50 ANNI DOPO LA *AD GENTES*
COSA SIGNIFICA FARE MISSIONE QUI E ORA

1. eredi del Concilio: con *Ad gentes*, oltre *Ad gentes*

1.1 trasmettere la memoria viva

La ricorrenza del cinquantesimo anno dall'inizio del Concilio Vaticano II rappresenta indubbiamente una opportunità propizia per guardare con nuovo interesse l'evento conciliare e rileggerne i documenti, ma soprattutto per ripensare – aiutati dalla prospettiva che il lasso di tempo abbastanza lungo permette – la fase post-conciliare. Siamo sollecitati a 50 anni di distanza, in un contesto culturale e sociale profondamente mutati, a ri-scoprirci "chiesa del Concilio", comunione di credenti in Cristo profondamente ri-generata dall'evento e dallo stile conciliari e non solo dai contenuti dei documenti, a cui più spesso facciamo riferimento.

Ci troviamo in una fase particolarmente delicata e difficile, in un tempo di passaggio generazionale: la generazione di coloro che hanno vissuto l'evento conciliare, hanno sperimentato i tanti cambiamenti avvenuti tra prima e dopo il Concilio, e che sono stati protagonisti della prima, entusiasmante fase di recezione, sta scomparendo; i giovani – nati e cresciuti in una chiesa in riforma e rinnovata – solo raramente hanno coscienza di quanto sia stato profondo e vasto il cambiamento avvenuto. È mancata poi un'adeguata trasmissione della memoria, soprattutto in ordine alle motivazioni che avevano sostenuto il rinnovamento ecclesiale, la richiesta di aggiornamento e riforma; poco si è fatto per consegnare nelle mani delle nuove generazioni gli stessi documenti conciliari, oggi da pochissimi letti e conosciuti[1].

In un mutato scenario culturale e socio-religioso diventa urgente comprendere come il Concilio abbia segnato i contorni della nostra figura ecclesiale attuale, in che cosa il volto di chiesa oggi sia determinato proprio da affermazioni del Vaticano II, quali siano state le resistenze a dinamiche nuove che il Concilio consegnava e richiedeva.

1.2 con *Ad gentes*, oltre *Ad gentes*

Fin dall'inizio – o meglio fin dalle fasi ante preparatoria e preparatoria – i padri del Concilio hanno posto attenzione al tema delle missioni *ad gentes* e più in generale alla missione della chiesa. Come afferma Paolo VI, da poco divenuto papa e deciso a riprendere il cammino

[1] Per una prima introduzione al Vaticano II, cf. O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005; A. MELLONI – C. THEOBALD (edd.), *Vatican II. Un futuro dimenticato?,* in *Concilium* 4/2005; M. FAGGIOLI, *Vatican II. The Battle for Meaning*, Paulist Press, New York 2012 [tr. it. EDB, Bologna 2013]; G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2005; M. VERGOTTINI (ed.), *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e di recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005.

conciliare interrottosi con la morte di Giovanni XXIII, nel discorso di inizio della seconda sessione «la chiesa scopre e corrobora la sua vocazione missionaria che è quanto dire la sua essenziale destinazione a fare dell'umanità, in qualunque condizione essa si trovi, l'oggetto della sua appassionata missione evangelizzatrice». Hanno dedicato un decreto specifico all'attività missionaria, *Ad gentes*, promulgato alla fine dell'assise conciliare il 7 dicembre 1965. La redazione del documento era stato difficile e dibattuta; erano state necessarie sette redazioni del testo e molte avevano più volte suscitato obiezioni e avanzato suggerimenti radicali per la ristesura del testo[2]. Senza soffermarsi sulla struttura del testo o sui singoli interventi risulta però particolarmente interessante raccogliere quali furono le motivazioni per cui le diverse redazioni del decreto furono rigettate o rinviate alla commissione perché una tale ricerca ci permette di cogliere con maggiore profondità la novità del testo, ma anche i limiti ancora presenti. In molti casi, soprattutto nel primo periodo, veniva denunciato un impianto di taglio troppo giuridico, lontano da quelle riflessioni sul fondamento teologico e trinitario della missione che andavano emergendo in missiologia o nella riflessione degli stessi missionari; successivamente si lamentava una certa ripetitività rispetto a quanto veniva già affermato nella Costituzione sulla chiesa *Lumen gentium* o si rilevava una scarsa attenzione pastorale. Allo stesso tempo, anche a un lettore poco avvertito, appaiono tanto l'elemento di forza quanto i limiti del documento. Da un lato esso supera il concetto tradizionale di missione come espansione del cristianesimo, di impianto giuridico e gerarchico, e di missione come conquista o proselitismo e delinea il rapporto costitutivo che sussiste tra natura missionaria della chiesa e attività missionaria[3]. P. Hünermann ritiene il decreto per questo motivo un'importante pietra miliare, che ha dato un contributo essenziale al consolidamento e alla creazione di un nuovo orientamento della missione cattolica. D'altra parte, però, il fine e i soggetti della missione appaiono ancora parzialmente delineati: vengono indicati – semplicemente avvicinati – l'annuncio del vangelo ***e*** l'*implantatio ecclesiae*[4] e non viene chiarito chi sia il soggetto della missione (nel primo capitolo è indicato il popolo di Dio, nel secondo la gerarchia). Sono sottese due diverse concezioni ecclesiologiche: l'una dalla chiesa locale, l'altra più tradizionale di impianto universalistico e soprattutto non vengono riportate a unità la *missio ad gentes* e la dimensione missionaria della chiesa. Rimangono affermate una accanto all'altro, ma senza che si arrivi a una visione organica e sistematica.

