IMPLICAZIONI TEMATICHE DELL'ESSENZIALE NATURA MISSIONARIA DELLA CHIESA POPOLO DI DIO

*Thematic Implications of the Essential Missionary Nature
of the Church as People of God*

SANDRA MAZZOLINI*

RIASSUNTO: LG 13 e 17 costituiscono la base per una fondazione teologico-ecclesiologica della missione ecclesiale. Considerati in se stessi e con riferimento all'intero secondo capitolo di LG, dedicato alla Chiesa popolo di Dio, LG 13 e 17 richiamano temi decisivi per l'oggetto di questo contributo, che si prefigge di focalizzare questioni afferenti all'essenziale natura missionaria della Chiesa popolo di Dio. Fra dette questioni, va menzionata quella dei soggetti della missione evangelizzatrice, questione qui considerata dal punto di vista delle implicazioni relazionali dell'appartenenza ecclesiale e da quello del soggetto ecclesiale globalmente inteso, nello specifico da quello della Chiesa locale.

PAROLE CHIAVE: Appartenenza, Relazione, Soggetti ecclesiali, Natura missionaria, Cattolicità, Apostolicità, Culture.

ABSTRACT: LG 13 and 17 provide the basis for a theological-ecclesiological foundation of ecclesial mission. Considered in themselves and with reference to the entire second chapter of LG, which is devoted to the Church as People of God, LG 13 and 17 recall themes that are decisive for the object of this contribution, which aims to focus on issues pertaining to the essential missionary nature of the Church as People of God. Among said issues, that of the subjects of the evangelizing mission deserves mention, an issue considered here from the perspective of the relational implications of ecclesial belonging and from that of the ecclesial subject globally understood, specifically from that of the local Church.

KEYWORDS: Belonging, Relation, Ecclesial Subjects, Missionary Nature, Catholicity, Apostolicity, Cultures.

ANNALES THEOLOGICI 1 (2025), VOL. 39, 133-162

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH391202508

* Pontificia Università Urbaniana, Roma. Orcid: 0009-0001-7922-9419

SOMMARIO: I. *Rilievi preliminari*. II. *Uno sguardo sulle implicazioni relazionali dell'appartenenza alla Chiesa popolo di Dio*. 1. Un diverso orientamento. 2. Reciprocità e finalità delle relazioni dei soggetti ecclesiali. III. *Rilievi sulla Chiesa popolo di Dio evangelizzatore; la Chiesa locale come soggetto primario dell'evangelizzazione*. 1. Rilievi sulla natura essenzialmente missionaria della Chiesa locale; il rapporto con la Chiesa universale e le proprietà ecclesiali della cattolicità e dell'apostolicità. 2. Il rapporto della Chiesa con gli universi culturali dell'umanità e alcune loro significative implicazioni.

I. RILIEVI PRELIMINARI

Il documento della Commissione Teologica Internazionale (CTI) *La sinodalità nella Chiesa*, pubblicato il 2 marzo 2018, così conclude la parte dedicata al popolo di Dio pellegrino e missionario: «Tutto il popolo di Dio è il soggetto dell'annuncio del Vangelo. In esso, ogni battezzato è convocato per essere protagonista della missione, perché siamo tutti discepoli missionari. La Chiesa è chiamata ad attivare in sinergia sinodale i ministeri e i carismi presenti nella sua vita per discernere le vie dell'evangelizzazione in ascolto della voce dello Spirito» (n. 53). La figura della Chiesa popolo di Dio, idea portante della costituzione dogmatica sulla Chiesa (cfr. LG II),¹ la sua natura essenzialmente missionaria (cfr. AG 2),² la partecipa-

¹ Oltre a svolgere un ruolo portante e architettonico in LG, la nozione della Chiesa come popolo di Dio permette di cogliere la continuità tra la prima alleanza e la Chiesa; di comprendere la Chiesa come totalità, peraltro non riducendola alla sola gerarchia; di valorizzare sia il sacerdozio comune e la partecipazione di tutti alle tre funzioni di Cristo, fondandoli su un diritto sacramentale, conferito dal battesimo e, più ampiamente, dai sacramenti dell'iniziazione cristiana, sia di valorizzare i doni dello Spirito distribuiti all'insieme dei fedeli; di riconoscere il carattere storico della Chiesa, senza ridurla tuttavia alla sua dimensione sociale. In aggiunta, tale nozione «apre anche la strada a una riflessione sull'organizzazione di questo popolo santo, specialmente sul ministero, perché questo popolo è radunato da una convocazione e non sulla base dell'affinità di razza, etnia o classe sociale. Essa recide così alla radice ogni idea di riunione sulla base di un particolarismo e radica saldamente la nota della cattolicità della Chiesa. La vocazione missionaria della Chiesa viene ratificata attraverso questa nozione, perché questo popolo pellegrinante verso la vera patria ha, in mezzo alle nazioni, una vocazione: questa scelta o questa elezione è in vista di una testimonianza da rendere» (G. ROUTHIER, *Introduzione alla costituzione dogmatica Lumen gentium*, in S. NOCETI, R. REPOLE [a cura di], *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2: *Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, 57-58).

² La fondazione di tale assunto è trinitaria. «Si apre qui il nodo dei rapporti tra le Persone divine, la missione e la chiesa [...]. L'aver riportato la missione entro le dinamiche trinitarie [...] esige il riconoscimento della priorità della missione rispetto alla

zione attiva di ogni soggetto ecclesiale alla missione evangelizzatrice, il riconoscimento di carismi e ministeri per la missione, la ricerca di nuove vie dell'evangelizzazione sono tutti elementi che recepiscono significative prospettive dell'insegnamento del Vaticano II. Tali elementi richiedono di essere approfonditi in conformità con le istanze della nostra contemporaneità, tra l'altro assumendo come punto di riferimento non soltanto la Chiesa universale generalmente intesa, ma anche le Chiese locali, «soggetti comunitari che realizzano in modo originale l'unico Popolo di Dio nei differenti contesti culturali e sociali e [che] condividono i loro doni in un interscambio reciproco per promuovere “vincoli di intima comunione”» (CTI, *La sinodalità nella Chiesa* n. 61).³

chiesa: l'ecclesiologia è correttamente impostata quando corrisponde ai contenuti e alle esigenze della missione. Non è la chiesa a fare la missione, ma è quest'ultima a costituire l'intimo stesso della chiesa» (G. COLZANI, *Storia e contenuti del Decreto "Ad Gentes"*, in IDEM, *Pensare la missione. Scritti editi e inediti*, S. MAZZOLINI [a cura di], UUP, Città del Vaticano 2012, 122). Cfr. anche S.B. BEVANS, *Section I. Decree on the Church's Missionary Activity 'Ad Gentes'*, in S.B. BEVANS, J. GROS, *Evangelization and Religious Freedom. 'Ad Gentes', Dignitatis Humanae'*, Paulist Press, New York/Mahwah (NJ) 2009, 32-34; M. ANTONELLI, *Introduzione. L'appello di un pastore, il diario di un teologo. L'eco del vento pentecostale*, in S. NOCETI, R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 6: *Ad gentes, Nostrae aetate, Dignitatis humanae*, EDB, Bologna 2018, 51-62, 96-107.

³ Nelle prospettive conciliari in materia si riflettono sia il cammino pregresso, al quale hanno concorso, ciascuno a proprio modo, autori e movimenti dei decenni antecedenti la celebrazione conciliare, sia le varie posizioni dei padri conciliari. Il Legrand ritiene che l'apporto specifico del Concilio in materia possa essere individuato in una triplice prospettiva ecclesiologica: a. la Chiesa di Dio si realizza nelle Chiese locali; b. la relazione delle Chiese locali ai loro spazi umani è parte integrante della loro cattolicità; c. il Vaticano II ha consentito la reviviscenza delle Chiese locali, suscitando istituzioni ad esse correlate, cfr. H. LEGRAND, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in B. LAURET, F. REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. 3: *Dogmatique 2*, Cerf, Paris 1983, 151-155. In aggiunta, va segnalato che le occorrenze nelle quali la Chiesa è qualificata come locale o particolare possono essere sintetizzate in una triplice area d'indagine, ulteriormente approfondita e sviluppata nella stagione post-conciliare: a. una questione semantica di fondo: particolare o locale?; b. gli elementi costitutivi della Chiesa locale e/o particolare; c. questioni aperte, concernenti ad esempio le relazioni fra i vari soggetti ecclesiali, quelle con gli universi culturali e religiosi dell'umanità, cfr. S. MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, in PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE – PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Circoscrizioni ecclesiastiche erette nella forma dell'ordinariato. Atti della giornata di studio. Roma, 4 dicembre 2018*, G.H. Ruysen (a cura di), Valore Italiano, Roma 2020, 19-55.

A proposito delle prospettive dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, occorre segnalare che l'assise conciliare non soltanto ha abbozzato un quadro ecclesiologico a più ampio respiro,⁴ peraltro traendo profitto dal «movimento di ritorno alle fonti che ha caratterizzato, nonostante evidenti frenate, i decenni che hanno preceduto l'assise conciliare: movimento biblico, movimento patristico e rilettura dei grandi teologi, specialmente medievali, a partire dal metodo storico»,⁵ ma ha anche prospettato un differente modo di intendere la missione evangelizzatrice della Chiesa.⁶ A tale cambiamento hanno contribuito non soltanto l'indubbia competenza teologica dei vescovi e teologi incaricati del lavoro redazionale dello schema *de missionibus*, ma anche molti padri conciliari che con risoluta caparbia hanno chiesto di «considerare e rafforzare l'attività missionaria della Chiesa come espressione della sua essenza e della sua missione nelle mutate condizioni sociali, politiche, e anche ecclesiali». ⁷ Un modo differente nel quale si riflettono, in primo luogo, le implicazioni del contesto coevo;⁸ in secondo luogo, gli esiti del-

⁴ «L'aggiornamento della figura della Chiesa, delle sue pratiche, della sua attività e del suo funzionamento non poteva realizzarsi senza una riflessione in profondità sull'essere ecclesiale, sul suo ruolo nel mondo, la sua funzione e il suo significato nella storia della salvezza, il suo rapporto con i cristiani non cattolici, con i credenti di altre tradizioni religiose, i non credenti e gli atei. In definitiva, secondo l'espressione di Paolo VI, la Chiesa, in un contesto storico nuovo, doveva rispondere a questa domanda: "Chiesa, cosa dici di te stessa?"» (ROUTHIER, *Introduzione alla costituzione dogmatica 'Lumen gentium'*, 13). Al centro di tale programma di aggiornamento ci sono dunque la coscienza che la Chiesa ha di se stessa, il suo rinnovamento e i suoi rapporti con gli altri e con l'alterità; cfr. *ibidem*.

