

# GLI ELEMENTI DEFINITORI DELL'IDENTITÀ DEL FEDELE LAICO

JOSÉ RAMÓN VILLAR

SOMMARIO: Introduzione. 1. La struttura cristologica e pneumatologica della Chiesa. a) *Dimensione cristologico-sacerdotale della struttura*. b) *Dimensione pneumatologico-carismatica*. 2. Unità e diversità della vocazione cristiana. 3. Laicato e vita religiosa come forme “correlative” di vita cristiana. a) *La “secolarità cristiana”*. b) *L’“indole secolare” dei fedeli laici*. 4. La vita laicale e la vita religiosa come forme “strutturali” della sacramentalità della Chiesa. 5. Alcune riflessioni pratiche.

## INTRODUZIONE

QUESTO studio cercherà di offrire un approccio *ecclesiologico* all'identità dei fedeli laici. Prima però vorrei indicare tre premesse.

In primo luogo, si tratta di un'esposizione molto sintetica in cui si dà per scontata la conoscenza degli insegnamenti conciliari, del magistero pontificio postconciliare (in particolare l'Esortazione apostolica *Christifideles laici*) e della riflessione teologica dello stesso periodo sui fedeli laici.<sup>1</sup>

In secondo luogo, diamo per scontata anche la conoscenza dell'uso del cosiddetto “significato negativo” del termine laico come fedele “non-ordinato”. Il nostro approccio, al contrario, ha l'obiettivo di identificare teologicamente il contenuto positivo del termine laico in quanto laico.<sup>2</sup>

Infine, va tenuto presente che la Chiesa è una sintesi di elementi che sono connessi tra loro in modo tale che, per comprendere il significato di ciascuno di essi, bisogna considerarli tutti nel loro insieme. Come afferma la *Christifideles laici*: «Ora solo all'interno del mistero della Chiesa come mistero di comunione si rivela l'«identità» dei fedeli laici» (n. 8, corsivo originale). Per questa ragione, sarà necessario analizzare in primo luogo la struttura cristologica e pneumatologica propria della Chiesa come comunione, per poter poi collocare in essa la posizione dei fedeli laici.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> La bibliografia sul tema del laicato è molto vasta. Si vedano le 400 pagine di A. SCOLA (dir.), *Il laicato. Rassegna bibliografica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.

<sup>2</sup> Questo uso negativo è presente anche nel CIC c. 207 § 1: «Per istituzione divina vi sono nella Chiesa tra i fedeli i ministri sacri, che nel diritto sono chiamati anche chierici; gli altri fedeli poi sono chiamati anche laici». Anche se esso è utile nella legislazione canonica, è teologicamente inadatto a identificare la vocazione laicale *come tale*.

<sup>3</sup> In un altro luogo della *Christifideles laici* il Papa afferma: «La comunione ecclesiale si

### 1. *La struttura cristologica e pneumatologica della Chiesa*

Sia la dimensione cristologica che quella pneumatologica sono conseguenza delle missioni di Cristo e dello Spirito Santo, inviati dal Padre, dalle quali la Chiesa nasce e vive nella storia.<sup>4</sup>

#### a) *Dimensione cristologico-sacerdotale della struttura*

L'essere cristiano e la natura della Chiesa sulla terra sono essenzialmente sacerdotali. Sia l'esistenza cristiana "redenta", che avrà pieno compimento nel Regno realizzato, che la struttura di cui è dotata la Chiesa pellegrina sulla terra, in quanto strumento di redenzione, sono manifestazioni di tale cristificazione sacerdotale. È ciò che possiamo definire "dimensione cristologico-sacerdotale" della Chiesa.

Cristo, nella sua umanità, è Mediatore unico tra Dio e gli uomini, Sacerdote eterno della Nuova Alleanza. Il Concilio Vaticano II ha unito la missione salvifica di Cristo al suo triplice attributo messianico di Unto come Sacerdote, Profeta e Re. Il Concilio, inoltre, ha considerato la Chiesa partecipe del triplice ministero sacerdotale di Cristo, dispiegante la sua attività salvifica culturale, profetica e regale, in quanto sacramento universale di salvezza. La Chiesa, afferma il Concilio Vaticano II, è la «comunità sacerdotale organicamente strutturata»<sup>5</sup> dal duplice modo in cui partecipa all'unico Sacerdozio di Cristo, cioè con il sacerdozio comune dei fedeli e con il sacerdozio ministeriale, la cui origine è nei sacramenti del Battesimo (con la Confermazione) e dell'Ordine, da cui scaturiscono le posizioni ecclesologiche di "fedeli cristiani" (*christifideles*) e, dentro di essa, quella dei "ministri sacri".

Le posizioni dei *christifideles* e dei ministri sacri posseggono una teologia consolidata; anche i contenuti propri del sacerdozio comune e di quello ministeriale sono ben noti. Non è quindi necessario soffermarsi su questa

configura, più precisamente, come una comunione 'organica', analoga a quella di un corpo vivo e operante» (n. 20). Questo carattere organico della struttura della Chiesa implica che «non si dia un'indagine della posizione ecclesologica di uno dei suoi elementi se non all'interno della comprensione ecclesologica della sua struttura» (P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, «Scripta Theologica» 19 [1987] pp. 265-302; citazione a p. 270). È ciò che Congar chiamava la necessità di pensare sempre il particolare nella Chiesa a partire da una «ecclesologia totale» (cf. *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 13).

<sup>4</sup> Non svilupperemo questo aspetto, che è un'acquisizione comune nell'odierna Ecclesologia; cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, in particolare. pp. 201-211: «La Chiesa è nata e vive di due 'missioni'. Lo Spirito è cofondatore della Chiesa»; come spiega lo stesso Congar, questa funzione "co-fondatrice" dello Spirito Santo è sempre vincolata all'opera di Cristo e la sviluppa.

<sup>5</sup> «Indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis et per sacramenta et per virtutes ad actum deducitur» (CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 11).

dimensione cristologico-sacerdotale della struttura della Chiesa. Conviene invece concentrare ora la nostra attenzione sulla dimensione pneumatologico-carismatica.

b) *Dimensione pneumatologico-carismatica*

La struttura della Chiesa non è soltanto cristologica ma anche *pneumatologica*. Nell'origine storica della Chiesa lo Spirito Santo non dà semplicemente vita a un'istituzione già organizzata in tutti i suoi aspetti dal ministero apostolico e dai sacramenti, piuttosto lo Spirito sviluppa la *struttura* fondata da Gesù.<sup>6</sup> Questa funzione dello Spirito, in relazione a Cristo, si prolunga nel tempo: il Concilio Vaticano II afferma che lo Spirito «provvede e dirige [la Chiesa] con diversi doni gerarchici e carismatici» (LG 4). È perciò essenziale e originaria, assieme al ministero gerarchico, l'esistenza nella Chiesa di *carismi* (di un genere o di un altro).

Per carisma intendiamo un dono diretto dello Spirito, non vincolato al sacramento per via della sua origine prossima. Attraverso l'azione carismatica lo Spirito Santo determina il modo storico in cui si realizza la dimensione cristologico-sacerdotale della Chiesa. In particolare, il binomio costituito da "fedeli" e "ministri", di origine sacramentale, è configurato dalla dimensione carismatica che fa emergere le posizioni del laicato e della vita religiosa.<sup>7</sup>

Si rende qui necessaria un'osservazione. I carismi hanno un aspetto imprevedibile (lo Spirito soffia dove vuole) e possono interessare aspetti peculiari della vita cristiana, perfino in maniera transitoria, dando luogo a servizi particolari più o meno stabili. L'azione dello Spirito può, tuttavia, dare forma anche a condizioni di vita cristiana, ovvero a modi permanenti di vivere la totalità della condizione battesimale. Questi ultimi carismi sono permanenti in senso duplice: perché impegnano l'esistenza dell'individuo in maniera totale e omnicomprensiva, e perché sono forme storicamente ricorrenti di essere e di vivere nel mistero di Cristo e della Chiesa.

La Chiesa, nel suo discernimento storico, rileva due grandi correnti dello Spirito: il laicato e la vita religiosa.<sup>8</sup> La loro permanenza nella storia ci im-

<sup>6</sup> In relazione ai sacramenti e al ministero della successione apostolica, cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, cit., pp. 206-208.