Si tratta quindi di andare con *Ad gentes*, oltre *Ad gentes*. Si tratta di conoscere il documento, ma anche di saperlo leggere in rapporto ad altri testi conciliari che alimentano il senso nuovo della missione, in particolare *Lumen gentium* 13 e *Gaudium et spes* 40; il primo insiste sull'annuncio

[2] Cf. il numero monografico di *Ad gentes* 16 (2012) I, dedicato a "Il Vaticano II e la missione. Con Ad *gentes,* oltre *Ad gentes*"; cf. anche le introduzioni al testo J. SCHÜTTE (ed.), *L'activité missionaire de l'Eglise. Décret* Ad gentes, Cerf, Paris 1967; D. MAGNI – M. RONCONI (edd.), *Una missione dal volto umano. Introduzione ad* Ad gentes*,* S. Paolo, Cinisello B. 2010; J. MASSON, *L'attività missionaria della chiesa. Commento al decreto* Ad gentes, LDC, Torino Leumann 1967.
[3] *Ad gentes,* 2.
[4] *Ad gentes,* 6.

che fa chiesa, sulla missione evangelizzatrice generatrice del soggetto chiesa locale; il secondo sulla promozione della dignità umana come inseparabile dalla missione della chiesa. Saranno questi, per altro, le due tematiche che segneranno il primo post-concilio e spingeranno a un approfondimento significativo sulla teologia dell'evangelizzazione e della missione.

1.3 il cantiere aperto della recezione conciliare

Nel pensare il nostro essere chiesa "figlia ed erede del Concilio" non è sufficiente, infatti, limitarci a un confronto pur approfondito con l'evento conciliare e con la lettera dei documenti; è necessario riflettere criticamente sulla recezione del Vaticano II[5], su quel processo trasformativo di chiesa, ancora aperto, che – lungi dal limitarsi alla mera applicazione della lettera dei documenti – costituisce una dinamica di accoglienza complessiva della *mens*, dello stile, dei testi conciliari che coinvolge tutto il popolo di Dio.

Ci troviamo ora in una terza fase di recezione: a una prima stagione di entusiasmo e sperimentazioni anche audaci (1965-1985), e una fase di consolidamento delle intuizioni conciliari e di iniziali resistenze, come di orientamento da parte dell'ermeneutica magisteriale pontificia (1985-2000), è seguito un tempo di fatica, resistenze davanti alle innovazioni conciliari, disincanti e dubbi, indubbi ritorni di clericalizzazione e appelli a un ragionevole buonsenso che accetti lo status quo, come anche tentativi di definire in modo autorevole e non più discutibile il corretto modo di pensare e rapportarsi al Concilio. Nel ripensare criticamente questi 50 anni non si possono dimenticare i tanti segni di maturazione avvenuti: penso alle trasformazioni di vita e di prassi delle chiese latinoamericane, africane, asiatiche, al modo di concepire e vivere la missione, allo sviluppo di forme nuove di ministerialità e partecipazione anche dei laici. Non si deve, infatti, limitarsi a prendere in considerazione la sola ermeneutica magisteriale, che rimane "una" delle componenti di questo processo di recezione, ma non l'unica.

Allo stesso tempo non sono da tacere due documenti magistrali particolarmente rilevanti per la nostra riflessione, tra i più significativi e innovativi dell'intero post-concilio: l'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI (1974) e la *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II (1990). L'apporto del magistero pontificio va proprio nella linea della chiarificazione delle implicazioni di *Ad gentes*, ma anche

[5] Sul concetto di recezione Y.M. CONGAR, *La réception comme rèalité ecclesiologique*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972) 369-403; ID., *La ricezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium* 8 (1972) 1305-1336; J.M.R. TILLARD, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989, 140-164 (ampia la bibliografia sul tema indicata a p. 141 nota 107). Cf. sul Vaticano II, CH. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II*, I. *Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, in part. 389-541; G. ROUTHIER, *La recezione nell'attuale dibattito teologico*, in H. LEGRAND – J. MANZANARES– A. GARCIA Y GARCIA (edd.), *Recezione e comunione tra le chiese. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (8-14 aprile 1996)*, EDB, Bologna 1998, 27-63; H.J. POTTMEYER, *Una nuova fase della recezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del concilio,* in G. ALBERIGO G. - J.P. JOSSUA (edd.), *Il Vaticano II e la chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 41-64; G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica,* Vita e Pensiero, Milano 2006; C. MILITELLO (ed.), *Il Vaticano II e la sua recezione al femminile*, EDB, Bologna 2007.