⁵ *Ibidem*, 59.

⁶ «Considerando la crisi in cui si trovavano le missioni, sia cattoliche sia evangeliche, all'inizio degli anni Sessanta, venne prodotta una importante elaborazione dei fondamenti della missione; venne approvato il passaggio dalla missione tramandata all'attività missionaria delle giovani e nuove chiese locali; si tracciarono le linee guida per il nuovo modo di collaborare dei missionari stranieri, del clero autoctono, dei laici impegnati nell'edificazione della comunità ecclesiale» (P. HÜNNERMANN, *Le ultime settimane del concilio*, in *S/V* 5, 454).

⁷ *Ibidem*.

⁸ I cambiamenti dell'assetto geopolitico – individuabili soprattutto nel secondo dopoguerra – hanno costretto a ripensare radicalmente il modello della missione ecclesiale. A tale proposito è sufficiente richiamare il fatto che i processi di decolonizzazione allora in atto hanno resi necessari alcuni urgenti passaggi, tra i quali «il trasferimento della autorità ecclesiale dal mondo missionario agli organismi propri di autentiche Chiese locali» e «sia il passaggio della evangelizzazione locale alle giovani Chiese sia

la più aggiornata riflessione teologica in materia missionaria;⁹ in terzo luogo, prospettive conciliari ecclesiologiche già assodate o in via di precisazione.¹⁰ Fondata trinariamente (cfr. AG 2-4; vedasi anche LG 2-4), la missione è l'identità stessa della Chiesa popolo di Dio pellegrinante nella storia (cfr. AG 2). Non può pertanto essere intesa soltanto come un'attività o una serie di attività fra le tante dell'agenda ecclesiale, da affidare soltanto a un gruppo di specialisti (i missionari), e da espletare in determinati territori (i cosiddetti "territori di missione").¹¹

In tale cornice, è di non poco conto introdurre un breve riferimento a LG 13 e 17, che costituiscono la base per una fondazione teologi-

il loro affacciarsi a quella universale» (G. COLZANI, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 21). Cfr. anche ANTONELLI, *Introduzione*, 16-17.

⁹ L'integrazione della missiologia nell'ecclesiologia, la ricerca dei fondamenti teologici della missione, la riscoperta della Chiesa particolare e quella dell'ecumenismo nella missione, l'incontro con l'alterità di un mondo variegato sono linee fondamentali dell'impegno profuso da quei teologi che si impegnano in materia, cfr. COLZANI, *Missiologia contemporanea*, 41-57. È interessante notare che il contributo allo sviluppo di questioni concernenti l'opera missionaria della Chiesa è stato offerto non soltanto da teologi di professione, ma anche da teologi che applicano alla missiologia «da loro metodologia e il loro abituale quadro di pensiero. Questo fatto per un verso aiuterà questa giovane disciplina a trovare la sua strada, per un altro lascia intuire una certa resistenza a seguire queste indicazioni» (*ibidem*, 41).

¹⁰ Nella cornice dell'elaborazione ecclesiologica di LG, citata 30 volte in AG, prende progressivamente forma AG, cfr. BEVANS, *Section I. Decree on the Church's Missionary Activity 'Ad Gentes'*, 4-5; ANTONELLI, *Introduzione*, 18-19. Sulla recezione di altri documenti conciliari, cfr. BEVANS, *Section I. Decree on the Church's Missionary Activity 'Ad Gentes'*, 5-7; ANTONELLI, *Introduzione*, 17-18. Detta recezione non riguarda soltanto i contenuti, ma anche lo stile. «*The document on mission – rileva Bevens – started out as a document with a curial, juridical spirit, a spirit that persisted when it was reduced at the council's third session to a set of mere propositions. In the end, however, the Decree on the Church's Missionary Activity is marked by the pastoral and dialogical spirit with which all mission needs to be done, and in which the council's theology of mission needs to be seen. Ad Gentes is not written completely in this spirit, but it is the spirit in which the document is most fully understood*» (BEVANS, *Section I. Decree on the Church's Missionary Activity 'Ad Gentes'*, 8).

¹¹ Decisiva è la fondazione trinitaria della missione (cfr. AG 2-4) e l'affermazione della natura essenzialmente missionaria del popolo di Dio (cfr. AG 2). Ne deriva che il compito missionario «è uno e immutabile in ogni luogo e in ogni situazione, anche se in base al variare delle circostanze non si esplica allo stesso modo» (AG 6). Pertanto, le riconoscibili e riconosciute differenze non derivano dalla natura della missione ecclesiale, «ma solo dalle circostanze in cui la missione stessa si esplica» (*ibidem*).

co-ecclesiological della missione ecclesiale,¹² così come è illustrata soprattutto nel primo capitolo di AG.¹³ Considerati «[n]ell'architettura complessiva del secondo capitolo della LG, questi numeri costituiscono dei significativi punti di passaggio. LG 13¹⁴ conclude la descrizione del popolo di Dio nella prospettiva della sua universalità, richiamando così elementi di LG 9, dal quale prende l'avvio il secondo capitolo, e, simultaneamente, apre alla sezione dei numeri 14-16, ove detta universalità è riletta dal punto di vista delle relazioni della Chiesa con diversi gruppi umani, caratterizzati dalla loro differente appartenenza religiosa. LG 17¹⁵ richiama per contro il dovere della comunità ecclesiale in ordine all'annuncio del Vangelo della salvezza, la cui destinazione è per tutti e per ciascuno». ¹⁶ Non c'è dubbio che questi due numeri di LG, considerati in se stessi ma anche con riferimento all'intero capitolo secondo al quale appartengono, richiamano diversi temi decisivi per l'oggetto di questo contributo. Tra essi, va segnalata la questione dei soggetti della missione evangelizzatrice del popolo di Dio, qui introdotta in un doppio passaggio. Mentre il primo getta uno sguardo sulle implicazioni relazionali dell'appartenenza alla Chiesa popolo di Dio pellegrinante ed evangelizzatore, il secondo abbozza alcuni rilievi a proposito del soggetto ecclesiale globalmente inteso, ponendo una particolare attenzione alla Chiesa locale.

¹² Ratzinger, allora membro della commissione conciliare *de missionibus*, ha rilevato che l'insegnamento conciliare sulla missione va riferito a LG 13. 17, cfr. J. RATZINGER, *Le dichiarazioni sulla missione negli altri testi conciliari*, in J. SCHÜTTE (a cura di), *Il destino delle missioni. Il successo o il fallimento delle missioni dipende dal loro radicale ripensamento*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1969, 25.

¹³ Il primo capitolo (cfr. AG 2-9) è rappresentativo dell'impostazione dottrinale del decreto stesso, cfr. COLZANI, *Storia e contenuti del Decreto "Ad Gentes"*, 119-130. Antonelli segnala una triplice prospettiva dell'impianto teologico di AG: teologica, ecclesiological, antropologica, cfr. ANTONELLI, *Introduzione*, 51-62.

¹⁴ Cfr. D. VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, in NOCETI, REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2: *Lumen gentium*, 185-192.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, 203-208.

¹⁶ S. MAZZOLINI, *L'evangelizzazione come inculturazione. Rileggendo LG 13. 17 nella prospettiva di EG*, in M. DE SALIS (a cura di), *Popolo evangelizzatore. Il capitolo II della 'Lumen gentium' alla luce della 'Evangelii gaudium'*, LEV, Città del Vaticano 2020, 93.

II. UNO SGUARDO SULLE IMPLICAZIONI RELAZIONALI DELL'APPARTENENZA ALLA CHIESA POPOLO DI DIO

In forma preliminare, va osservato che anche la questione dell'appartenenza alla Chiesa è entrata nell'agenda dei lavori del Concilio Vaticano II; l'assise conciliare ha però trattato il tema in modo conforme con le prospettive ecclesiologiche elaborate,¹⁷ nella cornice cioè di un rinnovato orizzonte, quello della comunione ecclesiale e della natura teandrica della Chiesa (cfr. LG 8).¹⁸ Le implicazioni dell'insegnamento conciliare in materia sono diverse; con riferimento all'oggetto di questo contributo, mi limito a introdurre aspetti delle implicazioni relazionali dell'appartenenza alla Chiesa popolo di Dio, prendendo le mosse da alcune considerazioni circa il diverso orientamento con il quale il Concilio ha affrontato la succitata questione e concludendo con la focalizzazione della reciprocità e delle finalità delle relazioni dei soggetti ecclesiali.

1. Un diverso orientamento

Dopo la pubblicazione dell'enciclica di Pio XII *Mystici Corporis* (1943), l'interesse per la domanda circa chi appartenesse alla Chiesa è andato progressivamente scemando, sia pure senza scomparire del tutto. La questione, infatti, è stata discussa anche in alcuni passaggi del dibattito conciliare, ma con accentuazioni differenti rispetto all'impostazione pregressa,¹⁹ sicché «[n]el testo finale promulgato della costituzione

¹⁷ Cfr. R. LA DELFA, *Appartenenza*, in G. CALABRESE, PH. GOYRET, O.F. PIAZZA (a cura di), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 40.

¹⁸ Un approfondimento del tema non può prescindere dunque dalla considerazione dei suoi fondamenti, come pure dalla sua attuazione nella comunità ecclesiale, «gistrandolo insieme svariati elementi teologici, come la pneumatologia, la cristologia, la trinitaria, l'escatologia, l'ecclesiologia medesima da una parte, e la sociologia, il diritto, la teologia pastorale e liturgico-sacramentale dall'altra» (*ibidem*, 46). Tra i problemi ancora aperti, La Delfa segnala i seguenti: la dimensione pneumatologica dell'appartenenza; l'appartenenza come apertura escatologica; il recupero del rapporto appartenenza-salvezza nell'ecclesiologia; la correlazione sacramentale tra comunione e appartenenza, cfr. *ibidem*, 54-57.

