alors que nous, nous n'avons pas le droit de parler de Jésus sans aller à l'encontre des lois anti-prosélytismes. Quelques soient les bonnes volontés, le dialogue dans de tels contextes ne respecte pas les principes de réciprocités nécessaires pour un dialogue franc. Ces situations deviennent encore plus compliquées dans les pays où le bouddhisme, l'hindouisme ou l'islam devenus des religions de l'Etat. Il est vrai

chrétiennes *Nostra Aetate* (28 octobre 1965), n. 4, in *AAS* 58 (1966), pp. 740-744.

³⁹ D. J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 653.

⁴⁰ *DA*, n. 77.

⁴¹ *Ibid.*, n. 76.

⁴² Cf. R. ARNALDEZ, *Jésus dans la pensée musulmane*, Desclée, Paris, 1988, pp. 18-19.

que dans certains de ces pays, la liberté est accordée mais c'est une liberté de «cultes» accordées aux étrangers et non pas une liberté religieuse pour les populations locales. Selon la Constitution du Royaume du Maroc par exemple, «L'islam est la religion de l'État, qui garantit à tous le libre exercice des cultes». ⁴³ Toutefois une telle liberté de cultes garantie aux non-musulmans ne favorise pas la mission, le plus souvent assimilée à tort au prosélytisme punissable par la loi allant jusqu'à l'expulsion. En effet l'article 220 du Code pénal marocain stipule clairement que

« quiconque, par des violences ou des menaces, a contraint ou empêché une ou plusieurs personnes d'exercer un culte, ou d'assister à l'exercice de ce culte, est puni d'un emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 100 à 500 dirhams [...] Est puni de la même peine, quiconque emploie des moyens de séduction dans le but d'ébranler la foi d'un musulman ou de le convertir à une autre religion, soit en exploitant sa faiblesse ou ses besoins, soit en utilisant à ces fins des établissements d'enseignement, de santé, des asiles ou des orphelinats ». ⁴⁴

On pourrait citer d'autres contextes politiques où la mission est presque assimilable au prosélytisme qui, en réalité, signifie autre chose que la mission. Par *prosélytisme*, en effet, on entend généralement aujourd'hui une stratégie missionnaire pour gagner un prosélyte (du latin *proselytus* et du grec *προσῆλυτος*) qui «désignait à l'origine une personne qui devenait membre de la communauté juive en adhérant à la foi en Yahweh et en respectant la Loi de Moïse ». ⁴⁵ En réalité,

« le terme « prosélytisme » ne se trouve pas dans la Bible, mais il y a le terme de « prosélyte ». Il dérive originellement du vocabulaire de l'Ancien Testament concernant les étrangers et ceux qui venaient séjourner en Israël, croyaient en Yahvé et acceptaient toute la Torah (par ex. Ex 12, 48-49). Le terme avait une signification positive, l'acceptation de devenir un converti du judaïsme. Selon le Nouveau Testament, des prosélytes étaient présents à Jérusalem le jour de la Pentecôte (cf. Ac 2, 11), et au moins un d'entre eux fut choisi pour le service des veuves (cf. Ac 6, 5). Mais dans des temps proches de nous, dans les milieux chrétiens, « prosélytisme » en est venu à prendre la connotation négative d'une forme illicite d'« évangélisme », ⁴⁶

C'est un terme et une pratique devenus encombrants et obsolètes dans la mission et souvent lourdement condamnés par l'Eglise et les lois internationales. Avant de devenir une question interreligieuse, le prosélytisme est un défi œcuménique. En ce sens il est défini comme « un effort irrespectueux, dépourvu d'égards et de charité, pour faire passer un chrétien d'un corps ecclésial à un autre ». ⁴⁷ Même si au cours de l'histoire, les missionnaires ont usé de la force pour convertir des peuples, le prosélytisme ne peut pas être considéré comme une dimension constitutive de la mission chrétienne. Il faut reconnaître aussi qu'une « peur exagérée » du prosélytisme due à un manque de compréhension de la mission elle-même pourrait paralyser l'élan missionnaire de l'Eglise même si celle-ci pourrait se comprendre dans les catégories de témoins et « serviteurs de

⁴³ Bulletin Officiel n° 5964 bis du 28 Chaâbane 1432 (30 juillet 2011). Voir aussi http://www.maroc.ma/fr/system/files/documents_page/BO_5964BIS_Fr.pdf [22-1-2018].

⁴⁴ Cf. <http://www.liberte-religieuse.org/maroc/> [28-12-2017].

⁴⁵ CONSEIL ŒCUMENIQUE DES ÉGLISES (COE), «Vers un témoignage commun», in <https://www.oikoumene.org/fr/resources/document>

[/commissions/mission-and-evangelism/ towards-common-witness](#) [17-1-2018].

⁴⁶ AA.VV, *Évangélisation, Prosélytisme et témoignage commun*, rapport de la quatrième phase du dialogue international entre l'Église catholique romaine et des Églises pentecôtistes classiques avec leurs responsables (1990-1997), n. 90, in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/pentecostals/rc_pc_chrstuni_doc_1990-1997_evangelization-proselytism-common-witness_fr.html [17-1-2018].

⁴⁷ *Ibid.*, n. 83.

l'espérance ». ⁴⁸ Contrairement à la mission, le prosélytisme est une « corruption de témoignage » même si « à première vue, il peut apparaître comme une activité missionnaire authentique et enthousiaste. Certaines des personnes qui s'y livrent sont des chrétiens véritablement engagés et convaincus qu'ils travaillent à une mission conforme au Christ ».⁴⁹

Dans la perspective du dialogue éducatif, la mission chrétienne va au-delà du prosélytisme car elle n'a rien de contrainte ni même de volonté de convertir mais la conversion qui engage les deux parties en dialogue, est le fruit d'un processus qui conduit à un choix libre et responsable. Il est, à notre avis, possible d'y arriver avec un dialogue franc et sincère car dans le cadre de la théologie de la mission, la problématique va encore plus loin en mettant à défi le pluralisme dans ses valeurs les plus profondes telles que la liberté religieuse inscriptible dans la liberté de conscience qui ne se limite pas seulement aux religions mais aussi aux droits de l'individu à disposer d'une certaine autonomie devant la communauté religieuse et politique. Il est question de la reconnaissance de la diversité culturelle et spirituelle qui favorise le droit de chacun à une éducation intégrale, à la réflexion philosophique et théologique ainsi qu'à la recherche scientifique et sociale. C'est l'une des raisons pour laquelle dans le contexte actuel, les chrétiens doivent prendre au sérieux le mandat missionnaire à « faire des disciples ». Même si, comme l'affirme David Bosch, il faut « contester, ou tout au moins modifier, la façon dont l'impératif

missionnaire a été tradition-nellement récupéré pour servir de base biblique à la mission », ⁵⁰ cela ne doit pas faire perdre de vue l'urgence de l'impératif missionnaire à faire des disciples. Matthieu aurait écrit son évangile à une communauté judéo-chrétienne en crise identitaire et « coupée de ses racines », tiraillée entre appartenir entièrement à la religion juive ou prendre son identité chrétienne au sérieux⁵¹. Tout l'évangile entend résoudre la « tension énigmatique » entre Juifs et non-juifs, entre le peuple élu et les nations.⁵² Nul ne peut contester le fait que cette tension existe encore aujourd'hui pour le christianisme qui doit trouver son identité dans beaucoup de contextes du monde où parler explicitement de Jésus peut porter préjudice à la volonté de dialoguer. Même dans ces contextes, le christianisme doit aller au nom de Dieu, par souci de la justice et de la charité, au-delà d'un légalisme religieux. Les chrétiens doivent renouer avec leur identité missionnaire afin de dépasser le slogan : « on ne fait pas de prosélytisme » qui, tout en étant vrai, pourrait devenir anti-missionnaires s'il manque de clarification et de contextualisation.

En conclusion, parler d'une mission qui va au-delà du prosélytisme aujourd'hui revient à réaffirmer l'idée selon laquelle « l'Église ne grandit pas par prosélytisme mais "par attraction" » ⁵³ tout en sachant que l'évangélisation dans ses catégories de services et de témoignage n'est complète qu'avec la référence au Christ, Fils de Dieu, mort et ressuscité. Tout cela n'est en

⁴⁸ CERNA, Lettre pastorale, *Serviteurs de l'espérance*, l'Église au Maghreb aujourd'hui (1er décembre 2014), in <http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2520-A/Serviteurs-de-l-espérance-l-Eglise-catholique-au-Maghreb-aujourd-hui-2015-04-29-1307561> [08-03-2017].

⁴⁹ Cf. CONSEIL ŒCUMENIQUE DES ÉGLISES (COE), « Vers un témoignage commun ».

⁵⁰ D. J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 78.

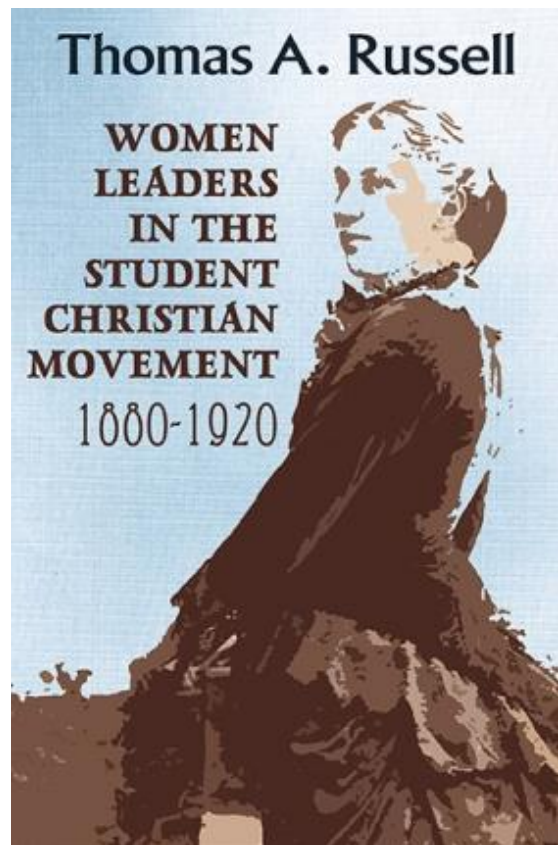
⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

⁵² *Ibid.*, pp. 85-88.

⁵³ EG, n. 14 ; cf. BENOIT XVI, *Homélie de l'Eucharistie d'inauguration de la V^{ème} Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain et des Caraïbes* (13 mai 2007), Aparecida, Brésil, in AAS 99 (2007), p. 437.

réalité possible qu'avec une éducation théologique en mesure d'intégrer la dimension historique et contemporaine de la mission qui, malgré les ambiguïtés dues aux « vicissitudes historiques de conquêtes, d'oppression et de violences contre les personnes et les cultures », ⁵⁴ a fait un chemin de purification et de dépouillement. En ce sens, le dialogue éducatif qui unit l'éducation (surtout théologique) et la mission dans un esprit de dialogue pourrait favoriser une adhésion libre au message du Christ. De plus, pour comprendre la mission au-delà du prosélytisme, la missiologie comme « une étude scientifique du fait missionnaire ou la réflexion sur le témoignage chrétien dans le monde », ⁵⁵ a une lourde responsabilité dans la recherche de nouvelles pistes à même de répondre aux défis des périphéries existentielles, religieuses, ecclésiales et extra-ecclésiales pour une mission capable de faire de nouveaux disciples. Elle est appelée, dans l'esprit du dialogue éducatif, à aider les chrétiens à comprendre leur engagement missionnaire au-delà des limites qu'ils peuvent trouver dans tel ou tel contexte.

We thank the Author who has sent this article to be published in the SEDOS Bulletin.



Gift from ORBIS BOOKS for SEDOS Library.

⁵⁴ S. K. AMAGLO, *Mission et éducation en Afrique indépendante (1960-2010)*, 38.

⁵⁵ K. BLASER, « Missiologie », in I. BRIA (éd.), *cent mots pour la mission*, Théologie de la mission, Cerf, Paris 2001, p. 213.

La palabra africana

un modello per una riforma inculturata delle strutture ecclesiali?

Tali prospettive conciliari sono state recepite dalle chiese nei decenni successivi la chiusura del Vaticano II? La questione è molto ampia e complessa; nell'ottica di questo contributo, essa concerne sia il ripensamento globale del modello ecclesiologico di riferimento, sia l'importanza attribuita ai molti universi culturali dell'umanità. L'analisi anche di un solo tassello del complesso quadro derivante può offrire un saggio, sia pure limitato, dell'ampiezza e della complessità dell'interrogativo.

Il tassello qui proposto consiste in una riflessione sulla *palabra* africana come possibile modello per una riforma delle strutture delle chiese africane, recependo da essa criteri utili, sia pure suscettibili di discernimento e di una messa in atto a tratti analogica, per tradurre la sinodalità, chiave di volta di un'auspicata riforma delle strutture ecclesiali non solo in Africa. Tale traduzione, che ha come orizzonte di riferimento quello della chiesa famiglia di Dio, focalizza in prima istanza il rimando essenziale di tutti e di ciascuno, pur nella diversità delle prerogative, dei ruoli e dei compiti, a quella Parola che crea, guarisce e perdona. A quella Parola, cioè, che una volta ricevuta porta frutto, perché sollecita una risposta personale e comunitaria in vista della trasformazione armonica, integrale e olistica dell'esistenza. Una trasformazione che non è imposta dall'alto, che non nasce dalle scelte di alcuni o di pochi, ma della quale tutti e ciascuno sono attori attivi e partecipi a proprio modo.

Tali assunti guidano la scrittura di questa seconda parte del contributo, articolata in due sezioni, premesse da alcuni rilievi. Mentre la prima introduce la *palabra* africana e ne focalizza tre caratteristiche salienti, scelte per le loro implicazioni ecclesiologiche ed ecclesiali, la loro ripresa in chiave ecclesiologica costituisce l'oggetto della seconda sezione, che illustra l'argomento in due passaggi.

1. Rilievi preliminari

Prima di affrontare l'argomento, conviene richiamare che la questione dell'inculturazione del vangelo in Africa non è nuova e può essere annoverata tra le basi — per certi aspetti probabilmente la più importante — della teologia africana. Nella stagione postconciliare, non sono mancati tentativi innovativi per trovare una via per rendere le chiese africane autenticamente cristiane e autenticamente africane. In realtà, chi dice “chiesa africana”, intende dire una chiesa radicata sia nelle culture e nelle tradizioni africane, sia nei fondamenti biblici, teologici ed ecclesiologici della fede cristiana⁵⁶ che, nella prospettiva evangelica, richiede — o addirittura esige — una conversione continua⁵⁷. Si tratta in altre parole di un «dialogo tra il Vangelo e le culture africane»⁵⁸.

Partendo del *background* culturale africano, la teologia africana presenta essenzialmente due costanti, che sono d'altra parte fondamentali per ogni sforzo d'inculturazione nella missione cristiana: la cristologia e l'ecclesiologia⁵⁹. Se, da una parte, «nella religione cristiana la persona di Gesù è al centro, anzi, è il fattore determinante

⁵⁶ Cf. K. AMAGLO, *Mission et éducation en Afrique indépendante (1960-2010). Le dialogue éducatif comme perspective africaine de la mission chrétienne*, Thèse de doctorat, s.n., Roma 2016, p. 60.

⁵⁷ Si tratta di un paradosso che alimenta la riflessione teologica nel continente, anche se bisogna riconoscere che l'inculturazione è una dimensione vitale di tutta la chiesa: cf. B. AWAZI-MBAMBI-KUNGUA, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, L'Harmattan, Paris 2002, p. 39.

⁵⁸ F. A. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Leberit, Roma 1999, p. 103.

