

PUG: LAIKOS CON FIAC, ACI, CVX E PCL

Corso KP0036: 25-2-2010, ore: 18-20.

"Uomini e donne che aiutano il Vangelo. Laici corresponsabili nella Chiesa"

La Lumen Gentium e l'Apostolicam Actuositatem e la storia recente dell'apostolato dei laici:

prof. Salvador PIÉ-NINOT (PUG)

Per cominciare questa nostra *Prolusione* vorrei riassumere brevemente i punti nodali della *Lectio Magistralis* dell'anno scorso per meglio capire l'impostazione che questa volta ci impegna. Infatti la teologia del laicato è stata veramente importante nel Vaticano II, per la sua presenza significativa nel capitolo IV della *Lumen gentium* dedicato completamente ai laici, ed anche per il decreto specifico sull'apostolato dei laici, la *Apostolicam actuositatem* (AA). Per questo nelle pubblicazioni subito dopo il Concilio, si può constatare una iniziale ricezione positiva ed entusiastica particolarmente per la nuova formulazione della Chiesa come "Popolo di Dio" nel cap. II della LG.

In effetti, a partire da questo concetto, il laicato passa da oggetto-suddito a soggetto-protagonista della Chiesa: viene affermata la dignità comune di tutti i membri del Popolo di Dio in forza del battesimo, viene anche messa in rilievo la missione 'secolare' più specifica, quella cioè di essere per sua natura, *Chiesa nel mondo* e nel contempo si afferma l'importanza dell'associazionismo laicale con particolare riferimento all'Azione Cattolica, concepita in modo ampio come 'laicato organizzato per l'apostolato' nella Chiesa, secondo AA 20. Osserviamo tuttavia che questa ricezione positiva iniziale - che situava il tema del laicato dentro un contesto ecclesiologicalo globale - ha comportato una progressiva dimenticanza della stessa teologia specifica del laicato a vantaggio della teologia centrale del "Popolo di Dio", e successivamente dell'ecclesiologia conciliare della "comunione" come asse portante di tutto il Vaticano II.

Più di vent'anni dopo, nel 1987, questo tema viene ripreso in occasione del Sinodo dei Vescovi sui Laici, con la relativa Esortazione Apostolica postsinodale *Christifideles Laici* (ChL) del 1988. Questo evento provocò un certo rilancio della teologia del laicato cui contribuirono anche le interpellazioni motivate da due fatti postconciliari nuovi: l'apparizione dei cosiddetti 'nuovi movimenti' (*Neocatecumenali, Focolari, Comunione e Liberazione, Rinnovamento Carismatico, Comunità di S. Egidio...*) e inoltre le questioni sorte sui ministeri che i laici possono esercitare in base alla normativa del nuovo Codice di Diritto Canonico del 1983. Ma tenendo presente quanto abbiamo brevemente abbozzato, non si può negare che ad un'analisi attenta dell'evoluzione recente della teologia del laicato si nota una certa situazione di "impasse" e di difficoltà a livello ecclesiologicalo sia teorico che pratico. Ne è un simbolo il recente studio apparso nella rivista *Orientamenti Pastoralis* dello

scorso ottobre intitolato: “I laici nella Chiesa, tra delusione e speranze” (Roberto Rezzaghi in, LVII, n° 10, ottobre 2009, 5-13), e anche quattro anni prima il commento nel libro della FUCI sul Concilio con questo titolo interrogativo: “Vocazione e missione dei cristiani laici: un incompiuto del Vaticano II?” (P. Scabini in, *Il Concilio davanti a voi*, AVE, Roma 2005, 93-102).

È vero, pertanto, che il Concilio Vaticano II ha dato grande rilievo al laicato, prendendo atto della significativa riflessione precedente sulla teologia del laicato, mà è anche vero che da questa scelta si attendeva un maggior contributo all’evangelizzazione della nostra società, che di fatto però non è stato corrispondente alle attese. Infatti i vescovi italiani riflettendo sul cammino ecclesiale degli ultimi anni affermano: “non possiamo ritenerci soddisfatti” (n° 44 nel documento, *Comunicare il Vangelo in un modo che cambia*). E nasce la domanda: che cosa non è stato capito e vissuto anche rispetto a ciò che aveva insegnato il Vaticano II? e che cosa è da rivedere? In più: è ancora attuale l’insegnamento del capitolo IV della *Lumen Gentium* e il decreto sull’apostolato dei laici nell’*Apostolicam Actuositatem*?

Nella relazione dell’anno scorso mi sono soffermato particolarmente sulla *LG* ma ora vorrei sottolineare di più il decreto dell’apostolato dei laici, l’*AA*, dato che la questione che questa volta ci interessa è precisamente il versante teologico, insieme a quello pastorale, nella scia dell’apostolato concreto nel mondo dei laici. Sarà altresì importante vedere la ricezione che la *Christifideles Laici* fa dell’*AA*, anche se è poco citata e sarà soprattutto nella cornice della teologia del laicato della *Lumen Gentium* che possiamo trovare delle indicazioni teologico-pastorali significative.