¹⁹ «È noto – rileva La Delfa – che l'interesse alla domanda relativa a chi appartenga alla Chiesa sia cominciato lentamente a diminuire dopo la pubblicazione dell'enciclica di Pio XII, *Mystici Corporis* (1943), e poi sia scomparso drammaticamente dopo il rifiuto, nella prima sessione del Concilio Vaticano II (dicembre 1962), dello schema *De*

dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*, appare chiaro che c'è stato uno sforzo notevole per evitare la terminologia antecedente e per sfuggire alla distinzione netta su chi sia membro della Chiesa e chi no». ²⁰

In termini generali, tale sforzo si è tradotto nell'assunzione di un diverso orientamento assunto dal Concilio per la disamina delle questioni riguardanti l'appartenenza alla Chiesa. Indicativi a tale proposito sono, ad esempio, i numeri 14-16 della LG, numeri che rappresentano una sezione unitaria, incastonata nel secondo capitolo della costituzione dogmatica sulla Chiesa, dedicato alla Chiesa popolo di Dio. Nella cornice del progetto salvifico del Dio Unitrino, tale sezione focalizza le pluriformi relazioni della Chiesa con l'umanità, abbozzandole per così dire in tre cerchi concentrici, ²¹ sia mediante l'uso di un lessico diversificato e specifico che esprime l'universalità della Chiesa popolo di Dio in una prospettiva innanzitutto relazionale (cfr. LG 13), sia mediante l'indicazione posta prioritariamente su elementi condivisi, che potrebbero favorire le pluriformi relazioni ecclesiali. Mentre il lessico della congiunzione, precisando che essa si dà per molteplici ragioni, ²² è assunta quale

Ecclesia militante della commissione teologica presieduta dal cardinale Ottaviani (1890-1979)» (*ibidem*, 40; vedasi anche *ibidem*, 40-46).

²⁰ *Ibidem*, 45.

²¹ A suo modo, questa sezione di LG presenta punti di contatto con quella che *Ecclesiam suam* dedica al dialogo con tutto ciò che è umano, con i credenti in Dio, con gli altri cristiani e all'interno della Chiesa cattolica, cfr. *Ecclesiam suam* (8 agosto 1964), 101 ss. Un dialogo pluriforme che crea relazioni, dialogo il cui fondamento è il dialogo salvifico che il Dio Unitrino ha instaurato e instaura con l'umanità (cfr. *Ecclesiam suam*, 73-79).

²² «*Cum illis qui, baptizati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant, Ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam*». LG 15 «rovescia l'impianto dell'argomentazione tradizionale, affermando che la Chiesa è congiunta per più ragioni ai non cattolici, senza più dire che non appartengono pienamente alla Chiesa, ma indicando le cause per cui non realizzano una piena appartenenza. Tali ragioni coincidono con i "numerosi elementi di santificazione di verità" che, "come doni propri della Chiesa di Cristo" (LG 8), sono presenti nelle altre Chiese o comunità ecclesiali. In quanti si caratterizzano per l'amore alla sacra Scrittura, lo zelo religioso, la fede in Dio come Padre e in Cristo come Figlio di Dio e salvatore è possibile riconoscere i fratelli della Riforma; in quanti, oltre a questi elementi, hanno in comune l'episcopato, l'eucaristia e il culto alla Madre di Dio, si riconoscono i fratelli dell'ortodossia» (VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 199).

cifra dei rapporti della Chiesa popolo di Dio con gli altri cristiani (cfr. LG 15) e l'essere ordinati in vari modi esprime quelle della Chiesa con diversi gruppi umani (cfr. LG 16),²³ il rapporto con i fedeli cattolici è stato abbozzato non più nei termini di un'appartenenza giuridicamente intesa (il lemma "appartenenza" non ricorre nel testo promulgato di LG), ma piuttosto in quelli della piena incorporazione (cfr. LG 14),²⁴ categoria che non esclude necessariamente quella dell'appartenenza, ma che piuttosto ne consente un'interpretazione a più ampio respiro, nella cornice delle prospettive ecclesologiche conciliari.

Con riferimento alle relazioni *inter* ed *extra* ecclesiali (cfr. LG 15-16), gli esiti più evidenti dell'assunzione del succitato diverso orientamento conciliare, sono riscontrabili nella stagione postconciliare, per un verso, nella messa in atto di processi e pratiche di dialogo; per un altro, nello sviluppo e nell'approfondimento di argomenti correlati e fondativi. In entrambi i casi, un approccio meramente giuridico alle questioni ha dimostrato la sua insufficienza, pur non potendo essere completamente escluso. Analoghe osservazioni possono essere addotte anche riguardo alla recezione di LG 14, le cui implicazioni hanno riguardato soprattutto sia il modo di comprendere e di fondare appropriatamente le relazioni infra-ecclesiali, sia la loro declinazione e il loro sviluppo nella vita e nelle pratiche pastorali e missionarie della Chiesa popolo di Dio, pellegrinante nella storia ed evangelizzatore.

²³ «*Iti tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur*». «Il testo descrive a scalare i rapporti della Chiesa con il popolo eletto, indicato come la radice del nuovo popolo di Dio; con i musulmani, per la loro fede nel Dio creatore; infine con quanti "cercano un Dio ignoto nelle ombre e sotto le immagini", i quali possono conseguire la salvezza attraverso la ricerca sincera di Dio, l'impegno per la giustizia e la pace secondo "la volontà di Dio conosciuta attraverso il dettame della coscienza", ma anche semplicemente attraverso una vita retta» (VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 200-201). Con riferimento alla salvezza di coloro che non professano la fede cristiana, LG 16 menziona altresì il tema della *praeparatio evangelica*, evocativo di quello patristico dei *semina Verbi*, e lo riferisce non soltanto al *prima*, ma anche a ciò che è *fuori* della Chiesa; il testo conciliare afferma che «*[q]uidquid enim boni et veri apud illos, ab Ecclesia tamquam praeparatio evangelica aestimatur et ab Illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeat*». Ulteriori sviluppi della questione in NAE e DH; vedasi anche GS 22.

²⁴ La Delfa rileva che «[s]i parlerà [...] di *incorporazione* alla Chiesa [...], nella linea dell'uso delle immagini esplicative della Chiesa, popolo di Dio e corpo di Cristo» (LA DELFA, *Appartenenza*, 40).

Coerentemente con il succitato differente orientamento assunto per la disamina della questione dell'appartenenza ecclesiale, l'assise conciliare ha affrontato anche il tema delle condizioni di appartenenza alla Chiesa,²⁵ riferendolo ai fedeli cattolici, cioè a coloro che sono pienamente incorporati alla "società della Chiesa", e segnalando con specifiche accentuazioni che detto legame dipende da precise condizioni di appartenenza.²⁶ Da questo punto di vista, va brevemente osservato, in primo luogo, che il Concilio Vaticano II ha recepito la triplice condizione già menzionata dal Bellarmino (professione della vera fede, comunione dei sacramenti, obbedienza al legittimo pastore, il romano pontefice), aggiungendone però una quarta, cioè la comunione, alla quale si premette un richiamo all'accettazione dell'«intero ordinamento [ndr. della Chiesa] e di tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti».²⁷ Da tale accettazione deriva che la succitata comunione ecclesiale «non è l'effetto dell'obbedienza alla gerarchia, ma una realtà più radicale, derivante dal battesimo, in forza del quale tutti i membri della Chiesa sono costituiti in un legame originario con Cristo e tra di loro».²⁸

²⁵ Vitali rileva che «se la controversistica cattolica irrigidiva le condizioni di appartenenza, fissando perentoriamente i termini dell'esclusione dalla Chiesa, il testo conciliare prova a percorrere la strada opposta, indicando ciò che invece unisce alla Chiesa. Lo si avverte quando parla dei catecumeni, che per il concilio, a differenza della tesi bellarminiana, sono già uniti alla Chiesa (anche se non formalmente incorporati), per cui "la madre Chiesa" li ricopre del suo amore e delle sue cure *ut suos*, vale a dire come se già fossero incorporati. Ancora di più lo si avverte nei nn. 15 e 16, quando si parla dei cristiani non cattolici e dei non cristiani» (VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 199).

²⁶ «L'appartenenza alla Chiesa – rileva La Delfa – non consiste soltanto in un'interiore adesione soggettiva a Cristo. Ogni discorso sull'appartenenza alla Chiesa richiede l'individuazione di una consistenza della Chiesa stessa, e quindi di un'adesione del singolo fedele alla "tematizzazione" (intesa come il prendere corpo nell'esperienza professante e confessante della comunità) della fede stessa operata nella e dalla comunità. Se così non fosse (se l'atto di fede personale non individuasse e non aderisse a una concreta esperienza della Chiesa) si verrebbe facilmente alla dissoluzione della Chiesa stessa e all'erosione del concetto di appartenenza» (cfr. LA DELFA, *Appartenenza*, 46).

²⁷ Vitali rileva che «[t]ale accettazione, più che un'ulteriore condizione, sembra un atto previo alla partecipazione alla vita ecclesiale: senza riconoscere la Chiesa come mezzo necessario di salvezza, non avrebbe senso professare la stessa fede, partecipare ai sacramenti, vivere nella comunione, sotto il governo dei pastori della Chiesa» (VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 198).

²⁸ *Ibidem*.

In secondo luogo, che il Vaticano II ha posto l'accento su un tema correlato, quello delle disposizioni interne, disposizioni che «non sono necessarie a una piena incorporazione, giuridicamente rilevabile, ma alla salvezza stessa».²⁹ LG 14 rimarca infatti che «[n]on si salva, però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che non persevera nella carità, e rimane nella Chiesa soltanto col corpo ma non col cuore. Tutti i figli della Chiesa ricordino che la loro privilegiata condizione non si ascrive ai loro meriti, ma ad una grazia speciale di Cristo; se non vi corrispondono col pensiero, con le parole e con le opere, anziché essere salvati, saranno invece giudicati più severamente». Tale accentuazione «permette di correggere la visione giuridica ed estrinsecista della tesi bellarminiana: la “privilegiata condizione” dei cattolici, figli della Chiesa, non è un privilegio che dipenda da meriti propri, ma una grazia di Cristo, che va custodita e alimentata solo attraverso una continua corrispondenza della vita, in pensieri, parole e opere».³⁰ L'incorporazione ecclesiale, dunque, permane piena soltanto nel rispetto di precise condizioni esterne e di disposizioni interne, che presuppongono e implicano un cammino di crescita e di sviluppo che è sì personale, ma non solitario e/o individuale. Detta incorporazione, infatti, determina l'inserimento di ciascun soggetto ecclesiale in quella realtà comunionale/relazionale che è la Chiesa popolo di Dio.

2. *Reciprocità e finalità delle relazioni dei soggetti ecclesiali*

Dato il suo posizionamento nella struttura della costituzione dogmatica sulla Chiesa, il secondo capitolo di LG ha messo in discussione la pregressa sostanziale identificazione della Chiesa con la sola gerarchia,³¹ favorendo per contro una comprensione della Chiesa stessa a partire dal riconoscimento della comune dignità di tutti i battezzati, responsa-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, 199.

