**II Conferenza**

**COME PARTECIPARE ALLA MISSIO *AD GENTES*:**

**NON SOLO PER I MISSIONARI, MA ANCHE PER LE CHIESE LOCALI**

**1.** L’affermazione che la Chiesa peregrinante è per sua natura missionaria (cf. AG 2) ne focalizza la missione come dato essenziale della sua identità. La Chiesa di cui parla il Concilio è la comunità ecclesiale che, radicata nella storia, percorre i cammini degli uomini e delle donne di ogni epoca, fino al compimento della storia stessa. Il Concilio Vaticano II, in continuità con i precedenti concili, ne ha voluto presentare la vera natura e missione non soltanto ai suoi membri, ma a tutte le persone di buona volontà (cf. LG 1), ed inquadra quindi l’identità missionaria della Chiesa nel mistero trinitario e in quello cristologico (cf. LG 2-4; AG 2-4), correlandola intrinsecamente con la salvezza compiuta in Cristo, di cui la Chiesa è segno e strumento.

Descritta recependo immagini e figure della tradizione biblica e patristica (cf. LG 6-7), la Chiesa è detta mistero di comunione, sacramento del Regno e popolo di Dio. Queste tre espressioni determinano le prospettive fondamentali del pensiero del Vaticano II sulla Chiesa e sulla sua missione. Così la qualificazione della Chiesa come mistero di comunione focalizza, per un verso, l’origine e il fine della missione (dalla Trinità alla Trinità) e, per un altro, i suoi contenuti. La Chiesa come sacramento del Regno implica piuttosto un’attenzione sia al fatto che il concetto di mediazione salvifica può essere attribuito alla Chiesa soltanto per analogia a Cristo e al modo della partecipazione e derivazione, sia sulle modalità e forme della missione. La comprensione della Chiesa come popolo di Dio, infine, rimanda ai soggetti della missione, la cui diversità innanzitutto è sacramentalmente fondata, in quanto dipende dalla recezione dei sacramenti del battesimo e dell’ordine, e dipende poi dai differenti doni di grazia e di natura.

**2.** LG 13-17, al capitolo secondo della costituzione dogmatica sulla Chiesa, gettano ulteriore luce sulla natura missionaria della Chiesa. Le relazioni della Chiesa con gruppi umani differenti, la cui tipologia è determinata dalla specificità dell’appartenenza religiosa o anche della loro non appartenenza (cf. LG 14-16), sono introdotte dal numero 13, che illustra la proprietà ecclesiale della cattolicità, recependo l’antica accezione più ampia di quella strettamente confessionale, affermatasi con e dopo il Concilio di Trento nel XVI secolo. L’universalità/cattolicità della Chiesa è spiegata con riferimento alle culture umane, alle diverse tradizioni ecclesiali, alla varietà di doni e ministeri che lo Spirito dona per la crescita del corpo ecclesiale. Speculare è LG 17, che mette a tema il profilo missionario del popolo di Dio. In quanto “cattolica”, la Chiesa può essere intesa come una comunità di salvezza destinata a tutti, senza alcuna differenza o pregiudizio preliminari; se, da un lato, tale destinazione universale non esclude nessuno, pone però, dall’altro, ciascun essere umano davanti a una scelta in ordine all’offerta della possibilità di salvezza. Paolo ricorda ai Romani la necessità della professione di fede in ordine alla salvezza. Chiunque invocherà il nome del Signore, sarà salvo. «Ora, come potranno invocarlo senza aver prima creduto in lui? E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? […] La fede dipende dunque dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo» (Roma 10, 14. 17).

**3.** L’angolo prospettico di LG è ancora in buona sostanza quella della Chiesa universale, mentre in *Ad Gentes* vi è, per contro, un’attenzione maggiore anche alla Chiesa locale e/o particolare. LG 23 ricorda che le Chiese particolari «sono formate ad immagine della Chiesa universale, ed è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica»; il testo è ripreso in *Communionis notio* 9 (Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come Comunione, firmata dall’allora Prefetto Card. Ratzinger, del 28 maggio 1992), ove si precisa altresì che l’espressione «*La Chiesa nelle e a partire dalle Chiese* (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*), è inseparabile da quest'altra: *Le Chiese nella e a partire dalla Chiesa* (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*)». Proprio per questo intrinseco rapporto tra Chiesa universale e Chiese locali e/o particolari, l’affermazione della natura ecclesiale essenzialmente missionaria va riferita alla Chiesa sia universale, sia locale e/o particolare, anche se, nel caso di quest’ultima, va messo in campo un ulteriore e non secondario elemento: il radicamento di ciascuna Chiesa con mondi culturali specifici.

