

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI
XXIII ASSEMBLEA PLENARIA

A VENTI ANNI DALLA CHRISTIFIDELES LAICI: MEMORIA, SVILUPPO, NUOVE SFIDE E COMPITI
Roma, 13-15 novembre 2008

LA TEOLOGIA DEL LAICATO ALLA LUCE DELL'ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE: L'IDENTITÀ DEL
FEDELE LAICO
13 novembre 2008

Angelo Card. Scola
Patriarca di Venezia

1. La teologia del laicato oggi

Dopo la pubblicazione dell'Esortazione apostolica *Christifideles laici* (1988) è continuato un accurato lavoro teologico teso ad esaminare le diverse fasi attraversate dalla cosiddetta teologia del laicato lungo il XX secolo. Si tratta di un lavoro ormai noto a cui io stesso ho fatto riferimento nei vari interventi richiesti dal *Consilium Pro Laicis* in questi anni, in particolare in occasione del Congresso del Laicato Cattolico *Testimoni di Cristo nel nuovo millennio* (25-30 novembre 2000)¹.

Per comodità può essere utile, tuttavia, un breve richiamo. Nella prima fase in cui spiccano i contributi di Congar, Philips e Spiazzi, si riconoscono la dignità e il ruolo dei laici nella Chiesa in forza del battesimo che li fa partecipi dei *tria munera* di Cristo. Una seconda fase persegue una definizione positiva del "laico" approfondendone soprattutto la cosiddetta "indole secolare". La terza fase è più complessa e variegata. I temi dibattuti possono forse essere ricondotti a quattro nuclei fondamentali: la teologia dei ministeri, la cosiddetta "teologia del cristiano", una rinnovata "teologia della laicità" e, infine, una più articolata "teologia dell'indole secolare". La riflessione sfocia nella quarta fase con la VII Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi su *Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni del Concilio Vaticano II* e, conseguentemente, conduce fino alla pubblicazione dell'Esortazione Postsinodale *Christifideles laici*. Questa fase è caratterizzata da una riflessione teologica incentrata sul binomio vocazione-missione e da una particolare attenzione per le nuove realtà aggregative.

L'insegnamento di Giovanni Paolo II nella *Christifideles laici* operò una sintesi che offriva un alveo sicuro di lavoro, individuando nel binomio *vocazione - missione* la chiave per trattenerne i fattori decisivi propri dello sviluppo storico della teologia del laicato. Tuttavia la produzione teologica degli anni novanta non ha conosciuto approfondimenti di particolare rilievo, a tal punto che alcuni autori arrivano ad asserire che «dall'inizio degli anni novanta ad oggi il clima si è nuovamente assopito, e all'inizio del terzo millennio non si può certo dire che la riflessione teologica sui laici sia in fermento: sembra piuttosto un cantiere abbandonato, dopo alcuni anni di lavori intensi, per mancanza di fondi o di interesse»². Il giudizio è piuttosto severo e necessiterebbe una verifica analitica³. Comunque merita di essere attentamente considerato.

¹ Cfr. A. SCOLA, *La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale*, in AA. VV., *I movimenti nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999, 105-127; ID., *La missione della Chiesa all'alba del Terzo Millennio: discepoli e testimoni del Signore*, in AA. VV., *Congresso del laicato cattolico Roma 2000*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 77-114; ID., *Movimenti ecclesiali e nuove comunità nella missione della Chiesa. Priorità e prospettive*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PRO LAICIS, *La bellezza di essere cristiani. I movimenti nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, 57-80.

² In proposito si veda: E. CASTELLUCCI, *Il punto sulla teologia del laicato oggi: prospettive*, in *Orientamenti Pastoralis* 51 (2003) nn.6/7, 42-84, qui 61.

³ Tale verifica dovrà tener conto dei centri d'interesse a cui si è dedicata la riflessione teologica in questi ultimi anni. Oltre alla questione della nuova laicità, sulla quale ci soffermeremo più avanti, possiamo citare i seguenti: 1) riflessioni generali sui laici: C. CIOTOLA, *I laici dal Concilio al Codice*, in *Asprenas* 50 (2003) nn. 2-4, 343-382; M. VERGOTTINI, *I cristiani laici, o meglio la laicità della Chiesa*, in *Credere Oggi* 25 (2005) n. 150, 75-94; B. J. KRAWCZYK, "Der neuen Laientyp" – christologische und ekklesiologische Grundlagen der aktiven Teilnahme der Laien and der Liturgie nach Pius Parsch, in W. BACHLER - P. PACIK - A. REDTENBACHER (hg.), *Pius Parsch in der liturgie-wissenschaftlichen Rezeption: Klosterneuburger Symposium 2004*, Echter, Würzburg 2005, 140-167; G. SÁNCHEZ ROJAS, *El laico y su misión evangelizadora en el Concilio Vaticano II*, in *Revista Teológica Limeña* 39 (2005) n. 3, 301-316; G. CAMPANINI, *Laici nella Chiesa a 40 anni dal Concilio*, in *Orientamenti Pastoralis* 53 (2005) nn. 5-6, 36-42; T. TURI, *L'identità dei*

In questo contesto è possibile individuare alcuni elementi significativi emersi nell'ultimo decennio? Anche a rischio di risultare un po' schematico vorrei citare almeno due grandi questioni.

In primo luogo è avvenuto, a livello di riflessione teologico-pastorale, il sostanziale superamento delle difficoltà ed incomprensioni nel rapporto tra diocesi e associazioni tradizionali, da una parte, e nuovi movimenti e comunità ecclesiali dall'altra. Si è inaugurata, per usare le parole di Giovanni Paolo II, «una tappa nuova: quella della maturità ecclesiale. Ciò non vuol dire che tutti i problemi siano stati risolti. È, piuttosto, una sfida. Una via da percorrere. La Chiesa si aspetta da voi frutti "maturi" di comunione e di impegno»⁴. Su questo argomento il Pontificio Consiglio si è fatto, tra l'altro, promotore del II Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali e delle Nuove Comunità dal titolo *La bellezza di essere cristiani e la gioia di comunicarlo* (31 maggio–2 giugno 2006).

In secondo luogo, e questo mi pare un elemento di fondamentale importanza, si è acceso, in ambito civile, un ricco dibattito sul concetto di *laicità* che vede la comunità cristiana impegnata su di un nuovo fronte nel dialogo con il mondo contemporaneo⁵. La prospettiva di una nuova fisionomia di *laicità* legata alla società post-moderna e post-secolare comprende alcune delle questioni cruciali del nostro tempo che aspettano dai fedeli risposte adeguate. Penso, ad esempio, a quelle riguardanti il mondo degli affetti, quelle proprie della vita dal concepimento alla sua fine naturale, oggi considerate sotto il titolo di questioni bioetiche, a quelle relative al fenomeno della globalizzazione e della vita economica, per non soffermarci sul processo di meticcio di civiltà e culture che genera una società civile interculturale e interreligiosa. Ritourneremo più avanti su questi argomenti.