³¹ Pur riconoscendo il necessario e imprescindibile aspetto istituzionale della Chiesa, Kasper rimarca la decisività di un altro aspetto: «la chiesa come comunione di coloro che sono afferrati da Gesù Cristo, che partecipano del suo Spirito e testimoniano il suo messaggio. Questa tesi, in una formulazione un po' libera, è la più antica definizione della chiesa che il Concilio Vaticano II ha nuovamente posto in evidenza. Lo Spirito soffia dove e come vuole. Si serve certamente di forme istituzionali, ma non è esclusivamente vincolato a esse o addirittura dissolto in esse» (W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, [BTC 152], Queriniana, Brescia 2011, 115-116).

bili ciascuno a proprio modo della vita e della missione ecclesiali. Mentre, per un verso, l'espressione "a proprio modo" allude a una differente recezione sacramentale e ai molti doni ministeriali e carismatici dello Spirito, per un altro esclude l'assunzione di posizioni solitarie e isolate, postulando al contrario una relazionalità forte, che si dispiega a più livelli, finalizzata altresì alla promozione ed allo sviluppo dell'identità missionaria non soltanto dei diversi soggetti ecclesiali, ma anche di quella della Chiesa, di ogni Chiesa.

Il fatto che «piacque a Dio chiamare gli uomini alla partecipazione della sua vita non solo ad uno ad uno [...] ma riunirli in un popolo» (AG 2) «esige che l'interlocutore non si esprima secondo prospettive individuali ma che si muova secondo quella logica di comunione personale che è propria delle Persone divine». ³² L'incorporazione alla Chiesa popolo di Dio, la cui natura è essenzialmente missionaria, non dipende pertanto da alcuna sorta di affinità (razza, etnia, genere, classe sociale...), ma dalla volontà di Dio, che non fa preferenze di persone (cfr. At 10,34-35) e che «volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità» (LG 9). ³³ In tale cornice, si inquadrano le relazioni tra i soggetti ecclesiali, configurate da una fondamentale uguaglianza, ³⁴ benché vi siano diversità e varietà di servizi e funzioni, che concorrono tutte non soltanto alla crescita della Chiesa popolo di Dio, ma anche al servizio del vangelo nel mondo. ³⁵

³² COLZANI, *Storia e contenuti del Decreto "Ad Gentes"*, 121-122.

³³ Con altra accentuazione si riprende qui l'idea di LG 2, ove si afferma che «[l']eterno Padre, per liberissima e misteriosa disposizione della sua sapienza e bontà, ha creato l'universo e ha deciso di elevare gli uomini a partecipare alla sua vita divina».

³⁴ «Prima ancora della differenza in diversi ordini, uffici e funzioni, all'inizio della sua presentazione sulla chiesa il concilio ha messo in evidenza l'uguaglianza fondamentale di tutti i suoi membri. La chiesa non è stata più descritta [...] come comunità di diseguali. Tutti coloro che nel battesimo e nell'eucaristia partecipano di ciò che è santo, che mediante la Parola e i sacramenti vengono santificati, sono uguali gli uni agli altri nella dignità e nella chiamata all'apostolato della chiesa. Ancor prima di ogni differenza riguardante gli uffici e i compiti, il concilio sottolinea la fondamentale unità che abbraccia tutti i credenti e i santificati da Cristo» (P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, [BTC 178], Queriniana, Brescia 2016, 99-100).

³⁵ Il popolo di Dio è «il portatore privilegiato della storia della salvezza, la quale è però

Una corretta interpretazione della succitata uguaglianza richiede di essere sviluppata prima di tutto sul piano dell'essere, come del resto è indicato da un tratto di LG 32. Dall'iniziale affermazione che c'è un solo popolo di Dio da lui scelto – affermazione peraltro rafforzata delle parole di Ef 4,5 “un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo” – discende che «comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia di adozione filiale, comune la vocazione alla perfezione», concludendo che «non c'è che una sola salvezza, una sola speranza e una carità senza divisioni». Parole queste nelle quali sembra riecheggiare il succitato testo paolino. Una siffatta uguaglianza, fondata nel progetto salvifico universale del Dio Unitrino, determina che nella Chiesa popolo di Dio non possono sussistere forme di ineguaglianza, un'affermazione questa che LG 32 fonda in senso cristologico. «Nessuna ineguaglianza – così recita il testo – quindi in Cristo e nella Chiesa³⁶ per riguardo alla stirpe o nazione, alla condizione sociale o al sesso, poiché “non c'è né Giudeo né Gentile, non c'è né schiavo né libero, non c'è né uomo né donna: tutti voi siete uno in Cristo Gesù” (*Gal 3, 28 gr.*; cfr. *Col 3, 11*)».

Si tratta di un'affermazione netta, che non lascia spazio ad ambiguità e che, al contempo, può essere assunta quale chiave di lettura di un evidente e innegabile dato di fatto: la diversità dei servizi e delle funzioni ecclesiali.³⁷ Alla luce dei rilievi fin qui abbozzati, essa non configura le

molto più ampia della storia di questo popolo, perché ha una portata universale, anzi cosmica. È questo il motivo per cui non si può concepire il popolo di Dio se non in missione verso il mondo» (Y. CONGAR, *Un popolo messianico. La chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, [BTC 27], Queriniana, Brescia 1976, 70).

³⁶ Vitali rileva la pregnanza dell'uso della negazione – *nulla in Christo et in Ecclesia inaequalitas* – «che non sembra limitarsi all'affermazione di principio che nella Chiesa sussiste una radicale uguaglianza di tutti i suoi membri, ma sembra escludere ogni discriminazione, ribadendo che non possono darsi differenze che si risolvano in forme di esclusione nella Chiesa [...]» (D. VITALI, *Capitolo IV. I laici*, in NOCETI, REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2: *Lumen gentium*, 331).

³⁷ «Il popolo di Dio è come un tessuto di scambi e di rapporti reciproci. [...] È vero che ciascuno attualizza la presenza e l'irraggiamento del Cristo secondo i suoi doni e la sua vocazione. Ma non si è testimoni da soli, come singoli e secondo le idee del momento. Il segno e il ministero della salvezza sono portati dal popolo di Dio nella sua totalità strutturata, e cioè dal popolo di Dio in quanto vive la comunione così come il Cristo l'ha voluta e la vuole» (CONGAR, *Un popolo messianico*, 72-73).

relazioni fra i vari soggetti ecclesiali in termini asimmetrici, cioè nei termini di “superiorità-inferiorità”,³⁸ né rappresenta necessariamente un fattore di divisione.³⁹ A tale proposito, si segnala come dato rilevante che la diversità si coniuga con l’unità; si tratta di due necessari elementi distinti, ma correlati, che abbozzano in modo peculiare l’identità essenzialmente missionaria della Chiesa popolo di Dio. Da questo punto di vista, si può rileggere un altro passaggio di LG 32 che rimarca, per un verso, che «vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all’azione comune a tutti i fedeli nell’edificare il corpo di Cristo». Per un altro, che «[l]a distinzione [...] posta dal Signore tra i sacri ministri e il resto del popolo di Dio comporta in sé unione, essendo i pastori e gli altri fedeli legati tra di loro da una comunità di rapporto» in vista di un reciproco servizio, sicché «nella diversità stessa, tutti danno testimonianza della mirabile unità nel corpo di Cristo: poiché la stessa diversità di grazie, di ministeri e di operazioni raccoglie in un tutto i figli di Dio, dato che in “tutte queste cose opera... un unico e medesimo Spirito” (1 Cor 12, 11)». La diversità, dunque, non può essere valutata separatamente dall’unità, ma sempre in correlazione con l’unità, e sempre con riferimento alla/alle finalità della presenza della Chiesa nella storia dell’umanità, in conformità con il progetto salvifico di Dio.

Ne deriva un necessario riconoscimento⁴⁰ dell’alterità dei soggetti ecclesiali, che sta alla base della conseguente partecipazione corresponsabile dei soggetti ecclesiali alla vita e alla missione della Chiesa. Un riconoscimento basato sul fatto che «[i]n virtù del Battesimo ricevu-

³⁸ Cfr. VITALI, *Capitolo IV. I laici*, 331.

³⁹ «Si dà nella Chiesa unità nella diversità – o, correlativamente, diversità in vista dell’unità –, che il testo [ndr. LG 32] illustra coniugando la diversità di vocazioni con l’unica vocazione alla santità e la diversità di funzioni con la partecipazione di tutti all’edificazione del corpo» (cfr. *ibidem*).

⁴⁰ Per uscire dalle secche delle dichiarazioni di principio o di intenti e delle emergenze pastorali o missionarie, occorre innanzitutto fondare detto riconoscimento in chiave teologico-ecclesiologicala, ripensando la Chiesa popolo di Dio con riferimento originario innanzitutto al battesimo e poi al sacramento dell’ordine; sviluppando le implicazioni del profilo pneumatologico e carismatico della Chiesa e integrandole con quelle del suo profilo cristologico e ministeriale; approfondendo il carattere sinodale e la sua relazione con la collegialità. Queste tematiche non sono evidentemente le uniche possibili, ma sembrerebbero essere le più conformi con le istanze dell’odierno contesto ecclesiale.

to, ogni membro del Popolo di Dio è diventato discepolo missionario (cfr. *Mt* 28, 19). Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare ad uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni» (EG 120). In questo modo, papa Francesco rimarca che ogni membro del popolo di Dio è soggetto attivo della missione evangelizzatrice della Chiesa, di quella Chiesa in uscita che è la comunità dei discepoli missionari (cfr. EG 24).⁴¹ Per un verso, la connessione non estrinseca tra l'essere pienamente incorporato nella Chiesa e l'essere missionario prospetta dati utili per una ricomprensione del discepolato stesso;⁴² per un altro, costituisce un

⁴¹ «Drawing on the phrase used prominently in the document coming from the fifth assembly of the Latin American Bishops' Conference (CELAM) in Aparecida, Brazil in 2007, pope Francis called the church in EG to 'go forth' as a community of missionary disciples» (S. BEVANS, *Theologies of Mission*, in K. KIM, K. JØRGENSEN, A. FITCHETT-CLIMENHAGA [a cura di], *The Oxford Handbook of Mission Studies*, Oxford University Press, Oxford 2022, 120). Mentre la descrizione della Chiesa in uscita può essere riferita alla visione conciliare della natura essenzialmente missionaria del popolo di Dio pellegrinante nella storia, l'espressione "comunità dei discepoli missionari" richiama il fatto che la Chiesa è più delle sue strutture. In EG, papa Francesco non adopera il lemma "discepolato", ma usa, anche nella sua declinazione plurale, l'espressione "discepolo missionario", rimarcando così l'intrinseco rapporto fra l'essere discepolo e l'essere missionario. «Ogni cristiano – scrive il Papa – è missionario nella misura in cui si è incontrato con l'amore di Dio in Cristo Gesù; non diciamo più che siamo "discepoli" e "missionari", ma che siamo sempre "discepoli-missionari"» (EG 120). Aspetti ecclesiologicali ed elementi antropologici si intersecano nell'espressione "discepolo missionario".