nella linea del completamento. Essi offrono essenziali apporti sulla determinazione dei fini della missione e sul rapporto tra fine e forma della *missio*. La chiave interpretativa adottata in *Redemptoris missio* di una missione definita in senso teologale prima che ecclesiologico, che riconduce "evangelizzazione" dentro il più vasto orizzonte di una "chiesa in missione"[6], chiarendo così quanto rimasto in sospeso in *Ad gentes* 6, e che permette di distinguere *missio ad gentes*, cura pastorale, nuova evangelizzazione. Sulla base di quanto inizialmente definito da Paolo VI sul rapporto tra annuncio del Regno e annuncio di Gesù e sulla relazione tra liberazione, giustizia, evangelizzazione, *Redemptoris missio* sviluppa il recupero della missionarietà come dimensione costitutiva di una chiesa a servizio del Regno di Dio nel mondo[7]. Nonostante che in entrambi i testi rimanga il rischio di un ritorno all'ecclesiocentrismo e alla lettura geografica-estensiva della missione, essi affrontano con decisione e lucidità le questioni lasciate in sospeso da *Ad gentes*: le dinamiche di inculturazione, il dialogo inter-religioso come parte della missione evangelizzatrice, la relazione tra promozione umana e liberazione e "testimonianza" quali vie della missione.

2. "fare missione": le questioni in gioco

La sfida è allora quella di ri-pensarci come "chiesa in missione" in un contesto di chiesa divenuta mondiale[8], ormai proiettata oltre la forma occidentale europea assunta da più di 1500 anni e di pensarci al di là del solo cattolicesimo, come chiese in missione, accettando la sfida ecumenica. Si tratta di "fare missione" sapendo che la chiesa del Concilio si è pensata riconoscendo la sua costitutiva natura missionaria, che tocca ogni azione, struttura, soggetto ecclesiale. Nel rileggere i documenti e le dinamiche post-conciliari, come anche la nuova teologia della missione che si è sviluppata in questi cinquanta anni, alcuni snodi appaiono rilevanti per la stessa recezione complessiva dell'ecclesiologia del Vaticano II, oltre che per la *missio ad gentes*[9].

Il primo elemento, basilare per ogni interpretazione ecclesiologica e per ogni rinnovamento nella prassi ecclesiale, è la priorità riconosciuta al ***Regno di Dio***. Il recupero della prospettiva escatologica e la consapevolezza che al centro della missione di Gesù sta l'annuncio della venuta del Regno di Dio sono al cuore dell'eccesiologia del Vaticano II e questo fatto ha

---

[6] GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, 44, che cita PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 27.

[7] Rispettivamente in PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 22. 29; GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, 1. 32.

[8] K. RAHNER, *Interpretazione teologica fondamentale del Concilio Vaticano II*, in ID., *Nuovi saggi. VIII. Sollecitudine per la chiesa*, Paoline, Roma 1982, 343-361: 344 [or. 1980]; cf. anche *Il significato permanente del Concilio Vaticano II*, *ibid*., 362-380. Cf. in questa prospettiva anche W. BÜHLMANN, *La terza chiesa alle porte*, Paoline, Roma 1976 [or. 1974]. Cf. le riflessioni di G. CANOBBIO, *Verso una chiesa mondiale*, in AA.VV., *Modelli di chiesa*, Morcelliana, Brescia 2001,67-94.

[9] Cf. D. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000 [or. 1991]; S.B. BEVANS - R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, Queriniana, Brescia 2010, 382-624 [or. 2004]; G. COLZANI, *Missiologia contemporanea*, S. Paolo, Cinisello B. 2010.

modificato gradualmente il senso dell'autocoscienza ecclesiale: la chiesa è a servizio del Regno di Dio che viene nel mondo, totalmente relativa al Regno e al bene dell'umanità, cosciente della provvisorietà delle sue strutture e istituzioni. Come si esprimerà *Redemptoris missio* 20, la chiesa è sacramento del Regno. Una tale prospettiva ha permesso e sostenuto una nuova idea di missione e di chiesa missionaria: l'agire di Dio è anche al di fuori dei confini dell'appartenenza ecclesiale laddove si vive giustizia, pace, riconciliazione, unità – vera essenza del Regno. Allo stesso tempo la chiesa del Concilio è ben consapevole di essere custode della memoria di Gesù e del suo annuncio: la venuta del Regno in Cristo e l'attesa del suo compimento alla fine dei tempi motivano la missione della chiesa, perché rendono ragione della forma di mediazione e della sacramentalità della chiesa stessa. La chiesa deve essere – secondo il dettato di *Lumen gentium* – segno significativo e strumento efficace della comunione con Dio e dell'unità del genere umano, nella sua immagine complessiva, nelle sue azioni di annuncio, celebrazione sacramentale, servizio.