<sup>7</sup> «L'essere cristiano si determina in ogni membro della Chiesa in maniera specifica, propria, ineludibile. Ognuno ha un proprio spazio, una propria missione, un modo di essere [...] Esistono cristiani-ministri sacri, cristiani-consacrati e cristiani-laici» (D. G. ASTIGUETA, *Los laicos en la discusión teológico-canónica desde el Concilio al CIC 83*, in «Periodica» 90 [2001] p. 557). «La vocazione fondamentale a essere *christifidelis* va particolarizzata in ogni persona» (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, p. 261).

<sup>8</sup> «L'esperienza storica mostra varie forme di particolarizzazione [della condizione di *christifidelis*]: essere cristiano nella vita secolare ed essere cristiano nella Vita religiosa» (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, p. 261).

pedisce di considerarle elementi accidentali dell'essere e della missione della Chiesa; esse esprimono piuttosto aspetti della sua natura sacramentale in quanto segno della salvezza. Nulla impedisce, per tanto, di riconoscere una rilevanza "strutturale"<sup>9</sup> anche ai carismi della vita laicale e della vita religiosa, assieme ai sacramenti di consacrazione.

Questi sono presupposti necessari per un approccio all'identità propria del laicato. Ciò nonostante, è necessaria ancora un'altra osservazione. Qualsiasi considerazione sulla diversità nella Chiesa deve prendere spunto dall'unità della condizione cristiana, perché è all'interno di quest'ultima che si ha la diversità di vocazioni e di funzioni in un'essenziale complementarità. Per comprendere la dinamica della diversità nella Chiesa, per tanto, dobbiamo sempre partire dall'unità e indicare solo in seguito la *distinzione* all'interno della *comunione*.

## 2. UNITÀ E DIVERSITÀ DELLA VOCAZIONE CRISTIANA

I diversi modi di essere e vivere nella Chiesa devono essere letti alla luce dei capitoli I e II della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. Questo principio interpretativo appartiene al nucleo dell'ecclesiologia conciliare. In questi capitoli si espone l'ontologia cristiana dei membri del Popolo di Dio e del Corpo di Cristo. Questa ontologia radicale nella Chiesa, fondata sulla rigenerazione battesimale, è indicata dalla parola *christifidelis*, il fedele cristiano.

La condizione di *christifidelis* è comune a tutti, laici, religiosi o ministri. Per tale motivo, il capitolo II della *Lumen gentium* «non può fare da fondamento a una teologia specifica del laicato per la semplice ragione che *tutti* appartengono al Popolo di Dio».<sup>10</sup> La partecipazione al sacerdozio comune e al *triplex munus* di Cristo, attraverso il Battesimo e la Confermazione, dà fondamento all'attributo di discepoli del Signore, all'uguale dignità cristiana e alla vocazione universale alla santità e all'apostolato. Con le parole dell'Esortazione Apostolica *Christifideles laici*, «la 'novità' cristiana è il fondamento e il titolo dell'eguaglianza di tutti i battezzati in Cristo, di tutti i membri del popolo di Dio [...]. In forza della comune dignità battesimale il fedele laico è corresponsabile, insieme con i ministri ordinati e con i religiosi e le religiose, della missione della Chiesa» (n. 15).

<sup>9</sup> Il tema è stato trattato a fondo da P. RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia. Consideración sistemática*, "Discurso de ingreso en la R.A.D.E.", Madrid 2009, specialmente alle pp. 41-54. Facciamo qui riferimento a queste pagine, nelle quali l'autore distingue con precisione due aspetti contenuti nella parola "carisma": il carisma come "dono" e azione di Dio (da questo punto di vista il carisma non appartiene alla struttura della Chiesa); e come realtà "ricevuta" dalla Chiesa: in tal senso «il dono, la realtà carismatica donata, può – in analogia alle posizioni di origine sacramentale – incidere sulla dimensione sacramentale della struttura della Chiesa e contribuire a configurarla» (*ibid.*, p. 47).

<sup>10</sup> J. RATZINGER, *La ecclesiologia del Vaticano II*, in IDEM, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, p. 24.

Ai fini del nostro tema, l'unità della condizione cristiana significa che il contenuto dell'essere *christifidelis* è sempre la base comune di ogni forma di vita che si possa dare nella Chiesa. Ognuna di esse assume in maniera integra e inalterata l'ontologia battesimale.

L'origine della diversità cristiana dovrà quindi trovarsi in una nuova realtà sacramentale o in un dono dello Spirito. Se ci soffermiamo a considerare una nuova realtà *sacramentale*, avremo la differenza del sacerdozio ministeriale. Se invece consideriamo l'origine *carismatica*, avremo la differenza tra laicato e vita religiosa. Per approfondire questa diversità carismatica occorre tenere conto dei seguenti criteri:

1) Ciò che caratterizza una vocazione cristiana non può essere un *plus* che "aggiunge" qualcosa a un'ontologia battesimale che si presume incompleta.

2) Qualsiasi aspetto appartenente alla condizione battesimale non può essere l'elemento che caratterizza le posizioni originate dai carismi, proprio perché è il contenuto comune a ogni posizione. Per questo motivo una determinata vocazione cristiana non può essere caratterizzata dall'attribuzione esclusiva dell'imitazione o della sequela di Cristo, o dall'attribuzione esclusiva di "aree" del Vangelo o della Missione che sono comuni a tutti.<sup>11</sup>

3) Come conseguenza di quanto detto, le differenze possono essere soltanto *modi* propri di realizzare la comune condizione battesimale e di sviluppare esistenzialmente la totalità del Vangelo. Per questo il Concilio, quando parla delle diverse vocazioni nella Chiesa, indica che esse sono modi di realizzare ciò che è comune, ognuna *suo modo, peculiari modo, pro parte sua*.<sup>12</sup> La stessa

<sup>11</sup> La diversità vocazionale non richiede di stabilire "categorie" tra i cristiani, anche e soprattutto per una ragione cristologica: «Gesù Cristo no fu né laico né religioso, e nemmeno vescovo, ma la sorgente e il punto di arrivo di ogni vocazione ecclesiale e il prototipo unico della vita cristiana» (P. FERNÁNDEZ, *Consejos evangélicos*, in *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Pub. Claretianas, Madrid 1992, p. 400). «Non si devono stabilire categorie di superiorità o inferiorità tra le varie vocazioni particolari, come si faceva in passato; e nemmeno spiegare la loro identità assegnando ad alcune qualche aspetto dell'esistenza cristiana e altri aspetti ad altre; ad esempio, l'aspetto escatologico, religioso e spirituale ai religiosi e quello storico, mondano e materiale ai secolari» (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, p. 261).

<sup>12</sup> In merito alla vita religiosa (e anche, aggiungiamo, alla vocazione laicale) «il testo conciliare abbonda di questi termini e di altri equivalenti: 'forma di vita, 'dono peculiare', 'modo peculiare', 'forma peculiare', ecc.» (L. CABIELLES DE COS, *Vocación universal a la santidad y superioridad de la vida religiosa en los caps. v y vi de la Const. «Lumen gentium», «Claretianum»* 19 [1979] p. 91). In maniera analoga si può applicare anche alla vita laicale ciò che F. Wulf afferma sulla vita religiosa: «Paradossalmente lo specifico della vita e della vocazione religiosa non è qualcosa di specifico, cioè qualcosa di sostanzialmente distinto dalla comune vocazione cristiana o qualcosa che a priori è più elevato o superiore rispetto alla vocazione di tutti gli altri cristiani [...] Ciò che è peculiare e specifico della vita religiosa può essere soltanto un modo speciale di realizzare l'unico e indiviso Vangelo, per tutti vigente: il messaggio cristiano nella sua integrità al quale tutti sono obbligati. [...] Ciò che distingue i religiosi dai

cosa è ribadita dalla *Christifideles laici* per quanto concerne i fedeli laici: «la comune dignità battesimale assume nel fedele laico *una modalità che lo distingue, senza però separarlo*, dal presbitero, dal religioso e dalla religiosa» (n. 15 corsivi originali; cfr n. 55).

