

Nei documenti del Vaticano II si nota una progressione nel sottolineare la pari dignità di tutti gli appartenenti al Popolo di Dio, internamente costituito come «popolo di sacerdoti». Sacerdozio ministeriale e sacerdozio dei fedeli sono reciprocamente ordinati e corresponsabili, ciascuno alla sua maniera, della Chiesa e dell'esercizio della sua missione.

Dal **Concilio**, l'autonomia dei **laici** come **corresponsabilità**

di Piergiorgio Grassi

Affermare che i laici hanno trovato nel Concilio Vaticano II una considerazione tale da offrire un'immagine di Chiesa ben diversa da quella tradizionale è ormai un luogo comune. Eppure, per valutare il cammino percorso, non si può dimenticare sia la definizione corrente del laico stesso, sia lo stato della discussione infraecclesiale prima del Concilio e nelle prime redazioni dei documenti. È noto che nel contesto di un'ecclesiologia di tipo societario valeva ancora, seppure attenuata, la distinzione del monaco camaldolese Graziano che nel suo *Decretum* (siamo attorno al 1041 d. C. circa) considerava due generi di cristiani, il clero e i laici. Il primo era privilegiato perché interamente dedito ai riti liturgici, alla contemplazione e alla preghiera, mentre il secondo, costituito dal popolo fedele (*laïcs*) aveva funzioni subordinate. Ad esso era concesso di sposarsi, di coltivare la terra, di giudicare, di intentare causa, di porre offerte sull'altare, di pagare le decime; in tal modo poteva salvarsi, a patto tuttavia di evitare i vizi e di compiere opere buone. La distinzione era passata nei secoli seguenti come acquisita definitivamente, se si pensa che ancora nel 1891 il Wetzer nel *Kirchenlexikon* definiva il laico semplicemente come colui che non è né chierico né monaco e il *Codice di diritto canonico* del 1917 legittimava

Piergiorgio Grassi

già ordinario di Filosofia delle Religioni presso la facoltà di Sociologia dell'Università degli Studi di Urbino. Dal 1993 dirige l'ISSR «Italo Mancini» nella medesima Università, dove tiene il corso di Sociologia delle religioni. È il direttore di *Dialoghi* e di *Ermeneutica*, edita dalla Morcelliana. Tra le sue opere: *Trascendenza fra i tempi*, Morcelliana, Brescia 2011; *Figure della religione nella modernità*, Quattroventi, Urbino 2001.

la separazione tra i due generi di cristiani «per divina istituzione». Pur non negandone la dignità, vedeva il semplice fedele come passivo rispetto al clero.

Tutto ciò urtava contro un dato di fatto non eludibile. Nei mutamenti epocali intervenuti dopo le rivoluzioni politiche tra fine Settecento e Ottocento, proprio i laici avevano trovato spazi di iniziativa e di decisione all'interno di grandi movimenti organizzati o se n'erano fatti promotori per riconquistare alla Chiesa la società civile investita da profondi processi di secolarizzazione, assumendo responsabilità di primo piano nella guida e nel mettere in atto programmi e iniziative anche di grande respiro. Da queste esperienze non poteva non sorgere l'urgenza di una riflessione che riconsiderasse il loro ruolo all'interno della missione della Chiesa, anche se non mancavano tensioni tra chi, sulla base di antiche premesse ecclesiologiche, intendeva mantenere lo *status* di subordinazione dei laici e chi intendeva aprire spazi di autonomia decisionale nella fedeltà alla Chiesa e nel riconoscimento dell'ascolto sempre dovuto della gerarchia¹.

Negli anni che precedono il Concilio Vaticano II, tra i molti libri innovativi dedicati all'argomento, soprattutto *Jalons pour une théologie du laïcité* del domenicano Yves-Marie Congar, aveva

avuto una vasta eco. Le sue tesi andavano oltre la semplice considerazione teologico-spirituale dell'apostolato dei laici, per collocarsi nell'ottica di una vera «teologia del laicato», destinata a incidere sulle prospettive del Vaticano II: verrà infatti acquisita la tesi che considera la riflessione sui laici non un capitolo o un paragrafo semplicemente, ma sempre parte integrante di una «ecclesiologia totale». Altrimenti – notava Congar – «si sarebbe dovuto presentare di fronte ad un mondo laicizzato una Chiesa clericale che non sarebbe stata affatto nella sua piena verità, che è il suo essere il popolo di Dio», perché in fondo «solo un'ecclesiologia totale potrebbe costituire una valida teologia del laicato»³.