**4.** La Chiesa peregrinante, per sua natura essenzialmente missionaria, ha ricevuto il solenne comando di annunciare la verità salvifica sino all’ultimo confine della terra (cf. *Mt* 28, 18-20; *At* 1, 8). «Essa fa quindi sue le parole dell’apostolo: “Guai … a me se non predicassi! (cf.*1 Cor* 9, 26) e continua a mandare araldi del Vangelo, fino a che le nuove Chiese siano pienamente costituite e continuino a loro volta l’opera di evangelizzazione. È spinta infatti dallo Spirito Santo a cooperare perché sia compiuto il piano di Dio, il quale ha costituito Cristo principio della salvezza per il mondo intero» (LG 17). Questa citazione introduce tre passaggi, rispettivamente: **uscire dai propri confini**; **annunciare il vangelo**; **edificare la Chiesa**. I tre passaggi sono tra loro correlati, anche se ciascuno di essi è incentrato su aspetti specifici attinenti al come la Chiesa locale possa partecipare alla *missio ad gentes*. Va da sé che, trattandosi di linee e prospettive di fondo, esse richiedono necessariamente un’ulteriore declinazione, in conformità con il contesto specifico di ciascuna Chiesa o gruppi di Chiese, contigue territorialmente o pastoralmente.

***Uscire dai propri confini***

**5.** Con riferimento alla *missio ad gentes*, l’espressione “uscire dai propri confini” allude a un *movimento* che non equivale al solo lasciare uno spazio geografico per abitarne un altro. Certamente lo comprende, ma non si identifica con esso, dal momento che tale movimento implica anche una *dislocazione* di tipo *culturale*. In tale prospettiva, “uscire dai propri confini” significa abbandonare reti relazionali già assodate, configurate dalla condivisione di una medesima storia, sistemi di pensiero, tradizioni culturali e religiose, valori comunemente condivisi, per entrare in mondi culturali e religiosi diversi da quelli della propria origine. Nell’odierna temperie, tale dislocazione culturale può avvenire anche all’interno di uno stesso territorio o in spazi virtuali, che escludono il riferimento a un “territorio” inteso in senso fisico o geografico; a tale proposito, basta menzionare i cambiamenti che sono stati apportati dagli attuali flussi migratori umani – all’interno di una nazione o tra nazioni diverse – e dalle nuove tecnologie informatiche. Tale dislocazione culturale pone sul tappeto la questione del *rapporto* tra *culture* *diverse*, quale risultato dell’*incontro* tra *persone* di diversa appartenenza culturale. La complessità e gli esiti di tale incontro sono all’evidenza quotidiana. Non sfugge che, presupposto per un incontro tra culture diverse, mediato da quello tra persone di varia appartenenza culturale, è la *storicità* delle *culture*, ovvero il loro carattere dinamico, interattivo, in continua trasformazione nel confronto con elementi, anche imprevedibili, che accadono nei cammini della storia.

**6.** Da tale capacità di procedere, dipende l’attitudine delle culture ad aprirsi e ad accogliere la trasformazione mediante l’incontro. Tale attitudine per così dire congenita delle culture implica una messa in atto, che naturalmente non è automatica, ma che richiede impegno e responsabilità da parte dei soggetti umani agenti e interagenti. L’incontro con l’alterità determina sempre un certo grado di modificazione, di fronte al quale si può reagire con una gamma diversificata di sentimenti e reazioni, che ha come punti estremi, da un lato, l’accoglienza acritica e, dall’altro, il rifiuto aprioristico. Dal *punto* di *vista* *teologico*, il *movimento* implicato dall’espressione “uscire dai propri confini” può essere illustrato con un *doppio* *riferimento* *biblico*. Il *primo* consiste nell’*invito* di *Dio* ad *Abramo*: «Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te un grande popolo e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione. Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (*Gen* 12, 1-3). L’uscire dai propri confini (il paese di origine, la patria, la casa del padre) è accompagnato da una promessa per Abramo e da una benedizione per lui e per altri.

