

“E voi, chi dite che io sia?” (Mc 8,29).

L’identità del laico nella Chiesa e nel mondo¹.

“LAICI: sarebbero tutti i battezzati eccetto i preti, ma attenzione al contesto: adesso va di moda definire ‘laici’ anche tutti i non cristiani (politici ‘laici’, giornali ‘laici’, etc.) in contrapposizione al mondo dei credenti. Così un povero laico non sacerdote non sa mai come definirsi: sarà per questo che il laico è in crisi di identità? [...]”².

L’aggettivo *laikós* – si sostiene – deriva dall’uso scritturistico di *laos tou Theou*, il “popolo di Dio” in opposizione alle nazioni pagane. Di conseguenza, si dovrebbe concludere che il laico è “colui che appartiene al popolo consacrato a Dio, costituito erede dell’alleanza e beneficiario della promessa della salvezza”.

1. Due piccole ma indispensabili premesse

Riflettere sulla identità del laico all’interno della missione della Chiesa, non è semplice, data la complessità di significato che ha la categoria di laico e laicato, segnata, per di più, da un conflitto delle interpretazioni circa il suo specifico. la difficoltà di dare una definizione, in termini positivi, universali, esclusivi e astratti, per il termine laico, non dice forse anche di una difficoltà più generale ad applicare principi definitivi a tutto ciò che si presenta oggi caratterizzato principalmente per la sua storicità, processualità e pluralità fenomenica? Ciò richiede alcune premesse:

a) è importante sottolineare il fatto che **l’identità del laico si costruisce nella storia, in relazione alle richieste e provocazioni che la cultura offre all’essere credente**. L’evidenza di una simile constatazione può essere colta nel momento in cui si va ad esplorare una delle due dimensioni che la riflessione teologica attribuisce all’identità laicale, la secolarità.

b) In secondo luogo, va detto che **esiste una laicità del mondo e della storia che non possono essere accidentali alla questione dell’identità del laico cristiano**. Anzi, la laicità del cristiano è al servizio di questa laicità della storia, un servizio critico e profetico che suggerisce al credente di inserirsi nei sistemi di significato con la sua prospettiva cristiana, come suggerisce la prospettiva globale di *Gaudium et Spes* 4. Quando parliamo del laico cristiano dobbiamo comprenderlo a partire dal fatto che sarebbe impensabile una laicità cristiana al di fuori della laicità che costituisce il tessuto della storia, secondo il progetto teologico inscritto nella intenzionalità della creazione come evento di relazione tra la libertà di Dio e la libertà dell’uomo. Così scrive B. Forte: “Laicità

¹ Il presente incontro prende spunto da una conferenza di Carmelo Dotolo “La vocazione del laico nella Chiesa oggi”, tenuta a Gaeta il 13 gennaio 2007 e da una lezione di Stella Morra, “Perché questo silenzio fa così tanto rumore? *Ascoltando il mormorio di una esistenza teologica del laicato*”, tenuta il 14 marzo 2009 nell’ambito del corso KP0036 “Uomini e donne che aiutano il Vangelo. Laici corresponsabili nella Chiesa”, presso la Pontificia Università Gregoriana.

² R. Beretta, *Il piccolo ecclesiale illustrato*, Ancora, Milano 2000, 61.

nella chiesa sta a dire il rispetto dell'autonomia del mondano al suo interno... In questo senso, laicità nella chiesa viene a significare libertà del cristiano, primato della coscienza e della motivazione interiore rispetto all'osservanza formale, responsabilità di ciascuno in ordine alla crescita della comunità verso la pienezza della verità”.

Fatte queste semplici premesse, è opportuno ribadire le coordinate della riflessione teologico-magisteriale che individua nella dimensione ecclesiologicala e secolare (cf. *Lumen Gentium*, 31) il necessario approccio all'identità e vocazione del laico.

L'essere laico all'interno del servizio che la Chiesa offre alla storia dice una dimensione “sacramentale”, di segno particolare e paradossale che traduce la novità del Vangelo come determinante per la vita. Ciò è tanto più importante se lo si legge alla luce del quadro ecclesiologicalo della categoria di popolo-di-Dio, cioè di un popolo che trova la sua identità nell'evento di una chiamata alla sequela del Regno all'interno della storia. “Ed è il popolo di Dio che agisce nella storia come vero e proprio soggetto storico, un soggetto storico collettivo, composto da tutti i *christifideles*, portatore dell'unica missione, prima di qualsiasi distinzione di carismi e di compiti diversi”³.