In secondo luogo, la riflessione post-conciliare ha ampiamente riflettuto sul rapporto tra ***annuncio***, sempre ***inculturato***, e **accoglienza della fede**, da parte dei singoli e del soggetto collettivo. Se *Ad gentes* non era riuscita a delineare il nesso intrinseco tra vangelo annunciato e costituzione delle chiese (locali), *Evangelii nuntiandi* – sulla scorta di *Lumen gentium* 13 – riporta il fondamento di ogni Noi ecclesiale al primo principio dinamico: l'annuncio del Vangelo, che avviene sempre in un contesto linguistico, culturale, sociale ben definito. Ogni chiesa locale è risposta a un vangelo annunciato in un luogo che è prima di tutto spazio umano, antropologico-culturale. Viene riaffermato così dopo secoli il valore del pluralismo di tradizioni, esperienze ecclesiali, linguaggi celebrativi, lontana da quel volto di chiesa appiattito sulla logica applicativa di un modello ecclesiale che sarebbe esportabile e piantabile ovunque uguale a se stesso, secondo la visione tridentina. Se l'indicazione dei fini della missione in *Ad gentes* 6 sembra essere una formula di compromesso tra la scuola di Münster e quella di Lovanio (evangelizzazione e *plantatio ecclesiae* giustapposti), essa ci consegna una "quasi-endiadi" di cui il post-concilio offrirà chiarificazione: il primo elemento comanda il costituirsi del corpo ecclesiale, il farsi della chiesa, di una chiesa locale, idea sottesa alla metafora della *plantatio.* Su questa base è possibile articolare in modo più corretto il ***rapporto tra fede cristiana e fede ecclesiale*** e rendere ragione dello specifico della mediazione ecclesiale. L'annuncio arriva a ogni persona dopo la prima generazione cristiana mediato dal Noi ecclesiale: allo stesso tempo la nostra fede personale è co-costituente questo Noi e fa maturare e crescere la *Traditio ecclesiae* e il *sensus fidei* della chiesa intera, di generazione in generazione. La mediazione ecclesiale è necessaria allora proprio per mantenere la memoria pericolosa di Gesù, fino alla fine dei tempi, al compimento del Regno di Dio nella storia.

Infine, tra le eredità aperte che il Concilio consegna e che la teologia della missione assume come sfida propria c'è la domanda sui ***modelli soteriologici*** e la loro evoluzione. Annunciare il

Regno di Dio comporta una specifica comprensione del concetto di salvezza e del modo in cui questa raggiunge ogni persona: correlare evangelizzazione e promozione umana come fa *Evangelii nuntiandi* ha permesso di dilatare i contorni della salvezza, mostrando lo spessore antropologico e politico della salvezza portata da Cristo, ma ancora cosa questo comporti a confronto con altri contesti culturali e religiosi è poco dibattuto. Sono le sfide che il confronto con la condizione post-moderna e con il vasto e variegato mondo delle religioni pongono oggi alla chiesa.

3. qui ed ora

La coscienza che la missione della chiesa si realizza nella storia chiede un continuo processo di inculturazione. Vivere la dimensione missionaria della chiesa in Occidente oggi vuol dire più immediatamente confrontarci con quattro direttrici che ci mostrano come il Regno viene nella storia umana, cosa comporta servirne l'avvento annunciando il vangelo di Gesù e la piena umanizzazione che esso consegna e insieme denunciando con forza ogni tradimento sul piano della giustizia, della verità, della pace.

Un primo elemento basilare è dato dal modo di rapportare spazio e tempo: intorno a queste due coordinate si costruisce ogni ordine simbolico e ogni comprensione sociale. Il vangelo, la visione antropologica e l'idea di salvezza che esso porta, sono correlate a una certa comprensione di spazio-tempo. Viviamo oggi un rapido cambiamento di scala e di misura nel rapportarci allo spazio e al **tempo**: una scansione nei cambiamenti che non è più misurabile sui secoli, ma sui decenni e talvolta su pochi anni[10]. Innovazioni tecnologiche modificano il nostro mondo e la nostra vita quotidiana nell'arco di pochissimi anni. Più profondamente, assistiamo a una nuova forma di connessione tra passato e avvenire: il presente non è più il frutto (controllabile) di una lenta evoluzione dal passato e non lascia trasparire in sé le prime tracce del futuro, ma irrompe come fatto compiuto. Il presente è diventato egemonico, "indistintamente solo, fermo in se stesso", "satura l'immaginazione del futuro". Vengono per principio resi obsoleti gli insegnamenti del passato e offuscati i desideri del futuro in un restringersi a una contemporaneità puntuale. Viviamo come cittadini/consumatori in una società dei consumi**,** assuefatti a una tecnologia delle comunicazioni immediate e a una cultura della gratificazione istantanea; il rapporto tra scopo – azione – tempo è segnato da celerità e immediatezza che le generazioni precedenti alla nostra (inserite nel ciclo naturale e appartenenti a un contesto rurale) non hanno conosciuto. «Che fine ha fatto il futuro?» si chiede M. Augé; come introdurre nella storia finalità che ci affranchino dalla tirannia del presente? Come annunciare il già e non ancora del Regno, il suo crescere come seme, sia che si vegli sia che si dorma, la continuità e la discontinuità tra presente e avvento di

[10] Cf. M. AUGÉ, *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, Eleuthera, Trento 2009; ID., *Futuro*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; A. SCHIAVONE, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007.