⁵⁹ A queste due costanti, proposte da A. Walls, Bevans e Schroeder ne aggiungono altre quattro: l'escatologia, la salvezza, l'antropologia e la cultura: cf. S.B. BEVANS - R. P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi: costanti nel contesto*, (BTC 148), Queriniana, Brescia 2010, pp. 72-76; per un approfondimento, vedere pp. 72-136.

della valutazione teologica»⁶⁰, dall'altra, «la natura ecclesiale di qualunque attività missionaria»⁶¹ costituisce un punto nodale e un criterio di autenticità. In altre parole, lo sforzo di inculturazione si focalizza su due assi principali: Cristo e la chiesa. Il primo è maggiormente verificabile nello sviluppo della cristologia ancestrale africana⁶²; il secondo riguarda la ricerca di una ecclesiologia africana che, oltre al resto, rende le chiese africane protagoniste primarie della missione⁶³ nel continente. Il nesso fondamentale tra la cristologia e l'ecclesiologia incide anche nell'elaborazione di un'ecclesiologia africana, che implica pure quella riforma delle strutture ecclesiali di cui si è parlato in precedenza. Per i teologi e le teologhe africani, infatti, la chiesa dell'Africa ha bisogno di essere ripensata anche nelle sue strutture di animazione, partendo dai modelli presenti nelle società del continente. La cristologia africana (prevalentemente ancestrale), proponendo «una ecclesiologia cristologico-eucaristica orientata verso il concetto di vita africana»⁶⁴ e fondata sul modello delle società tradizionali africane, nelle quali «ad ogni membro viene richiesto di dare il proprio contributo alla forza vitale di tutta la comunità»⁶⁵, favorisce un cammino positivo e prudente d'inculturazione.

Richiamando ancora una volta il pensiero di Congar circa la necessità di percorrere il cammino di un totale radicalismo evangelico e dell'invenzione, tappa imprescindibile, benché non unica, è l'indagine dei modelli delle società tradizionali africane e dei loro elementi costitutivi, in quanto spazio di quell'*invenire/invenzione*, che esprime in maniera

60 OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, p. 104.

61 BEVANS - SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, p. 74.

62 I sostenitori principali della cristologia ancestrale africana sono, tra l'altro, Bénézet Bujo e Charles Nyamiti: cf. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, pp. 107-126.

63 Oggi più che mai, in linea con AG 2, le chiese locali africane, consapevoli della loro natura essenzialmente missionaria come le altre chiese, sono invitate a riprendere l'iniziativa della missione: cf. J.M. ÉLA, *Repenser la Théologie Africaine. Le Dieu qui Ubère*, Karthala, Paris 2003, p. 9.

64 OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, p. 110.

65 *Ibid.*, p. 111.

peculiare non soltanto l'idea di una riforma delle strutture ecclesiali, ma anche le modalità. Tra questi modelli, va segnalata la *palabra* che, nelle società tradizionali africane, è una delle forme di partecipazione attiva alla vita comunitaria, che costituisce senza dubbio un elemento fondamentale delle relazioni sociali, che è l'espressione più ovvia della vitalità di una cultura di pace. Si tratta di un incontro più o meno aperto con una missione distica in cui, tramite la discussione, si cerca di trovare delle soluzioni ad alcuni problemi dell'individuo, della famiglia o di tutta la comunità⁶⁶. La *palabra* non è di per sé una struttura predeterminata in modo omogeneo e uniforme, ma una modalità di incontro e di relazione, che si attua in forme specifiche. Ciò le conferisce una vitalità e un certo carattere di universalità, in quanto trasversale alle varie culture africane, consentendone peraltro un efficace impiego anche nelle società africane moderne, in vista del raggiungimento della vera pace, favorendo e sostenendo processi di riconciliazione, di promozione della giustizia e di creazione di un'armonia in seno a comunità più o meno estese.

2. La *palabra* africana, significato e caratteristiche essenziali

Nelle società tradizionali africane, la positività di un progetto di vita dipende da quanto felici e benefiche sono le relazioni tra gli esseri. Infatti, per la tradizione africana l'umanità è prima di tutto la comunità, che comprende non solo i vivi ma anche i morti e coloro che non sono ancora nati e, per estensione, tutto il creato, dando così luogo a un dialogo intergenerazionale, interculturale e inter-creaturale. Nel contesto africano, il processo del dialogo e della riconciliazione mette spesso in rilievo l'importanza del senso comunitario che gli africani attribuiscono alla vita. Tale senso si traduce in varie forme e modalità; tra esse, la *palabra* si segnala per essere una delle espressioni più significative, in quanto radicata nell'antropologia africana essenzialmente

⁶⁶ Cf. ID., *Mission and Reconciliation: Theology and Pastoral Challenges of Social Violence*, Aracne, Roma 2015, pp. 294-295.

comunitaria⁶⁷. Mantenendo la stessa base e i medesimi principi, le modalità della *palabra* variano però da una tradizione a un'altra, in quanto dipendenti dalle finalità e dalle persone coinvolte⁶⁸. E allora, che cos'è la *palabra* e quali sono le sue caratteristiche essenziali?

2.1. Che cos'è la *palabra* africana?

La *palabra* africana è una pratica tradizionale ma anche moderna attinente a diversi aspetti della vita sociale e familiare, pratica che ha trovato un nuovo slancio nella riflessione filosofica, etica e teologica dell'Africa contemporanea. Secondo alcuni teologi e filosofi africani, la parola *palabra* potrebbe derivare dal portoghese *palavre*, che indica un dialogo tra i colonizzatori e i popoli indigeni; per altri, il rimando è al termine francese *palabre*, nel senso di una discussione accesa, di un processo in un tribunale di villaggio⁶⁹. In questa prospettiva, si tratta di un dibattito, di un affare o di un processo di riduzione del conflitto mediante il linguaggio, dove la violenza umana, che potrebbe esplodere nella discussione, è invece sottomessa alla potenza creatrice della parola⁷⁰. Altri studiosi considerano questo come un termine tecnico, riferendolo al sostantivo *palabra* di origine spagnola, intesa come una politica della parola data, che è indirizzata a qualcuno e che esige, per così dire, di essere accolta e reindirizzata⁷¹.

Al netto delle questioni legate al termine *palabra*, che è di origine straniera, in ogni caso esso è adoperato per indicare un'assemblea popolare nell'ambito familiare e sociale, nella quale si dibatte tutto ciò che riguarda la vita delle singole persone o dell'intera comunità. In questo senso, per mezzo della *palabra*, si

discutono affari pubblici, si risolvono conflitti, si stabiliscono atti giuridici, ecc. La *palabra* è dunque un cammino di ricerca comune per trovare una legge di vita sociale e uno stile di vita di comunione, che renda l'esistenza gioiosa e felice per tutti. Ha un carattere comunitario e familiare e il suo scopo è giustamente quello di curare l'interesse di ciascuno e di tutti. Sia nel contesto comunitario sia in quello familiare, la *palabra* mette in gioco la creatività della parola e il valore dell'ascolto nell'assemblea⁷².

Per coinvolgere la comunità nel processo della *palabra*, la scelta del luogo e della data non è meno importante del resto. Nella maggior parte delle tradizioni africane, la *palabra*, soprattutto quella agonistica, è preceduta dalla *pre-palabra*⁷³, che è un insieme di concertazioni e di convocazioni preliminari, in vista della preparazione dell'assemblea *palabrica*, che non deve cogliere di sorpresa per nessuno. Perciò, la *pre-palabra* è decisiva, perché risponde non soltanto alla domanda del perché della *palabra*, ma anche al chi, al che cosa e al come. Anche se si può incontrare la *palabra* a tutti i livelli della vita sociale, secondo Bidima esistono generalmente due tipi di *palabra*: la *palabra* agonistica, intesa come processo di riconciliazione nel contesto della risoluzione di conflitti e la *palabra* irenica, che si svolge all'infuori di ogni conflitto⁷⁴. Perché avvenga la convocazione di una *palabra*, in termini generali ci devono essere o la consapevolezza di un problema (nel caso della *palabra* agonistica), o il desiderio di una progettazione per il bene del gruppo (*palabra* irenica). Se, a causa dei crescenti conflitti che senza tregua affliggono il continente africano, molti preferiscono indicare la *palabra* agonistica come modello di riconciliazione anche dal punto di vista teologico⁷⁵, sarebbe necessario, a nostro avviso, mettere l'accento anche sulla *palabra* irenica che si svolge all'infuori di ogni conflitto⁷⁶,

⁶⁷ Cf. G.G. TATA, *Vivere-insieme, aspetti etico-sociali dell'antropologia africana*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2014, pp. 49-70.

⁶⁸ Cf. T.N. MUCHERERA, *Meet me at the Palaver. Narrative Pastoral Counseling in Postcolonial Contexts*, Cascade Books, Eugene (OR) 2009, p. 108.

⁶⁹ Cf. OBORJI, *Mission and Reconciliation*, pp. 294-295.

⁷⁰ Cf. L.V. THOMAS - R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, L'Harmattan, Paris 2013, p. 56.

⁷¹ Cf. J.G. BIDIMA, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Michalon, Paris 1997, pp. 9-10.

⁷² Cf. E.E. UZUKWU, *A Listening Church: Autonomy and Communion in African Churches*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1996, p. 127.

⁷³ Cf. BIDIMA, *La Palabre*, p. 15

⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 10.

⁷⁵ Cf. OBORJI, *Mission and Reconciliation*, p. 298; ÉLA, *Repenser la théologie africaine*, pp. 279-286.

⁷⁶ Anche se la *palabra* è spesso utilizzata per risolvere i conflitti, tuttavia la sua funzione primaria è più preventiva ed educativa che terapeutica. Infatti, essa è spesso proposta come un metodo pastorale adatto sia per i

perché l'assemblea palabrica ha una visione olistica della vita della comunità e cerca innanzitutto di creare e di promuovere l'armonia. In questo senso, si potrebbe dire che la *palabra* è una pratica comunitaria di riconciliazione, di ricostruzione del tessuto sociale e di progettazione per la costruzione della vita comunitaria. Pur essendo diversa da una cultura all'altra o da un contesto all'altro⁷⁷, la pratica della *palabra* africana ha certe caratteristiche comuni, delle quali tre sono particolarmente importanti per l'oggetto di questo contributo: la dimensione comunitaria della *palabra*, il suo carattere dialogico nella libertà e il ruolo dei terzi.

2.2. La dimensione comunitaria della *palabra*

La *palabra* è innanzitutto un'assemblea popolare che coinvolge tutte le forze vive della comunità; è uno spazio di relazionalità vitale. Il ruolo della comunità in un'assemblea palabrica è complesso, perché essa ne è, allo stesso tempo, soggetto e oggetto. Da una parte, infatti, la comunità è la protagonista principale della *palabra*, in quanto coinvolta attivamente in essa; dall'altra, essa può essere beneficiaria o vittima dei risultati dell'assemblea palabrica. Per questo, la dimensione comunitaria della *palabra* è di un'importanza capitale. Inoltre, poiché lo scopo primario della *palabra* è quello di creare l'armonia nella comunità, essa chiede, per così dire, la partecipazione di tutti.

La *palabra* è un dialogo olistico e integrale che tocca tutti i campi della vita sia personale sia comunitaria, includendo anche una dimensione generazionale⁷⁸, dialogo nel quale la vita della

ragazzi e le ragazze orfani, sia per varie altre categorie di persone: cf. MUCHERERA, *Meet me at the Palaver*, pp. 99-133.

⁷⁷ Nonostante le diversità culturali, la *palabra* africana risponde principalmente a sei domande-, perché, chi, quando, dove, cosa e come.

⁷⁸ A questo proposito, Jean-Marc Èla fa notare che si può organizzare la pratica della *palabra* africana per tutti i problemi delle odierne trasformazioni. Secondo lui, l'elemento essenziale del dialogo può riguardare tutte le situazioni vitali della comunità: i mercati di birra o di cotone, il denaro, la relazione uomo-donna, le partenze verso la città o le migrazioni stagionali, il lavoro della donna nella stagione delle piogge, il cibo, ecc. In breve, tutto ciò che fa crescere il villaggio è sottomesso alla riflessione di tutto il gruppo-, cf. J.M. ÈLA, *L'Afrique des villages*, Karthala, Paris 1982, p. 190.

comunità è sottoposta alla riflessione di tutti. Si tratta di una prospettiva molto importante per promuovere e conservare la collaborazione di tutti, soprattutto in campi vitali come l'educazione, la salute, la cura del creato, la cultura della pace, della giustizia e della riconciliazione. Poiché numerose sono le realtà, figure e persone coinvolte nell'assemblea palabrica, si può dire che essa è uno spazio di dialogo cosmico e intergenerazionale. In questa assemblea, poi, sono messi in gioco non solo l'individuo o la singola comunità, ma anche l'onore di tutta la stirpe che include gli antenati, i vivi e coloro che non sono ancora nati.

Da questo punto di vista, si comprende quanto grave sia la decisione, che potrebbe essere presa da un'assemblea palabrica, di escludere un membro dalla comunità, tagliandolo in tal modo fuori dalla comunione dei vivi e dei morti. Si tratta della peggior decisione di una *palabra*, perché la persona esclusa perde i supporti e la stima da parte della comunità. Un uomo avulso e sradicato dalla comunità è un uomo morto, anche se mangia e continua a muoversi e a spostarsi; è escluso in qualche modo dai vivi e dai morti e si trova, per così dire, fuori dalla grazia divina e lontano dagli antenati. Per comprendere la gravità di questa situazione, occorre ricordare che, in Africa, come sottolinea Amadou Hampaté Bâ, l'individuo non è mai separabile della sua stirpe che continua a vivere attraverso lui e di cui egli è solamente il prolungamento. È per questo che quando si vuole onorare qualcuno, lo si saluta chiamando parecchie volte non il suo nome personale, ma quello del suo clan, perché non si saluta un individuo isolato, ma, attraverso lui, tutta la stirpe dei suoi antenati⁷⁹. Così, per attenuare le conseguenze dell'esclusione, benché cacciato dal villaggio, l'individuo, il cui torto è stato riconosciuto dall'assemblea, potrebbe non essere totalmente escluso, in quanto la famiglia

⁷⁹ «En Afrique traditionnelle, l'individu est inséparable de sa lignée, qui continue de vivre à travers lui et dont il n'est que le prolongement [...] C'est pourquoi, lorsqu'on veut honorer quelqu'un, on le salue en lançant plusieurs fois non pas son nom personnel mais le nom de son clan... car ce n'est pas un individu isolé que l'on salue, mais, à travers lui, toute la lignée de ses ancêtres»: HAMPÂTE BA, *Amkoullel, l'enfant peul. Mémoires*, Actes Sud, Paris 1992, p. 17.

o la comunità potrebbero trovare per lui un'altra tribù o società di accoglienza⁸⁰.

2.3. La *palabra*, uno spazio di dialogo nella libertà

Uno degli elementi importanti e centrali della *palabra*, essendo essa innanzitutto uno spazio di relazionalità, è il dialogo palabrico. Con questa espressione, s'intende lo scambio di parole, di gesti, di simboli, di silenzio e di altri elementi comunicativi nel corso dell'assemblea. La *palabra* utilizza gli elementi importanti della cultura tradizionale come i proverbi, i racconti, gli indovinelli, le favole, gli enigmi, le parabole, le canzoni giudiziali e palabriche, i simboli e i gesti⁸¹, che fanno parte dello scenario palabrico. Come ha giustamente affermato Pesa, la *palabra* africana, nel suo valore di interazione e di dialogo sociale⁸², è un coordinamento del discorso, una pratica della parola creativa⁸³. Essa diventa, per così dire, un luogo appropriato e uno spazio privilegiato della parola passiva o attiva, teorica e pratica, della parola comunicativa e di comunione⁸⁴. Nel dialogo palabrico, non soltanto la parola, ma anche il silenzio sono fattori di armonia, diventano legame cosmico di socializzazione cooperativa. Tale dialogo è per eccellenza un mezzo di educazione e di progresso⁸⁵, perché incarna un agire e un comportamento per una vita armoniosa nella società⁸⁶.

Più di un luogo fisico, lo spazio dell'assemblea palabrica (sotto l'albero, nella piazza pubblica, nella casa del capo...) è uno spazio psicologico e sociale di comunicazione aperta⁸⁷;

è uno spazio simbolico di incontro e di scoperta dell'altro; è uno spazio e un tempo d'identificazione di sé e dell'altro. Insomma, una comunità di soggetti liberi in interazione⁸⁸. Durante l'assemblea palabrica, la voce e l'identità personale di ogni partecipante sono costitutive per le discussioni e per l'impegno di tutta la comunità. Interrogare e lasciarsi interrogare, essere disposti ad accettare che gli altri si esprimano e diano il loro parere sulle convinzioni altrui, sulle loro norme di condotta, sul loro modo di vedere e di comportarsi⁸⁹, ecco ciò che rende il dialogo palabrico il luogo privilegiato della parola e della discussione⁹⁰.