Sia la cosiddetta tappa della "maturità delle aggregazioni laicali" che la necessità di una nuova comprensione della laicità – le due prospettive identificate come caratterizzanti il nostro tempo – mettono in campo una questione di fondo. Potremmo formularla in questo modo. Oggi la domanda fondamentale non riguarda tanto l'identità del fedele laico o della sua missione nel mondo, ma l'identità della Chiesa e della sua missione. Non si può non essere d'accordo con chi afferma che «non è possibile rispondere alla domanda "chi è il laico" senza prima rispondere alla domanda "chi è la Chiesa"»⁶. A riconoscerlo, sia pure implicitamente, è lo stesso titolo che il Pontificio Consiglio ha voluto dare a questo intervento: *La teologia del laicato alla luce dell'ecclesiologia di comunione*.

fedeli laici nella Pastores Gregis, in *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 405-420; C. MOLARI, *Laici nel mondo*, in *Rocca* 65 (2006) n. 3, 50-51; V. ANGIULI, *Laici nel terzo millennio: afasia o testimonianza?*, in *Rivista di Scienze Religiose* 20 (2006) n. 2, 283-304; L. KARRER, *Ist die Stunde der Laientheologie vorbei?*, in *Theologisch-Practische Quartalschrift* 155 (2007) n. 3, 283-293; 2) Missione, uffici, potere nella Chiesa: P. G. LIVERANI, *Apostolicam actuositatem. Decreto sull'apostolato dei laici*, in *Orientamenti Pastoral* 50 (2002) nn. 7-8, 8-15; G. CAMPANINI, *L'apporto dei cristiani laici alla vita e alla comunione della Chiesa*, in *Orientamenti Pastoral* 50 (2002) nn. 3-4, 19-29; M. C. CARNICELLA, *La responsabilità del fedele laico nella elaborazione di una cultura cristianamente connotata: alcune riflessioni a partire dal progetto culturale*, in *Ricerche Teologiche* 14 (2003) n. 2, 379-399; G. ZAMBON, *Non tutti i ministri di Dio sono sacerdoti ordinati. A 30 anni dalla "Ministeria quaedam"*, in *Credere Oggi* 23 (2003) n. 133, 87-108; J. FLINT, *The Builders of the Community: the Lay Brother Vocation at St. Procopius Abbey*, in *The American Benedictine Review* 55 (2004) n. 4, 395-441; A. M. MICHELS, *Zukunft braucht neue Wege*, in *Ordenskorrespondenz* 45 (2004) n. 4, 415-420; G. BETORI, *I laici corresponsabili e partecipi nella pastorale e nella costruzione della città dell'uomo*, in *Orientamenti Pastoral* 52 (2004) nn. 6-7, 8-18; P. HÜNERMANN, *Laien und Dienste in der Kirche*, in *Bibel und Liturgie* 78 (2005) n. 2, 85-100; L. BRESSAN, *Il ruolo dei laici in una pastorale integrata*, in *Orientamenti Pastoral* 53 (2005) nn. 5-6, 30-35; G. TANGORRA, *Comunione e Responsabilità*, in *Orientamenti Pastoral* 53 (2005) nn. 5-6, 21-29; A. RUDIGER, *Können Laien Gemeinden leiten?*, in *Forum Katholische Theologie* 22 (2006) 161-185; O. O'BRIEN, *The Theology of Lay Ministry: 'Developments' Since Vatican II*, in *Irish Theological Quarterly* 72 (2007) 88-95; S. DEMEL, *Laien-(Ohn-)Macht in der katolischen Kirche?*, in *Orientierung* 72 (2008) 42-48; 3) Rapporti tra laici, presbiteri e religiosi: E. CASTELLUCCI, *"Ordinati l'uno all'altro". Paradigmi e modelli storici del rapporto fra ministri ordinati e laici*, in *Credere Oggi* 23 (2003) n. 133, 37-62; A. CATTANEO, *Il ruolo dei sacerdoti nel promuovere la libertà e la responsabilità dei laici*, in *Annales Theologici* 19 (2005) 213-237; C. MILITELLO, *Le relazioni tra i religiosi e le altre componenti del popolo di Dio*, in *Credere Oggi* 27 (2007) n. 157, 63-70.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità*, 30 maggio 1998, n. 6.

⁵ In proposito cfr.: G. BRUNELLI, *Essere laici cristiani nella Chiesa e nella società italiana*, in *Orientamenti Pastoral* 53 (2003) nn. 5-6, 43-47; G. GALEAZZI, *Laicità e dintorni*, in *Quaderni di Scienze Religiose* 36 (2006) 164-172; D. LUCCI, *La religione del laico*, in *Rassegna di Teologia* 47 (2006) 787-793; G. P. DI NICOLA, *Laici e laicità. Il convegno di Verona*, in *Planus* 2 (2007) n. 1, 167-188; G. SAVAGNONE, *Dibattito sulla laicità*, Elledici, Torino 2006; L. BOBBA, *Il posto dei cattolici*, Einaudi, Torino 2007; A. SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia 2007; *Laici cattolici: riflessioni e considerazioni sulla laicità*, dossier con contributi di G. Trentin, M. Vergottini, I. De Sandrè, P. Campogalliani, E. R. Tura, M. Milani, in *Studia Patavina* 55 (2008) n. 1.

⁶ CASTELLUCCI, *Il punto...*, art. cit., 42.

2. Ecclesiologia di comunione e identità del fedele laico

L'indole pastorale o storico-salvifica del Concilio Vaticano, guadagnata a partire da un'adeguata «*ermeneutica della riforma*», del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato»⁷, permette di identificare nell'ecclesiologia di comunione «l'idea centrale che di se stessa la Chiesa ha riproposto nel Concilio Vaticano II, come ci ha ricordato il Sinodo straordinario del 1985 (...) La realtà della Chiesa-Comunione è, allora, parte integrante, anzi rappresenta il contenuto centrale del "mistero", ossia del disegno divino della salvezza dell'umanità»⁸.

L'ecclesiologia di comunione mette in evidenza due fondamentali chiavi di lettura per rispondere alla domanda, formulata per la prima volta, alcuni decenni fa, da Balthasar: «*Chi è la Chiesa?*»⁹. Mi riferisco alla chiave sacramentale e a quella antropologica¹⁰.