Infatti, in questi già quasi cinquant’anni dalla pubblicazione di *AA*, questo documento ha conosciuto fasi alterne e, a volte, persino contraddittorie. Vediamo per tanto alcune osservazioni che si potrebbero considerare un elenco di punti deboli del documento conciliare:

1. - La concezione di “apostolato” che nel testo risente di uno spessore gerarchico nella scia precedente il Vaticano II. In questo contesto i laici sono visti soprattutto come “collaboratori” e non soltanto in rapporto con la gerarchia ecclesiastica. In questo senso *AA* 24 sulla relazione con la gerarchia è molto significativo e diverso questo tema viene trattato in *LG* 37, dove - in quest’ultimo e non in *AA* - c’è un secondo punto sul riconoscimento dei laici da parte della gerarchia e si parla del “affetto paterno” con il quale i pastori devono ascoltare i laici!

2. - L’ottica del Decreto conciliare è piuttosto rivolta a una minoranza, a una *élite* a cui si chiede uno stile di vita piuttosto associato e impegnato, non sempre adeguato alle concrete condizioni esistenziali dei “cristiani comuni”.

3. - Non si tengono presenti i fenomeni di disaffezione, contestazione e indifferente lontananza di tanti battezzati...

4.- L'attenzione prioritaria all'*Azione Cattolica* in AA 20, ha suscitato sovente indifferenza da parte soprattutto dei movimenti cosiddetti nuovi, anche se in AA 21, si accenna all'*aggiornamento* nel dire che "tutte le associazioni devono essere giustamente stimate; quelle poi che la gerarchia secondo la necessità dei tempi e dei luoghi ha lodato o raccomandato o ha deciso di istituire come più urgenti...".

5.- Forse l'osservazione più corposa è il richiamo troppo sintetico e poco esplicito al patrimonio teologico della *Lumen Gentium* e della *Gaudium et Spes*. Forse l'esempio più esplicito è che alla nozione fondamentale di "popolo di Dio", fondamentale nella *LG*, si preferisca quella di "corpo di Cristo" - citata sette volte, contro una sola citazione del "popolo di Dio" nell'articolo centrale n° 2 - con un accenno alla comunione con lo Spirito senza collegamento con la teologia del popolo di Dio e, cosa più eloquente, senza neppure citare il fondamento battesimale! In compenso si sottolinea l'unità di missione e la diversità di ministeri, così come la funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo della quale i laici partecipano. Come è risaputo la *LG* è stata molto cauta nel parlare del Corpo di Cristo, dato che l'Enciclica *Mystici Corporis* - citata solo una volta nel paragrafo sul Corpo di Cristo nella *LG* 7 - ne aveva divulgato un uso non tanto biblico-teologico quanto giuridico. Questo comporta che si accentuino le differenze nella Chiesa - capo, membra...- a danno della basilare unità della categoria popolo di Dio, dove le legittime differenziazioni vengono dopo che si è affermata la comune dignità, vocazione e missione che la categoria popolo di Dio esplicita più chiaramente. Nell'*AA* appare anche mancante la questione dell'attività dei laici nel mondo, che si trova soltanto nella *Gaudium et Spes*.

Nota sulla bipolarità paolina su "Popolo di Dio" e "Corpo di Cristo":

Bisogna tener conto del fatto che nel Nuovo Testamento, il nome "Popolo di Dio" applicato alla Chiesa, viene integrato da quello di "Corpo di Cristo". Si tratta di una bipolarità che l'esegesi contemporanea ha messo in evidenza, dando la priorità al concetto di "popolo di Dio", contro la tradizione cattolica dominante centrata sul concetto "corpo di Cristo" e chiara nella Enciclica *Mystici Corporis* del 1943, che avrà anche un orientamento più giuridico nel sottolineare più la parola "Corpo", nel senso di corporazione, che l'aggettivazione "di Cristo". Invece negli studi esegetici si affermerà la complementarietà dei due termini, unita alla specificità neotestamentaria del "corpo di Cristo" per intendere il "popolo di Dio". Per tanto il nome "corpo di Cristo", rappresenta un'immagine che sottolinea primariamente la dimensione cristologico-soteriologica della Chiesa, mentre il titolo "popolo di Dio" si colloca in una prospettiva più storico-salvifica, cosicché i due titoli costituiscono come i due centri di un'ellissi, in quanto si completano e si fecondano a vicenda. Per questo J. Ratzinger scrive nel 1992: 'La Chiesa è Popolo di Dio nel e per mezzo del Corpo di Cristo' ("Kirche ist Volk Gottes nur im und durch den Leib Christi", in "Vorwort zur Neuauflage" in, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 2¹⁹⁹², XIV). E' ovvio che "Corpo di Cristo" sottolinea il modo maturo di intendere la Chiesa come "Popolo di Dio" e che, nel contempo, "Popolo di Dio" dà fondamento e rende possibile la Chiesa come "Corpo di Cristo", frutto della discendenza da Abramo, che attraverso la sua storia è "un popolo (*laos*) scelto tra i pagani (*ex ethnôn*) per il suo nome" (At 15,14).

