

UN *REQUIEM* PER LA TEOLOGIA DEL LAICATO?

Marco Vergottini

Con il Vaticano II, per la prima volta nella storia, un concilio ha provveduto a mettere a tema e ad accordare credito alla figura dei laici, così da riconoscerli come “soggetti” attivi della missione della Chiesa, non più solamente come terminali passivi della cura d’anime. Una tale concentrazione d’interesse sui comuni battezzati ha fatto sì che sul piano dell’immaginario credente l’ultimo Concilio, almeno sotto questo specifico profilo, abbia potuto essere avvertito come un evento che ha fissato un vero e proprio discrimine epocale fra il ‘prima’ e il ‘dopo’. A confermarlo è il fatto che all’indomani dell’assise la sensibilità dei pastori nel considerare l’identità e la vocazione dei fedeli laici è davvero mutata, quasi di colpo; allo stesso modo, fra questi ultimi è andato sempre più crescendo il numero di quanti hanno incominciato a guardare con occhi nuovi a sé stessi e alle responsabilità connesse con la vocazione cristiana. Sintomatica, al riguardo, è la diffusione che hanno conosciuto nel gergo ecclesiastico postconciliare espressioni quali *l’ora dei laici*, *il risveglio del laicato*, *una nuova maturità del laicato* e così via.

Aldilà di un’inevitabile enfasi nel descrivere un fenomeno certo più evocato che effettivamente realizzato, l’attenzione privilegiata accordata dal Vaticano II al tema dei laici – nella scia della cosiddetta Teologia del laicato – è da salutare come un’acquisizione di straordinaria portata sul piano

della rappresentazione simbolica, poiché finalmente ha consentito alla coscienza credente di pervenire a quell'intuizione originaria per cui, in forza del sacramento del battesimo, è riconosciuta a tutti i fedeli l'appartenenza a Cristo e, dunque, la piena titolarità ecclesiale degli stessi laici. Alla luce di questa evidenza, poi, i padri conciliari hanno inteso procedere a illustrare le responsabilità connesse alla testimonianza evangelica dei comuni fedeli nei diversi luoghi e forme della vita ordinaria.

Eppure, a mezzo secolo di distanza dal Vaticano II, la questione dei cristiani laici langue. Nell'odierno scenario ecclesiale, e rispettivamente in quello storico-civile, non è dato assistere a una rappresentazione della testimonianza laicale all'altezza della sfida sollecitata dalla lettera e dallo spirito conciliari. Certo, è indubitabile che a partire dagli anni '70 del secolo appena trascorso si sono registrati consistenti mutamenti di sistema che, dopo aver rivoluzionato l'assetto storico-culturale e quello religioso-ecclesiastico, hanno finito per disattivare i tradizionali canali di formazione della coscienza credente, così da indebolire la rilevanza simbolica della testimonianza dei cristiani¹.

Per un verso, vorticose trasformazioni hanno travolto lo 'spazio pubblico' in Occidente², vuoi producendo una crisi profonda sul fronte delle

¹ Un rapido e sintomatico ragguaglio in ambito ecclesiale è quello offerto da L. DE VACELLES, *I mutamenti del contesto sociale nel periodo postconciliare*, in G. ALBERIGO - J.-P. JISSA (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 65-85.

² In materia di spazio pubblico il dibattito nelle scienze umane e nella filosofia è sterminato, vale la pena limitarsi a segnalare alcune posizioni assolutamente decisive nel dibattito storiografico. Affascinata dall'ideale greco della *polis* e dell'*agorà*, nel suo *opus magnum*, H. ARENDT, *The Human Condition* [University Press, Chicago IL 1958; tr. it. *Vita attiva*, Bompiani, Milano 1994] denunciava in epoca moderna il declino dello spazio pubblico, in seguito all'irruzione della questione del lavoro e dell'esplosione dei bisogni, con

dinamiche di identificazione e di socializzazione del soggetto, con il drastico rifiuto di ogni ipotesi religiosa o quantomeno di una sua progressiva