Dio, il rapportarsi a una storia di cui non conosciamo la durata laddove l'idea stessa di storia come processo e come progetto sembra svanita?

È mutato profondamente anche il nostro rapporto con lo spazio. Ogni luogo è definito da tre caratteri: è identitario, relazionale, storico. Mezzi di comunicazione e mezzi di trasporto hanno modificato questa percezione dello spazio: ci scopriamo "compresenti al mondo intero" e le soglie, i confini, il nostro senso dei limiti vengono a essere ridefiniti. Il luogo che ci definisce non è più solo quello in cui viviamo o lavoriamo (a cui apparteniamo con continuità e stabilità), ma sono gli itinerari (cioè i tracciati individuali per andare da luogo a luogo) e soprattutto i crocevia (i luoghi in cui gli uomini si situano, si incontrano), come anche i non-luoghi (centri commerciali, strade, aeroporti, mezzi di trasporto) nei quali transitiamo. Ogni spazio ci è dato nella forma del frammento, coscienti che non ne possediamo le connessioni ultime, e che il vasto mondo, villaggio globale, è unica vera patria per tutti[11].

Un ulteriore tratto qualificante la condizione post-moderna è il **pluralismo** crescente, che porta W. Welsch ad affermare che viviamo in un mondo di "radicale pluralità", di cultura, di visione del mondo, di religione[12]. Il mondo si dà a conoscere ed esperire secondo una infinita gamma di modi di vivere, di modelli di pensiero, di orientamento, di visione dell'esistenza, di modi di conoscere e vivere la relazione con Dio; modelli sociali e culturali consolidati vengono modificati. Tutti percepiamo che tale situazione è irreversibile. Il baricentro del post-moderno è posto nella pluralità, non si postula più un'unitarietà del reale e una verità monolitica. L'incontro – com/presenza nello stesso territorio, come *novum* non ricercato né previsto, di differenze di etnia, lingua, costumi, religioni – comporta trasformazioni rilevanti non solo sul piano istituzionale, strutturale, politico, legislativo, ma anche e soprattutto sul piano della identità e della forma religiosa.

Infine, la missione della chiesa si confronta oggi in Europa con un articolato processo di secolarizzazione. Non è in gioco tanto (o solo) l'eclissi del sacro oppure una differenziazione funzionale in aree dell'umano di cui la sfera religiosa rappresenta una delle tante sfere della vita, come pensava Luhmann, ma la religione e le forme di appartenenza sono oggi oggetto di libera

---

[11] Sul concetto di globalizzazione, U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria,* Carocci, Roma 1999; G. LAFAY, *Capire la globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 1996; Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma Bari 1999.

[12] U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna 2001; ID., *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna 1998; E. COLOMBO, *Le società multiculturali,* Carocci, Roma 2002; A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Saggiatore, Milano 1998; Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000; J. HABERMAS – CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998; R. DE VITA, *Incertezza e identità*, F. Angeli, Milano 1999; R. DE VITA – F. BERTI (edd.), *La religione nella società dell'incertezza: per una convivenza solidale in una società multireligiosa*, F. Angeli, Milano 2001.

scelta da parte del singolo, rientrano nella sfera della possibilità e vedono forme di appartenenza fluida, parziale, in divenire[13].

Più in generale i nostri modelli pastorali sono posti a confronto con una "crisi del sistema" a cui si somma una certa diffidenza per le istituzioni; siamo partecipi e protagonisti di una società segnata da una cultura di base indebolita, contraddistinta da una forte frammentazione sociale e da crisi di identità sociale, dal multiculturalismo e da un pluralismo religioso affrontati più nell'ottica della paura che dell'intelligente speranza, da una pluralità di codici compresenti. Le identità hanno perduto solidità, definitezza, continuità; non si danno più all'interno di un sistema, ma vanno faticosamente e continuamente *costruite* su altra base. I modelli e i codici comportamentali a cui ci si poteva *conformare* e che potevano essere scelti come punti di riferimento non esistono più[14]. L'idea che ci sia un codice comune a tutti – usato nella discussione pubblica –, il fatto che ci sia una cultura forte da tutti condivisa, valori stabili, una socializzazione forte, un sistema di ruoli definito (es. famiglia), dove tutto si dà per conformità a procedure e regolamenti è finita. I sistemi omnicomprensivi e omnirisolventi non esistono più e ci scopriamo fragili e inadeguati ad affrontare da soli la complessità che prima ci veniva mediata. Le forme di appartenenza sono divenute labili. La chiesa – che per molto tempo si è presentata come una istituzione forte, sicura, omnicomprensiva – deve imparare a ripensare se stessa. Potrà affrontare questa sfida solo se ritornerà a vivere la sua natura missionaria[15].