**7.** Il *secondo* riferimento è al *mandato* *missionario* (cf. *Mt* 28, 18-20; *Mc* 16, 15-18), correlato con l’invio degli apostoli da Gerusalemme “fino agli estremi confini della terra”. Tale mandato non è un atto meramente giuridico, in quanto esso attiene essenzialmente al progetto salvifico del Dio Unitrino. Già nel NT, ad esempio nell’opera giovannea, è presente l’idea che da Dio Padre, amore fontale, discendono le missioni del Figlio e dello Spirito Santo, mediante le quali tale amore fontale e salvifico è attuato e attualizzato: la salvezza che in Cristo si compie, secondo la volontà del Padre, è offerta nello Spirito come possibilità di salvezza a ciascun essere umano (cf. *Gv* 3, 16; 5, 23. 30. 36. 38; 7, 28; 8, 16. 18. 29; 14, 24. 26; 15, 9. 12. 26; 16, 5. 27; 17, 8. 21. 23. 25; *1 Gv* 4, 13-14). Inviato dal Padre, Cristo invia a sua volta i propri apostoli/discepoli, trasmettendo loro quel potere che lui stesso ha ricevuto dal Padre e donando loro il suo Spirito (cf. *Gv* 20-21-23). Si tratta di un invio che vincola la Chiesa e i suoi membri in maniera non estrinseca, anche se le fasi, i tempi, i contenuti e le finalità della missione non dipendono dall’inviato, ma da colui che invia. Nell’ottica delle implicazioni di tale doppia comprensione dell’espressione “uscire dai propri confini”, *due* *aree* sembrano di non poco rilievo per la partecipazione della Chiesa locale alla *missio ad gentes*: a. l’attenzione agli ambiti della *missio ad gentes*; b. la messa in atto di processi dialogici.

**8.** Per quanto concerne l’*attenzione* agli *ambiti* della *missio ad gentes*, l’argomento non è nuovo. In *Redemptoris Missio* 37, Giovanni Paolo II ricorda che la *missio ad gentes*, in virtù del mandato di Cristo, è universale e che, nel contempo, si possono delineare vari ambiti della sua attuazione (ambiti territoriali; mondi e fenomeni sociali nuovi; aree culturali o aeropaghi moderni). A distanza di più di vent’anni, il testo andrebbe riletto con attenzione critica. Molte cose si sono modificate, altre si sono chiarite, altre sono superate. L’attenzione è richiesta non soltanto per rimarcare la varietà, in questi ambiti, di situazioni oltretutto diverse dal passato (in particolare dall’epoca moderna). Essa è esigita altresì dal fatto che, in alcuni ambiti della *missio ad gentes*, nuove forme culturalihanno origine e trovano in essi linfa vitale per il loro sviluppo. Tra questi ambiti si segnalano quelli delle grandi città, delle migrazioni e il mondo delle comunicazioni. Scriveva il Papa Giovanni Paolo II nel citato testo che «luoghi privilegiati dovrebbero essere le grandi città, dove sorgono nuovi costumi e modelli di vita, nuove forme di cultura e comunicazione, che poi influiscono sulla popolazione» e, a proposito delle migrazioni, a seguito delle quali un gran numero di persone di altre fedi religiose ha per destinazione i paesi di “antica cristianità”, che esse producono un fenomeno inedito, «creando occasioni nuove di contatti e scambi culturali». Per quanto riguarda i mezzi di comunicazione, una volta riconosciuta la loro importanza, si dichiara l’insufficienza di un loro uso con la sola finalità di moltiplicare le possibilità di annuncio del vangelo. È necessario, per contro, «integrare il messaggio stesso in questa “nuova cultura” creata dalla comunicazione moderna. È un problema complesso, poiché questa nuova cultura nasce, prima ancora che dai contenuti, dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare con nuovi linguaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici».

**9.** A proposito della *messa* in *atto* di *processi* *dialogici*, essi implicano una preliminare assunzione delle *finalità* proprie del dialogo che, in senso proprio, è un *mezzo* di *conoscenza* *reciproca*, di quella conoscenza cioè che sta alla base dell’instaurazione di rapporti paritetici tra soggetti diversi, rapporti nei quali la diversità è presupposto per relazioni reciproche e arricchenti. Illustrando la finalità del dialogo tra le religioni nel quadro della *missio ad gentes*, Giovanni Paolo IIpuntualizza innanzitutto che, inteso «come metodo e mezzo per una conoscenza e un arricchimento reciproco, esso [il dialogo] non è in contrapposizione con la *missio* *ad gentes* anzi ha speciali legami con essa e ne è un’espressione» (RM 55). Precisa poi che il dialogo «non nasce da tattica o da interesse, ma è un’attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità: è richiesto dal profondo rispetto per tutto ciò che nell’uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole. Con esso la Chiesa intende scoprire i “germi del Verbo”, i “raggi della verità che illumina tutti gli uomini”, germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell’umanità» (RM 56). In tale prospettiva, le «altre religioni costituiscono una sfida positiva per la Chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell’azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l’integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti» (*ibid*.). Anche se queste citazioni si riferiscono in modo specifico al dialogo interreligioso, data la correlazione fra la pluralità delle tradizioni religiose e quella delle culture umane (cf. GS 53), non sembra improprio riferirle in una certa misura anche al dialogo tra le culture in generale e, in particolare, a quello della Chiesa con gli universi culturali dell’umanità.