la conseguente riduzione degli esseri umani a mero riflesso degli automatismi della produzione e del consumo. Onde consentire una rinnovata opportunità di dibattere e agire politicamente, la Arendt proponeva di recuperare integralmente la portata del 'politico' in ambito antropologico nella linea di una «teoria libertaria dell'azione nell'epoca del conformismo sociale» (A. Dal Lago), così da individuare nell'istanza della partecipazione la fondamentale espressione dell'esercizio della libertà. Nel quadro di un disegno fortemente legato alla teoria critica di T.W. Adorno e M. Horkheimer, J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990; tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2002] sostiene che l'opinione pubblica nasce come sfera pubblica rappresentativa, pur segnalando che nella società dell'industria culturale e dei consumi la stessa formazione delle opinioni è ultimamente manipolata dagli interessi economici strettamente collegati con il potere politico. Nondimeno, egli auspica la ricostruzione di una sfera pubblica composta di liberi individui con funzioni critiche nei confronti della sfera politica. Secondo un approccio «costruttivista» che considera tutto ciò che avviene nella realtà sociale come non classificabile per strutture o schemi predeterminati, nella linea della lezione di A. Touraine, A. MELUCCI ne *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali* [Il Mulino, Bologna 1991] analizza i rapporti tra gruppi, bisogni individuali e forme politiche di rappresentanza, anche in relazione ai movimenti etnico-nazionali. A suo giudizio, solo una società aperta, capace di raccogliere la spinta dei movimenti attraverso un adeguato sistema di rappresentanza, è in grado di mantenere la ricchezza della complessità sociale, unica vera condizione per una nuova 'invenzione del presente'. D. INNERARITY ne *El nuevo espacio público* [Espansa Calpe, Madrid 2006; tr.it. *Il nuovo spazio pubblico*, Meltemi, Roma 2008] si incarica di operare un radicale ripensamento della nozione di 'spazio pubblico', secondo un paradigma che ridefinisca l'estensione dei confini tra ciò che pertiene la dimensione privata e ciò che si inserisce entro l'orizzonte propriamente collettivo: come l'avvento di una nuova classe sociale, alimentata dallo spirito illuministico e caratterizzata dalla pressione dei *media* alla costruzione di un'opinione pubblica, aveva comportato la rifenizione della nozione stessa di 'pubblicità'; allo stesso modo i profondi mutamenti della vita collettiva comportano una rivisitazione della nozione di partecipazione e di maturazione del consenso democratico. Per una rapida e aggiornata ricognizione sullo stato dell'arte, cfr. W. PRIVITERA, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001; M. PAGANO, *Lo spazio pubblico al tempo della società globale*, in *Filosofia e Teologia* 23 (2009/1) 7-20; D. SPINI, *Lo spazio pubblico nella seconda modernità*, in *Società Mutamento Politica* 1 (2010/2) 109-122.

delegittimazione³, vuoi manifestando un progressivo deperimento delle istituzioni preposte alla promozione e alla regolamentazione delle forme che presiedono all'ordinamento sociale nell'età della globalizzazione⁴. Simultaneamente, all'indomani del Concilio un radicale rivolgimento ha investito l'apparato ecclesiastico, travagliato da un nervoso processo di assestamento in ordine alla revisione delle forme della pratica cristiana e della appartenenza ecclesiastica, con il risultato che la vicenda pastorale, per corrispondere all'istanza obiettiva e inderogabile dell'*aggiornamento* conci-

³ Nella sua monumentale opera il filosofo canadese CH. TAYLOR, *A Secular Age* [Harvard University Press, Cambridge MA - London 2007; tr. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009] distingue tre diverse accezioni della secolarizzazione in Occidente: a) negli spazi pubblici si agisce *etsi Deus no daretur*, così da assistere a uno svuotamento del riferimento a una realtà trascendente; b) con la modernità la sfera religiosa è relegata alle scelte che concernono la *privacy* del singolo individuo, che non interagisce con la razionalità interna alle altre sfere dell'attività pubblica: economica, politica, culturale; c) nella città secolare la fede in Dio, anziché rappresentare un'evidenza assodata perché incontrovertibile, si tramuta in una fra le tante possibilità, risultando problematica per gli stessi credenti più devoti.