In base a questi presupposti, la tesi sviluppata in questo studio si articola nelle due seguenti affermazioni.

a) Il modo proprio dei fedeli laici può essere compreso solo in *correlazione* con il modo proprio della vita religiosa.<sup>13</sup>

b) La vita laicale e la vita religiosa sono forme *strutturali* di espressione dell'essere e della missione della Chiesa nel mondo come sacramento di salvezza.

### 3. LAICATO E VITA RELIGIOSA COME FORME "CORRELATIVE" DI VITA CRISTIANA

Iniziamo con il constatare una significativa coincidenza. Attualmente è frequente rilevare una certa insoddisfazione nei confronti della teologia del laicato e della teologia della vita religiosa. Alcuni si mostrano scettici verso la possibilità di una teologia del laicato perché considerano i laici dei meri fedeli cristiani. Qualcosa di simile accade con la vita religiosa, che molti considerano una forma di vita sicuramente particolare ma che, in fin dei conti, non sarebbe altro che una intensificazione della condizione battesimale o,

cristiani secolari non è tanto il fatto che i primi osservino i 'consigli evangelici' [...] quanto piuttosto il fatto che, accettando le tre rinunce (fondamentali), scelgano una *forma* di vita (e si obbligano ad essa per sempre)» (*Fenomenologia teológica de la vida religiosa*, in J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, t. IV / 2, *La Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 455-461).

<sup>13</sup> Questa particolare correlazione è una concrezione della correlazione generale che si ha tra le diverse vocazioni ecclesiali: «Le vocazioni cristiane sono correlative; nessuna esiste o è conosciuta se non in correlazione con le altre» (A. BANDERA, *L'identità ecclesiale della vita religiosa*, in «Vita consacrata» 33 [1997] p. 379). «Dopo il Concilio Vaticano II si produce – nella teologia della vita religiosa – un processo di maturazione molto interessante. Le tradizionali posizioni sulla vita religiosa come stato di perfezione, cedono il passo a un'ecclesiologia di comunione, che integra ogni forma di vita cristiana nell'unità e nella comunione, e articola meglio le loro identità nella correlazione [...]. È impossibile definire in se stessa ogni forma di vita se non è in mutua correlazione [...] connettere ogni forma di vita cristiana con il Vangelo e la sequela di Cristo, evitando ogni forma di gradazione, superiorità o inferiorità tra le forme di vita cristiana [...] ogni forma di vita è un cammino adatto verso la santità [...]. Le differenze carismatiche non si misurano più con il metro del *più* o del *meno*, ma con il criterio della *mutua relatio* all'interno dell'unica missione» (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, pp. 113.129-130). È interessante notare come il Concilio Vaticano II avvertisse implicitamente questa correlazione quando, in risposta a un *modus* che proponeva l'introduzione di una *definitio* della vita religiosa, la Commissione disse: «Quia strictae 'definitiones' difficillimae sunt, praesertim quando plura elementa adhuc controvertuntur, Commissio consulto a 'definitionibus' abstinuit, tum pro Laicis, tum pro Religiosis» (F. GIL HELLÍN, *Synopsis Const. dogm. Lumen gentium*, Città del Vaticano 1995, p. 457).

addirittura, la vita cristiana radicale. In tal modo, pur essendo la vita laicale e quella religiosa così importanti da un punto di vista spirituale, canonico e pastorale, non avrebbero però, come tali, un luogo ecclesiologicalo proprio e differente dall'epigrafe generale riguardante i fedeli cristiani. I manuali correnti di Ecclesiologia palesano questa clamorosa assenza dei laici *in quanto laici* e dei religiosi *in quanto religiosi*.<sup>14</sup>

A nostro modo di vedere, questo oblio teologico del laicato e della vita religiosa ha, in entrambi i casi, una causa comune nella scarsa importanza data alla relazione cristiana con il mondo. Quanto al laicato, alcuni si rifiutano di identificare l'"indole secolare" come *proprium* della sua posizione ecclesiologicala. Quanto alla vita religiosa, anche qui la relazione con il mondo è assente nella riflessione teologica, forse come reazione nei confronti di una *fuga mundi* che evoca ricordi indesiderati.

La relazione con il mondo, considerata da una prospettiva *ecclesiologicala*, potrà dunque aiutare a uscire dall'attuale *impasse* in cui si trovano sia la riflessione sul laicato che quella sulla vita religiosa. Vi sono relazioni di reciproca interiorità tra Chiesa e mondo. Certamente Chiesa e mondo non si identificano nella storia, ma nemmeno si giustappongono in maniera estrinseca. Al contrario, la "relazione con il mondo" è una dimensione interna a ogni condizione cristiana. Ha, quindi, senso analizzare le varie possibili articolazioni della relazione cristiana con le realtà temporali.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Di questo si lamentava anni fa L. GUTIÉRREZ VEGA, *Teología Sistemática de la Vida Religiosa*, Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1979, e aggiungeva che «la teologia della vita religiosa o è una parte dell'ecclesiologia o è inintelligibile» (p. 19); «è possibile soltanto una teologia della vita religiosa [...] come una dimensione della Chiesa stessa e che si dia all'interno di una piena interrelazione con le altre dimensioni. Non possiamo comprendere la vita religiosa se la separiamo nella Chiesa dalla missione e dalla funzione che compiono i laici, o dalla missione e dalla funzione svolta dai sacerdoti» (pp. 41.45). Le medesime considerazioni si possono applicare al laicato.

<sup>15</sup> Alla vita laicale si può applicare quanto si dice della vita religiosa: «è un certo modo di vivere la relazione Chiesa-mondo» (J. M. TILLARD, *Consejos evangélicos*, in *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983, p. 241). Questo quadro ecclesiologicalo possiede un evidente vantaggio teologico e pastorale. Ogni tentativo di chiarire la pluralità delle vocazioni da una prospettiva, ad esempio esclusivamente etico-spirituale, porta a collocare il criterio discriminante in termini di maggiore o minore perfezione, o radicalità, della vita cristiana, e questo mette in discussione l'affermazione che ogni vocazione ecclesiale dia accesso alla pienezza della carità (cf. J.L. ILLANES, *La secularidad como elemento especificador de la condición laical*, «Teología del sacerdocio» 20 (1987) pp. 277-300). Problematica appare la posizione di H. U. von Balthasar quando distingue uno "stato di elezione del discepolo" (la vita secondo i consigli evangelici) e uno "stato laicale" (identificato, in pratica, con il matrimonio), stabilendo una priorità cronologica e qualitativa del primo sul secondo (H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 10-11). In base a questa posizione, l'essere "discepolo" sarebbe definito non tanto dalla fede e dall'incorporazione sacramentale alla persona di Cristo, quanto piuttosto da un genere di vita paradigmatico rispetto agli altri (cf. J. L. ILLANES, *Vocación cristiana y vida apostólica o sequela Christi*, in IDEM, *Laicado y sacerdocio*,

Ci soffermeremo su questa questione in quanto attualmente c'è una non lieve confusione sul tema della relazione con il mondo o secolarità cristiana.<sup>16</sup>

a) *La “secolarità cristiana”*

*Secolarità* indica l'appartenenza *ontologica* al *seculum*, ovvero al mondo presente e creato da Dio. Essa è quindi una caratteristica *antropologica* che deriva dallo stato creaturale. Il Battesimo non annulla questa relazione creaturale con il mondo ma la “configura” a partire dalla redenzione operata da Cristo e in attesa della consumazione finale. Questa nuova relazione cristiana con il mondo che sorge dal Battesimo è la “secolarità cristiana” *comune* a ogni battezzato.

Il Magistero pontificio (già a partire da Paolo VI) ha indicato questa secolarità battesimale con l'espressione “dimensione secolare” della Chiesa.<sup>17</sup> Nello specifico, «tutti i membri della Chiesa – afferma l'Esortazione Apostolica *Christifideles laici* – sono partecipi della sua dimensione secolare» (n. 15). Questa qualità dell'ontologia battesimale, in effetti, rimane inalterata anche dopo l'ordinazione sacramentale o la professione dei consigli evangelici nella vita religiosa.