Per capire un pò meglio questa situazione gioverà riprendere una osservazione di Giovanni-Paolo II, nel ventesimo anniversario della AA, che presentava una sintesi dove si scopre che si usa un linguaggio non è esattamente quello usato dagli estensori del decreto conciliare e cioè: “pieno riconoscimento della dignità e della responsabilità dei laici, in quanto *christifideles*, in quanto incorporati a Cristo, ossia in quanto membra del suo corpo, partecipi di questo mistero di *comunione* in virtù del sacramento del battesimo e della confermazione, e del conseguente sacerdozio comune e universale di tutti i cristiani..., chiamati a vivere, a testimoniare e a condividere la potenza della redenzione di Cristo - chiave del senso e pienezza dell’esistenza umana - nel seno di tutte le comunità ecclesiali e di tutti gli spazi della convivenza umana: nella famiglia, nel lavoro, nella nazione e nell’ordine internazionale”. Come si può osservare sono nuove le parole *christifideles*, *comunione*, Cristo come chiave di senso...-

Infatti, dopo una ventina di anni si sta arrivando a convinzioni diventate comuni e proposte che, negli anni conciliari e negli anni sessanta e settanta, apparivano come novità. In sintesi queste si possono descrivere così: “una più profonda ed estesa coscienza della vocazione e dignità cristiana dei fedeli laici; una più ampia, attiva e corresponsabile partecipazione all’edificazione delle comunità cristiane ed ecclesiali nelle loro diverse dimensioni, liturgico-sacramentale, educativo-catechetica, evangelizzatrice e caritativa, nei loro organismi di riflessioni, elaborazione e concertazione della pastorale, e nei più diversi servizi e opere; una crescita nella collaborazione e nella reciproca edificazione tra le diverse vocazioni, stati di vita, ministeri e carismi che sono co-essenziali nella *comunione organica della Chiesa*; una più cosciente e urgente responsabilità missionaria, di testimonianza della novità di vita apportata da Cristo, di annuncio del suo Vangelo, di impegno e servizio cristiano per la dignità della persona umana e per una convivenza più umana tra i popoli e le nazioni” (G. Carriquiry, “I fedeli laici”, in *Il Concilio Vaticano II*, Cinisello B. 2000,181).

Si può osservare quindi un progressivo crescendo dell’ecclesiologia di comunione nei due testi citati. E in questo contesto vorrei sottolineare un’importante e sottile novità della *ChL* sulle aggregazioni laicali e la loro collocazione all’interno di questa Esortazione apostolica postsinodale confrontandola con la collocazione dell’Azione Cattolica nel Decreto del Vaticano II, *Apostolicam Actuositatem*. Infatti questo documento conciliare tratta delle varie forme di apostolato nel capitolo IV, dando uno spazio speciale l’Azione Cattolica, come conseguenza del trattamento fatto sui fini dell’apostolato dei laici nel capitolo II e dei vari campi di apostolato del capitolo III. Così resta chiaro per l’AA che la collocazione dei movimenti laicali è primariamente orientata verso l’apostolato e la missione nel mondo, dove si enumera specialmente la famiglia i giovani, l’ambiente sociale, l’ordine nazionale e internazionale. Invece nella *ChL* i movimenti e le aggregazioni laicali sono trattati nel capitolo II sulla comunione, quando forse si potrebbe

sperare che fosse nell'ambito della parte susseguente dedicata alla missione come sembrerebbe logico a partire della *LG* e l'*AA*.

Come sapete la comprensione dell'ecclesiologia del Vaticano II come segnata della comunione, non è stata la più abituale e diffusa nell'immediato postconcilio, il quale ha preferito parlare di ecclesiologia del popolo di Dio grazie al grande capitolo II della *Lumen gentium* che ha questo titolo. Con tutta ragione la stessa *CTI* nel 1985 ricordava che "l'espressione popolo di Dio ha finito per designare l'ecclesiologia conciliare" (*Temî scelti di ecclesiologia*, in *EV* 9, 1683). Ma, a partire dal Sinodo del 1985 a vent'anni del Vaticano II, assume il primato l'ecclesiologia di comunione. Occorre notare che la parola comunione è poco presente nei testi conciliari, e solo dopo vent'anni del Vaticano II è stata vista giustamente come la migliore espressione del filo rosso di tutta l'ecclesiologia conciliare, soprattutto esaminando con attenzione la famosa formula: "comunione gerarchica" (*LG* 21.22; *CD* 4.5; *PO* 7.15), che tenta di fare la sintesi tra l'ecclesiologia più gerarchica e universalista del secondo millennio, con l'ecclesiologia più sacramentale e comunionale del primo millennio ecclesiale. Per questo si può affermare che la nozione di comunione, più che un concetto formalmente centrale dell'ecclesiologia conciliare, è frutto della ricezione del Vaticano II, la quale cerca così di interpretare in modo preciso il nucleo decisivo dei testi di questo Concilio sulla chiesa.

In questa scia si colloca il modo in cui si trattano le aggregazioni laicali nell'ambito della comunione come "partecipazione dei fedeli laici alla vita della chiesa-comunione" (parte II). Per questo quando si enumerano i criteri di ecclesialità nella *ChL* n. 30, i primi tre sono nella scia comunionale come: "il primato dato alla vocazione alla santità"; "la responsabilità di confessare la fede cattolica" e "la testimonianza di una comunione salda e convinta"; e finalmente i due restanti sono in chiave missionaria: "la conformità e la partecipazione al fine apostolico della chiesa" e "l'impegno di una presenza nella società umana". Invece nell'*AA* n. 20 quando si elencano le note dell'Azione Cattolica - come modello ecclesiale abituale e diocesano di aggregazione laicale - la prima nota è in chiave primariamente missionaria con questo testo: "il fine immediato di tali organizzazioni è il fine apostolico della chiesa, cioè l'evangelizzazione e la santificazione degli uomini e la formazione cristiana della loro coscienza per permeare di spirito evangelico le varie comunità e i vari ambienti" .