4. essere chiesa in missione

Quali passi fare, quali scelte compiere per ritornare ad assumere e vivere l'essere chiesa in missione? In primo luogo è necessario accogliere la lezione basilare indicata da *Lumen gentium* 13 e più ampiamente da *Evangelii nuntiandi* e *Redemptoris missio*: dobbiamo ritornare a pensare tutta la vita della chiesa a partire dal suo principio dinamico, l'annuncio del Vangelo del Regno. C'è una priorità logica e assiologica dell'evangelizzazione rispetto a ogni altra istituzione o momento di vita ecclesiale. La chiesa di Gesù oggi sa di non avere (più) il monopolio del religioso; questo la costringe a ripensare se stessa a partire dal principio che la fa esistere ed esistere così: non dall'eucaristia, né dalla prassi di carità, ma dall'annuncio che fa esistere la chiesa e rende ragione della sua specifica esistenza e missione. Si tratta di una riscoperta necessaria, che chiede di abbandonare la tradizionale pastorale della conservazione per ricentrarsi sull'annuncio e sulla libera scelta. In un contesto di pluralismo il riscoprirsi come

[13] Cf. Ch. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.
[14] Cf. A. MESSERI, *Ricostituire la società. I. Ragione pubblica e comunicazione*, Franco Angeli, Milano 2003; U. BECK, *La società del rischio: verso una nuova modernità*, Carocci, Roma 2000; Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999; ID., *L'amore liquido*, Laterza, Roma 2004; ID., *Modernità liquida*, Laterza, Roma 2006[9]; ID., *La società sotto assedio*, Laterza, Bari 2005.
[15] Cf. S. NOCETI, *Abitare le fragilità della chiesa*, in B. SALVARANI (ed.), *La fragilità di Dio. Contrappunti teologici sul terremoto*, EDB, Bologna 2013, 183-220.

chiesa ***dall'***annuncio qualifica l'agire della chiesa: non è sufficiente la convivenza, accanto all'altro; non basta l'aiuto per le necessità materiali, né è adeguata la sola via del dialogo; la chiesa ha un compito specifico: annunciare Gesù, comunicare la fede. Andranno perciò predisposti itinerari di prima evangelizzazione e proposte della fede cristiana per adulti, senza fermarsi al solo contenuto etico nel dialogo con chi non è cristiano, e insieme percorsi di "secondo annuncio" per coloro che sono stati battezzati da bambini e hanno poi abbandonato ogni pratica religiosa e ogni riconoscimento di sé come credenti in Gesù.

In secondo luogo, la chiesa deve riscoprirsi come "comunità ermeneutica", capace di ascoltare il vangelo nella storia, di com-prenderlo (non si tratta di ap-prendere, ma di com-prendere) alla luce dei segni dei tempi e di interpretarlo con l'apporto di ogni soggetto ecclesiale e di ogni chiesa locale. Non è sufficiente la coscienza maturata in Concilio di una sinodalità costitutiva; sono necessarie adeguate strutture e strumenti che rendano possibile concretamente il cammino comune, l'ascolto di tutti nella chiesa, l'interpretazione della Scrittura-Tradizione in rapporto al contesto sociale e storico in divenire[16].

I laici sono chiamati a essere e a essere riconosciuti come i primi protagonisti di questa transizione ecclesiale. Il Concilio Vaticano II riscopre la soggettualità dei laici nel mondo e nella chiesa, sul fondamento del battesimo ricevuto, dopo secoli di marginalizzazione e di denigrazione della condizione laicale[17]. Essi primariamente richiamano – per la loro persona prima ancora che per la loro azione – alla venuta del Regno di Dio nella storia umana, a cui la chiesa guarda per definire se stessa. I laici sono quella parte della chiesa che custodisce "la figura simbolica dell'estroversione della chiesa": attestano permanentemente il fatto che la chiesa esiste "per il mondo" (Bonhoeffer), che il Noi ecclesiale vive una esistenza che è "pro-esistenza". I laici sono i "custodi di un'estroversione mondana", perché la chiesa non può chiudersi nei suoi confini, non può pensare di esaurire in sé "mondo e storia", non può dimenticare il venire del Regno nel divenire delle culture, delle civiltà, delle conquiste di pace e giustizia che la famiglia umana va maturando. Sono i *christifideles laici*, uomini e donne, richiamano tutti e sempre al "campo" basilare della missione comune – il mondo – perché «Dio ha assegnato (ai cristiani) un posto così sublime e a essi non è lecito abbandonarlo»[18]. La parola autorevole dei laici è necessaria alla comunità ecclesiale nel suo compito ermeneutico perché rimanda la lettura del vangelo ai linguaggi del tempo e al divenire delle culture, attesta lo spessore antropologico del vangelo di Gesù, uomo pienamente realizzato che annuncia una proposta umanizzante nel quotidiano vivere, oltre ogni riduzione alle logiche del sacro e di un