Il posto della parola è dunque importante nelle assemblee palabriche. Durante la *palabra*, infatti ogni membro ha il diritto di prendere la parola per esprimere ciò che gli sta a cuore e la *palabra* non finisce, finché tutti i partecipanti non abbiano detto qualcosa. È nel parlare liberamente che viene pronunciata la parola che guarisce e che aiuta la comunità a risolvere i conflitti. La *palabra* garantisce l'uguaglianza e l'accesso di tutti alla parola, in vista della liberazione dell'individuo e dell'edificazione della comunità o della famiglia. Durante la *palabra*, oltre al primato riconosciuto agli anziani, ci sono il «divieto di interrompere e [l'] esigenza di totale franchezza [...]. Ciascuno, a turno, è invitato ad esprimersi. Tutti i partecipanti hanno il dovere di ascoltare fino in fondo senza interrompere»⁹¹. La *palabra* mette anche in evidenza la funzione guaritrice della parola. Prima della scrittura infatti, la parola era al centro della vita e molte culture africane hanno conservato questo principio sacrale, che rimarca l'importanza attribuita alla parola e dunque alla *palabra*, la cui funzione consiste altresì nel vigilare affinché una parola detta nella comunità sia produttrice di vita e non di morte. Essa è il luogo di accesso all'"Altro". La *palabra* è dunque considerata anche come una *logoterapia* che ha lo scopo di distruggere il ciclo infernale della violenza per restaurare l'armonia e la pace.

⁸⁰ Cf. BIDIMA, *La Palabre*, p. 112. Tra gli ewe (Togo), per esempio, l'individuo che è stato precedentemente escluso dalla comunità può essere reintegrato in essa dopo un'assemblea palabrica, che valuta la sua situazione. In questo senso, il dialogo palabrico diventa anche un luogo di integrazione o di reintegrazione.

⁸¹ Cf. I.B. PESA *Ethique communicationnelle de la palabre africaine*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2011, p. 33.

⁸² Cf. *ibid.*, p. 7.

⁸³ Cf. *ibid.*, p. 31.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 32.

⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 33.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 111.

⁸⁷ Cf. A.F. SCHEID, *Under the Palaver Tree: Community Ethics for Truth-Telling and*

Reconciliation, "Journal of the Society of Christian Ethics" XXXI (2011), 1, 18.

⁸⁸ Cf. PESA, *Ethique communicationnelle*, p. 38.

⁸⁹ Cf. BIDIMA, *La Palabre*, p. 113.

⁹⁰ Cf. OBORJI, *Mission and Reconciliation*, p. 298.

⁹¹ TATA, *Vivere-insieme, aspetti etico-sociali dell'antropologia africana*, p. 139.

2.4. Il ruolo dei terzi

Per garantire l'equità nelle discussioni e nelle decisioni che impegnano tutta la comunità, la *palabra* si struttura a vari livelli e coinvolge diversi tipi di persone con responsabilità più o meno definite. I protagonisti dell'assemblea palabrica sono il re o il capo, i saggi, le parti in causa (nel caso della *palabra* agonistica), gli oratori e la folla. Fondamentale è il ruolo dell'equipe moderatrice, il cui compito è decisivo nelle assemblee palabriche, soprattutto in quelle agonistiche, per il rischio della menzogna, dell'incoerenza, dell'imbroglio e della furbizia nella presentazione delle prove⁹². Sicché, uno degli aspetti importanti da non trascurare nell'assemblea palabrica è la scelta dei terzi, chiamati anche équipe moderatrice, la cui assenza o cattivo funzionamento rendono le assemblee semplicemente non-palabriche.

È per questa loro importanza che, nella maggior parte delle culture, la scelta dei terzi è spesso definita dalla tradizione. Generalmente, come rileva Bidima, l'equipe è composta dai membri delle famiglie reali, dai campioni delle prove iniziatiche, dai più anziani di una certa generazione di età e, se la giurisdizione copre un territorio poco vasto, sono i più anziani a comporta, benché, in caso di affari molto gravi, i capifamiglia si rivolgono direttamente al re o al sovrano⁹³. Qualunque siano le tradizioni e le modalità di scelta, però, l'equipe moderatrice deve essere composta da persone moralmente integre e spiritualmente solide, al di sopra di ogni sospetto, sobrie e non avidi di guadagni fraudolenti; in breve da persone irreprensibili, riconosciute come persone oneste e di buona reputazione. Più che giudici implacabili, devono dare prova di misericordia e di compassione, e testimoniare la loro capacità di servire la pace e l'armonia⁹⁴.

Una delle particolarità del dialogo palabrico è il fatto che il capo o il re, o generalmente quello che presiede l'assemblea palabrica, interviene per deliberare, per tirare delle conclusioni o per prendere decisioni che impegnano tutta la comunità, soltanto dopo aver sentito il popolo e il parere del consiglio dei saggi o dell'equipe

moderatrice. Normalmente, questi ultimi, dopo aver ascoltato le parti antagoniste o il parere dei partecipanti, chiedono un tempo per ritirarsi dall'assemblea, per poter analizzare gli interventi ascoltati e mettersi d'accordo tra loro. Il risultato concertato è poi presentato al re o al capo, che ne tiene conto per deliberare in vista del bene di tutta la comunità⁹⁵.

La riflessione sin qui condotta sulla *palabra* come modello di organizzazione, comprendendo sia modalità di relazione in seno alla vita familiare e sociale, sia la loro attuazione in una peculiare struttura, ha focalizzato tre sue caratteristiche: la dimensione comunitaria, che implica il coinvolgimento di tutti e di ciascuno nella vita personale, familiare, sociale; il dialogo nella libertà, che valorizza la parola e le sue funzioni nel creare, rafforzare o sanare le relazioni umane; il ruolo dei terzi con riferimento alla ricerca di una soluzione condivisa per il bene di ognuno e della comunità, qualunque essa sia. Si tratta di tre caratteristiche che, seppure per analogia, richiamano la chiesa in quanto rete di relazioni comunionali, che si attuano ed esprimono in forme comunitarie, la chiesa in quanto vive della Parola ed è animata dallo Spirito, al cui servizio alcuni sono scelti e stabiliti da Dio come guide e animatori.

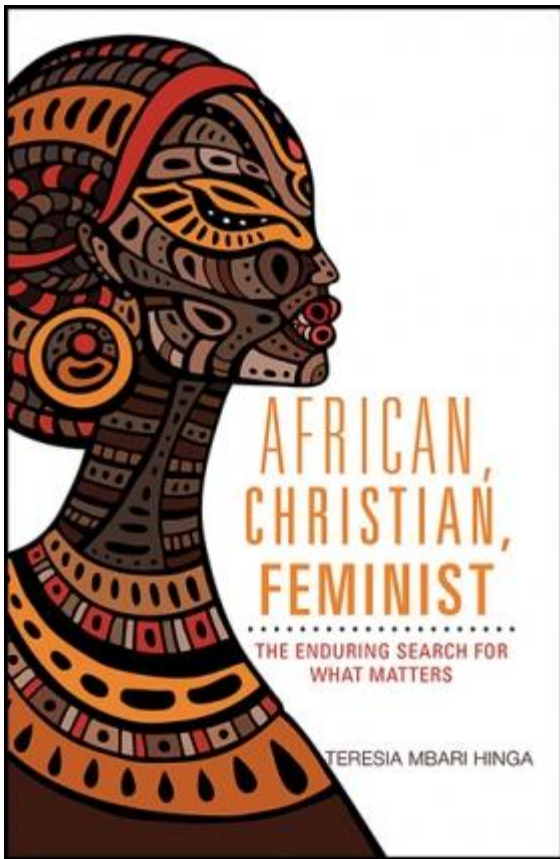
In quanto parte integrante delle culture africane, la *palabra* potrebbe allora, per un verso, essere impiegata con riferimento al modello ecclesologico della chiesa famiglia di Dio e, per un altro, sostenere percorsi di riforma inculturata delle strutture ecclesiali in chiave sinodale? La prossima sezione si impegnerà succintamente su alcune conseguenti implicazioni della *palabra*, che consentono di ripensare la chiesa famiglia di Dio come comunità palabrica, vero e proprio spazio della Parola che, per un verso, crea, rafforza e sana le relazioni che costituiscono la chiesa (con Dio, con se stessi, con gli altri, con il creato) e, per un altro, chiama in causa in modo attivo tutti i soggetti ecclesiali, pur nella differenza di carismi e ministeri e senza disconoscere il ruolo peculiare dei terzi (pastori e animatori di comunità).

⁹² Cf. PESA, *Ethique communicationnelle*, p. 35.

⁹³ Cf. BIDIMA, *La Palabre*, p. 14.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 39.

⁹⁵ Cf. PESA, *Ethique communicationnelle*, pp. 39-45.



Gift from ORBIS BOOKS to SEDOS Library.

3. La *palabra* africana e alcune sue implicazioni ecclesologiche

La *palabra* africana è già stata utilizzata in varie forme, soprattutto per un approccio comunitario e festoso⁹⁶ al sacramento della riconciliazione che, nel dinamismo palabrico, non implica necessariamente l'idea di condanna⁹⁷, bensì l'impegno di tutta la comunità ad accompagnare il cammino di conversione dei propri membri. Nonostante alcune difficoltà rilevate a proposito di un rapporto globale tra il vangelo e la *palabra* delle culture africane, l'utilizzazione di alcuni elementi palabrici (soprattutto la ricerca comune del consenso) è già un dato di fatto nella vita delle comunità cristiane, dimostrando la loro capacità di modificare la gestione del potere nella chiesa⁹⁸.

⁹⁶ Cf. ÉLA, *Repenser ta Théologie Africaine*, p. 285.

⁹⁷ Cf. BIDIMA, *La Palabre*, 108.

⁹⁸ Secondo Bidima, tali difficoltà consistono nella mancanza dell'equità, dei terzi e, soprattutto, della volontà da parte della comunità di fare *palabra*: cf. BIDIMA, *La Palabre*, pp. 106-117; AMAGLO, *Mission et éducation en Afrique indépendante (1960-2010)*, p. 209.

Inoltre, «l'esempio della Commissione "Verità e Riconciliazione", in Sudafrica e in altri Stati, è riuscito ad utilizzare il modello tradizionale africano de *l'arbre à palabre* e degli elementi cristiani (ad esempio la concessione del perdono a colui che confessa il proprio peccato) per evitare al Paese di precipitare nel caos»⁹⁹.

La questione ora in gioco, dunque, non è tanto come e se la *palabra* africana possa per così dire occupare spazi della vita e della missione delle chiese africane, cosa che del resto già avviene, ma piuttosto verificare la possibilità teorica e pratica di un loro ampliamento, riferito al quadro ecclesologico complessivo e alla riforma delle sue strutture. Proporre la *palabra* africana come modello di riferimento potrebbe favorire una risposta alla sfida di una responsabilità condivisa nella chiesa "in uscita", che, secondo le parole di papa Francesco, «è la comunità di discepoli missionari che prendono l'iniziativa, che si coinvolgono, che accompagnano, che fruttificano e festeggiano»¹⁰⁰. Infatti, la *palabra* è, tra l'altro, uno spazio di condivisione, di festa, di libertà di espressione che si traduce nel gioco della parola ricevuta, reindirizzata e riaccolta per la costruzione della comunità.

3.1. La comunità palabrica in una chiesa famiglia di Dio

La possibilità di assumere la *palabra* che, come spiegato in precedenza, mette un forte accento sulla comunità e sulla famiglia, come

⁹⁹ *Instrumentum Laboris* del Sinodo del 2009, n. 8, in G. COLZANI (ed.), *La Chiesa in Africa a servizio della riconciliazione della giustizia e della pace*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2012, p. 147. Cf. anche M. CHESA, *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, Karthala, Paris 2013, pp. 111-112; 114. La proposizione 7 asserisce che «[si] conferma dunque necessario effettuare uno studio serio e profondo dei riti tradizionali africani di riconciliazione, per esempio la riconciliazione verbale [palabra] (dove un gruppo di saggi svolgono un arbitrato pubblico di casi giudiziari), e la ricomposizione di conflitti attraverso un "gruppo di mediatori". Simili organismi possono essere creati all'interno delle Commissioni "Giustizia e Pace", per aiutare i cristiani ad operare una conversione profonda nella celebrazione del sacramento della riconciliazione». Vedasi anche CHESA, *Le deuxième Synode africain*, pp. 231-232.

¹⁰⁰ FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), n. 24.

modello per una riforma delle strutture nelle chiese africane, valorizzando in esse l'esercizio della sinodalità, richiede alcune precisazioni proprio a proposito di un suo impatto — da verificare — sul modello della chiesa famiglia di Dio, che esemplifica la recezione del Vaticano II nel continente africano. Per una maggiore comprensione dell'argomento, ricordiamo che la chiesa, in quanto comunità pellegrina e data la sua natura teandrica, è stata presentata dal Vaticano II con vari simboli e figure; essi esprimono la chiesa fondamentalmente come mistero di comunione, sacramento e popolo di Dio, indicandone così sia la sua natura comunionale¹⁰¹, che implica il coinvolgimento di tutti (fedeli e pastori), sia il suo intrinseco rapporto con il mistero della Trinità.

Il modello della chiesa come popolo di Dio è ripreso nel discorso introduttivo del card. Hyacinthe Thiandoum, in occasione del Sinodo per l'Africa del 1994, non soltanto in qualche frettolosa menzione, ma anche in un passaggio più esteso, che rilegge in chiave africana la nozione conciliare, precisando aspetti culturali positivi (il forte senso di essere popolo e di appartenere a un popolo, le relazioni di mutua solidarietà), e negativi (la non sempre evitata degenerazione in forme di tribalismo ed etnicismo), per concludere che «in the concept of the Church as the People of God which cut across and unites all tribes and nations, the African value of “people” and “tribe” find a more adequate and broader expression» (n.3).¹⁰² Nel passaggio immediatamente precedente, Thiandoum, richiamando le risposte ai *Lineamenta*, utilizza l'espressione “famiglia di Dio” con riferimento sia all'umanità, destinataria dell'evangelizzazione, sia alla cultura africana. Nel primo caso, precisa che l'evangelizzazione riguarda l'edificazione della famiglia di Dio sulla terra. Allargando così l'evangelizzazione nelle sue dimensioni universali, l'umanità viene considerata come una grande famiglia in cui si trovano tutti i popoli della terra¹⁰³. Con riferimento alla cultura

africana, la nozione richiama profondi valori cristiani e africani, quali la comunione, la fraternità, la solidarietà e la pace. Si precisa altresì che in una vera famiglia africana, gioie, difficoltà e prove sono condivise in un dialogo fiducioso (cf. n. 3).

Durante il Sinodo, però, la chiesa africana ha voluto descrivere se stessa come chiesa famiglia di Dio¹⁰⁴, una descrizione che non esclude la ricchezza di quella conciliare, ad esempio quella della chiesa come popolo di Dio, ma la recepisce nel quadro di una valorizzazione delle chiese locali e delle loro espressioni culturali. I vescovi hanno pensato che la concezione della chiesa-famiglia di Dio potesse facilmente aiutare gli africani a rispondere alle loro aspirazioni ed è stata questa l'idea forte del Sinodo che

*[n]on solo [...] ha parlato dell'inculturazione, ma l'ha anche concretamente applicata, assumendo come idea-guida per l'evangelizzazione dell'Africa quella di Chiesa come Famiglia di Dio. In essa i Padri sinodali hanno riconosciuto una espressione della natura della Chiesa particolarmente adatta per l'Africa. L'immagine pone, in effetti, l'accento sulla premura per l'altro, sulla solidarietà, sul calore delle relazioni, sull'accoglienza, sul dialogo e sulla fiducia*¹⁰⁵

In aggiunta, i padri sinodali non solo hanno affermato che «un interesse profondo per un'inculturazione vera ed equilibrata del Vangelo si rivela necessario per evitare la confusione e l'alienazione nella nostra società, sottoposta ad una rapida evoluzione»¹⁰⁶, ma anche che l'inculturazione autentica del

Karthala, Paris 1996, p. 30.