La Chiesa è *communio* in quanto generata dalla *communio eucaristica* radicata nel mistero trinitario. Così, prima di ogni questione organizzativa, per parlare della Chiesa occorre volgere il proprio sguardo sul mistero di Dio e dell'uomo in Cristo¹¹. La permanente origine *sacramentale* della Chiesa – e quindi la centralità del Mistero Pasquale celebrato nell'Eucaristia e al quale il fedele ha accesso in forza del santo Battesimo – costituisce in questo modo l'ambito proprio per ogni riflessione sull'identità di ogni fedele¹², compreso il fedele laico.

In secondo luogo la Chiesa è *communio* in quanto *communio personarum (sanctorum)*: ecco la prospettiva antropologica. Citando von Balthasar possiamo dire che il *chi è la Chiesa* si svela «nell'unità di coloro che, schieratisi intorno al Sì immacolato di Maria (...) e in questo Sì formati, sono disposti e pronti a fare in modo che abbia a realizzarsi la volontà di salvezza di Dio su loro stessi e su tutti i fratelli»¹³. Viene così subito in primo piano la missione dei cristiani: essa non costituisce un'opera di una Chiesa già in sé costituita, ma appartiene all'essenza stessa della Chiesa, al suo stesso farsi. Infatti «*la comunione genera comunione, e si configura essenzialmente come comunione missionaria (...) La comunione e la missione sono profondamente congiunte tra loro, si compenetrano e si implicano mutuamente, al punto che la comunione rappresenta la sorgente e insieme il frutto della missione: la comunione è missionaria e la missione è per la comunione*»¹⁴.

La concentrazione sacramentale e quella antropologica dell'ecclesiologia ricevono ulteriore luce a partire dall'analogia nuziale¹⁵. Essa prende fisionomia dall'obiettivo rilievo che la *kenosi* del Figlio di Dio è giunta fino a fargli assumere la natura dell'uomo-maschio. Già tale scelta impone di considerare l'*unità duale dell'uomo/donna*¹⁶ come originaria e decisiva per il costituirsi della forma di mediazione intrinseca dell'evento-Cristo rappresentata dalla realtà Maria-Chiesa. A questo dato ne va aggiunto un altro riguardante la natura duale (*diadica*) della donna. Un'attenta riflessione fenomenologica rivela infatti che la donna è da una parte relativa all'uomo-maschio in quanto aiuto (sposa) e nello stesso tempo ne è il principio fondante quanto alla generazione (madre). Ogni donna possiede questo carattere duale. Esso si compie nella considerazione teologica di Maria come madre di Gesù e come sposa dell'Agnello. Maria-la Chiesa si rivela pertanto come la chiave della concentrazione antropologica che mantiene al *medium salvificum* ecclesiale il suo carattere drammatico di evento. La dimensione mariana della Chiesa mostra come il *mistero ecclesiale* risulti particolarmente illuminato dal *mistero nuziale*. L'intreccio inscindibile di *differenza, relazione e*

⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles Laici* 19.

⁹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Chi è la Chiesa?*, in Id., *Sponsa Verbi. Saggi Teologici* 2, Morcelliana, Brescia 1972, 139-187.

¹⁰ All'approfondimento di queste chiavi ho dedicato il mio volume: A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Biblioteca di Teologia Contemporanea 130, Queriniana, Brescia 2005².

¹¹ Cfr. J. RATZINGER, *La comunione della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 132.

¹² A questo proposito giova ricordare la chiarificazione dottrinale offerta da Benedetto XVI nel n. 14 dell'Esortazione Apostolica *Sacramentum Caritatis* quando afferma che «l'Eucaristia è Cristo che si dona a noi, edificandoci continuamente come suo corpo. Pertanto, nella suggestiva circolarità tra Eucaristia che edifica la Chiesa e Chiesa stessa che fa l'Eucaristia, la causalità primaria è quella espressa nella prima formula: la Chiesa può celebrare e adorare il mistero di Cristo presente nell'Eucaristia proprio perché Cristo stesso si è donato per primo ad essa nel sacrificio della Croce». Su questo argomento cfr.: G. RICHI ALBERTI, *Causalità eucaristica della Chiesa: Sacramentum Caritatis* 14, in *Studia Patavina* 55 (2008) n. 3, di prossima pubblicazione.

¹³ H. U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 57.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici* 32.

¹⁵ Riprendo qui quanto scritto in SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, op. cit., 86-87.

¹⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem* 6-8; ID., *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma 1987², 54-61; A. SCOLA, *Il mistero nuziale I. Uomo-donna*, PUL-Mursia, Roma 1998, 13-61.

fecondità, che costituisce il nucleo del mistero nuziale¹⁷, aiuta a pensare teologicamente la missione di Maria–la Chiesa all'interno del disegno (*mysterion*) del Padre. Ella è la *sposa-aiuto* (differenza) che nella consegna totale del *fiat* (relazione come dono) diviene, per opera dello Spirito, la *Madre* di Dio (fecondità). Così Maria-la Chiesa è madre di una moltitudine di credenti (fecondità) perché liberamente corrisponde attraverso l'offerta di sé (amore come dono), al suo Sposo e Redentore (differenza).

Solo in questo quadro di riferimento che fiorisce sul terreno sacramentale che ancora la riflessione ecclesiologica all'Eucaristia è possibile affrontare, in modo adeguato, importanti questioni connesse al nostro tema: il rapporto Chiesa universale–Chiese particolari, ministeri ed uffici per i fedeli laici, il compito della donna nella Chiesa. Tutte questioni che, se avulse dal loro contesto sacramentale e antropologico, rischiano di essere pensate secondo categorie prese a prestito dalla società civile.

La prospettiva dell'ecclesiologia di comunione trova, secondo autorevoli commentatori, la sua massima espressione a partire dal celebre passaggio della *Prima Lettera di Giovanni* 1,3-4: «*Quello che abbiamo veduto e udito noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia piena*» (1Gv 1, 3-4). Le parole con cui l'Apostolo Giovanni inizia la sua *Prima Lettera* sono state individuate dalla stessa *Christifideles laici* 32 come un riferimento essenziale per pensare la comunione missionaria della Chiesa. In esse si vede come tale ecclesiologia possieda un carattere teologico, cristologico, storico-salvifico ed ecclesiologico¹⁸.

Alla luce dell'ecclesiologia di comunione missionaria è possibile pensare l'identità del fedele laico in termini di *vocazione-missione*¹⁹. Egli, infatti, riceve la propria identità nel battesimo ordinato all'Eucaristia che lo costituisce membro del Corpo di Cristo e quindi lo radica essenzialmente ed esistenzialmente nell'appartenenza ecclesiale (anche la realtà dei carismi e dei ministeri trova la sua ragion d'essere in questa radice sacramentale), inviandolo al mondo quale testimone²⁰.