⁴ Sulla ricaduta del fenomeno della «globalizzazione» in ordine alla crisi dell'ordinamento dello Stato è proficuo mettere a confronto le tesi sostenute da Z. BAUMAN, *Globalization. The Human Consequences*, Columbia University, New York 1998 [tr. it. *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2001] con quelle di U. BECK, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997 [tr. it. *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999]. Il sociologo polacco Z. Bauman, in chiave critica e problematica, percepisce la globalizzazione come la causa principale della erosione dello Stato nazione, che si produce a livello economico, militare e culturale, ossia sulle tre colonne che, a suo parere, danno legittimità a uno Stato. Al contrario, secondo una prospettiva cosmopolitistica e dunque più ottimista negli esiti futuri, l'intellettuale tedesco U. Beck ritiene che il fenomeno della globalizzazione possa favorire una trasformazione della politica stessa, così da dar origine a un nuovo modello di Stato transnazionale non più basato su una sovranità esclusiva, ovvero sulla pretesa di comandare sul proprio territorio, bensì approdando a una forma inclusiva capace di riprofilare nuovi principi politici, economici e culturali globali.

liare, si è ritrovata quasi sospesa tra il rinvio ai rassicuranti (ma anacronistici) canoni del paradigma tridentino e l'affannosa ricerca di vie inedite (non sempre, però, conseguenti e percorribili)⁵.

Per complesse ragioni *ad intra* e *ad extra*, la collocazione del laicato cattolico e la sua visibilità nell'odierno contesto ecclesiastico e storico-civile si sono rivelate sempre più instabili e indeterminate, proprio in ragione del processo di rapido rivolgimento che ha contraddistinto le forme dell'istituzione ecclesiastica e dell'organizzazione sociale.

A fronte di questa complessa transizione del mondo cattolico nel quadro dell'immediato post-Concilio – considerata la stretta interdipendenza fra i piani del vissuto e della rielaborazione critica – non sorprende che a languire sia stata simultaneamente la stessa riflessione teologica sui fedeli laici. In quegli anni la tematica ha conosciuto una drastica caduta di interesse nel quadro della teologia cattolica; quest'ultima, infatti, sollecitata dal Vaticano II a una rivisitazione delle sue fondamenta, a seguito dello sgretolamento dell'impalcatura neoscolastica, ha finito per concentrare i suoi

⁵ Sul destino e la longevità della macchina della riforma tridentina, nella sua saldatura fra la riformulazione del canone della fede teologale e il riassetto delle forme ecclesiastiche, di contro alle difficoltà che il programma di 'aggiornamento' del Vaticano II ha conosciuto in ordine a un riassetto della forma ecclesiale e a un rinnovamento dell'immagine sociale del cristianesimo, risultano assai stimolanti le considerazioni di P. SEQUERI, *Coscienza cristiana, ethos della fede e canone biblico*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, «A misura di Vangelo». *Fede dottrina, Chiesa*, M. Vergottini (ed.), San Paolo, Cinisello B. 2003, 13-30. Sugli esordi incerti della recezione del Vaticano II in ordine alla questione dell'identità e della figura dei laici nella Chiesa, buone referenze si trovano in H.J. SÁNCHEZ ZARIÑANA, *L'être et la mission du laïc dans un église pluri-ministerielle. D'une théologie du laïc à une ecclésiologie de solidarité* (1953-2003), L'Harmattan, Paris 2008, in part. 213-254.

sforzi di rifondazione teorica sul terreno teologico-fondamentale e sui capisaldi della teologia sistematica, tralasciando di adoprarsi in un esercizio di ripensamento e rinnovamento su temi di frontiera suscitati dalla nuova impostazione del tema Chiesa-mondo, che pure era stata l'icona più recepita e promettente della novità conciliare.

Prima del Concilio, l'esplosiva stagione della Teologia del laicato, nell'atto in cui si sforzò di determinare in positivo lo 'specifico' dello *status* laicale, era stata in grado di rilanciare una fattiva autoconsapevolezza e di imprimere un forte impulso alla testimonianza nei credenti comuni, non più relegati a un ruolo gregario in ambito ecclesiale e a una condizione di marginalità sul piano spirituale. Paradossalmente, però, la svolta ecclesiologicala operata dalla *Lumen gentium* – con il suo congedo da una concezione giuridicistica della Chiesa (*societas perfecta*) e con l'approdo alla nozione di «popolo di Dio», che si iscrive nella tradizione biblica, integrandosi in un dinamismo storico sconosciuto alla categoria di «corpo mistico»⁶ – ha finito per infirmare l'impianto complessivo del capitolo sulla dottrina dei fedeli laici. Quest'ultima, infatti, poiché utilizzava un dispositivo non più compatibile col mutamento di codice sintattico formalmente introdotto dalla nuova impostazione dell'ecclesiologia conciliare, si è ritrovata su un binario morto. A tale riguardo, la singolare frammentazione e dispersione del discorso sui fedeli laici nelle diverse province dell'enciclopedia teologica –