¹⁰⁴ L'idea di un modello di Chiesa come famiglia è stata già espressa da Placide Tempels con il suo movimento “Jamaa”: cf. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, Académie Press, Freiburg Schweiz/ Fribourg Suisse 2008, p. 58. In seguito i teologi africani non hanno cessato di attirare l'attenzione sulla dimensione familiare della chiesa, mentre nel sinodo africano del 1994 i vescovi hanno optato chiaramente per una ecclesiologia della “chiesa famiglia di Dio”. Questa presa di posizione dei vescovi è stata preparata dai lavori dei teologi africani, che non hanno cessato di discutere sulle questioni dell'inculturazione, comprese quelle relative al concetto di famiglia africana, fin dalla famosa opera *Des prêtres noirs s'interrogent*. Pubblicata nel 1956, essa è considerata come l'atto fondatore della teologia africana. È stata pubblicata nuovamente nel 2006, con il titolo *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*, Karthala, Paris 2006.

¹⁰⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa*, (14 settembre 1995), n. 63.

¹⁰⁶ *Ibid.*, n. 48.

¹⁰¹ Cf. BEVAN- SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, p. 111.

¹⁰² H. THIANDOUM, *Relatio ante disceptationem — The Gospel, inculturation and dialogue*, in https://www.ewtn.com/new_evangelization/africa/synod/r elatio.htm (accesso 24 agosto 2016).

¹⁰³ Cf. M. CHEZA (ed.), *Le Synode africain: histoire et textes*, (Chrétien en liberté, Questions disputées),

vangelo non può passare che tramite le strutture familiari, caratteristiche della chiesa famiglia di Dio in Africa¹⁰⁷.

Il nostro intento qui non è quello di uno studio della figura della chiesa-famiglia di Dio, così come delineata dal Sinodo del '94 e che è già stata oggetto di varie ricerche¹⁰⁸. È sufficiente rimarcare che se è pur vera la possibilità di rischi nell'adozione di questo modello di chiesa, ad esempio quello di una ripresa e di una riproposizione negativa di strutture sia patriarcali sia tribali¹⁰⁹, altrettanto vero è il fatto che una ecclesiologia che prendesse la famiglia come punto di partenza potrebbe costituire una grande ricchezza non soltanto per l'Africa. L'assunzione della famiglia come cifra configurante la comunità ecclesiale, la sua vita e la sua missione, implica e comporta la messa in campo sia di una corretta concezione della famiglia africana, sia di una rilettura dell'insegnamento di Gesù e della tradizione neotestamentaria.

Per quanto riguarda una corretta nozione di famiglia africana, occorre ricordare innanzitutto che essa va al di là di un nucleo ridotto al padre, alla madre e ai figli, va insomma oltre a un legame puramente biologico. Ma non è soltanto una famiglia allargata, figura che non esprime né rappresenta adeguatamente la concezione africana della famiglia, che esiste solo come una famiglia "tridimensionale", comprendente cioè i vivi, i morti e i non-ancora-nati. In questa famiglia, quella dei vivi costituisce l'unica parte visibile, che riceve la sua vera consistenza solo comunicando con le altre due dimensioni — i morti e i non-ancora-nati —, che hanno

¹⁰⁷ «I Padri sinodali, sottolineando la dimensione ecclesiale [della] testimonianza, hanno solennemente dichiarato: "La Chiesa deve continuare a svolgere il suo ruolo profetico ed essere voce di chi non ha voce". Ma per realizzare ciò in maniera efficace, la chiesa, in quanto comunità di fede, dev'essere una testimone forte della giustizia e della pace nelle sue strutture e nelle relazioni tra i suoi membri»: n. 106.

¹⁰⁸ Per un approfondimento dell'ecclesiologia della chiesa famiglia di Dio si possono consultare, tra gli altri, A. RAMAZANI BISHWENDE, *Eglise-famille-de-Dieu: Esquisse d'ecclesiologie africaine*, L'Harmattan, Paris 2001; BUJO, *Introduction à la théologie africaine: Approches ecclésiologique*, pp. 92-113.

¹⁰⁹ Cf. R. LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Karthala, Paris 1997, pp. 103-110.

finalmente il loro fondamento in Dio. Tale comunicazione non impedisce alla comunità dei vivi di avere una propria organizzazione autonoma nel mondo, anche se quest'ultima deve tenere conto delle altre due¹¹⁰. La famiglia così intesa è infine una comunità in dialogo di vita anche con l'ambiente vitale.

Proporre un modello di chiesa famiglia per l'Africa presuppone che ci si debba interrogare seriamente sulla maniera con cui Gesù e tutta la tradizione neo-testamentaria si sono messi in rapporto con la realtà della famiglia. Riferendosi ad alcuni studi esegetici, Bujo fa notare che Gesù manifesta un atteggiamento critico e positivo in rapporto alla famiglia. Gesù propone una nuova concezione della famiglia che, senza negare la famiglia originale terrena, è quella di una famiglia che compie la volontà di Dio e che può essere chiamata *familia Dei*, perché comprende quelli che ascoltano la parola di Dio¹¹¹. Questa centralità attribuita alla Parola, in ordine alla comprensione della chiesa come famiglia di Dio, determina la possibilità, per un verso, di un richiamo alla *palabra* africana e, per un altro, di una caratterizzazione del modello nei termini di una comunità palabrica. Data la natura teandrica della chiesa, considerare la chiesa famiglia di Dio come comunità palabrica potrebbe, per un verso, offrire una grande apertura nella prospettiva della comunione, in quanto la Parola crea, rinnova, rinforza e sana tutte le relazioni, e, per un altro, avere una influenza sulle istituzioni ecclesiali¹¹². Difatti, facendo riferimento alla summenzionata nuova concezione di famiglia che parte dalla vita e dall'insegnamento di Gesù, è possibile riflettere su una riforma delle strutture della chiesa, a partire soprattutto da una comunicazione migliore tra i suoi differenti soggetti, che ne implica il reciproco riconoscimento, per analogia a una famiglia nella quale ognuno ha il suo ruolo, che non è mai chiuso in sé. Anche da questo punto di vista, ci si può interrogare sulle implicazioni della *palabra*, in quanto istituzione che gestisce l'uso della parola sia nella famiglia sia nella società. Essa rappresenta un momento decisivo

¹¹⁰ Per una più ampia spiegazione, cf. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, pp. 93-102.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, p. 106.

¹¹² Cf. AMAGLO, *Mission et Education en Afrique indépendante (1960 à 2010)*, p. 167.

per la coesione dei membri di una famiglia e, più estesamente, di un gruppo, perché tutto ciò che riguarda la vita familiare e sociale non può essere lasciato né al caso, né alla decisione di un solo individuo, anche se quest'ultimo può esercitare o di fatto esercita una responsabilità decisionale. È in questo senso e per analogia, che la chiesa famiglia di Dio, intesa come comunità palabrica, deve essere capace — in via non soltanto teorica — di convocare, di mettersi seduta e di discutere insieme sulla vita e missione ecclesiali.

3.2. Gestire insieme la Parola: l'uso della *palabra* per una riforma inculturata delle strutture ecclesiali

Il riferimento al modello della chiesa famiglia di Dio in Africa consente quindi di sottolineare in particolare l'uso della *palabra* come momento fondamentale della coesione della chiesa stessa¹¹³. Infatti, la *palabra* è il luogo dove si mangia, si mastica e si digerisce insieme la parola ricevuta¹¹⁴. Una parola può costruire la comunità quando è ben utilizzata dopo essere stata ben masticata e digerita. La *palabra* è dunque il momento in cui la comunità presta a ciascun individuo la sua bocca e il suo stomaco comunitari, per poter ben masticare, digerire e rielaborare la parola ricevuta in privato¹¹⁵. Rileggendo quanto detto in chiave ecclesiologica, va rilevato in primo luogo che la chiesa famiglia di Dio è fondata sulla Parola di Dio che è la Parola per eccellenza, che la mantiene ugualmente in vita; in secondo luogo, che un buon uso della Parola ricevuta implica uno spazio comunitario che sia anche decisionale. Da questo punto di vista, la

¹¹³ Il numero 88 dell'*Instrumentum Laboris* del Sinodo del 2009 sottolinea che «[p]oiché fondata sulla paternità di Dio, l'immagine della Chiesa come Famiglia ha messo in rilievo i valori familiari africani di solidarietà, condivisione, rispetto dell'altro, coesione, ecc. Questo modello ha aperto i cuori e gli animi a una gestione dei conflitti mediante il dialogo sotto *l'arbre à palabre* e mediante i riti di riconciliazione che, per noi discepoli di Cristo, sono la Parola di Dio, ascoltata e condivisa, il sacramento della penitenza e l'Eucaristia che suggella la comunione. È ciò che ci insegna l'esperienza dei sinodi diocesani, delle giornate sacerdotali, dei forum di fedeli laici e delle Comunità Ecclesiali Viventi».

¹¹⁴ Cf. B. BUJO, *Le christianisme africain et sa théologie*, "Revue des sciences religieuses" LXXXIV (2010), 2, 159-174, 169.

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, 170

comunità cristiana è così la comunità dei ruminanti della Parola di Dio che, come una pioggia, non ritorna a Dio senza portare frutti (cf. *Is* 55, 10-11). In essa, tutti i rapporti e le situazioni possono essere riesaminati, masticando la Parola di Dio in una bocca comunitaria e digerendo in uno stomaco ecclesiale. Una ecclesiologia ben fondata nel modello dalla *palabra* avrà così delle conseguenze positive non soltanto per l'Africa, ma anche per la chiesa universale, oggi alla ricerca di nuove forme di attuazione di quella sinodalità che è costitutiva della sua natura e missione.

A vari livelli della vita ecclesiale in Africa, la *palabra* è già parte integrante degli incontri di gruppo, dei raduni parrocchiali, delle assemblee diocesane, nazionali, regionali e continentali dove si discute, si condivide, si progetta e si prende in esame ciò che riguarda non solo la vita dei singoli, ma anche quella delle comunità e di tutta la chiesa. La possibile estensione dell'impiego di una modalità palabrica, come criterio configurante le relazioni infra, inter ed extra ecclesiali, in vista di un più adeguato annuncio del vangelo, si basa dunque su qualcosa che è già vissuto e sperimentato nel contesto africano, anche in quello ecclesiale. Riconoscendo effettivamente la chiesa famiglia di Dio come comunità palabrica, un'organizzazione conforme delle sue strutture non dovrebbe però essere soltanto puntuale e/o estemporanea. Detto in altri termini, il riferimento alla *palabra* dovrebbe essere un elemento configurante sia la riforma delle strutture ecclesiali, sia la loro effettiva articolazione, a partire dalle piccole comunità ecclesiali. Nel contesto africano, la *palabra* come modello che dà priorità alla fraternità, all'armonia e alla progettazione della vita in comune trova la sua attuazione in quei contesti ove le chiese locali incoraggiano le piccole comunità di base (CEB) e le comunità ecclesiali viventi (CEV). Come fa notare Giovanni Paolo II,

“le comunità ecclesiali di base (conosciute anche con altri nomi) [...] stanno dando buona prova come centri di formazione cristiana e di irradiazione missionaria. Si tratta di gruppi di cristiani a livello familiare o di ambiente ristretto, i quali s'incontrano per la preghiera, la lettura della Scrittura, la catechesi, per la condivisione dei problemi umani ed ecclesiali in vista di un impegno comune. Esse sono un segno di vitalità della chiesa,

*strumento di formazione e di evangelizzazione, valido punto di partenza per una nuova società fondata sulla "civiltà dell'amore". Tali comunità decentrano e articolano la comunità parrocchiale, a cui rimangono sempre unite; si radicano in ambienti popolari e contadini, diventando fermento di vita cristiana, di attenzione per gli ultimi, di impegno per la trasformazione della società. In esse il singolo cristiano fa un'esperienza comunitaria, per cui anch'egli si sente un elemento attivo, stimolato a dare la sua collaborazione all'impegno di tutti. In tal modo esse sono strumento di evangelizzazione e di primo annuncio e fonte di nuovi ministeri, mentre, animate dalla carità di Cristo, offrono anche un'indicazione circa il modo di superare divisioni, tribalismi, razzismi. Ogni comunità, infatti, per essere cristiana, deve fondarsi e vivere in Cristo, nell'ascolto della parola di Dio, nella preghiera incentrata sull'eucaristia, nella comunione espressa in unità di cuore e di anima e nella condivisione secondo i bisogni dei suoi membri" (At 2, 42).*¹¹⁶

In queste comunità, considerate spazi di testimonianza e di evangelizzazione, l'uso della *palabra* costituisce un elemento di grande valore. In ascolto della Parola di Dio e guidati dallo Spirito Santo, i fedeli discutono su tutti i loro problemi alla luce della Parola di Dio. Le decisioni sono prese in un consenso che non tradisce la Parola. In questo senso si può dunque parlare veramente di una *palabra* ecclesiale ed evangelica¹¹⁷, quando si prende sul serio la *palabra* come spazio di proclamazione, di ascolto e di condivisione del vangelo, apportatore di novità per la chiesa e per le sue strutture di animazione. In queste comunità, la fede viene interiorizzata e accettata come la fonte e la molla dei comportamenti dei singoli e della collettività. Queste comunità, come già ricordato precedentemente, sono nutrite dalla Parola di Dio letta e meditata insieme e su una regolare partecipazione ai sacramenti e alla preghiera.

Ma queste comunità, nelle quali l'uso della *palabra* costituisce un elemento di grande valore, potrebbero costituire anche il punto di avvio, partendo dalla base, per un esercizio strutturato della sinodalità ecclesiale, sviluppando per analogia elementi della *palabra* tradizionale, già segnalati in precedenza. In questo senso, si potrebbe ipotizzare la seguente

procedura. Alcune decisioni che riguardano la vita delle piccole comunità potrebbero essere trattate nelle comunità stesse, con la presenza di terzi (responsabili della comunità, il parroco, secondo l'importanza dei casi). Nella stessa linea, si potrebbero pensare poi forme di *palabra* parrocchiale, diocesana, nazionale e sovra-nazionale, che potrebbero sia mantenere spazi di autonomia, nel senso di espletamento di specifiche competenze e di attribuzione esclusiva di determinate materie, sia intervenire per la propria parte nel caso di problemi molto gravi o complessi. Da questo secondo punto di vista, ne deriverebbe che le decisioni *palabriche* delle diverse comunità dovrebbero essere discusse a livello della *palabra* parrocchiale; quelle della *palabra* parrocchiale dovrebbe essere riesaminate nella diocesi; quelle di una chiesa locale a livello delle conferenze episcopali, il cui statuto teologico-ecclesologico dovrebbe essere ulteriormente precisato. Non c'è dubbio che la sede romana, in tale prospettiva, rivestirebbe un proprio e necessario ruolo di garanzia e salvaguardia sia dell'unità e della diversità, sia della loro integrazione.

Un progetto di esercizio della sinodalità, che recepisca i tre aspetti fondamentali della *palabra* prima menzionati — la comunità, il dialogo nella libertà e il ruolo dei terzi —, potrebbe favorire e sostenere quella salutare decentralizzazione di cui papa Francesco parla in ordine alla riforma delle strutture ecclesiali per una pastorale missionaria. Tale ricezione, inoltre, renderebbe tutte le comunità ecclesiali di base vere e proprie strutture missionarie, luogo ideale per una chiesa senza utopia e fondamento dell'edificio ecclesiale di oggi e di domani, in quanto quadro appropriato d'interiorizzazione e di verifica dei valori del vangelo, di creazione di spazi di iniziative, di condivisione della vita materiale e spirituale, sociale ed economica ecc., offrendo luoghi e tempi sia per analizzare, identificare e combattere tutti i tipi di conflitto delle società africane (tribalismo, razzismo, egoismo, incomunicabilità, ecc.), sia per imparare che amare e servire Dio è inseparabile dall'amore e dal servizio del prossimo.

In definitiva, l'idea dell'uso della *palabra* come modello di riforma delle strutture della chiesa è di una grande attualità, anche se si

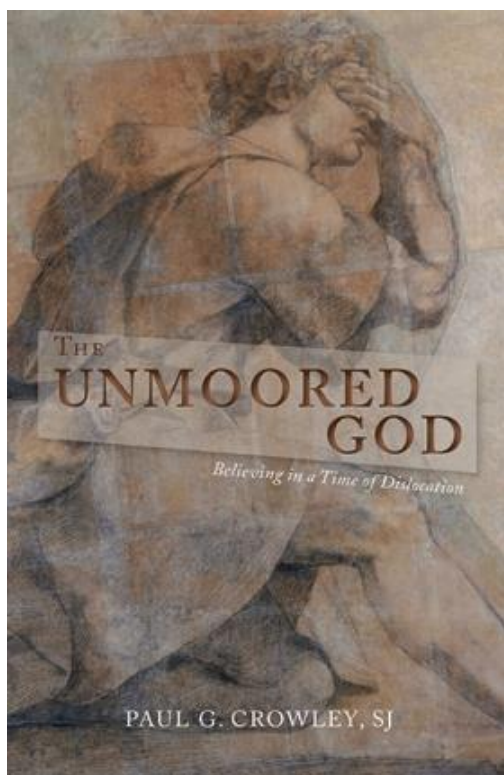
¹¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica circa la permanente validità del mandato missionario *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), n. 51.

