

Bulletin 2014

Vol. 46, No. 9/10 - September-October



Editorial	214
Personal Reflections on Vatican II by a Bishop-Participant <i>James H. Kroeger, MM [with William J. Mc Naughton]</i>	215
Exploring the Rich Treasures of Pope Paul VI's Evangelii Nuntiandi <i>James H. Kroeger, MM</i>	227
Les défis de la Nouvelle Évangélisation au Rwanda <i>Abbé Janvier Gahonzire</i>	235
Ecología y salvaguardia del planeta: a qué nos compromete la fe y la Palabra de Dios <i>John Paul Pezzi, MCCJ</i>	245
L'Esicasmò: fuga dal mondo o missione per eccellenza? <i>Alexey Maksimov</i>	253
Religioni e salvezza: la prospettiva delle mediazioni partecipate <i>Roberto Marinaccio</i>	260



The SEDOS Residential Seminar of 2014 stressed the need: to prepare the young generation of missionaries; to give them an appropriate formation for mission in the twenty-first century. And it was suggested that instead of the Congregational Leadership Teams being the main participants at the Seminars, to open the doors to the young generation for the good of all our missionary Institutes.

The celebration of the 50th Anniversary of Second Vatican Ecumenical Council, which will continue in 2015, offers a wonderful opportunity to help people become more aware of the influence of the Council on the Church and, in a very particular way, on mission. Indeed we have been highlighting this aspect. The Church is called upon to be more creative in finding ways and means to keep the spirit of the Council alive.

We are very grateful to Fr. James KROEGER, MM, who continually keeps us in touch with Vatican II. In this issue we are publishing an e-mail interview he conducted with Bishop William J. Mc Naughton, MM, Bishop Emeritus of the Diocese of Incheon, Korea, who was one of the fourteen Maryknoll Bishops who attended the Council. "Modern man listens more willingly to witnesses than to teachers" (*EN*, n. 41). Since witness speaks more loudly than preaching — read Bishop William J. Mc Naughton's account. He has a good memory, and clearly remembers that important event.

In his second article James H. KROEGER, MM, explores the rich treasures of Pope VI's *Evangelii Nuntiandi* (*EN*), which is "without doubt, one of the most important ecclesial documents of the post-Vatican II era; the magna carta for Catholic evangelization in the last quarter of the second millennium of Christianity".

In 2013 Pope Francis said that *EN* includes words that "are as timely as if they had been written yesterday" (May 17); and has called *EN* "a very full text that has lost nothing of its timeliness" (June 13). Pope Francis recognizes the capital role played by his Predecessor Paul VI, a modern missionary Pope, who visited all the continents. Pope Francis especially appreciates Paul VI, because he affirms that Paul VI's testimony "feeds us the flame of love for Christ, love for the Church, and gives us the momentum to announce the Gospel to the people of today, with mercy, patience, courage, and joy" (June 22).

Drawing inspiration from the documents of the Magisterium, Abbé Janvier GAHONZIRE, a priest from Rwanda, is writing his doctoral thesis on "Les défis de la nouvelle évangélisation aujourd'hui au

Rwanda" at the Pontifical Urban University. He is already elaborating a new and very dynamic approach for proclaiming the Gospel to the people of Rwanda, with mercy, patience, courage and joy, and this in the context of the terrible consequences of the genocide of 1994. How to bring about genuine reconciliation in the Church of Rwanda?

As climate change constitutes a very important and very actual topic, we are looking forward to the outcome of the United Nations Summit on Climate Change this coming 23 September. Meantime, find the time to enjoy the meditative, prayerful and challenging reflection by Fr. John Paul PEZZI, CMMJ, a Comboni Missionary: **"Ecología y salvaguardia del planeta: a qué nos compromete la fe y la palabra de Dios"**. According to John Paul PEZZI Eco -theology is proposed today as a response to the ecological challenges that preannounce catastrophes. Eco-theology assumes that a relationship exists between the vision of the spiritual world and the degradation of Nature. He elaborates a religious reflection on the relationship between the human being and the Earth. Pope John Paul II said: "The ecological crisis is a moral problem". This vision demands an ethical response which consists in: solidarity, corporate responsibility and the denial of the claim of some to be more powerful than others.

Ecumenism is also an important dimension of SEDOS, and we are pleased to present two articles by students who are exploring new approaches:

Alexey MAKSIMOV, a Russian Orthodox, is writing his doctoral thesis at the Faculty of Missiology at the Pontifical Gregorian University, in which he seeks to prove that there is an intrinsic missionary and evangelical value in the spiritual journey of the hermit monk in the desert: the missionary value of Hesychasm. He holds a Licentiate in Missiology from the same Faculty, and taught theology at the University of Moscow before returning to Rome.

The basic question Roberto MARINACCIO, a student at the Pontifical Urban University, is dealing with: is whether other religions are mediations of salvation for their followers? Are they self-salvific mediations, or can we say that salvation through Jesus Christ is also realized in these religions? This argument has not yet been theologically developed. Therefore Roberto MARINACCIO has chosen as the topic of his doctoral thesis in Missiology: "Religioni e salvezza: la prospettiva delle mediazioni partecipate".

Sr. Nzenzili Lucie Mboma, FMM
SEDOS Executive Director

James Kroeger, MM Personal Reflections on Vatican II by a Bishop-Participant

[with William J. Mc Naughton]

Bishop Emeritus William J. Mc Naughton, MM, D.D., of the Diocese of Inchon/Incheon, South Korea, celebrated his Golden Jubilee as bishop in 2011. He enjoys an active retirement and lives with relatives in Methuen, Massachusetts.

Introduction

As the Church celebrates the fiftieth anniversary of the Second Vatican Ecumenical Council (1962-1965), it is obvious that the number of Council Fathers still living who attended the Sessions is significantly reduced. In addition, those remaining prelates may now have limited recall or be in poor health. Of the fourteen Maryknoll Bishops who attended Vatican II, only one is still alive, and, by the grace of God, he enjoys sound health and has a good memory as well as clearly recalling the events. Aware of this fact, truly a golden opportunity, Maryknoller James H. Kroeger took the initiative to conduct an e-mail interview with Bishop William J. Mc Naughton, M.M., Bishop Emeritus of the Diocese of Inchon (now Incheon), Korea. Kroeger asked the Bishop a series of questions to which he most graciously responded. The interview with Bishop McNaughton, with additional supplementary research by Kroeger, now follows.



Question: Bishop, you were ordained a priest in 1953 and served as a missionary in Korea. In 1961 you were ordained bishop and in March 1962 appointed to head the Diocese of Inchon in Korea. Kindly tell us a bit more about your early years in Korea.

Answer: On 13 June 1953, I was ordained a priest at Maryknoll, New York. Father Michael O. Zunno and I, classmates, were assigned to the Maryknoll missions in South Korea. However, because the Korean conflict was still in progress, our Superiors sent us to study the Korean language for one year (1953-1954) at the Far Eastern Language Institute at Yale University. After we had completed our studies at Yale, we flew to San Francisco where we boarded a "victory ship" on 6 July 1954. We arrived 16 days later, on 22 July 1954, in Busan, Korea. Five days later we arrived at the Maryknoll mission in Cheong Ju (now Cheongju), where Father James V. Pardy, M.M., was the Superior

Father Pardy assigned me to the country parish of Chang Ho Won, where I spent thirteen months as a curate, followed by three weeks as curate at the parish in Pouk Moun Ro, Cheong Ju. I was appointed there from 1955 to 1957. When the parish was split, I was named pastor of the new split-off parish of Nae Duk Dong, where I served from 15 August 1957 to 15 July 1960. The Nae Duk Dong parish later became the Cathedral parish of Cheong Ju Diocese.

Cheong Ju became a Vicariate Apostolic on 23 June 1958, and Bishop Pardy was appointed as its first Vicar Apostolic. Under Bishop Pardy, while remaining pastor at Nae Duk Dong, I served for a time as the Vicariate representative of Catholic Relief Services, as a consultant to the bishop, and for a year as Vicar General to the Bishop.

After six years in Korea, I went on furlough to the United States. I returned to Korea in January 1961. Bishop Pardy then assigned me to help him in the office of the Vicariate and to fill in for Maryknollers going on vacation. I did this until June 1961. That same month of June, Archbishop Saverio Zupi, the Apostolic Delegate in Korea, phoned to request me to visit him in Seoul. I went up by train to his residence in Seoul. When I arrived Monsignor informed me that, as of 6 June 1961, Pope John XXIII had raised the Maryknoll mission in Inchon to a Vicariate Apostolic and that I was to be its first Vicar Apostolic. I recall Archbishop Zupi telling me that "this

appointment will be an 'honour' for one day, and an 'onus' for the rest of your life". I told Archbishop Zupi that I would accept the Holy Father's decision out of obedience.

It was in 1958 that Maryknoll priests, at the invitation of the Ordinary of Seoul, Bishop Paul Ro, had begun to work in the Inchon area together with five Korean priests. Because Bishop Ro was short of priests in Seoul, he had asked that, when the new Vicariate of Inchon opened on 6 June 1961, the Korean priests return to Seoul. When it was established there were eighteen Maryknoll priests and one Chinese priest working among 22,000 Catholics, in nine parishes, with a population of 600,000 people.

I decided to return to the United States and be ordained a bishop in my home city of Lawrence, Massachusetts. I did this for the sake of my family, relatives, and friends. I also saw it as an opportunity to raise the funds needed for the new Vicariate Apostolic of Inchon. Cardinal Richard James Cushing, Archbishop of Boston, ordained me a bishop in Saint Mary's Church in Lawrence, on 24 August 1961, the Feast day of Saint Bartholomew, Apostle. Bishop John William Comber, MM, Superior General of Maryknoll, and Archbishop Pietro Canisio van Lierde, OSA, Papal Sacristan, were the co-consecrators. Bishop Raymond A. Lane, MM, titular bishop of Hypaepa, former Superior General of Maryknoll, was the homilist. I am still grateful to God that my parents, William and Ruth Mc Naughton, my sisters and brother, and all our relatives and friends, as well as many Maryknollers and Maryknoll benefactors were able to attend this episcopal ordination Mass.

Cardinal Richard James Cushing (created 1958) gave me a gift of \$10,000 for the new Vicariate. My parents, relatives, and friends gave me another \$10,000 which they had raised at the reception following my ordination as bishop. The Congregation for the Propagation of the Faith in Rome gave me \$17,000 for the new Inchon Vicariate.

I returned to Inchon and on 26 October 1961 was installed as the first Vicar Apostolic of Inchon in Saint Paul's Church, Dap Dong, Inchon. Several months later, on 10 March 1962, Pope John XXIII created the Hierarchy in Korea, making three of the Vicariates (Seoul, Daegu, Kwangju) Archdioceses, and the remaining Vicariates became Dioceses. The Bishops of Korea were again installed in their respective cathedral churches over the next few months. I was installed as the Bishop of Inchon, in the Cathedral of Saint Paul, Dap Dong, Inchon, on 1 July 1962.

Question: When you were ordained Bishop in 1961, Pope John XXIII had already convoked the Second Vatican Council. What were your thoughts and feelings when you realized that you would be attending a universal Council of the Church?

Answer: On 25 January 1959 Pope John XXIII announced at the Basilica of Saint Paul Outside-the-Walls that he planned to convoke a Council. On 5 June 1960 the Holy Father established through a *Motu Proprio* the Preparatory Commissions and Secretariats. Five months after I had been ordained bishop, Pope John XXIII, on 25 December 1961, with the Apostolic Constitution *Humanae Salutis*, convoked the Council. He said that the Council would open sometime in 1962 in the Vatican Basilica.

Although my memory of these momentous events some fifty years ago has faded, at that time I felt deeply humbled by the thought that I would participate in the Twenty-first Ecumenical Council in the history of the Church.

Question: Can you recall the names of all the Bishops from Korea who attended the Council? Did you make any preparations as a group for the Council?

Answer: On 11 October 1962, the nine Archbishops and Bishops from Korea were all in attendance on the opening day of the Council. Bishop Victorinus K. Youn, was ordained a bishop in Saint Peter's Basilica in 1963, as the First Bishop of the new Diocese of Su Won, and then he attended the Second, Third, and Fourth Sessions of Vatican II. In 1965 Bishop Peter Hoang (Bishop of Tae Jeon/Daejeon, who succeeded Bishop Larribeau, MEP) and Bishop Daniel Tji (Bishop of the new Diocese of Won Yu) were ordained bishops, and then they attended the Fourth Session.

The names and the Sees of all the twelve Bishops who attended the Council are:

- (a) from the Metropolitan Province of Seoul:
Archbishop Paul Maria Kinan Ro of Seoul (all four Sessions); Bishop Adrien Larribeau, MEP, of Tae Jeon (all four Sessions); Bishop Thomas Quinlan, SSC, of Chun Cheon/Ch'unch'ŏn (Sessions 1, 3, 4); Bishop William J. Mc Naughton, MM, of Inchon (all four Sessions); Bishop Victorinus Kong-Hi Youn of Su Won (Sessions 2,3,4);

Bishop Peter Hoang, of Tae Jeon (Session 4); Bishop Daniel Tji Hak Soun of Won Yu/Wonju (Session 4);

- (b) from the Metropolitan Province of Tae Gu/Taegu/Daegu:
Archbishop John B. Bong-kil Sye of Tae Gu (all four Sessions); Bishop John Choi of Pusan/Busan (all four Sessions); Bishop James Vincent Pardy, MM, of Cheong Ju (all four Sessions);
- (c) from the Metropolitan Province of Kwang Ju:
Archbishop Harold Henry, SSC, of Kwang Ju/Gwangju (Sessions 1,2,4); Bishop Peter Han Kong-ryel of Jeon Ju/Jeonju (all four Sessions).

Note: Research shows that of these twelve Bishops from Korea who attended the Council, only two were still alive in late 2012: Victorinus Kong-Hi Youn and William J. Mc Naughton.

I believe that we did meet at the Major Seminary in Seoul before the Vatican Council opened, but this has all but faded from my memory. We would occasionally meet in Rome during the four Sessions of the Council, especially to begin preliminary preparations for the translation of parts of the Mass into the Korean language.

Question: You were present at the opening of the Council on 11 October 1962. How do you remember the event?

Answer: The Congregation for the Propagation of the Faith had made arrangements with Scandinavian Airlines to fly bishops from mission territories to and from each Session of the Second Vatican Council. The Congregation paid the fares. It was a huge help for missionary bishops. The nine Bishops from Korea flew to Tokyo in early October 1962, where we met the Bishops from Japan. We flew on together by a chartered Scandinavian plane to Manila. At the Manila Airport Bishops from the Philippines, Taiwan, Hong Kong, and Oceania joined us. We continued our flight to Karachi, where more bishops boarded, and then flew on to Rome.

We had all planned to take part in the Vigil in Saint Peter's Basilica, the night before the Council was to begin. However, that very evening, 10 October, torrential rain pounded the Eternal City. Many bishops who had taken up residence near Saint Peter's Basilica were able to attend the Vigil. I had decided to stay with the other Maryknoll Bishops at Collegio Maryknoll in Rome during the Council. The rain was so heavy that evening that it was impossible for the Maryknoll Bishops to take either a bus or a taxi to the Vatican for the Vigil. It was a great disappointment.

The next day, 11 October 1962, the Second Vatican Ecumenical Council opened with a solemn procession of some 2,300 Bishops into Saint Peter's Basilica. It is still very vivid in my mind. This was my first visit to Rome. As I processed into the Basilica and gazed at the interior of Saint Peter's (which was intensely lit up because of the TV coverage), it was truly awe-inspiring. The one, holy, catholic, and apostolic Church, with its bishops and so many priests, religious, and lay faithful, was gathered to give praise, glory, and adoration to the Triune God. That day I could not but think of, and pray for, all in the Inchon Diocese, and to pray also for my parents, family, relatives, and fellow Maryknollers. Many around the world were watching the Opening of the Second Vatican Council on television.

Question: What was your impression of Pope John XXIII and his style of leadership?

Answer: Pope John XXIII, from the very first day of his election as Pope in 1958, exhibited a great warmth and joy to all whom he met. When we arrived for the Council, I felt that same warmth and joy whenever we were able to meet him. During that First Session of the Council, the Holy See arranged for each Conference of Bishops to meet the Holy Father in an afternoon Audience. We nine Bishops from Korea met with Blessed John XXIII on one of those afternoons. He talked informally and his joyful smile was infectious. At the end of the Audience, a group photo was taken, which I still have. Whenever Pope John XXIII processed into the Council on special occasions, however, he was very serious, and sometimes showed great fatigue.



Question: Which bishops affected you directly? What was their role in the Council?

Answer: The following bishops affected me directly at the Council: Cardinal Giovanni Battista Montini and Cardinal Leo Jozef Suenens, (created 1962); both Cardinals were most active in proposing major drafts to be worked out in the Council proceedings. Cardinal Alfredo Ottaviani, (created 1953), Prefect of the Congregation of the Holy Office, spoke many times at the daily Sessions, I had the impression that he loved the Church deeply. At the time the daily newspapers in Rome treated him roughly. Those who knew him and who had worked with him said that he was a very humble person. At the time I felt very sad for that Cardinal.

Archbishop Pericle Felici, (created cardinal 1967), the Secretary General of the Most Holy Second Vatican Ecumenical Council, spoke very often as he assisted the four moderators in guiding the daily Sessions of the Council. His voice was powerful, and it seemed that his energy never flagged. Archbishop John Joseph Krol of Philadelphia, was one of the four moderators who guided the daily proceedings of the Council. To this day I remember him as a strong, hardworking Council Father. He was later named a Cardinal by Pope Paul VI in 1967. He resided at Collegio Maryknoll during all four Sessions of the Council, and the Maryknollers at the Collegio came to know him very well. He loved the missions and was generous in helping missionary bishops.



I mention the names of the following 14 Maryknoll Bishops, besides Archbishop John J. Krol, who also resided at Collegio Maryknoll, during all four Sessions of the Council: Frederic Anthony Donaghy (Wuchow/Tsang-Wu/ Wuzhou, China-Taiwan); Raymond A. Lane (Hypaepa, China-USA); Alonso Manuel Escalante (Sora, Bolivia); Edward Aloysius McGurkin (Tanzania); Carlos Arturo Brown (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia); John James

Rudin (Musoma, Tanzania); James Vincent Pardy (Cheong Ju, Korea); John William Comber (Foratiana, USA); Thomas Patrick Collins (Pando Vicariate, Bolivia); William J. McNaughton (Inchon, Korea); Joseph William Regan (Tagum, the Philippines), Hugo M. Gerbermann (Huehuetenango, Guatemala); William Francis Kupfer (Taichung, Taiwan); and Edward L. Fedders (Juli Territorial Prelature, Peru).

Question: Kindly name some of the theologians (periti) who affected the Council positively.

Answer: Some names that come to mind are:

Cardinal Agostino Bea, SJ, (created 1959) a Scripture scholar; John Courtney Murray, SJ, the architect of the Declaration on Religious Freedom; Barnaba Mary Ahern, CP, a Scripture scholar; Yves Congar, OP, theologian; and Jean Daniélou, SJ, theologian. After the Council had ended I heard that Archbishop Karol Josef Wojtyla and Father Joseph Ratzinger both affected the Council in a positive way.

The National Catholic Welfare Conference (the U.S. Bishops' organization) occasionally had *periti* speak to the American Bishops concerning some of the Council Drafts, and prior to the final voting on these drafts. I recall listening to Father John Courtney Murray, SJ, who spoke one afternoon at the Gregorian University, on the Draft of the Declaration on Religious Freedom (*Dignitatis Humanae*). On another afternoon I recall listening to Father Barnaba Mary Ahern, CP. I believe his talk was in reference to the Decree on the Ministry and Life of Priests (*Presbyterorum Ordinis*), however my memory has faded, and I never kept a diary of the Council.

Question: Did you have much interaction with the Observers (Protestants and women) who were officially present at the Council?

Answer: I do not recall having much interaction with the Observers, other than to attend a reception given for the Observers at a hotel in Rome one evening during the Council.

Question: Describe some of the logistics of the Council (e.g., accommodation, transportation, seating arrangement, translation service, etc.).

Answer: Bishops attending the Council made their own arrangements as to their place of residence in Rome. The Korean Bishops stayed at a *domus* near the Vatican, as did other bishops

from mission countries. I stayed, as I mentioned above, at Collegio Maryknoll in Rome with the other Maryknoll Bishops. American diocesan bishops stayed either in religious houses or in hotels.

The United States National Catholic Welfare Conference (NCWC) [now the USCCB] arranged for buses to transport all the American Bishops to and from the Council each day. NCWC very generously had the buses pick up the Maryknoll Bishops as well as other American missionary bishops. A bus would stop each day at 7:45 a.m. at Collegio Maryknoll, pick up the Maryknoll Bishops, and continue on to several hotels and religious houses, picking up American diocesan bishops. We would arrive at about 8:30 a.m. or later (depending on traffic) in front of Saint Peter's Basilica, in plenty of time for the daily Session of the Council, which began at 9:00 a.m. This daily Session of the Council ended at 1:00 p.m., and the same bus picked the bishops up for the return trip. I think that we got back to Collegio Maryknoll at about 1:40 p.m. As one can imagine, some days we arrived much later as the traffic in Rome was horrendous.

The seating at the Council was thus: first Cardinals, then Archbishops, then Bishops. Seniority was determined by the date of a bishop's election as bishop by the Holy Father; it was not determined by the date of a bishop's episcopal ordination.

There was no translation service during the daily Sessions. All spoke in Latin. The set-up in the Aula, the seating, the microphones and speakers, were all very professional. When some bishops with weak voices spoke, a technician in a booth would immediately raise the volume. Bishops who wished to give an intervention were asked to put the request in writing, to submit a written copy of their intervention, and to limit their remarks to five minutes. This was done, no doubt, to assist the members of a Commission whose responsibility it was to amend the draft they were working on.

Question: It has been asserted that there was "an aura of holiness" at Vatican II. Would you agree with this assessment?

Answer: I do agree. Since the buses which took the bishops to the daily Sessions of the Council often arrived early, many bishops went into Saint Peter's Basilica and paid a visit to the Blessed Sacrament Chapel before 9:00 a.m. The early 1960s was still a time when many received the Sacrament of Penance regularly. It was edifying to see so many bishops lined up each morning in front of the confessionals in Saint Peter's Basilica, going to confession each in his own language.

If my memory is correct, every Monday morning at 9:00 a.m. the daily Session began with Holy Mass. On other mornings of the week, the daily Session began with all the bishops reciting the Hour of Prime together. During the daily Sessions the atmosphere in the Aula was solemn.

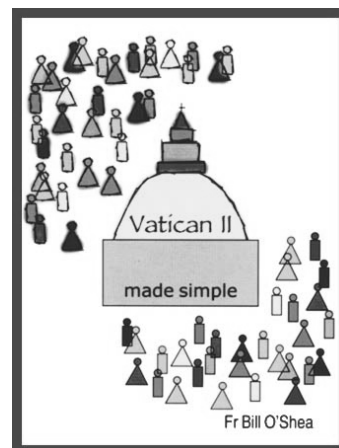
Question: How did you manage when all the Council proceedings were in Latin?

Answer: It was difficult. I had studied Latin for seven years (three years at a Catholic High School, and four years at a Major Seminary). I had only learned to read Latin. Our philosophy and theology manuals were in Latin. However, the priests who taught us in the Seminary never spoke in Latin. I often regretted that we had never learned to converse in Latin at the Seminary. I remember that when I first became a Pastor in Cheong Ju in 1955, I would occasionally receive a letter in Latin from a Korean priest, either to request a Baptismal Certificate or a copy of Parish Records for a Catholic who had moved into his parish. It was difficult writing to him in Latin. Even then I regretted that I could not write in Latin.

During the Council, NCWC printed English Summaries of the interventions which bishops had given the previous day in the Aula. These were distributed to the American Bishops and American missionary bishops, including Maryknoll Bishops, the very next day. They were a great help in keeping us abreast of the proceedings in the Aula.

Question: In your opinion was there a distinction between optimism and pessimism, between hope and despair, between conservatives and progressives at the Council?

Answer: The English language newspapers, which came out each day in Rome, frequently had headlines about the Council's proceedings the previous day. The newspapers would often



use such words as: "Bishops Clash". I do not recall bishops clashing. Neither do I recall "a distinction between optimism and pessimism, between hope and despair".

There were naturally differences of opinion. Some bishops were called "conservative", others "progressive". Sometimes bishops were strong in arguing their point of view. In his book, Joseph Cardinal Ratzinger spoke of those "on the right" and those "on the left". In *Pilgrim Fellowship of Faith* (2005), he spoke, for example, of "great debates" in the Aula when the bishops were offering suggestions concerning collegiality. These debates and differences of opinion, under the guidance of the Holy Spirit, helped the Commission members as they rewrote sections of a draft.

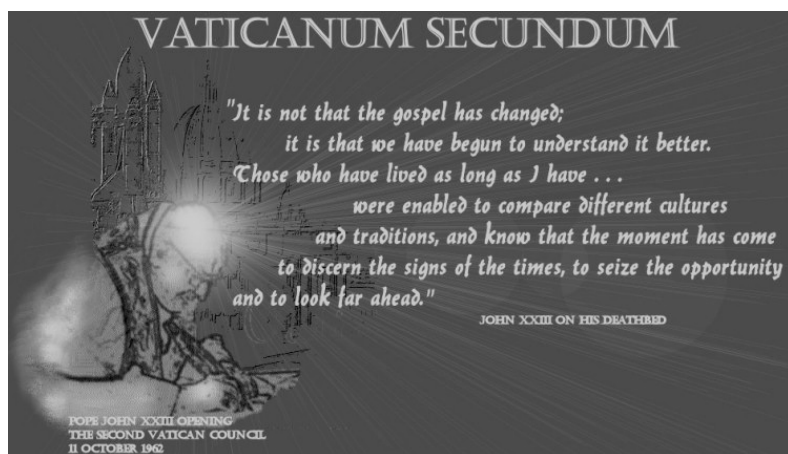
Prior to a vote being taken, electronic cards were passed out to each of the Council Fathers, who then voted *placet*, *non placet*, or *placet juxta modum* (i.e., with modifications or amendments). Those who voted *placet juxta modum* were requested to write out their modifications, or amended texts, on separate cards and hand them in immediately. The results of the voting were read out at the same Session. Eventually the Final Draft of the entire document was presented for a final vote. Once a vote had been taken in a daily Session on a particular Draft, it was not permitted to bring up a corrected version of that Draft for a vote later in the same Session.

Question: Did you bring up any personal concerns at the Council?

Answer: I did not bring up any concerns at the Council.

Question: Do you think there was an "atrial domination" during the Council?

Answer: I did not have that impression. It is true that the Council adjourned its First Session early on 12 October 1962, but this was to prepare to elect its own Commission members rather than those suggested by the prepared list.



Question: When you returned home after the First Session, what was your feeling?

Answer: I felt that the First Session of the Council had accomplished a great deal of work. Individual Commissions had much work to do in committee to prepare drafts for the Second Session of the Council. Over the four years of the Council, I had a great admiration for all the members of the individual Commissions who put in long hours quietly working to prepare amended Drafts, taking into consideration all the

amended texts or modifications they had gathered from the Council Fathers in the Aula. These amended Drafts were then presented in the Aula for discussion and for further Voting.

Question: Pope John XXIII died in 1963 and was succeeded by Pope Paul VI. What was your impression of this transition? Describe Paul VI and his "leadership style".

Answer: When Pope Paul VI was elected to succeed Pope John XXIII I thought that it was a providential choice. I always thought that the Holy Spirit was guiding the Second Vatican Council. I am still firmly convinced that the Holy Spirit led the bishops to prepare great documents which the Holy Father then promulgated.

Question: The 1960s was a time of great cultural change worldwide. Did these changes affect the Council? How did Vatican II try to respond to the new world realities?

Answer: The Council ended in 1965. Its Teaching was a continuation of the Teaching of the Council of Trent and of the First Vatican Council. The goal of the Council, as stated in the opening paragraph of the Constitution on the Sacred Liturgy (*Sacrosanctum Concilium*), was "to intensify the daily growth of Catholics in Christian living; to make more responsive to the requirements of our times those Church observances which are open to adaptation; to nurture whatever can contribute to the unity of all who believe in Christ; and to strengthen those aspects of the Church which can help summon all mankind into her embrace" (n. 1).