⁴² Tale ricomprensione ha un innegabile profilo ecumenico. A tale proposito, va segnalata la Conferenza mondiale sulla missione, organizzata dalla Commissione sulla missione mondiale e l'evangelizzazione del Consiglio ecumenico delle Chiese tenuta ad Arusha dall'8 al 13 marzo del 2018. Il tema scelto è stato il seguente: "Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship". Nell'*Handbook*, pubblicato prima della Conferenza, si sono richiamati tre aspetti basilici del discepolato: a. l'idea del discepolato deve essere trasformata, perché esso non è soltanto una relazione amorevole ed amicale con Cristo, ma anche un impegno attivo nel proseguire la sua missione nel mondo; b. il discepolato non è una decisione presa una volta per tutte, ma implica un progressivo percorso di conformazione a Cristo; c. il discepolato cristiano è un impegno a trasformare il mondo, proteggendo la natura, opponendosi alle ingiustizie e vivendo solidarmente con i margini del mondo, cfr. WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Conference on World Mission and Evangelism Arusha, Tanzania, 8-13 March 2018 Handbook*, https://www.oikumene.org/en/mission_2018/Handbook_EN_Web.pdf, 17 (consultato il 2-I-

elemento caratterizzante, in senso proprio, l'identità ecclesiale di ogni membro della Chiesa popolo di Dio evangelizzatore.

Infatti, se la missione della Chiesa non è soltanto una semplice attività *ad extra*, ma piuttosto «un dinamismo che procede dalla sua stessa struttura costitutiva [...], per cui “a ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere, per parte sua, la fede” (LG 17), ne segue che il soggetto protagonista non può essere esclusivamente la gerarchia o alcuni “membri specializzati” (i missionari), dotati di un particolare carisma, ma l'intero popolo di Dio in quanto sacerdotale, profetico e regale». ⁴³ Sicché ogni cristiano è tenuto a cooperare alla missione evangelizzatrice della Chiesa. Si tratta di un dovere che «scaturisce da un diritto inalienabile, in quanto ogni cristiano, in forza dell'unzione dello Spirito, è costituito annunciatore e testimone del Vangelo. E tuttavia non lo fa svincolato dalla Chiesa, soggetto ultimo della missione», ⁴⁴ non lo fa svincolato dalla Chiesa locale nella quale è pienamente incorporato.

III. RILIEVI SULLA CHIESA POPOLO DI DIO EVANGELIZZATORE; LA CHIESA LOCALE COME SOGGETTO PRIMARIO DELL'EVANGELIZZAZIONE

Da parte di ciascun fedele battezzato, uomo o donna che sia, il dovere di annunciare e di testimoniare il Vangelo non può essere attuato in modo individualistico e /o solitario. Al contrario, esso presuppone e implica una piena incorporazione alla Chiesa popolo di Dio pellegrinante che, in definitiva, è il soggetto primario dell'evangelizzazione. Tale incorporazione è l'esito sia della chiamata del Dio Unitrino che convoca uomini e donne da tutti i popoli e nazioni per congregarli nel suo popolo, sia della risposta libera e responsabile da parte della persona, che è sempre situata in specifici contesti sociali e culturali, nei quali cresce e matura. In tale ottica, va rimarcata la rilevanza di una riflessione focalizzata

2025). Sul documento finale e sui successivi sviluppi, cfr. BEVANS, *Theologies of Mission*, 120-121. Dal punto di vista della tradizione cattolico-romana, sinodalità e fraternità sono concetti chiave per implementare il discepolato missionario, cfr., ad esempio, D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Qjqajon, Magnano 2014; G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari-Roma 2017, 159-188.

⁴³ F. NARDELLI, *La Chiesa popolo missionario. Per una ecclesiologia battesimale e sinodale*, Cittadella, Assisi 2023, 123.

⁴⁴ VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 207.

sulla Chiesa locale come soggetto primario dell'evangelizzazione, una questione che implica e comporta, per un verso, una precisazione a proposito del rapporto fra la Chiesa universale e ogni Chiesa; per un altro, un approfondimento del rapporto della Chiesa con gli universi culturali dell'umanità, un approfondimento che riguarda sia la Chiesa *qua talis*, sia ogni Chiesa. Infatti, come rileva Paolo VI, la Chiesa universale «si incarna di fatto nelle Chiese particolari,⁴⁵ costituite a loro volta dall'una o dall'altra concreta porzione di umanità, che parlano una determinata lingua, che sono tributarie di un loro retaggio culturale, di un determinato sostrato umano. L'apertura alle ricchezze della Chiesa particolare risponde a una specifica sensibilità dell'uomo contemporaneo» (EN 62).

Anche dal succitato doppio punto di vista, quello cioè del rapporto fra la Chiesa universale e ogni Chiesa e quello del rapporto della Chiesa con gli universi culturali dell'umanità, si delinea con nettezza la necessità di approfondire il modello ecclesiologicalo della Chiesa popolo di Dio, recependo alcune prospettive del Vaticano II al riguardo. In questa linea si è posto anche papa Francesco, che ha ripreso le fila di un discorso ormai da troppo tempo cassato e ha rilanciato l'idea del popolo di Dio – “un popolo dai mille volti” – chiamato ad annunciare il vangelo.⁴⁶ Presupposto di tale recezione è la volontà «di riprendere con coraggio un sentiero interrotto, rimettendosi in cammino come “popolo messianico” che, pur apparendo come “un piccolo gregge, è però per l'intera umanità germe sicurissimo di unità, di speranza e di salvezza” (LG 9)».⁴⁷

⁴⁵ In LG 23 si afferma che le Chiese particolari «sono formate a immagine della Chiesa universale: in esse e a partire da esse esiste l'una e unica Chiesa cattolica». Per le sue implicazioni ecclesiologicalhe, va segnalata la pregnanza della formula “in quibus” – “ex quibus”. Tenendo insieme i due elementi della formula, «appare chiaro che l'*una et unica Ecclesia catholica* (nel suo duplice significato, misterico ed estensivo) e le Chiese locali (al plurale) non sono grandezze contrapposte, ma tra esse esiste una relazione complessa che J. Ratzinger e Y.M. Congar suggeriscono di leggere in analogia alla *circumsessio/perichoresis* trinitaria e che H.M. Legrand e J.A. Komonchak illustrano come “mutua inclusione”» (S. NOCETI, *Capitolo III. La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato*, in NOCETI, REPOLE [a cura di], *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2: *Lumen gentium*, 268).

⁴⁶ Cfr. VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 152.

⁴⁷ *Ibidem*.

Più specificatamente, detta volontà si declina in un pluriforme impegno di recezione di fondamentali prospettive conciliari,⁴⁸ nella cornice innanzitutto degli sviluppi dell'insegnamento magisteriale e del pensiero ecclesologico postconciliare in materia, sviluppi che riguardano anche la riflessione sulla missione evangelizzatrice della Chiesa popolo di Dio.⁴⁹ Poi, della presa d'atto dei cambiamenti caratterizzanti la nostra contemporaneità,⁵⁰ cambiamenti che hanno inciso sia sul modo di comprendere gli spazi della presenza della Chiesa nel mondo, sia sulle pratiche pastorali e missionarie, sia sulla ricerca di nuove figure pastorali e missionarie, che non siano semplicemente suppletive alla mancanza o alla distribuzione disomogenea del clero.⁵¹ Infine, dello spostamento dell'asse del cristianesimo dal Nord globale al Sud

⁴⁸ Da questo punto di vista, un'ermeneutica puntuale, avulsa da pregiudizi, dei testi promulgati dal Vaticano II non può prescindere anche da uno studio accurato della loro storia redazionale.

⁴⁹ Sulle linee di tendenza degli odierni studi sulla missione evangelizzatrice, cfr. K. KIM, A. FITCHETT-CLIMENHAGA, *Introduction to Mission Studies: Analyzing Missiology's Current Configuration and Charting Future Prospect*, in KIM, JØRGENSEN, FITCHETT-CLIMENHAGA (a cura di), *The Oxford Handbook of Mission Studies*, 8-15. A proposito della teologia della missione, Bevans segnala l'emergere negli ultimi decenni di tre modelli ("Mission as Profetic Dialogue", "Mission as Transforming/Missionary Discipleship", "Mission of Attraction"), che riprendono in rinnovati termini-aspetti dei precedenti modelli (modello della teologia della *missio Dei*, della teologia della liberazione, delle teologie contestuali e della teologia cristocentrica), cfr. BEVANS, *Theologies of Mission*, 115-125.

⁵⁰ Tra essi si segnalano, ad esempio, l'emergere di fenomeni inediti di urbanizzazione, di mobilità umana, di comunicazione mediante nuove tecnologie. Già nel 1990 si esprimeva in questo senso Giovanni Paolo II, che nell'*incipit* di RM 32 rilevava che: «[o]ggi ci si trova di fronte a una situazione religiosa assai diversificata e cangiante: i popoli sono in movimento; realtà sociali e religiose che un tempo erano chiare e definite oggi evolvono in situazioni complesse. Basti pensare ad alcuni fenomeni come l'urbanesimo, le migrazioni di massa, il movimento dei profughi, la scristianizzazione di paesi di antica cristianità, l'influsso emergente del Vangelo e dei suoi valori in paesi a grandissima maggioranza non cristiana, il pullulare di messianismi e di sette religiose. È un rivolgimento di situazioni religiose e sociali, che rende difficile applicare in concreto certe distinzioni e categorie ecclesiali, a cui si era abituati». Vedasi anche RM 37.

⁵¹ Tale ricerca è peraltro confermata dal fatto che in molti contesti la pastorale missionaria ha trovato un suo irrinunciabile punto di forza nelle piccole comunità ecclesiali, «strumento di evangelizzazione e di primo annuncio e fonte di nuovi ministeri» (RM 51).

globale, che ha segnato l'avvio di un faticoso e incompiuto processo di ripensamento delle loro relazioni in termini di reciprocità e secondo un movimento bidirezionale, problematizzando la presunta e ormai insostenibile normatività delle forme cristiane occidentali e implicando al contempo il riconoscimento di altre e contestualizzate forme.⁵²

In tale cornice, non sfugge la rilevanza della focalizzazione sulla Chiesa locale come soggetto primario dell'evangelizzazione, questione sulla quale si concentra questa parte del contributo, che introduce dapprima rilievi sulla natura essenzialmente missionaria della Chiesa locale dal punto di vista della sua relazione con la Chiesa universale e delle proprietà ecclesiali della cattolicità e dell'apostolicità; poi elementi riguardanti il rapporto della Chiesa con gli universi culturali dell'umanità e alcune loro significative implicazioni.