**10.** In quanto mezzo peculiare di conoscenza reciproca, il dialogo, pur non ponendo come condizione *sine qua non* la rinuncia della propria identità culturale e religiosa storicamente connotata, comporta però un certo *decentramento* del proprio punto di vista – per quanto autorevole sia – per ascoltare, accogliere, integrare la pluralità delle voci, nella consapevolezza che la diversità è dono che arricchisce tutti e ciascuno e che impegna, di conseguenza, nella fatica di una ricerca condivisa. Data però una certa ambiguità del parlare umano, che può essere positivo o negativo e conseguire esiti differenti e opposti (ad esempio, apprezzare, valorizzare, relativizzare, manipolare, condizionare, assolutizzare, ecc.), è necessario interrogarsi non soltanto sul perché si parla con l’altro, ma anche sul *come* *si parla* dell’altro e con l’altro. Tale questione mette in campo la coscienza e la consapevolezza che ciascuno dei soggetti del dialogo ha di sé; essa è fondamentale per un dialogo che voglia conseguire una reale conoscenza dell’altro, non basata cioè sull’immaginario. Da ciò consegue anche la necessità dell’assunzione di un linguaggio positivo, quale *conditio sine qua non* dell’alterità: è un linguaggio che evita altresì i limiti opposti di un parlare esclusivo e di un parlare inclusivo. Il parlare esclusivo è omologante, riduce a uno ciò che non è soltanto uno; il parlare inclusivo, per contro, compone sincretisticamente le diversità in una visione di fittizia uguaglianza.

**11.** A conclusione di questo segmento, dedicato alla messa in atto di processi dialogici, va segnalato il tema della *conversione*, sul quale pesa l’ipoteca di un passato non sempre trasparente, spesso spunto per sterili polemiche e, in alcuni luoghi, generatore di situazioni violente ed esasperate. Va dunque precisato il senso da attribuire alla parola “conversione”. «Nell’idea della conversione – si legge nel documento *Il Dialogo e l’Annuncio* del Pontificio Consiglio per il Diaologo Interreligioso (19.5.1991) – è racchiuso generalmente il concetto di un movimento verso Dio, il “ritorno umile e penitente del cuore a Dio nel desiderio di sottomettere più generosamente a Lui la propria vita”. Più specificatamente, la conversione può far riferimento a un cambiamento di appartenenza religiosa, in maniera particolare all’adesione alla fede cristiana» (n. 11). Secondo tale doppia accezione, il tema della conversione non è in opposizione alla natura dialogica della Chiesa e neppure alla prassi ecclesiale del dialogo, in quanto, da un lato, riconosce, valorizzandolo, l’agire salvifico di Dio e della sua grazia anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa istituzionale e, all’altro, esclude in modo assoluto ogni forma di coazione, esplicitamente dichiarata, quale potrebbe conseguire, ad esempio, da una interpretazione letterale dell’assioma *Extra Ecclesiam nulla salus*,o implicitamente sottesa, quale potrebbe essere, fra l’altro, il sollecitare o il ratificare tale passaggio come condizione necessaria per un miglioramento della propria situazione sociale o economica.