I believe that the sixteen documents, which were the fruit of the Second Vatican Council, spelled out this four-fold goal of the Council. The great cultural changes in the world came to the fore, if I am not mistaken, after the Council, with the student revolts in 1968, with the sexual revolution of the late 1960s, and with minority groups, including some women's groups, advocating Rights that were against the Law of God, such as the right to choose artificial contraception, sterilization, and abortion.

Pope Paul VI courageously promulgated his Encyclical, *Humanae Vitae*, in 1968. It was sad to see many in the Church, including theologians, refuse to obey this prophetic Teaching of the Holy Father, with dire consequences for our world today. The greatest evil in the world today is abortion: fifty million abortions in the world every year — what a holocaust! And, because of the evil of homosexual activity, the institution of traditional marriage and that of the family have been weakened. Assisted suicide and euthanasia are becoming law in some regions.

The Council's Teaching on these evils is clear. In its Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (*Gaudium et Spes*), the Council Fathers stressed the dignity of every human person, and of the need for every person to treat every other person, especially the poor and weak, with reverence. *Gaudium et Spes* then went on to list many of the evils opposed to life itself, including genocide, abortion, euthanasia, and suicide. The Fathers taught that these evils "poison human society, but they do more harm to those who practice them than those who suffer from the injury. Moreover, they are a supreme dishonour to the Creator" (n. 27).

Since Vatican II, its documents have been interpreted in many ways, leading to many abuses. Cardinal Ratzinger, writing about these abuses, said: "Vatican II in its official promulgations, in its authentic documents, cannot be held responsible for this development which, on the contrary, radically contradicts both the letter and the spirit of the Council Fathers.... I am convinced that the damage that we have incurred ... is due, not to the 'true' Council, but to the unleashing *within* the Church of latent polemical and centrifugal forces; and *outside* the Church it is due to the confrontation with a cultural revolution in the West: the success of the upper middle class, the new 'tertiary bourgeoisie', with its liberal-radical ideology of individualistic, rationalistic and hedonistic stamp" (*The Ratzinger Report*, n. 30). The Cardinal's "exhortation to all Catholics who wish to remain such, is certainly not to 'turn back' but, rather, 'to return to the authentic texts of the original Vatican II'" (*ibid.*, n. 31).

I thank God that Pope Benedict XVI has called for a "Year of Faith" beginning on 11 October 2012, the fiftieth anniversary of the Opening Day of the Second Vatican Ecumenical Council. It will also be the twentieth anniversary of the publication of the *Catechism of the Catholic Church*. The Holy Father has wisely called for many in the Church, especially priests, religious, and religious education teachers, during this Year of Faith, to read and meditate on the sixteen documents of Vatican II and to read and study the *Catechism of the Catholic Church*.

Question: You were certainly interested in the mission dimension of Vatican II. You signed the intervention prepared by Kong-ryel on mission. Describe some elements of the debate on mission and evangelization during the Council

Answer: Bishop Peter Han Kong-ryel of Jeon Ju Diocese, prepared an intervention which we Bishops of Korea signed. I do not now remember anything about the debates in the Aula on mission and evangelization.

Question: When the schema on mission was introduced in 1964, it was very brief, not much more than a series of synthesized statements; it was rejected as inadequate. What do you consider the highlights of the final mission document "Ad Gentes"?

Answer: As the Council stressed in *Ad Gentes*, the Church, the "universal sacrament of salvation", has, as its primary and essential goal, to proclaim the Gospel to every human being in the world. "The pilgrim Church is missionary, by her very nature. For it is from the mission of the Son and the mission of the Holy Spirit that she takes her origin, in accordance with the decree of God the Father" (*ibid.*, n. 2).

The Decree teaches that: "From the very beginning the Lord Jesus 'called to Him men of his own choosing.... And he appointed twelve that ... he might send them forth to preach' (Mk 3:13; cf. Mt 10:1-42). Thus, the Apostles were the first members of the New Israel, and at the same time, the beginning of the sacred hierarchy" (*ibid.*, n. 5).

Just as the Father had sent the Son into the world to die on the Cross for the redemption of all humanity, so the risen Christ, at his ascension, sent his Apostles into the whole world with the command: "Go, therefore, and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you". "And lo, I am with you always until the close of the age" (Mt 28:19-20) (*ibid.*, n. 5).

Saint Paul, writing to Timothy, said that God "desires all to be saved and to come to the knowledge of the truth" (I Tim 2:4). The Spirit of truth, especially from that first Pentecost, abides in the Church, and it is to the Church that the Spirit has entrusted this truth. The Church, because it "speaks all tongues" and reaches out to all peoples, has the mission to proclaim the Crucified Christ and his truth to every person. The Church must work for the glory of God and for the salvation of every human being.

Everyone in the Church must be missionary, according to their state in life. Heralds of the Gospel: missionary priests, religious, and laity, after formation, "are sent out by the Church and go forth into the whole world to carry out the task of preaching the Gospel and planting the Church among peoples or groups who do not yet believe in Christ" (*ibid.*, n. 6).

The Mission Decree then spells out in detail how the Church can be founded among non-Christian peoples: first, through Christian witness; then through the preaching of the Gospel; and finally by forming Christian communities. Christian witness is most important. Both missionaries and Christians must mirror the love of Christ to all among whom they live. This love will attract many to believe in Christ. When I worked in Korea, it was the genuine love which Catholics had, not only for fellow Catholics, but for non-Christian neighbours, especially the sick and the poor, which led many to believe in Christ.

In some areas of the world people, after hearing the message of salvation, believe in the Risen Christ, and are baptized into his body, the Church. In other areas of the world, it is not possible to evangelize. "Then, missionaries can and must at least bear witness to Christ by charity and by works of mercy, with all patience, prudence, and great confidence. Thus they will prepare the way for the Lord and make Him present in some manner" (*ibid.*, n. 6).

Every parish, every diocese, is called to be missionary. Each is called to evangelize non-Christians in its own area, and to have a deep concern for the work of the missions throughout the world. In fact, every Catholic, who is baptized and confirmed, is called to be a "missioner". The "mission field" is one's family, one's school, the neighbourhood, and place of work.

Over the years that I worked in Korea, I admired the many new converts who, after Baptism, gradually brought into the Church, first their mother, then brothers and sisters, and finally their father. Korean Catholics were themselves often great evangelizers.

Question: You are a Maryknoll missionary. Did you feel that the Blessed Virgin Mary received adequate treatment during the Council and in the Final Documents?

Answer: The question came up in the Aula in 1962, whether to have a separate document on the Mother of God, or to include the Blessed Virgin Mary in the Dogmatic Constitution on the Church. When it came to a vote, I voted to have a separate document. The voting results were close; however, the majority voted in favour of including Our Blessed Mother in the Constitution on the Church. I recently read (I cannot recall where) that Blessed John Paul II wanted to have the treatment on Our Lady as Chapter I of the Constitution on the Church.

Looking back, I think that the Council Fathers made the right decision by including the Teaching on Mary in the Constitution on the Church. The teaching on the Blessed Virgin Mary in Chapter VIII of the Constitution on the Church is very beautiful. Mary, virgin and mother, is, as the Fathers of the Church taught; the model of the Church which is both virgin and mother. "Through the gift and role of divine maternity, Mary is united with her Son, the Redeemer, and with His singular graces and offices. By these, the Blessed Virgin is also intimately united with the Church. As Saint Ambrose taught, the Mother of God is a model of the Church in the matter of faith, charity, and perfect union with Christ. For in the mystery of the Church, herself rightly called mother and virgin, the Blessed Virgin stands out in eminent and singular fashion as exemplar of both virginity and motherhood" (*Lumen Gentium*, n. 63). Mary, in a singular way, cooperated in the Saviour's work of redemption (see *ibid.*, n. 61). In *that* sense, she can be called co-redemptrix (a word which Blessed John Paul II used on at least five occasions in homilies and talks).

During my years as Bishop of Inchon, whenever I talked on devotion to the Blessed Virgin Mary, I often used the Teaching of Chapter VIII of the Constitution on the Church. I do think that Mary received adequate treatment during the Council and in the Final Documents.

Question: Vatican II debated collegiality within the Church. How has this affected governance in the Church?

Answer: The Council clearly stated that a bishop "is constituted a member of the episcopal body [College of Bishops] by virtue of sacramental consecration and by hierarchical communion with the Head and members of the body" (*Lumen Gentium*, n. 22). Later in the same number, it is affirmed that in every instance it is clear that the *union* of the bishops *with their Head* is meant and that no action of the bishops is ever taken *independently* of the Pope.

With the above in mind, the Council, in its Decree on the Bishops' Pastoral Office in the Church (*Christus Dominus*), mentioned various ways in which bishops can assist the Holy Father in the governance of the Church: Ecumenical Councils (n. 4), Synod of Bishops (n. 5), Departments of the Roman Curia (n. 9), and the Office of Legates of the Roman Pontiff (n. 9). The Council then expressed the wish that "members, officials, and consultors, as well as legates of the Roman Pontiff, be drawn more widely from various geographical areas of the Church, in so far as it is possible" (n. 10).

In his very first Encyclical Letter, *Redemptor Hominis* (4 March 1979), Blessed John Paul II, under the heading "Collegiality and Apostolate", wrote that "the principle of collegiality showed itself particularly relevant in the difficult post-Conciliar period, when the shared unanimous position of the College of Bishops — which displayed, chiefly through the Synod, its union with Peter's Successor — helped to dissipate doubts and at the same time indicated the correct ways for renewing the Church in her universal dimension" (n. 5). The Pope then went on to speak more about Synods, National Episcopal Conferences, as well as international or continental conferences, various diocesan, provincial, and national synods, and the council of priests.

As Bishop of the Diocese of Inchon at no time did I think that there was too much centralization in the Church. Twice a year the Conference of Bishops of Korea met in plenary session for five days. There was always a good rapport with the Apostolic Nuncio to Korea. He always attended the first session of the bishops' meetings. Any questions could be brought to the attention of the Holy Father through the Congregation for the Evangelization of Peoples. For a few years I went, as a representative of the Conference of Bishops of Korea, to take part in the meetings of Commissions of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC). Several dioceses in Korea held their own diocesan synod. The Diocese of Inchon had its own diocesan synod in 1999-2000.

Every five years the Bishops of Korea went to Rome for the *ad limina Apostolorum* visit. During each *ad limina*, the bishops met with several Congregations of the Holy See, especially with the Congregation for the Evangelization of Peoples. At these meetings there was always an opportunity to dialogue.

Question: Do you feel there were some "missed opportunities" during the Council?

Answer: I never felt that way during or after the Council.

Question: Name two or three of the "greatest achievements" of Vatican II.

Answer: Among the "greatest achievements" of Vatican II, I would list the Documents: on the Church, on the Sacred Liturgy, and on the Apostolate of Lay People. Writing about the Constitution on the Church, *Lumen Gentium*, Father Avery Dulles, SJ, [later Cardinal] said: "With something like unanimity it has been hailed as the most momentous achievement of the Council, both because of its important content and because of its central place among the Council Documents" (in Walter M. Abbott, SJ, *The Documents of Vatican II*, p. 10).

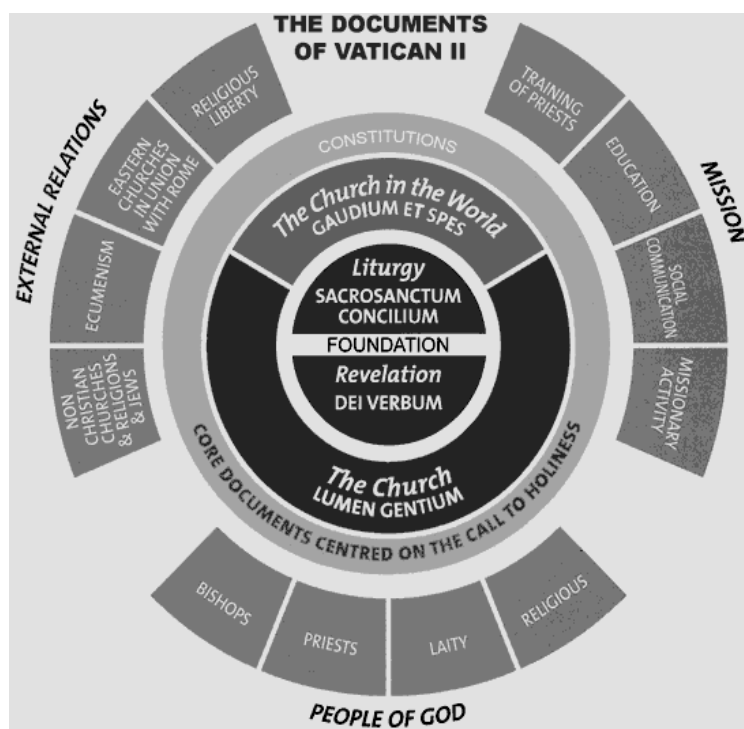
In our world today, a great many, including Catholics, do not see the importance of the Church in their daily lives. Some theologians stress "the Reign" of God as more important than the Church. And yet, the Church was willed by God to be the People of God, the Body of Christ, and the Temple of the Holy Spirit. As Christ hung on the Cross, the Church came forth from the pierced side of Christ as the new Eve. The Church is truly the spouse of Christ. Christ founded His Church on the Rock (Peter), and gave to him the keys of the Kingdom. On that first Pentecost, "the Holy Spirit was sent ... in order that He might forever sanctify the Church,

and thus all believers would have access to the Father through Christ in the one Spirit (*cf.* Eph 2:18)" (*Lumen Gentium*, n. 4).

Through Baptism and the Holy Spirit, we become members of the Body of Christ. Through all the sacraments, we share in the death and Resurrection of Our Lord and Saviour. "Truly partaking of the body of the Lord in the breaking of the Eucharistic bread, we are taken up into communion with Him and with one another" (*ibid.*, n. 7).

In God's infinite wisdom, the Church is "the universal sacrament of salvation" (*ibid.*, n. 48) with the grave task to evangelize the nations, heeding the words of Christ: "Go, therefore, and make disciples of all nations; baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you; and behold, I am with you all days even unto the consummation of the world" (*ibid.*, n. 17) (Mt 28:18-20).

The central Teaching of *Lumen Gentium* is contained in the *Catechism of the Catholic Church*, published on 11 October 1992. Pope Benedict XVI has called the *Catechism of the Catholic Church* "an authentic fruit of the Second Vatican Council". It was "requested by the Second Extraordinary Synod of Bishops in 1985 as an instrument at the service of catechesis" (*Porta Fidei*, n. 4, 11 October 2011).



A second achievement of the Council is The Constitution on the Sacred Liturgy, *Sacrosanctum Concilium*; it had an immediate impact on every parish in the world. In mission areas it was somewhat easier to apply the Teaching of the Council in regard to the Holy Mass. Looking back, it seems that some who reformed the Liturgy did not follow the directives contained in the Constitution on the Sacred Liturgy and went too fast.

I found the Teaching on the Liturgy, and especially on the Eucharist, very powerful: "The liturgy is the summit toward which the activity of the Church is directed; at the same time it is the fountain from which all her power flows.... From the liturgy, therefore, and especially from the Eucharist, as from a fountain, grace is channeled into us; and the sanctification of men in

Christ and the glorification of God, to which all other activities of the Church are directed as toward their goal, are most powerfully achieved" (n. 10).

Often when I offer the Holy Sacrifice of the Mass, I remind the faithful present that: "In the earthly liturgy, by way of foretaste, we share in that heavenly liturgy" which is taking place in heaven before the throne of God (*ibid.*, n. 8).

My third choice for some of the Council's "great achievements" is the Decree on the Apostolate of the Laity, *Apostolicam Actuositatem*; it reminds all lay faithful that because of their baptism and confirmation, they have the grave obligation to make the Gospel known, first in their families, then in their parish, in their neighbourhood, and in their place of work. Our Catholic lay faithful are sleeping giants.

By way of summary, I do think that the sixteen Documents of Vatican II are *all* very important. During this *Year of Faith*, following the advice of the Holy Father, they should *all* be read by priests, religious, and lay leaders, including doctrine teachers.

Question: You served as Bishop of Inchon for forty-one years (1961-2002). How did you try to implement the vision of Vatican II in your diocese?

Answer: After the Council, together with the other Bishops of Korea, I prepared for the final approved version of the Mass in Korean. In Inchon Diocese we had ecumenical gatherings for prayer with Protestants and separately with Anglicans. This went on for some time, but it eventually became difficult to keep up interest in these gatherings. For many years we had a

close friendship with many Anglican priests in Inchon. On the national level, over the years the "Week of Prayer for Christian Unity" from 18-25 January has been fairly well attended in Seoul.

In light of the Council, much was done to influence Catholics to pray, read, and study the Word of God, both on the diocesan and on the parish levels. Priests, as well as religious Sisters, were sent overseas for special studies in Scripture. They returned to Korea and were most instrumental in inspiring many Catholics, in all the Dioceses of Korea, to a deeper study of the Bible.

Over a period of years following the Council, several lay movements came into Korea and were most effective in training zealous lay leaders, especially the *Cursillo*, Marriage Encounter, the Charismatic Renewal, and the Movement for a Better World. Archbishop Harold Henry, SSC, had previously introduced The Legion of Mary into Korea in 1953. Over the years most of these movements flourished. They helped, by God's grace, to bring forth many active and zealous lay apostles in the Church. As of 1983, many Dioceses in Korea gradually established the Perpetual Adoration Society in some of their parishes.

After the Council, the Inchon Diocese, like the other dioceses in Korea, on the diocesan level, set up the Presbyteral Council and the Council of Consultors, as well as the Diocesan Pastoral Council. On the parish level, Pastoral Councils and Finance Councils were gradually established.

In my Pastoral Letters, I frequently used the Teaching of Vatican II. In 1967 I prepared a "Retreat for Priests" (10 conferences), based on the Decree on the Ministry and Life of Priests. Over the years I gave this retreat to Korean priests, missionary priests, as well as to seminarians.

In my sermons, I frequently referred to the Teaching of the Council on the importance of the Liturgy, especially the Eucharist: "For it is through the liturgy, especially the divine Eucharistic Sacrifice, that 'the work of our redemption is exercised'" (*Sacrosanctum Concilium*, n. 2). Priests throughout the diocese, working with Sisters and lay leaders, worked diligently "to ensure that the faithful take part knowingly, actively, and fruitfully" in the sacred Liturgy (*ibid.*, n. 11). Foreigners who participated at Holy Masses in Korea have frequently commented on the active participation of the Korean faithful. Many Koreans have beautiful voices and, with a National Catholic Hymnal, the singing during Holy Mass in most parish churches is edifying and prayerful.

Question: Can you describe some of the "best things" that happened to the Church as a result of the Second Vatican Council?

Answer: Regarding some of the "best things" that resulted from the Second Vatican Council, I would list several items in the following paragraphs.

First, I would mention the sixteen Documents of Vatican II. As a result of the Council, over the past fifty years, the Church has had the Vatican II Documents as source material to inspire all in the Church to mirror the communion of the Triune God, to work for the salvation of souls, and to grow in that holiness which God asks of the members of the pilgrim Church on earth. Blessed John Paul II wrote in 2001: "With the passing of the years, *the Council Documents have lost nothing of their value or brilliance*. They need to be read correctly, to be widely known and taken to heart as important and normative texts of the Magisterium, within the Church's Tradition.... I feel more than ever duty bound to point to the Council *as the great grace bestowed on the Church in the twentieth century...*" (*Novo Millennio Ineunte*, n. 57). In addition, I appreciate the pastoral tone of all sixteen Vatican II Documents.

Another highlight of the Council is the Teaching about the nature and mission of the Church as contained in the Dogmatic Constitution on the Church. Indeed, Christ is the light of all nations (*lumen gentium*). The Church, as the People of God, the Body of Christ, and the Temple of the Holy Spirit, is called to mirror that light to all peoples. Every disciple of Christ has the obligation to spread the faith, according to each one's ability. "In this way the Church simultaneously prays and labors in order that the entire world may become the People of God, the Body of the Lord, and the Temple of the Holy Spirit, and that in Christ, the Head of all, there may be rendered to the Creator and Father of the Universe all honour and glory" (n. 17).

The Council Teaching on the Liturgy, and above all on the Eucharist (found in *Sacrosanctum Concilium*), is much appreciated. "From the liturgy, therefore, and especially from the Eucharist, as from a fountain, grace is channeled into us; and the sanctification of

everyone in Christ and the glorification of God, to which all other activities of the Church are directed as toward their goal, are most powerfully achieved" (n. 10).

The fifth Chapter of *Lumen Gentium* contains the Teaching on the "The Call of the Whole Church to Holiness". Not just priests and religious, but lay people, are called, in the words of Christ, "to be perfect as your Heavenly Father is perfect" (Mt 5:48). It is a call to perfect love. It is a call to holiness through daily work and the ordinary duties of a Christian.

I personally loved the Decree on the Ministry and Life of Priests (*Presbyterorum Ordinis*). The priest in today's world has heavy duties. He is called to be a prophet of God's Word; he is called to be a sanctifier, especially in the administration of the sacraments; and, he is called to be a gentle and firm shepherd, all in imitation of Christ. The Decree in n. 2 reminds the priest that above all he has the sacred power to offer sacrifice and to forgive sins. It is most important that the priest offer Holy Mass daily and be available: to hear confessions of the faithful. The Decree in n. 5 also points to the need for the priest to be faithful to the recitation of the Liturgy of the Hours and to daily adoration of Christ in the Most Holy Eucharist.

In my opinion, the entire Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, which is addressed to all humanity, is truly a magnificent document!

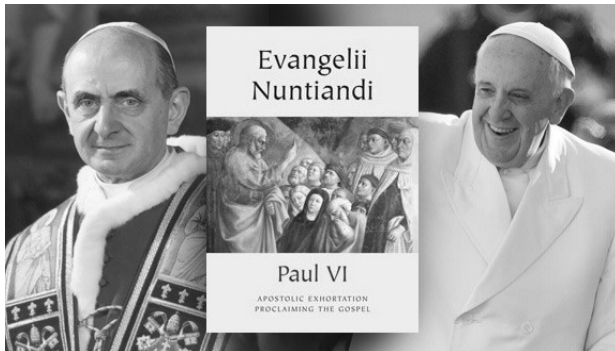
Finally, the Teaching contained in the Declaration on Religious Freedom (*Dignitatis Humanae*) is most relevant and needs to be emphasized today, especially in the United States of America (as well as other parts of the world), where there is a grave danger that our God-given rights to freedom of religion and freedom of conscience are in jeopardy.

NOTE: This interview was completed on 15 August 2012. Profound gratitude is expressed to Bishop William J. Mc Naughton, MM, for his availability and generosity in completing the project. The interview helps retrieve and preserve the memory of the Council, a precious memory in the modern history of the Church, the community of Christ's disciples.

Ref.: *East Asian Pastoral Review*, Vol. 49 (2012) n. 4, pp. 364-383.

James H. Kroeger, MM
Exploring the Rich Treasures of
Pope Paul VI's *Evangelii Nuntiandi*

Pope Paul VI (1963-1978), to be Beatified on Mission Sunday 2014, will always be remembered as a modern missionary Pope. He made missionary journeys to all the Continents; he authored *Evangelii Nuntiandi* (*EN*), which became the *magna carta* for Catholic evangelization in the last quarter of the second millennium of Christianity. Paul VI boldly addressed the topic of evangelization in the modern world in *EN* and without doubt it is one of the most important ecclesial documents of the post-Vatican II era. It presents a concise, inspiring, and programmatic challenge to the Church to fulfil her God-given mission to preach the Gospel with enthusiasm to the contemporary world — to living peoples, with their aspirations and anxieties, their cultures and religions, their hopes and conflicts.



Evangelii Nuntiandi is the most quoted document in Pope Francis' 2013 Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*; it is quoted on thirteen different occasions. One finds that Pope Francis, began early on in his Pontificate, to quote and praise *EN* regularly. In 2013 Francis said that it includes words that "are as timely as if they had been written yesterday" (17 May); he called *EN* "a very full text that has lost nothing of its timeliness" (13 June). As Francis described evangelization, he asserted that *EN* was "that basic point of reference which

remains relevant" (27 July). The Pope even went so far (22 June) as to describe *EN* as "to my mind the greatest pastoral document that has ever been written to this day". Undoubtedly, *Evangelii Nuntiandi* is the fertile soil from which Francis drew much as he authored his *Evangelii Gaudium* (as well as using other material from Pope Paul VI). Francis appreciates Paul VI because he affirms that the testimony of Paul VI "feeds us the flame of love for Christ, love for the Church, and gives us the momentum to proclaim the Gospel to the people of today, with mercy, patience, courage, and joy" (22 June).

Background. This document of 23,000 words was promulgated on 8 December 1975; it emerged from several rich sources and antecedents. Very few recent papal documents have been prepared with so much prior consultation with so many different sections of the Church over so long a period of time. To understand the context and content of *EN*, it is necessary to examine the events surrounding the 1974 International Synod on Evangelization (Paul VI explicitly refers to the Synod over 30 times).

The Synod (27 September-26 October 1974) brought together over 200 bishops from all parts of the world, along with some priests, religious, and laity in a consultative capacity. Three full years had been devoted to its preparation on the local, national, and continental levels. Pastoral experience and approaches to evangelization were widely shared; the method was decidedly an inductive (not deductive) approach. The Churches in the so-called Third World devoted much effort and enthusiasm to the process. One fine example was the dedicated commitment of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC); their First Plenary Assembly (April 1974: Taipei, Taiwan) produced the insightful document: *Evangelization in Modern Day Asia*.

When the 209 bishops arrived in Rome in late 1974, they were well prepared and ready to engage in the Synod's work with enthusiasm. Pope Paul VI opened the Synod with a Eucharist celebration in the Sistine Chapel; he also delivered an Opening Address, encouraging frank discussion and honest exchanges on the burning issues surrounding evangelization. Paul VI had set the stage; he faithfully attended all the General Assemblies as a silent but attentive listener.

The Synod proceeded according to its three planned stages:

- (a) *communication of pastoral experiences*; these included five continental reports and about 175 speeches by Synod Fathers;
- (b) *reflection on interrelated theological themes*; an attempt was made to integrate theological elements and pastoral experiences; it met with difficulty and revealed many *lacunae*;
- (c) *preparation of conclusion*; working with an immense amount of material and items prepared by D. Grasso, C. Wojtyla, and D.S. Amalorpavadass, a Drafting Committee drew up a 41-page text.

On 22 October (just four days before the Synod closed) three-quarters of the text was rejected; it had failed to capture the testimony and insight, the searching and propositions that characterized the first three weeks of the Synod's work. Thus, the Final Session of the Synod (26 October 1974) was awaited with keen interest. Pope Paul VI addressed the Assembly frankly and openly: "the Synod of Bishops has ended.... We should want to assess its achievements.... We cannot but be genuinely satisfied and optimistic about its outcome".

The Pope continued: "The theme [of evangelization] is too broad and complex to be dealt with properly in so short a time or to yield all the conclusions to which its discussion might give rise. However, this Synod did again make the following contribution to the Church in our day: it enabled the voices of the local Churches to be heard; it facilitated a better diagnosis of the current situation and a delineation of the principal elements of evangelization; it set in train the discussion of the practice and theory of evangelization in our time. For this reason we judge that the Synod as a whole has been fruitful. For it places at the disposal of Peter's Successor, for the benefit of the entire Church, an abundance of advice, admonitions and proposals".

***Evangelii Nuntiandi* Emerges.** During a year-long gestation period, Pope Paul VI laboured to produce from the rich experience and insights of the Synod a document that clearly reflects discernment and synthesis. *Evangelii Nuntiandi* is at once synodal and papal and therefore deeply collegial. It is structured in seven thematic chapters and framed with an Introduction and Conclusion. Chapter titles clearly indicate specific content (e.g. "What is Evangelization?", "The Methods of Evangelization"). The five-paragraph Introduction contains several interpretive keys to the document.



Paul VI was well aware of his role in shaping *EN* to be part of his papal responsibility to "encourage our brethren in their mission as evangelizers"; this task became for him "a daily preoccupation ... and a fundamental commitment of our Pontificate" (n. 1). What emerged as *EN* has been described as Paul VI's "last and finest Apostolic Exhortation, a novel and effective form of the Magisterium".