Penso che questo che potrebbe apparire come sottile spostamento, non sia senza significato per capire il fenomeno crescente dei nuovi movimenti e la loro decisiva collocazione ecclesiale, così come è stata sottolineata dai Papi Giovanni-Paolo II e Benedetto XVI, e anche per l'accostamento di queste aggregazioni fatto da diversi autori alla tradizione degli Ordini mendicanti del secolo XIII con il loro programma prioritario di rinnovamento ecclesiale. Appare così che da un accento più missionario, ma senza dimenticare la comunione, proprio dell'ecclesiologia conciliare dell'*AA*, si passa ad un altro più

primariamente comunionale, ma senza dimenticare la missione, sicuramente più sentito nella *ChL*. Sia quest'osservazione teologica un cammino di comprensione e di riflessione sulle possibili sfumature, radicate nel sottofondo ecclesiologicalo, presenti nel Vaticano II con la teologia del laicato di *LG* e *AA*, e la sua ricezione nella *ChL*.

Sulla questione dell'Azione Cattolica posta come punto di riferimento dell'associazionismo laicale, conviene accennarne all'evoluzione a livello dei documenti magisteriali papali. Infatti, si deve dire che il nuovo *Codice di Diritto Canonico* del 1983, non cita l'Azione Cattolica e d'altra parte offre una cornice nuova per classificare le associazioni nella Chiesa: pubbliche e private, con una chiaro taglio civilista; divisione che è diventata infatti normativa nella revisione di tutti i movimenti e associazione laicali. Ma invece, successivamente, nella *Christifideles Laici* del 1988 in cui si danno criteri per discernere questi nuovi movimenti, si può osservare come questo documento, seguendo i passi dello stesso Concilio (cf. *AA* 20), citi in forma esplicita come associazione soltanto l'Azione Cattolica per il suo peculiare radicamento nella chiesa diocesana (n. 31). Mi sembra che, grazie a questa sua identità unica, l'Azione Cattolica e i movimenti da essa espressi si dovrebbe vedere sempre come associazione pubblica e non privata.

Perché questa ripresa papale dopo il silenzio del Codice di Diritto Canonico? Infatti questo riferimento deriva dalla peculiare attenzione che i papi le hanno rivolto, perché l'A.C. secondo la fine descrizione di Paolo VI, ripresa per Giovanni-Paolo II, è "una forma singolare di ministerialità laicale", sottolineata per Benedetto XVI così: "questa vostra vocazione resta valida ancor oggi, voi incarnate una ministerialità in equilibrio fecondo tra Chiesa universale e Chiesa locale, che vi chiama ad offrire un contributo incessante e insostituibile alla comunione" (4.V.2008). In effetti, questa "singolare ministerialità laicale" dell'A.C. perché l'Azione Cattolica è in linea con la dottrina conciliare delle sue quattro note, e cioè: 1) la sua dimensione evangelizzatrice; 2) il protagonismo dei laici; 3) essere organizzazione peculiare e 4) la sua particolare comunione organica con il ministero pastorale (*AA* 20-24).

Così, l'Azione Cattolica non è un'associazione in più, ma nelle sue diverse realizzazioni e specializzazioni, anche se può essere senza queste sigle concrete, ha la vocazione di manifestare la forma abituale apostolica dei "laici della diocesi", come organismo che li articola in forma stabile e associata al dinamismo della pastorale diocesana. Si tratta di un'istituzione simile ad altre strutture diocesane, come la parrocchia che è anch'essa "forma abituale", non unica ed esclusiva ma certo la più comune, dell'organizzazione pastorale della diocesi (cf. *ChL* 26s.). E ciò non è frutto di un carisma fondazionale o di un privilegio specifico di questo gruppo, ma nasce dalla stessa teologia della Chiesa diocesana e dalla necessità che essa ha di stimolare e assicurare la propria missione nel mondo per mezzo dei "suoi" laici. Qui sta anche la sua localizzazione abituale nella parrocchia e la sua capacità di avere settori differenti (fanciulli, giovani, adulti) nella stessa cornice.

Un incompiuto, con istanze e attese da realizzare:

Se si riprende AA correlato alle quattro costituzioni conciliari: DV, LG, SC, GS, si comprende meglio la missione dei *christifideles* e la peculiare caratteristica laicale (cf. LG 31!) nella loro presenza nel mondo e nell'edificazione della Chiesa. Occorre tuttavia segnalare che il messaggio conciliare sui cristiani laici e sulla loro peculiare elezione e missione, nella molteplicità dei doni e disegni divini, ci sembra ancora un incompiuto. E ciò non solo nella prassi di vita della comunità ecclesiale, ma nello stesso ambito degli studi. Ecco alcuni elementi da tener presenti:

1. La *relazione laici-Chiesa* è prioritaria e insopprimibile. Se si può forse essere cristiani senza Chiesa visibile - ciò che di fatto avviene! - non è pensabile il cristiano laico, consapevole di una vocazione e missione, senza il grembo materno della Chiesa che non inventa vocazioni e carismi, ma li custodisce, li nutre, li sostiene e li libera verso la pienezza. Essere cristiani laici è legato alla realtà misterica del popolo di Dio e al principio e criterio di globalità che lo regge. Tutto dipende dalla visione ecclesiologicala che si possiede. La stessa ecclesiologicala di comunione rischia di diventare ambigua senza un solido riferimento all'unità e, nel contempo, all'ammirabile diversificazione del popolo di Dio. I cristiani laici sono *christifideles* e, ad un tempo *christifideles laici*. Da qui nasce la loro responsabilità e la loro corresponsabilità, ma forse si dovrebbe precisare più concretamente...
2. La *correlazione che passa tra la Chiesa e il Regno di Dio*. Il Vaticano II si esprime così: "(del Regno di Dio) La Chiesa costituisce sulla terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto ne con tutte le sue forze spera e brama di riunirsi al suo Re de la gloria" (LG 5). Infatti, l'apertura al Regno che connota la Chiesa e il suo agire incide sulla figura laicale più che su altre figure ecclesiali. Sono i cristiani laici che del Regno colgono in via immediata e prioritaria la realtà, le esigenze e le attese. La coscienza di essere nella storia, come attori e non come spettatori, indica ai cristiani laici la via della fatica di 'stare dentro' la città dell'uomo, la cultura, la politica.
3. *La Chiesa è missionaria* nella sua origine; essa non tanto ha una missione quanto è, in se stessa, *missione*. Ai suoi membri, la Chiesa offre e chiede l'anuncio e la testimonianza del Vangelo; ci saranno diverse vocazioni e carismi per adempiere questa missione, ma per i cristiani laici comuni basta la quotidiana esperienza della comunità ecclesiale "casa di Dio in mezzo alle case degli uomini" (ChL 27). Ed è qui che bisogna rilanciare lo spirito della missione ecclesiale, la sua diocesanità...
4. *Infine, non è lecito abbandonare*: infatti possiamo concludere dicendo che: fra pochi o molti anni i cristiani laici saranno *nuovi e un*

pò diversi da come alcuni sono oggi, timorosi, propensi alla delega alla gerarchia, orgogliosi nel loro isolamento, forse poco persuasi del compito che Dio ha affidato loro. Eppure, conviene ricordare il testo grandioso, senz'altro diretto particolarmente ai laici, *della lettera a Diogneto* del secolo II, quando ricorda che "i cristiani sono nel mondo ciò che l'anima è nel corpo. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo: anche i cristiani sono disseminati nelle città del mondo. L'anima abita nel corpo, ma non proviene dal corpo: anche i cristiani abitano nel mondo, ma non provengono dal mondo...", e - termina in modo convincente -:"tanto alto è il posto che ad essi assegnò Dio, che per questo non è loro lecito abbandonarlo" (*A Diogneto*, 6,10).

Tre punti per chiudere:

1. La testimonianza dei laici come segno di credibilità

La categoria testimonianza è diventata il segno ecclesiale di credibilità e paradigma per l'ecclesiologia. In effetti, l'espressione testimonianza è apparsa in modo progressivo nel linguaggio teologico ed ecclesiale, soprattutto a partire dal Vaticano II. Comunque, il termine era già apparso con il Vaticano I per designare la Chiesa in quanto costituisce per se stessa e per la sua presenza nel mondo "un grande e perpetuo motivo di credibilità e una testimonianza irrecusabile della sua divina missione". Ma l'irruzione massiccia della terminologia della testimonianza si ha con il Vaticano II nel quale il tema appare come onnipresente. In effetti, i termini "testimonianza", "testimoniare" e "testimone" appaiono centotrentatre volte nei documenti di questo Concilio e vengono applicati sia alla Chiesa intera sia a ciascun cristiano, e di forma assolutamente prioritaria ai laici nel capitolo IV di *Lumen Gentium*.

Di fatto, il processo di personalizzazione proprio del Vaticano II ha fatto collegare tutti i segni della rivelazione storica con il centro personale che è Cristo, e ha influito anche sul segno della Chiesa: sono gli stessi cristiani con la loro vita santa, e le comunità di cristiani con la loro vita di unità e carità, a costituire il segno della Chiesa. Questa concentrazione e personalizzazione realizzata dal Vaticano II è inscritta nell'apparizione di un termine nuovo: *testimonianza*. Ciò che il Vaticano I intendeva per segno della Chiesa, ora deve essere cercato nella categoria testimonianza, compendiata in AG 11, e nella sintesi successiva dell'enciclica di Paolo VI del 1975, *Evangelii Nuntiandi* ns. 21-22, della quale possiamo ricordare i punti centrali:

n°21: "Il Vangelo deve essere anzitutto proclamato mediante la testimonianza. Ecco: un cristiano o un gruppo di cristiani, in seno alla comunità d'uomini nella quale vivono, manifestano capacità di comprensione e d'accoglimento, comunione di vita e di destino con gli altri, solidarietà negli sforzi di tutti per tutto ciò che è nobile e buono... Allora, con tale testimonianza senza parole, questi cristiani fanno salire nel cuore i coloro che li vedono vivere, domande irresistibili: perché sono così? perché vivono in tal modo? che cosa o chi li ispira?...Ebbene, una tale testimonianza è già una proclamazione

silenziosa, ma molto forte e efficace del Vangelo... A questa evangelizzazione tutti i cristiani sono chiamati e possono essere, sotto questo aspetto, dei veri evangelizzatori...”.

n°22: “Tuttavia ciò resta sempre insufficiente, perché anche la più bella testimonianza si rivelerà a lungo impotente, se non è illuminata, giustificata – ciò che Pietro chiamava ‘dare ragione della propria speranza’ (1 Pt 3,15)-, esplicitata da un annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù. Il Vangelo, proclamato dalla testimonianza di vita, dovrà essere presto o tardi annunciato dalla parola della vita. Non c’è vera evangelizzazione se il nome, l’insegnamento, la vita e le promesse, il regno, il mistero di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio, non siano proclamati...”