E' in questa novità storica, esistenziale, ma anche etica e teoretica, che la figura del laico acquista la sua fisionomia di testimone che attesta come la fede cristiana sia una risposta audace e completa agli interrogativi della vita “Pienamente partecipi della missione della Chiesa nel mondo, i laici sono chiamati ad attestare come la fede cristiana costituisca l'unica risposta completa agli interrogativi che la vita pone a ogni uomo e a ogni società, e possono innestare nel mondo i valori del regno di dio, promessa e garanzia di una speranza che non delude” (Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Europa*, 41). Ciò sta ad indicare che l'essere laico all'interno dell'essere della Chiesa è connesso alla capacità di offrire risposte, per quanto possibile, significative alle domande della storia; o almeno di provocarle con uno stile di vita e di pensiero che contraddice l'ovvietà di soluzioni a buon mercato. E' in questa linea che va percepita l'intenzionalità della riflessione teologico-pastorale sul laicato negli anni '80-90, allorché individuava nella figura della sequela di Gesù Cristo il punto nodale dell'ecclesiologicala del laicato (e non solo). Ne conseguiva una identificazione tra laico e cristiano motivata non solo dall'essere discepoli e testimoni della memoria di Gesù Cristo, ma anche dalla consapevolezza che la laicità è responsabile della sua ministerialità nei circuiti della storia.

La seconda dimensione è quella della secolarità. A me sembra che essa sia semplicemente l'umano nella sua ricerca di senso e di felicità. Questo implica che il laico è colui che vive creativamente la novità evangelica nell'attenzione all'uomo e ai suoi bisogni. Ecco il motivo per cui l'esortazione apostolica *Christifideles laici* (cf. 36-40) legge uno stretto nesso tra l'identità del laico e i processi di evangelizzazione. “Annunciando il Vangelo [...] i fedeli laici partecipano alla missione di servire la persona e la società” praticando “la carità, anima e sostegno della solidarietà”. Il servizio della persona e della società vuol dire essenzialmente promuovere la dignità della persona, rispettare l'inviolabile diritto alla vita, invocare liberamente il nome del Signore e richiede, inoltre, l'evangelizzazione della cultura e delle culture.

Infine, come detto prima, la categoria di laicità non è di sola pertinenza teologica, perché appartiene ad una più ampia e complessa storia delle idee che affonda le sue radici nella stagione della modernità e nella sua rivendicazione di autonomia rispetto alla configurazione religiosa del vivere e del pensare. Quali sono le indicazioni che la modernità ci ha offerto e suggerito? Senza entrare nei dettagli e tenendo presente la difficoltà di dispiegare tutto il volume di significato che

³ S. DIANICH, *Laici e laicità della Chiesa*, in ID.(ed.), *Dossier sui laici*, Queriniana, Brescia 1987, 136-137.

essa rappresenta, si può affermare che la laicità invocata dalla modernità sia sintetizzabile nelle idee e valori di libertà e giustizia, di autonomia e di razionalità che costituiscono patrimonio comune del genere umano. In tal senso, la laicità del credente è al servizio di questa laicità più ampia, il cui ingrediente principale è una domanda di salvezza e di senso, presente proprio in quei processi di libertà, di giustizia sociale, fraternità e solidarietà necessari alla promozione dell'uomo, anche se sovente disattesi e piegati ad interessi diversi. Se assumiamo l'idea che le gioie e le speranze, le domande e i dubbi caratterizzano l'uomo nella sua ricerca, allora la vocazione e identità del laico cristiano consiste nell'essere compagni di viaggio di tale ricerca di senso, nella consapevolezza che la figura salvifica delineata dal Vangelo si inserisce nella domanda propria di ogni uomo, orientandola verso prospettive inusuali segnate dall'imprevedibilità dell'amore di Dio.

2. La riflessione teologica

Prima di entrare nella articolazione teologica, è interessante sottolineare come il Nuovo Testamento leghi la figura del laico alla novità cristiana. Il laico è *l'homo christianus* che ritaglia la sua identità nell'orizzonte della rivelazione concretizzata nell'evento di Gesù Cristo. Da questa angolatura, emerge una ricchezza di termini che dicono l'identità laicale: a livello intraecclesiale, discepoli (cf. At 6, 1; 16, 1); credenti (cf. At 2, 44; 4, 32; 21, 20); fratelli (cf. At 11, 1; 14, 2); santi (cf. Ef 1,1; Col 1, 1); al di fuori dei giochi linguistici delle comunità, cristiani (cf. At 11, 26) o nazareni (cf. At 24,5). La conclusione provvisoria è, quindi, che "il laico è anzitutto il cristiano o cristiano tipico. Questa sua identità, tuttavia, è la condizione cristiana «comune» a tutti i battezzati". E' su questa lunghezza d'onda che va compresa la riflessione teologica sull'identità del laico che può essere articolata nel fondamento cristologico, nella dimensione ecclesiologica e nel referente antropologico.