Secondly, the Document was not written as a tightly reasoned and carefully nuanced theological treatise (although excellent theological reflection pervades the document). Paul VI notes that his words, which "come from the wealth of the Synod, are meant to be a meditation on evangelization"; he hopes that they will succeed "in inviting the whole People of God assembled in the Church to make the same meditation" (n. 5). Indeed, the Pope refers to this Apostolic Exhortation as a meditation (*cf.* nn. 40, 76). It is this very personal, even conversational, style of meditative reflection and exhortation that many have found attractive; it invites a frequent return to *EN* — even 40 years later. It encourages a personal reception and assimilation of the message; it emanates a poetic quality.

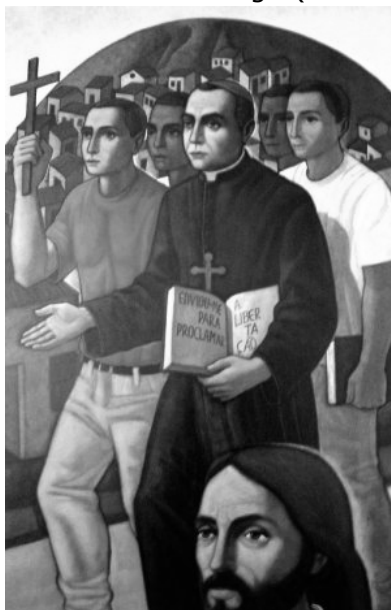
Paul VI notes that three key elements converged to highlight the importance of the promulgation of *Evangelii Nuntiandi* (n. 2): the conclusion of the Holy Year (a special time of renewal); the tenth anniversary of the close of Vatican II (renewing the Church for mission); and, the first anniversary of the 1974 Synod. The Pope again alludes to these anniversaries in the Conclusion, adding that for the Church these years "mark the eve of a new century, the eve also of the Third Millennium of Christianity" (n. 81). Clearly, Paul VI wished to focus the entire attention of the Church on the centrality of evangelization. He wished to launch "a new period of evangelization" (n. 2) so that Christ's followers "can bring the Christian message to modern man

... in a way that is as understandable and persuasive as possible" (n. 3), "with ever increasing love, zeal and joy" (n. 1). The Pope's "heartfelt plea" is the fulfillment of this task (n. 81).

Three *leitmotifs* of *EN* have already been mentioned: the papal commitment to evangelization, the role of meditation, and the centrality of evangelization in the life of the Church. A fourth theme centers on fidelity, a double fidelity — to God's message and to people (*cf.* nn. 4, 39, 63). This fidelity is "the central axis of evangelization" (n. 4). In numerous places throughout the Exhortation, Paul VI carefully defines, nuances, and balances diverse elements within the evangelization process (e.g. local and universal Church, culture and faith, liberation and evangelization, strengths and limitations of popular religiosity, etc.). It is thanks to Paul VI's unique genius that he succeeded in integrating and balancing so many topics. Thus, *Evangelii Nuntiandi* prolongs the reflection on evangelization begun at the 1974 Synod and makes its insights available to the entire Church. Paul VI has given the Church an inspirational and pastoral handbook for modern missionary action.

Describing Evangelization. Evangelization, for many Catholics, is a generally unfamiliar and relatively new term; only recently has it gained wider currency. The Second Vatican Council as well as recent Popes have placed evangelization at the centre of the Church's identity and mission. The goal of this presentation is to focus specifically on Paul VI's unique contribution to the understanding of evangelization in all of its rich, complex, multi-faceted, and interrelated dimensions. In a word, this work explores evangelization viewed holistically and integrally.

The word "evangelization" does not occur in the New Testament; however, *euaggelion* meaning "gospel" or "good news" occurs 72 times, 54 of which are in the Pauline Corpus. It has a wide range of meaning: the whole Christian message (Mk 1:1); the Good News of Jesus (II Cor 4:4); is for all (Mk 13:10; Gal 1:11-12) which is to be proclaimed (I Cor 9:14, 16, Gospel (Mk 8:35; Rom 1:16), defend it (Phil 1:7, 16). truth (Gal 2:5, 14), of hope of immortality (II Tim 1:10), of Tim 2:8), and of salvation (Eph 16:15); it is a revelation of God believed (Mk 1:15) and 18). One must risk all for the serve it (Rom 1:1; 15:16), *Euaggelion* is the good news of (Col 1:23), of peace (Eph 6:15), the Risen Christ (I Cor 15:1ff; II 1:13).



Vatican II speaks of contexts: it is especially the evangelization by the faithful associated with the mission of *Actuositatem*, nn. 2, 6, 20, 26; are to learn the methods of *Ordinis*, n. 19); the Eucharist is evangelization (*PO*, n. 5). The Missionary Activity (*Ad Gentes*) specific purpose of missionary planting of the Church" (n. 6); "the Church has the obligation and the sacred right to evangelize" (n. 7); catechists have the important task to evangelize (n. 17), as do the laity (n. 21); the call to evangelize arises from a charism of the Spirit (n. 23); various roles are fulfilled by Missionary Institutes (n. 27), *Propaganda Fidei*, (n. 29), the People of God (nn. 35, 36), bishops and priests (n. 38), religious institutes (n. 40), and young Churches (*LG*, n. 17).

evangelization in a variety of bishops' task to promote (*Christus Dominus*, n. 6); it is the laity (*Apostolicam Lumen Gentium*, n. 35); priests evangelization (*Presbyterorum* the source and summit of all Decree on the Church's is replete with references: "the activity is evangelization and the

Based on the solid foundation of Sacred Scripture and on the Documents of Vatican II, Paul VI's pivotal contribution was to place *evangelization* on "center-stage" in describing the Church's contemporary mission. An obvious question arises: How does one capture the rich thought of Blessed Paul VI? This author presents an extensive study of the Pope's *seminal document* [*EN*] on the subject of evangelization; a concluding section is composed of a synthetic overview of "integral evangelization".

Evangelization is Integral and Holistic. The understanding of the term "evangelization" found in *EN* reflects a comprehensive and inclusive view; its use may be described as an "umbrella concept". This broad and holistic view respects the fullness and complexity of the evangelizing process, aiming to achieve *effective* evangelization.

Sections 17 and 24 of *EN* provide a long list of the various elements which comprise the evangelizing action of the Church. Both sections also strongly stress the importance of integrating and balancing all facets of evangelization. "Any partial and fragmentary definition which attempts to render the reality of evangelization in all its richness, complexity and dynamism does so only at the risk of impoverishing it and even distorting it" (n.17). "Evangelization, as we have said, is a complex process made up of varied elements ... which are complementary and mutually enriching" (n. 24).

Paul VI explicitly notes that the Synod constantly challenged the Church "to relate these elements rather than to place them in opposition one to the other, in order to reach a full understanding of the Church's evangelizing activity" (n. 24). The Pope, in fact, set forth in *EN* a comprehensive presentation which in later years has become widely accepted in the Church; it is diversely termed "integral / holistic" and coupled with "evangelization / liberation / salvation".

Note the broad and inclusive manner in which Paul VI speaks: "evangelizing means bringing the Good News into all the strata of humanity" (n. 18); "upsetting, through the power of the Gospel, mankind's criteria of judgment" (n. 19); "what matters is to evangelize man's culture and cultures" (n. 20) so as to overcome "the split between the Gospel and culture [which] is without doubt the drama of our time" (n. 20). The scope of evangelization extends to the full transformation of humanity and cultures in the light of the Gospel. Additional examples from the Holy Father's writings could be mentioned, all illustrating his broad and holistic view of evangelization. Here, then, is a key, a helpful category, a foundational insight, for an integrated interpretation of the entire text of *EN*.

Theological Foundations. Viewing evangelization holistically and integrally has important practical and pastoral ramifications. It allows Christians to appreciate the myriad manifestations of evangelization; individual gifts, talents, and charisms are desired and treasured (n. 66); no individual or group is master of evangelization (nn.15, 78); everyone acts "in communion with the Church" (n. 60); "the work of evangelization is a basic duty of the People of God" (n. 59). These practical and pastoral dimensions of an integral approach to evangelization have as their basis a solid theological foundation. They are anchored in "the Father's love" (n. 26), in the entire life, mission, practice, and witness of Jesus, "the first evangelizer" (n. 7, cf. nn. 6-12). The Church "is born of the evangelizing activity of Jesus and the Twelve"; and "in her turn is sent by Jesus" (n.15). But "it is only after the coming of the Holy Spirit ... that the Apostles depart to all the ends of the earth in order to begin the great work of the Church's evangelization" (n. 75). A brief look at the footnote references of the first two Chapters of *EN* reveals how closely these theological foundations are linked to Sacred Scripture and the Documents of the Second Vatican Council.

EN contains several beautiful descriptions of the Church as an evangelizing community. "Evangelizing is in fact the grace and vocation proper to the Church, her deepest identity. She exists in order to evangelize"; "evangelizing all people constitutes the essential mission of the Church" (n.14). "The Church is an evangelizer, but she begins by being evangelized herself" (n. 15).

Paul VI makes an important clarification in the first section of Chapter III: "The Content of Evangelization". He speaks of the distinction between the *essential content* and the "living substance" of the Gospel message, and the *secondary elements* whose "presentation depends greatly on changing circumstances" (n. 25). Within an integral view of evangelization, one must have a clear perception of the vital substance (nn. 26-28) in relation to the secondary aspects (nn. 29-39). Once again, the principle of a "double fidelity" (n. 4) enters; "evangelization would not be complete if it did not take account of the unceasing interplay of the Gospel and of man's concrete life, both personal and social" (n. 29). In the mind of Paul VI, this continued nuancing and balanced integration are certainly part of the "drama of fidelity to Christ" (n. 39).

Diverse Synod Themes: It has been noted that the 1974 Synod on Evangelization ended inconclusively and that the entire documentation of the proceedings was left in the Pope's hands. *EN* reveals how Paul VI, not wishing the material to be lost, reworked many of the Synod's major themes into a stirring and unified presentation.

He addressed several questions in the mode of a pastoral synthesis: salvation and liberation (nn. 9, 27, 30-38), non-Christian religions (nn. 53, 80), religious freedom (nn. 39, 80), secularization (n. 55), secularism (nn. 55-56), atheism (nn. 54-56), ecumenism (nn. 54, 76, 77), basic communities (n. 58), diversified ministries (n. 73), popular piety (n. 48), sacraments in

evangelization (nn. 23, 28, 47, 68), mass media (nn. 45, 80), Church as sign and sacrament of salvation (nn. 23, 59), violence (n. 37), signs of the times (nn. 75-76), the local-universal Church dynamic (nn. 60-68), culture (nn. 20, 58), and the role of the Holy Spirit (nn. 75, 82).

Many of these diverse topics had already been identified by Paul VI in his Final Synod Speech as areas of evangelization in need of being “better defined, nuanced, completed and subjected to further study”. Commentators have noted how closely certain passages in *EN* resemble the actual interventions made on the Synod floor. Thus, *EN* is proof that Paul VI was an intent listener and learner at the Synod; then, through his papal “charism of discernment” he fashioned his insights and reflections into a personal and spiritual testament on evangelization. Thus the Document is the fruit of long and profound meditation; it nourishes the spiritual life.

Special Themes: This brief overview of the scope of evangelization found in the Exhortation presents only the highlights of this dense and rich document. Some special themes deserve additional comment.

This Document is important for the emerging theology of the *local Church* in two ways. Basically, because it presents a positive and firm link between the local and the universal Church. Second, because it shows the importance that the local community and its personal witnesses have in the whole process of inculturated evangelization. Basic Ecclesial Communities (n. 58) have the enormous potential to manifest the missionary character of the Church.

EN contains few direct references to *the missions*, as they were traditionally known. Where do missionary societies and organizations find their place in the contemporary world? In Chapter Five, three specific tasks are mentioned; missionaries are to: (a) proclaim the Gospel for the first time to peoples and lands where it has not yet been heard (n. 51); (b) engage and interact with the faithful adherents of other religions (n. 53); and, (c) assist the young Churches and promote missionary consciousness within them (nn. 56, 58).

The treatment of *world religions* in *EN* is not sufficiently developed. This is remarkable in a document authored by Paul VI whose first Encyclical *Ecclesiam Suam* was dedicated to the theme of dialogue and who in 1964 established the Secretariat for non-Christians [renamed Pontifical Council for Interreligious Dialogue in 1988]. Several reasons for respecting and esteeming these religions are mentioned (n. 53), but there is no theological understanding of religions in *EN*. (Some questions were raised: Are non-Christians saved *in* and *through* their religions? Can these faith-traditions be called “ways of salvation”?). The openness the Synod expressed affirming the wide action of the Holy Spirit and the desire for interreligious dialogue is neither pursued nor promoted in *EN*. Indeed, the term “dialogue” is not found once in *EN*. In any case, one can be grateful for the encouragement given to foster an open and respectful attitude towards the great religions of the world.

The role that *EN* assigns to the promotion of *justice and human liberation* within the Church’s evangelizing mission is a curious one. Many helpful clarifications on the concept of liberation are presented (nn. 29-39). *EN* notes that: “Between evangelization and human advancement — development and liberation — there are in fact profound links” (n. 31). Yet, to say that liberation “is not foreign to evangelization” (n. 30) seems restrictive; this stands in contrast to the 1971 Synod that declared justice to be “a constitutive dimension of the preaching of the Gospel”.

Impact on the Church: The Synod and *EN* have profoundly influenced the Church because they provided the inspiration, emphasis, and methodology to spotlight evangelization, placing it at the centre of the Church. National and continental Church gatherings were inspired by *EN*; “Evangelization at Present and in the Future of Latin America” (CELAM: Puebla, 1979) is only one of many examples.

EN influenced the methodology of subsequent synods (the Synod proper was followed later by a post-synodal document) as well as the topics treated (e.g. catechesis, family, reconciliation, etc.). In addition it affirmed key Vatican II documents (i.e. *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, and *Ad Gentes*) and promoted their reception and implementation in the Church.

The Synod and *EN* showed the positive contribution of the “third-world” local Churches; and highlighted the benefits of an inductive, collegial, and reflective method of theologizing. Then the

emergence of a truly “World Church” received a forward impetus. The missionary journeys, begun by Paul VI, have become a common papal *modus operandi*.

The Church has renewed her commitment to be a community of disciples and evangelizers (nn. 13, 15, 21, 24, 59, 66, 80), filled with joy and enthusiasm (nn. 73, 80), eager to give authentic witness (nn. 41, 76), guided by the dynamic action of the Holy Spirit, the principal agent of evangelization (n. 75) and Mary, the Star of Evangelization (n. 82).

Synthetic Overview of Integral Evangelization. Without doubt, Pope Paul VI has given the Church a rich understanding of the theology and praxis of evangelization. *Evangelii Nuntiandi* for Paul VI was a microcosm of his understanding of missionary evangelization. This fact is borne out if one simply recalls the many facets of evangelization presented in the previous sections of this paper. However, can the discussion be taken further?

Additional insight can be drawn from two documents issued by the Secretariat for Non-Christians (as noted earlier, this body was founded in 1964 by Paul VI and renamed in 1988 as the Pontifical Council for Interreligious Dialogue). On Pentecost Sunday, 1984, the Secretariat



promulgated the document entitled: “The Attitude of the Church toward the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission” (*DM*). Hidden in this little-known work on the interrelationship between dialogue and mission is a pivotal statement. This source affirms that mission and evangelization are to be understood “in the consciousness of the Church as a single but complex and articulated reality” (n. 13).

Later, on Pentecost Sunday, 1991, the Pontifical Council for Interreligious Dialogue in conjunction with the Congregation for the Evangelization of Peoples presented the document: “Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ”. Once again, the evangelizing mission of the Church is understood as a “single but complex and articulated reality” (n. 2).

Both documents emphasize the unity and integral nature of evangelization, while at the same time affirming that evangelization necessarily comprises many dimensions; it is a “complex process” (n. 24). In addition, one notes that this multi-faceted concept [evangelization] can be explained and articulated.

Naming the Elements of “Integral Evangelization”. Despite the lengthy and complex titles of the 1984 and 1991 documents just mentioned, these two sources have considerably clarified the Catholic understanding of missionary evangelization, because the “principal elements” are specifically named. Thus, mission and evangelization are composed of: **(a)** presence and witness; **(b)** commitment to social development and human liberation; **(c)** interreligious dialogue; **(d)** proclamation and catechesis; and, **(e)** liturgical life, prayer and contemplation (*cf. DM*, n. 13 and *DP*, n. 2). In a word, the one evangelizing mission of the Church is composed of several component elements and authentic forms. Succinctly, this is integral or holistic evangelization — the wide view of evangelization promoted by Paul VI in *EN*.

This five-point vision has served the Church well over the past decades; this approach takes the thought of Paul VI in *EN* and expresses it in a manner that ordinary Catholics can readily grasp and appreciate. At the same time, it does not do violence to the richness and complexity of missionary evangelization. One easily perceives that the thought expressed in *EN* is adequately

captured in this five-point schema; in turn, employing this helpful schema ensures one of a smooth transit through lengthy papal documents. Evangelization studied in its various essential dimensions leads to clarity, insight, and proper integration. This is a Catholic vision of evangelization.

Exploring the Five Elements. Further insight into “the concept of evangelization” may be attained by keeping “in view all its essential elements” (n. 17). “For the Church, evangelizing means bringing the Good News into all the strata of humanity, and through its influence transforming humanity from within and making it new” (n. 18). Readers should note that this overview is centred on the content of *EN*; however, *specific references* will also be made to two other papal documents on evangelization: *Redemptoris Missio* [*RM*] of Saint John Paul II (1990) and *Evangelii Gaudium* [*EG*] of Pope Francis (2013).

According to Paul VI, **Christian presence and witness of life** form the “initial act of evangelization” (*EN*, n. 21). Daily activities, living together in harmony, lives as individuals of integrity, duties in the community — all these are to be a basic “faith-witness” that demonstrates how Christian living is shaped by Christian faith and values. Through this wordless witness, “Christians stir up irresistible questions in the hearts of those who see how they live” (*ibid.*, n. 21). People desire and respect authentic witnesses (*cf. ibid.*, n. 41; *RM*, nn. 11, 42; *EG*, nn. 14, 20, 119-121, 149-151). Mother Teresa of Calcutta (beatified in 2003), known for her loving and selfless care of the poorest of the poor, is an “icon” of Christian presence, life, and service (*EA*, n. 7).

Living in community, as good neighbours, based on faith convictions should naturally result in a **commitment to social development and human liberation** and be a genuine service to humanity. This dimension of evangelization means serving the most unfortunate, witnessing to justice, defending the integrity of Creation and includes many areas, ranging from social concern to peace-building, from education and health services to promoting family life and good government. The areas of human development or human promotion are vast areas of the Church’s evangelizing mission (*cf. EN*, nn.18-19, 29-33; *RM*, nn. 58-60; *EG*, nn. 50-109, 181-185, 197-216).

All evangelizing work is done in specific contexts, particularly in Asia where it naturally assumes an interreligious dimension. Thus, the Church in Asia, similar to most places in the world of today, accomplishes her mission in pluralistic and diverse cultures. She enters into **interreligious dialogue** and cooperates with the followers of the great religious traditions. Thus, interreligious dialogue may take different forms: dialogue of daily life, deeds of service, religious experts, sharing faith experience, as well as other forms. John Paul II asserts: “Interreligious dialogue is a part of the Church’s evangelizing mission” (*RM*, n. 55). This dialogue emerges from one’s faith convictions. In contemporary circumstances, dialogue with religions and cultures is the truly appropriate Christian response (*cf. EN*, nn. 20, 53; *RM*, nn. 52-54, 55-57; *EG*, nn. 115-118, 238-243, 250-254).

In mission today there is the role of **explicit Gospel proclamation and catechesis**. This dimension of evangelization includes preaching, catechesis on Christian life, teaching the content of the faith; in a word, this means “telling the Jesus story”. When the Holy Spirit opens the door and when the time is opportune, Christians tell the Jesus story, giving explicit witness and testimony to the faith. Others are invited, in freedom of conscience, to follow, to know Jesus. Through proclamation Christians themselves are further instructed in their faith; this is the process by which the Christian faith is communicated to the next generation of believers (*cf. EN*, nn. 22, 27, 42; *RM*, nn. 44-51; *EG*, nn. 3, 12, 24, 110-111, 246).

Finally, integral evangelization and liberation will necessarily include **liturgical life, prayer and contemplation**. No one can effectively be engaged in the Church’s mission without a strong faith and prayer-life. Evangelization needs holy men and women who are themselves on fire with the love of Christ; spreading the fire of the Gospel will be accomplished only by those already burning with an experience of Christ. Holiness is an irreplaceable condition for evangelizers. The “God-experience” achieved in prayer and contemplation, in sacramental and liturgical life, will illuminate and transform all other dimensions of evangelization (*cf. EN*, nn. 23, 43-44, 47; *RM*, nn. 46-49, 87-92; *EG*, nn. 47, 173, 259-288).

Obviously, these five dimensions for an integral understanding of evangelization complement and reinforce each other. In speaking of the complexity of the Church’s evangelizing action, Paul VI gave a timely admonition: “Any partial and fragmentary definition which attempts to render the

reality of evangelization in all its richness, complexity and dynamism does so only at the risk of impoverishing it and even of distorting it". The Pope continued: "It is impossible to grasp the concept of evangelization unless one tries to keep in view all its essential elements" (*EN*, n. 17).

Thus, an older concept of the Church's mission has been set aside. No longer are the elements of social justice, interfaith dialogue, peace-building, education and health care, life-witness, etc., simply "preparatory" to evangelization [*praeparatio evangelica*]; all five "principal elements" are constitutive of an integral understanding. Popes Paul VI, John Paul II, and Francis have expanded the horizon of evangelization; the more restrictive view, which held that only explicit Gospel proclamation and sacramental life constituted mission, has been superseded.

Concomitant with this expanded vision of evangelization, one finds a renewed emphasis on the missionary nature of the *entire* Church (*cf.* *AG*, n. 2; *EN*, nn. 14, 59; *RM*, nn. 61-76; *EG*, nn. 14, 20, 119-121). Every baptized member of the Church is an evangelizer, whether layperson, ordained, or religious. Previously, when evangelization was linked more exclusively with explicit Gospel proclamation and sacramental life, the laity often found it difficult to appreciate how they were to be evangelizers. Today, Catholic evangelization engages the entire Church (from top to bottom; especially, all the local Churches), all states of life (lay, religious, ordained, married, single), all apostolic activities and forms of witness (the five principal elements). Yes, the totality of Christian missionary evangelization embraces all these aspects.

Conclusion. This piece has attempted to present a panoramic overview of a Catholic vision of evangelization. When many words have been uttered, when much ink has been spilt, when definitions and categories have been clarified, and when one more presentation has been completed, Catholic Christians must step back and radically affirm that: *All mission and evangelization is God's project. The Holy Spirit is always the principal agent of evangelization.* For evangelizers, missionaries, catechists, religious and lay alike, mission necessarily means trying to find out what God wills and what he is doing. Then, the authentic evangelizer bends his/her will to God's will, joyfully surrenders to God's loving plan, and expends his/her effort and energy to become a worthy instrument that enables God's design to unfold. Evangelization, at heart and centre, is an issue of faith (*cf.* *RM*, n. 11). For Christians, to live is to evangelize, to truly become "missionary disciples" (*EG*, n. 120)!

Brief Bibliography: Paul VI and *Evangelii Nuntiandi*

- Arévalo, C.** "Notes on the Apostolic Exhortation of Pope Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*." In *Faith, Ideologies and Christian Options* [Loyola Papers 7/8], H. de la Costa *et al.* (eds.), 38-60. Manila: Cardinal Bea Institute, 1976.
- Bacani, T.** "The Renewed Integral Evangelization Envisioned by the Second Plenary Council of the Philippines. *Philippiniana Sacra* 28/83 (May-August, 1993): 311-320.
- Dupuis, J. [A]** "Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi* of Pope Paul VI", in *Vidyajyoti* 40/5 (May, 1976): 218-230.
- [B]** "FABC Focus on the Church's Evangelizing Mission in Asia Today", *Vidyajyoti* 56/9 (September, 1992): 449-468.
- Falciola, P.** *Evangelization According to the Mind of Paul VI*. Rome: Pontifical Missionary Union, 1982.
- Fitzgerald, M.** "*Evangelii Nuntiandi* and World Religions", *African Ecclesial Review*, 21/1 (February, 1979): 34-43.
- Flannery, A., ed.** *Evangelization Today*. Northport, New York: Costello Publishing Company, 1977.
- Kroeger, J. [A]** *The Philippine Church and Evangelization: 1965-1984 [Human Promotion as an Integral Dimension of the Church's Mission of Evangelization: A Philippine Experience and Perspective since Vatican II — 1965-1984]*. Rome: Pontifical Gregorian University, 1985 [Extensive Bibliography]. **[B]** "Contemporary Mission in Asia", *The Japan Missionary Bulletin* 44/4 (Winter, 1990): 282-286.
- Legaspi, L.** "Integral Evangelization: Before/After PCP II — The Task Ahead", Keynote Address at the Mindanao-Sulu Pastoral Conference (MSPC) VIII, Tagum, Davao del Norte, Philippines, October 28, 1992 [Photocopied Manuscript].
- Lopez-Gay, J.** "Theological Aspects of the Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*", *Omnis Terra* 11/82 (February, 1977): 167-179.
- McGregor, B.** "Commentary on *Evangelii Nuntiandi*", *Doctrine and Life* 27/3-4 (March-April, 1977): 53-97.
- Paul VI.** *Evangelii Nuntiandi*. In *The Pope Speaks* 21/1 (1976): 4-51 [Synthesis Text: "Pope Paul VI's Gift", in *Living Mission: Challenges in Evangelization Today*, J. Kroeger, 129-140. Maryknoll, New York: Orbis Books and Quezon City, the Philippines: Claretian Publications, 1994].
- Vadakumpadan, P.** *Evangelisation Today*. Shillong, India: Vendrame Missiological Institute [Sacred Heart College], 1989.

James H. Kroeger, M.M. is professor of Systematic Theology, Mission Studies, and Islamics at the Loyola School of Theology and a regular professor at the East Asian Pastoral Institute and the Mother of Life Catechetical Center in Manila, the Philippines. He serves as president of the Philippine Association of Catholic Missiologists and advisor to the FABC Office of Evangelization. Father Kroeger's recent books include: *The Gift of Mission* (2013), *A Vatican II Journey: Fifty Milestones* (2012), *Exploring the Treasures of Vatican II* (2011), *The Documents of Vatican Council II* (2011), *A Fiery Flame: Encountering God's Word* (2010), *Theology from the Heart of Asia: I – II* (2008), and *Once Upon a Time in Asia: Stories of Harmony and Peace* [ten translations] (2006+).

Abbé Janvier Gahonzire

Les défis de la Nouvelle Evangélisation au Rwanda¹

Introduction

Dans cet article, nous souhaitons évoquer brièvement les défis actuels de la Nouvelle Evangélisation, que l'Eglise du Rwanda doit relever pour pouvoir continuer la mission que le Christ lui a confiée. L'Eglise du Rwanda est comptée parmi les Eglises jeunes d'Afrique, car la première paroisse du pays, celle de SAVE² a été fondée le 2 février 1900 par les Missionnaires d'Afrique³ qui ont évangélisé ce pays, ce qui veut dire que nous venons d'entamer le deuxième centenaire⁴ de l'évangélisation. Depuis sa fondation, l'Eglise du Rwanda a réalisé beaucoup de choses et dans différents domaines: c'est elle qui a fondé les premières écoles du pays ainsi que les grands instituts comme le Grand Séminaire de Nyakibanda (au sud du Rwanda) en 1936, et l'Université Nationale du Rwanda en 1963. A cela s'ajoutent aussi certaines œuvres de développement comme les centres de santé et des hôpitaux. Coté évangélisation, beaucoup de Rwandais ont embrassé la foi chrétienne en se faisant baptiser, si bien qu'on peut dire aujourd'hui que les catholiques sont majoritaires, par rapport aux autres confessions religieuses du pays. Mais face à l'installation du catholicisme au Rwanda, nous constatons malheureusement que vers la fin du siècle dernier, en 1994 exactement, un troisième génocide⁵ a eu lieu dans notre pays à majorité catholique⁶, entre les fils et filles d'une même nation, partageant, presque la même foi, et ayant la même langue, la même culture, les mêmes joies et peines quotidiennes. Cela ne peut qu'interroger tout chrétien digne de ce nom, et *a fortiori* tout théologien. On peut se demander en quoi consiste la foi chrétienne si les soi-disant chrétiens n'arrivent pas à manifester le vivre ensemble et à démontrer que le Dieu de Jésus Christ est Amour. Et pourtant au Rwanda, les églises sont remplies de chrétiens, le dimanche et les jours de fêtes religieuses. De plus une pratique massive des sacrements est très remarquable. Si la mise en pratique du commandement de l'amour du prochain, surtout celui de l'autre ethnie⁷ devient difficile, cela révèle que les statistiques élevées que contiennent les registres paroissiaux disent bien peu de choses sur la manière dont une religion particulière humanise l'existence religieuse. La vérité du christianisme ou sa pertinence, est nettement mise en cause par l'ampleur est la profondeur de la folie meurtrière qui s'empara de ces peuples majoritairement chrétiens et très



¹ Le Rwanda est un petit pays d'Afrique orientale, enclavé. Il a une superficie de 26.338 km². Il est situé entre quatre pays, à savoir à l'est, la Tanzanie, à l'ouest la République Démocratique du Congo (RDC), au nord l'Ouganda et au sud le Burundi. Sa capitale est KIGALI, et sa population actuelle s'élève à environ 11 millions d'habitants. Sa densité de 415 habitants par km². C'est la densité la plus élevée en Afrique.