È qui che a nostro avviso si è prodotto un equivoco, il quale consiste nell'identificare questa dimensione secolare *comune* a tutti i fedeli con l'“indole secolare” che si attribuisce ai laici come ciò che è loro *proprio*. “Secolarità” e “indole secolare” a molte persone sembrano quasi identiche e questo equivoco comporta le conseguenze che indico in seguito.

In primo luogo, se l'“indole secolare” del laicato è la secolarità battesimale comune, non si capisce come essa possa essere una caratteristica propria dei laici *in quanto laici*. Se così fosse, il laicato come tale sarebbe privo di identità teologica; sarebbe solo una categoria spirituale, pastorale e canonica con un'utilità pratica nell'ambito operativo della gestione delle realtà temporali. I laici sarebbero semplicemente fedeli cristiani *sine addito*. Invece, la vita

Pamplona 2001, p. 296). Perciò l'idea di uno “stato di elezione” risulta equivoca, come indica Mühl, in quanto la Chiesa non si struttura a partire dallo stato dei consigli evangelici come livello superiore dell'essere cristiano, ma sempre a partire dall'iniziazione sacramentale cristiana (cf. M. MÜHL, *Anmerkungen zu einer 'Theologie der Stände'*, in «Theologie und Glaube» 93 [2003] p. 401); vid. P. O'CALLAGHAN, *Gli stati di vita del cristiano. Riflessioni su un'opera di H. U. von Balthasar*, in «Annales Theologici» 21 (2007) pp. 61-100.

<sup>16</sup> Vid. un eccellente riassunto del dibattito sulla secolarità in E. BRAUNBECK, *Der Weltcharakter des Laien. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung im Licht des II. Vatikanischen Konzils*, Pustet, Regensburg 1993, pp. 206-269.

<sup>17</sup> «[La Chiesa] ha un'autentica dimensione secolare, inerente alla sua intima natura e missione, la cui radice affonda nel mistero del Verbo incarnato» (PAOLO VI, *Discorso ai dirigenti e sodali degli Istituti secolari (2-11-1972)*, «Insegnamenti di Paolo VI» x [1972] p. 103).

religiosa o il ministero ordinato sarebbero un *plus* aggiunto alla condizione laicale.

In secondo luogo, l'identificazione dell'"indole secolare" con la secolarità battesimale, in casi estremi ma non rari, conduce alla sostituzione pura e semplice della nozione di *christifidelis* con quella di laico: la condizione battesimale sarebbe quella del *laico*. In questo modo, aggiungendosi a questa comune condizione "laicale", alcuni sarebbero "laici ordinati" o "laici religiosi". In realtà, va osservato che nella Chiesa si nasce come fedeli cristiani e, poi, come laici. Ed è per questo che con la chiamata al ministero ordinato o alla vita religiosa si cessa di essere "laici", ma non si cessa di essere "fedeli cristiani".

#### b) L'"indole secolare" dei fedeli laici

Per chiarire l'equivoco sulla "dimensione secolare" della Chiesa e l'"indole secolare" dei laici, è sufficiente tornare al n. 15 dell'Esortazione Apostolica *Christifideles laici*: «Tutti i membri della Chiesa sono partecipi della sua dimensione secolare» ma, aggiunge Giovanni Paolo II, «lo sono in forme diverse». <sup>18</sup> L'"indole secolare", quindi, indica la forma propria adottata dalla "dimensione secolare" nei laici.

Ora, per identificare il *contenuto* dell'indole secolare come elemento caratterizzante della condizione laicale è necessario considerare nuovamente la correlazione tra vita laicale e vita religiosa nelle loro rispettive relazioni con il mondo. <sup>19</sup>

La chiamata dello Spirito alla vita religiosa costituisce una condizione teologica e canonica di grande importanza per la Chiesa. È «uno stato di vita – afferma Giovanni Paolo II – che è un dono speciale di Dio alla sua Chiesa», <sup>20</sup> con un ricco contenuto evangelico ed evangelizzatore. Considerata da un punto di vista antropologico, la vita religiosa appare come un'eccezione, originata dallo Spirito, del posizionamento nella dinamica ordinaria del cristiano nel mondo. Con le parole di Tillard, «indica la chiamata a un tipo di vita non offerto a tutti, che esula dalla legge normale delle cose, ma alla quale alcuni si sentono chiamati, sia per gli altri che per se stessi». <sup>21</sup> «Questo modo di vivere la vocazione cristiana – continua Tillard – non può avere la pretesa

<sup>18</sup> Il testo dell'Esortazione Apostolica segue anche in questo PAOLO VI, *Discorso ai dirigenti e sodali degli Istituti secolari (2-II-1972)*, cit., p. 103: «si è realizzata in forme diverse in tutti i suoi membri [della Chiesa]».

<sup>19</sup> «La correlazione tra vita laicale e vita religiosa si stabilisce a partire dallo stile di vita» (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, p. 113); uno stile di vita, aggiungiamo, che implica, tra l'altro, una peculiare relazione con il mondo.

<sup>20</sup> Esortazione apostolica *Redemptionis donum*, 25-III-1984, n. 14.

<sup>21</sup> J. M. R. TILLARD, *Religiosos, hoy*, Bilbao 1969, p. 60; J. M. R. TILLARD, *Consigli evangelici*, in «Dizionario degli Istituti di Perfezione», t. II, col. 1683.

di comprendere tutta l'esperienza evangelica: implica necessariamente una scelta e una "rinuncia" a certe relazioni, a un certo tipo di partecipazione nella creazione e nel mondo, anch'esso appartenente al mistero del Regno di Dio». <sup>22</sup>

Questa rinuncia a un certo tipo di inserimento nella realtà secolare si indica abitualmente con l'espressione "separazione dal mondo". <sup>23</sup> Ovviamente questa formula non è in grado di descrivere tutta la ricchezza racchiusa nella vita religiosa. Inoltre, l'evoluzione storica della vita religiosa ha portato a forme di inserzione "materiale" in attività secolari di maggiore o minore intensità. Ma, anche se abbraccia materialmente siffatte attività, la vita religiosa presuppone sempre un distacco "formale" dai valori del mondo, che si manifesta in un certo stile di vita. <sup>24</sup>

Questa nuova situazione antropologica è decisiva da un punto di vista ecclesiologicalo. Il cambiamento di relazione con il mondo da parte del cristiano nella vita religiosa determina, a sua volta, la modificazione della sua posizione "nella Chiesa", in quanto muta il *peculiari modo* che aveva in essa come "laico". Il fedele laico, in effetti, si colloca nella Chiesa a partire dal suo nativo inserimento nella dinamica immanente al mondo; una situazione antropologica che, secondo le parole della *Christifideles laici* n. 15, per i fedeli laici è «una realtà teologica ed ecclesiale», ovvero una realtà che qualifica la loro

<sup>22</sup> «Vi si rinuncia a un certo tipo di radicamento nel mistero della creazione e del mondo che appartiene anch'esso al Regno di Dio» (J. M. R. TILLARD, *La vita religiosa nella Chiesa*, «Claretianum» 26 [1986] p. 76). «Sono rinunce di tale livello che esulano dalle normali condizioni dell'esistenza umana» (A. COLORADO, *Los consejos evangélicos a la luz de la teología actual*, Sígueme, Salamanca 1965, p. 409).

<sup>23</sup> La disciplina canonica raccoglie questa formula nel can. 607 § 3: «La testimonianza pubblica che i religiosi sono tenuti a rendere a Cristo e alla Chiesa comporta quella separazione dal mondo che è propria dell'indole e delle finalità di ciascun istituto».