In una concezione della Chiesa fortemente comunitaria i laici, per la loro condizione battesimale, ricevono da Cristo stesso un ruolo attivo di edificazione e di fermento nel mondo. Mondo valorizzato da Gustav Thils in quella prospettiva che aveva chiamato «teologia delle realtà terrestri»⁴ delineando due principi che sono stati ereditati dalla riflessione conciliare: la

**Nei mutamenti epocali
intervenuti dopo le
rivoluzioni politiche tra fine
Settecento e Ottocento,
proprio i laici avevano trovato
spazi di iniziativa e di
decisione all'interno di grandi
movimenti organizzati o se
n'erano fatti promotori per
riconquistare alla Chiesa la
società civile investita da
profondi processi di
secolarizzazione.**

bontà costitutiva delle realtà terrene e la loro autonomia interna. Queste hanno valore in se stesse e sono cariche di una bellezza e di una bontà originaria perché opera dell'azione creatrice di Dio. L'attività umana si trova di fronte ad una realtà unitaria, la quale raggiunge nel Cristo la ricapitolazione piena; la creazione è un processo che continua e l'uomo è chiamato a collaborarvi con Dio: si tratta di continuare la creazione, di umanizzare il mondo, di liberare la materia e di finalizzarla a Dio in Cristo o, per usare un'espressione cara a Juan Alfaro, si tratta di «realizzare un'esistenziale cristico», per indicare appunto la finalizzazione interna di ogni realtà⁵.

Ecclesiologia di comunione

I documenti conciliari che trattano il tema dei laici, dalla *Lumen gentium* (LG) sino alla *Gaudium et spes* (GS), testimoniano abbondantemente l'entrata in circolo di queste tesi. La questione del laicato, così controversa, nascondeva l'esigenza di una reimpostazione dell'ecclesiologia. E l'ecclesiologia di comunione sembra essere stata impulso e ragione di fondo del Concilio, nonostante la permanenza nei testi di espressioni e di formule di compromesso che testimoniano la perdurante incidenza di quella ecclesiologia giuridica di impianto controversistico che era stata dominante per secoli e che il Vaticano II ha cercato di superare. Le immagini della Chiesa, come «popolo di Dio», «corpo di Cristo», «tempio dello Spirito Santo», vivono e si comprendono su questo sfondo. «Per questo è legittimo definire la *communio* come l'idea portante, fondata com'è, con riferimento ai padri della teologia, nella *communio intratrinitaria* fra Padre, Figlio e Spirito Santo. La Chiesa è quindi immagine, per così dire, icona della Trinità»⁶.

Se nel secondo capitolo della *Lumen gentium* si parla diffusamente della Chiesa come popolo di Dio entro cui trovano cittadinanza tutti i battezzati, il capitolo quarto dello stesso documento è decisivo a questo proposito: si tratta di una progressione tesa a sottolineare il riferimento diretto che i laici hanno nella Chiesa a Cristo Gesù che è il capo di questo popolo, il cui statuto «è la dignità e la libertà dei figli di Dio» e «la sua legge è quella dell'amore», con l'indicazione di una pari dignità fra gerarchia e laicato, per cui l'identità di quest'ultimo non si configura a partire dalla sua subalternità, ma si fonda sulla dignità comune a tutto il popolo di Dio internamente costituito come «regno di sacerdoti»: si appartiene a Dio in virtù della mediazione di Cristo Gesù,