[16] Cf. R. BATTOCCHIO – S. NOCETI (edd.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007.
[17] Sulla ministerialità dei laici: G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del laico cristiano*, Morcelliana, Brescia 1987; M. VERGOTTINI, *La teologia e i "laici". Una ipotesi interpretativa e la sua recezione nella letteratura*, in *Teologia* 18 (1993) 166-186; C. MOLARI, *Credenti laicamente nel mondo*, Cittadella. Assisi 2007; S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla chiesa*, Queriniana, Brescia 2005², 390-428.
[18] *A Diogneto*, VI, 10.

religioso deresponsabilizzante rispetto alla storia. La parola dei laici e delle laiche riporta immediatamente ai luoghi e alle forme del vivere umano *tout court*: non basta riferirsi a contenuti dell'annuncio evangelico, corretti e significativi, ma vanno tenuti presenti i luoghi e le forme dell'evangelizzazione, essenziali per dare autenticità e significato ai contenuti proposti. I laici portano il vangelo nelle case e nei luoghi di lavoro, negli spazi della gioia dell'incontro, della fatica della ricerca, della normalità di un quotidiano fatto di affetti e di conflitti che fanno maturare, segnato da esperienze variegate e da inedite riflessioni sull'esperienza, abitato da dialoghi mai stereotipati e da linguaggi dal sapore "profano", dalla consapevolezza dei bisogni e dalla forza dei desideri.

Prendere sul serio la sfida che un mondo secolarizzato e plurale pone alla chiesa, comporta un ulteriore compito, già intuito da D. Bonhoeffer più di 60 anni fa, oggi più che mai urgente:

> Spesso mi chiedo perché un istinto cristiano mi spinga frequentemente piuttosto verso i non religiosi che verso i religiosi, e ciò non certo nella prospettiva di un'azione missionaria, ma in uno stato direi quasi "fraterno". Mentre di fronte a persone religiose ho un certo ritegno a nominare Dio, perché mi sembra che il suo nome risuoni falso in questo contesto e ho l'impressione di essere io stesso un po' disonesto, di fronte ai non religiosi posso di tanto in tanto nominare Dio con tutta tranquillità, come fosse ovvio. Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero) oppure quando le forze vengono meno: si tratta sempre di un *deus ex machina* tirato fuori da costoro, o per dare soluzioni apparenti a problemi insolubili, o come forza a sostegno della deficienza umana; dunque sempre per sfruttare la debolezza umana o i limiti umani, ma questo sistema funziona solo finché gli uomini riescono con le loro energie a spingere più avanti i limiti e Dio diventa superfluo come *deus ex machina* […]. Io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza, ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo. […] Egli è al di là in mezzo alla nostra vita. La chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ai confini, ma in mezzo al villaggio[19].

La missione è efficace se interrompe gli schemi, decostruisce gli stereotipi e l'ovvio del già sperimentato, irrompe con un tratto di sorpresa e dislocazione tipico delle visite di Dio.

La riflessione su come essere chiesa in missione implica anche una più decisa riconsiderazione dello stile ecclesiale e della figura di chiesa che viene a essere percepita come contraddittoria rispetto al messaggio portato. La chiesa cattolica romana si è presentata per secoli come un'istituzione pervasiva e "iper-organizzata", centralizzata (con un vertice in grado di prendere decisioni per tutti), standardizzata nelle sue procedure (uguali ovunque), rigida (non prevedeva il cambiamento di per sé); essa si trova dislocata, davanti al crollo del sistema e davanti ai crolli culturali di ciò che sembrava stabile, sicuro, inamovibile. Davanti alla crisi del "sistema" tentare di percorrere la via del rafforzamento delle strutture (burocratiche e non solo) può risultare una tentazione fascinosa, tesa alla resistenza e alla riaffermazione di una identità in contrapposizione con le derive sociali, ma si rivela una "impossibile possibilità"; solo la via della riacquisizione profetica di identità, dei singoli credenti e del soggetto collettivo, può essere

[19] D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, S. Paolo, Cinisello B. 1988, 349-351.

feconda di frutti, perché portatrice di una riscoperta necessaria di un tratto essenziale della vicenda cristiana: la salvezza non attraverso la potenza schiacciante e manifesta, ma attraverso la croce del messia sconfitto. La scelta di essere chiesa povera e dei poveri e l'assunzione di percorsi per declinare il cristianesimo nella prospettiva della laicità non sono procrastinabili[20]. *Lumen gentium* 8 richiama con forza a una scelta dei mezzi della missione che sia segno del Cristo, che da ricco si fece povero[21]; *Gaudium et spes* rimanda la chiesa a riconoscersi come uno dei tanti soggetti religiosi e sociali presenti in un contesto di pluralità, rispettando l'autonomia della coscienza di ciascuno e l'autonomia delle leggi che guidano la vita sociale. La chiesa cattolica non è più oggi in Italia il principale soggetto di elaborazione di ethos e cultura diffusa, è solo uno dei tanti soggetti, anche se ancora dotato di una rilevanza e influenza riconosciutele da molti. Si tratta anche per questo di assumere una responsabilità che tuteli le altre forme religiose che non hanno il nostro stesso potere di visibilità, influenza, contrattazione. È necessario operare per promuovere il "dialogo sulle stesse regole del dialogo", in modo che la modalità della prassi dialogica sia definita prima che possano sorgere i problemi oggetto del confronto, il tutto in vista di una cittadinanza comune. La cultura pubblica può e deve essere costruita insieme e la chiesa cattolica può mettere a disposizione di tutti gli strumenti che possiede e il ruolo (la funzione pubblica) che riveste per i processi di definizione comune.