⁶ Cfr. Y.M-J. CONGAR, *Le concile Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984; G. COLOMBO, *Il «Popolo di Dio» e il «mistero» della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, in *Teologia* 10 (1985) 97-167 (rist. in ID., *Paolo VI e il Concilio Vaticano II*, M. Vergottini (ed.), Istituto Paolo VI - Studium, Brescia-Roma 2015, 102-195).

segnatamente l'ecclesiologia, il sacramento del matrimonio, la morale speciale, la teologia spirituale e pastorale, il diritto canonico ecc. –, più ancora la difficoltà di articolare in chiave unitaria i due poli dell'*ecclesiale* e del *civile* in ordine al tema della coscienza e dell'agire credente, hanno messo in stallo la possibilità di pervenire a una trattazione coerente e condivisa. Un siffatto giudizio – a prima vista assai perentorio, ancorché difficilmente eccepibile sul piano del merito – non intende affatto liquidare la questione dei laici e sottostimare il portato dell'episodio storico (ma irrimediabilmente concluso) della Teologia del laicato. Mira invece a innescare un ripensamento radicale dell'intera problematica, nella direzione di ritrovare in ordine alla questione dei 'cristiani comuni' (i cosiddetti *laici*) un criterio obiettivo e regolativo sul piano della ripresa critica, onde innescarne un fattivo riassetto sotto il profilo della sistematica teologica e della riflessione teologico-pratica.

Non dovrebbe però sorprendere se l'esito della *quaestio de laicis* diventasse occasione per un ri-orientamento teologico dell'ecclesiologia stessa, per quel principio di circolarità per cui certamente «il tutto è superiore alla parte», ma a condizione di non perdere il valore storico-concreto della singola tessera del mosaico, la quale costituisce un impulso a comprendere l'esistenza della chiesa nella storia, alla luce dei processi di strutturazione sociale, di identità culturale e di mutamenti epocali.

Anche per la nozione teologica di laico vale il principio euristico che «non è sufficiente restringere il dettato ecclesiologico alla semantica biblica, per quanto ricca e determinante questa possa dimostrarsi. Ciò non vuol dire che la riflessione sulla Chiesa esuli dalla Rivelazione. Essendo la Chiesa nel tempo, e anche nel tempo extrabiblico, essa necessita di essere osservata dalla stessa teologia attraverso il linguaggio che la accultura»⁷.

Sotto questo profilo, pare convalidata quella pista ermeneutica che riconosce il tratto aporetico del modello ecclesiologico che si conforma secondo lo schema statico “Chiesa-Mondo” – con le conseguenti ricadute tanto sul piano dell’appartenenza che su quello della missione. Si tratterà allora di optare alternativamente per il paradigma conciliare che contempla un’apprensione dinamica della “Chiesa-nella-storia” e che riconosce pienamente nella categoria di “Popolo di Dio” la sua missione dentro la storia, dunque la sua identità di soggetto storico⁸.

⁷ R. LA DELFA, *Complexa realitas* in ecclesiologia, in Id. (ed.), *La Chiesa tra teologia e scienze umane una sola complessa realtà*, Città Nuova, Roma 2005, 437-468: 464. Così, riepiloga l'autore: «In questa prospettiva, la nozione conciliare di "realtà complessa" riferita alla Chiesa diventa il veicolo della criticità dell'ecclesiologia intesa come disciplina globale, perennemente tendente ad una sintesi critico-teologica della verità di fede sulla Chiesa, sintesi capace di assumere, secondo lo statuto stesso dell'ecclesiologia, sia le osservazioni provenienti dalla pluriforme autocoscienza riflessa intra-ecclesiale che dalla variegata osservazione condotta dalle scienze altre dalla teologia del fenomeno Chiesa» (*ivi*, 467)

⁸ Cfr. G. COLOMBO, *Il «Popolo di Dio» e il «mistero della Chiesa»*, in *Teologia* 10 (1985), 97-167.