1. Rilievi sulla natura essenzialmente missionaria della Chiesa locale; il rapporto con la Chiesa universale e le proprietà ecclesiali della cattolicità e dell'apostolicità

La pertinenza dell'affermazione che la Chiesa locale è soggetto primario dell'evangelizzazione deve essere verificata con riferimento innanzitutto all'identità essenzialmente missionaria della Chiesa locale. Si tratta ovviamente di una questione da approfondire nella più ampia cornice del rapporto fra la Chiesa universale e quella locale. Questa parte del contributo non si prefigge di entrare in merito a tale questione, che soprattutto in certi tornanti della storia della Chiesa postconciliare è stata discussa quantomeno con vivacità di toni;⁵³ si prefigge piuttosto di introdurre aspetti dell'identità essenzialmente missionaria della Chiesa locale, il cui necessario presupposto è la sua relazione con la Chiesa universale, aspetti tra i quali vanno menzionate le proprietà ecclesiali della cattolicità e dell'apostolicità.

⁵² Tale ripensamento riguarda anche la missione evangelizzatrice della Chiesa. «La missione che fino ad ora partiva dall'Ovest o dal Nord del mondo si dovrà probabilmente trasformare sempre più in uno scambio reciproco tra le chiese più vecchie dell'Occidente o del Settentrione e quelle locali più giovani» (KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo*, 347).

⁵³ Tra i temi discussi, va menzionata la questione della "priorità" tra Chiesa universale e Chiese locali, alla quale fanno riferimento già i primi commenti della LG, cfr. in sintesi M. SEMERARO, *Chiesa locale*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA (a cura di), *Dizionario di ecclesiologia*, 179-180.

In forma preliminare, va richiamato innanzitutto che il Concilio Vaticano II ha posto le premesse per una teologia della Chiesa locale, introducendo alcuni elementi fondamentali per ulteriori sviluppi.⁵⁴ Semeraro precisa, innanzitutto, «che la teologia della Chiesa locale non giunse all'improvviso nella discussione dell'assemblea conciliare. Essa, al contrario, ha avuto una lunga gestazione che affonda le sue origini già nel XIX secolo con l'opera di A. Gréa, *De l'Église et sa divine constitution* (1885) ed è andata avanti per tutta la metà del XX secolo».⁵⁵ Poi, «che l'inserimento del tema della "Chiesa locale" nella costituzione *De Ecclesia* non è avvenuto secondo un piano preordinato, ma quasi occasionalmente e in dipendenza sia dalle discussioni sulla teologia dell'episcopato, sia dall'attenzione per il dialogo ecumenico. Né si deve trascurare l'influsso della teologia delle missioni».⁵⁶ Da questa doppia osservazione, deriva come conseguenza evidente «che la dottrina esposta nei documenti conciliari presenta un aspetto ancora acerbo, che si manifesta specialmente nelle incertezze e nella fluttuazione terminologica che hanno un riflesso pure nelle traduzioni dal latino nelle diverse lingue moderne».⁵⁷

⁵⁴ Cfr. nota 3.

⁵⁵ SEMERARO, *Chiesa locale*, 146. Cfr. anche O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Genesi di una teologia della Chiesa locale dal Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II*, in H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA (a cura di), *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio Internazionale di Salamanca (2-7 aprile 1991)*, EDB, Bologna 1994, 27-61.

⁵⁶ SEMERARO, *Chiesa locale*, 146.

⁵⁷ *Ibidem*. Generalmente parlando, Valentini segnala che il Concilio Vaticano II ha adoperato anche altre espressioni ecclesiologiche in modo non uniforme, cfr. D. VALENTINI, *Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, in IDEM, *Identità e storicità della Chiesa. Saggi teologici sulla Chiesa locale, il ministero petrino e l'ecumenismo*, a cura di A. Musoni, LAS, Roma 2007, 102. A proposito dell'uso dei lemmi ecclesiologici "Chiesa locale" e "Chiesa particolare", Piè-Ninot segnala che, mentre il primo ricorre otto volte nel Vaticano II, delle quali quattro con riferimento alla diocesi, una alla diocesi nel suo contesto culturale, due volte ad un raggruppamento di diocesi ed una sola volta alla parrocchia, il secondo è adoperato ventiquattro volte, dodici volte con riferimento alla diocesi e dodici con riferimento alla Chiesa nel suo contesto culturale (di queste, cinque volte essa designa la Chiesa cattolica di rito diverso da quello latino), cfr. S. PIÈ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, [BTC 138], Queriniana, Brescia 2008, 354-355). Incertezze e fluttuazioni terminologiche si riscontrano anche nella stagione post-conciliare. Soltanto a uno sguardo frettoloso, l'uso dell'una o dell'altra espressione potrebbe

Con riferimento all'oggetto illustrato in questa sezione del contributo, di particolare rilievo è l'affermazione che la Chiesa particolare – questo è il lemma utilizzato in CD 11⁵⁸ – è *populi Dei portio*, espressione che sinteticamente abbozza l'identità della Chiesa particolare con esplicito riferimento al popolo di Dio complessivamente inteso. Sono diverse e significative le implicazioni contenutistiche della succitata espressione ecclesiologica, che possono essere ricondotte, in primo luogo, al fatto che l'esplicito riferimento al popolo di Dio comporta che ad ogni Chiesa particolare sia attribuito in senso proporzionale ed analogico tutto ciò che a tale popolo pertiene e che è stato illustrato nel secondo capitolo della LG.⁵⁹ In secondo luogo, all'uso del termine “*portio*”, che sostituisce il lemma “*pars*” del *textus prior*, usato per «designare una parte che conserva tutte le qualità e le proprietà dell'insieme. Così inteso, il termine *portio* dice che la Chiesa particolare è la presenza e la manifestazione integrale del *mysterium Ecclesiae* in un determinato spazio umano. Questo esser-ci della Chiesa *tutta* nella Chiesa particolare fa sì che questa sia veramente Chiesa, senza che, per questo, venga abolita la distinzione rispetto al tutto, che è presente in essa. È precisamente questo il mistero della presenza del *tutto* nella *parte*, pur restando quest'ultima *parte del tutto*. Come tale essa non è *pars in toto*, bensì *pars pro toto*».⁶⁰

In tale prospettiva, va compresa anche l'affermazione che nella Chiesa particolare «è presente ed opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11). «Va segnalato, per un verso, che non vi è qui una loro identificazione, come del resto si evince anche dall'espunzione dell'avverbio *plene* nell'ultima redazione del testo; per un altro, che i verbi adoperati (*inest et operatur*) hanno un valore più pregnante di quello generico *existit in* (cfr. LG

essere compreso nei termini di una mera questione semantica; in realtà, ciascuna delle due espressioni richiama contenuti specifici, cfr. MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 21-25.

⁵⁸ CD 11 abbozza una descrizione della Chiesa particolare (l'espressione indica qui la diocesi); tratteggia gli elementi costitutivi, funge da premessa a quella del vescovo diocesano e del suo ruolo ministeriale. C'è uno stretto collegamento con il terzo capitolo di LG, pur presentando aspetti nuovi, cfr. S. NOCETI, *Christus Dominus*, in NOCETI, REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 4: *Christus Dominus, Optatam totius, Presbyterorum Ordinis*, EDB, Bologna 2017, 77-78.

⁵⁹ Cfr. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, 357.

⁶⁰ SEMERARO, *Chiesa locale*, 148. Vedasi anche PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, 356.

23) e di quello più sfumato *adest* (cfr. LG 26)». ⁶¹ Tra le proprietà ecclesiali, vanno segnalate quelle della cattolicità e dell'apostolicità, in quanto rappresentative ed esplicative della natura essenzialmente missionaria del popolo di Dio; attribuite alla Chiesa in quanto tale, esse lo possono essere anche con riferimento a ogni Chiesa, in quanto *populi Dei portio*.

Recependo la lezione del Vaticano II, ⁶² va innanzitutto precisato che la cattolicità, così come descritta in LG 13, fondata in senso cristologico e trinitario, non può essere considerata soltanto in termini estensivi, rispetto allo spazio e al tempo, ma anche in prospettiva relazionale. Ciò trova peraltro conferma nella struttura stessa di LG 13, articolata in quattro punti fondamentali:

- a. l'indole universale del popolo di Dio, che rimanda tanto all'unità della natura umana, quanto a quella della missione di Cristo, dello Spirito e della Chiesa;
- b. l'unità del popolo di Dio, trascendente e storica al contempo: superando ogni forma di particolarismo, detto popolo può esistere presso tutti i popoli della terra;
- c. l'universalità o cattolicità il cui principio non è l'uniformità, ma l'articolazione di diversità e unità; ne conseguono comunione e cooperazione fra i diversi popoli e i diversi ordini nella Chiesa;
- d. un cenno alle diverse categorie di uomini in relazione con il popolo di Dio – cattolici, non cattolici, non cristiani – di cui si tratterà successivamente. ⁶³

La cattolicità dunque appare come una realtà complessa e articolata, che recepisce una comprensione del popolo di Dio in termini relazionali, muovendosi su piani differenti. ⁶⁴ «Essa, infatti, non può essere in-

⁶¹ MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 31-32.

⁶² Il portato delle proprietà ecclesiali configuranti l'identità della Chiesa di Cristo va compreso nel quadro della scelta del Vaticano II di prendere le distanze da un approccio meramente apologetico al tema, sostanziando per contro in chiave teologico-ecclesiologica dette proprietà.

⁶³ Cfr. VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 188-192.

⁶⁴ Per Vitali, questo numero è fondamentale anche per un'ecclesiologia del popolo di Dio. Il paragrafo non è stato oggetto di un successivo studio particolare, probabilmente anche per una certa difficoltà insita nell'approccio alla cattolicità secondo LG 13. «La difficoltà deriva forse dal tentativo di coordinare tutti i piani su cui si declina

terpretata in termini di “mondialità”, ma deve piuttosto essere intesa nella sua [ndr. della Chiesa] capacità di entrare nelle diverse culture e di fare propri i problemi e le speranze di tutti i popoli»;⁶⁵ al contempo, essa presuppone un interscambio di doni tra le singole parti e la Chiesa intera, nel quadro della *communio Ecclesiarum* e con riferimento ai diversi soggetti ecclesiali.