A partire da questa constatazione, si comprende come la testimonianza possa diventare segno ecclesiale di credibilità. In effetti, la categoria testimonianza oltre a caratterizzare la vita cristiana ed ecclesiale per eccellenza, indica sia la testimonianza ‘quotidiana’ propria della vita di ogni giorno, sia la testimonianza ‘giuridica’ praticata nei tribunali di giustizia, ma ha il suo nucleo centrale nella testimonianza ‘etico-antropologica’ che mette in rilievo l’implicazione e l’impegno ‘etico’ del testimone in ciò che egli attesta. In definitiva, si tratta del ‘buon’ testimone, etico e verace, del quale ci si può fidare, essendo questa la peculiarità cristiana della vera testimonianza.

Inoltre, perché questa testimonianza sia pienamente ecclesiale, dovrà articolarsi nelle sue tre dimensioni: in primo luogo, deve collegarsi storicamente e vitalmente con la *testimonianza apostolica fondante* della Chiesa, che trasmette fedelmente Gesù Cristo e il suo Vangelo; in secondo luogo, deve concretizzarsi nella *testimonianza vissuta* di ciascun credente e della Chiesa; e in terzo luogo, queste due prime dimensioni debbono essere fecondate dalla *testimonianza dello Spirito che vive nella Chiesa*, che è colui che in definitiva la anima e la santifica.

Per questo, il riferimento alla *testimonianza* nella vita ordinaria dei laici e le laiche diventa il paradigma di credibilità della Chiesa, come appare nel Sinodo dei Vescovi dell’anno 1985, in occasione dei venti anni del Vaticano II. Lì si parla della testimonianza in questi termini, che danno un’adeguata conclusione a questa prospettiva dell’ecclesiologia postconciliare:

“L’evangelizzazione dei non credenti presuppone l’auto-evangelizzazione dei battezzati ed anche degli stessi diaconi, presbiteri e vescovi. *L’evangelizzazione viene fatta da testimoni; ma il testimone non dà testimonianza solo con le parole, bensì con la vita.* Non dobbiamo dimenticare che in greco, testimonianza si dice ‘martirio’”.

2. La “sinodalità” come espressione della Chiesa come comunione

Sinodalità è una espressione ampia quanto la Chiesa stessa, perché essendo la Chiesa una comunione, tutte le sue azioni debbono essere contrassegnate da uno stile ‘comunione’, che si esprime comunitariamente e socialmente nella sinodalità. In effetti, per i primi cristiani, “sinodalità”

significava “camminare insieme” (*syn*; ‘con’ o ‘insieme’; *hodos*, ‘strada’), secondo la formula paradigmatica di Giovanni Crisostomo, “la Chiesa ha nome sinodo” (*Expl. in Psalm. 149,1*).

Di fatto, il Vaticano II ha dato nuovo valore alla espressione “chiese locali”, rendendo obbligatori i consigli presbiterali (cf. PO 7), ed ha auspicato la creazione di consigli pastorale di tutto il Popolo di Dio (cf. CD 27) ed anche consigli specifici di laici (cf. AA 26). Nel contempo ha favorito l’aggiornamento dei concili provinciali o plenari e dei sinodi diocesani (cf. CD 36) che secondo le precisazioni dello stesso CDC/83 (c. 460.463) possono includere una maggioranza di membri laici.

La sinodalità ovviamente, essendo la dimensione operativa della Chiesa come “comunione di chiese”, si realizza nel suo significato più pieno nell’esercizio del ministero episcopale. Si esprime in modo pieno e supremo, e come tale valido per tutta la Chiesa, nell’attività ordinaria o collegiale del “collegio episcopale” con il suo capo il Papa, e si realizza con valore vincolante, limitato ad un raggruppamento di Chiese locali, nei concili provinciali o plenari, e nelle conferenze episcopali. A livello di Chiesa locale, la sinodalità si esprime con una partecipazione qualitativa diversa dalla sinodalità episcopale, a partire dalla attività dei presbiteri all’interno del presbiterio, e nell’attività dei laici entro le strutture sinodali proprie della Chiesa locale, in specie nel consiglio pastorale diocesano, e a partire da questo, negli altri consigli (parrocchiale, doganale, settoriale, zonale...). Si tratta in effetti di rendere possibile una “sinodalità effettiva” a partire da una “sinodalità affettiva”, secondo la bella formula usata da Giovanni Paolo II precisamente in occasione del Sinodo sui Laici (cf. *La Civiltà Cattolica*, I (1989) 521-532).