In questo modo possiamo dire, con un'espressione sintetica, che l'identità del fedele laico è quella del *testimone nel mondo*: questa affermazione se ben intesa rivela anche il contenuto proprio dell'*indole secolare* caratteristica del fedele laico²¹. Con una bella espressione Benedetto XVI approfondisce la dinamica della testimonianza affermando che essa «è il mezzo con cui la verità dell'amore di Dio raggiunge l'uomo nella storia, invitandolo ad accogliere liberamente questa novità radicale. Nella testimonianza Dio si espone, per così dire, al rischio della libertà dell'uomo»²².

La precisazione del Papa – *Dio raggiunge l'uomo nella storia* – appare decisiva. Infatti la categoria di testimonianza si rifà da una parte alla fisionomia stabilmente costitutiva del cristiano in quanto seguace di Cristo ma dall'altra qualifica la dimensione secolare della Chiesa tutta, e quindi anche la specifica indole

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 91-116; ID., *Il mistero nuziale 2. Matrimonio-Famiglia*, PUL-Mursia, Roma 2000, 81-82, 176-182.

¹⁸ Diceva in proposito l'allora Cardinale Ratzinger: «*Qui emerge in primo piano il punto di partenza della comunione: l'incontro con il Figlio di Dio, Gesù Cristo, che nell'annuncio della Chiesa viene agli uomini. Così nasce la comunione degli uomini fra di loro, che a sua volta si fonda sulla comunione con il Dio uno e trino. Alla comunione con Dio si ha accesso tramite quella realizzazione della comunione di Dio con l'uomo che è Cristo in persona; l'incontro con Cristo crea comunione con lui stesso e quindi con il Padre nello Spirito Santo; e a partire da qui unisce gli uomini fra di loro. Tutto questo ha come fine la gioia piena: la Chiesa porta in sé una dinamica escatologica (...) La parola comunione ha quindi, a partire da questo ambito biblico, un carattere teologico, cristologico, storicosalvifico ed ecclesiologico. Porta quindi in sé anche la dimensione sacramentale (...) Si può così senza dubbio dire che questo concetto porta in sé una sintesi ecclesiologica, che unisce il discorso della Chiesa al discorso di Dio e alla vita da Dio e con Dio, una sintesi, che riprende tutte le intenzioni essenziali dell'ecclesiologia del Vaticano II e le collega fra di loro nel modo giusto*», J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della costituzione "Lumen Gentium"*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 70.

¹⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici* 2, 8-9.

²⁰ «*L'inserimento in Cristo per mezzo della fede e dei sacramenti dell'iniziazione cristiana è la radice prima che origina la nuova condizione del cristiano nel mistero della Chiesa, che costituisce la sua più profonda "fisionomia", che sta alla base di tutte le vocazioni e del dinamismo della vita cristiana dei fedeli laici: in Gesù Cristo, morto e risorto, il battezzato diventa una "creatura nuova" (Gal 6, 15; 2 Cor 5, 17), una creatura purificata dal peccato e vivificata dalla grazia. In tal modo, solo cogliendo la misteriosa ricchezza che Dio dona al cristiano nel santo Battesimo è possibile delineare la "figura" del fedele laico*», *ibid.*, 9.

²¹ «*Il Concilio descrive la condizione secolare dei fedeli laici indicandola, anzitutto, come il luogo nel quale viene loro rivolta la chiamata di Dio: "Ivi sono da Dio chiamati". Si tratta di un "luogo" presentato in termini dinamici: i fedeli laici "vivono nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli gli impieghi e gli affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta". (...) Il "mondo" diventa così l'ambito e il mezzo della vocazione cristiana dei fedeli laici, perché esso stesso è destinato a glorificare Dio Padre in Cristo*» GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici* 15.

²² BENEDETTO XVI, *Sacramentum Caritatis* 85.

secolare del fedele laico²³, come una realtà che non è possibile predeterminare in astratto. L'indole secolare non può essere pensata a tavolino, ma essendo sempre storicamente determinata, deve essere guadagnata in ogni tempo. Dall'interno delle singolari circostanze vocazionali di ogni cristiano e dei tratti socio-culturali propri dell'agire "qui ed ora" cui è chiamato proprio dalla sua indole secolare si deve, infatti, dire quel che Guardini diceva del lavoro di trasfigurare la natura a partire dalla grazia: esso è «qualcosa che incombe come compito. Emergente continuamente alla luce (...) Il compito ha il carattere d'esser sempre posto e sempre di nuovo rimesso in questione»²⁴.

L'indole secolare del fedele laico emergente da questa prospettiva ecclesiologica corrisponde pienamente alla natura pastorale del Concilio Vaticano II. E questo proprio perché «il Vaticano II raccomanda il superamento del modello ecclesiologico dualistico (dentro/fuori); infatti, come non esiste la chiesa in opposizione al mondo, neppure esiste una chiesa di fronte al mondo. La chiesa vive il suo mistero dentro la storia, per cui ogni vocazione cristiana è di necessità ecclesiale e insieme storica»²⁵. In questo contesto parlare di indole secolare significa parlare della missione della Chiesa e, quindi, dei fedeli laici, come intrinsecamente segnata dalla storia.

La domanda circa l'identità del fedele laico diventa pertanto essenzialmente pratica. Ecco perché si può sostenere che «la questione del laico nella chiesa è essenzialmente un problema di teologia pratica (o pastorale)»²⁶. Si tratta ora di individuare come oggi l'indole secolare della Chiesa e, quindi, dei laici debba venir declinata. Ciò equivale ad identificare i tratti essenziali della missione ecclesiale dei fedeli laici all'inizio del terzo millennio cristiano.

3. Vivere l'indole secolare all'inizio del Terzo Millennio

L'identità del fedele laico rispecchia la natura ellittica della Chiesa. Essa, infatti, può essere definita sempre e solo a partire dalla considerazione di due fuochi: in relazione a Cristo e alla Sua missione e in relazione al mondo, nel quale è immersa e a cui è continuamente inviata. Questa osservazione è di primaria importanza perché permette di evitare il rischio che, storicamente, ha comportato gravi malintesi²⁷ di pensare la Chiesa come una realtà a sé stante, definibile a priori quasi fosse costituita in sé prima di ogni rapporto ad "altro". Il soggetto ecclesiale, invece, è strutturalmente intrecciato alle indeducibili vicende della storia.

a) Il soggetto Chiesa: identità e storia

Parlando di natura ellittica della Chiesa vogliamo mettere in evidenza l'impossibilità di definire in astratto chi è la Chiesa a prescindere dal suo costitutivo rapporto con il mondo, cioè dalla sua dimensione secolare. Proprio in forza di questa sua natura ellittica è necessario affermare l'inscindibilità dei due fuochi costitutivi della Chiesa: il suo rapporto con Cristo e la sua relazione al mondo. Questa insuperabile polarità non alter l'unità e l'identità del mistero della Chiesa. Si tratta di una unità-duale, non di una dualità unificata. L'unità precede pertanto la dualità. Il soggetto Chiesa vive la sua caratteristica dimensione secolare senza venir meno alla sua identità fondamentale.