nel quale tutti recuperano, già dentro la storia ormai redenta, il loro vero posto nella relazione con Dio Padre. Il battesimo consacra tutti nella Chiesa in un sacerdozio comune che partecipa del sacerdozio di Cristo non meno di quanto vi partecipi il cosiddetto sacerdozio ministeriale, anche se «differente per essenza e per grado». E il sacerdozio di Cristo «è stato riassunto nell'ultima Cena quando, anticipando la propria morte in croce, egli non ha sacrificato qualcosa, ma ha offerto se stesso, rimettendosi alla volontà del Padre, per i molti. Si tratta di un *essere per Dio* e di un *essere per gli altri*». Sacerdozio ministeriale e sacerdozio dei fedeli risultano reciprocamente ordinati «secondo una logica circolare e integrativa, di tipo agapico», se è vero che la Chiesa è un popolo evocato dall'unità della Trinità, secondo una nota formula di san Cipriano, opportunamente riportata a conclusione di *LG* n. 4, dove la Chiesa intera appare «come il popolo radunato nell'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». «Per queste ragioni non possono non assumere rilevanza la parte attiva che tutti i membri della Chiesa svolgono e la responsabilità comune rispetto ai fini, il valore delle scelte e delle esperienze di ciascuno»⁷.

La Chiesa che vive all'interno della dinamica storica, pur trascendendo i tempi e i confini dei popoli, si avvale per la sua missione «in particolare» dell'impegno dei laici nel mondo, come cristiani che svolgono qui la loro missione e vocazione (nel matrimonio, nella famiglia, nel lavoro, nella cultura e nella gestione della *polis*), di qui la loro «indole secolare». Con la precisazione, tuttavia, che il compito di essere lievito nel mondo appartiene a tutta la Chiesa, quantunque in maniera differenziata, e che i laici partecipano anche a singoli ministeri ecclesiali. È il caso della liturgia, della catechesi, della teologia, della *diakonia* e della edificazione della comunità. Come nota Walter Kasper, «la rigida dicotomia tra servizio volto alla salvezza e servizio rivolto al mondo è divenuta obsoleta [...] è divenuta obsoleta la teoria di due stati tra loro separati, quello dei chierici e quello del cosiddetto popolo ordinario [...] nel senso di persone non esperte e non competenti per le faccende ecclesiali: ogni battezzato ha lo Spirito Santo ed è istruito da lui (*1 Gv*, 2,27), a tutti appartiene il senso della fede (*sensus fidelium*, *LG* n. 12). Tutti sono, ciascuno nella sua maniera, corresponsabili per la Chiesa e per l'esercizio della sua missione. Vi è una unità nella missione, ma una distinzione nei servizi e nel modo in cui questa missione è percepita»⁸.

Diventa pertanto essenziale «uno stile comunicativo e partecipativo» nella vita e nella conduzione della Chiesa, prendendo sul

serio la responsabilità inerente al proprio ministero se si considera il fatto che i fedeli sono soggetto, oltre che oggetto, della missione di salvezza. E ciò sta anche a dire che si deve probabilmente pensare ad una nuova forma sociale di Chiesa, più che a misurare di tipo amministrativo e organizzativo (di tipo aziendalistico); forma sociale da individuare sperimentando coraggiosamente nelle nuove condizioni storiche. Tenendo ferma la constatazione (per alcuni ancor oggi inaccettabile) che non vi è coincidenza, se mai vi è stata, tra Chiesa e società e che i cristiani sono ora minoranza in tutto l'Occidente. Minoranza che può continuare ad essere attiva e comunicativa, «a patto che pratici un modello di vita cristianamente ispirato, unico capace di essere lievito nella società»⁹.