<sup>24</sup> Cfr. J. M. R. TILLARD, *La vita religiosa nella Chiesa*, «Claretianum» 26 (1986), p. 82: un "distacco da certi valori mondani e da un certo stile di vita". La vita religiosa è una forma totalizzante di esistenza cristiana, che storicamente è stata riassunta nella formula tecnica di "Professione dei tre consigli evangelici" di castità, povertà e obbedienza. Ma va tenuto conto che «la formula vuole essere, ed è, un'espressione di totalità. Con questa trilogia si vuole esprimere tutto: la totalità della *persona umana*, la totalità della *vita di Cristo* e la totalità delle *esigenze del Regno*» (S. M<sup>a</sup> ALONSO, *Consejos evangélicos. Reflexión teológica*, in *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Pub. Claretianas, Madrid 1992, p. 429). Alla sua origine «la vita religiosa sorse nella Chiesa come una *realtà vitale*, prima di essere una riflessione sui presupposti dottrinali a suo fondamento» (L. GUTIÉRREZ VEGA, *Teología Sistemática de la Vida Religiosa*, Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1979, p. 28). «Non è stata una dottrina sui consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza a dare origine alla vita religiosa; al contrario, è stata l'esistenza degli istituti religiosi a provocare l'elaborazione di questa dottrina [...]. Se si è arrivati a parlare dei tre consigli evangelici [...] è stato una conseguenza dello sforzo teologico realizzato per riassumere in una formula breve e di valore tecnico il distacco dal mondo – almeno ascetico o interiore – che caratterizza l'essenza stessa della vita religiosa» (J. L. ILLANES, *Mondo e santità*, Ares, Milano 1991, pp. 139-140).

posizione “nella Chiesa” e la loro missione “ecclesiale” in ordine alla redenzione del mondo: «Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo» (LG 31).

Potrebbe sembrare che questa condizione dei laici sia semplicemente la condizione cristiana generale e che la secolarità laicale non sia altra cosa che la comune secolarità battesimale. Tuttavia, la questione prende una piega decisiva quando rileviamo che la caratteristica della chiamata di un battezzato alla vita religiosa emerge solo se confrontata con la condizione “laicale” e non con quella del “fedele cristiano”.

Con la chiamata alla vita religiosa, infatti, il battesimo resta inalterato; rimane altrettanto inalterata la relazione cristiana con il mondo inerente al battesimo (la “dimensione secolare”). Insistiamo su questo punto: la secolarità battesimale non può essere “abbandonata” perché altrimenti alla vita religiosa mancherebbe una nota caratteristica di ogni vocazione cristiana. In altri termini, la vita laicale e la vita religiosa non sono caratterizzate dalla “secolarità” di alcuni cristiani di fronte alla “non secolarità” di altri, ma da un *cambiamento* nel religioso del modo di vivere la secolarità che prima aveva come laico, restando inalterato il battesimo.

Questo *cambiamento* significa che nei fedeli laici coesistono due elementi completamente *uniti* e, tuttavia, teologicamente *distinti*.

1) Il primo è un elemento di natura sacramentale, permanente e comune a ogni *fedele cristiano*. Si tratta del battesimo e della secolarità ad esso inerente come dono irrevocabile.

2) Il secondo è un *modo* di configurare l'esistenza cristiana e la secolarità battesimale, cioè un dono dello Spirito che offre al battezzato, come attività propria *in Ecclesia*, la santificazione *ab intra* di quelle medesime attività del mondo nelle quali è inserito, ricercando così il Regno di Dio con una finalità escatologica. Questo dono trasforma l'inserimento del battezzato nel mondo in termini di missione, andando così a costituire la *condizione laicale*.<sup>25</sup> Questa donazione carismatica del mondo come compito o attività è “l'indole secolare” che si accompagna al battesimo (adviene *cum baptismo*), ma non si identifica puramente e semplicemente con il battesimo, in quanto è proprio “questo” modo ciò che “cambia” nella vita religiosa. E se cambia, rimanendo inalterato il battesimo, appare evidente la natura carismatica di

<sup>25</sup> «La secolarità è un movimento che nasce nel seno stesso della Chiesa verso il mondo, per tanto è comune a tutti i fedeli ma a ciascuno in maniera differente, essendo una caratteristica dei laici. Ma, in che modo è caratteristica dei laici? [...] Il laico, attraverso la sua presenza e la sua azione nel mondo [...] testimonia dall'interno del mondo stesso la forza santificatrice della grazia. Per questo in loro la *dimensione secolare*, presente in ogni esistere cristiano, si trasforma in *indole*, nota caratteristica e specifica(nte) della sua vocazione» (D. G. ASTIGUETA, *Los laicos en la discusión teológico-canónica desde el Concilio al CIC 83*, «Periodica» 90 [2001] pp. 562.563; corsivi nostri).

entrambi i modi di configurare la secolarità nella vita laicale e in quella religiosa.

I termini con cui indichiamo entrambe le forme di configurare la relazione cristiana con il mondo sono secondari. Ciò che importa è la realtà da essi designata. Secondo le espressioni correnti, si dice “indole secolare” la forma carismatica *ordinaria* di relazione con il mondo che modella la condizione battesimale nei fedeli laici. Possiamo invece chiamare “consacrazione” la forma carismatica *straordinaria* di relazione con il mondo che modella la condizione battesimale dei fedeli religiosi.

La “consacrazione religiosa”, ovviamente, possiede una notevole ricchezza di aspetti (evangelico, cristologico, spirituale, canonico, ecc.). Qui ci limitiamo a considerare la “consacrazione religiosa” solo da un punto di vista ecclesiologico, in quanto essa costituisce una manifestazione *specificata* della “consacrazione battesimale” in cui, attraverso la “Professione dei Consigli Evangelici”, *alcuni* cristiani si impegnano a vivere *suo modo* i “Consigli del Vangelo” che sono rivolti a *tutti* i cristiani, vale a dire i «consilia, ... quae Dominus in Evangelio discipulis suis observanda proponit». <sup>26</sup> Il semplice fatto di vivere qualcuno di questi “consigli evangelici” da parte dei laici – ad esempio, il celibato “per il Regno dei Cieli” – non implica *teologicamente* una “consacrazione” nella misura in cui non implichi una “separazione” dal mondo tipica della vita religiosa; questa “separazione” è in primo luogo, come abbiamo detto, un cambiamento di “formalità” teologica in relazione al mondo, in quanto comporta uno stile di vita “eccezionale” rispetto a quello “ordinario” dei laici. <sup>27</sup> A nostro

<sup>26</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 42, nel contesto del cap. v: “Universale vocazione alla santità nella Chiesa”. Nella *Relatio* conciliare sul tema si dice che «de consiliis evangelicis iam agitur in parte de universalis vocatione ad sanctitatem», mentre nel capitolo VI dedicato ai religiosi si tratta di quei consigli «quae modo peculiari et votis firmata profitentur a religiosis», perché «aliud enim est observare consilia evangelica ut consilia, sicut facere possunt omnes alii, et aliud est, substantialiter distinctum, se obligare per *vota* ad observanda illa consilia» (*Relatio generalis*, IV, 1 e 2, in F. GIL HELLÍN, *Synopsis Const. dogm. Lumen genitum*, Città del Vaticano 1995, p. 452). I consigli evangelici si possono vivere *ut consilia*, in maniera privata (LG 39: *privatim* e *proprio quodam modo*); oppure si possono “professare” i consigli nella vita religiosa, il che è *substantialiter distinctum*. Cf. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au Iie Concile du Vatican*, t. II Desclée, Paris 1968, pp. 69-70.

<sup>27</sup> Non sono la povertà o il celibato per il Regno dei Cieli – o altri consigli contenuti nel Vangelo – nella loro “materialità” ciò che qualifica la “consacrazione cristiana” come “religiosa”: essi lo divengono solo quando sono vissuti in maniera *specificata* (“professione religiosa”), che è espressione di una “nuova relazione” con il mondo. Propriamente non si è religiosi per la povertà, l’obbedienza o il celibato in quanto tali, ma per la scelta cristiana che si esprime con questo stile di vita – una realizzazione particolare dei consigli evangelici – che anticipa la pienezza del Regno (cf. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, p. 265). In particolare, sarebbe un impoverimento, come ritiene Tillard, porre il fondamento della vita religiosa nel “consiglio evangelico del celibato”, che è solo *un* aspetto del progetto globale della “consacrazione”: la vita religiosa presuppone vivere *tutto* il Vangelo in *modo* speciale e non solo un suo contenuto particolare (il celibato, in questo caso): cf. *Le fondement évangelique de la vie religieuse*, «Nouvelle revue

avviso, il criterio per identificare questo “cambiamento di prospettiva” è la rinuncia alla capacità di “autodisposizione” verso le realtà terrene (sociali, professionali, economiche, politiche, ecc.) tipiche della vita laicale: quando si rinuncia, totalmente o parzialmente, a questa capacità di “autodisposizione” si trasforma per ciò stesso l’“indole secolare” dei fedeli laici. La “consacrazione”, dal punto di vista della relazione con il mondo, consiste precisamente nella *mancipatio* o donazione di questa capacità di “autodisposizione” e cioè nella «libera rinuncia al diritto che ogni uomo ha di scegliere il concreto progetto della propria vita e i mezzi per realizzarlo». <sup>28</sup> La “consacrazione (religiosa)” esprime la radicalità della “consacrazione battesimale” attraverso la rinuncia a questa autodisposizione in modo originario, irrevocabile e totale (e che implica uno stile di vita “significativo” in seguito a questa decisione): il religioso si sottomette «una volta per sempre in modo visibile e tangibile alle condizioni della sequela indicate nel Vangelo, che sono valide e vincolanti per ogni cristiano». <sup>29</sup> Da parte sua, la radicalità evangelica inerente alla “consacrazione battesimale” si realizza nel fedele laico attraverso una reiterata e libera autodisposizione alle realtà mondane, attuando in esse una permanente fedeltà al Signore.