² La paroisse de SAVE se trouve dans le diocèse de BUTARE (Rwanda). Cette paroisse est située à quelque 135 kms de Kigali, la capitale, au sud du Rwanda.

³ Les Missionnaires d'Afrique ou Pères Blancs furent fondés par le cardinal Charles Lavigerie en 1868.

⁴ En l'an 2000, lorsque l'Eglise universelle fêtait le grand jubilé de l'an 2000 ans de l'incarnation du Verbe, l'Eglise du Rwanda fêtait en même temps le premier centenaire de son évangélisation.

⁵ Rappelons qu'au XX^{ème} siècle, notre planète a connu trois génocides reconnus par la communauté internationale. Après celui des Arméniens et celui de l'Holocauste juif (Shoah) en Europe, il y a aussi celui des Tutsi du Rwanda. Ce génocide a emporté presque un million de personnes dans une période de trois mois (avril-juillet 1994). Ce crime contre l'humanité n'a pas épargné non plus des Hutu modérés qui n'ont pas voulu y participer. En novembre 1994, l'Organisation des Nations Unies (ONU) a mis en place un Tribunal Pénal International pour le Rwanda (TPIR) chargé de juger tous les concepteurs de ce génocide. Cette instance judiciaire est basée à ARUSHA (Tanzanie).

⁶ D'après le recensement général de la population rwandaise, qui a eu lieu en 1991, 62% des Rwandais se déclaraient chrétiens catholiques. A ce chiffre il faut ajouter 18% de chrétiens des Eglises protestantes. Ces pourcentages ont sensiblement diminué pour plusieurs raisons, d'une part parce que de nombreux chrétiens ont été emportés par le génocide, et d'autre part parce que certains chrétiens ont adhéré à différentes sectes qui grouillent aujourd'hui au Rwanda.

⁷ Au Rwanda il existe trois groupes sociaux, à savoir Hutu, Tutsi et Twa que certains osent appeler « ethnies » quoique ce terme semble impropre dans notre pays, car ces groupes sociaux parlent la même langue, ont la même culture et habitent ensemble entremêlés sur différentes collines du pays.

pratiquants, il n'est pas possible de ne pas se demander pourquoi le christianisme, pas plus que les autres religions, n'a pas été capable de toucher les hommes et de les transformer.⁸

La foi, comme le dit Jean-Louis Souletie est une «*conversion permanente et l'on ne finit pas de commencer à croire, de devenir chrétien*».⁹ Cela nous autorise, compte tenu de la tragédie du génocide qu'a vécue notre pays en 1994, à proposer une nouvelle évangélisation qui permette aux chrétiens catholiques rwandais de redécouvrir la valeur de leur baptême afin de rayonner autour d'eux, comme de véritables disciples du Christ en montrant aux autres que 'le vivre ensemble' est possible. Pour y arriver il nous faut d'abord définir le concept de «Nouvelle évangélisation» afin de préciser les grands défis relatifs au Rwanda, à savoir la réconciliation et l'inculturation.

1. La Nouvelle Evangélisation dans l'Eglise

1.1 Le concept de «Nouvelle Evangélisation»: le sens de ce néologisme

Le concept de «Nouvelle Evangélisation» est considéré comme un 'néologisme', c'est-à-dire une expression récente dans l'Eglise catholique. Si nous glissons un regard rétrospectif sur l'évolution de ce concept, nous remarquons que cette expression «Nouvelle Evangélisation» fut utilisée pour la toute première fois par le pape Jean-Paul II, au cours d'un voyage apostolique en Pologne, en 1979. Il l'a utilisée plus exactement le 9 juin 1979, dans son pays natal, lorsqu'il s'adressait aux ouvriers de la Nowa Huta.¹⁰ Par la suite, Jean-Paul II a repris le terme de «Nouvelle Evangélisation» pour réveiller les Eglises d'Amérique latine,¹¹ afin que celles-ci puissent redécouvrir la grandeur de leur foi dans le Christ. Et puis, il reprit ce concept à Saint Domingue le 12 octobre 1984 lors de l'inauguration de la neuvaine pour la préparation et la célébration du cinquième centenaire de l'évangélisation du continent latino-américain.¹² Ensuite, ce terme de «Nouvelle Evangélisation» fit son apparition en Europe, particulièrement pour freiner la sécularisation galopante et progressive qui a envahi et continue à envahir ce continent de la «vielle chrétienté».

Depuis le pontificat de Jean-Paul II, le terme de «Nouvelle Evangélisation» est devenu comme un leitmotiv dans la pastorale de toute l'Eglise. Il sera donc l'une de ses priorités. Notons en passant que ce concept de «Nouvelle Evangélisation» n'est pas synonyme de «réévangélisation» si nous abondons toujours dans la logique de ce souverain pontife.

1.2 Pourquoi une Nouvelle Evangélisation dans l'Eglise?

Depuis que le pape Jean-Paul II a commencé à parler de la «Nouvelle Evangélisation», de nombreuses personnes, notamment des catholiques qui s'intéressent à tout ce qui se passe dans l'Eglise, se sont interrogés sur ce que signifie ce concept, son bien-fondé et sa nouveauté, ainsi que la nature de cette exigence missionnaire par rapport à l'évangélisation qui se faisait comme communément dans l'Eglise. On peut ensuite se demander pourquoi ce souverain pontife a tant insisté sur cette notion. Si on fait l'analyse de certains écrits de Jean-Paul II concernant la physionomie de l'Eglise et du monde, à l'époque du début de son pontificat, on se rend compte que la «Nouvelle Evangélisation» dont il est le promoteur, était nécessaire pour pouvoir donner un nouveau souffle à l'Eglise, afin que celle-ci puisse continuer sa mission d'être le signe du royaume parmi les hommes.

Ainsi, par exemple, dans l'Exhortation apostolique *Christifideles Laici*, Jean-Paul II a déclaré que l'Eglise est en train de vivre aujourd'hui «*un moment magnifique et dramatique de l'histoire, dans l'imminence du troisième millénaire*».¹³ Et dans sa Lettre-encyclique *Redemptoris Missio*, le même pape a souligné quelque chose de semblable en ces termes: «*Notre époque est tout à la fois dramatique et fascinante*».¹⁴ D'après Jean-Paul II, l'époque

⁸ Ce constat en rapport avec la manière dont beaucoup de chrétiens ne se comportent pas comme il faut pour témoigner de ce qu'ils vivent en s'identifiant au Christ a été fait par Melchior MBONIMPA, *Défis actuels de l'identité chrétienne. Reprise de la pensée de Georges Morel et de Fabien Eboussi Boulaga*, l'Harmattan, Montréal 1996, p. 178.

⁹ JEAN-LOUIS SOULETIE, *La crise, une chance pour la foi*, Edition de l'Atelier, Paris 2002, p. 57.

¹⁰ Ici il faut voir JEAN-PAUL II, *Homélie lors de la messe au sanctuaire de la Sainte Croix*, Mogila, Cracovie, le samedi, 9 juin 1979.

¹¹ Le pape JEAN-PAUL II a affirmé ce terme de 'Nouvelle Evangélisation' dans son discours aux participants à la XIXème assemblée du CELAM, à Port-au-Prince (HAITI), le 9 mars 1983. Ici CELAM signifie 'Conseil Episcopal Latino-américain'.

¹² GIOVANNI PAOLO II, «Fedeltà al passato di fede, sguardo alla sfida del presente, impegno per una nuova evangelizzazione, Omelia nella Messa per l'evangelizzazione dei popoli», Santo Domingo, il 12 ottobre 1984, in *Insegnamenti* VII, 2, 1984, pp. 885-897.

¹³ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles Laici*, n°3 du 30 décembre 1988.

¹⁴ JEAN-PAUL II, Lettre-encyclique *Redemptoris Missio* sur la valeur permanente du précepte missionnaire n° 38, libreria editrice vaticana, Vatican 2012.

dramatique dont il parle est constituée du fait que, en regardant en face le monde d'aujourd'hui, on s'aperçoit que les situations économiques, sociales, politiques et culturelles présentent des problèmes et des difficultés très graves. Dans *Christifideles Laici*, Jean-Paul II poursuit en disant: «Comment ne pas penser à la diffusion persistante de l'indifférence religieuse et de l'athéisme sous les formes les plus variées, en particulier sous la forme, aujourd'hui peut-être la plus répandue du sécularisme».¹⁵

Jusqu'ici Jean-Paul II avait parlé de la «Nouvelle Evangélisation» aux Eglises des pays de 'vielle chrétienté' mais il n'a pas manqué de parler aussi de la nécessité de ce concept dans des Eglises jeunes. Il l'a affirmé en ces termes:

*«Il existe enfin une situation intermédiaire, surtout dans les pays de vielle tradition chrétienne mais parfois aussi dans les Eglises plus jeunes, où des groupes entiers de baptisés ont perdu le sens de la foi vivante ou vont jusqu'à ne plus se reconnaître comme membres de l'Eglise, en menant une existence éloignée du Christ et de son Evangile. Dans ce cas il faut une 'nouvelle évangelisation'».*¹⁶

Cette Nouvelle Evangélisation dans les Eglises jeunes dont parle Jean-Paul II concerne aussi l'Eglise du Rwanda parce qu'il y a inévitablement des défis à relever.

2. La Nouvelle Evangélisation dans l'Eglise du Rwanda

L'Eglise du Rwanda a besoin de répondre positivement à cet appel lancé par Jean-Paul II sur la Nouvelle Evangélisation. Pour le cas justement de l'Eglise de notre pays, le successeur de Jean-Paul II, le pape Benoit XVI s'est interrogé sur la manière dont le christianisme est vécu au Rwanda et même au Burundi en ces termes:

*«C'est une honte pour nous que des pays catholiques comme le Rwanda et le Burundi soient devenus le théâtre des pires atrocités. Il nous faut donc beaucoup réfléchir à ce que nous pouvons faire pour que l'Evangile influe plus fortement sur la vie sociale».*¹⁷

Partant de ces propos de Benoit XVI, nous pouvons aborder les défis auxquels l'Eglise du Rwanda post-génocide est confrontée, à savoir le défi de la réconciliation et celui de l'inculturation.

2.1 Le défi de la réconciliation au Rwanda

L'Afrique affronte aujourd'hui une série de conflits qui empêchent son développement de progresser rapidement. Il y a des guerres, les famines, les maladies comme la pandémie du sida, etc. Tous les conflits qui s'y déroulent entraînent des divisions de toutes formes au sein des peuples. Pour résoudre ces conflits, l'urgence de la réconciliation se fait sentir. Cette réconciliation est un grand défi. Pour le relever, le théologien congolais Charles Kasereka Pataya propose une solution: il s'agit d'entrer dans la dynamique du pardon et de la réconciliation. Pour lui, *«le pardon et la réconciliation sont compris comme des processus qui permettent de cerner le mal et de libérer l'homme ainsi que sa communauté de son emprise. Par le pardon et la réconciliation s'opère le redressement de l'amour et de l'entente»*.¹⁸

Dans le contexte du Rwanda post-génocide (après avril 1994), le concept de «réconciliation» est



d'une importance capitale. En effet, le drame qu'a vécu notre pays a tellement déchiré son tissu social qu'il faudra du temps pour promouvoir la réconciliation entre les différentes composantes de la nation rwandaise. Vincent Gasana, prêtre rwandais et secrétaire de la commission «Justice et Paix» au sein de la Conférence Episcopale du Rwanda rappelle que *«les exécutants du génocide au Rwanda sont des voisins, des amis d'enfance, des camarades de travail, des membres de mêmes associations et de mêmes Eglises, voire des amis et des parents par alliance»*.¹⁹

¹⁵ JEAN-PAUL II, *Christifideles Laici*, n° 4.

¹⁶ JEAN-PAUL II, Lettre-encyclique *Redemptoris Missio*, n° 33.

¹⁷ Cardinal JOSEPH RATZINGER, *Le sel de la terre. Le christianisme et l'Eglise catholique au seuil du troisième millénaire*, Flammarion/Cerf, Paris 1997, p.147.

¹⁸ CHARLES KASEREKA PATAYA, « La dynamique du pardon et de la réconciliation dans le contexte africain », in *Lumen Vitae*, Revue internationale de Catéchèse et de Pastorale, n° 2, Bruxelles avril-mai-juin 2013, p. 173.

¹⁹ VINCENT GASANA, « L'Eglise du Rwanda au service de l'unité, de la réconciliation, de la justice et de la paix : réalisations, défis et perspectives d'avenir », in *Urunana* n° 123, juin 2009, p. 18.

Lors de la dernière visite *ad limina Apostolorum*, effectuée au Vatican par les évêques rwandais, en date du 3 avril 1994, le pape François est revenu sur l'importance de la réconciliation au Rwanda après le génocide de 1994 en ces termes:

«Le Rwanda dans quelques jours commémorera le vingtième anniversaire de l'horrible génocide qui a provoqué beaucoup de souffrances et de blessures».²⁰ Alors le rôle de l'Eglise est indispensable pour relever le défi de la réconciliation. Le pape poursuit en soulignant ce rôle dans son message aux évêques rwandais: «L'Eglise a donc une place importante dans la reconstruction de la société rwandaise réconciliée ; avec tout le dynamisme de votre foi et de l'espérance chrétienne, allez donc résolument de l'avant, en rendant sans pause témoignage à la vérité (...). Vingt ans après ces tragiques événements, la réconciliation et la guérison des blessures restent certainement la priorité de l'Eglise du Rwanda».²¹

2.1.1 La réconciliation dans la Bible

Si nous jetons un coup d'œil dans la Bible, nous remarquons que dans l'Ancien Testament, Dieu fait toujours le premier pas vers le pécheur pour l'inviter au repentir. Il est «miséricordieux et bienveillant, lent à la colère et plein de fidélité» (Ps 102,8). Il se réconcilie avec son peuple Israël qu'il considère comme une épouse infidèle (Os 2). Au lieu de rejeter son peuple pécheur, il lui propose de conclure une alliance nouvelle avec lui (Jr 31,31-34). Invité à entrer de nouveau dans cette dynamique d'amour; le peuple d'Israël, à son tour, en rendant un culte à Dieu et en faisant des rites d'expiation ordonnés à la purification de son cœur, visait finalement sa réconciliation avec Dieu. Mais il faudra attendre le Christ pour que cette réconciliation soit parfaite et définitive.

Dans le Nouveau Testament, nous ne trouvons que très rarement l'idée de 'réconciliation'. Ce terme désigne exclusivement les rapports de l'homme avec Dieu et la relation créée entre les deux par la mort et la résurrection du Christ (Rm, 5,1-11, 2 Co 5, 18-20; Col 1,20-21). A travers ces trois passages bibliques, l'apôtre Paul va dire explicitement que c'est par la mort et la résurrection du Christ que Dieu s'est réconcilié avec l'homme pécheur. Dans le sermon sur la montagne, Jésus va recommander de se réconcilier, le cas échéant, avec son frère, avant d'apporter son offrande à l'autel (Mt 5,24), et à Corinthe, Paul va demander aux époux de se réconcilier au lieu de divorcer (1 Co 7,11). Dans les deux cas, il s'agit d'une réconciliation entre des personnes ayant des liens plus ou moins étroits, et non pas des groupes de personnes.

2.1.2 Itinéraire vers une véritable réconciliation au Rwanda

Nous abordons à présent un sujet qui nous semble important pour l'Eglise implantée dans un pays meurtri par le génocide de 1994. Les chrétiens rwandais, comme leurs concitoyens, minés par ce drame se doivent de puiser dans l'Evangile la force de vivre. Ainsi, ils pourraient être comme 'le levain dans la pâte' en aidant leurs compatriotes à se donner la main pour vivre en frères.

2.1.2.1 La conversion

Lorsque Jésus parle de la conversion, de quoi s'agit-il en fait ? Pour répondre à cette question, nous nous référons au *Vocabulaire de Théologie Biblique*.²² Le mot «conversion» vient du mot grec «metanoia», qui signifie «repentir, pénitence». Lorsque Jésus commença son ministère public en Galilée, il invita tous ceux qui voulaient le suivre, à la conversion: «Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché, convertissez-vous et croyez à l'Evangile» (Mc 1,15).

2.1.2.2 Le modèle davidique comme processus vers la conversion

Pour que les chrétiens catholiques rwandais puissent atteindre une véritable conversion, il existe cinq étapes à proposer et, en les franchissant, ils déboucheront sur cette conversion. Nous nous référons au psaume 50, attribué au roi David qui s'est repenti.

3. La reconnaissance du péché

Le roi David, après avoir commis deux péchés, à savoir l'adultère et le meurtre (cf. 2 S 11, 2-27), conscient de ses péchés et, éclairé par la voix de sa conscience, il les a reconnus et a demandé pardon au Seigneur. Pour se convertir réellement, la reconnaissance du péché ou du mal est nécessaire. Pour y arriver, comme le dit Canisius NIYONSABA, «il faut que

²⁰ FRANÇOIS (pape), discours du pape aux évêques rwandais en visite *ad limina Apostolorum*, « Per un Rwanda riconciliato » in *L'Osservatore Romano* du 4 avril 2014, p. 8.

²¹ FRANÇOIS (pape), *ibidem*.

²² *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Ed. du Cerf, Paris 2005, p. 950.

*l'offenseur arrive à reconnaître ses torts et demander pardon. L'aveu est très important car sans lui il n'y a pas de conversion de cœur personnalisée ni de guérison intérieure».*²³

La nécessité de la justice

«Mon Dieu, Dieu sauveur, libère-moi du sang; que ma langue crie ta justice» (Ps. 50, 16). C'est par ces paroles du psalmiste que le roi David demande à Dieu de le laver de toute souillure. Et à son tour, David, en signe de remerciements, chante la justice de Dieu. Le mot «justice» vient du latin «ius», qui signifie «droit». Cela signifie que l'objectif visé par la justice consiste à rétablir dans la droiture ce qui est tortueux. Au niveau juridique, cette notion de «justice» rétablit dans la droiture les deux parties antagonistes dans un procès, c'est-à-dire l'accusé et le plaignant. Ainsi, si nous appliquons le terme de «justice» à la société rwandaise, hantée et marquée par l'horreur de 1994, nous affirmons que cette société ne peut pas se redresser sans que la justice y joue un rôle très prépondérant. C'est ce que les évêques rwandais font en encourageant les chrétiens catholiques à être marqués par la vertu de vérité quand ils disent que *«le problème de la justice et de la réconciliation sera résolu par la défense courageuse de la vérité»*.²⁴

La vérité comme préalable à la justice

L'Eglise du Rwanda qui est dans le processus de réconciliation ne doit pas omettre ou mettre e côté la notion de «justice». L'objectif visé en préconisant la justice, c'est la vérité sur ce qui s'est passé dans notre pays en 1994, et pourquoi on en est arrivé là. Comme le propose Jef Vleugels, des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) au Rwanda, des conflits graves ne peuvent être résolus, ni positivement dépassés sans que l'on fasse la lumière sur la vérité totale. La guérison psychologique et spirituelle est seulement possible si l'on est capable de regarder en face toute la réalité, tout ce qui s'est passé dans toute son atrocité. Les coupables peuvent seulement demander pardon sur base d'une présentation véridique des faits et de leurs responsabilités. Les victimes ne peuvent vraiment pardonner que si, finalement et après beaucoup de souffrance, elles acceptent les faits. Même si pareille constatation semble cruelle à première vue.²⁵

La demande de pardon

Il est vrai qu'il est très difficile de demander le pardon et de l'accorder. Cela demande du temps, surtout dans le cas de crime de génocide. C'est un long chemin à parcourir. Martin Christel décrit ce processus en ces termes: *«Le pardon n'est pas l'affaire d'un jour, ne procède pas d'une décision soudaine et volontaire, mais d'un processus dont il convient sans cesse de vérifier la force en soi»*.²⁶ C'est très difficile aussi de demander le pardon parce qu'il arrive le plus souvent que l'offenseur éprouve le sentiment d'être humilié devant l'offensé ou la victime. Bien au contraire, la demande de pardon libère l'offenseur comme l'affirme Michel Hubaut là où il montre que *«Faire l'aveu de sa faute devant l'amour de Dieu n'aliène pas l'homme mais le grandit et le libère»*.²⁷

Le pardon comme un don

Le pardon est un don de Dieu. Il relève, et l'offenseur et l'offensé. Le pape Jean-Paul II en souligne son importance quand il dit: *«Le pardon est la condition première de la réconciliation, non seulement dans les rapports de Dieu avec l'homme, mais aussi dans les relations entre les hommes. Un monde d'où on éliminerait le pardon serait seulement un monde de justice froide et irrespectueuse»*.²⁸

Dans la prière de 'Notre Père', le Christ nous demande de pardonner sans condition (Mt 18, 21-22). Mais pour Vladimir Jankelévitch qui a écrit sur la Shoah, ce pardon n'est pas applicable au crime de génocide. Il l'exprime en ces termes: *«Lorsqu'un acte ni l'essence de l'homme en tant*

²³ CANISIUS NIYONSABA, *Conflits tragiques aux grands lacs. Essai de théologie anthropo-sociale de la réconciliation. Un appel à l'action efficace de l'Eglise africaine*. Thèse en théologie morale, Faculté de théologie de Catalogna (Espagne), Barcelone 2010, p. 167.

²⁴ Message des évêques catholiques du Rwanda à l'occasion de la commémoration du dixième anniversaire du génocide et des massacres, *Souvenons-nous de ce qui s'est passé en renforçant la vérité, la justice et le pardon*, Kigali, 4 février 2004, p.18.

²⁵ JEF VLEUGELS, «Le pardon est-il possible après le génocide ? Une approche pastorale », in *Dialogue*, n° 182, avril 1995, p. 44.

²⁶ MARTIN CHRISTEL, *La haine n'aura pas le dernier mot. Maggy, la femme aux 10.000 enfants*, Ed. Albin Michel, Paris 2005, p. 155.

²⁷ MICHEL HUBAUT, *Pardonnez, oui ou non ?* Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1992, p. 107.

²⁸ JEAN-PAUL II, Lettre-encyclique *La miséricorde divine*, Ed. du Centurion, Paris 1980, p. 92.

qu'homme, la prescription qui tendrait à l'absoudre au nom de la morale, contredit elle-même la morale. N'est-il pas contradictoire et même absurde d'invoquer ici le pardon?». ²⁹

Et pourtant, nous, nous affirmons que le pardon pour le cas du génocide est possible, mais à condition que les étapes mentionnées plus haut dans le processus de réconciliation soient respectées. Comme l'avoue Pascal IDE, «tant que le pardon n'est pas donné, l'offense est refoulée et procure un calme qui n'est qu'une apparence de paix». ³⁰

Deux autres étapes qui accompagnent cet itinéraire vers la conversion

Le devoir de mémoire

Une fois que le pas vers le pardon est franchi, deux autres dernières étapes annexes à ce processus s'avèrent importantes. Il s'agit du devoir de mémoire et du respect absolu de la vie



humaine. Concernant le devoir de mémoire, on dit souvent que «pardonner» n'est pas synonyme 'd'oublier'. Si le pardon offert par l'offensé permet à l'offenseur de retrouver sa dignité, ce n'est jamais au prix de l'oubli. Ainsi Michel Hubaut dit: «le pardon sans mémoire n'est plus un pardon digne de l'homme, car la mémoire fait partie de notre être». ³¹

Devant les horreurs qui ont eu lieu au cours de l'histoire de l'humanité (génocide des Juifs, celui des Arméniens ainsi que celui des Tutsi, etc.), privilégier la mémoire consiste à dire et répéter à plusieurs reprises le 'plus jamais ça', prononcé pour la première fois par la communauté internationale après la Shoah. Desmond Tutu,

évêque anglican sud-africain abonde dans cette logique de pérenniser la mémoire en disant: «Il est très important de se souvenir, afin que les atrocités commises ne se reproduisent pas». ³²

Lors du colloque international d'échange d'expériences en vue du processus de paix et de réconciliation au Rwanda, tenue à Kigali (capitale du Rwanda), les participants ont souligné que «La réconciliation n'efface pas la mémoire du passé; en effet, elle est motivée par une forme de mémoire qui souligne le besoin de se rappeler sans affaiblir la souffrance, l'amertume, la vengeance, la peur ou la culpabilité. Elle comprend l'importance vitale d'apprendre des violations du passé et de les réparer dans l'intérêt de sauvegarder notre présent partagé et assurer l'avenir». ³³

Comme l'affirme aussi Maurice Niwese, à propos du devoir de mémoire, «La mémoire est thérapeutique lorsqu'elle est modérée et permet de se remémorer le passé pour l'assumer, pour mieux le comprendre et pour en tirer des leçons». ³⁴

Après avoir parlé du défi de la réconciliation au Rwanda, voyons à présent celui de l'inculturation.

L'éthique du respect absolu de la vie humaine

Le génocide commis au Rwanda en avril-juillet 1994 pose la problématique des valeurs morales. Dans l'analyse des causes lointaines et immédiates de ce drame, bon nombre de chercheurs tentent de faire la lumière sur ce crime contre l'humanité, en se basant sur l'historiographie de notre pays. C'est vrai mais ils oublient, à notre avis, une autre grille d'analyse de ces causes. Ainsi, nous remarquons que ces chercheurs ne mettent pas suffisamment l'accent sur les racines de cette tragédie en particulier la dégradation des valeurs morales dans la crise rwandaise. A notre humble avis, la problématique de ces valeurs semble oubliée!

²⁹ VLADIMIR JANKELEVITCH, *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'horreur et la dignité*, Ed. du Seuil, Paris 1986, p. 25.

³⁰ PASCAL IDE, *Est-il possible de pardonner ?* Ed. Saint Paul, Versailles 1994, p.71.

³¹ MICHEL HUBAUT, *op.cit.*, p. 36.

³² DESMOND TUTU, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon. Comment se réconcilier après l'Apartheid ?* Ed. Albin Michel, Paris 2000, p. 265.

³³ CONFERENCE EPISCOPALE DU RWANDA, Commission « Justice et paix », *Colloque international d'échange d'expériences en vue du processus de paix et de réconciliation au Rwanda*, Kigali, octobre 2000, p. 83.

³⁴ MAURICE NIWESE, « Dix ans après le génocide rwandais : un coup d'œil sur la pratique de mémoire », in *Dialogue* n° 233, mars-avril 2004, p. 19.