***Annunciare il vangelo***

**12.** L’accenno al tema della conversione introduce il secondo passaggio di questa relazione, incentrato sull’annuncio del vangelo. L’argomento potrebbe essere sviluppato da diversi punti di vista. In questa sede, ci si limita ad alcune considerazioni a partire dal racconto di *At* 2, che illustra la prima manifestazione della Chiesa nella storia umana come un momento verificabile, vissuto all’interno di una struttura di fede, rappresentata dal gruppo di persone presenti nel cenacolo a Pentecoste e sulle quali è stato effuso lo Spirito Santo. Si tratta di persone che hanno condiviso la vicenda terrena di Gesù di Nazaret, che hanno vissuto l’evento della sua Pasqua e condiviso con lui il tempo precedente la sua ascensione. Si tratta di persone che, pur in tutta la loro debolezza e peccaminosità che il NT non nasconde, hanno comunque accolto nella loro vicenda storica quel Regno di Dio che costituisce l’oggetto primario della predicazione di Gesù; un’accoglienza ancora debole e imperfetta, ma che ha trasformato la loro esistenza. *Quattro* *elementi* del brano possono essere messi in rilievo. I *primi* *due* riguardano il *rapporto* tra l’*annuncio del Vangelo* e la *Chiesa*. Il testo segnala innanzitutto che l’annuncio kerigmatico, se accolto, crea una nuova realtà, ovvero quella rete relazionale che è appunto la Chiesa (cf. *At* 2, 41); indica poi il conseguente e speculare avvio della sua messa in atto, empiricamente verificabile (cf. *At* 2, 42-47). La comunione ecclesiale e le sue attuazioni ai diversi livelli – rapporti infra ed interecclesiali; relazioni con il mondo – sono di conseguenza due momenti o dimensioni essenziali dell’identità ecclesiale. Poiché la natura della Chiesa è una complessa natura teandrica, non è sufficiente né il solo affermare il profilo comunionale della Chiesa, senza precisarne le attuazioni empiricamente verificabili, né il solo concretizzare o descrivere tali attuazioni, senza indicare come in esse si esprima, inverandosi, il loro fondamento teologico che è, in ultima analisi, trinitario e cristologico.

**13.** Gli *ultimi* *due* elementi consistono nella *specificità* dell’*annuncio* *kerigmatico* e nella *sua* *destinazione* *universale*. L’*annuncio kerigmatico* è una peculiare *forma* di *comunicazione* della *fede*, che si distingue da altre forme di comunicazione umana, in quanto presuppone sia il preliminare agire comunicativo di Dio nella sua autorivelazione all’uomo, speculare al dialogo eterno del Padre con il Figlio e lo Spirito, sia l’esperienza di fede degli annunciatori. Nel contempo però, si ritrovano in esso anche elementi caratterizzanti i processi comunicativi umani. Tra essi va segnalata la struttura dialogica dell’annuncio kerigmatico, in quanto esso è portatore di una salvezza offerta all’essere umano nella forma della proposta, della possibilità. Richiede pertanto una risposta da parte dell’ascoltatore: «All’udire queste cose, si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e gli altri apostoli: “Che cosa dobbiamo fare, fratelli?”» (*At* 2,37). Proprio per sollecitare una risposta da parte dei suoi ascoltatori, l’annuncio kerigmatico può essere udito – e dunque compreso – da *tutti* e da *ciascuno* nella propria lingua (*destinazione universale* dell’annuncio kerigmatico). Questo dato è menzionato più volte in *At* 2, 4-11. Comunque lo si interpreti dal punto di vista esegetico, esso mette in luce un elemento essenziale: l’annuncio kerigmatico che crea la Chiesa-comunione interpella l’essere umano nella concretezza sia della propria esperienza personale, sia della propria appartenenza a uno specifico contesto culturale.