La condizione laicale emerge, quindi, dal più comune dei doni carismatici che ricade sull’immensa maggioranza dei fedeli e rappresenta la maniera ordinaria in cui lo Spirito fa che ci sia nella Chiesa la condizione di fedele. Da ciò si comprende come nel linguaggio comune i laici siano chiamati “cristiani ordinari”, mentre nel linguaggio tecnico occorra distinguere la nozione di fedele da quella di laico.

Possiamo riassumere quanto detto affermando che la varietà *carismatica* della condizione di cristiano ha origine, almeno per quanto attiene alle sue grandi correnti permanenti lungo la storia, attraverso la configurazione della relazione cristiana con il mondo secondo un modo *ordinario* e un modo *straordinario*, le quali permettono di identificare ecclesiologicamente i “carismi” del laicato e della vita religiosa. Va sottolineato che entrambe queste

théologique» 91 (1969) pp. 916-955. Sul “celibato apostolico” dei fedeli laici (diverso dal “celibato consacrato” dei religiosi e dal “celibato ministeriale” dei ministri), vid. J. L. ILLANES, *Matrimonio y secularidad*, in IDEM, *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, pp. 139-141. Se la pratica dei “Consigli del Vangelo” allontanasse, di per se stessa, dal dinamismo delle realtà temporali, bisognerebbe concludere che l’unico modo di viverli sarebbe la vita religiosa. Invece, occorre distinguere tra la pratica effettiva dei “Consigli del Vangelo” che riguarda ogni esistenza cristiana, e la “Professione dei Consigli Evangelici” istituzionalizzata dalla Chiesa, che costituisce una “modalità” dei “Consigli del Vangelo”: cf. K. L. TRUHLAR, *De teologia consiliorum hodierna animadversiones*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 33 (1962) pp. 534-556.

<sup>28</sup> A. M. SICARI, *Ci ha chiamati amici. Laici e consigli evangelici*, Jaca Book, Milano 1993, p. 129. Parlare di “rinuncia” è, in realtà, parlare di “affermazione” di un aspetto della fede (la trascendenza assoluta del Regno di Dio), che nella vita laicale si esprime con un’altra forma (nella relatività delle attività terrene volte alla realizzazione del Regno).

<sup>29</sup> F. WULF, *Fenomenología teológica de la vida religiosa*, in J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, t. IV / 2, *La Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1975, p. 461.

forme, vita laicale e vita religiosa, sono la duplice maniera “strutturale” di esprimere l’essere e la sacramentalità salvifica della Chiesa nel mondo.<sup>30</sup> Di questo aspetto ci occuperemo nel capitolo successivo.

In questa sede non ci siamo occupati della “forma ministeriale” di vivere la “secolarità” attraverso il sacerdozio ministeriale (vescovi, presbiteri e diaconi). La forma ministeriale di vivere la “secolarità” è diversa dall’“indole secolare” dei laici. Un ministro ordinato non è un laico che, rimanendo in tale stato, acquisisce la capacità di compiere atti ministeriali, ma è un *christifidelis* che, in virtù dell’ordinazione sacramentale, cessa di essere “laico” per divenire un *christifidelis*-ministro. «Vobis episcopus – vobiscum *christianus*», diceva sant’Agostino di se stesso: *christianus*, ma non laico.<sup>31</sup> La posizione dei ministri ordinati nella Chiesa non deriva certamente da un cambiamento della loro relazione con il mondo, ma dal sacramento dell’Ordine e genera una nuova relazione *solo* con la comunità cristiana. Dunque, in virtù di questa nuova relazione con la Chiesa come pastore, l’esercizio della secolarità è condizionato dal servizio alla comunione ecclesiale.<sup>32</sup>

#### 4. LA VITA LAICALE E LA VITA RELIGIOSA COME FORME “STRUTTURALI” DELLA SACRAMENTALITÀ DELLA CHIESA

La Costituzione pastorale *Gaudium et spes* afferma che «La Chiesa [...] a questo soltanto mira: che venga il regno di Dio e si realizzi la salvezza dell’intera umanità. Tutto ciò che di bene il popolo di Dio può offrire all’umana famiglia, nel tempo del suo pellegrinaggio terreno, scaturisce dal fatto che la Chiesa è ‘l’universale sacramento della salvezza’ che svela e insieme realizza il mistero dell’amore di Dio verso l’uomo».<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Entrambe sono forme “strutturali” di configurare la sacramentalità ecclesiale nella storia; in base a questo, si può qualificare concretamente il laicato come “carisma strutturale” (P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, in «Scripta Theologica» 19 [1987] p. 291); o anche “carisma della secolarità laicale” (cf. G. GHIRLANDA, *El Derecho en la Iglesia, misterio de comunión*, Madrid 1992, p. 133). In modo corrispondente bisogna applicare questa dimensione “strutturale” al carisma della “consacrazione religiosa”.

<sup>31</sup> «Ubi me terret quod vobis sum, ibi me consolatur quod vobiscum sum. Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus. Illud est nomen officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis» (SANT’AGOSTINO, *Serm.* 340, I; PL 38, 1483), cit. al n. 32 della Cost. dogm. *Lumen gentium*.

<sup>32</sup> «La ‘discrezione politica’ che si impone ai pastori della Chiesa e che è stata tradotta in una norma canonica particolare, non è l’effetto di una concezione sacrale della Chiesa che relegherebbe nel profano l’attività politica, lasciandola ai laici. Non si tratta di un privilegio ma di un sacrificio che si impone al presbitero e al vescovo per accrescere la sua disponibilità e porre solamente la Parola di Dio al centro della comunità, come misura con la quale tutti dovranno confrontarsi e giudicarsi» (S. DIANICH, *La espiritualidad del presbitero desde la misión de la Iglesia y su relación con el mundo*, in C. E. DEL CLERO, *Espiritualidad del presbitero diocesano secular*, Madrid 1987, p. 362). Questa osservazione sull’attività politica può analogamente essere estesa ad altre attività (commerciali, economiche, ecc.): cf. CIC cc. 285- 289.

<sup>33</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 45.

1. La meta del progetto di salvezza di Dio in Cristo è l'unità del genere umano tra sé e con Dio, che coincide con il compimento futuro della gloria della creazione. La Chiesa annuncia un Regno che sarà pienamente realizzato solo alla fine dei secoli. «La Chiesa [...] ha una finalità salvifica ed escatologica, che non può essere raggiunta pienamente se non nel mondo futuro». <sup>34</sup> Per questo motivo la Chiesa non è un semplice “elemento in più” della dinamica terrena ma trascende l'ordine temporale. «La missione propria che Cristo ha affidato alla sua Chiesa non è d'ordine politico, economico e sociale: il fine, infatti, che le ha prefisso è d'ordine religioso». <sup>35</sup>

La finalità salvifica della Chiesa, dunque, abbraccia il destino dell'uomo nella sua totalità. Proprio perché riferita a Dio, la Missione della Chiesa è «di natura religiosa e perciò stesso profondamente umana». <sup>36</sup> Quando la Chiesa *annuncia* al mondo la sua precarietà, non rende irrilevanti le vicende terrene di fronte all'orizzonte escatologico in quanto il Regno di Dio, in modo occulto ma reale, si edifica nel tempo e attraverso di esso. La Chiesa *instaura* il Regno di Dio nella storia ed è già l'inizio della nuova creazione. Essa è sacramento di salvezza o segno che *annuncia* che l'intera realtà terrena deve essere ordinata a Dio come al suo fine trascendente. E, a partire da questo fine ultimo annunciato attraverso la Parola di Dio, la Chiesa è strumento di grazia che *instaura* il Regno di Dio, sanando ed elevando la storia umana, personale e sociale, a partire dalla redenzione operata da Cristo.