Dono di Dio, la cattolicità è al contempo un compito per la Chiesa popolo di Dio, che lo deve attuare e concretizzare stando «sempre in cammino per crescere nella conoscenza della pienezza e delle ricchezze di Cristo e per realizzarle in tutte le dimensioni della propria vita e di quella dell'uomo, nonché per renderle presenti attraverso la via della missione in tutti i popoli e in tutte le culture, per diventare tutta a tutti, per essere vicina in modo particolare ai poveri e agli oppressi, per fare di continuo spazio, in seno alle proprie fila, a molteplici carismi e per superare divisioni, riduzioni e incrostazioni».⁶⁶ Compito della Chiesa è, in primo luogo, non ridurre la complessità della nozione di cattolicità che il Vaticano II ha proposto in LG 13; in secondo luogo e conseguentemente, far fruttificare la cattolicità nei suoi diversi aspetti e da angolature differenti e complementari.⁶⁷

In un modo in un certo senso speculare, va introdotto poi il tema dell'apostolicità ecclesiale, specificando, per un verso, che essa non consiste nella sola questione della successione apostolica, o in quella dell'a-

il principio della differenza nella Chiesa, per cui si fatica a focalizzare i contorni della cattolicità, che nell'apologetica preconciare avevano invece il profilo della Chiesa cattolica romana» (*ibidem*, 192).

⁶⁵ V. MIGNOZZI, *Cattolicità*, Cittadella, Assisi 2012, 108.

⁶⁶ W. KASPER, *Chiesa Cattolica – Essenza – Realtà – Missione*, [BTC 157], Queriniana, Brescia 2012, 289.

⁶⁷ Goyret propone una descrizione della cattolicità «strutturata a mo' di ventaglio, come cattolicità *pastorale* (cioè nel seno della vita ecclesiale *ad intra*), *antropologica* (rivolta alla totalità dell'uomo, in tutti i suoi aspetti), *strutturale* (il rapporto fra le diverse Chiese particolari nella loro diversa tipologia), *ecumenica* (il rapporto fra le diverse confessioni cristiane), *missionaria* (l'evangelizzazione di tutti gli uomini senza discriminazione di razza, lingua, o nazione), *cosmica* (la ricapitolazione in Cristo di tutta la creazione) ed *escatologica* (quando Dio sia “tutto in tutti”: *1 Cor 15, 28*)» (PH. GOYRET, *Cattolica*, in IDEM [a cura di], *Dono e compito. La Chiesa nel simbolo della fede*, Città Nuova, Roma 2012, 271; vedasi anche 271-288).

postolicità di dottrina e di ministero, ecc.; per un altro, approfondendo – anche in modo correlato – le implicazioni della proprietà ecclesiale dell’apostolicità con riferimento all’identità essenzialmente missionaria del popolo di Dio e dei diversi soggetti ecclesiali che lo costituiscono.⁶⁸ Da questo punto di vista, un doppio binomio correlato – “missione” e “origine”; “autenticità” e “continuità”⁶⁹ – offre una chiave di lettura anche ecclesiologico-sistemica dell’apostolicità della Chiesa, categoria che nel corso del tempo ha conosciuto differenti sviluppi, in correlazione con specifici modelli ecclesiologici di riferimento. Anche il Concilio Vaticano II si è impegnato in materia, sicché la questione dell’apostolicità ricorre più volte nei suoi documenti promulgati, con riferimento sia alle relazioni infra ed interecclesiali, sia a quelle della Chiesa e il mondo degli uomini e delle donne e i molteplici universi culturali dell’umanità. Tra queste occorrenze, non mancano indicazioni che collegano l’apostolicità della Chiesa con la natura essenzialmente missionaria del popolo di Dio.

A tale proposito e a mo’ di esempio va citato innanzitutto LG 17. «[L]a collocazione del tema a chiusura del capitolo II sul popolo di Dio ha aiutato a pensare la missione come dimensione costitutiva della Chiesa, e non soltanto come un’attività *ad extra* della Chiesa, com’era nella concezione preconiziare della *missio ad gentes*»,⁷⁰ una dimensione costitutiva in quanto teologicamente fondata. Per un verso, LG 17 chiarisce dunque il carattere essenzialmente missionario del popolo di Dio, fondandolo trinitariamente, richiamando l’universalismo del disegno salvifico di Dio e la sua tensione escatologica, le finalità della missione evangelizzatrice della Chiesa; per un altro, precisa i soggetti della missione, enunciando l’obbligo per ciascun fedele di cooperare alla propagazione della fede.⁷¹ Va citato poi il testo di AG 5, ove si afferma che

⁶⁸ La pertinenza del rapporto fra apostolicità e missionarietà della Chiesa può essere comprovata anche da un’analisi etimologica del lemma “apostolo” e del suo uso soprattutto nel tempo delle origini cristiane, cfr. S. MAZZOLINI, *Apostolica*, in GOYRET (a cura di), *Dono e compito*, 294-300.

⁶⁹ Le categorie del succitato doppio binomio rimandano all’uso del lessico dell’apostolicità, così come esso si è dato nel corso della plurisecolare storia della comunità cristiana, cfr. *ibidem*, 311-329.

⁷⁰ VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 208. Recependo spunti ed esiti già presenti in LG 17, AG rimarca il profilo missionario dell’apostolicità ecclesiale, cfr. MAZZOLINI, *Apostolica*, 308-310.

⁷¹ Cfr. NARDELLI, *La Chiesa popolo missionario*, 118-119; VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 204-208.

dal mandato affidato da Cristo agli apostoli «deriva alla Chiesa l'impegno di diffondere la fede e la salvezza del Cristo, sia in forza dell'esplicito mandato che l'ordine episcopale, coadiuvato dai sacerdoti ed unito al successore di Pietro, supremo pastore della Chiesa, ha ereditato dagli apostoli, sia in forza di quell'influsso vitale che Cristo comunica alle sue membra». C'è dunque una connessione tra il mandato affidato all'ordine episcopale e la vita che Cristo dona alla sua Chiesa, una connessione che «consente, da un lato, di riconoscere il ruolo e la funzione rilevante che competono ai pastori in relazione all'apostolicità della Chiesa e, dall'altro, di mettere a fuoco che l'apostolicità è proprietà dell'intera comunità ecclesiale. In questo senso, interessante è il riferimento al gruppo dei Dodici, seme del nuovo popolo di Dio e nel contempo inizio della gerarchia (cfr. AG 5)».⁷²

In AG, il decreto sull'attività missionaria della Chiesa, i nodi tematici ricorrenti in LG 13 e 17 sono ripresi anche dal punto di vista della Chiesa particolare e/o locale. Così, ad esempio, nel terzo capitolo del decreto sull'attività missionaria della Chiesa, dove – generalmente parlando – la cattolicità e l'apostolicità della Chiesa popolo di Dio sono ripensate non soltanto nel quadro delle relazioni con la Chiesa universale e della *communio ecclesiarum*, ma anche con riferimento a specifici contesti socio-culturali di riferimento.⁷³ A quest'ultima questione è dedicata la parte finale del contributo.

⁷² MAZZOLINI, *Apostolica*, 311. Questi e altri temi sono stati ripresi nella stagione postconciliare. Gli studi prodotti sono di vario spessore e profilo, non poche questioni rimangono ancora aperte. Generalmente parlando, si registra una maggiore attenzione al rapporto fra l'apostolicità e le altre proprietà ecclesiali; all'apostolicità intesa come proprietà caratterizzante la vita e la missione della Chiesa in quanto tale; alla complessità della nozione; agli sviluppi e implicazioni sia ecumenici sia missiologici, cfr. *ibidem*, 310-311.

⁷³ «Formato da quattro numeri, il capitolo tratta delle Chiese particolari, riservando un'attenzione a quelle che denomina *Ecclesiae novellae*, frutto dell'attività missionaria, ma delle quali ora si richiamano il loro crescere verso una stabile maturità, focalizzando gli indicatori (cf. AG 19), il loro essere soggetto attivo della dinamicità apostolica (cf. n. 20), l'apostolato dei laici quale elemento *sine qua non* del radicamento della Chiesa in un dato contesto socio-culturale (cf. n. 21) e, infine, la loro responsabilità in vista di un fruttuoso adattamento e la loro partecipazione al mutuo scambio in quella comunione universale fra le Chiese, nella quale si realizza la cattolicità ecclesiale (cf. n. 22)» (MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 36-37). Vedasi anche M. ANTONELLI, *Capitolo III. Le Chiese particolari*, in NOCETI, REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 6: *Ad gentes, Nostrae aetate, Dignitatis humanae*, 275-326.

2. *Il rapporto della Chiesa con gli universi culturali dell'umanità e alcune loro significative implicazioni*

Ogni Chiesa, dunque, «è il soggetto dell'evangelizzazione, in quanto è la manifestazione concreta dell'unica Chiesa in un luogo del mondo, e in essa “è veramente presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica”. È la Chiesa incarnata in uno spazio determinato, provvista di tutti i mezzi di salvezza donati da Cristo, però con un volto locale» (EG 30). Alla luce di queste affermazioni, che rilevano il ruolo attivo di ogni Chiesa in ordine all'evangelizzazione, la Chiesa locale, *populi Dei portio*, è caratterizzata dal suo rapporto con l'unica Chiesa di Cristo e, al contempo, dalla sua relazione con spazi determinati, che ne configurano il volto appunto come volto locale, riportando così sul tappeto la questione del rapporto tra la Chiesa e gli universi culturali dell'umanità.⁷⁴ Quello del radicamento della Chiesa, di ogni Chiesa, in uno specifico contesto di riferimento è un argomento meritevole di ulteriori approfondimenti, che possono essere sintetizzati in alcune tematiche fra loro correlate.