**14.** Si pone qui in tutta la sua ampiezza il problema del *rapporto* della *Chiesa* con le *culture* *umane*. Infatti, affermare che la comunicazione della fede non si attua a prescindere da quelle dinamiche che configurano la comunicazione umana *qua talis* implica altresì una precisa attenzione ai codici linguistici dei diversi gruppi umani, destinatari dell’annuncio kerigmatico. L’attenzione ai linguaggi umani comporta una conseguente e analoga attenzione ai vari mondi culturali dell’umanità; le diverse lingue, infatti, sono come porte di accesso a universi culturali specifici e non di rado interconnessi, rispetto ai quali la comunicazione della fede ha molti rapporti bilaterali. Ripercorrendo i secoli della storia cristiana, è evidente la complessità dello sviluppo in senso diacronico del rapporto con le culture umane; non sfugge cioè il fatto che si è trattato di un percorso non lineare: fasi di sviluppo si sono succedute o intrecciate con fasi di involuzione, di rallentamento, di contrapposizione o con approcci esclusivi e unilaterali. Il Vaticano II declina il rapporto con le culture umane in termini, per così dire, dialogici, in quanto esso lo articola secondo un *doppio movimento di trasformazione*, spiegata nei termini di un *reciproco arricchimento* (cf. LG 13 e GS 58). In tale prospettiva, le culture umane non sono concepite soltanto come un contenitore mediante il quale veicolare l’annuncio evangelico, ma piuttosto come qualcosa di intrinseco all’annuncio evangelico, conformemente alle modalità dell’automanifestazione del Dio Unitrino nella storia umana. Tali asserzioni richiamano il testo di *Gaudium et Spes* 58 che, in apertura, menziona i molti rapporti che intercorrono fra il messaggio della salvezza e la cultura. Il testo prosegue ricordando, da un lato, che Dio «rivelandosi al suo popolo fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche» e, dall’altro, che parimenti (*pariter*) «la Chiesa ha conosciuto nel corso dei secoli condizioni d’esistenza diverse, si è servita delle differenti culture per diffondere e spiegare nella sua predicazione il messaggio di Cristo a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli». Il testo conciliare, per non dare adito a possibili equivoci e fraintendimenti, che rimandano certamente a una storia pregressa, ricorda però che la Chiesa, inviata a tutti, non è legata indissolubilmente ed esclusivamente a un cultura particolare. Anzi, fedele «alla propria tradizione e nello stesso tempo cosciente dell’universalità della sua missione, può entrare in comunione con le diverse forme di cultura: tale comunione arricchisce tanto la Chiesa stessa quanto le varie culture».

**15.** Tali rilievi mettono a fuoco l’impegno della Chiesa locale in ordine all’*inculturazione* e *contestualizzazione* dell’annuncio evangelico. Il tema è già stato indicato, sia pure ancora nella prospettiva dell’adattamento, da *Ad Gentes* 22 ove si legge: «come si verifica nell’economia della incarnazione, le giovani Chiese, che han messo radici in Cristo e son costruite sopra il fondamento degli apostoli, hanno la capacità meravigliosa di assorbire tutte le ricchezze delle nazioni […]. Esse traggono dalle consuetudini e dalle tradizioni, dal sapere e dalla cultura, dalle arti e dalle scienze dei loro popoli tutti gli elementi che valgono a render gloria al Creatore, a mettere in luce la grazia del Salvatore e a ben organizzare la vita cristiana». Il testo focalizza quindi il compito della teologia al riguardo. Il Concilio afferma infatti che, per raggiungere tale scopo, è necessario promuovere, nell’ambito di ogni vasto territorio socio-culturale, la ricerca teologica «per cui, alla luce della tradizione della Chiesa universale, siano riesaminati fatti e parole oggetto della Rivelazione divina, consegnati nella Sacra Scrittura e spiegati dai Padri e dal Magistero ecclesiastico. Si comprenderà meglio allora secondo quali criteri la fede, tenendo conto della filosofia e del sapere, può incontrarsi con la ragione, ed in quali modi le consuetudini, la concezione della vita e la struttura sociale possono essere conciliati con il costume espresso nella Rivelazione divina». Da tale rilettura può conseguire una migliore comprensione, da un lato, dei criteri secondo cui si dà la possibilità di un incontro tra fede e ragione e, dall’altro, dei modi con i quali consuetudini, concezioni di vita e struttura sociale “possono essere conciliati con il costume espresso dalla Rivelazione divina”. Tre sono le conseguenze di tale modo di procedere: l’esclusione di «ogni forma di sincretismo e di falso particolarismo fittizio»; la possibilità di commisurare la vita cristiana «al genio e al carattere di ciascuna cultura»; l’assunzione nell’unità cattolica delle «tradizioni particolari insieme con le qualità specifiche di ciascuna comunità nazionale, illuminate dalla luce del vangelo». Quest’ultima conseguenza di profilo ecclesiologico è ulteriormente precisata; il testo delinea infatti un modello comunionale di Chiesa nel quale le differenze sono integrate, allorché afferma che: «le nuove Chiese particolari, conservando tutta la bellezza delle loro tradizioni, avranno il proprio posto nella comunione ecclesiale, lasciando intatto il primato della cattedra di Pietro, che presiede all’assemblea universale della carità».