Déjà, quelques mois avant le génocide, le 8 mai 1993, L'Eglise du Rwanda a eu la chance d'être visitée par son Eminence le cardinal Roger Etchegaray, alors préfet du dicastère «Justice et Paix» à cette époque. Lors de cette visite, un groupe de laïcs en profita pour réagir vivement contre le silence des autorités de l'Eglise de notre pays face aux violations flagrantes des droits de l'homme. Ce groupe de laïcs s'exprima en ces termes:

«Nous ne croyons rien exagérer en affirmant, Eminence, que le grand mal de la société rwandaise est une grave crise éthique qui fait que le pays n'a plus de modèle de référence. Dans cette perte de l'éthique, la hiérarchie catholique a une grande responsabilité morale, car elle n'a pas su annoncer à temps et à contre-temps un message libérateur...».³⁵



Partant de cela, nous remarquons que, visiblement, à l'origine de la tragédie de 1994 se trouve la perte du sens de la valeur absolue de la vie humaine. Des Rwandais ont oublié que la vie humaine est sacrée et qu'en conséquence, elle est inviolable. Le génocide l'a prouvé. C'est sur ce caractère sacré et inviolable de la vie humaine que repose l'enseignement de Jean Paul II, quand il dit:

«La vie humaine est sacrée parce que, dès son origine, elle comporte l'action créatrice de Dieu et demeure pour toujours dans une relation spéciale avec le Créateur, son unique fin. Dieu seul est le Maître de la vie, dès son commencement à son terme. Personne, en aucune circonstance, ne peut revendiquer pour soi le droit de détruire directement un être humain innocent».³⁶

Si nous sommes dans un pays où les droits de l'homme ont été bafoués à un niveau spectaculaire, et que nous voulons redresser notre société rwandaise, il faut que tout rwandais prenne conscience de la valeur de la vie humaine comme un don de Dieu à respecter. Ainsi, nous reconstruirons une société où il fait bon vivre.

Le défi de l'inculturation

Après avoir parlé du défi de la réconciliation au Rwanda, voyons à présent celui de l'inculturation de l'Evangile. A propos de ce défi, le pape Jean Paul II, dans son Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* dit ceci: *«Le défi de l'inculturation en Afrique consiste à faire en sorte que les disciples du Christ puissent assimiler toujours mieux le message évangélique, restant cependant fidèles à toutes les valeurs africaines authentiques»*.³⁷

L'inculturation reste et restera pour toujours au cœur de toute évangélisation, et même de la Nouvelle Evangélisation. Comme l'affirme Monseigneur Augustin, jadis l'évêque du diocèse de Gikongoro (Rwanda), d'heureuse mémoire, *«il existe un lien très étroit entre évangélisation et cultures. Inculturer l'Evangile signifie l'insérer ou plutôt l'incarner dans une culture locale déterminée, de manière que se réalise entre les deux une interaction et une symbiose permanentes»*.³⁸

Les fondements théologiques de l'inculturation, du point de vue christologique, reposent sur le mystère de l'Incarnation et le mystère Pascal.

L'inculturation de l'Evangile dans l'Eglise

Prenant en compte la place de l'inculturation de l'Evangile, surtout à partir de Vatican II, l'Eglise n'a cessé d'insister sur la nécessité de l'inculturation afin que le message du Christ soit écouté et accueilli par chaque peuple et à son tour, et que celui-ci puisse exprimer à sa manière comment il peut accueillir ce message. Le Concile Vatican II n'a pas ignoré l'importance de l'inculturation. Il parle de la pluralité des cultures qui trouvent leur source dans

³⁵ Message d'un groupe de laïcs à Son Eminence le cardinal Roger ETCHEGARAY, Kigali, 8 mai 1993. Ce message se trouve 'in extenso' in Dialogue, n° 168, Kigali, juillet 1993, pp. 125-130.

³⁶ JEAN-PAUL II, Lettre-encyclique *L'Evangile de la vie, valeur et inviolabilité de la vie humaine*, Pierre Téqui, 25 mars 1995, n° 53.

³⁷ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* du 14 septembre 1995, n° 78.

³⁸ AUGUSTIN MISAGO, «Evangélisation et culture rwandaise vingt ans après Vatican II», in *L'Eglise du Rwanda vingt ans après le Concile Vatican II*, Session sacerdotale de Nyakibanda-Kabgayi, août 1987, Conférence Episcopale du Rwanda, Kigali, 1987, p. 9.

la façon particulière de pratiquer sa religion.³⁹ Avant la tenue de Vatican II, le pape Jean XXIII avait bien montré que «*l'Eglise ne s'identifie à aucune culture, même pas à la culture occidentale, à laquelle elle a été liée par son histoire*».⁴⁰ Le pape Paul VI, juste après le Synode de 1974, dans son Exhortation apostolique post-synodale *Evangelii nuntiandi*, va parler de l'évangélisation des cultures.⁴¹ Mais nous voyons que c'est le pape Jean-Paul II qui, le premier, a utilisé le terme «inculturation» dans sa Lettre-encyclique *Slavorum Apostoli*⁴² en 1985. Dans cette encyclique, Jean-Paul II définit «l'inculturation» comme «*l'incarnation de l'Evangile dans les cultures autochtones, et en même temps l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Eglise*».⁴³ Dans sa Lettre-encyclique *Redemptoris missio*, Jean-Paul II poursuit en définissant «l'inculturation» comme «*une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines*».⁴⁴ Le théologien béninois Efoé Julien Penoukou, quant à lui, entend par «inculturation», «*une volonté et un effort concret pour évangéliser nos traditions, convertir nos mentalités, bref purifier et mûrir toute notre culture au regard de la Bonne Nouvelle de salut apportée par Jésus Christ*».⁴⁵

L'inculturation au Rwanda: un défi majeur pour la Nouvelle Evangélisation

Maintenant, nous abordons tout ce qui est en rapport avec l'inculturation au Rwanda, comme un défi majeur de la Nouvelle Evangélisation, outre celui de la réconciliation. Bien que nous ayons dit plus haut que l'inculturation concerne toute l'Eglise, cela ne nous empêche pas de dire que ce thème d'«inculturation» incombe de façon particulière à notre Eglise du Rwanda

Urgence de l'inculturation dans l'Eglise du Rwanda

Pour comprendre la problématique de l'inculturation au Rwanda, comme l'affirme Smaragde Mbonyintege, évêque actuel du diocèse de Kabgayi (au centre du Rwanda), «*il faut d'abord saisir le choc culturel que le peuple rwandais a connu lors de l'arrivée des colons et des missionnaires (...), avec l'activité missionnaire, de commun accord avec l'occupation coloniale, devenir chrétien n'est pas seulement une conversion au christianisme, mais c'est encore, et peut-être plus un abandon total d' 'imico ya kinyarwanda' (des mœurs rwandaises), soupçonnées à tort ou à raison d'être porteuses du paganisme*».⁴⁶

Les paroles de ce prélat rwandais doivent être prises en considération car «ce choc culturel» dont il parle a eu des conséquences néfastes pour la réception de la Bonne Nouvelle non seulement au Rwanda mais aussi dans d'autres pays africains où l'évangélisation s'est faite en minimisant l'importance des éléments culturels positifs de chaque pays. Dans le cas de notre pays, comme les premiers missionnaires ne connaissaient pas la culture rwandaise. Aussi pour évangéliser, comme l'affirme Augustin Misago, l'attitude adoptée semble avoir été de condamner tout en bloc, sans aucune explication. Point n'est besoin de rappeler que déjà dans le domaine du vocabulaire chrétien on évita pendant longtemps d'employer le terme rwandais 'Imana', préférant, pour désigner Dieu, celui de 'Mungu', importé de l'étranger.⁴⁷ Cette condamnation en bloc des éléments culturels comme base d'une véritable évangélisation est évoquée aussi par Smaragde Mbonyintege, évêque actuel de Kabgayi (Rwanda) quand il dit: «*Vis-à-vis des apports culturels que les Rwandais pouvaient donner aux moyens d'évangélisation, l'attitude a évolué de l'ignorance au mépris envers les moyens culturels locaux. Ensuite ce fut le passage à la curiosité de connaître les traditions païennes pour les réprimer davantage*».⁴⁸ Le Rwandais évangélisé est donc resté entre deux mondes, c'est-à-dire il pratique en même temps la 'religion du dimanche', à la messe, et les pratiques ancestrales incompatibles avec l'Evangile chez lui. Le phénomène de l'inculturation

³⁹ Ici, on peut lire la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* n° 53,3 pour bien comprendre comment le Concile Vatican II accorde une importance capitale à l'inculturation de l'Evangile.

⁴⁰ JEAN XXIII, Lettre-encyclique *Princeps Pastorum*, 28 novembre 1959, n° 17.

⁴¹ PAUL VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, décembre 1975, n° 20.

⁴² Nous trouvons ce terme « inculturation » pour la première fois dans la Lettre-encyclique *Slavorum Apostoli* du 2 juin 1985, n° 21.

⁴³ JEAN-PAUL II, Lettre-encyclique *Slavorum Apostoli*, n° 21.

⁴⁴ JEAN-PAUL II, Lettre-encyclique *Redemptoris missio* du 7 décembre 1990, n° 52.

⁴⁵ EFOE JULIEN PENOUKOU, *Les Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Ed. Karthala, Paris 1984, p. 43.

⁴⁶ SMARAGDE MBONYINTEGE, « L'urgence de l'inculturation du message chrétien dans la tradition rwandaise », in *Urunana* n° 56, Pâques 1986, p. 22.

⁴⁷ AUGUSTIN MISAGO, « Evangélisation et culture rwandaise, vingt ans après Vatican II », in *Auteurs variés* (AA.VV.), *L'Eglise du Rwanda, vingt ans après le Concile Vatican II*, Pallotti-Press, Kigali 1987, pp. 13-14.

⁴⁸ SMARAGDE MBONYINTEGE, *Pour qu'ils aient la vie en plénitude. D'une religion pour la vie à la plénitude de vie en Jésus Christ chez les Rwandais*, Thèse de Doctorat, Université Pontificale Grégorienne, Rome 1983, p. 29.

dans l'Eglise du Rwanda comme processus, à l'heure actuelle, a besoin d'être accéléré parce que l'Eglise de notre pays, confrontée aux changements politiques, économiques, sociologiques et ecclésiaux, est invitée à redéfinir la mission qui lui est propre, dans une société en mutation.

Quelques efforts qui ont été déployés dans le domaine de l'inculturation, grâce à certains hommes d'Eglise de notre pays comme Aloys Bigirumwami, premier évêque de Nyundo (nord-ouest du Rwanda) et Alexis Kagame, prêtre rwandais. A cela s'ajoute certaines réalisations, par le Grand Séminaire de Nyakibanda (Rwanda). Mais il y a encore à faire.

Quelques préalables à la véritable inculturation au Rwanda

Aujourd'hui compte tenu des mutations qu'il y a eu dans notre pays, il faudrait que les autorités de l'Eglise du Rwanda fassent de leur mieux pour pouvoir valoriser le processus de l'inculturation si on veut éviter de 'prêcher dans le désert'. Mais pour que ces efforts puissent aboutir à des résultats tangibles, il faut qu'une attention particulière soit portée sur les deux préalables essentiels suivants:

— la mise sur pied de la commission pour la culture

De nos jours, beaucoup d'hommes d'Eglise qui exercent leur mission au Rwanda (évêques, prêtres autochtones ou étrangers, religieux ...) regrettent que l'évangélisation ait rencontré et rencontre même aujourd'hui toute une série d'obstacles au niveau de l'inculturation. De nombreux chrétiens rwandais n'arrivent pas à opérer un discernement dans leur culture, afin d'y découvrir ce qui est compatible avec la foi chrétienne. Voilà la raison pour laquelle nous disons que s'il y avait une commission pour la culture au niveau de la conférence épiscopale du Rwanda, cette commission aurait pour objectif de faire une analyse des éléments culturels ayant une certaine compatibilité avec la foi chrétienne en proposant des orientations à suivre dans le domaine de l'inculturation. C'est ce que Tharcisse Gatere, prêtre rwandais propose aussi en ces termes: «... *il ne suffit pas de s'attacher à la pleine compréhension des réalités de la foi, il faut aussi chercher à comprendre les réalités culturelles impliquées dans l'évangélisation pour pouvoir réaliser 'un mariage intime entre l'Evangile et la culture'*». ⁴⁹ Comme la culture a quelque chose à apporter à l'Evangile, celui-ci, à son tour, a à apporter à la culture.

— la nécessité d'une étude théologique de la culture rwandaise

Comme nous l'avons dit, jusqu'à présent, il y a eu quelques initiatives privées et isolées au niveau de la recherche sur la culture rwandaise. Et, on ne sait pas ce qui a empêché ces initiatives de continuer. Voilà donc l'une des tâches que l'on peut assigner à la commission pour la culture, dont nous avons parlé plus haut. L'étude théologique dont il est question permettrait, comme l'appuie cette idée Tharcisse Gatere, de «*considérer la culture du point de vue théologique pour y discerner les obstacles, mais aussi des potentialités par rapport à la réception de l'Evangile*». ⁵⁰

Voyons comment Innocent Rukamba, prêtre rwandais, parle de l'importance de cette étude théologique:

«*Quant à l'étude de notre culture, elle aura à éclairer les fidèles sur les constituantes de la tradition rwandaise qui sont compatibles avec la foi chrétienne. Ici, il faut préciser aux chrétiens que quand on reconnaît, dans le culte des ancêtres, des pierres d'attente du christianisme, il ne s'agit pas d'embrasser à bras ouverts tous les éléments qui le composent ou d'encenser toutes les intentions ou motivations qui le provoquent*». ⁵¹

Cette étude théologique permettrait donc de favoriser une bonne confrontation entre l'Evangile et la culture rwandaise afin d'aider la Bonne Nouvelle du Christ à porter un jugement critique sur les éléments positifs et négatifs de cette culture. Cela éviterait le conflit permanent qui existe entre ces éléments négatifs et l'Evangile. En conséquence, le chrétien rwandais mettrait de côté les contre-



⁴⁹ THARCISSE GATARE, « La problématique de l'inculturation dans la perspective de la nouvelle évangélisation », in *Urunana* n° 87, juillet 1997, p. 16.

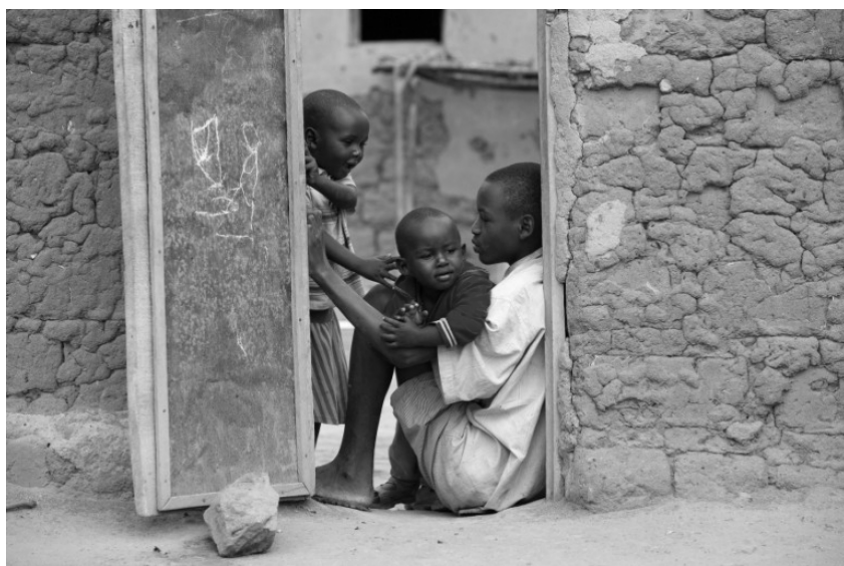
⁵⁰ THARCISSE GATARE, *idem*, p. 17.

⁵¹ INNOCENT RUKAMBA, « Le rite du culte des ancêtres (guterekera), prélude à la communion chrétienne », in *Urunana* n° 66, juillet 1989, p. 18.

valeurs que contient cette culture et accueillerait les valeurs positives de cette culture qui lui permettent d'être guidé par l'Évangile sans difficulté.

Conclusion

Nous voici donc au terme de notre article sur les défis de la Nouvelle Évangélisation au Rwanda. Ces défis majeurs, comme nous les avons développés sont la réconciliation et l'inculturation. Tous ces défis exigent un engagement ferme de tout et de chacun, surtout de tout chrétien catholique rwandais à s'y impliquer 'corps et âme' pour montrer qu'à travers nos problèmes socio-politiques, qui sont à l'origine de tous les maux, la foi au Christ mort et ressuscité, est une force pour vivre, dans une société rongée par des divisions à caractère ethnique qui ont entraîné le génocide de 1994. Ces deux grands défis sont incontournables pour l'Eglise du Rwanda. Vouloir s'en passer serait peine perdue pour quiconque voudrait apporter une contribution, si minime soit-elle, au redressement de notre Eglise locale. A chaque catholique rwandais de s'y impliquer. L'important est de rester confiant dans le Seigneur qui donne toujours sa force pour aller de l'avant.



Children from two different families play in the doorway between the two properties in the village

John Paul Pezzi, MCCJ

Ecología y salvaguardia del planeta: a qué nos compromete la fe y la Palabra de Dios

La misión entre los Barundi (África), me habían predispuesto a una visión de la Tierra como Madre (como lo creen los indígenas de América); luego, el encuentro con los Pigmeos del Ituri (RDC) me dio a entender que se puede respetar y amar la naturaleza de una manera visceral sin dimensión religiosa. *Foros Sociales Mundiales* y encuentros culturales, me han iniciado a ritos y oraciones a la Pacha Mama y me han hecho

En la tierra hay suficientes recursos para todos, pero no para la codicia de unos pocos. Es la codicia la que genera pobreza (Gandhi).

encontrar indígenas, religiosos y estudiosos de la teología india: es todo un trabajo para entender el sentido bíblico y cristiano de la ecología y la salvaguardia del planeta que "encanta por su sentido poético e incomoda por las ideas que inspiran", dice una religiosa.

Ecología y salvaguardia del planeta están hoy en la primera página de la actualidad y conllevan

contraposiciones emocionales; hasta con términos que convulsionan la narrativa: eco-teología; Yahvé, Padre y Madre; Tierra, Pacha Mama y Gaia; Querubines y Serafines, residuos de experiencias ufológicas; Dios omnipresente y *Pan-théos*. Y la **eco-teología** se propone hoy como la respuesta a los desafíos ecológicos que preanuncian catástrofes.

La eco-teología se centra en las relaciones de la religión con la naturaleza, a la luz de las preocupaciones ambientales, asume que existe una relación entre la visión del mundo espiritual y la degradación de la naturaleza y quiere llevar a una reflexión religiosa en la relación del hombre con la Tierra. Puede ser vista como un corolario de la teología de la naturaleza o una expresión de la teología de la creación en la fe cristiana, judía, musulmana e hinduista, pero se impone cuando la naturaleza asume un lugar preeminente.

Su idea central: "La Madre Tierra es un superorganismo vivo" que sufre porque se ha "sobredimensionado al ser humano por encima del resto de la comunidad cósmica"; por ende, hoy "la cruda realidad ecológica" es "el nuevo lugar teológico. Esto es eco-teología".¹ Jesús, Francisco de Asís y otros ayer, "los sobrevivientes a los huracanes o inundaciones" hoy, nos llaman "a buscar la presencia **inmanente** de Dios Padre y Madre que sufre" en la naturaleza.

La puesta en evidencia es mía porque la tentación inmanentista es intrínseca a la eco-teología, lo que conlleva el riesgo de desbordar en un ambientalismo religioso y llegar a una "ecolatría": la "principal divinidad" es la Madre Tierra, Pachamama, Coquena, Llastay, Gaia, Ñuke mapu, naturaleza;² todo lo bueno viene la naturaleza; todo el mal viene del ser humano, responsable de los desastres: el antropocentrismo es por lo tanto un error y debe ceder su lugar al eco-centrismo.³ Una perspectiva esta, que abre espacio a una confusión terminológica.⁴

Es un panteísmo que atribuye al cristianismo el déficit de moral ecológica porque el monoteísmo cristiano, rebajando el politeísmo, habría desacralizado el mundo "contraponiéndolo" al Creador; atribuyendo al solo hombre la representatividad de Dios, ha originado un antropocentrismo "arrogante" y fomentado una teología de dominación,⁵ causando el "desastre ecológico" y el "androcentrismo". Si el grito de Dios en los pobres ha dado origen a la teología de la liberación, el grito de las culturas oprimidas engendra hoy la teología india cristiana y la crisis ecológica planetaria reclama ser el nuevo "lugar teológico". Cristo es reconocido como central a la fe cristiana, pero no lleva al autentico amor de la naturaleza; su redención, afirma la eco-teología, enfatizando "la trascendencia del hombre, único, imagen y semejanza de Dios", quita valor al mundo porque este "no sale de la esencia divina, sino de la nada"; Cristo resulta ser un salvador "acósmico", redentor solo del alma humana.⁶

La posición de Juvenal Quispe aquí citado no es representativa de todo el movimiento ecológico y, por ende, es solo un llamado a no asumir superficial, emocional y globalmente los nuevos desafíos. En algo la espiritualidad cristiana ha fallado -y falla- y el desierto al desafío ecológico esta implícito en ella; sin embargo: ¿en qué términos y cuál debe ser nuestro compromiso? La Palabra de Dios, que inspira el movimiento ecológico cristiano, se enfrenta a intuiciones — ¿opiniones? — que, conscientes o inconscientes, inspiran de hecho la respuesta que se ofrecen a los actuales desafíos.

1. Los tres libros de la revelación de Dios

Los cielos proclaman la gloria de Dios, // el firmamento pregonan las obras de sus manos;
El día al día le comunica el mensaje, // la noche a la noche le transmite la noticia.
No es un mensaje, no son palabras, // no es una voz que se pueda escuchar;
Pero por toda la tierra se extiende su eco, // y hasta los límites del mundo su mensaje (Ps 19).

La creación es revelación — general para distinguirla de la especial, la Biblia, o primera revelación porque fue “escrita” antes que el Libro: la naturaleza — el universo — no es un acción no más, dada y concluida, sino el espacio teológico del diálogo de Dios con los humanos: Y es que lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se ha hecho visible desde la creación del mundo, por medio de las cosas creadas (Ro 1, 20).⁷

El diálogo de Dios con los humanos, iniciado con la creación, continúa en la historia humana de cada Pueblo — con sus vicisitudes, su cultura, su religión — hasta constituirse en una referencia concreta, la Biblia.

En realidad, Muchas veces y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros antepasados por medio de los profetas (He 1,1), pero, ahora, en estos últimos tiempos, nos ha hablado por medio de su Hijo: la revelación del Padre se hace Palabra, audible al oído y comprensible a la inteligencia, en Jesús, el Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo también el universo (He 1,2). Pablo habla de “sus” antepasados y profetas, ya que cada pueblo tiene los suyos.⁸

La única revelación de Dios Padre nos llega por un triple camino: por la obra de sus manos — la creación, su primer libro —; por su Palabra escrita e interpretada — la Biblia, su segundo libro —; y por la historia humana — las *semina Verbi* su tercer libro — verdadera revelación (Concilio Vaticano II).

Si el Evangelio anunciado a los pobres, hace de los pobres evangelizadores, cada cultura convertida se vuelve camino de conversión y la salvación se realiza dentro de cada cultura liberada de sus elementos esclavizantes y deshumanizantes. Y así, en este momento histórico, Dios nos habla a través de la crisis ecológica que se vuelve para cada uno, para la sociedad y la Iglesia, un llamado a tomar consciencia del Plan de Dios para con nosotros, en el hoy de su salvación y a convertirnos.

2. La creación bíblica

El salmo 95 es la oración del AT que la Iglesia propone con más frecuencia después del Padre Nuestro, propia del NT. En este salmo, Yahvé es presentado como el Dios del universo y el Dios del pueblo: el tiene en su mano el fondo de la tierra, las cimas de los montes y el mar; el es la roca que salva el pueblo y lo pastorea. Debe ser aclamado porque con su mano produce el universo y conduce a su pueblo y es Dios de la Palabra: Ah! Si hoy, viendo su obra, ¡ustedes escucharan su voz y no tuvieran un corazón perdido que no reconoce sus caminos! Ustedes podrían entrar en su descanso. La idea dominante es, entonces: reconocer la obra del Señor, entrar en su “descanso”, completando el camino de la liberación. La creación es obra divina que anuncia la alianza y pide como respuesta la escucha de la Palabra para llegar a la verdadera libertad, al verdadero “descanso” de Dios: El es nuestro Dios, y nosotros el pueblo que el cobija, el rebaño que guía de su mano.



A la luz de este salmo y de los otros dos libros de la revelación — naturaleza e historia — el relato bíblico de la creación es purificado de lecturas en perspectiva de dominio.⁹ El Génesis, en realidad, presenta dos visiones de la misión que el ser humano tiene en la creación:

Hagamos los seres humanos a nuestra imagen, según nuestra semejanza, para que **dominen** sobre los peces, [etc.]. Y los bendijo Dios diciéndoles: *Crezcan y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen sobre los peces ...* (Gn 1,26. 28).

Dios tomó al hombre y lo puso en el huerto de Edén para que lo **cultivara** y lo **guardara** (Gn 2, 15).

El sentido del texto en el marco cultural de tres mil años atrás es otra de la percepción nuestra que vivimos en otro marco cultural: claro aquí es que el ser humano representa a Dios en la creación; someter y dominar deben ser entendidos como administrar y cuidar para llegar al descanso del sábado y celebrar la bondad de la creación y su gratuidad:

Demos gracias al Señor, porque es bueno, porque es eterno su amor.

Al que hizo los cielos con sabiduría, al que afianzó la tierra sobre las aguas

Al que hizo los grandes astros y el sol para regir al día y la luna y las estrellas para regir la noche, porque él solo es bueno (Ps 136).

La creación es funcional a la salvación histórica; la eterna y universal omnipotencia creadora de Yahvé es fundamento teológico de la liberación de Israel y el Dios creador es la lógica premisa del Dios libertador y salvador de Israel;¹⁰ pero tiene su espacio propio en el plan de Dios ya que Cristo es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, las visibles y las invisibles (Col 1,15-16).

La teología feminista insiste en recalificar los textos del Génesis para purificarlo de la mentalidad machista y patriarcal propia del tiempo judaico precristiano. Purificada del protagonismo y del elitismo que el pueblo de Israel se atribuía, la narrativa bíblica asigna a la naturaleza un carácter interlocutorio propio. En el salmo 95, el Dios del universo — que es también el Dios del pueblo — es Yahvé y no el pueblo, el hombre. No hay espacio para el saqueo de la tierra: el ser humano es amigo, hermano de la naturaleza, la trabaja (cultiva) y es su guardián para preservarla.



3. Integridad de la creación y teleología

Todo lo ha creado Dios por él [Cristo] y **para él**. Cristo existe antes que todas las cosas y todas tienen en él su consistencia [...]. Dios, en efecto, tuvo a bien hacer habitar en él toda la plenitud, y por medio de él **reconciliar consigo todas las cosas**, tanto las de la tierra como las del cielo (Col 1,16b.17.19.20). El eje de toda reflexión y oración sobre el universo y la naturaleza debe encontrar su humus en el "sentido de la creación", en su dimensión teleológica.

Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre (He 13,8). Todo fue entonces creado en Cristo y por Cristo: por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos (1 Co 8,6) y quien sostiene todas las cosas con su palabra poderosa (He 1,3). Todo será entonces re-creado en él y en él encontrará su plenitud, porque en él habita la plenitud de la divinidad (Co 2,9) y por eso tiene la primacía sobre todas las cosas (Co 1,18).

La encarnación, punto de partida de la creación, es también su punto de llegada. La creación fue concebida en Cristo, hecha realidad por Cristo, por Cristo redimida y encuentra su cumplimiento final en Cristo. Por ende, la creación está todavía en camino hasta cuando la encarnación de Cristo haya alcanzado su término:¹¹ este es el plan del amor de Dios escondido desde siempre y ahora revelado en Cristo y en el que el Padre nunca cesa de trabajar y en el que el Hijo trabaja también en todo tiempo hasta llegar al verdadero descanso del universo (Jn 5,17).

Es el Padre quien nos ha dado a conocer el Plan salvífico, que había decidido realizar en Cristo, llevando su proyecto salvador a su plenitud al constituir a Cristo en cabeza de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (Ef. 1,9-10):¹² el universo será entonces el Reino de Dios cuando Cristo entregue el reino a Dios Padre que ha puesto todas las cosas bajo sus pies. Y cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá también al que le sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas (1Co 15,24-28 passim). Es la gran finalidad teológica y cósmica de san Pablo que Teilhard de Chardin expresa con su teoría: la creación no es un hecho del pasado, sino una atracción desde el futuro, "cuando Dios será todo en todos y en todo".