Così dunque, le basi di questa sinodalità sono state rilanciate a partire dal Vaticano II con le diverse strutture sinodali (il Sinodo dei vescovi, le Conferenze episcopali, i consigli pastorali, presbiterali, di consultori, oltre a quelle già tradizionali come il Concilio Ecumenico, i Concili Particolari o Plenari e i Sinodi diocesani). Ma in modo del tutto particolare, la promozione della ecclesiologia di comunione è stata decisiva nella comprensione della sinodalità di tutti questi organismi, che dopo quaranta anni dal Vaticano II stanno facendo ancora i loro primi passi non sempre rettilinei per arrivare a dei risultati, causa senza dubbio della difficoltà nell’articolare in forma concreta i due accenti della ecclesiologia conciliare, quella giuridica e quella comunionale, che pur orientate chiaramente verso quest’ultima come chiave ecclesiologica globale, non sempre trovano una operatività, espressione e sintesi concreta.

Principi fondamentali dell’esercizio della sinodalità nella Chiesa:

- 1) *Il punto di partenza:* la reale uguaglianza e unità di tutti i battezzati (LG 32)
- 2) *Il riferimento fondamentale:* il sacerdozio comune di tutto il Popolo di Dio, soprattutto dei laici e delle laiche, al cui servizio sta il sacerdozio ministeriale; i

- due si differenziano “essenzialmente”, ma sono “ordinati l’uno all’altro” (LG 10; cf. LG 14.24)
- 3) *Le diverse forme di espressione sinodale in tre assi:*
 - a. *la ‘corresponsabilità’ di tutto il Popolo di Dio e particolarmente di laici e laiche nella Chiesa;*
 - b. *la ‘cooperazione’ dei presbiteri con il loro vescovo;*
 - c. *la ‘collegialità’ episcopale don il papa.*
 - 4) *Il modo di intervento sinodale:* il ‘consigliare nella Chiesa’ deve rendere possibile la “singolare unità di spirito - ‘conspiratio’ - tra presuli e fedeli” (DV 10: *conspiratio antistitum et fidelium*; formula di J.H. Newman). Bisogna tenere presente che in quanto espressione giuridica, il ‘voto consultivo’ acquista un valore molto vicino a quello deliberativo, dato che esprime istituzionalmente una relazione di reciprocità necessaria (papa-vescovi-presbiteri-laici) e nel contempo incarna una testimonianza di fede che ha una forza vincolante che non può essere misurata e delimitata adeguatamente in termini strettamente giuridici. Di fatto, la verità della fede può emergere con una evidenza intrinsecamente vincolante persino nella più piccola testimonianza data da un semplice fedele, testimonianza che i pastori debbono prendere in considerazione, come ricorda LG 12 nel trattare del *sensus fidei* e dei carismi.

Donde l’importanza di recuperare il grande valore del *consigliare nella Chiesa*. In effetti, il ‘dono del consiglio’ si colloca nell’ambito della virtù della prudenza, per questo, Tommaso d’Aquino osserva che la ‘prudenza’ con la sua capacità di consigliare, è propria di tutti i cristiani per il bene della comunità (*STh II-II*^{ae} qq. 47-52). Secondo questa linea, il cardinale C.M. Martini propone quattro conseguenze per questo “consigliare e nella Chiesa” tanto per coloro che consigliano quanto per coloro che sono consigliati: 1) fare tutto in atteggiamento di comprensione; 2) percepire tutto il processo consultivo come un dono di Dio; 3) vederlo come un momento di creatività e di ricerca; e 4) realizzare tutto tenendo presente la dimensione ‘fraterna’ che rappresenta essere Chiesa ed essere cristiani in essa (*Consigliare nella Chiesa. Organismi di partecipazione della Diocesi di Milano*, 2000).

E allora, *consigliare nella Chiesa* raccoglie le espressioni di corresponsabilità, partecipazione, associazione, collaborazione, dialogo, complicità, sinodalità, conciliarità, collegialità..., tipiche dell’esperienza ecclesiale oggi necessaria per una visibilizzazione fraterna della realtà comunione di tutto il popolo di Dio in funzione della missione (S. Pié-Ninot, *Eclesiologia*, 602-612).

3. E come continuare a camminare ecclesialmente, oggi?

Ecco una domanda appropriata quando ci può accadere di sentirci “estranei” e “perplexi” non solo nel nostro mondo, ma anche nella nostra esperienza ecclesiale, privi di motivazione o con scarsa speranza. Come dare testimonianza che nonostante tutto vale la pena camminare ecclesialmente per poter “cantare al Signore”, anche nella terra straniera del nostro mondo (cf. Salmo 137,4)? Ecco qui di seguito, alcune proposte semplici in forma di

decalogo per proseguire in questo cammino, senza rinunciare né alla fede, né alla lucidità.

1-*Realizzare con tutta naturalezza quello che la fede cristiana ci propone*: e cioè, osservare con fedeltà e semplicità le esigenze centrali della nostra fede: la preghiera personale e comunitaria; la celebrazione eucaristica, in particolare quella domenicale; la partecipazione sacramentale; la lettura personale/comunitaria della Bibbia; la riflessione per una migliore comprensione della fede; il servizio disinteressato dell'amore al prossimo; la motivazione cristiana della vita quotidiana, familiare, professionale, civica, sociale, politica...

2-*Vivere, celebrare e testimoniare il "plus cristiano"* manifestato in Gesù Cristo che rende possibile "l'uomo nuovo" (Ef 2,15; 4,24), con la proclamazione delle Beatitudini e l'invocazione del Padre Nostro, dato che "solamente nel mistero del Verbo Incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo... e si svela pienamente anche l'uomo all'uomo" (GS 22).