La Chiesa, infatti, «è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino»²⁸. L'allora Arcivescovo di Cracovia, Karol Wojtyła, si

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici* 15: «Come diceva Paolo VI, la Chiesa "ha un'autentica dimensione secolare, inerente alla sua intima natura e missione, la cui radice affonda nel mistero del Verbo Incarnato, e che è realizzata in forme diverse per i suoi membri". La Chiesa, infatti, vive nel mondo anche se non è del mondo (cf. Gv 17, 16) ed è mandata a continuare l'opera redentrice di Gesù Cristo, la quale "mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale". Certamente tutti i membri della Chiesa sono partecipi della sua dimensione secolare; ma lo sono in forme diverse. In particolare la partecipazione dei fedeli laici ha una sua modalità di attuazione e di funzione che, secondo il Concilio, è loro "propria e peculiare": tale modalità viene designata con l'espressione "indole secolare"».

²⁴ R. GUARDINI, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, in ID., *Natura, cultura, cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1983, 137.

²⁵ VERGOTTINI, *op. cit.*, 76.

²⁶ G. COLOMBO, *La "teologia del laicato": bilancio di una vicenda storica*, in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE (ed.), *I laici nella chiesa*, LDC, Leumann 1986, 23. A questo proposito Vergottini insiste affermando che «ciò significa ripensare la questione dei laici nel quadro di un'attenzione privilegiata alla descrizione del vissuto ecclesiale e storico-civile, ossia nel quadro del passaggio da una visione giuridica a una visione intenzionalmente teologica della chiesa, dunque nel quadro di una chiesa-popolo di Dio che vive nella storia» VERGOTTINI, *op. cit.*, 82.

²⁷ In proposito cfr. L. HELL, *Cattolicesimo*, in J.-Y. LACOSTE, *Dizionario Critico di Teologia*, edizione italiana a cura di Piero Coda, Borla-Città Nuova, Roma 2005, 286-288.

²⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005.

riferiva a questo sviluppo lungo la storia quando descriveva l'essenza pastorale della Chiesa a partire dal principio dell'«arricchimento della fede». Nel contesto della recezione degli insegnamenti del Vaticano II, egli distingueva un arricchimento oggettivo legato in modo particolare all'approfondimento degli insegnamenti del Magistero, e uno soggettivo riferito a «tutta l'esistenza dell'uomo credente che fa parte della Chiesa»²⁹.

Individuare i contenuti precisi della *dimensione secolare* della Chiesa e della specifica *indole secolare* dei fedeli laici appare, allora, una strada privilegiata per riconoscere l'arricchimento della fede soprattutto nella sua dimensione soggettiva, cioè, per usare un'altra volta la parola del Cardinal Wojtyła, «umana ed esistenziale»³⁰. Questi contenuti poi saranno inevitabilmente determinati anche dal contesto geografico (sociale, culturale e politico) in cui si trovano a vivere le diverse comunità cristiane. In questo modo la dimensione secolare della Chiesa, già essenziale in sé e per sé, acquista forma storica nella vita delle Chiese particolari sparse nel mondo. Così come all'interno di ogni Chiesa particolare i fedeli laici sono chiamati a vivere la loro specifica indole secolare assumendo le circostanze e le situazioni storiche che li vedono protagonisti.

b) Pensare adeguatamente la *dimensione secolare* della Chiesa

Per descrivere la *dimensione secolare* come compito/missione della Chiesa nel qui ed ora della storia, mi sembra utile mettere in evidenza due visioni distorte del rapporto Chiesa-mondo che minacciano la pratica concreta delle nostre comunità e, pertanto, incidono sul modo di concepire la missione dei fedeli laici e la loro indole secolare ai giorni nostri.

La prima, che possiamo identificare con l'espressione emblematica di «cripto-diaspora», affonda le proprie radici nell'opposizione barthiana fede-religione. Rinuncia alla dimensione popolare dell'esperienza cristiana, riducendo la fede ad una dimensione della persona. Il cristiano deve certo collaborare all'edificazione del mondo, ma per rispettare la purezza della fede la missione cristiana esigerebbe la rinuncia a qualsiasi tentativo di interpretazione culturale, perciò pubblica, della vita di fede. Una tale interpretazione, infatti, ridurrebbe inevitabilmente la fede a religione, tradendone il contenuto proprio. L'annuncio profetico della croce come fattore critico di ogni umana costruzione sarebbe l'unico adeguato modo di vivere la dimensione secolare della Chiesa. Tale tentazione si può più facilmente riproporre in quegli ambiti in cui vivere pubblicamente la fede e l'appartenenza ecclesiale incontra maggiori difficoltà.

Di segno opposto è la visione che riduce la fede cristiana a religione civile o a mero cemento etico. In questo caso l'affermazione dell'inevitabile interpretazione culturale della fede – occorre proprio parlare di inevitabile perché, come ricorda Giovanni Paolo II, «una fede che non diventi cultura sarebbe non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»³¹ - viene confusa con la costruzione di un collante ideologico della società civile che, in realtà, trova il proprio fondamento altrove. Si tratta di una tentazione che può minacciare la vita delle comunità cristiane soprattutto in un tempo come il nostro in cui la vita civile si presenta piuttosto affaticata.

Alla luce di quanto abbiamo finora affermato è possibile riconoscere che né l'una né l'altra visione sono rispettose della *dimensione secolare* della Chiesa. La prima perché rinuncia ad esporsi e assumere fino in fondo il rapporto col mondo come uno dei fuochi dell'ellisse della Chiesa. La seconda perché fa del rapporto col mondo il centro dell'identità della Chiesa perdendo irrimediabilmente di vista l'originario fuoco cristologico.

Per evitare questi due rischi occorre pensare in modo conveniente la *dimensione secolare* della Chiesa e, conseguentemente, l'*indole secolare* propria dei fedeli laici. Per farlo è necessario approfondire adeguatamente la rilevanza pubblica della genuina fede cristiana. Né riduzione della nostra fede ad etica pubblica, che trasformi l'integrale annuncio cristiano - l'eterno che brilla nel tempo - in religione civile, né fede che rinneghi la religione in nome di più o meno mascherate diaspore «profetiche e critiche».

La Chiesa vive la sua caratteristica *dimensione secolare* col coraggio semplice di essere Popolo di Dio che attraversa la storia, tutta la storia, testimoniando la bellezza dell'evento integrale di Gesù Cristo che, nella forma della comunione, ci apre alla salvezza eterna donandoci come caparra il centuplo quaggiù.