5. essere chiesa in riforma

Il Concilio Vaticano II è stato un evento di ridefinizione fondante sul piano della identità (o meglio della coscienza di identità) e sul piano della missione, come chiedeva lo stesso Paolo VI nel discorso per l'apertura del secondo periodo, invitando la chiesa alla riforma[22]. Ogni riforma è possibile solo nell'annuncio di una Parola che genera e rigenera la chiesa, la trasfigura e la

[20] Tra i tanti testi pubblicati negli ultimi anni su questo tema, segnalo in particolare, G.D. MUCCI, *La discussione sulla laicità in Italia*, in *Civiltà Cattolica* (2005) I 570-577; G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Cortina, Milano 2005; P. NASO, *Laicità*, EMI, Bologna 2005; G. PRETEROSSI (ed.), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Bari 2005; E. BEIN RICCO (ed.), *Libera chiesa in libero stato?*, Claudiana, Torino 2005; G.E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino 2000; A. CORTESI – A. TARQUINI (edd.), *La laicità e le radici cristiane in Europa*, Nerbini, Firenze 2006.

[21] Cf. G. CANOBBIO, *Annuncio del vangelo e povertà della chiesa*, in *Rivista del clero italiano* 85 (2004) 246-260; E. BENVENUTO, *Il lieto annuncio ai poveri: riflessioni storiche sulla dottrina sociale della chiesa*, EDB, Bologna 1997; M. NERI, *La rischiosa certezza dell'evangelo*. *Chiesa in Italia: povertà strutturale e progettazione pastorale*, in *Rivista del clero italiano* 85 (2004) 645-660; A. TORRESIN, *La provocazione dei poveri*, in *Annale de* Il Regno, EDB, Bologna 2004, 99-115.

[22] Sulla riforma della chiesa, cf. Y.M. CONGAR, *Vera e falsa riforma della chiesa*, Jaca Book, Milano 1972 [or. 1950]; H. KÜNG, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani*, Borla, Torino 1965 [or. 1960]; K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa come chance e come compito*, Queriniana, Brescia 1973 [or. 1972]; G. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana,* San Paolo, Cinisello B. 1998 [or. 1996]; M. KEHL, *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998 [or. 1996]; J. LIBANIO, *Scenari di chiesa*, Messaggero, Padova 2002 [or. 1999]; C. DUQUOC, *Credo la chiesa. Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001.

rifonda. La missione – nella forza dello Spirito – è quindi al cuore di ogni rinnovamento ecclesiale. La lettura delle relazioni Regno di Dio – mondo – chiesa, il ripensamento del modello soteriologico e del senso della mediazione ecclesiale, la riacquisita consapevolezza dell'agire dello Spirito nella coscienza di ogni uomo e donna, che il Concilio matura, hanno in modo evidente il modello missionario ad gentes e hanno permesso un ripensamento complessivo della natura della chiesa in forma dinamica. Molti passi sono stati fatti in questi cinquanta anni dall'inizio del Concilio, ma molti rimangono ancora da compiere, mentre nuovi scenari si aprono per una chiesa divenuta mondiale, comunione di chiese locali, chiesa globalizzata. Il campo della recezione del Concilio è quindi ancora aperto e aspetta la presenza, la parola, l'azione di laici e laiche, non più solo manovali in questo cantiere, ma tecnici, architetti, direttori di lavori per una edificazione ecclesiale della quale sono corresponsabili finalmente riconosciuti.

«Giacché il Vaticano II "è" inevitabilmente ciò che di esso viene via via ricevuto, in un dinamismo dal quale non può prescindere neppure chi si illude di farlo […]. Allo stesso tempo, però, il Concilio "è" una svolta, una transizione epocale, collocata in un frangente storico ben definito, che ha mutato il nostro modo di pensare a quel tempo e al nostro, rendendo impossibile, impensabile, una chiesa senza Vaticano II. Nondimeno esso "è" il domani della chiesa nella comunione delle chiese – qualunque sia quel futuro – come conviene ai grandi concili, che sono al tempo stesso contemporanei del proprio tempo, della Traditio e del futuro»[23].

[23] A. MELLONI, *Breve guida ai giudizi sul Vaticano II*, in A. MELLONI – G. RUGGIERI (edd.), *Chi ha paura del Vaticano II*, 132.