In tal modo, la Chiesa è implicata con il mondo secondo la duplice dimensione *trascendente* e *immanente*. Immanenza significa che la realtà creata è il luogo in cui si realizza la restaurazione redentrice di Cristo. Trascendenza significa che la realizzazione di questa restaurazione trascende la storia e che i suoi beni definitivi si situano oltre di essa.

2. Ogni cristiano, così come la Chiesa stessa, è un segno del Regno già presente nella storia e in cammino verso la pienezza dell'*Eschaton*. La condizione cristiana realizza questa duplice dimensione *trascendente* e *immanente* inerente al battesimo. Ogni esistenza cristiana è caratterizzata dalla tensione tra l'immanenza della grazia che instaura il Regno e l'annuncio della sua trascendenza verso la consumazione finale.

Questo però non impedisce che si elabori un progetto di vita cristiana attorno a uno dei due aspetti. <sup>37</sup> Vita laicale e vita religiosa sono arti-

<sup>34</sup> *Ibid.* n. 40.

<sup>35</sup> *Ibid.*, n. 42.

<sup>36</sup> *Ibid.*, n. 11.

<sup>37</sup> «Quando un cristiano si impegna nell'immanenza del mondo in nome della propria fede, manifesta che il Regno di Dio abbraccia tutta la creazione e che essa mantiene una relazione fondamentale con la signoria di Gesù [...]. Se la vita religiosa pone l'accento più sul profilo trascendente del mistero della Chiesa [...] lo fa affrancandosi necessariamente dall'immanenza cristiana nel mondo» (J. M. TILLARD, *Consejos evangélicos*, in *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983, p. 242.243). Che una forma di vita cristiana esprima una relazione più accentuata verso la dimensione cristiana trascendente o verso la

colazioni diverse della relazione tra immanenza e trascendenza del Regno.<sup>38</sup>

La Chiesa attraverso la vita religiosa *annuncia* l'assoluto di Dio, la trascendenza della fede e della grazia, rendendo visibile la destinazione escatologica del mondo. I religiosi arricchiscono il mondo e la Chiesa con la loro testimonianza di vita, segno della transitorietà del mondo e della definitività dei beni celesti.<sup>39</sup> Attraverso questo proclama, la vita religiosa contribuisce a *instaurare* il Regno sulla terra, a gloria del Creatore e Redentore.

La Chiesa, attraverso la vita laicale, *instaura* la nuova creazione dall'interno del mondo e *annuncia*, con ciò, la presenza della grazia e l'immanenza del Regno nell'insieme delle relazioni che compongono l'ordine della creazione (famigliari, sociali, economiche, politiche, culturali, ecc.). La vita religiosa, a

dimensione cristiana immanente, non significa una maggiore perfezione di una sull'altra, ma equilibri diversi in entrambe queste dimensioni.

<sup>38</sup> Cf. K. RAHNER, *Misión y Gracia*, Dinor, San Sebastián 1966, p. 120; *Sui consigli evangelici*, in IDEM, *Nuovi saggi*, Paoline, t.II, Roma 1968, pp. 548-551-552. «Tutti i membri, pastori, laici e religiosi, partecipano, nel modo che è proprio di ciascuno, alla natura *sacramentale* della chiesa; parimenti ognuno, secondo il proprio ruolo, deve essere segno e strumento sia dell'*unione con Dio* sia della *salvezza del mondo*» (CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI/ CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Mutuae relationes* (14-V-1978), n. 4; corsivi originali). «Ogni cristiano è anche 'segno' della Chiesa. In ognuno si rende presente tutta la ricchezza del Popolo di Dio, ognuno deve vivere la 'dimensione secolare' della Chiesa, 'a suo modo', per la salvezza del mondo» (D. G. ASTIGUETA, *Los laicos en la discusión teológico-canónica desde el Concilio al CIC 83*, in «Periodica» 90 [2001] p. 558). Nella vita religiosa – e, aggiungiamo, nella vita laica – ciò che è caratteristico è l'*Art und Weise* della sua "rappresentatività" di Cristo e della Chiesa: cf. K. H. MENKE, *Das Spezifikum der Ordenschristen*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 116 (1994) p. 181.

<sup>39</sup> «Poiché infatti il popolo di Dio non ha qui città permanente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso, che rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, rende visibile per tutti i credenti la presenza, già in questo mondo, dei beni celesti, meglio testimonia la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannunzia la futura resurrezione e la gloria del regno celeste» (CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 44). «La vita religiosa ha carattere di segno. La sua stessa esistenza è già testimonianza del luogo centrale che occupa il mistero della croce nella vita del cristiano e della comunità, testimonianza di servizio all'opera della salvezza del mondo e degli uomini, già vissuta da Cristo e richiesta dal suo messaggio. La sua struttura, che senza le promesse di Dio non sarebbe altro che un'eccessiva esigenza, è segno della fede nella risurrezione e di futura pienezza, che supera questo mondo e le sue forze. Rende manifesto dove si trova il nucleo del messaggio cristiano e della missione salvifica della Chiesa [...] In tal modo la vita religiosa nel suo insieme, come istituzione, occupa nella Chiesa un luogo insostituibile. Senza di essa la Chiesa sarebbe impoverita di una dimensione essenziale che concerne la sua visibilità e il suo carattere di segno, e sarebbe carente di quel segno sociologico che ricorda come nessun altro il suo carattere soteriologico ed escatologico» (F. WULF, *Fenomenología teológica de la vida religiosa*, in J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, t. IV / 2, *La Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 462-463).

sua volta, ricorda alla vita laicale che, instaurando il Regno nella transitorietà dell'umano, il fine trascendente a cui deve aspirare supera ogni realizzazione terrena, che altro non è se non un anticipo della pienezza a cui tende la speranza cristiana.<sup>40</sup> È un *memento* profetico che rinnova continuamente la Chiesa nel suo peregrinare storico.<sup>41</sup>

## 5. ALCUNE RIFLESSIONI PRATICHE

È giunto il momento di trarre alcuni orientamenti pratici sulla missione dei fedeli laici. A questo scopo facciamo due considerazioni.

1. Il nostro studio ha analizzato l'identità teologica dei fedeli laici. L'"indole secolare" consiste, come si è visto, nella donazione salvifico-escatologica che lo Spirito fa al cristiano di quelle *stesse* attività mondane in cui egli si trova già inserito. Questo è precisamente il suo modo "ecclesiale" di partecipare alla Missione salvifica della Chiesa, che il Concilio Vaticano II chiama "apostolato dei laici".<sup>42</sup>

I fedeli laici, inoltre, «possono anche essere chiamati – come dice la *Lumen gentium* – in diversi modi a collaborare più immediatamente (*cooperationem magis immediatam*) con l'apostolato della gerarchia [...]. Hanno inoltre l'attitudine (*aptitudine gaudet*) a essere assunti dalla gerarchia per esercitare, per un fine spirituale, alcune funzioni ecclesiastiche».<sup>43</sup> La realizzazione di

<sup>40</sup> «I laici, in forza dell'indole secolare della loro vocazione, rispecchiano il mistero del Verbo incarnato soprattutto in quanto esso è l'Alfa e l'Omega del mondo, fondamento e misura del valore di tutte le cose create [...]. Alla *vita consecrata* è affidato il compito di additare il Figlio di Dio fatto uomo come il *traguardo escatologico a cui tutto tende*, lo splendore di fronte al quale ogni altra luce impallidisce, l'infinita bellezza che, sola, può appagare totalmente il cuore dell'uomo» (GIOVANNI PAOLO II, Es. apost. *Vita consecrata*, n. 16).