In questo orizzonte si supera di schianto una teologia del laicato ormai datata che si concepiva come la demarcazione giuridico-formale del ruolo dei laici all'interno della Chiesa, demarcazione oltretutto che rendeva difficile pensare la circolarità dei diversi stati di vita³².

²⁹ CFR. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, 20.

³⁰ *Ivi*.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al MEIC*, 16 gennaio 1982.

³² Cfr. *Christifideles laici* 55.

c) L implicazioni dei misteri cristiani

La modalità adeguata per assumere la dimensione secolare della Chiesa consiste nella testimonianza di come l'incontro con Cristo investa tutti gli ambiti dell'umana esistenza. In altra sede ho parlato in proposito della necessità di vivere e annunciare i misteri cristiani con tutte le loro *implicazioni*³³.

Cosa intendo con l'espressione *implicazioni dei misteri cristiani*? L'idea nasce da una formidabile opera di Henri de Lubac, *Catholicisme*, che aveva come felice sottotitolo: *les aspects sociaux du dogme*. I misteri del cristianesimo, come ci ha insegnato lo Scheeben³⁴, non identificano il non-ancora-noto, bensì il fondamento vivificante di tutto il reale – in ultima analisi la Santissima Trinità – che si comunica alla nostra libertà finita. Si tratta della fede che pubblicamente professiamo nella comunione della Chiesa.

Quando parliamo di *implicazione* dei misteri cristiani o della fede ci riferiamo ad un aspetto contenuto – implicato, appunto – nella fede che non si identifica immediatamente con i contenuti dottrinali dei misteri stessi, ma dal quale, in un certo senso, non si può prescindere. Se parliamo delle implicazioni dei Misteri cristiani, la realtà primaria restano i Misteri cristiani, ma questi, dovendo essere giocati nel concreto dell'umana esistenza (nella storia) incidono sul modo di concepirsi come uomini, sul modo di concepire la società, sul modo di concepire il rapporto con il creato. Le implicazioni non sono delle semplici "conseguenze" più o meno importanti della fede, ma sono aspetti sempre in essa contenuti in quanto la fede è sempre vissuta dall'unico soggetto Chiesa. Infatti «*non esiste la nuda fede o la pura religione. In termini concreti, quando la fede dice all'uomo chi egli è e come deve incominciare ad essere uomo, la fede crea cultura. La fede è essa stessa cultura*»³⁵. Ecco perché è necessario parlare di un'inevitabile interpretazione culturale della fede.

Per cogliere la natura propria delle implicazioni è necessario ritornare alla Chiesa come soggetto storico. Infatti è la comunità cristiana come tale ad annunciare integralmente i misteri della fede giungendo fino alle loro implicazioni antropologiche, sociali e cosmologiche. Un tale annuncio, garantito dall'unità del soggetto, si articola nelle diverse manifestazioni dell'azione ecclesiale ad opera dei diversi soggetti e dei loro stati di vita. In questo modo, ad esempio, la comunità come tale proporrà, attraverso l'azione liturgica e catechetica, i contenuti essenziali della professione di fede. E, nello stesso tempo, richiederà che, attraverso l'impegno libero e responsabile dei fedeli laici giocato secondo le circostanze storiche concrete in cui si trovano a vivere, siano proposte tutte le implicazioni dei misteri. L'annuncio integrale, infatti, necessita delle implicazioni se veramente la fede deve parlare non all'«*uomo astratto, ma [a quello] reale, l'uomo concreto, storico*»³⁶.

Per annunciare le implicazioni dei misteri cristiani come espressione adeguata della dimensione secolare della Chiesa e della specifica indole secolare dei fedeli laici, si dovrà tener conto di questa integralità dell'annuncio. Innanzitutto privilegiando la professione di fede, in un compito che vedrà uniti tutti i cristiani, qualunque sia il loro stato di vita, ma senza trascurare la declinazione storica delle implicazioni, anzi facendo in modo che la professione di fede susciti un lavoro teso ad identificare le migliori proposte nell'ambito delle implicazioni.

d) Implicazioni antropologiche, cosmologiche e sociali

Occorrerebbe ora descrivere concretamente le implicazioni antropologiche, sociali e cosmologiche dei misteri cristiani. Avendo affrontato altrove questo argomento, mi limito qui ad offrire qualche cenno³⁷, prima di abordar il tema della necessità di una nuova laicità.

Decisive implicazioni antropologiche del dogma trinitario e cristologico sono per esempio la differenza sessuale ed il suo strutturale orientamento all'amore oblativo e fecondo. Un mondo che non pensa la Trinità non sa pensare la differenza sessuale³⁸.

Sviluppare le implicazioni cosmologiche contenute nei sacramenti celebrati nella liturgia – acqua, pane, olio, frutti della terra e del lavoro dell'uomo sono assunti ed acquistano nuovo significato dalla libera accettazione dell'opera dello Spirito - conduce a considerare l'*ambiente* vissuto come dimensione intrinseca all'esperienza umana elementare. In quest'ottica Giovanni Paolo II ha parlato dell'ambiente come *casa* e

³³ Cfr. A. SCOLA, *La dottrina sociale della Chiesa: risorsa per una società plurale*, Centro di Ateneo per la Dottrina Sociale della Chiesa. Contributi 1, Vita e Pensiero, Milano 2007.

³⁴ Cfr. M.-J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1968².

³⁵ J. RATZINGER, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, in *Nuova Umanità* 16 (1994) n. 6, 95-118, qui 103.

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis* 13.

³⁷ Cfr. SCOLA, *La dottrina sociale...*, op. cit.; ID., *Movimenti ecclesiali...*, op. cit.

³⁸ In proposito cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale 1. Uomo-donna*, Pul-Mursia, Roma 1998; ID., *Il mistero nuziale 2. Matrimonio-famiglia*, Pul-Mursia, Roma 2000.

dell'ambiente come *risorsa*³⁹. Riflessioni teologicamente pregnanti in proposito sono quelle del Patriarca ecumenico Bartolomeo.

Infine amando e lavorando in Cristo e per Cristo senza temere sacrificio e dovere, il desiderio e la libertà trovano la via sicura del compimento. Si diventa uomini condotti dalla logica dell'Incarnazione a condividere le forme più elementari del desiderio, a partire dal bisogno (cfr. *At* 4, 32-35; *Rm* 15, 25-27; *1Cor* 16; *2Cor* 8). Ed è del tutto naturale che più il bisogno è imponente e radicale più provochi la libertà di condivisione del cristiano. In questo modo si verrà configurando una cultura sociale fondata sui due pilastri della solidarietà e della sussidiarietà, costantemente approfonditi dal Magistero sociale della Chiesa come basi sicure per la giustizia e la pace. Si sarà così capaci di incontrare e collaborare con uomini e donne di tutte le latitudini e longitudini nell'edificazione di forme sostanziali di vita buona e di buon governo.

e) Nuova laicità e cattolici in politica

Per affrontare questo decisivo argomento, fedeli all'impostazione metodologica che ci siamo dati – pensare l'identità dei fedeli laici non primariamente come una questione di teologia dogmatica, bensì come un aspetto della teologia pratica o pastorale – voglio prendere spunto da un'obiezione ricorrente.