**16.** Certo, i cinquant’anni trascorsi dall’inizio del Vaticano II hanno trasformato molto gli scenari nei quali si sono mossi e hanno operato i partecipanti del Concilio. Cinque decenni di esperienze, di studi, di pronunciamenti magisteriali hanno contribuito a configurare assetti diversi da quelli dell’epoca della celebrazione conciliare. Tuttavia, la questione dell’inculturazione e della contestualizzazione dell’annuncio evangelico e delle sue implicazioni non ha perso la propria rilevanza nel quadro della *missio ad gentes*; in tale prospettiva, il ruolo della Chiesa locale e/o particolare emerge con maggior chiarezza e impellenza. In tale prospettiva, la Chiesa è locale e/o particolare è chiamata altresì a porsi la questione circa la propria identità e le proprie forme. È la questione dell’“edificare la Chiesa”.

***Edificare la Chiesa***

**17.** La natura misterica della Chiesa, riferita al mistero trinitario e cristologico, rimane immutata nel tempo; non dipende dalla bontà dell’uomo né può essere lesa dal suo peccato. La natura sociale della Chiesa dice, per contro, immutabilità nella sua essenza e mutabilità nella sua configurazione storica, suscettibile, perciò, di cambiamenti, per essere più idonea al processo storico in divenire. Sotto tale profilo, essa rimane soggetta all’agire libero dell’essere umano, anche al suo peccato, che tuttavia non ne mina l’essenza. Tale comprensione della natura teandrica della Chiesa impedisce una *visione* statica dell’*identità* *ecclesiale*; al contrario ne favorisce una *dinamica*, nella quale *conversione* e *sviluppo* convergono. La *conversione* implica innanzitutto la presa di coscienza effettiva dell’incidenza del peccato sulla comunità ecclesiale considerata nel suo insieme e con riferimento a ciascun soggetto ecclesiale; implica altresì la messa in atto di veri e propri processi di conversione, perché con sempre maggior trasparenza la Chiesa riverberi sugli esseri umani Cristo, la luce delle genti (cf. LG 1).

**18.** Lo *sviluppo* è fondamentalmente determinato dalla sovrabbondanza del mistero salvifico, del quale la Chiesa è segno e strumento, rispetto a qualsiasi forma, linguaggio e prassi umane, necessariamente configurate dal limite della creaturalità. Tale sviluppo richiede un discernimento serio e non semplificatore, nel quale siano contemperate una fedeltà senza cedimenti al patrimonio della Rivelazione, dono di Dio agli uomini e alle donne e perciò non manipolabile a proprio gusto o capriccio, e una seria lettura dei “segni dei tempi”, che interrogano la Chiesa nel susseguirsi delle differenti epoche storico-culturali. La verità, che in Cristo si è definitivamente e compiutamente data, va di continuo accolta, vissuta, approfondita e ridetta; guidata dallo Spirito Santo, la Chiesa percorre questo itinerario verso la “verità tutta intera” (cf *Gv* 16,13; LG 4), in attesa che la verità creduta, sperata e amata diventi nel compimento verità contemplata. Su tale sfondo, “edificare la Chiesa” non ha un accezione meramente quantitativa. La *missio ad gentes* richiede oggi un supplemento di riflessione sulla figura di Chiesa, individuandone *tratti* *caratterizzanti* che più adeguatamente ne esprimano la vera natura e missione nell’odierna temperie.

**19.** Il *primo* è quello di una *Chiesa responsabile* e *accogliente,* come spesso sottolinea il Papa Francesco da farne ampia riflessione nella sua Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*.L’accoglienza è un dato costitutivo della Chiesa, perché a tutti e a ciascuno è offerta la salvezza come proposta e possibilità. Da ciò consegue la responsabilità della Chiesa nei confronti della salvezza dell’umanità intera. Tale responsabilità, il cui fondamento è il rapporto della Chiesa con Cristo (cf. LG 7), si esprime nell’esercizio dei vari servizi, che attengono all’espletamento della missione ecclesiale. In conformità a Cristo, fondatore e fondamento della Chiesa, la Chiesa è chiamata a vivere per l’umanità e con l’umanità, sia facendosi carico di tutti gli esseri umani per i quali Cristo ha offerto la propria vita, sia diventando essa stessa dono per i molti fratelli e sorelle di cui Cristo è il primogenito, sia percorrendo la stessa via del suo Signore e Maestro (cf. LG 8). Al di là dei pochi o dei molti che vi appartengono, in tutte le sue azioni la Chiesa sa di essere responsabile di rappresentare l’intera umanità, quella innumerevole schiera di uomini e donne che sono stati creati per essere fratelli e sorelle di Cristo e di cui Egli si è fatto carico; così come sentirà di dover portare il peccato di tutti.