<sup>41</sup> «Perché il mondo passa, tutto ciò per cui la persona si inserisce nel mondo è anch'esso passeggero, non può essere assunto a bene supremo né come norma ultima di comportamento, ma deve essere relativizzato e trasceso» (A. BANDERA, *Consejos-preceptos*, in *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Pub. Claretianas, Madrid 1992, p. 416). Questa comprensione della vita religiosa come *anamnesi* profetica è già presente nei Padri della Chiesa. Per san Giovanni Crisostomo, i monaci sono «per la loro semplice esistenza un elemento di sana irritazione e un 'segno' in mezzo a una cristianità sempre minacciata dal pericolo della mondanità, operando compromessi e scendendo a patti con le "realtà" (presunte o reali): sono un *memento* vivo della provvisorietà..., un ricordo fisso che i cristiani sono 'stranieri' e 'pellegrini' sulla terra» (A. M. RITTER, *Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomos und seiner Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, p. 92).

<sup>42</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 33.

<sup>43</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 33. Il Codice di Diritto Canonico inserisce queste possibilità sotto il titolo "Obblighi e diritti dei fedeli laici". Can. 228: «I laici che risultano idonei, sono giuridicamente abili ad essere assunti dai sacri Pastori in quegli uffici ecclesiastici e in quegli incarichi (*munera*) che sono in grado di esercitare secondo le disposizioni del diritto. I laici che si distinguono per scienza adeguata, per prudenza e per onestà, sono idonei a *prestare aiuto* ai Pastori della Chiesa come esperti o consiglieri, anche

questi incarichi non è in alcun modo una forma di “clericalizzazione” ma costituisce una possibilità perfettamente laicale, in quanto la vita della Chiesa e i suoi incarichi non sono una competenza esclusiva del clero, bensì di tutti i fedeli.<sup>44</sup>

Sarebbe pur tuttavia un errore ridurre la “corresponsabilità dei laici” alla loro mera “collaborazione alla missione propria della gerarchia”. Secondo l’Esortazione Apostolica *Christifidelis laici*, n. 15: «la partecipazione dei *fedeli laici* ha una sua modalità di attuazione e di funzione che, secondo il Concilio, è loro *propria e peculiare*». Ciò che è proprio dei laici “nella Chiesa” è la loro azione cristiana “nel mondo”.<sup>45</sup> L’importanza di questo compito per la Nuova Evangelizzazione è di per sé evidente.

2. La seconda considerazione si riferisce alla tesi che abbiamo sostenuto: ogni vocazione particolare nella Chiesa è un modo di realizzare la vocazione cristiana, che è la grazia comune, il *nomen gratiae* che consolava Agostino (*vobiscum christianus*). L’indole secolare che qualifica i fedeli laici è semplicemente il modo in cui i laici devono vivere la vocazione battesimale in tutta la sua radicalità; vocazione che nella Chiesa è sostanziale. Il Concilio Vaticano II, in tal senso, ha affermato la vocazione universale alla santità e all’apostolato di tutti i cristiani. «Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità».<sup>46</sup>

Karl Rahner definì questa affermazione un “evento stupefacente”, dato che per parecchi secoli siffatta affermazione non è stata data per scontata.<sup>47</sup>

nei consigli a norma del diritto». Non soltanto certi *officia* o *munera* ecclesiali possono essere svolti dai laici: infatti nel can. 129 § 2 del Codice di Diritto Canonico si legge: «Nell’esercizio della medesima potestà, i fedeli laici possono *cooperare* a norma del diritto».

<sup>44</sup> In tal caso, questi incarichi dovranno essere realizzati in forma appropriata alla condizione laicale. «I vari ministeri, uffici e funzioni che i fedeli laici possono legittimamente svolgere nella liturgia, nella trasmissione della fede e nelle strutture pastorali della chiesa, dovranno essere esercitati in conformità alla loro specifica vocazione laicale, diversa da quella dei sacri ministri» (GIOVANNI PAOLO II, Es. apost. *Christifideles laici*, n. 23, corsivo dell’originale).

<sup>45</sup> «Per importante che sia questo invito alla collaborazione particolare [...] rappresenta solo un aspetto parziale della cooperazione possibile tra il sacerdote e i laici, senza alcuna enfattizzazione su di esso» (P. MIKAT, *La colaboración de sacerdotes y laicos en la comunidad*, «Concilium» 7-10 [1965] p. 72). «L’assunzione dei laici in alcuni incarichi dell’apostolato gerarchico – una partecipazione che oggi appare imprescindibile nelle Chiese locali di interi continenti – non può far dimenticare la missione specifica del fedele laico, che si realizza nel mondo ed è orientata al progresso delle realtà temporali e terrene» (A. ANTÓN, *Principios fundamentales para una teología del laicado en la Ecclesiología del Vaticano II*, «Gregorianum» 68 [1987] p. 106).

<sup>46</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 40.

<sup>47</sup> «Nel corso di quasi due millenni, non fu del tutto evidente, per il sentimento vivente e spontaneo della Chiesa, che non solo ci sono sempre stati *di fatto* dei cristiani che, in tutte le circostanze e stati di vita, hanno conseguito la santità, ma anche che esiste una vocazione positiva e una missione da parte di Dio, al matrimonio, alla professione profana, alle occu-

Assai indicativa è la testimonianza di san Josemaría Escrivá, grande promotore della chiamata universale alla santità e all'apostolato, specialmente dei laici: «Quando, nel 1928, vidi ciò che il Signore voleva da me, mi misi subito al lavoro. In quegli anni [...] mi presero per pazzo; alcuni, con aria di comprensione, si limitarono a chiamarmi 'sognatore', ma sognatore di sogni impossibili». <sup>48</sup> È sufficiente ricordare la distinzione delle "due vie" dei "precetti" e dei "consigli evangelici" per comprendere che le difficoltà non erano solo di ordine pastorale ma strettamente teologiche. <sup>49</sup>

Malgrado ciò e malgrado l'affermazione conciliare sulla chiamata universale alla santità e all'apostolato, viene da domandarsi se non rimanga latente un certo schema delle "due vie" quando si considera *de facto* la vocazione laicale come "meno esigente" o meno "radicale" delle altre. Giovanni Paolo II, nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (2001), avvertiva che «sarebbe un controsenso accontentarsi di una vita mediocre, vissuta all'insegna di un'etica minimalistica e di una religiosità superficiale» e proponeva per la Chiesa del terzo millennio una vera e propria "pastorale e pedagogia della santità". Ecco le parole del Papa:

«Occorre allora riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, dedicato alla 'vocazione universale alla santità' [...]. È un impegno che non riguarda solo alcuni cristiani: 'Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità'. Ricordare questa elementare verità, ponendola a fondamento della programmazione pastorale [...] significa esprimere la convinzione che [...] il Battesimo è un vero ingresso nella santità di Dio attraverso l'inserimento in Cristo e l'inabitazione del suo Spirito».

E, concludeva il Papa: «È ora di riproporre a tutti con convinzione questa 'misura alta' della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione» (nn. 30-31).

pazioni sociali, come la maniera da lui positivamente voluta per la tal persona determinata di tendere al compimento della propria esistenza cristiana, allo sviluppo della grazia battesimale, al perfezionamento dei doni dello Spirito Santo» (K. RAHNER, *Sui consigli evangelici*, in IDEM, *Nuovi saggi*, Paoline, t. II, Roma 1968, p. 516).

<sup>48</sup> *Amici di Dio*, Ares, Milano 1989, n. 59.

<sup>49</sup> «Si parlava di 'due cammini' verso la salvezza: il cammino dei comandamenti e quello dei consigli. Il primo, secondo un'idea generale, conduceva solo a gradi inferiori di perfezione; il secondo, invece, garantiva l'accesso al culmine della perfezione. Questa formulazione è inammissibile dopo il Concilio Vaticano II» (F. WULF, *Fenomenologia teológica de la vida religiosa*, en J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, t. IV/2, *La Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 460-461). Naturalmente ha ancora senso parlare di precetti e di consigli; il problema è l'"interpretazione" che si dà a questa differenza.