3-*Vivere "la comunione ecclesiale"* centrata sulla Parola di Dio e sui Sacramenti, quali basi dell'«essere Chiesa», al cui «servizio» – si noti la parola! – sta *il ministero pastorale dei vescovi e dei presbiteri* (LG 24); infatti, il Magistero nella Chiesa, che ha "il compito di interpretare autenticamente la Parola di Dio, non sta sopra di essa, ma ad essa serve" (DV 10).

4-*Ricordare che la Chiesa è costitutivamente una 'realtà complessa', che in modo paradossale contiene il messaggio del Vangelo*; per cui la Chiesa è 'santa' per quello che offre: la Parola di Dio con la professione di fede e i Sacramenti con la loro celebrazione, ma, insieme, come comunità storica e concreta essa ha 'sempre bisogno di purificazione' e di 'perenne riforma' (LG 8; UR 6).

5-*Meditare sulla realizzazione della Chiesa attraverso la sua storia*, contrassegnata dalla 'riforma' (Benedetto XVI) quale è stato il Vaticano II, la cui ricezione vive attualmente una tappa di 'lunga transizione' – che può far soffrire! – alla ricerca di una sintesi tra tradizione e rinnovamento, che sia capace di dare nuova linfa alla vita cristiana oggi.

6-*Suscitare "reti" di relazione, di comunione, di solidarietà, di complicità...* tra persone, parrocchie, comunità, servizi, movimenti, associazioni, istituzioni... come nuclei ecclesiali.

7-*Tener presente le vere dimensioni della Chiesa universale*: non dimenticare la dimensione 'cattolica-universale della Chiesa' che la globalizzazione può valorizzare, senza perdere la dimensione concreta, locale, incarnata e inculturata della propria vita cristiana.

8-Conservare l'importanza della partecipazione nelle istanze 'sinodali' della nostra Chiesa (consigli parrocchiali, arcipretali, diocesani, assemblee, giornate, sinodi, concili...) con volontà decisamente "comunionale", unita alla franchezza per manifestare l'eventuale disaccordo con spirito di dialogo.

9-Riflettere sul fatto che la Chiesa riceve la luce, come la riceve la Luna: i Padri della Chiesa, la luce data da Cristo alla Chiesa, amavano paragonarla alla dipendenza che ha la Luna dal Sole, del quale essa non è che un "riflesso semioscuro" (san Bonaventura), per cui la Chiesa appare "bella come la Luna che in pace e sicurezza cresce, o decresce oscurata dalle avversità" (Tommaso d'Aquino). E' per questo, che i Padri della Chiesa postulavano la necessità di uno sguardo 'penetrante' per riuscire a scoprire la 'bellezza' della Chiesa...

10-Tener presente il paradosso della Chiesa come madre: "quale paradosso, nella sua realtà, questa Chiesa, in tutti i suoi aspetti contrastanti! Quante irriducibili immagini ce ne offre la storia! In quasi venti secoli, quanti mutamenti sono sopravvenuti nel suo comportamento, quanti strani sviluppi, quante svolte, quante metamorfosi. Mi si dice che è santa, e la vedo piena di peccatori. Sì, paradosso della Chiesa. Paradosso di una Chiesa fatta per un'umanità paradossale. *La Chiesa è mia madre perché mi ha generato alla vita. In una parola, la Chiesa è nostra madre perché ci dà il Cristo.* Ma non tutti i suoi figli la capiscono. Alcuni si spaventano e si scandalizzano...In simili circostanze, quelli che la riconoscono come madre devono compiere la propria missione in umile ed attiva pazienza. La Chiesa infatti porta al mondo la speranza..."(H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 9).+++

Bibliografia scelta:

- S. Pié-Ninot, *Ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2008, 304-350.
 -----, *Che cos'è la Chiesa*, Queriniana, Brescia 2009, 37-45.
 -----, *Los laicos a 20 años de la 'Christifideles Laici'*, ACE, Madrid 2009.
 -----, "Què passa amb la teologia del laïcat quaranta anys després del Concili Vaticà II?": *Qüestions de Vida Cristiana* (Barcelona), nº 209 (2003) 7-30.
 -----, "Laicado y ministerios laicales": C. O'Donnell-S. Pié-Ninot, *Diccionario de Eclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 620-640.
 -----, "Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado": *Revista Española de Teología* 48 (1988) 321-370.
- AA.VV., *Decret sobre l'apostolat seglar, pervivència del clericalisme?*, Nova Terra, Barcelona 1966.
- J. Perarnau, *Decreto sobre el apostolado de los laicos*, FTC, Barcelona 1968.
- Y. Congar (ed.), *L'Apostolat des laïcs. Décret AA*, Cerf, Paris 1970.
- P. Scabini, "Vocazione e missione dei cristiani laici: un incompiuto del Vaticano II?", in FUCI (ed.), *Il Concilio davanti a voi*, AVE, Roma 2005, 93-102.
- D. R. Leckey, *The Laity and Christian Education: AA, GE*, Paulist Press, N.Y. 2006.
- R. Rezzaghi, "I laici nella Chiesa, tra delusioni e speranze", in *Orientamenti Pastoral* anno LVII, nº10 ottobre 2009, 5-13.
- V. Soncini-I. Valagussa, "Azione Cattolica e Chiesa locale. Esperienze e prospettive nella diocesi di Milano": *La Rivista del Clero Italiano*, gennaio 2010, 71-80.