¹¹⁷ Cf. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 111.

riconosce la necessità che questa pratica consolidata nelle culture e tradizioni africane sia purificata e illuminata dal vangelo. L'argomento è stato qui soltanto introdotto, ma questa breve ricognizione, che pure non ha toccato tutti gli aspetti, conferma la necessità di ulteriori supplementi di una riflessione interdisciplinare, coinvolgendo la teologia, l'ecclesiologia, il diritto canonico, l'antropologia culturale, ecc., e di attuazione, riconoscendo che, se è vero che la chiesa molto ha dato e dà al mondo e alle società umane, altrettanto lo è che essa molto ha ricevuto e riceve da essi. Proprio per questo, quella riforma delle strutture ecclesiali in chiave

missionaria, proposta e promossa da papa Francesco come compito della chiesa globalmente intesa e delle chiese locali e/particolari, implica anche la messa in atto di complessi e fruttuosi processi di inculturazione.

(Ref.: Sandra Mazzolini (a cura di), *Vangelo e Culture, Per nuovi incontri*, Urbaniana University Press, Rome, 2017, pp.110-124.)



Gift from ORBIS BOOKS to SEDOS Library.

MONS. VITTORINO GIRARDI STELLINT

LA MISIÓN EN TIEMPOS DEL PAPA FRANCISCO

INTRODUCCIÓN

El título sugiere un muy amplio desarrollo, por lo cual, atendiendo al tiempo que tenemos a disposición, me atrevo a darle un subtítulo, "Acentuaciones en la Misionología Actual", para detenerme en un segundo momento, en "mostrar" las acentuaciones misionológicas en el magisterio del Papa Francisco.

Se ha afirmado justamente que la actividad misionera ha dado origen y es la "madre" de la teología. Ésta es una afirmación común entre los primeros "misionólogos" de hace unos 100 años. El contacto de los heraldos del Evangelio con ámbitos culturales distintos del propio, les obligaba a un esfuerzo de reflexión para expresar con distinto lenguaje el mensaje del que eran portadores. De ese modo, la actividad misionera motivó y exigió la actividad teológica. A este respecto, un misionólogo contemporáneo ha observado: "los escritores del Nuevo Testamento no eran académicos que disponían de tiempo libre para conseguir pruebas antes de ponerse a escribir. Más bien, ellos escribieron en el contexto de "situaciones de emergencia" de una Iglesia que, dado su encuentro misionero con el mundo, se vio obligada a teologizar".¹¹⁸

Teología y Misión han ido, pues, "de la mano", para expresarlo de algún modo, aunque no siempre de un modo consciente, ya de parte de los teólogos como de los misioneros. De allí que el desarrollo y la evolución de la teología en sus distintas

áreas, se hayan reflejado en el modo de entender y practicar la misión. Y ésta, a su vez, ha determinado y caracterizado el caminar teológico de la Iglesia. Me permito recordar tres ejemplos:

1) Frente a la invasión de los pueblos del Este y del Norte, paganos diríamos hoy en día, San Agustín se pregunta acerca del ser y del quehacer de la Iglesia en esa nueva coyuntura de tanta trascendencia y nos da esa obra maestra de teología de la historia y que es a la vez teología de la misión, el *De Civitate Dei...*

2) Cuando a finales del siglo XV y comienzo del siglo XVI, los Europeos vienen a América y llegan a Asia, surge urgente la pregunta de cómo había que entender el "dogma" (así lo afirmó Pío XII en 1949) de *extra Ecclesiam nulla salus*, y los teólogos empezaron a desarrollar distintas teorías acerca de la fe implícita y de la pertenencia "*in re*" e "*in voto*" a la misma Iglesia.

3) Finalmente, como tercer ejemplo, podemos recordar el paso que el mismo Concilio Vaticano II ha realizado, desde el "ecclesiocentrismo" que había dominado en teología ya antes del Concilio de Trento, a lo que consideramos Teología del Reino, en que la Iglesia es contemplada y comprendida como su "servidora", preparando así la reflexión acerca de la centralidad de Cristo único Salvador, en relación con las otras religiones como posibles "camino de salvación", asegurando, por otra parte, la correcta interpretación de esta última afirmación.

¹¹⁸ D. BOSCH, *Transforming Mission*, p. 16.

Este paso y progreso teológico han sido determinados, no cabe duda, por el momento actual de la comunicación y por la "presencia misionera" de la Iglesia en ámbitos culturales fuertemente caracterizados y como "construidos" por las que consideramos las "grandes religiones", ya proféticas, como el Musulmanismo y el Budismo, ya las cósmicas, a saber, el Hinduismo, el Taoísmo, el Shintoísmo, y las religiones tradicionales de Asia y África...

No es exagerado, pues, afirmar que la evolución de la teología refleja la actividad misionera de la Iglesia y el "configurarse" de ésta frente al mundo como destinatario de lo que ella es y está llamada a realizar. Y a su vez, la actividad misionera ha ido caracterizándose y matizándose desde la evolución de la reflexión teológica.

Sin embargo, todo esto se da en un contexto de paradoja, en cuanto que la reflexión teológica explícita sobre la misión de la Iglesia no ha ocupado, en la historia de la teología, un lugar concreto, propio y suficientemente amplio. Sólo a partir del comienzo del siglo pasado se ha ido desarrollando una teología de las "misiones", que por otra parte llegó al Concilio Vaticano II, envuelta en no pocas incertidumbres y ambigüedades, en abierto contraste con la extraordinaria vitalidad misionera de aquellos años que parecía no conocer crisis. No olvidamos que en torno a los años 60, las salidas a misiones, lograron cifras nunca antes alcanzadas y que disminuirán rápidamente después del Concilio Vaticano II, que por otra parte, nos dio con el Decreto *Ad Gentes*, la Magna Carta que seguirá guiando durante muchos años más, nuestra actividad misionera.

Una última observación introductoria. Si el lugar de la Misionología o Teología de la Misión es un hecho "reciente" entre los demás tratados de teología, hay que reconocer que una vez que la Misionología había dado los primeros pasos (los dio por obra de J. Schmidlin, en Münster, a partir de 1911), ha sido el Magisterio Eclesiástico con las Encíclicas Misioneras de los Papas a partir de Benedicto XV, y con otros documentos, que le ha hecho configurarse más y más, y evolucionar... Ha pasado lo que análogamente sucedió con la Doctrina Social de la Iglesia. Sólo hasta hace pocos años ha entrado como asignatura y como apartado de teología moral en la enseñanza académica de los seminarios, a pesar de que la *Rerum Novarum* sea de 1891.

PRIMERA PARTE

Es en este contexto que acabo de describir — casi marco de referencia — que voy a presentarles unos temas propios de la Misionología contemporánea.

1. De la Misión como actividad propia de la Iglesia, a la Misión como proyecto fundamental de Dios

En plena sintonía con el decreto *Ad Gentes* del Vaticano II y con la *Redemptoris Missio*, todos hemos asimilado que la Misión —y en ella "las Misiones" —, expresan la actividad de la Iglesia, con que ella, obediente al mandato de Cristo y movida por el impulso del Espíritu Santo, "protagonista de la Misión", se hace plena y actualmente presente a todos los hombres y a todos los pueblos, para conducirlos con el ejemplo de la vida y la predicación, con los sacramentos y los otros medios de la

gracia, a la fe, a la libertad y a la paz de Cristo, ofreciéndoles la posibilidad, libre y segura, de participar en el Misterio de Cristo.¹¹⁹ Se trata de la "actividad primaria de la Iglesia, esencial y nunca terminada" (*RMi*, 31). Y realmente se encuentran todavía en fase inicial el primer anuncio del Evangelio y la fundamentación o implantación de la Iglesia en no pocos pueblos.

Y. Congar hizo notar ya en la época del Vaticano II, que son necesarias tantas explicaciones para la recta interpretación de esa conocida afirmación introducida por San Cipriano, que valdría la pena más bien, olvidarla. Conviene recordar que el Vaticano II nunca cita esta fórmula. Pero esta fase inicial también se encuentra en la comunidad ya cristiana en cuanto que debe asumir la propia responsabilidad en la evangelización universalista como consecuencia de ser la Iglesia "Sacramento universal de Salvación". Ésta vive de la urgencia de anunciar a todos los pueblos que Cristo es el Salvador del mundo, y por tanto, "el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad". (*TMA*, 6).

A esto estábamos acostumbrados y es esto lo que encontramos desarrollado, en distintos modos y formas, en los Manuales de Misionología: la actividad misionera como la epifanía y la realización del proyecto de Dios en el mundo y en su historia; en ella Dios por medio de la misión de la Iglesia, va llevando a cabo la historia de la salvación (*Cfr. AG 9*).

Sin embargo, a partir especialmente del aporte teológico de K. Barth — que ya en 1932 había reconducido toda actividad misionera a Dios —, hoy en día, viendo la *Missio Ecclesiae* como una prolongación

"sacramentaria" (Iglesia "sacramento universal") de la *Missio Filii*, se acentúa la perspectiva de la *Missio Dei*, aunque no esté exenta de reduccionismos. En esta perspectiva se evidencia la prioridad de la Misión con respecto a la Iglesia. Es decir, la Misión brota de la acción de Cristo y de su Espíritu, teniendo en el Amor frontal del Padre, su origen primero (*Cfr. AG, 2*). El Amor "hasta el extremo" que Cristo nos manifiesta, es el Amor del Padre que lo ha enviado al mundo, como Cristo mismo lo ha declarado a Nicodemo (*Cfr. Jn 3, 16*). La Misión no es, entonces, sólo el medio con que la Iglesia lleva la fe a los pueblos que aún no conocen a Cristo, y con que se hace presente en donde aún no lo está (*AG, 6*), sino que es su modo concreto de estar a disposición de su Fundador y de su Espíritu.

Con otras palabras: Dios siempre ha estado actuando en el mundo y en la historia humana, ya que es su voluntad que todos se salven (*Cfr. 1 Tim 2, 4*) y siempre el Verbo ha estado en el mundo iluminando a todo hombre (*Cfr. Jn 1, 9*) y siempre el Espíritu Santo ha soplado donde ha querido (*Cfr. Jn 3, 8*). No comienza, pues, la Misión con la Iglesia, sino que ésta se pone a disposición de la Misión, y constituida ella misma en Misión. ¡La Iglesia es Misión! Desde esta perspectiva, la Iglesia es a la vez fruto y realización del movimiento misionero que tiene en Dios Trinidad la razón de su dinamismo, y es portadora responsable de la misma, hasta los últimos confines de la tierra. Conocemos la atinada afirmación de J. Moltmann: "No es la Iglesia la que tiene una Misión, sino que es la Misión la que tiene a la Iglesia".

Lo decimos también así: a donde llega el misionero, él ya ha sido precedido (y desde cuando ha aparecido el hombre sobre

¹¹⁹ *Cfr. AG, 5 y 6; RMI, 30 y 31.*

nuestro planeta), por Dios, que actuando eficazmente, hace que todas las cosas se recapitulen en Cristo (Ef 1,10). Juan Pablo II, a nosotros de América, nos lo recordó con estas palabras: "Antes que llegaran los misioneros a estas tierras, ya Dios abrazaba con su infinito amor a los Amerindios". Tener presente estas verdades, a la vez que nos urge salir, nos exige un estilo misionero humilde, respetuoso y acogedor de cuanto Dios ha sembrado en el corazón de los destinatarios de la acción misionera de la Iglesia.

Una observación: diríamos que tal perspectiva no está exenta de posibles reduccionismos, en cuanto que pareciera que se limita la importancia de la Iglesia "reducida" a ser un camino entre otros con que Dios realiza su Misión salvadora, dejando en sombra la afirmación fundamental de que la Iglesia es "Sacramento Universal de salvación". Esto exige ampliar la reflexión acerca de cómo se ordenan las otras religiones y las otras "instituciones" religiosas con el misterio de la Iglesia (Cfr. AG 16). El hecho ha sido afirmado por el Vaticano II: toca a los teólogos mostrar el cómo y el sentido de esa ordenación.

2. La Misión, vida de la Iglesia, servidora del Reino

En clara conexión con las afirmaciones anteriores, gracias a la actividad misionera de la Iglesia, se han ido perfilando varios modelos de la misma, que no necesariamente se excluyen, sino que, como ha afirmado el Cardenal A. Dulles, son más bien complementarios.¹²⁰ La Misionología ha influido así en la Eclesiología.

Si la Iglesia en su nacer, en sintonía con San Pablo que hablaba del "camino de las naciones" (Cfr. Hch 14,16-17), reconocía la presencia en el mundo de *animae naturaliter christianae*, para decirlo con la expresión de Tertuliano, relativamente pronto, con la aparición del ya recordado axioma de San Cipriano, *extra Ecclesiam nulla salus*, y con su interpretación reductivista, se fue desarrollando un modelo de Iglesia, como "Arca de salvación" en la que como Noé y los suyos se salvaron porque estaban dentro del Arca, así se salvan los cristianos que permanezcan fieles. Los cismáticos y herejes que hayan salido culpablemente de ella irían, pues, en camino de perdición...; los mismos paganos "buenos" quedarían destinados al limbo de los adultos. No cabe duda que esta concepción "rígida" ha motivado mucho compromiso misionero de verdaderos héroes, pero sobre una concepción teológica carente de fundamentación bíblica.

El contacto con el "mundo de las misiones" que se dio de un modo extraordinario durante el que fue llamado "siglo de las misiones" (siglos XIX-XX), fue mostrando que también entre los paganos, en sus tradiciones religiosas, había valores positivos que podían y debían ser considerados como preparación, como "apertura" al anuncio del Evangelio (*pierre d'attente*).

Esto llevó a los teólogos y al mismo Magisterio misionero a presentar un segundo modelo de Iglesia: Ella sería la que posee en plenitud la salvación. Su misión consistiría precisamente en poner la salvación a disposición de todos, por medio de una presencia suya universal. Se trata de la conocida tesis misionológica de la escuela Belga y Francesa, presente en la

¹²⁰ Cfr. A. DULLES, *Models of the Church*, New York: Doubleday, 1987.

conocida revista *Spiritus*, acerca de la *Plantatio Ecclesiae* como finalidad primaria de toda actividad misionera. Su éxito será así evaluado según la constitución y el crecimiento de comunidades cristianas autosuficientes, por la cantidad y la calidad de sus ministros ordenados, por su independencia económica y por su capacidad expansiva. Aquí, Misión equivale a *Plantatio Ecclesiae* y anunciar a Cristo equivaldría prácticamente a anunciar y propagar (en el sentido de "hacer presente") a la Iglesia.

Aunque no de manera siempre explícita, a esta tesis misionológica subyacía la afirmación o al menos la tendencia de identificar al Reino de Dios, por cuanto presente en la historia, con la Iglesia. De allí que los pertenecientes a las otras religiones, "hombres de buena voluntad", eran considerados, a partir de los aportes de la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, de 1943, como miembros *in voto* de la misma Iglesia, siendo de hecho miembros del Reino. La Eclesiología preconiliar no mostraba dudas al respecto, y según el P. Dupuis, tampoco el Concilio Vaticano II supera la identificación Iglesia-Reino.

Las comentadas afirmaciones de la *Lumen Gentium* en sus números 3 y 5: "*Ecclesia, seu Regnum Christi iam praesens in misterio*" (n° 3): "La Iglesia, es decir, el Reino de Cristo ya misteriosamente presente", y "*huiusque Regni Ecclesia in terris germen et initium constituit*" (n° 5): "Constituye la Iglesia, el germen y el principio de este Reino", parecieran que nos orientan hacia una suficientemente clara identificación de la Iglesia con el Reino. Si esta presencia es calificada como "misteriosa" (*in misterio*), lo es porque el Reino o la Iglesia son explícitamente identificados; ambos ya presentes en el

mundo, deben crecer todavía hasta alcanzar su plenitud escatológica.¹²¹

Como consecuencia de esta identificación, la noción de misión — aquí sinónimo de evangelización —, queda todavía "restringida" o reducida: ella es el anuncio de Cristo Salvador Universal, anuncio que la Iglesia dirige a los "otros", a los de la otra "orilla", más allá de las fronteras visibles de la misma Iglesia. Por importantes que puedan ser las otras tareas de la Iglesia, ellas no hacen parte aún de su misión evangelizadora en cuanto tal. A lo máximo son "pre-misión".