Taluni critici sostengono che il cristianesimo, se concepito come religione con valenza pubblica, minerebbe la laicità dello Stato, fondamento irrinunciabile delle democrazie plurali. Tale obiezione poggia su un presupposto acritico, non dichiarato. Considera che il rapporto tra il singolo individuo portatore di diritti fondamentali e lo Stato in una società democratica plurale si possa correttamente dare solo a patto di non introdurre tra i due - cittadino e Stato -, in nessuna forma, altri elementi di riferimento e di mediazione. Da questo punto di vista, la religione - o più in generale una ben identificabile *Weltanschauung* - costituirebbe un "terzo incomodo", tollerabile solo se ridotta a fatto privato proprio del singolo individuo⁴⁰.

Alla pretesa di negare alle religioni – nel nostro caso alla fede cristiana - ogni rilevanza pubblica in una società democratica plurale si possono anzitutto opporre due rilievi di carattere sostanziale.

Dal punto di vista teologico questa posizione implica, nei fatti, la liquidazione della dimensione secolare della Chiesa. L'ambito "secolare", infatti, è qui pensato come radicalmente autonomo e separato da qualsiasi riferimento alla fede o a qualsivoglia *Weltanschauung*⁴¹. Ma tale pretesa si scontra – questo è la secondo rilievo - con un dato storico emergente e di grande portata: l'Islam non potrà mai accettare la logica dei diritti fondamentali e delle democrazie sulla base della riduzione privatistica della dimensione religiosa⁴².

Ma torniamo al tema della laicità dello Stato. Essa esigerebbe che quand'anche le convinzioni morali e le evidenze elementari avessero un legame con la religiosità della persona, il confronto pubblico di cui si

³⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti ad un Convegno su ambiente e salute*, 24 marzo 1997, n. 2: «L'epoca moderna ha registrato una crescente capacità d'intervento trasformativo da parte dell'uomo. L'aspetto di conquista e di sfruttamento delle risorse è diventato predominante e invasivo, ed è giunto oggi a minacciare la stessa capacità ospitale dell'ambiente: l'ambiente come "risorsa" rischia di minacciare l'ambiente come "casa"».

⁴⁰ È la fase ulteriore del processo per cui «la globalizzazione enfatizza una soluzione di neutralità culturale: per la democrazia occidentale odierna tutte le religioni sono "uguali" (in-differenza). La sfera pubblica è dichiarata neutrale verso le religioni (...) Alle diverse religioni si chiede e si impone di considerare il loro universalismo come un fatto privato, interno al loro ambito di influenza», P. DONATI, *Pensare la società civile come sfera pubblica religiosamente qualificata*, in C. VIGNA – S. ZAMAGNI (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 55-56.

⁴¹ Una tale posizione può essere ritrovata anche tra i cristiani. In proposito non mancano espressioni almeno ambigue: «la laicità comporta il riconoscimento che le realtà mondane vanno colte 'juxta propria principia', per cui s'impone il rispetto delle loro specificità e coerentemente il rigore nelle loro proceduralità, e che la ragione umana va usata 'iuxta propria principia', come conquista di autonomia personale. Laicità è, allora, sinonimo di maggioranza o adultità che dir si voglia, o, fuori di metafora, è sinonimo – per un verso – di autonomia di giudizio, cioè di uso della ragione in termini critici, creativi e costruttivi, e – per altro verso – di riconoscimento del valore non meramente strumentale delle realtà temporali» GALEAZZI, *op. cit.*, 167-168.

⁴² Inoltre l'affermazione di Kelsen, secondo la quale «l'apprezzamento della scienza razionale e la tendenza a mantenerla libera da ogni intrusione metafisica o religiosa sono tratti caratteristici della democrazia moderna» (H. KELSEN, *La democrazia*, Bologna 1998, 246), è oggi sottoposta a critica non solo da chi sostiene che «le persone religiose sono capaci di costituire la laicità ricavandola dalle proprie tradizioni fondate sulla rivelazione» (D. NOVAK, *La legge mosaica e il diritto naturale*, in *Daimon* 4/041, 213-224, qui 222) ma anche da chi propugna un ripensamento delle democrazie plurali. Basti citare pensatori come Habermas e Böckenförde i quali, in modo diverso, affermano sì che lo Stato moderno può aver origine unicamente in un consenso basato su procedure, ma contemporaneamente non escludono che «lo Stato liberale e secolarizzato si nutre di premesse normative che esso da solo non può generare», E. W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, 1967, in *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991; J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia 2005, 41.

nutre la democrazia deve prescindere dalla radice religiosa e svolgersi solo su argomenti puramente razionali⁴³.

Questa posizione pone ai cristiani (e agli uomini delle religioni) l'urgenza di pensare una *nuova laicità* capace di mostrare come la specifica indole secolare dei fedeli laici li renda capaci di costruire bene comune.

A questo proposito mi sembra si possa concordare con chi afferma la necessità di promuovere la configurazione di una *sfera pubblica plurale e religiosamente qualificata*, in cui le religioni svolgano un *ruolo di soggetto pubblico*, ben separato dall'istituzione statale e distinto dalla stessa società civile benché all'interno di essa⁴⁴.

Tale ruolo di *soggetto pubblico* deve essere pensato dall'interno dell'insegnamento di Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est*. Dice il Papa: «*La Chiesa non può e non deve prendere nelle sue mani la battaglia politica per realizzare la società più giusta possibile*»⁴⁵. Per questo affrontare l'azione politica come tale non è compito dei pastori della Chiesa. «*Il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società è invece proprio dei fedeli laici*»⁴⁶. Come pensare allora il compito dei cattolici in politica? Rispondendo a questa domanda si potranno individuare i tratti salienti del contenuto storico dell'indole secolare.

In una società plurale, una piena laicità richiede le migliori condizioni possibili per promuovere soggetti personali e sociali tesi al racconto e al reciproco riconoscimento, in vista della più ampia ed armonica esigita dal bisogno primario della condivisione dei beni comuni (materiali e spirituali). Ma come si potrà perseguire tale complessa armonia se non c'è accordo di concezione soprattutto su quali siano i beni spirituali? Sarà anzitutto necessario che le istituzioni promuovano *il valore pratico dello stesso essere in società*, che non richiede come tale nessun accordo preventivo circa la fondazione ultima di tale valore. All'interno di questo spazio, garantito a tutti, potrà vivere il dinamismo del riconoscimento dialogico tra i soggetti in campo sui singoli contenuti di valore. Questo avverrà in un confronto serrato e sempre aperto tra ermeneutiche diverse.