El valor interlocutorio propio y el amor a la naturaleza no pueden llevar a formas de infatuación,¹³ o personificación: en un PowerPoint, hermosas fotos muestran la tierra que *respira, pulsa, tiembla*, mientras la música de fondo repite, "vive y respira"; la naturaleza es digna de ser respetada y amada por su "personalidad autónoma", sí, "la Madre Tierra es un superorganismo vivo" y por eso la llamamos Gaia",¹⁴ con claras referencias a la mitología griega.

A esta "personificación" de la naturaleza, concluye también la ciencia atea: ampliando las fronteras de su conocimiento del universo, dejando la idea que todo es materia, pasando por la teoría cuántica de la energía cósmica, hoy llega al bosón de Higgs:¹⁵ es "la partícula de Dios" que aglutina la energía inicial en materia. El universo ya no necesita una causa inicial y la naturaleza es autogénesis.

Un documental de 49 minutos, titulado “Los orígenes cósmicos”,¹⁶ quiere ser una respuesta. Presenta a ocho físicos — premiados internacionalmente y formados en Harvard o Cambridge o miembros de la NASA: discuten la teoría del Big Bang y las teorías físicas modernas; todos llegan a la misma conclusión: antes del universo era la nada y de la nada el universo no podía hacerse salir a sí mismo, *sin propósito* de alguien o por *azar*.

Es la finalidad del universo — Dios todo en todas las cosas — que impide toda personificación de la naturaleza y toda lectura atea de la realidad. Es para distanciarse de estas ambigüedades que las *Comisiones Justicia y Paz* prefieren a “ecología” el término “creación”: con la expresión “Integridad de la creación” quieren además incluir la idea del universo como un todo dialogante con Dios y con los seres humanos.¹⁷

4. La ecología pide una teología teleológica, teocéntrica-trinitaria, panteísta

En la perspectiva teleológica cada ser es entonces una eslabón de la inmensa corriente cósmica que, en la fe cristiana, sale de Dios, en Dios vive y hacia Dios se dirige: Dios, en realidad, no está lejos de cada uno de nosotros, ya que en él vivimos, nos movemos y existimos (He 17,28).

En estas relaciones, la creación no está excluida porque es el ámbito del plan redentor de Dios: ser salvados significa ser parte de la creación que se va transformando en el nuevo cielo y en tierra nueva; salvados, porque la creación en su conjunto, será salvada. Estrictamente hablando, no existe salvación individual: estamos atados con un millar de cadenas entre todos y con la creación en su conjunto. La salvación que se nos ofrece en Jesucristo es global y la encarnación indica que la salvación se realiza en el aquí y ahora de la historia y de nuestro mundo concreto.

La salvación es experimentada en y para este mundo: La creación misma espera anhelante que se manifieste lo que serán los hijos de Dios. Condenada al fracaso, no por propia voluntad, sino por aquel que así lo dispuso, la creación vive en la esperanza de ser también ella liberada de la servidumbre de la corrupción y participar así en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Sabemos, en efecto, que la creación entera está gimiendo con dolores de parto hasta el presente (Ro 8,19-22).

En esta perspectiva, la corriente ecológica¹⁸ ha despertado dos valores, el valor de las relaciones y la conciencia de las responsabilidades cósmicas.

Su tesis central, en efecto, es que todo se relaciona con todo y en todos los puntos, acentuando la necesidad de un acercamiento interdisciplinar que abarque el pasado y el futuro de la realidad total. Lo que existe, co-existe y subsiste por una red de relaciones omnicomprendivas. Nada existe afuera de las relaciones en la que cada ser posee su relativa autonomía.¹⁹ Las consecuencias éticas de esta visión son la solidaridad, la responsabilidad corporativa y la negación al derecho de los más fuertes.

Los desafíos ecológicos y las respuestas socio-económicas, culturales y políticas que se están dando, interpelan también la teología y la espiritualidad católica y deben ser asumidos en una visión teológica y de fe fuertemente *teleológica* y teocéntrica-trinitaria, recuperando el capítulo de la llamada *Teología Natural*, e incorporando la noción de *panenteísmo* a veces mirada con sospecha.

Dios, Trinidad, está al origen del universo entero que, por ende, no puede que ser a su imagen y semejanza: el cosmos, revelación de Dios, es eminentemente también el libro abierto de las relaciones internas y eternas del único Dios. El lugar privilegiado del ser humano no debe derivar en antropocentrismo, sino en responsabilidad moral.²⁰

Todo no es Dios — panteísmo — pero Dios está en todo, es omnipresente, nos decía hasta el catecismo de Pío X: esta es la noción de *panenteísmo* que nos permite abrazar el universo entero con el mismo amor con el que abrazamos al Dios creador de la vida.²¹ Reflejo del lema *Lex orandi lex creandi* este abrazo y esta experiencia espiritual de panenteísmo está reflejada poéticamente en los salmos y los himnos bíblicos de la creación recuperados en la *Liturgia de las Horas*. ¿Cómo no pensar en el salmo *A todas sus obras alcanza su ternura*? ¡Qué tus obras te den gracias Señor y tus fieles te bendigan; qué proclamen la gloria de tu reinado y hablen de tus hazañas, dando a conocer a los hombres tus hazañas! (S 145,10). ¿O en el salmo 150 con una invitación a que *Todo viviente alabe al Señor*?

En los salmos se alaba a Dios por la naturaleza (S 104), por el agua (147,8-9), por la responsabilidad dada al ser humano de cuidar a la creación (S 8,5-9), por las cosechas (S 65, 67). Dos salmos me parece son camino para renovar nuestra actitud frente a la creación; el S 65 10-14: Tú cuidas la tierra y la riegas y la colmas de abundancia ... donde se percibe un interés directo de Dios y de su amor por la naturaleza; el S 67 7-8 donde el interés de Dios para que

la tierra dé su fruto inspira una acción de gracias con el deseo que todos los pueblos le reconozcan y le agradezcan.²²

Estos textos contradicen la idea de una fe cristiana responsable en su concepción del degrado de la naturaleza; agravan sin embargo la responsabilidad ética de los creyentes.

5. El pecado original

La responsabilidad ética enfoca la conducta de pecado. En una perspectiva teleológica y panenteísta nuestra idea de pecado original debe ser repensada.

San Ireneo — muy lejano de la *¡Oh feliz culpa!* Agustiniana — sostiene que la *historia de Dios*, que se realiza en la *historia humana*, no inicia a causa del pecado original, porque Dios siempre tuvo, escondido en su seno, un plan de amor: su comunión total con el ser humano. Creados a imagen de Dios los humanos, según Ireneo, son sin embargo, imperfectos y deben crecer en esta semejanza y alcanzar la plenitud de la vida en Dios. Adán y Eva pretendieron hacerlo solos, sin aceptar “los límites” que Dios les indicaba: Podemos comer el fruto de los árboles del huerto; sólo nos prohibió Dios, comer o tocar el fruto del árbol que está en medio del huerto (Gn 3, 2). Y así pecaron.

El hombre podía disfrutar de los bienes creados, pero no hasta acabarlos. Comer, en griego y en hebreo, implica consumir, agotar: podían comer pero “no comerlo todo”, lo que implicaría considerarse como Dios frente a la naturaleza. Los humanos no aceptando límites se pretenden los dueños absolutos de lo que existe, rompen el equilibrio y la armonía, que eran garantizados por los límites respetados, creando fracturas en el conjunto de la realidad. Orígenes dirá que el nombre *Adán* no es un nombre propio, sino nombre de todo hombre, de todo progenitor, así como *Eva* es el de toda madre, o sea progenitora. Los dos, no son individuos, son familia y son sociedad.

La Biblia, en realidad, no habla de “pecado original”:²³ en el esfuerzo de explicar el mal del mundo habla de pecado,²⁴ de un pecado que realiza la primera sociedad, ejemplo de toda sociedad. Este pecado es no aceptar límites en el uso de los bienes que Dios ha puesto a su disposición;²⁵ es un pecado que no se ha dado una vez para siempre, que más bien se da en cada vuelta de la historia cuando una sociedad sobrepasa los límites inscritos en la naturaleza, que debería saber leer y respetar ya que fue el mismo hombre quien dio nombres a las demás creaturas.

Pecado *original*, entonces, no en el sentido *del origen*, sino pecado *origen* también hoy de las maldades: Todos, tanto judíos como no judíos están bajo el pecado (Ro 3,9), porque todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios (Ro 3,23). En realidad, Ro 1,18-32; 2,12-16; 3,9-26 nos indican que el pecado es algo estructural al hombre y a su sistema de vida. Consumismo, capitalismo, materialismo muestran con evidencia donde va a parar una sociedad, cuando se nutre de una cultura — un proyecto de vida — que rechaza el orden y la verdad inscritos en la realidad: a la destrucción y a la muerte.

Este riesgo es intrínseco a toda cultura — aunque, según el Concilio Vaticano II, cada una puede estar más cerca o más lejos del proyecto de Dios-, y se manifiesta en el momento en que pretende liberarse de Dios para ser autosuficiente y autónoma. Es entonces un pecado estructural — sinónimo de pecado original — que se transmite de generación en generación por la llamada *socialización*.

Este proyecto de Dios — según Ireneo — está inscrito en la historia humana — y por ende en la naturaleza — pero, considerando la debilidad humana, el Padre por amor lo desvela enviándonos a su Hijo. Jesús inicia el Reino de Dios, abre el camino a la humanidad para que crezca hasta alcanzar la plenitud, cuando todo será recapitulado en Cristo: el es *de toda creatura Primogénito* — él que rompe la vagina — porque, en su resurrección, rompió el velo de la muerte que separa el ser humano de la vida divina y despejó así el camino hacia Dios hasta cuando Dios será todo en todos y en todo.

Conclusiones

Podría haber presentado estas reflexiones en forma inductiva, es decir, recorriendo el camino de experiencias y reflexiones sobre las revelaciones de Dios que me ha llevado a ellas. Habría sido demasiado largo, dando además la impresión de, o cayendo de hecho, en manipular la Palabra de Dios.

“Si el planeta tierra se acaba, como misioneros — reaccionaba uno de los más convencidos seguidores de esta nueva línea — ¿a quien iríamos a anunciar el evangelio?”. “¡A los *terricolas* de Marte!”, le contestó alguien. Pregunta y respuesta folclóricas y pletóricas. El Planeta Tierra no necesita ser salvado, ya se salvó muchas veces y se salvaría a sí mismo, aun cuando los humanos no se preocuparan por él. La geología está allí para demostrarlo. El

planeta no necesita ser salvado, no está en peligro: la que está en peligro es la humanidad por nuestro estilo de vida inmoral.²⁶

¿Por qué entonces asumir el desafío ecológico? La estabilidad climática, la biodiversidad, el acceso al agua potable, la tierra para cultivar — en una palabra el equilibrio ecológico — son factores esenciales al bienestar humano: comprometidos como evangelizadores por la promoción humana, no podemos nos sentirnos desafiados por la crisis ecológica que nos viene encima. Pero, ¿cuál debería ser nuestro compromiso?

Los temas ecológicos son una cuestión de justicia fundamental para las generaciones futuras y, concluye Juan Pablo II, “la crisis ecológica es un problema moral”.²⁷

“Cambiar el paradigma económico es un imperativo ético ineludible”, no porque “La Madre Tierra está herida de muerte” por hijos suyos que padecen un “déficit de moral ecológica”, sino porque “está demostrado que quienes consumen más, contaminan más”²⁸ y sobre todo porque un estilo de vida que implica dominio, despilfarro, abusos, violencia no está seguramente de acuerdo con lo planes de Dios.

Contribuir a este cambio ético y a reconstruir la moral ecológica sin caer en el panteísmo, la “personificación” de la naturaleza, un ambientalismo utópico e ingenuo nos



exige una formación ecológica pero también una visión cósmica de la vida humana y de fe que, al parecer, nos falta un poco. Lo hacía notar a los Capitulares Combonianos en 2009, Adolfo Nicolás, general de los Jesuitas: La relación con la naturaleza es esencial en la religiosidad asiática [y en todas las religiones] — y es central en la fe bíblica; sin embargo, nuestra liturgia católica no tiene ni siquiera una fiesta litúrgica para celebrarla.

Nos exige también una visión cósmica de la vida humana que nazca de la fe: “Pero **cuándo el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?**” (Lc 18, 8).

“La pregunta no es si el Hijo del Hombre encontrará la religión, o la Iglesia, o el amor, o la vida (y la lista podría continuar: la justicia, la paz, la hermandad y otras cosas: *la ecología, la biodiversidad, añadiríamos nosotros*), no, la pregunta es si encontrará la fe; como si la fe fuera lo más preciado a su corazón, lo que más le interesa, la raíz de la vida, la fuente del amor, la razón de ser de la Iglesia y de toda religión, como si eso fuera la cosa mas importante, casi la madre de todas las cosas”.²⁹ “Una gran lección nos da aquí el apóstol Pablo: el remedio al *déficit* moral de la comunidad cristiana es un himno a Cristo. Pablo, en una situación de evidente crisis ética — se trata de la comunidad de Filipos — no predica la moralidad a los Filipenses, no predica la ley sino que canta un himno a Cristo, y llama a los filipenses a cantar con él. No es *hacer la moral* que sana la inmoralidad, sino la fe. Qué lindo sería si la Iglesia de hoy siguiese este ejemplo — y *nosotros los misionero con ella* — y frente la evidente crisis moral de nuestro tiempo — *incluyendo el déficit de la moralidad ecológica* — no predicara la ley — como desafortunadamente sigue haciendo — sino predicara constantemente a Cristo, como lo hizo Pablo”.³⁰

¿Es de verdad la fe que nos mueve y buscamos despertar con nuestro compromiso por la **ecología y salvaguardia del planeta**? Y, ¿qué respuesta dar al problema moral que pone la crisis ecológica? ¿Cómo suplir desde nuestro ser y quehacer misionero al “déficit de moral ecológica”?

Creo que pretender sustentar ecología y compromiso para una ética ecológica con la “sola” Palabra de Dios escrita lleva a una manipulación de la revelación. Las ideas que analizo, sean aceptadas o no, percibidas o no como ortodoxas, son las que subyacen al compromiso ecológico de laicos y religiosos. Asumir claramente la centralidad de Dios creador en la experiencia de fe; el pecado como origen actual de las estructuras de dominación socio-económica; la creación como punto de atracción hacia el futuro de la humanidad y del cosmos; la comunión con El como único *télos* de la creación, me parece que son las condiciones para enfrentar desde la fe los problemas agobiantes del Planeta y la necesidad de recuperar el respeto y el amor a la naturaleza.

De lo contrario la ecología llevaría a una eco-teología en la que es imposible evitar una infatuación panteísta: poética, vagamente universalista, a lo mejor, pero lejana del misterio de la cruz y de la resurrección que quedan centrales también hoy en la fe cristiana.

Una nueva tendencia de lectura histórica de las ideas se va haciendo camino: la energía del universo despierta la conciencia de la humanidad al terminar el segundo milenio y al iniciar el nuevo para desvelarnos nuestra unidad inicial y de nuestra finalidad existencial común.³¹ Una relectura de nuestros contenidos de fe se impone, entonces, para que el testimonio de fe, esencial en cada anuncio, no se quede sin un sólido piso teológico, que sin embargo tenemos a partir de la Biblia y de las experiencias cristianas de los dos milenios de vida eclesial.

Si iniciáramos toda reunión sobre cambios climáticos, salvaguardia del planeta, desarrollo eco-sostenible con el salmo 104 (103) o con el himno de Daniel 3, 57-88, ¿no tendríamos suficiente inspiración y fuerza para dedicarnos con fe a estos problemas?

Bendice al Señor alma mía: ¡Señor, Dios mío, qué grande eres!

Bibliografía

- Constant in context, a theology of Mission for today, S. Bevans & R. Schroeder, Orbis Books-Maryknoll, New York 2011.
- Once Upon a Time in Africa, Joseph G. Healey, Orbis Books-Maryknoll, New York 2004
- Juvenal Quispe, Hacia una Eco Teología, Co-edición, Bolivia 2006
- Eco-teología. Equipo de investigación Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana <http://www.ecoteologiapuj.blogspot.com/>
- La carta de la Tierra – Leonardo Boff: <http://armonicosdeconciencia.blogspot.com/2010/06/leonardo-boff-la-carta-de-la-tierra.html>
- Ecología, Mundialidad, Mística – Leonardo Boff, Río de Janeiro 1993. Citaciones de la Traducción italiana, Cittadella Editrice.
- Para el Panenteísmo: <http://es.wikipedia.org/wiki/Panente%C3%ADsmo>
- La Creación en el NuevoTestamento, Mueller Ekkehardt: <http://biblicalresearch.gc.adventist.org/documentos/creation-nt.htm> o <http://archive.org/stream/LaCreacionEnElNuevoTestamento.ekkehardtMueller#page/n1/mode/2up>
- Breve Panorámica de Prolegómenos a la Teología: <http://tesoros cristianos.net/autores/Libros%20Pdf%20Gino%20Iafrancesco/Breve%20Panoramica%20de%20Proleg%3me nos%20a%20la%20Teologia.pdf>
- La Eco-justicia: <http://eco-justicia.blogspot.com/2009/10/leyendo-el-nuevo-testamento-en-la-era.html>
- Creación y Nuevo Testamento: <http://www.buenastareas.com/ensayos/Creacion-Nuevo-Testamento/3229884.html>
- Un subsidio franciscano para la Justicia y la Paz: <http://es.scribd.com/doc/48671053/Un-Subsidio-Franciscano-de-Justicia-Paz-y-Integridad-de-la-Creacion>
- Verso una eco-teología in prospettiva interreligiosa: <http://www.liberospirito.org/Testi/Ecoteologia/felix%20wilfred%20-%20verso%20un%27ecoteologia.pdf>
- Qué nos enseña la eco-teología sobre la Trinidad: <http://eco-justicia.blogspot.com/2009/10/que-nos-ensena-la-ecoteologia-sobre-la.html>

NOTAS

¹ Juvenal Quispe, o.c., pp. 11, passim.

² La Eco-teología, Por Rivas Salazar Luis Christian: Texto contrario a todo discurso ecológico pero no por eso privo de valor en los peligros que insinúa: http://www.lostiempos.com/diario/opiniones/columnistas/20100421/la-eco-teologia_67030_122720.html

³ La carta de la Tierra, de Leonardo Boff es un ejemplo típico: no menciona ni a Dios ni a la creación.

⁴ "Necesitamos reconciliarnos con la Madre Tierra y con Dios Padre y Madre que cohabita en el universo. El acelerado cambio climático que estamos provocando en el planeta nos exige una mística cosmo-teandrica, en la que Dios Padre y Madre, naturaleza y hombre (varón + mujer) coexistamos de manera fraterna y equilibrada". Id. p. 69

⁵ <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=119070> "La Eco-teología de la Liberación es la respuesta a la crisis que azota el mundo"

⁶ Juvenal Quispe, o.c., p. 73-74, 75, 79, 80 passim. Ver el capítulo, "La modernidad y el antropocentrismo absoluto", ib. p. 81ss

⁷ San **Buenaventura**. La creación revela *vestigia Dei* y representa un camino para volver a El; "El mundo entero es sombra, camino, vestigio, es el libro escrito desde el exterior" (Hexaem. 12, n.14). La visión de Francisco: *Toda criatura es una palabra de Dios, porque habla de Dios* (Comment. in Eccles.). **Gregorio de Nisa**: *Aquí la tierra, las islas, el mar y, por encima en forma de techo, la bóveda del cielo. La riqueza de cada especie fue colocada en estos edificios: por riqueza entiendo la creación, todo lo que la tierra produce y todo lo que, vivo y animado, brota al mundo de los sentidos*.

⁸ Ireneo, obispo de Lyon (Galia romana), nacido en Smyrna, posee la cultura griega y es heredero de la tradición post-apostólica de los testigos oculares de Jesús el Evangelio del Padre. El habla de la historia -no de la ley como Tertuliano experto en el Derecho romano, o de la filosofía griega como Orígenes- que no es "narración de eventos pasados", espacio de dialogo con Dios porque "todo acontece dentro el tiempo y todo es guiado hacia el futuro de Dios" (González, en *Constant in context*). "The proverbs and myths of the African people reveal that the Holy Spirit wowed the seeds of the Good News in African cultures long before the African people ever heard Jesus' words and teachings" (J. Healey: p.ix)

⁹ *Just as all ancient religions have their own account of the origin of the World so has the Bible* (Christian Community Bible, Gn note 1.1) "Al igual que todas las religiones antiguas tienen su propia narración sobre el origen del mundo, la Biblia también tiene el suyo"

¹⁰ Ps 33: la creación, fundamento de la confianza en el gobierno providencial de Dios; Ps 95: la creación introduce al Dios salvador de Israel; Ps 135: la alabanza al Dios de la historia celebra su gloria desplegada en la creación; Ps 136: el "credo histórico" es un artículo de fe en la "creación".

¹¹ Es el Punto Omega de Teilhard de Chardin, que no puede ser el resultado del universo sino que debe existir antes de la evolución del universo, ya que el Punto Omega es el responsable de la subida del universo hacia la conciencia y la personalidad. Esto significa que el Punto Omega se encuentra fuera del marco en el que el universo se forma, porque es por su atracción el universo evoluciona hacia este Punto Omega.

¹² "Al final tendremos una verdadera liturgia cósmica y el cosmos se convertirá en hostia viva; pidamos al Señor para que nos ayude ser sacerdotes en este sentido... y ayudar en a transformar el mundo en una adoración de Dios". Papa Benedicto XVI - 2009 ([National Catholic Reporter](#), 24.09. 2009)

¹³ "En la paz de Monte Spineto, una presencia silenciosa, nos hace percibir sentimientos profundos y místicos... y así que nos vestimos de espiritualidad y todos nos volvemos uno". Blog [Rita Armada Fezzi](#).

¹⁴ Juvenal Quispe: pp. 67. "Lo demostró el medico y biólogo inglés James E. Lovelock...[quien] acogiendo tradiciones ancestrales, denominó a la Tierra como la Gaia": el nombre griego para "tierra", *ge* o *ga*, la primitiva diosa Tierra; nació del caos, el gran vacío de la nada, y con ella vino Eros, luego dio a luz a Ponto (el mar) y Urano (el Cielo) por partenogénesis.

¹⁵ El bosón de Higgs - de [Peter Higgs](#) - es una [partícula elemental](#) del [Modelo estándar de física de partículas](#) que pretende explicar el origen de la [masa](#) de las partículas elementales: el bosón es la más pequeña excitación posible de la energía y la hace materia.

¹⁶ "Cosmic Origins" website, [www.cosmicoriginsfilm.com](#). Es obra del filósofo, sacerdote y productor, Padre Robert Spitzer en su objetivo de integrar la fe y la razón: ha producido la película para sostener que la existencia de Dios puede ser probada a través de la evidencia científica.

¹⁷ El binomio "Justicia y Paz" fue acuñado por Pablo VI, el origen de "Integridad de la creación" no está muy claro.

¹⁸ La palabra ecología fue acuñada por Ernest Haeckel en 1866 por indicar la ciencia del hábitat. A finales del siglo XIX Eugen Warming la define como la ciencia que estudia los organismos vivos. Hoy la ecología se interesa a las relaciones e interacciones en mana re sí de todos los seres vivos y no se limita a la naturaleza sino que abarca la cultura y la sociedad y así se habla de ecología natural, humana, social, etc.

¹⁹ Leonardo Boff, o.c. p. 16ss

²⁰ Eso de la misma manera que el bautismo NO nos hace hijos de Dios, todos los seres humanos: el bautismo no da en seno a la familia de Dios una misión específica: ser sacerdotes, profetas y reyes.

²¹ *Alabado seas, mi Señor, en todas tus criaturas, especialmente en el hermano sol. Alabado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas, por el hermano viento y por el aire y la nube y el cielo sereno y todo tiempo. Alabado seas, mi Señor, por el hermano fuego, por la hermana nuestra madre tierra, la cual nos sostiene y gobierna y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas.*

²² La creación genera en el hombre gestos de alabanza: aclamar (S 29, 1-2-), tocar y cantar (S 33, 2-3), batir palmas (S 47, 2), adorar (S 96, 9), gritar (S 98, 4; 99, 9; 103, 1-2. 20-22), danzar (S 149, 3). Sería largo listar los textos bíblicos -S e himnos- que muestran como la naturaleza, creatura de Dios, no está a lado sino participa del dialogo de Dios con sus creaturas.

²³ [Il n'y a pas trace du péché originel dans le récit de la Genèse](#). La teología asiática se pregunta como hablar de un pecado original que condenaría a los billones de personas seguidores de las religiones orientales, sin que supieran que existe.

²⁴ El refrán: Dios vio que era bueno. Y, sin embargo, todo lo creado tiene límites: el mar, la tierra, el cielo.

²⁵ Un cuento dinka (Sudan) dice que al comienzo Dios vivía con los humanos, enfermedades y muertes era desconocidas y un granito de mijo era suficiente para la comida diaria. La mujer sin embargo quiso más comida y mientras pilaba mijo golpeó a Dios. Dios se alejo de los humanos y apareció la muerte. G. Healey, o.c. p. 3.

²⁶ Leer: **El planeta no está en peligro. La humanidad sí:** <http://www.jpjic-jp.org/52-es.html>. "La Gaia ha sufrido, durante toda su historia, diferentes agresiones naturales como consecuencias de los impactos cósmicos, las que hicieron que en diferentes épocas y en distintas proporciones desaparecieran infinidad de especies de vida en la Tierra. Pero, la Gaia fue recreando y reacondicionando el ambiente para el surgimiento o evolución de la vida. [...] Hoy, debido a la contaminación y al desequilibrio ambiental ocasionado por el hombre, puede que la Gaia genere nuevas condiciones ambientales a las cuales el hombre no pueda adaptarse y perecer por las sequías, hambrunas crónicas, pestes, etc.". O.c. p. 67

²⁷ Mensaje del 8 de diciembre de 1989

²⁸ Juvenal Quispe, o.c. p. 11,..., 56.

²⁹ "La domanda non è se il Figlio dell'uomo troverà la religione, o la Chiesa, o l'amore, o la vita (e l'elenco potrebbe continuare: la giustizia, la pace, la fraternità, e così via), no la domanda è se troverà la fede, come se fosse la cosa che più gli sta a cuore, la radice della vita, la sorgente dell'amore, la ragion d'essere della Chiesa e di ogni religione, come se fosse la cosa più importante, quasi la madre di tutte le cose". Paolo Ricca, Come in cielo così in terra. Itinerari biblici, Claudiana, p. 63. Este paso se encuentra en una conferencia que lleva el título de este texto de Luca y se sitúa en una reflexión en 4 tiempos: Las preguntas de Dios; la fe que Jesús no busca; la fe que Jesús no encuentra; la fe que Jesús podría y quisiera encontrar. La parábola de la viuda es la única que termina con una pregunta.

³⁰ "Una grande lezione ci da qui l'apostolo Paolo: il rimedio al deficit morale della comunità cristiana è un inno a Cristo. Paolo, in una situazione di evidente crisi etica -si tratta della comunità di Filippi- non fa la morale ai Filippesi, non predica la legge, ma intona un inno a Cristo e invita i Filippesi a cantarlo con lui. Non è la morale che guarisce l'immoralità, ma la fede. Come sarebbe bello se oggi la Chiesa seguisse questo esempio -e noi missionari con lei-, e di fronte all'evidente crisi morale del nostro tempo -compreso il deficit della morale ecologica-, non predicasse la legge -come purtroppo fa continuamente- ma predicasse Cristo, come ha fatto Paolo (Paolo Ricca, o.c. p. 98).

³¹ The Celestin prophesy: http://en.wikipedia.org/wiki/The_Celestine_Prophecy

Ref.: Jean Paul Pezzi pezzijp@hotmail.com (Blog. www.jpjic-jp.org)

Alexey Maksimov
L'esicasmò:
Fuga dal mondo o missione per eccellenza?

Quando si parla della missione nelle Chiese Orientali molti affrontano le difficoltà. L'opinione che la missionarietà non sia la caratteristica principale dell'Oriente cristiano, rimane ancora diffusa. Il monachesimo orientale in questo caso, quasi sempre, viene considerato dall'opinione pubblica assente dalla Missione cristiana, oppure, si pensa spesso soltanto alle missioni geografiche dei monaci.