La integración del diálogo interreligioso y la tarea de cara a una liberación humana integral en la noción y en la realidad de la misión-evangelización, va a ser fruto de la reflexión misionológica y del magisterio post-conciliar, gracias a la ulterior clarificación de la relación Iglesia-Reino... Si nos quedáramos con la *Lumen Gentium*, nos situaríamos todavía en la perspectiva "eclesiocéntrica" de la misión: ésta sería fundamentalmente actividad de la Iglesia para asegurar su crecimiento en el mundo.

El documento *Diálogo y Misión*, publicado por el Secretariado para los no-cristianos, en 1984,¹²² y la encíclica *Redemptoris Missio* de 1990 con términos del todo explícitos, han introducido la clara distinción entre Iglesia y Reino y de ese modo han matizado ulteriormente la naturaleza de la misión-evangelización. La presencia del Reino de Dios, no es otra realidad más que la presencia universal del misterio de salvación que Dios ofrece a todos los hombres, que culmina

¹²¹ Cfr. J. DUPUIS, "Il Regno di Dio e la missione evangelizzatrice della chiesa", in: *Ad Gentes*, 3 (1999), pp. 135-136.

¹²² Cfr. SECRETARIATUS PRO NON-CHRISTIANE, "Bulletin" (56,1984/2), pp. 166-180.

obviamente en Cristo, pero que ya es activo por obra del Espíritu Santo, en la entera humanidad: en él participan ya todos los hombres de todos los tiempos.

El capítulo segundo de la *Redemptoris Missio* está dedicado, todo él, al tema del Reino de Dios. Hacia el final de ese capítulo se afirma explícitamente:

la realidad incipiente del Reino puede hallarse también fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los "valores evangélicos" y esté abierta a las acciones del Espíritu Santo que sopla donde y como quiere (Cfr. Jn 3, 8); además hay que decir que esta dimensión temporal del Reino es incompleta si no está en coordinación con el Reino de Cristo, presente en la Iglesia, y en tensión a la plenitud escatológica"(n° 20).

Ahora bien, esta afirmación hace pensar en una noción de "misión" que trasciende la de "actividad propia de la Iglesia", para referirse a toda acción misteriosa de Dios-Salvador en la entera historia de la humanidad (*Missio Dei*) y, a la vez, nos hace contemplar y asumir el misterio de la Iglesia entendida como servidora del Reino que aun dándose en ella, supera, trasciende a la Iglesia, ya en el "espacio", en cuanto que puede estar presente en ámbitos humanos en que la Iglesia- Institución aún no está presente, y en el "tiempo" en cuanto que el Reino se halla en la Iglesia "en germen y como inicio" (Cfr. *LG*, 5), anhelando su plenitud escatológica.

La Iglesia, entonces, encuentra su "principio crítico" en la medida con que se pone al servicio del Reino; ésa es su misión. Cuanto más servidora del Reino, tanto más Iglesia de Cristo; y lo está con todo lo que ella es y va realizando en la historia: anuncio explícito, llamada a la conversión, fundando comunidades e instituyendo Iglesias particulares, con el

diálogo interreligioso, con el servicio a los demás, especialmente a los más pobres y necesitados, con su defensa incansable de los derechos humanos... y sin olvidar su obra intercesora y de súplica, ya que el reino, por su naturaleza, es ante todo don y obra de Dios. La Iglesia trabaja y ora, con la única pasión de la llegada y de la epifanía del Reino en el caminar de la humanidad. Vive del Reino y por el Reino; ésa es su tarea y privilegio.

Trabajar por el Reino implica, pues, reconocer y favorecer el dinamismo divino ya presente —desde siempre— en la historia humana, para transformarla. Construir el Reino quiere decir trabajar por la liberación del mal en todas sus formas. Y si no podemos identificar a la Iglesia con el Reino (la Iglesia intenta y ensaya constantemente el poderlo ser...), sin embargo, sabemos que el Reino como que se concentra y se intensifica en el misterio de la Iglesia en la medida con que ella acoja a Cristo, su mensaje y lo viva. Obviamente que esta "concentración" del Reino de Cristo en su Iglesia no es por méritos de los cristianos, sino por pura benevolencia de Aquél que "nos ha escogido y elegido en Cristo, antes de la fundación del mundo, para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo" (Ef 1, 4-5). La Iglesia es Sacramento Universal, y en cuanto que sacramento contiene, expresa y produce —en calidad de "causa instrumental" afirmaba la sacramentología clásica —, la realidad de todo lo que somos en la Iglesia y por la Iglesia, signo precisamente de que el Reino de Dios está presente en el mundo, de que él "ha llegado" (Me 1,15). Ha escrito al respecto el teólogo J. Rigali:¹²³

¹²³ *L'Eglise en chantier*, Paris: Cerf, 1995, pp.

Decir que la Iglesia es Sacramento de salvación significa afirmar que ella testimonia una realidad que la atraviesa pero que se extiende más allá de sus fronteras; que ella mantiene al mismo tiempo una relación incuestionable con tal realidad. Si ella es sacramento (signo e instrumento) de la salvación, no puede ser su origen, y ni siquiera el único lugar en que la salvación esté realizándose; ella es más bien su humilde servidora. Decir que la Iglesia es como el "sacramento universal de salvación" (LG, 48) significa subrayar que no puede ser signo de sí misma sino de la salvación que nos llega de Dios. Ella devela la salvación, pero no es su "dueña". Y si es signo permanente (sacramento), lo es para significar la permanencia del don de Dios a través de Cristo en el Espíritu.

Los Documentos de Puebla ya habían logrado expresar de un modo sintético y sugerente la relación que debe darse entre Iglesia y Reino:

La Iglesia ha recibido la misión de anunciar e instaurar el Reino en todos los Pueblos. Ella es su signo. En ella se manifiesta, de modo visible, lo que Dios está llevando a cabo, silenciosamente en el mundo entero. Es el lugar donde se concentra al máximo la acción del Padre (n° 227).

3. "El camino de las naciones" (Hch 14,16)

El haber afirmado que el diálogo interreligioso hace parte esencial de la actividad misionera de la Iglesia, implica necesariamente preguntarnos sobre el valor salvífico de las otras religiones. Es éste un tema central de la actual misionología que conecta intrínsecamente con la eclesiología y con la cristología. Si en los Hechos de los Apóstoles, leemos que San Pedro declaró: "No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos" (Hch 4, 12), no olvidamos sin embargo que San Pablo en su encuentro misionero con los "paganos" de Listra, les dijo que Dios "permitió que las naciones siguieran su propio camino"

(Hch 14, 16) si bien se les mostrara vivo y bienhechor en su Providencia. Esto equivale a decir que si Cristo es Salvador, único y universal, su obra salvífica de hecho alcanza en distintas "mediaciones" a los hombres de todos los tiempos y ámbitos culturales.

Recordemos aquí unas afirmaciones del Magisterio Eclesiástico:

Todos los pueblos forman una sola comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios ha hecho habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un único fin último que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designio de salvación se extienden a todos. (cfr. NAE, 1).

El decreto *Ad Gentes* (n° 3) explícita un poco más cómo, de hecho, se va realizando el designio divino de salvación:

Este propósito universal de Dios en pro de la salvación del género humano no se realiza solamente de un modo como secreto en el alma de los hombres, sino también por los esfuerzos, incluso de tipo religioso, con que los hombres buscan de muchas maneras a Dios, para tratar de dar con EL si es posible, y encontrarlo, aunque no está lejos de cada uno de nosotros (Hch 17, 27).

En el n° 9 del mismo decreto se ponen en relieve los elementos positivos (*salvíficos*) que la Iglesia descubre y asume de las religiones no cristianas:

la actividad misionera (Dios, por su medio) libera de los contagios malignos cuanto de verdad y gracia se encontraba ya entre las naciones, como por una casi secreta presencia de Dios, y lo restituye a su autor, Cristo, que derroca el imperio del diablo [...]. Así pues, todo lo bueno que se halla sembrado en los corazones y la mente de los hombres, o en los ritos y culturas propias de los pueblos, no perece, sino que es sanado, elevado y consumado para gloria de Dios.

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* manifiesta un tono aún más positivo.

Uniendo a la acción del Verbo que *ilumina a todo hombre que viene a este mundo* (Jn 1, 12), la propia acción del Espíritu Santo que quiere conducir a todo a participar del valor salvífico del Misterio Pascual. En el n° 22, se lee:

Esto (a saber, la vocación a la salvación ofrecida en Cristo) vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en una forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual.

Afirmaciones todas estas que han encontrado un mayor desarrollo en la encíclica *Redemptoris Missio* (1990) y en *Diálogo y Anuncio*, documento del Pontificio Consejo para el Diálogo interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, de 1991. Baste este texto:

El diálogo no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actitud con motivaciones, exigencias y dignidad propias; es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu Santo que "sopla donde quiere" (Jn 3, 8). Con ello la Iglesia trata de descubrir las "semillas de la Palabra", el destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres, semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad. El diálogo se funda en la esperanza y en la caridad, y dará frutos en el Espíritu. Las otras religiones constituyen un desafío positivo para la Iglesia de hoy; en efecto la estimulan tanto a descubrir y a conocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu, como a profundizar la propia identidad y a testimoniar la integridad de la Revelación, de la que es depositaria para el bien de todos. (RMi, 56).

En estos documentos aparece — de un modo más o menos explícito— una afirmación que necesita de una mayor reflexión. Es ésta: "los cristianos y no

cristianos compartimos juntos la realidad de una misma salvación". ¿Cómo entenderla?

Los misionólogos católicos, en general dejan los dos "paradigmas" opuestos: el eclesiocentrismo con una cristología exclusivista, que sostenía que el conocimiento explícito de Jesucristo y la incorporación a la Iglesia son necesarios para la salvación; y el teocentrismo pluralista, según el cual Dios y no Cristo se encuentra en el corazón del designio salvífico divino, siendo Cristo una de las varias auto-manifestaciones salvíficas de Dios, que de hecho se han dado en las distintas tradiciones religiosas, incorporando en sí mismas, cada una a su manera, esa auto-revelación divina.

Recordemos, aun de paso, que este segundo "paradigma" ha sido presentado en su forma radical particularmente por P. Knitter con su obra, *No other Name?*,¹²⁴ y seguido por J. Hick, H. Kung, Tissa Balasuriya, Tony de Mello, y de una forma aún más radical por Roger Haight. Para mantenerse en su postura, llegan a cierta ambigüedad si no a negación acerca de la divinidad de Jesús.

El paradigma que está más en sintonía con el mensaje neo testamentario y con las propuestas del Magisterio es el del cristocentrismo inclusivista. Hay cuatro afirmaciones fundamentales que deben ser tenidas en cuenta para comprender lo esencial de esta tercera postura:

1. El Concilio y el Magisterio eclesiástico posterior, no consideran la voluntad salvífica universal de Dios (*Cfr.* 1Tim 2, 4-5) como una mera posibilidad abstracta, sino como una realidad concreta, y tal voluntad, de hecho, está actuando entre los

¹²⁴ Editada por Maryknoll (New York, 1985).

pueblos.

2. La posibilidad concreta de salvación que alcanza a todos los hombres de buena voluntad es la salvación que se da por medio de Jesucristo y su misterio pascual.

3. Esta obra salvífica los alcanza por la acción universal del Espíritu Santo.

4. La manera como la salvación en Jesucristo se hace posible en cuantos no le conocen, corresponde a la teología poderlo aclarar... En cualquier caso se debe mantener la referencia a Cristo y a su Espíritu. La gracia salvífica o la fe que justifica tiene una dimensión cristológica y pneumatológica.

Por tanto, la tarea de la teología de las religiones consiste en mostrar que el acontecimiento-Cristo, pese a su particularidad en el tiempo y en el espacio, goza de valor universal, de tal modo que el misterio de la salvación en Jesucristo está presente y operante en todas partes por el Espíritu. Aún en el paradigma llamado cristocentrismo inclusivista hay distintas posturas, aunque convergentes.

En el momento del Concilio prevalecía la que ha sido llamada *teoría del cumplimiento*. Como Cristo cumplió o completó todo lo que había sido transmitido en el Antiguo Testamento que es "historia sagrada" por la gratuita intervención de Dios, así, análogamente, Cristo completa, perfecciona y eleva todo lo positivo, lo noble, que ha sido transmitido por las muchas tradiciones religiosas, que se constituyen así en "casi" antiguos testamentos o preparación a la revelación cristiana. Todos conocen sus representantes: Jean Daniélou, H. De Lubac, Von Balthasar y K. Rahner con su difundida teoría de los "cristianos anónimos" la propuesta de Raimon

Panikkar, Gustavo Thiel de las "mediaciones de salvación".

No está de más recordar aquí el sentido que H. De Lubac da a la afirmación de que las religiones no-cristianas sean de hecho "medios de salvación". Ellas no lo son consideradas como invenciones humanas, ya que debemos mantener el principio, "el hombre no salva al hombre". Es decir, las religiones no-cristianas, representan estructuras religiosas no sobrenaturales y, en cuanto tal, no-salvíficas, pero con la posibilidad de que hombres y mujeres de buena voluntad, abriéndose a la acción de Dios, a su gracia, realicen en ellas actos religiosos sobrenaturales. La distinción del teólogo y cardenal H. De Lubac es sutil, pero fundamental. He aquí sus mismas palabras:

El hecho de que un hombre sea movido por la gracia de Dios, no significa que él haya recibido una revelación sobrenatural que deba ser transmitida. Es posible que algunos fundadores de religiones no-cristianas sean animados por la gracia, pero esto no significa que su sistema (o doctrina religiosa) sea objetivamente sobrenatural [...]. Tenemos aquí una paradoja: por medio de estructuras que no son de origen sobrenatural, y a veces hasta afectadas por errores, un hombre, por la gracia de Dios, puede realizar un acto sobrenatural; esto no significa sin embargo — insiste De Lubac— que él haya recibido particulares luces sobrenaturales, para fundar un sistema religioso objetivamente sobrenatural.¹²⁵

Brevemente y con un ejemplo: que un hindú, siguiendo su religión tradicional pueda salvarse, no significa necesariamente que el hinduismo tenga un origen sobrenatural. Nos parece que estas observaciones son suficientes para comprender que la expresión "medio de salvación" tiene un significado bien

¹²⁵ Cfr. "Salut et Developement" in : *Spiritus* 39, 1969, pp. 498-499.

distinto si la referimos al cristianismo o a las religiones no-cristianas. En el primer caso, el cristianismo es "medio de salvación" porque así nos lo ha regalado Dios mismo, teniendo pues un origen sobrenatural; en el segundo, las religiones no-cristianas, lo son en cuanto que la gracia salvífica va más allá de estructuras meramente humanas, del tipo que sean, y alcanza al hombre, lo busca para ofrecerle la salvación, allí donde él de hecho se encuentra.

A los que sostienen sin más el valor salvífico de las religiones no-cristianas, aplicándoles el término "medio de salvación" como lo aplicamos al cristianismo, se les escapa, sorprendentemente que esto implicaría subordinar el poder y la soberanía de la obra de Cristo y de su gracia, a unas iniciativas y estructuras de origen humano-natural.

Una vez puesto en relieve esta verdad, no nos parece exagerado afirmar que las tradiciones religiosas no-cristianas representan con relación al cristianismo un como Antiguo Testamento, con la diferencia de que éste ha sido suscitado por una abierta y directa intervención de Dios, mientras que no podemos decir lo mismo de otras religiones. Con otras palabras: si las religiones no-cristianas son la expresión del esfuerzo humano asistido y orientado por la gracia, de búsqueda de la verdad y de sentido (*Logos*) para la propia existencia, el ofrecimiento de la Buena Nueva constituye precisamente la respuesta a los anhelos y esperanzas humanas. Antiguo Testamento y tradiciones religiosas no cristianas son vistas, pues, como *praeparatio evangélica*, y en el uno y en las otras, Dios actúa salvífica y eficazmente.