Nel mondo, ma non del mondo

La costituzione pastorale *Gaudium et spes*, risultato di una lunga e tormentata riflessione, precisa, sempre nell'ambito di una ecclesiology di comunione, che la missione della Chiesa nell'ordine temporale deve tener conto delle leggi che governano le realtà terrene le quali mantengono una relativa autonomia rispetto al fine ultimo e sulle quali valgono soprattutto la competenza e la capacità dei laici: per essi è essenziale il loro riferimento alla secolarità, soprattutto come *metodo*, vale a dire come scoperta, rispetto e uso delle leggi delle realtà temporali. Non è sufficiente il generico riferimento ad un impegno nelle realtà temporali, compito che è del clero e dei religiosi, i quali egualmente sono nel mondo e vi devono operare quotidianamente. Il laico potrà rendere il mondo segno del Regno in compagnia di coloro che, non credenti, possono raggiungere il Regno mediante la messa in atto delle giuste leggi delle cose. Se la Chiesa guarda sempre alla sua missione salvifica ed escatologica (che si raggiunge in un mondo futuro), la sua azione si attua nelle presenti condizioni storiche attraverso l'operare di credenti che sono membri della *polis* di tutti, chiamati a formare già nella storia la famiglia dei figli di Dio, camminando con l'umanità tutta, sperimentando la stessa sorte terrena e attuandosi come «fermento e quasi anima» della società umana che è «destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia

La missione della Chiesa nell'ordine temporale deve tener conto delle leggi che governano le realtà terrene le quali mantengono una relativa autonomia rispetto al fine ultimo e sulle quali valgono soprattutto la competenza e la capacità dei laici: per essi è essenziale il loro riferimento alla secolarità, soprattutto come metodo, vale a dire come scoperta, rispetto e uso delle leggi delle realtà temporali.

di Dio». La Chiesa svela il senso dell'esistenza dell'uomo, ne mostra la dignità assoluta, offre significato e direzione alle opere e ai giorni. Ai credenti è pertanto inibita sia la fuga dal mondo, sia la totale secolarizzazione: posizioni simmetriche e similmente sterili. L'impegno trova nella coscienza dei laici convenientemente formata il perno per «inscrivere nella vita della città terrena la legge divina» (*GS*, n. 43).

Com'è stato osservato, «la coscienza rettamente formata rappresenta l'orizzonte più ampio di autonomia che il Concilio riconosce ai laici e al loro agire. Anche se si tratta di un limite ancora incerto, non ulteriormente precisato rispetto alla sua applicazione nel concreto delle scelte da compiere»¹⁰. Si dice infatti che i laici sono responsabili del proprio agire alla luce della sapienza cristiana, «facendo rispettosa attenzione alla dottrina del magistero». Anche quando si verificano opzioni partitiche diverse, perché viene espresso un giudizio diverso sulla medesima situazione, «come succede abbastanza spesso e legittimamente», senza pensare con questo di «rivendicare solo per sé e in modo esclusivo l'autorità della Chiesa» (*GS*, n. 43).

Se viene bandito l'integralismo come atteggiamento che pretende di derivare, senza mediazioni culturali e partitiche, i contenuti e i modi dell'azione politica, si riconosce nello stesso tempo una sfera pubblica di confronto con tutte le posizioni, garantita dallo Stato moderno, riconosciuto nella sua autonomia e nella sua indipendenza e insieme chiamato a riconoscere anche il ruolo della Chiesa in un contesto di collaborazione: entrambi a servizio, con mezzi e vie diversi, della vocazione personale e sociale delle medesime persone umane, che non sono limitate al solo orizzonte temporale. «Predicando la verità evangelica e illuminando tutti i settori dell'attività umana con la sua dottrina e con la testimonianza resa dai cristiani, [la Chiesa] rispetta e promuove anche la libertà politica e la responsabilità dei cittadini» (*LG*, n. 76).

È così sottolineato il principio di laicità dello Stato che è condizione indispensabile in un regime di sempre più accentuato pluralismo. E non era cosa che andava da sé, se è vero che in un diffuso manuale pubblicato ancora a ridosso del Concilio Vaticano II, era ben delineata la tesi secondo cui obbligo dello Stato era assumere la vera religione (cioè il cattolicesimo) come proprio fondamento, mentre la tolleranza pubblica di altre religioni veniva descritta come un male che in certi casi andava sopportato. Ciò spiega perché la dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla

libertà religiosa (*Dignitatis humanae*) accolta dai Padri conciliari il 7 dicembre 1965 e solennemente promulgata dal Papa a conclusione del Concilio, abbia visto una vistosa opposizione in sede di discussione. Il documento, tra il modello di uno Stato confessionale, cui viene riconosciuta una illimitata competenza nella vita religiosa e nella società e quello laicista della ostilità o dell'assoluta indifferenza al fenomeno religioso, motiva l'opzione per lo Stato laico che riconosca il valore anche sociale dell'esperienza religiosa e garantisca ai cittadini singoli e alle comunità religiose la piena libertà in questa materia, tenuti fermi i limiti imposti, in casi di oggettive e gravi violazioni, dalla necessità di tutelare il bene comune.