Tenendo conto dell'importanza delle ultime, osiamo dire che la sostanza missionaria del monachesimo orientale non consiste prevalentemente nella sua collocazione.

La tesi che proveremo qui a dimostrare è la seguente: il cammino del monaco verso la perfezione spirituale, verso la divinizzazione, ha un valore missionario ed evangelizzatore intrinseco, solo basandosi su questo punto si può parlare della missione autentica del monachesimo.

Dunque, si tratta della «missione spirituale e antropologica», «missione ontologica» del monachesimo, basata sulla concezione fondamentale della spiritualità orientale, cioè quella esicasta.

La parola «esicasmò» (dal gr.: *ἡσυχία* — calma, tranquillità, quiete, pace, riposo) indica contemporaneamente sia lo stato ontologico dell'asceta che il mezzo per arrivare all'unione perfetta con Dio.

L'essenza dell'esicasmò è espressa molto chiaramente nella famosa vocazione di Arsenio il Grande dall'Apophtegmatà Patrum: «Arsenio, fuggi (gli uomini — A.M.), taci, osserva il raccoglimento: qui stanno le radici della perfezione». ² Questi tre «ordini» sono fondamenti per la vita esicasta, che tradizionalmente è considerata equivalente a quella anacoretica. Ma in questo caso si pone una domanda legittima: come è possibile proclamare il valore missionario dell'esicasmò, se tutti i suoi fondamenti sono in contraddizione con la missione stessa — fuga dal mondo al posto dell'essere nel mondo (andate ...), solitudine al posto dell'essere in moltitudine (per tutto il mondo...), silenzio al posto delle parole di salvezza (predicate il vangelo a ogni creatura, Mc 16,15)?

Prendiamo in considerazione queste «contraddizioni» per poter arrivare infine alla nostra affermazione principale.

Se ci soffermiamo brevemente ad analizzare le basi dell'asceti cristiana, che alcuni chiamarono «arte delle arti», incontriamo la concezione ³ fondamentale dei padri, cioè la divisione tra l'asceti del corpo e quella dello spirito. L'asceti corporale ⁴ nella mentalità dei padri, è solo una fase iniziale della vita monastica autentica.

L'asceti corporale è una condizione determinata da quella spirituale, ha a che fare con l'«uomo interiore». Se la prima lotta contro i peccati delle opere, la seconda combatte contro i vizi interiori, cioè i pensieri cattivi, ed ha come scopo la «purezza del cuore» (*κάθαρσις* — purificazione, espiazione). ⁵ Gli esercizi del corpo, senza l'ascetismo dello spirito non portano alla perfezione spirituale. Pochi monaci, dice San Cassiano (†435), raggiunsero questa meta, essendo rimasti ad un livello esteriore, visibile. Ma, allo stesso tempo, questi due tipi di asceti sono ⁶ strettamente collegati l'uno all'altro. ⁷

Tale collegamento diventa chiaro se proviamo a spiegare il contenuto dell'asceti interiore. Riguardo agli esercizi corporali (che praticano anche i non cristiani), il cammino interiore li prende e li eleva allo stato di nuova qualità evangelica: dalla virginità del corpo si arriva alla purezza del cuore (cfr. Mt 5,8), dall'obbedienza esteriore a quella cristologica, kenotica (cfr. Fil 2,7-8), dalla miseria materiale alla povertà in spirito (cfr. Mt 5,3), dalla preghiera verbale a quella «mentale» (*umnaja molitva*) (cfr. Mt 6,6; 1Tes 5,17), dal digiuno all'astinenza dei desideri, dal mutismo esteriore al silenzio interiore. Inoltre, i Padri mettono sempre l'efficacia dell'asceti interiore come dipendente dalle condizioni fisiche, vedi per es., la preghiera (nel senso di contemplazione) e la virginità del corpo. ⁸ Anche per questo motivo la pratica esicasta di solito era collegata con le tecniche corporali e la solitudine, nonostante esse non fossero considerate come lo scopo dell'asceti integrale. Potremmo concludere questa

riflessione in modo allegorico, immaginando l'ascesi del corpo e quella dello spirito come le due ali di un uccello.

Rivolgendoci allo scopo dell'ascesi integrale, cioè la «purezza del cuore», notiamo che nella concezione esicasta il cuore è un concetto spirituale,⁹ un *locus spiritualis*, dove si svolge la «guerra invisibile» contro i λογισμοί (plur. dal gr. λογισμός — pensiero, impulso, passione, vizio).¹⁰ Questa lotta richiede vigilanza, nel linguaggio ascetico si esprime con la parola greca νῆψις, cioè «sobrietà», «difesa del cuore», «difesa dello spirito».¹¹ «Antonio, bada a te stesso»;¹² in questo appello è mantenuta la pratica fondamentale dell'esicasmo, cioè «l'esame di coscienza» che è strettamente collegato al discernimento degli spiriti e alla direzione spirituale.¹³

Nella vita ascetica, nella «guerra invisibile», esistono sia amici che nemici, cioè spiriti buoni e cattivi. Quando si parla del discernimento degli spiriti (διάκρισις – distinzione, interpretazione) nella tradizione esicasta, come nota G. Colombás, non si parla, «solo di un discernimento morale tra il bene e il male, o tra ciò che è bene o male in una determinata persona, [...] si tratta di distinguere tra i pensieri, quelli che vengono da Dio da quelli che, nonostante le parvenze di bontà e di santità, vengono dal demonio».¹⁴ L'ultima espressione, da noi sottolineata, è fondamentale per la concezione esicasta e perciò venne considerata come «l'arte per eccellenza» (cfr. 1Cor 12,10). Ma come per qualsiasi arte, servono una lunga preparazione e insistenza nello studio, e quindi per raggiungere la διάκρισις, come afferma la *Vita Antonii*, «occorre pregare molto e praticare l'ascesi».¹⁵ Come ogni carisma autentico non serve solo per sé stessi, ma è un dono dello Spirito Santo a tutta la Chiesa (cfr. 1Cor 12; Ef 4,11-12), così la διάκρισις non è soltanto uno stato ascetico in sé stesso e per sé stesso, è pure un mezzo, uno strumento per raggiungere lo scopo ascetico anche fuori dall'individualismo spirituale. La *Vita Antonii*, collega il dono del discernimento spirituale con la capacità di aiutare gli altri: Antonio consolava quelli che erano tormentati dai pensieri e «insegnava come respingere le loro insidie descrivendo loro le astuzie e le debolezze dei demoni che li tormentavano». Nelle parole sottolineate — consolare,¹⁶ insegnare e descrivere (spiegare) — troviamo il «programma» fondamentale della paternità spirituale e la sua caratteristica principale: il dono della perspicacia, *cardiognosis* (da due parole gr.: καρδιά – cuore, γνώσις – conoscenza, nozione), cioè l'arte di leggere nei cuori.

La paternità spirituale come caratteristica indispensabile dell'ascesi cristiana orientale può essere presentata argomentata o tematizzata da diversi lati. Il nostro discorso sarà chiaro se prendiamo in considerazione le due forme principali del monachesimo orientale in generale e quello russo in particolare, cioè l'anacoreta e il cenobita. La questione della direzione spirituale in queste due forme fu affrontata diversamente. Se nella forma anacoretica le funzioni della guida spirituale appartenevano all'«anziano», cioè al monaco che aveva l'esperienza ascetica più vasta, in quella cenobitica tali funzioni erano «proprietà» dell'igumeno, che univa nella sua persona sia i compiti spirituali che quelli amministrativi.¹⁷ Ma indipendentemente dalla forma monastica, la capacità (in senso ontologico) di essere una guida spirituale, poteva essere solamente il risultato di una lunga preparazione ascetica sotto una rigorosa direzione spirituale.¹⁸ Quindi, la paternità spirituale deve essere esaminata da due punti di vista, oggettiva e soggettiva. Dal punto di vista oggettivo è un mezzo necessario per la perfezione spirituale, mentre, quello soggettivo, è un dono dello Spirito Santo per gli altri. La direzione spirituale¹⁹ è necessaria per coloro che non hanno ancora il dono del discernimento spirituale ed hanno bisogno di aprire la loro coscienza per combattere contro i λογισμοί. Come abbiamo già accennato, l'esame di coscienza in questo caso si presenta come un'azione più profonda e dettagliata rispetto alla semplice confessione dei peccati. Nella pratica esicasta il padre spirituale, «anziano», starec in slavo, conoscendo profondamente lo stato dell'anima del suo discepolo, indicherà quali sono le più sottili tentazioni e dove è, qual è il germe dei vizi della stessa anima, per arrivare e indirizzare esattamente il combattimento invisibile.²⁰ Cassiano scrive:

Il compito e la perizia di questo Seniore (*anziano spirituale* — A.M.) sta principalmente nell'educare il giovane novizio di modo che possa ascendere fino al culmine della perfezione. [...] (*L'anziano deve abituare i novizi* — A.M.) a non nascondere alcun pensiero cattivo per pura vergogna, ma a manifestarlo subito al Seniore; né devono essere attaccati al proprio giudizio, ma ritenere buono o cattivo che tale avrà giudicato il Seniore.

Affidarsi esclusivamente alla propria opinione è una strada che porta al fallimento spirituale per il monaco, dicono i padri: è la morte spirituale e, talvolta, anche quella fisica. Gli *Apophthegmata Patrum* e altra letteratura ascetica sono piene di tali esempi. Per questo avere la direzione spirituale²² è un dovere sia per coloro che vivono in cenobio²³ sia, e soprattutto, per quelli che scelgono la vita anacoretica. Il pericolo del deserto può essere affrontato solo da colui che ha la *διάκρισις*, per gli altri l'insegnamento dei Padri consiglia o la forma cenobitica o quella semianacoretica cioè in compagnia di uno o due monaci.

Se prendiamo in considerazione la paternità spirituale, dal punto di vista soggettivo, essa presenta lo stato dell'asceta come quello di colui che ha «acquistato» la perfezione spirituale e ha raggiunto lo scopo cioè la *κάθαρσις*, o, usando un linguaggio militare ed eroico, che ha ottenuto la vittoria nel combattimento spirituale, per questo può indicare anche agli altri l'indirizzo giusto per raggiungerla. I frutti di questa vittoria, le virtù, sono i doni dello Spirito Santo, le virtù non sono solamente proclamate e volute, ma sono anche quelle vissute ontologicamente. Nella concezione patristica, avendo²⁴ ricevuto i doni spirituali, l'asceta diventa un vero e proprio portatore dello Spirito (gr. *πνευματέμφορος* – pieno dello spirito), l'uomo spirituale (gr. *πνευματικός* – spirituale), illuminato e divinizzato. Ma questo nuovo stato «regale» è allo stesso tempo lo stato *kenotico* (cfr. Flp 2,5-9). Solo grazie all'umiltà l'asceta non può essere sottoposto alle tentazioni e alle passioni ed è invulnerabile agli attacchi del maligno. Questo stato, che si definisce nella letteratura patristica come «lo stato non cadente» (*nepadatel'noe sostojanie*)²⁵ e che semplicemente si esprime nella parola «santità», apre la porta a un vero e autentico apostolato carismatico del monachesimo e al ruolo della paternità spirituale in esso.



Dopo aver sintetizzato il concetto dell'ascetismo orientale, possiamo tornare ai nostri tre fondamenti dell'esicasmo, esaminandoli tenendo conto di quanto descritto sopra, ovvero: se esista un qualsiasi valore missionario dell'esicasmo oppure no? Come abbiamo visto, per i Padri, l'ascesi, prima di tutto, è una concezione spirituale, dunque dobbiamo proseguire la nostra riflessione in questa prospettiva, interpretare gli ordini dell'esicasmo dal punto di vista dell'uomo interiore. In questo caso, la fuga dal mondo appare non come la rinuncia del *κόσμος* (cosmo, universo) nel suo senso fisico, ma come la lontananza dal *κόσμος*, il mondo inteso in chiave morale e teologica, quello che pone degli ostacoli alla memoria di Dio e alla vita secondo il Vangelo (cfr. 1Gv 2,15-17; 5,19).²⁶ Anche nel caso della scelta del silenzio e della solitudine, la rinuncia alle relazioni umane è una fuga dalle parole «inutili», dalla verbosità e dalla distrazione mentale per poter ascoltare Dio. E' la solitudine del cuore di cui abbiamo scritto sopra.²⁷ Il tema del silenzio e della solitudine ci conduce, nella riflessione sociologica e filosofica, al concetto di «comunicazione», che non si esprime solo in modo verbale, perchè alla comunicazione più profonda non servono le parole. Nel contesto della nostra riflessione sulla paternità spirituale, quest'ultima affermazione trova la sua piena giustificazione nel discorso sulla conoscenza del cuore. Ne è esempio Apollonio di Ermopoli, di cui parla Rufino, confrontandolo con un profeta e un apostolo. La sua comunicazione era così perfetta, nonostante l'osservanza del silenzio e la scelta di vita in solitudine, che non solo i monaci venivano continuamente da lui per la direzione spirituale, ma anche la gente pagana dei paesi vicini sotto la sua influenza spirituale si convertì «alla fede nel Signore e Salvatore nostro».²⁸

In questo caso, potremmo dire, la fuga dal mondo si trasforma in un servizio al mondo, il silenzio in una forza della parola, la solitudine in una comunione perfetta con Dio e con gli uomini.

A tal proposito, riteniamo significativo citare anche quanto segue:

Non crediate che i giusti abbiano operato la giustizia in mezzo agli uomini, vivendo tra loro come uomini comuni. No: dopo una lunga pratica solitaria la forza divina ha abitato in essi, e fu allora che Dio li inviò tra gli uomini per essere loro di edificazione e per curare le loro anime, perché erano depositari delle virtù. Con questa missione furono avviati prima alla solitudine e quindi tra gli uomini. Ma Dio li invia tra gli uomini solo quando è certo che essi per primi siano immuni da infermità dello spirito.²⁹

Troveremo tale missione, per eccellenza, nell'esicismo russo, di cui lo *starec* Serafim di Sarov (+1833) è un esempio lampante.³⁰ G. Florovskij dice con evidente trasporto:

In Serafim si saldano meravigliosamente asceti e gioia, la travagliata sofferenza della preghiera e una luce già celestiale, preannuncio di un fulgore non di questo mondo; *starec* debole e prostrato, il "povero Serafim" testimoniava con inatteso ardimento i misteri dello Spirito. La sua figura, è più quella di un testimone che di un maestro, e tutta la sua vita, sono una manifestazione dello spirito [...] Serafim aveva studiato i Padri: la sua esperienza rinnova l'antica tradizione della ricerca dello Spirito; la sua santità è nuova e antica nello stesso tempo: "Il vero scopo della nostra vita cristiana è l'acquisizione del Divino Spirito Santo". Non ci sono, né ci possono essere altri scopi, tutto il resto deve servire come mezzo.³¹

Nella mistica di Serafim vorremmo indicare un aspetto molto importante per la nostra riflessione, cioè lo strettissimo collegamento tra l'esicismo e la missionarietà. «Acquista lo Spirito della pace e le migliaia si salvano attorno a te».³² Da nessun'altra parte, compresa la letteratura spirituale, questo collegamento tra l'esicismo e la missionarietà si è espresso in modo così profondo e, allo stesso tempo, chiaro ed inequivocabile. Le parole del Patriarca Kirill ne sono una conferma:

Ci siamo riuniti in tal gran numero davanti alle reliquie dello *starec* semplice, che passò tutta la sua vita nei monasteri e nei "deserti", che non andava nel mondo, che non pubblicava gli articoli nei giornali, che non entrava in nessun dialogo o contrasto con la società esterna, che non dimostrava mai niente a nessuno. Ma oggi tutto il mondo è attorno a lui: i credenti e quelli che soltanto si avvicinano alla chiesa di Dio [...]; i personaggi altolocati che hanno il potere, i soldi e la posizione nella società e le persone semplici, compreso gli storpi, i poveri, gli invalidi; gli uomini colti e completamente analfabeti. Siamo tutti qua perché sentiamo la forza [...] perché l'anima di San Serafim acquistò i doni dello Spirito Santo. Proprio di questi doni abbiamo sentito oggi nelle parole d'Apostolo dalla sua Lettera ai Galati (5,22-6,2) [...] *Prepodobnyj Serafim* ci manifesta l'esempio meraviglioso, chiaro, inoppugnabile, incrollabile, incontestabile di come la vita spirituale dell'uomo influenzi il mondo circostante. Sii pacifico e a migliaia si salveranno attorno a te.³³

San Serafim è un esicasta nel senso più autentico della parola,³⁴ un esicasta russo, per il quale ciascuna persona è ad immagine e somiglianza di Dio. E' un caso esemplare della dolcezza e della tenerezza dello *starčestvo* russo. «Gioia mia, Cristo è risorto!». Questo appello di Serafim era rivolto a tutti senza eccezioni, ai nobili e ai semplici. Esso non significava una manifestazione di cortesia, ma esprimeva la profonda esperienza della vita nello Spirito Santo e la gioia pasquale vissuta incessantemente nel cuore.

Un altro punto da menzionare nella vita dello *starec* Serafim è quello della vocazione alla paternità spirituale. I. Kologrivov scrive:

Infine il 25 novembre 1825, per ordine esplicito della Madonna, che durante un'apparizione gli ingiunse di uscire dal suo isolamento per consigliare e aiutare i suoi fratelli, Serafim decise di cessare del tutto la vita di solitudine, durata più di venticinque anni, e di spalancare la sua porta, accettando la croce, di essere il confessore e il direttore di migliaia e migliaia di infelici. Ebbe così inizio l'ultima e quarta tappa della sua vita, quella del servizio attivo per il bene spirituale dei suoi simili: ed egli divenne *starec*, "*starec* Serafim".³⁵

In queste parole si evidenziano i due momenti fondamentali, di cui abbiamo parlato all'inizio della nostra riflessione. Il primo, consiste nel fatto che una lunga preparazione ascetica necessariamente precede il servizio dello *starčestvo*, il secondo dimostra che nessuno tra i monaci assunse l'incarico della paternità spirituale dalla propria volontà.³⁶ «Mi sono fatto tutto a tutti, per poterne salvare in qualche modo alcuni» (1Cor 9,22). Queste parole dell'Apostolo esprimono in modo esplicito la vita e l'opera apostolica di Serafim di Sarov. Tale missionarietà per antonomasia, forse, non è stata mai espressa così chiaramente come tramite

un pensatore russo, V.V. Rozanov: «Nessun santo russo prima di lui seppe rinnovare in simile modo, senza premeditazione o proposito deliberato, le grandi figure sulle quali il cristianesimo pose come un ponte sui suoi piloni».³⁷

A conclusione, possiamo fare un piccolo bilancio che ci riporta alla nostra tesi principale cioè il cammino del monaco verso la perfezione spirituale, verso la divinizzazione, ha un valore missionario ed evangelizzatore in sé stesso. Ma, come asserisce San Serafim, la perfezione spirituale, la divinizzazione, è lo scopo della vita di ciascun cristiano, indipendentemente dal suo stato, monastico o laico. Ma, se pensiamo che ogni cristiano è missionario solo per il fatto del suo battesimo,³⁸ il cammino di perfezione cristiana, dunque, è la base ontologica di ciascun missionario, indipendentemente dal suo stato, monastico o laico. Il missionario, innanzitutto, è il *theologus cordis*. Il missionario è colui che prega. Il missionario è un santo,³⁹ Uomo πνευματέμφορος. Questa conclusione ci pare abbia un valore molto importante per rinnovare lo spirito missionario d'oggi e nella situazione in cui sia la Chiesa Cattolica sia quella Ortodossa russa parlano, nonostante la diversità dei termini — la nuova evangelizzazione oppure la seconda cristianizzazione, — della stessa realtà contemporanea richiede, innanzitutto, la vita autentica spirituale.⁴⁰

Alla fine vorremmo riportare una citazione che anche da sola potrebbe servire come corollario di tutta la nostra riflessione. Essa fu scritta ancora prima del Concilio Vaticano II e, nonostante il suo spirito sia molto lontano dall'ecumenismo, la riportiamo perché conferma tutto ciò di cui abbiamo scritto:

Il monachesimo è oggi così concepito? E' considerato archeologia o vita? La risposta si ha nel Testamento di un Monaco dei nostri giorni, ma erede dello spirito dei Padri del Deserto: "La Chiesa oggi ha più bisogno dei Monasteri che di Università. Abbiamo più bisogno di monaci che riparano che di maestri che insegnano [...]. Datemi venti monasteri come quelli fondati da S. Sergio e vi porto la Russia a Roma. Datemi venti S. Francesco di Assisi e vi porto l'Inghilterra al confessionale.

Note

¹ Cfr. T. ŠPIDLIK, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma 2007, 40. La definizione dell'esicasmò si veda anche in: S. CHORUŽIJ, «Isichasm», in *Novaja filosofskaja enciklopedija*, I-IV, Moskva 2010, II, 157-158. Per informazione più dettagliata

sull'esicasmò nel suo sviluppo storico-teologico si veda: J. MEYENDORFF, *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems*, London 1974; I. HAUSHERR, *Hésychasme et Prière*, OCA 176, Roma 1966; S. CHORUŽIJ, *Isichasm v Vizantii i Rossii: istoričeskie svjasi, antropologičeskie problemy*, Moskva 1996; ID., *K fenomenologii askezy*, Moskva 1998; ID., ed., *Sinergija. Problemy asketiki i mistiki Pravoslavija*, Moskva 1995. Gli alcuni lati dell'esicasmò si veda anche in: T. ŠPIDLIK, «Il metodo esicastico», in E. ANCILLI, ed., *Alla ricerca di Dio. Le tecniche della preghiera*, Roma 1978, 197-215; ID., «L'esicasmò come metodo per acquistare la pace», in *La pace: sfida all'università cattolica*, Atti del Simposio, 3-6.XII.1986, Roma 1988, 547-560; ID., «Il monachesimo bizantino sul crocevia fra lo studutismo e l'esicasmò», *VetChr* 23 (1986) 117-129.

² Apoftegmi, Arsenio 3 (J.C. GUY, ed., *I padri del deserto. Così dissero, così vissero*, Milano 1997, 29).

³ IGNATIJ BRJANČANINOV, *Asketičeskie opyty*, I-IV, Moskva 1993, I, 81. Cfr. anche: «i santi padri non chiamarono l'ascetica né scienza né lavoro morale, bensì arte o maestria, un'attività diretta a contemplare la luce senza tramonto attraverso lo Spirito Santo; la chiamarono anzi "arte delle arti", "maestria delle maestrie"» (P. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenie istiny*, Moskva 1914, 98-99; trad. it., *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 2010, 108).

⁴ Oltre agli stati corrispondenti ai tre voti fondamentali, cioè verginità, obbedienza e povertà, tradizionalmente nell'ascetismo corporale si includono anche il digiuno, la preghiera (veglie notturne), il lavoro, il silenzio, la stabilità del luogo, la solitudine ecc. Per maggiori informazioni rinvio a: S.M. ZARIN, *Asketism po pravoslavno-christianskomu učeniju*, Moskva 1996; G. COLOMBAS, *Il monachesimo delle origini*, I-II, Milano 1984, 1990, II, 179-227; T. ŠPIDLIK, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, 55-143, 165-233.

⁵ Cfr. GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci*, I-II, Roma 2000, I, 65 (Conferenza 1,5). Per lo studio dettagliato si rinvia a: M. OLPHE-GALLIARD, *La pureté de cœur d'après Cassien*, in *RAM* 17 (1936) 28-60.

⁶ Cfr. GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci*, I, 146-158 (Conferenze 3,6-10).

⁷ Nell'antropologia dei padri orientali l'uomo presenta il microcosmo, l'unico che contiene nella sua esistenza due dimensioni, materiale e spirituale. Esse devono essere nell'armonia perduta col peccato originale. Questa armonia ontologica, la salvezza integrale in cui il corpo partecipa pienamente, è lo scopo antropologico della vita ascetica. Massimo il Confessore scrive: «Chi, mediante virtù e conoscenza, ha armonizzato il corpo con l'anima, è divenuto cetra, flauto e tempio di Dio: cetra perché ha ben custodito l'armonia delle virtù; flauto, perché mediante le divine contemplazioni, ha accolto l'ispirazione dello Spirito; tempio, perché, con la purezza dell'intelletto, è divenuto dimora del Verbo» (MASSIMO IL CONFESSORE, «Duecento capitoli sulla teologia e sull'economia dell'incarnazione del Figlio di Dio» (II Centuria, 100), in *La Filocalia*, II, 164; cfr. anche: *Ibid.*, 159-161 (II Centuria, 84, 88). Per lo studio più

profondo si rinvia a: S. CHORUŽIJ, «Učenje o čeloveke v pravoslavnoj asketike», in *Jasyk i tekst: Ontologia i refleksija*, Sankt-Peterburg 1992, 12-22; ID., «Čelovek i ego naznačenie po učeniju pravoslavnyh podvižnikov», in *Filosofskaja i sociologičeskaja mysl'* 11 (1991) 129-142; T. ŠPIDLIK, «L'antropologia cristiana», in ID., *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 85-118; ID., «Antropologia dell'Oriente cristiano», in E. ANCILLI, ed., *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, 377-402; M. DVORECKAJA, «Koncepcija celostnogo čeloveka v svjatootečeskoj antropologii», in *Dialog otečestvennyh svetskoj i cerkovnoj obrazovatel'nyh tradicij*, Sankt-Peterburg 2004, 289-302; ID., «Osobennosti psihologičeskoj antropologii sv. Grigorija Nisskogo», in *Ibid.*, 136-141; Y. ZEN'KO, «Čelovek kak mikrokosm», in ID., *Osnovy christianskoj antropologii i psihologii*, Sankt-Peterburg 2007, 359-370; P. FLORENSKIJ, «Makrokosm i mikrokosm», in ID., *Opravdanie Kosmosa*, Sankt-Peterburg 1994, 184-197.

⁸ Cfr. T. ŠPIDLIK, *Il monachesimo ...*, 82-83.

⁹ Sul concetto del cuore si veda in: B. VYŠESLAVCEV, *Serdce v christianskoj i indijskoj mistike*, Paris 1929; T. ŠPIDLIK, «Il cuore», in ID., *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 104-108.

¹⁰ La dottrina patristica sugli «otto vizi principali» fu elaborata da Evagrio Pontico e poi influenzò profondamente la letteratura ascetica, compreso la concezione di Cassiano e più tardi quella di Nil Sorskij. «Octo summa vitiosarum cogitationum genera sunt, sub quibus omnis cogitatio continetur. Prima est gulae, secunda libidinis, tertia avaritiae, quarta tristitiae, quinta irae, sexta desidia, septima inanis gloriae, octava superbiae» (EVAGRIO PONTICO, «De octo vitiosis cogitationibus» in PG 40, 1271-1278; si veda anche: ID., *Contro i pensieri malvagi*. Antirrhethikos, Qiqajon 2005; CASSIANO IL ROMANO, «Al vescovo Castore. Gli otto pensieri viziosi», in *La Filocalia*, I, 129-153).

¹¹ Cfr.: «lo stato di un intelletto padrone di sé, saggio, riflessivo, in opposizione alla mania, che è una sorta di ebbrezza mentale che sottrae allo spirito il suo equilibrio, per un motivo qualsiasi» (I. HAUSHERR, *L'hésichasme ...*, 274; trad. it. del brano cit. in G. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, II, 254).

¹² *Apoftegmi*, Antonio 2 (J.C. GUY, ed., I padri del deserto ..., 20).

¹³ L'esame di coscienza e la penitenza, nonostante i loro rapporti stretti, sono azioni diverse. Per maggiori e dettagliate informazioni cfr.: A. CAPPELLETTI – M. CAPRIOLI, «Esame di coscienza», in *DESp*, II, 903-907.

¹⁴ G. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, II, 248.

¹⁵ ATANASIO DI ALESSANDRIA, «Vita di Antonio», in ANTONIO ABATE, *Detti – lettere*, Milano 1995, 140.

¹⁶ ATANASIO DI ALESSANDRIA, «Vita di Antonio», 211.

¹⁷ Si veda: T. ŠPIDLIK, «Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita», *StMiss* 36 (1987) 115-118.

¹⁸ Esempi fecondi vediamo in grandi figure della santità russa, gli anacoreti Antonij Pečerskij e Nil Sorskij ed igumeni Feodosij delle Grotte e Sergij di Radonež.