Una observación más: ya la teoría del cumplimiento o de la realización, como la de las preparaciones evangélicas, que prácticamente coinciden, aun reconociendo, gracias a la acción de Dios en ellas, el gran valor de las religiones no-cristianas, de hecho abogan para que ellas sean (y todas ellas) substituidas por el cristianismo. No serían una alternativa al cristianismo, algo así a "su lado", sino que su sentido profundo sería el de ser caminos de "convergencia" hacia el cristianismo.

Es con esta última observación que algunos misionólogos no están del todo de acuerdo. De entre ellos el P. Dupuis, en su tan comentada obra: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*.¹²⁶ Según él, hay que atreverse a más, asumiendo en sus más amplias consecuencias las últimas intervenciones del Magisterio de la Iglesia sobre las tradiciones religiosas no-cristianas. Apoyándose en el texto de la *Redemptoris Missio* n° 28, constata que la acción del Espíritu es más universal que su papel en la economía neo-testamentaria de la salvación por Jesucristo. Se lee en efecto:

...la presencia y la acción del Espíritu son universales, no limitadas ni al espacio ni al tiempo... El Espíritu está en el origen mismo de las preguntas existenciales y religiosas de la persona humana, provocadas no sólo por situaciones contingentes sino por la misma estructura de su ser. La presencia y la acción del Espíritu alcanzan no sólo a los individuos sino también a la sociedad y la historia, a los pueblos, las culturas y las religiones.

Ya el Concilio Vaticano II había afirmado: "No hay duda de que el Espíritu

¹²⁶ J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander: Sal Terrae, 2000.

Santo estuvo obrando en el mundo antes de la glorificación de Cristo" (AG, 4). De la misma manera el Verbo de Dios es más amplio que la realidad del Hijo de Dios encarnado y resucitado. No olvidemos que entre el Verbo eterno, infinito, y la encarnación, tenemos la mediación de la "kénosis" o vaciamiento de que nos habla Flp 2, 6-11. Ya el Verbo actuaba en el mundo, porque "en él estaba" (Jn 1, 10), y actuaba iluminando y conduciendo a los hombres al Padre.

En este sentido el P. Dupuis pretende incluir en el designio o plan salvífico de Dios, no solamente el cristianismo, sino también las otras religiones. O sea, las grandes religiones del mundo, con todo lo positivo que le reconocieron el Concilio y las intervenciones posteriores del Magisterio, están incluidas en el misterioso plan de Dios sobre los hombres. Sería demasiado poco entonces afirmar, como lo había hecho H. De Lubac, un origen no-sobrenatural de las tradiciones religiosas, cuando la *Redemptoris Missio* insiste en decirnos que el Espíritu Santo y el Verbo estaban "en el origen mismo de las preguntas existenciales" (nº 28), y sabemos que éstas de hecho se dan en un contexto religioso. Estas afirmaciones nos ayudan a "dar el paso" y asumir que en el designio salvífico de Dios, las otras tradiciones religiosas representan verdaderas intervenciones y auténticas manifestaciones de Dios en la historia de los pueblos; éstas forman partes integrales de la única historia de la salvación que culmina en el acontecimiento-Jesucristo.

P. Dupuis insiste en poner en evidencia que la iniciativa que brota en el hombre para que busque a Dios, no proviene primero del hombre, sino de Dios mismo... Es El quien nos invita a participar en la

vida divina. Es Él, entonces, quien abre esos "caminos" de búsqueda y de anhelo de salvación. La fe cristiana en la eficacia salvífica universal del acontecimiento-Cristo no disminuye el valor positivo y el alcance salvífico de los caminos abiertos en las tradiciones religiosas. Los miembros de esas tradiciones no se salvan "al lado" ni "a pesar" de sus religiones.

Es aquí en donde me parece notar la mayor diferencia con la salvación propuesta por H. De Lubac. Mientras que según De Lubac la iniciativa y acción salvífica de Dios se da en tradiciones religiosas que el hombre ha "inventado", intervención sobrenatural en contextos naturales, según Dupuis, Dios estaría presente, iluminando e inspirando, en el mismo origen de esas tradiciones religiosas: en todas sus etapas, entrarían en el proyecto salvífico de Dios.

¿Es esto demasiado? La Santa Sede creyó conveniente interpelar al P. Dupuis que plenamente ortodoxo en su intención, había dado la impresión de elevar "demasiado" las religiones no-cristianas, reconociéndoles un origen sobrenatural, rebajando así el cristianismo.

He intentado ofrecer una mirada sobre unos temas que más que otros han marcado la evolución de la misionología. Son tres: a) de la Misión como actividad de la Iglesia a Misión como acción salvífica de Dios-Trinidad; b) de la Iglesia-Reino de Dios a Iglesia servidora del Reino, y c) de Camino a Caminos de Salvación... Hay una convergencia para todos ellos: son motivaciones para el diálogo interreligioso, elemento integrador de la actividad misionera, pero sólo elemento. Además son temas que nos han llevado al corazón de la Eclesiología en lo que es su naturaleza y su misión, a la Cristología en

su vertiente soteriológica. De este modo, la misionología contemporánea se ha ido situando hacia el centro de la reflexión teológica, dejando la "marginalidad" en que se hallaba en la época pre-conciliar.



SEGUNDA PARTE

Ha llegado el momento de ver, aunque brevemente, qué teología de la misión subyace en las múltiples y variadas enseñanzas del Papa Francisco.

Una primera constatación. Sabemos que el *Decreto "Ad Gentes"*, aprobado el 7 de diciembre de 1965, logró poner orden en el lenguaje misionero en la teología de la Misión, reconduciendo las "misiones" en su específica diversidad, a la única Misión de la Iglesia. Como se ha dicho justamente, el Concilio "repatrió las misiones" en la Misión. La Iglesia es misionera por su naturaleza en cuanto que deriva, nace del Misterio Trinitario que se "desborda" (para decirlo de alguna manera) en el tiempo, en el espacio, por el envío o misión del Hijo y del Espíritu Santo. De esa única Misión se derivan todos los otros tipos de misión: la actividad pastoral, la actividad ecuménica, la misión *ad gentes*, *ad extra* y *ad intra*, la reevangelización y la nueva evangelización... Brevemente: hay misiones porque la Iglesia es Misión.

Pues bien, el Papa Francisco, más que acentuar las "misiones específicas", insiste

reiteradamente en la única Misión de la Iglesia, llamada a ser "servidora de todos los pueblos", casi como si nos dijera:

como hay un único Dios, así hay una única humanidad para salvar y una única Iglesia portadora de la salvación.

En su característico lenguaje y en sus insistencias, resuenan los textos del Documento de Aparecida, como si propusiera ese Documento de América Latina para toda la Iglesia Universal. ¡De documento particular el de Aparecida, con el Papa Francisco, ha adquirido la categoría de Católico! Nos bastan algunos ejemplos:

Urge convertimos en una Iglesia llena de ímpetu, de audacia evangelizadora y por ello tenemos que ser de nuevo evangelizados y fieles discípulos (DA, 549); Hay que convocar a una misión evangelizadora que convoque todas las fuerzas vivas de este inmenso rebaño... Es un afán un anuncio misionero que tiene que pasar de persona a persona, de casa en casa, de comunidad a comunidad (DA, 550).

Es "demasiado" fácil percibir la casi identidad de informaciones y de estilo entre muchas páginas del documento de Aparecida y de la Exhortación Post sinodal *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco.

Recobremos y acrecentemos el fervor, la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas. Y ojalá que el mundo actual —que busca a veces con angustia y a veces con esperanza — pueda así recibir la Buena Nueva, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes y ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quien ha recibido, ante todo en sí mismos, la alegría de Cristo, (cfr. EG, 10; DA, 552; EN, 80).

Es reconfortante, además de iluminador, encontrarnos, en un mismo texto, con el Documento de Aparecida, con la *Evangelii Gaudium* y con la *Evangelii Nuntiandi* del Beato Paulo VI.

Con el ardor de la Nueva Evangelización. Con su estilo tan particular, inmediato y directo, de sorpresa, de neologismo e inclusive de "choque", el Papa Francisco nos impulsa a la "salida", a pasar a la "otra orilla": *"Cada cristiano y cada comunidad discernirá cuál es el camino que el Señor le pide, pero todos somos invitados a aceptar este llamado: salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio"* (EG, 20).

El Papa Francisco sueña con la fuerza y el ardor de un nuevo Pentecostés que a todos nos dé el santo entusiasmo misionero que nos sostenga en nuestra identidad y compromiso de discípulos- misioneros. Es por eso que él no considera la nueva evangelización como una expresión de la única Misión de la Iglesia, como la había presentado San Juan Pablo II en su Encíclica *Redemptoris Missio*, sino como el "marco de referencia de toda actividad evangelizadora". En efecto, en el número 14 de su *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco escribe:

En el Sínodo de Obispos sobre el tema de la Nueva Evangelización para la Transmisión de la Fe Cristiana, del 2012, se recordó que la nueva evangelización convoca a todos y se realiza fundamentalmente en tres ámbitos. En primer lugar [...] el ámbito de la pastoral ordinaria, animada por el fuego del Espíritu [...]. En segundo lugar, recordemos el ámbito de las personas bautizadas que no viven las exigencias del Bautismo — ¿necesitamos aquí una reevangelización? — Finalmente, remarquemos —continúa el Papa — que la evangelización está esencialmente conectada con la proclamación del Evangelio a quienes no conocen a Jesucristo, o siempre lo han rechazado. (EG, 14).

"...ésta es la tarea primordial de la Iglesia". La actividad misionera "representa aún hoy día el mayor desafío para la Iglesia", y "la causa misionera debe ser la primera". ¿Qué sucedería si nos tomáramos en serio estas palabras? Simplemente reconoceríamos que la salida

misionera es el paradigma de toda obra de la Iglesia. (EG, 15).

Papa Francisco, aunque se refiera con estas últimas afirmaciones a la actividad misionera específica ad gentes, él no usa esta terminología y concluye el número 15 de su exhortación, "repatriando", una vez más, toda actividad de la Iglesia en la Misión que la define: la Iglesia es Misión. De ahí que, citando otra vez el Documento de Aparecida concluya: "En esta línea, los obispos latinoamericanos afirmaron que ya «no podemos quedarnos tranquilos en espera pasiva en nuestros templos» y que hace falta pasar «de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera»". (cfr. EG, 15).

Una divina obsesión. La Misión es, pues, constitutiva de la Iglesia, es su fruto y su realización, pero de una Iglesia pensada y contemplada ante todo como MADRE. Como nos lo afirma el Papa Francisco, particularmente en su mensaje para el Domund 2016, la Iglesia está llamada a verse y a actuar como icono de Dios Padre, bondadoso, atento, fiel; quien se acerca a quien pasa necesidad para estar cerca de todos; se implica con ternura en la realidad humana del mismo modo en que lo harían un *padre y una madre* con sus hijos (cfr. Jer 31, 20). No hay que olvidar, insiste el Papa, que el término usado por la Biblia para referirse a la misericordia remite al seno materno. La Iglesia está llamada a amar, siempre, incondicionalmente a todos sus hijos, en cualquier circunstancia, y pase lo que pase, porque son sus hijos.

Madre y SAMARITANA es la Iglesia que, movida a compasión, busca, acoge y sana a todos los heridos en el camino y ella misma participa de esas heridas.

Madre, samaritana y POBRE, que espontánea y amorosamente empanza con los pobres y necesitados, que se siente como Cristo, enviada a evangelizar a los pobres, a sacar de las mazmorras a los prisioneros, a dar luz a los ciegos... (cfr. Lc

4, 16). Se sabe Iglesia de Cristo en la medida en que los pobres la sientan Madre y Samaritana. Una madre que llora por sus hijos "descartados" (*cfr.* Mensaje en Lampedusa) como Cristo, presentándose a sí mismo bajo la imagen de una madre que quiere reunir a sus hijos y que lloró sobre Jerusalén.

Una sorpresa. En el último mensaje para el Domund 2016, nuestro Papa Francisco retoma una afirmación que, por primera vez (por lo que me consta), hizo suyo San Juan Pablo II en su Encíclica *Redemptoris Missio*. En ella- habla del *derecho* que todos los pueblos tienen de recibir el mensaje de salvación. Tal derecho se funda en la universalidad de la Redención: Cristo ha muerto y resucitado por todos; para todos está destinada la vida y la vida en abundancia que Él nos otorga... Y otra vez el Papa Francisco nos sorprende diciendo:

*Esto (actividad misionera) es más necesario todavía si tenemos en cuenta la cantidad de injusticias, guerras, crisis humanitarias que esperan una solución. Los misioneros saben por experiencia que el Evangelio del perdón y de la misericordia puede traer alegría y reconciliación, justicia y paz.*¹²⁷

Decía que aquí también el Papa nos sorprende, porque hablando de la evangelización, casi que él "no pudiera" dejar en sombras que la actividad misionera va necesaria e intrínsecamente unida a la labor para una adecuada promoción humana integral.

Una particular acentuación. En el número 122 de la *EG*, leemos: "Puede decirse que «el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo». Aquí toma importancia la piedad popular, verdadera expresión de la

acción misionera espontánea del pueblo de Dios".

El Papa nos invita a entender la evangelización y la actividad misionera en general, como inculturación. Se nos impone una transmisión del Evangelio en el pleno respeto de toda expresión cultural que no se oponga de por sí al mismo Evangelio, de modo que éste sea recibido en los moldes culturales del pueblo y los enriquezca con la nueva savia y vida cristiana. Cuando esto acontece y en la medida en que acontezca, el pueblo mismo se hace transmisor de la fe y *agente de evangelización*. El ejemplo paradigmático es el del milagro guadalupano: las expresiones religiosas que este "milagro" conlleva son a la vez expresiones culturales mexicanas y a través de ellas el pueblo va transmitiendo su fe y su amor a María. Sin embargo, todo esto vale, aunque en distinta medida, para todas las naciones latinoamericanas. Y para todo pueblo que haya sido evangelizado.

En esta acentuación del Papa Francisco se advierte el aporte de aquella corriente de teología, conocida como *teología del pueblo* o teología desde la cultura, que ha florecido particularmente en Argentina, y que ha encontrado en el P. Lucio Gera y el P. Scannone sus más destacados representantes.

La Iglesia necesita imperiosamente el pulmón de la oración. Con el amplio capítulo quinto de su *Evangelii Gaudium* el Papa Francisco recoge lo fundamental y esencial de una auténtica espiritualidad misionera. En él convergen los aportes del Decreto *Ad Gentes*, de la elevada inspiración de la *Evangelii Nuntiandi*, del Beato Pablo VI y la mística de los últimos números de la *Redemptoris Missio* de San Juan Pablo II.

127 Mensaje para el Domund 2016.

Su lectura nos "devuelve" al Cenáculo, en donde los "Apóstoles, llevados de un mismo afecto, perseveraban en oración, en compañía de algunas mujeres y de María, madre de Jesús y de los hermanos de éste" (Hch 1,14). Es siempre del Cenáculo que sale la Misión y a él vuelve.

Como consecuencia de la verdad de que el Espíritu Santo es el protagonista de la Misión, el misionero es ante todo un cristiano guiado por el Espíritu, conectado íntima y fuertemente con él y entonces es ante todo un orante, un contemplativo, alguien literalmente *habitado por Dios*: y que entonces da desde su plenitud casi un desbordarse del Espíritu que le habita. El misionero experimenta la fuerza de la afirmación de Pablo, apóstol de Jesucristo, quien escribe: "Estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y esta vida mortal que llevo al presente, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí a la muerte" (Gal 2, 20).

El misionero, rico de esta experiencia, siente en sí el apremio de la misión y, como Cristo, siente que puede decir: "el celo de tu casa me devora" (Jn 2, 17), y si tuviera que dar razón de su plena disponibilidad a la exigencia de la Misión diría, "¡el amor de Cristo me basta!" De ese modo, el misionero no puede sino buscar lo que Él busca, trabajar por lo que Él trabaja, amar lo que Él ama y dar la vida por lo que Él la sigue dando.

En este capítulo el Papa Francisco parece que quiera darnos el más amplio comentario y explicación, por cierto, con acento muy personal, de la afirmación del Documento de Aparecida:

Aquí está el reto fundamental que afrontamos: mostrar la capacidad de la Iglesia para promover y formar discípulos misioneros que respondan a la

vocación recibida y comuniquen por doquier, por desborde de gratitud y alegría, el don del encuentro con Jesucristo. No tenemos otro tesoro que éste. No tenemos otra dicha ni otra prioridad que ser instrumento del Espíritu de Dios, en la Iglesia, para que Jesucristo sea encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado y comunicado a todos, no obstante, todas las dificultades y resistencias. (DA, 14).