Così per chi reputa decisivo riconoscere Gesù Cristo come la verità cui riferire i criteri per vivere affetti e lavoro, tale confronto implicherà che la propria visione - di questi come di altri fattori del vivere civile - dovrà essere sempre e solo *proposta* alla libertà dell'altro. Nel rigoroso rispetto dei diritti fondamentali di tutti e nella convinzione che, nel dialogo, egli potrà imparare meglio che cosa sia bene comune e attendendosi lo stesso rispetto e interesse dialogico da parte degli altri soggetti sociali.

Per il cristiano la verità chiede di essere testimoniata. Se io *testimonio* la verità, tutta la verità, non ledo il diritto di nessuno. Al contrario lo promuovo. Ad esempio, se io giudico sana una società basata sulla famiglia concepita come unione stabile tra l'uomo e la donna aperta alla vita, proporrò nel pubblico agone questa visione della società, accettando lealmente il confronto con altre visioni, nel rispetto dei diritti fondamentali di tutti ed utilizzando tutte le procedure costituzionalmente previste. Se mi sottraessi ad una doverosa e propositiva testimonianza di questo genere, priverei la società civile di un essenziale contributo al dialogo.

Tale testimonianza si gioca concretamente nel tessuto sociale e politico di ogni società. E per non venir meno ai suoi contenuti fondamentali «*se è lecito pensare all'utilizzo di una pluralità di metodologie, che rispecchiano sensibilità e culture differenti, nessun fedele tuttavia può appellarsi al principio del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica, favorendo soluzioni che compromettano o che attenuino la salvaguardia delle esigenze etiche fondamentali per il bene comune della società. Non si tratta di per sé di*

⁴³ In un certo senso si sostiene una tale quando si afferma che «*i principi della fede debbono essere trasformati in valori per l'uomo e per la città [come se non lo fossero!]. Il compito del cristiano nella politica non è immediatamente quello delle "testimonianze valoriali", quanto quello dell'assunzione dei valori stessi come regole pratiche per la produzione del bene comune, produzione che deve tendere a realizzare al livello più elevato il bene comune viva via possibile nel concreto delle situazioni storiche*» BRUNELLI, *op. cit.*, 45.

⁴⁴ Cfr. DONATI, *op. cit.*, 51-106. Per Donati «*la sfera pubblica religiosamente qualificata è quella che si dà all'interno di una società civile definita come il campo di incontro fra soggetti che entrano in scambi sociali (di mercato e di integrazione sociale) non già privati delle proprie appartenenze religiose, ma invece qualificati da tali appartenenze, e che interagiscono fra loro valorizzando tali appartenenze, nel contesto di una democrazia politica che regola la compresenza fra religioni diverse per il tramite di tali sfere di scambio. È il luogo della relazionalità civile elaborata dalle stesse religioni nel momento in cui agiscono fuori di se stesse, attraverso l'influenza che hanno sugli attori sociali*» *ibid.*, 92.

⁴⁵ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* 28.

⁴⁶ *Ibid.*, 29.

“valori confessionali”, poiché tali esigenze etiche sono radicate nell’essere umano e appartengono alla legge morale naturale»⁴⁷.

Fatti salvi questi criteri, la testimonianza dei cattolici in politica deve mettere in moto la virtuosa ricerca del “compromesso nobile”, con il realismo di chi sa che non si dà convivenza civile senza sacrifici e che, in ogni caso, il prevalere di un certo tipo di legislazione, essendo le materie di interesse generale, limita gli interessi materiali e/o ideali di una parte. Dal rischio di sottovalutare il necessario realismo della politica, cercando di evitare ad ogni costo il compromesso nobile, metteva in guardia qualche anno fa il Cardinale Ratzinger: «Essere sobri ed attuare ciò che è possibile, e non reclamare con il cuore in fiamme l’impossibile, è sempre stato difficile; la voce della ragione non è mai così forte come il grido irrazionale. Il grido che reclama le grandi cose ha la vibrazione del moralismo: limitarsi al possibile sembra invece una rinuncia alla passione morale, sembra pragmatismo da meschini. Ma la verità è che la morale politica consiste precisamente nella resistenza alla seduzione delle grandi parole con cui ci si fa gioco dell’umanità dell’uomo e delle sue possibilità. Non è morale il moralismo dell’avventura, che tende a realizzare da sé le cose di Dio. Lo è invece la lealtà che accetta le misure dell’uomo e compie, entro queste misure, l’opera dell’uomo. Non l’assenza di ogni compromesso, ma il compromesso stesso è la vera morale dell’attività politica»⁴⁸.

Anche nel campo politico, infatti, non si procede formulando una teoria corretta per poi applicarla alla realtà. Sarebbe come inseguire l’“inesistente luogo” dell’utopia. Invece ogni tentazione utopica è sconfitta dall’impegno “critico” degli uomini con i processi storici propri della loro epoca. I fedeli laici, in cordiale collaborazione con tutti, sono pertanto chiamati a perseguire, di volta in volta, il giusto ordine della società. Per questa ragione non c’è epoca storica che possa esimersi dalla necessaria purificazione dall’ideologia perché non diventi matrice di utopie, sempre violente.

La tappa della maturità, per usare l’espressione di Giovanni Paolo II già ricordata, che chiama ad un lavoro intenso i fedeli laici, nella loro vita personale e comunitaria – sia questa svolta nelle parrocchie, nelle associazioni classiche o nelle aggregazioni e nuove comunità ecclesiali – chiede da parte di tutti un’assunzione creativa e coraggiosa del compito missionario nell’oggi della storia.

4. Testimoni, perciò cittadini

Alla fine di questo percorso sintetico possiamo dire che l’identità del fedele laico alla luce dell’ecclesiologia di comunione si coglie fino in fondo nella missione che sta davanti ad ogni generazione di cristiani. Essi sono chiamati a testimoniare nel mondo la bellezza della loro fede. Questa testimonianza integrale, sempre storicamente situata, che valorizza carismi e ministeri, è anche, in forza dell’indole secolare, il dono più grande che possiamo fare ai nostri fratelli uomini in vista dell’edificazione della vita buona personale e sociale e del buon governo. Ecco perché Charles Péguy, nel suo stile inconfondibile, afferma che i cristiani sono «i più civili fra gli uomini (...), eredi degli antichi civili, universalmente, eternamente civili»⁴⁹.

⁴⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (24 novembre 2002), n. 5.

⁴⁸ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987, 144.

⁴⁹ CH. PÉGUY, *Lui è qui. Pagine scelte*, Rizzoli, Milano 1997, 80.