¹⁹ Sulla direzione spirituale nel monachesimo antico si veda a: I. HAUSHERR, *La direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Roma 1955; J. DANIELLOU, «La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Église», in *Christus* 7 (1960) 6-21; A. CASALI, «Il monachesimo delle origini fra conoscenza di sé e paternità spirituale: Antonio e Pacomio», *StMon* 48 (2006) 25-58; G. BUNGE, *La paternità spirituale nel pensiero di Evagrio Pontico*, Qiqajon, Bose 1991.

²⁰ La tradizione esicasta elaborò un sistema dei gradi dello sviluppo dei λογισμοί nel cuore. Secondo Feofan il Recluso essi sono sei: *prilog* (suggerimento), *vnimanie* (attenzione), *složenie* (diletto), *želanie* (desiderio), *rešimost'* (risoluzione), *delo* (opera). Cfr. FEOFAN ZATVORNIK, *Put'ko spaseniju. Načertanie christinskogo npravoučenija*, Moskva 2003, 469-527. Solo la prima fase è un atto che non dipende dall'uomo e per questo non si considera come un peccato. Già nella sua prima fase il pensiero deve essere spogliato davanti al padre spirituale per non continuare mettersi in dialogo seguente che sicuramente conduce all'attenzione (*vnimanie*) ecc. Nell'esegesi patristica questa concezione esicasta spesso si basa sul versetto del Salmo 137,9: «Beato chi prende i tuoi bambini e li sbatte contro la roccia!»

²¹ GIOVANNI CASSIANO, *Istituzioni dei cenobiti e rimedi contro gli otto vizi capitali*, Padova 1956, I, 67-68 (Libro 4, 8-9).

²² Si veda, ad es.: *Apoftegmi*, Antonio 29 (J.C. GUY, ed., I padri del deserto ..., 28); PALLADIO, *Storia Lausiaca*, Siena 1961, 106 («Tolomeo» 27).

²³ Cfr.: «Ciascuno di coloro che sono nell'ubbidienza [...] non deve custodire nascosto in sé neppure un moto dell'anima, ma nemmeno farne parola in modo leggero, svelando piuttosto i segreti del cuore a coloro che hanno il compito di prendersi cura con viscere di misericordia e compassione dei fratelli nelle loro infermità» (BASILIO DI CESAREA, *Opere ascetiche*, 284 (Regole ampie, 26). Le parole «hanno il compito» possono confondere, ma, dal punto di vista del soggetto, «la nomina ufficiale» non nega la sua capacità spirituale. Nella concezione cenobitica di Basilio anche i carismi devono essere sottomessi all'ordine comune (cfr. 1Cor 14). Si veda anche: M. WALOREK, «La dirección espiritual en los monasterios de San Basilio», *RUOUS* 1 (1956) 7-15.

²⁴ La fede, la speranza, la carità, la moderazione, l'umiltà (κένωσις), l'ubbidienza, la mansuetudine, la liberazione dalle passioni (ἀπάθεια), la conoscenza spirituale (γνώσις), l'intimità con Dio. Cfr. Gal 5,22-23. Si veda, ad es., l'articolo di S.M. POLOVINKIN, «Filosofia e ortodossia: gli "starcy" e la teoria della "verità vivente"», in A. MAINARDI, ed., *San Sergio e il suo tempo*, Qiqajon, Bose 2003, 231-237.

²⁵ Cfr.: L'umiltà «è un recinto grandissimo, un muro indistruttibile, una fortezza insormontabile, essa sostiene tutto l'edificio, non permettendogli di cadere né a causa di una folata di vento, né per la pressione delle onde, né per la forza delle tempeste, ma lo mette al di sopra di tutti gli attacchi, lo fa incrollabile come se fosse costituito dall'adamante» (IOANN ZLATOUST, *Tvorenija*, IV, Sankt-Peterburg 1898, 385).

²⁶ Secondo la visione di Basilio, questa rinuncia al «mondo» è un principio per tutti cristiani, anche per quelli che vivono nel mondo. Cfr. Lettera 18, in PG 32, 282.

²⁷ Cfr.: «Esichia è stato di un intelletto indisturbato, calma della libertà e di un'anima esultante, fondamento imperturbato e tranquillo di un cuore in Dio, contemplazione di luce, conoscenza dei misteri di Dio, parola di sapienza proveniente da una mente pura, abisso dei concetti di Dio, rapimento dell'intelletto, colloquio con Dio, occhio insonne, preghiera intellettuale, riposo senza fatica in grandi fatiche e infine stretta unione con Dio» (NICETA STETHATOS, «Seconda Centuria. Capitoli naturali sulla purificazione dell'intelletto», in *La Filocalia*, III, 443).

²⁸ RUFINO DI CONCORDIA, *Storia di monaci*, Roma 1991, 83-92.

²⁹ AMMONAS, Lettera 12. Il testo originale si veda in PO 10, 603-607; trad. it. del brano cit. in G. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, II, 301-302.

³⁰ Per la vita di San Serafim si consulti prima di tutto la «Cronaca del monastero Serafimo-Diveevskij» scritta dal vescovo-martire SERAFIM ČIČAGOV (†1937) e uscita nel 1903, cioè nello stesso anno della canonizzazione del santo (*Letopis' Serafimo-Diveevskogo monastyrja*, Sankt-Peterburg 1903, capitoli III-XX). Cronologicamente la prima versione della vita dello starec Serafim uscì nel 1849 (IEROMONACO IOASAF, ed., *Skazanija o podvigach žizni starca Serafima*, Sankt-Peterburg). Tra le versioni più tardive indichiamo: L. DENISOV, *Žitie prepogobnogo otca našego Serafima Sarovskogo*, Sankt-Peterburg 1904; N. LEVICKIJ, *Žitie i podvigj i čudesa prepogobnogo Serafima*, Moskva 1905; V.N. IL'IN, *Prepodobnyj Serafim Sarovskij*, Paris 1930; V. FEDČENKOV, *Vsemirnyj svetil'nik. Prepodobnyj Serafim Sarovskij*, Moskva 1997; E. POSELJANIN, *Prepodobnyj Serafim Sarovskij čudotvorec i russkie podvižniki XIX veka*, Moskva 2003, 14-178. In it. si veda: I. SMOLITSCH, *Santità e preghiera*, 145-179; S. BOLSHAKOFF, *I mistici russi*, Torino 1962, 125-146; I. KOLOGRIVOV, *Santi russi*, 439-463; I. GORAĬNOFF, *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, insegnamenti spirituali*, Torino 1981.



Quest'ultimo contiene anche la famosa conversazione dello starec con N. Motovilov sullo Spirito Santo. Per la prima volta uscì in *Moskovskie vedomosti* (luglio 1903) e poi in S. NILUS, *Velikoe v malom*, Sergiev Posad 1905.

³¹ G. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, Genova 1987, 309. Per quanto riguarda la frase «aveva studiato i Padri» vogliamo solo aggiungere che San Serafim sempre leggeva la *Filocalia* e consigliava a tutti di leggerla.

³² Cfr. la concezione esicasta sulla pace interiore. Si veda: T. ŠPIDLIK, «Lo Spirito Santo nella tradizione della Chiesa orientale», *Testimoni nel mondo* 5 (1988) 21-24.

³³ Cfr.: PATRIARCA KIRILL, *La predica nel monastero Serafimo-Diveevskij*, 1.08.2012, www.patriarchia.ru/db/text/2380010.html [accesso: 12.08.2014].

³⁴ Per il tema della preghiera mentale nella mistica di San Serafim di Sarov si veda, ad es.: V. GROLIMUND, «L'arte delle arti. La preghiera mentale nella tradizione monastica russa», in A. MAINARDI, ed., *Vie del monachesimo russo*, 95-97.

³⁵ I. KOLOGRIVOV, *Santi russi*, 447.

³⁶ Cfr. la nota 159.

³⁷ V.V. ROZANOV, *Temnyj lik christianstva*, Sankt-

Peterburg 1911, 31-32, tard. it. del brano cit. in: I. KOLOGRIVOV, *Santi russi*, 447.

³⁸ Cfr.: «Tutti i membri della Chiesa come il Corpo di Cristo sono chiamati alla testimonianza missionaria nel largo senso della parola e fare l'attività apostolica» (Concezione dell'attività missionaria della Chiesa ortodossa russa, 2.3, www.patriarchia.ru/db/text/220922.html [accesso: 12.04.2014]).

³⁹ Cfr.: «Ogni missionario è autenticamente tale sono se si impegna nella via della santità» (GIOVANNI PAOLO II, «Redemptoris missio», AAS 83 (1991) 249-340; trad. it. in ECM 1671-1939, qui 1929).

⁴⁰ Cfr.: «Il silenzio ("hesychia") è una componente essenziale della spiritualità monastica orientale [...] Dobbiamo confessare che abbiamo tutti bisogno di questo silenzio carico di presenza adorata [...] Tutti, credenti e non credenti, hanno bisogno di imparare un silenzio che permetta all'Altro di parlare, quando e come vorrà, e a noi di comprendere quella parola» (GIOVANNI PAOLO II, OL, 16, www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_02051995_orientale-lumen_it.html [accesso: 12.04.2014]).

⁴¹ G. MELANI, 41 *Monachesimo orientale*, Jerusalem 1970, 103.

Ref.: Testo dell'autore. Maggio 2014.

Roberto Marinaccio*
Religioni e salvezza:
la prospettiva delle mediazioni partecipate

Il confronto tra il cristianesimo e le altre religioni oggi necessita di essere compreso e riconfigurato nel contesto della pluralità delle tradizioni religiose¹. Il pluralismo incide sulle culture e sulle società coinvolgendo il modo di pensare e le abitudini degli uomini e delle donne a tal punto da rendere inadeguate conclusioni superficiali in ordine all'interpretazione che i cristiani danno della salvezza e della sua capacità di universalizzabilità². Emerge, da un lato, l'esigenza di affrontare più attentamente la questione dello *status teologico* delle altre tradizioni religiose e, dall'altro, l'opportunità di sviluppare una nuova ermeneutica della fede rivelata che implica una trasformazione del cristianesimo e permetta ai cristiani di essere testimoni del Regno di Dio tra le culture e le religioni³.



Gli interrogativi che il pluralismo religioso pone possono essere sintetizzati in due domande centrali: «in che modo il cristianesimo potrà mantenere la sua identità e unicità e al tempo stesso riconoscere alle altre religioni, e in senso non discriminatorio, un valore positivo?»⁴; le religioni possono essere interpretate come vie di salvezza?⁵

Nella storia della rivelazione è possibile riscontrare una «progressione pedagogica»⁶ che permette di ipotizzare che nell'unica rivelazione possano essere incluse differenti modalità del parlare di Dio e differenti gradi di mediazione della salvezza, di cui Gesù Cristo è la definitiva, decisiva e piena realizzazione⁷. Tale ipotesi, a mio parere, potrebbe trovare uno sviluppo nella prospettiva delle mediazioni partecipate che consentirebbe di definire la funzione salvifica delle altre religioni

¹ Negli ultimi decenni in tutti i continenti sta avvenendo una più intensa socializzazione tra persone appartenenti a fedi religiose differenti. Le possibilità d'incontro sono favorite da due elementi interconnessi: la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa (soprattutto *Internet*) e il notevole incremento dei flussi migratori a livello mondiale. Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, Istruzione *Erga migrantes caritas Christi* (3 maggio 2004), nn. 1-10.34-36.59-60.63-69.96-104. C. DOTOLÒ, *Una fede diversa. Alla riscoperta del Vangelo*, EMP, Padova 2009, 11-24.

² Cfr. C. DOTOLÒ, «Singolarità rivelativa di Gesù Cristo e pluralismo religioso. Per uno *status quaestionis*», in G. COLZANI – P. GIGLIONI – S. KAROTEMPREL (edd.), *Cristologia e Missione oggi. Atti del Congresso Internazionale di Missiologia*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001, 299-320.

³ Scrive C. DOTOLÒ, *Una fede diversa*, 188-189: «Nell'ottica di tale processo di cambiamento, è coinvolta l'identità delle diverse fedi religiose, e il pluralismo religioso mette in gioco la necessità di riesaminare [...] le rispettive prospettive, fino all'ipotesi di elaborare un nuovo modo di essere credenti che nasca dall'incontro e dalla capacità di operare delle scelte riguardo la propria fede». Si veda anche E. SCHILLEBEECKX, *Umanità: la storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 218: «A parer mio, contro lo spirito del tempo passato e le sue pretese d'assolutezza, il cristianesimo esige oggi, per sua stessa natura, un'assunzione positiva della diversità delle religioni».

⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Umanità: la storia di Dio*, 218. Cfr. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, M. GRONCHI (ed.), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 13.

⁵ «La questione di fondo è la seguente: le religioni sono mediazioni di salvezza per i loro seguaci? [...] Sono mediazioni salvifiche autonome, o si realizza in esse la salvezza di Gesù Cristo? Si tratta pertanto di definire lo *statuto* del cristianesimo e delle religioni come realtà socioculturali in relazione con la salvezza dell'uomo. Tale questione non deve essere confusa con quella della salvezza dei singoli, cristiani o no»: *Il cristianesimo e le religioni* (1997), n. 8, in COMMISSIONE TEOLOGIA INTERNAZIONALE, *Documenti 1964-2004*, ESD, Bologna 2006, 546-547.

⁶ C. DOTOLÒ, *La rivelazione cristiana. Parola evento mistero*, Paoline, Milano 2002, 169.

⁷ «Senza svalutare particolarità e singolarità del cristianesimo, è necessario comprendere il mistero della pluralità delle religioni all'interno della *storia dell'alleanza* di Dio culminata in Gesù Cristo» Id., *Una fede diversa*, 191-192. Sulla singolarità di Gesù Cristo va accennato che alcuni teorici del pluralismo religioso, tra cui Hick e Knitter, ne ridimensionano l'unicità e l'universalità spostando l'attenzione sul teocentrismo e sul regnocentrismo. A loro parere, questi due modelli teologici permettono di congiungere la volontà salvifica universale di Dio con il pluralismo religioso. Al di là dei limiti e dei meriti che possono essere riscontrati nel pensiero dei pluralisti, rimane che, per la tradizione cristiana, l'unicità e l'universalità di Gesù Cristo sono dati insuperabili che non possono essere tralasciati (cfr. *At* 4,12; *1 Tm* 2,5-6; *2Cor* 5,14-15.19; *Rm* 5,12-21; *Col* 1,15-20. *AG* 3; *DI* 4.11.13-15). Sulla questione della singolarità di Gesù Cristo e del pluralismo religioso rimando a: C. DOTOLÒ, «Singolarità rivelativa di Gesù Cristo e pluralismo religioso», 299-320; Id., *La rivelazione cristiana*; Id., *Un cristianesimo possibile*, 181-223; G. DEPEDER, *La singolarità di Gesù Cristo: indagine nella cristologia italiana contemporanea*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2013; K. J. KUSCHEL, «Cristologia e dialogo interreligioso. L'unicità di Cristo in dialogo con le religioni mondiali», in *Humanitas*

collocandola nella cornice dell'unica economia salvifica di Dio realizzata in Gesù Cristo. Questa prospettiva trova spunto in *Lumen Gentium*, *Redemptoris Missio* e *Dominus Iesus*:

«L'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione, che è partecipazione dell'unica fondante» (LG 62).

«Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore unicamente da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari» (RM 5).

«La teologia oggi, meditando sulla presenza di altre esperienze religiose e sul loro significato nel piano salvifico di Dio, è invitata a esplorare se e come anche figure ed elementi positivi di altre religioni rientrino nel piano divino di salvezza. [...] È da approfondire il contenuto di questa mediazione partecipata, che deve restare pur sempre normata dal principio dell'unica mediazione di Cristo» (DI 14).

A questi tre documenti ne va accostato un quarto, che pure è da considerare utile per gli sviluppi del nostro tema. La *Redemptoris Mater*, riprendendo quanto già detto dal Concilio in LG 60⁸, parla della «funzione materna di Maria» (RMa 22; LG 60) definendola nei termini di «mediazione materna» (RMa 22.40.41.44) in connessione alla mediazione di Gesù Cristo (cfr. RMa 22)⁹. Sono del parere che la mediazione materna mariana sia un elemento che andrebbe tenuto presente, dal punto di vista della teologia delle religioni, per verificarne la possibilità di assumerlo come paradigma capace di misurare eventuali mediazioni salvifiche espresse nelle (o dalle) altre religioni.

La prospettiva delle mediazioni partecipate fino ad ora non ha trovato molto spazio nelle ricerche teologiche, nonostante l'invito di DI 14 ad esplorarne il campo, ne è prova la scarsità bibliografica sull'argomento. Un tentativo di sviluppo è presente nel pensiero di Dupuis che vi dedica il capitolo VII del libro *Il cristianesimo e le religioni* pubblicato nel 2001¹⁰. Egli colloca l'espressione "vie di salvezza" nel quadro dell'unica economia salvifica di Dio che, di sua iniziativa, invita gli esseri umani a partecipare alla vita divina¹¹. Dupuis, da un lato, vuole capire se i fedeli delle religioni sono salvati per mezzo di Cristo a prescindere dalle tradizioni religiose cui aderiscono e che praticano con sincerità, oppure se sono salvati mediante tali tradizioni. Dall'altro, se fosse vera la seconda prospettiva, egli si domanda come potrebbe inserirsi la pluralità delle vie nell'unico progetto salvifico di Dio realizzato in Gesù Cristo¹².

La questione posta da Dupuis riguarda il senso in cui la teologia delle religioni può applicare il concetto di mediazione alle vie di salvezza tracciate dalle altre religioni. Il punto di partenza della sua indagine è il Nuovo Testamento, in riferimento al quale nota che la figura

47(1991), 713; A. GANOCZY, «Pretesa di assolutezza: fondamento oppure ostacolo per l'evangelizzazione?», in *Concilium* 14(1978), 44-56; A. TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1991. Sul pensiero di Hick: J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, St. Martin's Press, New York 1973; ID., *The Mith of God incarnate*, SCM Press, London 1977; ID., *God has many Names*, WJK, Louisville 1982²; ID., *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1988; ID., *A Christian theology of religion: the rainbow of faiths*, WJK, Louisville 1995; *The Metaphor of God Incarnate*, WJK, Louisville 2005²; J. HICK – P. F. Knitter (edd.), *L'unicità Cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994. Sul pensiero di Knitter: P. F. KNITTER, «La teologia cattolica delle religioni a un crocevia», in *Concilium* 1(1986), 133-143; ID., *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Queriniana, Brescia 1991; ID., *Jesus and Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1996; ID., *Una terra molte religioni: dialogo interreligioso e responsabilità globale*, Cittadella, Assisi 1998; ID., *Introduzione alle teologie delle religioni*, Queriniana, Brescia 2005. Per una lettura critica delle teologie pluraliste si vedano: J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana*, 378-443; ID., *Il cristianesimo e le religioni*, 318-340; G. O'COLLINS, *Gesù nostro redentore. La via Cristiana alla salvezza*, Queriniana, Brescia 2009, 226-244; G. COLZANI, «Pluralismo, relativismo e dialogo. L'universalismo di Cristo e il ruolo della Chiesa», in C. Dotolo (ed.), *Pluralismo e missione. Sfide e opportunità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2005, 125-144; ID., *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 235-318; C. DOTOLO, *Una fede diversa*, 196-200.

⁸ «Uno solo è il nostro mediatore, secondo le parole dell'Apostolo: "Poiché non vi è che un solo Dio, uno solo è anche il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che per tutti ha dato se stesso in riscatto" (1 Tm 2,5-6). La funzione materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce questa unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l'efficacia. Ogni salutare influsso della beata Vergine verso gli uomini non nasce da una necessità oggettiva, ma da una disposizione puramente gratuita di Dio, e sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo; pertanto si fonda sulla mediazione di questi, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia, e non impedisce minimamente l'unione immediata dei credenti con Cristo, anzi la facilita» LG 60.

⁹ Si veda anche il titolo terzo dell'enciclica interamente dedicato alla mediazione materna di Maria (RMa 38-47).

¹⁰ Cfr. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, 307-362. Il tema era stato già affrontato dall'autore in ID., *Verso una teologia cristiana*, 411-443.

¹¹ Cfr. ID., *Il cristianesimo e le religioni*, 313.

¹² Cfr. *ibidem*, 313-314.

del mediatore è presentata in un duplice modo: Mosè è mediatore fra Dio e il popolo d'Israele nell'alleanza sinaitica (cfr. *At* 7,38; *Gal* 3,19-20), poiché agisce alla maniera di un intermediario dell'iniziativa di Dio; Gesù è mediatore della nuova alleanza (*1Tm* 2,5; *Eb* 8,6.9.15.12,24) tra Dio e l'umanità, perché egli unisce definitivamente nella sua persona la divinità e l'umanità (cfr. *GS* 22). Secondo l'interpretazione della tradizione cristiana, la differenza tra i due tipi di mediazione sta nel fatto che in Gesù essa è realizzata in modo unico e definitivo: «uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù» (*1Tm* 2,5). Dupuis sostiene che l'affermazione di *1Tm* non entra in contraddizione con la possibilità di ammettere l'esistenza di mediazioni partecipate così come affermato in *Redemptoris Missio* (n. 5). Secondo l'interpretazione del papa, ogni mediazione partecipata, tra cui quella espressa dalle altre religioni, deve essere intesa in connessione e in subordinazione all'unica e costitutiva mediazione di Gesù Cristo¹³. Dupuis pone due domande sul modo in cui le altre religioni possono mediare la salvezza di Cristo: «quale causalità è operante al loro interno per giustificare la denominazione – univoca o analogica – di vie o sentieri di salvezza? [...] Esse sono segni, per quanto forse incompleti, della sua attività salvifica?»¹⁴. Il teologo francese risponde impostando il discorso a partire da una cristologia trinitaria secondo cui la grazia salvifica raggiunge gli uomini attraverso l'azione congiunta e distinta del Verbo e dello Spirito di Dio (cfr. *DetV* 53). Egli prende anche in considerazione una constatazione a carattere antropologico: l'esistenza umana è storica ed è determinata da esperienze particolari e da specifici linguaggi storico-culturali. Per questa ragione, se è vero che le persone appartenenti ad altre tradizioni religiose possono ottenere la salvezza in virtù della pratica di una vita buona, alla stessa maniera deve valere il fatto che tale processo è condizionato dalle religioni cui appartengono che, perciò, esprimono un certo valore salvifico¹⁵.

Dupuis afferma sia che i cristiani godono della mediazione completa e definitiva del mistero di Gesù Cristo, resa visibile nella vita della Chiesa mediante la parola in lui rivelata e i sacramenti in lui fondati; sia che le altre tradizioni religiose, in qualche modo e misura, possono contenere e significare la presenza di tale mistero a beneficio dei loro membri. La grazia di Dio donata nell'evento Cristo è una sola, così com'è unica l'economia salvifica, ma ciò non le impedisce di essere mediata visibilmente in diversi modi, gradi e natura¹⁶. Ciò significare che le pratiche delle altre religioni «non stanno sullo stesso piano dei sacramenti cristiani derivati da Gesù Cristo; ma significa anche che dobbiamo attribuire loro una certa mediazione della grazia»¹⁷.

La posizione di Dupuis, può essere condivisa o criticata, tuttavia, credo che gli vada riconosciuto almeno il merito di avere iniziato ad esplorare il campo spinoso delle mediazioni partecipate mettendo in evidenza delle questioni che rimangono aperte. Sono del parere che, in forza della singolarità e dell'universalità salvifica espressa nell'evento Cristo, la rivelazione cristiana possa essere assunta come la cornice all'interno della quale le religioni possono ridefinire le proprie identità dilatandole oltre i propri confini particolari, assumendo come chiave ermeneutica il Regno di Dio¹⁸. Tale prospettiva non autorizza il cristiano a presentarsi davanti alle altre religioni come il detentore della verità rivelata da Dio. Egli è chiamato a vivere la missione nella forma in cui l'ha vissuta Gesù, secondo uno stile relazionale e dialogico capace di riconoscere, conservare e far progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali

¹³ Cfr. *ibidem*, 316-317. Si prenda in considerazione anche il testo di *LG* 60.

¹⁴ J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, 346-348.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, 348-354. «Le tradizioni religiose dell'umanità derivano dall'esperienza religiosa delle persone o dei gruppi che le hanno fondate. I loro libri sacri contengono la memoria di concrete esperienze religiose con la Verità. Le loro pratiche derivano, a loro volta, dalla codificazione di tali esperienze. Sembra dunque impraticabile e teologicamente irrealistico sostenere che, mentre i membri delle varie tradizioni religiose possono raggiungere la salvezza, la loro religione non svolge alcun ruolo positivo in tale processo» *ibidem*, 350. Dello stesso parere è A. TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, 171: «Dio è realmente presente a tutti gli uomini, e si rivela loro realmente, nonostante le possibili deformazioni; e si rivela soprattutto nelle esperienze mediate delle loro tradizioni religiose».

¹⁶ Cfr. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, 351-352.

¹⁷ *Ibidem*, 352. Cfr. Id., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 206-207.

¹⁸ «La rivelazione, infatti, offre l'opportunità di aprirsi alla promessa di Dio, già realizzata nel mistero pasquale, ma ancora in cammino. Questo *non ancora* appartiene non solo al progetto di Dio, ma anche alla libera decisione dell'uomo di fare propria la proposta del regno che è Gesù Cristo, il cui significato ultimo chiama alla capacità di sperimentare nella sua radicalità la presenza attiva e sorprendente di Dio» C. DOTOLÒ, *Una fede diversa*, 202-203.

espressi nelle altre tradizioni religiose (NA 2) offrendo ad esse la possibilità di rileggere e riorientare la propria identità nell'orizzonte trinitario rivelato da Gesù Cristo¹⁹.

Ritengo che uno studio sulle mediazioni partecipate, da un lato, debba focalizzare l'attenzione iniziale sulla formulazione dei criteri che si dovranno usare per definire una specifica religione come via salvifica partecipata²⁰. Dall'altro, sarà necessario riflettere anche sulle eventuali implicazioni che potranno esserci per la missione²¹. Dal punto di vista metodologico, la scelta dei criteri non può avvenire in maniera aprioristica solamente a partire dalla rivelazione cristiana, presa come unico punto di osservazione della realtà escludendo ogni riferimento a ciò che è contenuto nelle altre religioni. Sarà necessario affiancare alla comprensione che la rivelazione cristiana offre della salvezza, lo studio comparato delle singole religioni, cogliendole nel contesto sociale in cui sono nate e si sono sviluppate. Molte risorse dovranno essere dedicate allo studio dei testi sacri in lingua originale, delle filosofie e delle teologie derivanti; all'osservazione sul campo di ciò che accade nei luoghi di culto, della prassi e delle credenze popolari. La risposta della teologia delle religioni alla questione dello *status*

teologico delle altre religioni è un percorso lungo e complesso che dovrebbe coinvolgere la comunità dei credenti in Gesù Cristo in dialogo con i credenti delle altre tradizioni religiose, e non a prescindere da essi.

Ref.: *dottorando in Missiologia P.U.U. Testo inviato nel Giugno 2014.



¹⁹ Cfr. ID., «Pluralismo e missione. Questioni introduttive», 14-16.

²⁰ Cfr. H. KÜNG, «Esiste l'unica religione vera?», in H. KÜNG, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano 1987, 255-286; J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, 354-361; P. STARKEY, *Agapè: A Christian Criterion for Truth in the Other Religions*, in *International Review of Mission* 74(1985), 425-463; R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Ed. Dehoniane, Bologna 2002⁸, 575-579.

²¹ J. A. BARREDA, «Il pluralismo religioso, criterio ermeneutico della vita e dell'attività del missionario», in DOTOLO Carmelo (ed.), *Pluralismo e missione. Sfide e opportunità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2005, 145-164; D. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, 667-676; M. SIEVERNICH, *La missione cristiana: storia e presente*, Queriniana, Brescia 2012, 318-349; G. COLZANI, «Missione. Bilancio di un concetto fondamentale, dalla *Redemptoris Missio* ad oggi», in C. DOTOLO (ed.), *La missione oggi problemi e prospettive*, Città del Vaticano 2002, 9-35; ID., *Missiologia contemporanea*, 235-318.

ANointed
and
SENT



SEDOS

remember * celebrate * renew

1964-2014