Durante estos breves años de pontificado, hemos oído varios atributos con que el pueblo y los medios de comunicación van refiriéndose a nuestro Papa Francisco. Sin embargo, creo que el título más apropiado sea denominarle "el Papa de la alegría". Su insistencia al respecto, juntamente con su reiterado mensaje de la misericordia, nos hace recordar la repetida afirmación de Jesús a los suyos: "Les digo todo esto para que tengan en ustedes mi alegría y para que ésta llega a plenitud" (Jn 17,13).

Concluyo este humilde servicio con una serie de expresiones que señalan la meta a la que apunta el Papa Francisco:

"No nos dejemos robar el entusiasmo misionero" (EG, 80).

"No nos dejemos robar la alegría de la evangelización" (83)

"No nos dejemos robar la esperanza" (86).

"No nos dejemos robar la comunidad" (92)

"No nos dejemos robar el Evangelio" (97).

"No nos dejemos robar el ideal del amor fraterno" (101).

"No nos dejemos robar la fuerza misionera" (109).

(Ref.: Voces – Diálogo Misionero contemporáneo,

Año 23/No.45 / 2016, pp. 31 -54.

Dr. Akinyemi Oluwafemi Alawode
Rev. Ernest Ngomo Nsong-nkwele

Voices of the Missionaries

Can anyone hear us?

Introduction

Every missionary on the field needs to feed, take care of his or her family and maintain the on-going work with the necessary materials needed. In some mission endeavours, some missionaries were asked to fend for their resources, while in others, the mission take care of the missionary on the field. The Bible says, “The Lord has commanded that those who preach the gospel should receive their living from the gospel.” (1Cor 9:14 NIV). When Paul got gifts from the Christians in Philippi to support him in his missionary work, he told them, “You sent me aid again and again when I was in need. Not that I am looking for what may be credited to your account...and my God will meet all your needs according to his glorious riches in Christ Jesus” (Phil 4:17 & 19 NIV). This supposes that God is pleased with people who give to missionaries and for mission efforts, and blesses them. However, most times, the material, financial and other support given by missions to their missionaries are insufficient to carter for their needs while on the mission field. While this may be the case of some, other missionaries are completely abandoned by the mission agency or the church after being sent to the mission field. All these are issues which affects the performance of the missionaries on the mission field and pushes some to abandon the work, and spend more of their time seeking for other means to survive. This paper will seek to examine, an overview of a missionary, complaints of missionaries, solutions to missionary complaints.

An Overview of a Missionary

The word “missionary” comes from the Latin word “*mitto*”, which means to send.¹²⁸ A missionary is someone who was sent with a

commission from a higher authority. The work of missions then, is the work of people who are sent by God to bring his word and power of salvation into the world. The missionary cannot sit at home and carry out his commission because sending implies going. Missionary assignments do not just come in the three categories of teaching, preaching, and medical work as some missions emphasised what missionaries do is evangelise, recruit and develop church leadership, facilitate economic development projects, and much more as the challenge may be on the field. Missionaries are anthropologists and linguists who translate the Bible and other books. Some may be involved in training village health workers or care givers. They coordinate incoming short-term mission teams. Some may be involved in starting Bible colleges and Theological Education by Extension programs. One thing missionaries rarely do is pastor local churches unless they are in a pioneer setting mentoring a new believer who is about to take over.¹²⁹

The missionary task is as coherent, broad and deep as the need and exigencies of human life. The task of the missionary is the proclamation of salvation in Christ to those who do not believe in him, calling them to repentance and conversion, announcing forgiveness of sin, and inviting them to become living members of Christ earthly community and to begin a life of service to others in the power of the Holy Spirit. Not only is the missionary expected evangelize and teach but the responsibility of the convert to be conformed to the image of Christ rest on the missionary. To this effect, the missionary must become everything on the mission field: teacher,

2011), 1.

¹²⁹ Charles R. Gailey & Howard Culbertson, *Discovering Mission* (Kansas City: Beacon Hill Press, 2007), 124-125.

¹²⁸ Lois K. Fuller, *Going to the Nations* (Nigeria: ACTS,

discipler, pastor, care-giver and much more as the need may be.

Complaints of Missionaries

Missionaries are men and women who have been called by the Lord and have committed themselves to bringing the gospel to the lost in foreign territories. Some of these men and women working under the canopy of mission agencies and sending churches have become deserted and abandoned. Thus, diverse challenges cutting across financial, material, and social spheres have become the order of the day, leading them to live like miserable people who have lost the bearing of life. This has resulted to many of these God-called men and women raise their voices in expression of their predicaments expecting that some can hear them. This section will examine the complaints of missionaries.

Contemporary missionaries are operating in environments characterized by poverty, bad governance, and communal clashes. Agencies and sending churches which do not take into consideration these evident challenges may face serious challenges with respect to their missionary efforts. The concern of this section is to consider the factors responsible for these cries coming from missionaries on the field. The lack of funds or insufficient funds has been a great challenge for many missionaries on the field. Mission workers have limited funds to operate as needed. Churches who commit themselves to supporting full time missionaries are sometimes not consistent which greatly affects momentum of ongoing work.¹³⁰

This situation is not unique to the International Mission Board. As the cost of living increases, it becomes much more difficult for missionaries to maintain the necessary level of financial support. The problem is exacerbated when churches faced with a shortfall in funds consider lowering their support for mission rather than cutting local staff or ministry programs.¹³¹ The financial challenges faced by the mission

agencies and churches pale in comparison with difficulties of generating financial support for mission work on the field. The reality still stands that missions cannot be done without resources coming in to support the work in progress. The missionary's work will either experience cessation or slowness due to the inadequacy of funds or materials. The cause of the voice been raised steps from diverse challenges, which the agency or sending church are facing, thereby leaving them with limited or no capacity to reach to the missionaries. Also, funds are needed to do social ministry. That is, to help the needy among the people on the mission field, providing certain social amenities needed in an area such as potable water. More so, converts who are not yet financially independent and have been rejected or abandoned by their families need to be taken care of and this presents a challenge when the number increases.¹³² They may equally need financial assistance to learn a skill or get into business in order to sustain themselves. In addition, money may be needed to buy land and erect a befitting structure for worship. And raising funds among those of them who are already converts to support the ongoing mission work is difficult.

Another factor that is responsible for the cries of missionaries is the conditions in which some of them live. Especially in Africa, some churches and agencies deliberately want their missionaries to live under difficult conditions and wretchedness, with the mind that the missionary should not be influenced by too much coming from the mission agency, rather they should live by faith. The missionary is dropped to live in struggle with his family, stress and pain, leading to the abandonment of the work. When the missionary is struggling in taking care of his family, it becomes difficult for him to focus on the task in the mission field. If the missionary has no other source from which to support himself, he becomes frustrated and may turn to go in foe anything that comes his way. However, there are other agencies that operate on the basis of faith, they believe God's

¹³⁰ Ndzi A. Talla, *Challenges of Baptist Mission Work Among the Bamileke People of Western Cameroon* (MTh Thesis: Nigerian Baptist Theological Seminary, Ogbomoso, 2017), 85.

¹³¹ Kelly Malone, *Broadening the tent: expanding the strategic use of tent-making in cross-cultural mission* (Missiology: An International Review, Vol. 42(2), 2013).

¹³² Ndzi A. Talla, *Challenges of Baptist Mission Work Among the Bamileke People of Western Cameroon* (MTh Thesis: Nigerian Baptist Theological Seminary, Ogbomoso, 2017), 85.

work done God's way can never lack his supplies.¹³³ While the ingenuity of the group on faith mission is not in doubt, the practice and the statement quoted above have been credited to Huston Tylor, whom history often refers to as the "father of faith missions", in the same way that William Carey has been tagged the "father of modern missions". Taylor's mission in China was based entirely on faith principles.¹³⁴ Missionaries receive no salary, but expect that God will supply their every need through the hands of his children.¹³⁵

Another complaint from missionaries is that their salaries and the income released to them for the running of the mission work are grossly insufficient. It is observed by Ify Royal, a missionary with the Global Missions Board of the Nigerian Baptist Convention, that they are forced to go about seeking for support to keep the mission work going, because that which is given by the mission board is insufficient.¹³⁶ The mission agency keeps making promises that always amounts to nothing, thus making the missionaries in the field frustrated.

There is the lack of jobs for the wife of the missionary as she works with her husband. Though the couple consider themselves as missionaries, however, most times only the man receives a salary and not the wife. Many observations have been made that the wife of the missionary should receive the same salary as their husband since they are both working together as a couple.

Some missionaries are sent to areas where their children have no access to proper educational system. Thus, making the children of missionaries limited in opportunities for scholarship. Those who receive education are however not adequate to make them outstanding. This lack of concern from the mission agency has caused the missionaries to raise complaints time after time for a change.

However, many have received little or no attention to such challenges.¹³⁷

Each mission field is characterized by its unique context where the process of the development of the history and culture of each field through the ages is evident. If this context is ignored, the missionary will not achieve his ministry goal in the host country. Thus, the missionary needs to learn as much as possible about the context of the host country before arriving and must continue to learn in this regard while being there. Consequently, mission agencies should suggest that their missionaries study the context for a while before they begin their ministry in the field. These are important basic variables which the missionary must take time to understand. Sometimes people may follow their traditional customs rather than the Word of God, which offers a challenge to missionaries.

Language is the basic tool of communication among people. Language learning is essential to the whole cultural learning process. Individuals who choose to minister cross-culturally but do not learn the language will always be excluded from a deep understanding of the local culture. The best time to engage in intentional cultural learning is during the first two years of ministry.¹³⁸ Language is a very important symbol of identity for a people and mastering it is a sign of respect for the people and their culture. Missionaries cannot effectively communicate the gospel across cultural boundaries without first understanding the nature of culture, since missionaries without cultural training tend to conclude that people all over the world are alike.

A mission strategy should not only be a one-way process in the field. It should also comprise a process of interaction between the missionary and the local people. When a missionary arrives in a new area as a stranger and foreigner, his attitude towards the people is very important. The missionary will always face the challenge of meeting the expectation of the local people which he tries to reach out to with the gospel. A major part for him is to try as much as he can to

¹³³ CAPRO pamphlet, *Reaching the Nations*.

¹³⁴ Klaus Fidler, *The Story of Faith Missions* (Oxford, England: Regnum Books, 1994), 32.

¹³⁵ *Ibid.*, 33.

¹³⁶ Ify Royal, Interview, Nigerian Baptist Theological Seminary, Ogbomoso, October 2017.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Scott Mareau, *Encountering Mission* (USA: Baker Publisher, 2014).

meet the expectation of the people through the assistance of the mission agency.

Possible Solutions to the Complaints of Missionaries

For missionaries to survive the tensions and disillusionments that accompany cross-cultural ministry, they need the deep inner peace provided by having said yes when God called. A strong conviction that being a cross-cultural missionary is God's will can steady a person like a ship's ballast in the rough journey through financial challenges, material lack, culture shock, dark testing times, and other problems of cross-cultural missionary service. Without a genuine God-placed call it is too easy to bail out when the going gets tough.

Beyond the support of the missionary's sending agency, the missionary must develop partners who will stand by him financially, materially, spiritually and other wise. He must be able to properly network with people the Lord brings his way with every opportunity available. Through networking with people, he will be able to raise support for his work in case the sending agency fails to respond to their commitment towards him. The purpose of networking is because God works through people to bring his word to pass, he holds the hearts of men, and can there by move any man to act towards you as he pleases. The missionary must be able to relate with people (socialize), share his vision, challenge and expect a positive response from people. He cannot isolate himself or be indifferent about power purposeful interaction. According to Ify Royal, he was able to raise partners that stood to support the work being carried out on the field.¹³⁹

The missionary should educate or train himself on the aspect of wealth creation. The missionary should not fold his arms on the mission field and expect all what he needs to come from his sending agency. Tent-making has been a part of Christian Mission since the time of Paul. Paul was involved in tent-making, thereby laying no obligation on any man to feed him as he went

about preaching the gospel, he could meet his needs.¹⁴⁰ If the missionary fails to learn from the wisdom of Paul, he may end up being stranded and frustrated on the mission field.

The missionary should, in the case where it is possible visit home regularly. This will enable him to share his challenges and mission work to people and challenge them to support what the Lord is doing on the field. When the missionary stays for so long without visiting home, many people gradually lose sight of him, even his partners. His regular visit and testimonies will spur people up by the help of the Holy Spirit to give and be committed to support his assignment.

Testimonies of what God is doing on the field are catalyst to set fire in the hearts of people as to what the Lord is doing. On this note, the missionary should constantly share newsletters containing testimonies of what the Lord is doing and how they can be a part of the transformation which is taking place in the mission field. When there are no testimonies and result, people become discourage to continue sending their resources to missions without results. They turn to feel that their resources are just being wasted, however they will give and even more when they see the results of their giving.

The missionary should not seek to live luxurious life with a good car, good house and many other things that will keep him comfortable. He should try to balance his life style with minimum spending on himself and maximum spending on the nurturing work. When the focus of the mission is to be more than comfortable, his attention will be drifted towards money and not towards the ultimate purpose of his presence in the field.

Conclusion

This paper started with a highlight of the missionary and his task and reality of the challenges being encountered on the mission field. The Missionary may be going through diverse challenges on the field but he has no

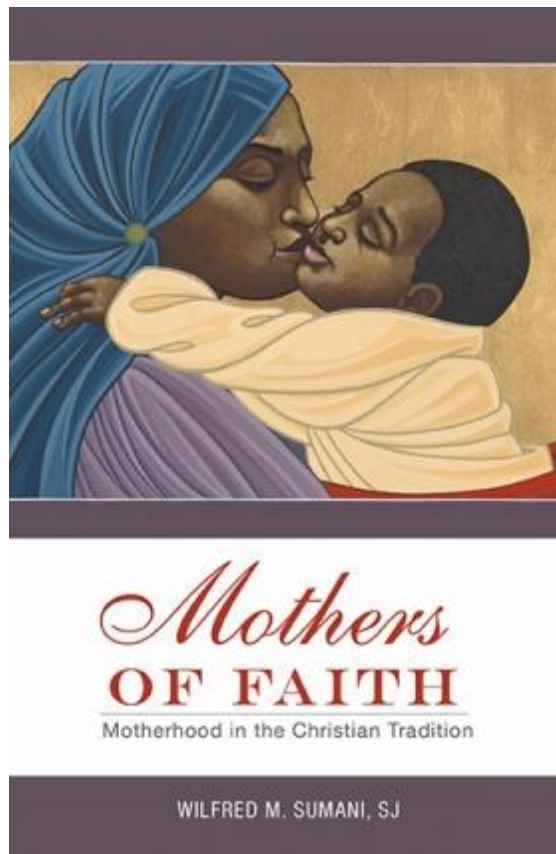
¹³⁹ Ify Royal. Interview, Nigerian Baptist Theological Seminary, Ogbomoso, October 2017.

¹⁴⁰ Steven L. Rundle, *Ministry, Profits and the Schizophrenic Tentmaker*, Evangelical Missions Quarterly, July 2000).

excuse to abandon the great commission. Many missionaries have labored in the context of poverty to enlarge the kingdom of God, and there is no biblical or practical reason to suggest that it may not be so today. The preaching of the gospel can prosper even in the context of material poverty. Historical and biblical evidences have it that many men and women such as Apostle Paul, the Disciples, David Brainerd, Francis Xavier, David Livingstone and William Carey of India went through difficulties, hardship, trials, lack and even persecution to preach the gospel of Jesus. Contrary to this biblical and historical reality,

many contemporary Christians like to carry out mission in the context of ease, wealth, and convenience. This paper has however suggested some solutions to the problem of needs faced by missionaries in the field. God is the ultimate sender of missionaries on the field, and if per adventure their respective agencies or churches have left them to themselves, the Lord of the harvest has assured us that he will be with us till the very end of the age (Matthew 28: 20). Therefore, we have no excuse.

We thank the Author who has sent this article to be published in the SEDOS Bulletin.



Gift of ORBIS BOOKS to SEDOS Library

*SEDOS
wishes all
a prayerful
Lenten Season
2018.*



PRAY



FAST



GIVE