**20.** Il *secondo* tratto è quello di una *Chiesa decentrata e dinamica*. Il Papa Francesco dice non autopreservativa. Tale decentramento implica la dismissione di qualsiasi deriva o forma ecclesiocentrica. In tale prospettiva, la Chiesa è riferita in senso essenziale e fondativo a Cristo e in senso essenziale e conseguente agli esseri umani, considerati nel loro insieme e nella loro peculiarità. Mediante la Chiesa, si rendono presenti nella storia umana Cristo e la salvezza che in Lui si è compiuta. A tale proposito, occorre evitare due estremi: una mistificante sopravvalutazione della Chiesa o una sua riduzione a mera realtà funzionale. La Chiesa, infatti, nel suo annuncio e nella sua azione non si limita a rimandare, come un semplice indicatore, alla salvezza che può essere trovata altrove (detto in altri termini, la Chiesa non è soltanto segno, ma anche strumento, cf. LG 1). D’altra parte, però, la Chiesa non può neppure orientare la ricerca di salvezza degli uomini semplicemente verso se stessa, come se essa fosse il senso assoluto, la salvezza, il Cristo presente o il regno di Dio realizzato. La salvezza compiuta in Cristo continua a essere donata – interamente e in quanto tale – nel segno finito e peccatore della Chiesa, attraverso le azioni fondamentali della vita della comunità dei credenti in Cristo. Tali azioni, però, non possono mai essere identificate con la salvezza che in esse è resa visibile; esse rimangono l’“autoespressione” di questo evento, distinte dalla salvezza di Dio che contengono in modo limitato e talvolta deformato dal peccato

**21.** Il *terzo* aspetto è quello di una *Chiesa al servizio del Regno*. La Chiesa non si identifica con il Regno, che pure in essa è presente in mistero, nella forma del germe e dell’inizio (cf. LG 3. 5).

Essa si pone al suo *servizio* con *modalità diverse*.

a. **La *prima* consiste nell’*annunciare* il *Regno***, che chiama alla *conversione*. Si tratta di un atto fondamentale, che va esteso all’umanità intera, che dispone il cuore della persona ad accogliere la vita stessa di Dio presente nell’evento del Cristo crocifisso e risorto, che si traduce anche in un servizio alla Chiesa nelle sue varie articolazioni, nelle quali il Regno è già presente, ma non ancora in forma compiuta.

b. **La *seconda* rimanda alla *testimonianza* e *diffusione* dei *valori evangeli****ci*, sostenendo gli esseri umani nel loro itinerario di autentica adesione al progetto di Dio. A tale proposito, va ricordato sia che «la realtà incipiente del regno può trovarsi anche al di là dei confini della Chiesa nell’umanità intera, in quanto viva i “valori evangelici” e si apra all’azione dello Spirito che spira dove e come vuole (cf. *Gv* 3, 8)» (RMi 20), sia che, congiuntamente, «tale dimensione temporale del regno è incompleta se non è coordinata con il regno di Cristo, presente nella Chiesa e proteso alla pienezza escatologica» (*ibid*.). La testimonianza e la diffusione dei valori evangelici, quale forma del servizio al Regno già presente anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa, comportano una basilare e imprescindibile coerenza tra i valori professati e la vita vissuta (sia del singolo credente, sia della Chiesa in quanto tale). Rimandano altresì all’impegno per la promozione della giustizia e della pace, per la salvaguardia del creato, per il dialogo fecondo con gli uomini e le culture, per l’azione educativa e l’esercizio della carità, soprattutto a favore degli ultimi.

c. **La *terza* è la *preghiera***. Il Regno è una realtà che esprime la signoria di Dio e che pertanto può essere soltanto desiderata, attesa e invocata. Tale signoria, infatti, non può essere condizionata in alcun modo. Pregare perché venga il Regno di Dio (cf. *Mt* 6, 9-10; *Lc* 11, 2) esprime quindi la convinzione fondamentale che il Regno è un dono, che richiede appunto desiderio, attesa e invocazione. Il desiderio che questo Regno si manifesti e si diffonda si coniuga, mediante la preghiera, con l’attesa del suo compimento, nel quale il Regno, ovvero la pienezza della relazione salvifica che Dio ha voluto da sempre intrattenere con le sue creature, per mezzo del Suo Figlio e nella forza dello Spirito Santo, si realizzerà in pienezza.