⁷⁴ Il Concilio Vaticano II ha offerto un contributo particolare in materia, in primo luogo proponendo in GS una definizione moderna di cultura (cfr. GS 53), nella quale concorrono due dimensioni collegate tra loro. «Da un lato la cultura si riferisce al progresso dell'individuo, che sviluppa tutte le sue potenzialità grazie all'applicazione della sua intelligenza e dei suoi talenti: cioè la cultura intesa tradizionalmente nel *sensu classico e umanista*. Una seconda accezione più moderna della cultura indica il *vissuto antropologico*, le mentalità tipiche di ogni gruppo umano. Questa duplice dimensione della cultura, a cui si riferisce *Gaudium et Spes*, permette di comprendere i rapporti tra la cultura dell'individuo e le culture delle collettività, tra la cultura sapiente e le culture viventi, giacché l'uomo è il soggetto e il beneficiario di ogni progresso culturale» (H. CARRIER, *Il contributo del Concilio alla cultura*, in R. LATOURELLE [a cura di], *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, vol. 2, Cittadella, Assisi 1988², 1444). Cfr. anche R. BATTOCCHIO, *Parte II – Capitolo II. La promozione del progresso della cultura*, in S. NOCETI, R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 3: *Gaudium et spes*, EDB, Bologna 2020, 358-362. In secondo luogo, focalizzando il rapporto fra la Chiesa, la sua missione evangelizzatrice e gli universi culturali dell'umanità. A mo' di esempio, va menzionato il testo di GS 58, testo nel quale «sono [...] presenti, almeno *in nuce*, i temi che nel dibattito ecclesiale e nella ricerca teologica dei decenni successivi al concilio saranno raccolti sotto la voce “inculturazione del vangelo” o, più tardi, “evangelizzazione e interculturalità”» (*ibidem*, 376). Vedasi PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA – FACOLTÀ DI MISSIOLOGIA, *Enchiridion sull'inculturazione della fede*, a cura di C. Dotolo, S. Mazzolini, G. Sabetta, LEV – UUP, Città del Vaticano 2019. Vedasi anche S. MAZZOLINI, *Vissuti che trasformano le tradizioni. Una rilettura di 'Gaudium et Spes' 58*, «Urbaniana University Journal» 2 (2013) 103-116.

Una prima riguarda il concetto stesso di spazio in cui la Chiesa si incarna.⁷⁵ In termini generali, esso non si identifica con un mero spazio territoriale e/o geografico, pure non potendolo escludere del tutto. Tale identificazione, infatti, né motiverebbe adeguatamente una configurazione “locale” del volto della Chiesa, né spiegherebbe a fondo le implicazioni di una incarnazione della Chiesa in un determinato spazio. Da questo punto di vista, si può allora affermare che tale spazio è sì geografico, ma al contempo anche antropologico e culturale, uno spazio cioè dove si creano e sviluppano reti relazionali complesse. In tale cornice, si impone per ogni Chiesa locale la necessità di coniugare la propria identità con la particolarità umana e con la localizzazione territoriale, attuando in tale modo la propria cattolicità nell’impegno a favorire l’incontro e la comunicazione tra le legittime differenze, nell’espressione della fede e della vita cristiana, in un dato spazio, che presuppone anche un’organizzazione territoriale che, da questo punto di vista, va compresa come garanzia della stessa cattolicità ecclesiale.⁷⁶

Una seconda tematica tocca la questione se i valori socio-culturali di una Chiesa possano essere ritenuti o meno intrinsecamente costitutivi non soltanto della sua cattolicità, ma anche della sua apostolicità e dunque se il riferimento all’*humanum* possa essere considerato come elemento costitutivo di ogni Chiesa locale.⁷⁷ Anche se la diversità di opinioni in

⁷⁵ La Chiesa che annuncia la salvezza deve inserirsi in tutti i gruppi umani, in maniera analoga al mistero dell’Incarnazione, cfr. AG 10. 22.

⁷⁶ Cfr. MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 52-53.

⁷⁷ CD 11 introduce gli elementi costitutivi della Chiesa locale, così classificati da Pié-Ninot; «a. l’elemento fondamentale è la *populi Dei portio*; b. gli elementi genetici sono lo Spirito Santo (a livello trascendente-invisibile) e il vangelo e l’Eucaristia (a livello sacramentale-visibile); c. l’elemento ministeriale è il vescovo, come pastore proprio di una Chiesa, con il suo presbiterio» (PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, 356-359). Questa classificazione è ripresa anche da Semeraro, che vi aggiunge però la territorialità, considerata come elemento determinativo e richiamando la valenza teologica del concetto di “luogo”, cfr. SEMERARO, *Chiesa locale*, 152-153. Cfr. anche MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 32-35. Mentre CD 11 si limita ad affermare la presenza della Chiesa particolare “su” un territorio, senza esplicitarne ulteriori implicazioni, nel terzo capitolo di AG c’è più di un rimando allo spazio territoriale e socio-culturale riferito alla Chiesa locale. A tale proposito è sufficiente segnalare il primo paragrafo di AG 19, ove si legge che il radicamento della Chiesa nella vita sociale di un determinato raggruppamento umano e una certa conformazione alla cultura locale costituiscono una pre-

materia lascia ancora spazio per ulteriori supplementi di riflessione, dei quali ovviamente non si può rendere conto in questa sede, un dato tuttavia non può essere sconosciuto: il rapporto con lo spazio socio-culturale non può essere considerato poco rilevante per quanto riguarda la comprensione dell'identità della Chiesa locale. Se fosse poco rilevante, il volto locale di ogni Chiesa si tradurrebbe perlopiù nei termini di un mero adattamento esteriore o di un *restyling* di superficie, utilizzando ad esempio il linguaggio e la simbologia autoctoni nella liturgia, nell'arte, nella teologia. Soltanto se non lo fosse, allora il volto locale di ogni Chiesa sarebbe per così dire l'esito «di un'inculturazione del cristianesimo, della sua incarnazione nel relativo contesto culturale, della nascita di nuove chiese con una specifica spiritualità indiana, cinese, africana o latino-americana».⁷⁸

In altri termini, il succitato volto sarebbe piuttosto l'esito della messa in atto di appropriati processi di inculturazione dell'annuncio del vangelo e delle strutture ecclesiali. È questa una terza tematica piuttosto complessa e delicata, a proposito della quale mi limito, in conclusione di questo contributo, semplicemente a segnalare un triplice elemento connesso. Il primo è l'impegno congiunto e pluriforme dei diversi soggetti ecclesiali. I processi di inculturazione non sono infatti il risultato dell'impegno soltanto di pochi specialisti; in essi, per

messa per nulla scontata del procedere delle Chiese locali in un impegnativo processo di maturazione verso la loro stabilità e la solidità, cfr. ANTONELLI, *Capitolo III. Le Chiese particolari*, 281; MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 39. Il collegamento fra la tradizione ecclesiale e la propria cultura rappresenta il contributo che ogni Chiesa apporta al Corpo mistico, cfr. AG 19.

⁷⁸ KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo*, 347. Relativamente recente, il termine "inculturazione" esprime però una prassi antica, quella cioè dei processi di interazione tra il Vangelo e le culture dei popoli, con i quali esso è venuto in contatto. Coniato e adoperato prima di tutto negli studi antropologici, il termine è stato recepito nel linguaggio del Magistero ecclesiastico e nella teologia, acquisendo progressivamente nuove accezioni conformi con i cambiamenti in atto nei decenni postconciliari. Non si è trattato di un percorso facile, per certi aspetti esso è ancora aperto, perché la fluida complessità dei contesti di riferimento ha problematizzato il termine in sé e il suo uso, stimolando al contempo la ricerca di una terminologia ritenuta più adatta. Spunti utili in A. DELL'ORTO, *Antropologia, missiologia e questione dell'inculturazione. Evoluzione di un termine*, in S. MAZZOLINI (a cura di), *Vangelo e culture. Per nuovi incontri*, UUP, Città del Vaticano 2017, 13-45.

contro, interagiscono a diverso titolo tutti coloro che sono incorporati nella Chiesa popolo di Dio, che prende forma storica nella Chiesa incarnata in un determinato spazio. Il secondo è il discernimento, riconoscendo «che ogni tempo è, per il popolo di Dio [...], tempo nel quale [...] “mosso dalla fede con cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore che riempie l’universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio” (GS 11)».⁷⁹ Con riferimento ai processi di inculturazione, decisiva e preliminare è un’oggettiva e non pregiudiziale conoscenza delle culture di riferimento (cfr. AG 21 e 22). Se è vero che l’annuncio del vangelo non distrugge necessariamente le culture, ma assume ciò che di esse è buono valorizzandolo (cfr. LG 13 e 17), altrettanto lo è che quanto di bene è presente negli universi culturali dell’umanità arricchisce la Chiesa stessa, sostenendone altresì la missione evangelizzatrice (cfr. GS 44-45; vedasi anche GS 58). Il terzo elemento è il riconoscimento che ogni processo di inculturazione comporta un’ineludibile riforma, sottesa alla quale vi è l’ascolto della voce dello Spirito, che spinge sempre ad andare oltre. Da questo punto di vista, occorre riconoscere che gli esiti dei processi inculturativi non sono dunque il mero risultato di tecnicità più o meno adeguate, ma piuttosto che essi dipendono in primo luogo da quello Spirito che soffia dove vuole, sicché «la riforma non è controllabile e governabile a piacimento dell’uomo: l’uomo, la chiesa, può solo disporre tutto, con intelligenza e discernimento, ma anche con l’umiltà di chi è cosciente di poter fallire, per rendere possibile una più adeguata risposta alle esigenze del vangelo».⁸⁰ In modo analogo, queste parole possono essere riferite anche ai processi inculturativi complessivamente intesi e, in termini più generali, anche alla missione evangelizzatrice del popolo di Dio, che nella storia è presente come segno e strumento di quella salvezza che in Cristo si è compiuta e che riguarda ciascuna persona, tutte le persone.

⁷⁹ A. MATTEO, *Introduzione*, in IDEM (a cura di), *Il discernimento. “Questo tempo non sapete valutarlo?”*, UUP, Città del Vaticano 2018, 6.

⁸⁰ L. MANICARDI, *Riformare: elementi spirituali*, in H.CH. ASKANI *et al.*, *Riformare insieme la chiesa*, a cura di M. Wirz, Qiqajon, Magnano 2016, 50-51.

Senza alcun dubbio, queste e altre implicazioni tematiche dell'essenziale natura missionaria della Chiesa popolo di Dio richiedono oggi ulteriori approfondimenti e sviluppi, in quanto punti fermi già acquisiti – frutto peraltro dei processi recettivi del Vaticano II – si intrecciano con elementi di criticità. Si tratta di punti fermi e di elementi di criticità nei quali, per un verso, si riflette anche l'onda lunga di passate stagioni ecclesiali; per un altro, essi dipendono piuttosto dai cambiamenti in atto negli odierni contesti ecclesiali e no. Il percorso prospettato da questo contributo è già tracciato e, al contempo, ancora aperto. Non sfugge che esso richieda il coinvolgimento di discipline differenti, in dialogo tra loro, e l'impegno di non separare, pur distinguendole, la dimensione teorica e quella pratica delle questioni poste sul tappeto.