Trovava inoltre applicazione il principio, affermato da Maritain, secondo cui nella società si agisce *in quanto cristiani*, in nome della Chiesa, in comunione con i pastori, e *si agisce da cristiani*, in proprio nome, come cittadini che debbono essere sempre guidati dalla propria coscienza cristiana: in autonomia dunque, anche se non assoluta, ché i credenti impegnati non sfuggono al giudizio della Chiesa nel suo insieme e del magistero in particolare, qualora la legge morale venga infranta e ci si dimentichi che vi è un permanente «principio di corruzione» nell'agire dell'uomo il quale si manifesta sempre quando non corrisponde all'agire divino o deliberatamente lo si combatte, determinato «da quello spirito di vanità e di malizia che stravolge in strumento di peccato l'operosità umana», com'è scritto in *GS*, n. 37.

Si è parlato in precedenza di uno stile di Chiesa sempre più «partecipativo e comunicativo». Un'istanza presente nel Concilio Vaticano II e riproposta sia da Giovanni Paolo II che da Benedetto XVI, ma rimasta ancora largamente inevasa, è l'invito a mettere in campo strutture sinodali ai diversi livelli ecclesiali, intendendo il sinodo nel significato originario del termine: «Riunione e insieme compagnia nel cammino» (Kasper), strutture esigite non solo dalla grande complessità dei tempi in cui opera la Chiesa, ma soprattutto da un'ecclesiologia di comunione, attraverso le quali «il popolo di Dio possa vivere, trovare un sostegno, orientarsi ogni volta in modo nuovo» nel tumultuoso mutamento storico, «al cui interno siano presenti i laici in modo adeguato». Lo esige anche quella «lettura dei segni dei tempi» che Giovanni XXIII auspicava nella sua enciclica *Pacem in terris* e che è stata ripresa dal Concilio per la neces-

Nella società si agisce in quanto cristiani, in nome della Chiesa, in comunione con i pastori, e si agisce da cristiani, in proprio nome, come cittadini che debbono essere sempre guidati dalla propria coscienza cristiana.

sità di riconoscere la presenza della grazia divina nella storia. Per dirla con GS, n. 11: «Il popolo di Dio, mosso dalla fede, per cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste, nelle aspirazioni, cui prende parte con tutti gli uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio». È questo il tempo opportuno, il *kairós*, per riaprire i nuovi cantieri «della sperimentazione ecclesiale e della verifica teologica».

Note

¹Su questi temi cfr. E. Zanetti, *La nozione di laico nel dibattito preconciliare. Alle radici di una svolta significativa e problematica*, PUG, Roma 1998.

²Cerf, Paris 1953; tr. it.: *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966.

³*Ivi*, p. 13.

⁴G. Thiels, *Teologia delle realtà terrestri*, Paoline, Alba (CN) 1951.

⁵J. Alfaro, *Teologia del progresso umano*, Cittadella, Assisi (PG) 1969, p. 94.

⁶W. Kasper, *La Chiesa di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2012, p. 66.

⁷M. Naro, *Chiesa e laici alla luce del Vaticano II*, in «Coscienza», 6(2011), p. 34. L'articolo è di rilevante interesse per la considerazione dei laici dentro la Chiesa e questa in rapporto alla sua fonte trinitaria.

⁸W. Kasper, *La Chiesa di Gesù Cristo*, cit., p. 68.

⁹*Ivi*, p. 69.

¹⁰C. Turbanti, *L'autonomia dei laici da Lumen gentium a Gaudium et Spes*, in C. Militello (a cura di), *I laici dopo il Concilio. Quale autonomia?*, EDB, Bologna 2000, p. 36. Dello stesso Turbanti si veda la documentata ricerca *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della Costituzione pastorale «Gaudium et Spes» del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2012.