a) Fondamento cristologico. Partiamo dalla *forma* data da Gesù al sacerdozio come contesto prossimo per la comprensione dello specifico del laico. Il dato convergente dell'ermeneutica biblico-teologica è che Gesù trasforma la concezione del sacerdozio (cf. Eb 7,12) e della legge, e non solo in ordine alla considerazione del rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. Gesù Cristo va ancora più a fondo, alle radici stesse del problema, quando mostra che fondamentale per il sacerdozio è la vita, non il rito in sé, né la forma culturale del religioso. C'è, cioè, nella interpretazione di Gesù e del cristianesimo delle origini una presa di distanza dal culto sacerdotale sul modello levitico. Come osserva il biblista G. Barbaglio "è comune punto di vista di tutto il Nuovo Testamento applicare la terminologia culturale: sacerdozio, sacrificio, culto, offerta, tempio, non al culto rituale, separato dalla sfera della mondanità, bensì al culto della vita, piantato nella stessa esistenza storica e mondana di Gesù e dei credenti".

L'idea centrale è che se il sacerdozio è per la vita ciò sta ad indicare che il rito, il sacrificio culturale, la modalità interpretativa della legge secondo canoni che pongono separazioni e steccati, non rientrano nella novità prospettata dall'evento Gesù Cristo. L'intera esistenza di Gesù è leggibile in questa linea che urta una rigidità legale, fino al punto di una "trasgressione" che diventa il motivo latente della condanna a morte. Dinanzi a tale capovolgimento operato dalle parole e dalla prassi del Messia, la stessa configurazione della religiosità viene messa in crisi, soprattutto quella religiosità e ritualità che incatena la novità del Regno di Dio, non consentendo lo sprigionarsi della forza profetica che annuncia una trasformazione della realtà. In tal senso, va colto quanto scrive la prima lettera di Pietro (2, 5) circa il tempio nuovo, diverso, in cui al centro c'è la liturgia della vita, fondata sulla fede nella rivelazione cristologica. Su tale scia, e non è casuale, la storia del cristianesimo delle origini registra un dato interessante: i cristiani furono chiamati "atei", proprio perché avevano in un certo senso intaccato alcune forme di religiosità o di relazione con il divino molte vicine all'idolatria, oltretutto insensibili alle esigenze di una religione attenta all'uomo e ai suoi bisogni concreti. In altre parole, i cristiani sin dalle origini si erano fatti portatori di una esperienza paradossale. Ce lo ricorda anche il documento della CEI, *Comunicare il Vangelo in un*

mondo che cambia, quando al n. 35 citando la lettera *A Diogneto*, mostra come i cristiani sono uomini come gli altri, eppure capaci di modificare con la loro testimonianza e nuova identità, i processi storici, religiosi e culturali stratificati nella cultura del loro tempo.

Tuttavia l'attenzione ad una liturgia della vita non comporta un cristianesimo arituale o mancante di un sacerdozio specifico. Indica solo che la novità interpretativa che Gesù offre del sacerdozio va nella direzione del servizio alla vita. La mediazione sacerdotale consiste nella possibilità data ad ogni uomo di incontrare il Vangelo che trasforma la vita (cf. Rm 15,16). Se il sacerdozio è mediazione della novità dell'essere popolo di Dio tra la storia e la rivelazione, tra il Vangelo e la cultura, si comprende come il sacerdozio assume una configurazione più ampia, all'interno del quale c'è il sacerdozio specifico, ma anche quello "laicale", del cristiano che vive con intensità e autenticità la vocazione ad essere testimone del Cristo. E' per questo, verosimilmente, che nella riflessione paolina si rinuncia di proposito al termine laico, proprio per evitare classificazioni e distinzioni che non erano funzionali alla ministerialità della comunità cristiana nella sua globalità. Il focalizzare l'accento sulla laicità avrebbe determinato una separazione che non era opportuna né necessaria alle origini del cristianesimo, al fine di far emergere tutta la carica di significato che il Vangelo immetteva nei circuiti della storia. Scrive R. Penna. "Ma l'Apostolo (e con lui tutto il NT) non utilizza la categoria di «laico», sia perché esso tende a suggerire, più che una distinzione, una vera separazione, che non si addice a coloro che partecipano indistintamente degli stessi benefici della redenzione. E' vero però che tutti, pur nell'esercizio di ministeri diversi, rendono gloria a Dio contribuendo all'edificazione del corpo di Cristo nell'armonia e nell'*agàpe*".

In altre parole: Gesù portò fuori dal tempio la questione di Dio, collocandola nel suo posto vero: all'interno della vita quotidiana, delle relazioni più vitali, dei centri pulsionali dell'essere umano, Dio infatti è di tutti perché è per tutti. Sulla scorta di questa radicale convinzione egli si scontrò con il sistema sociale, culturale, religioso del suo tempo, il quale, come era ragionevole supporre, lo condannò ed eliminò. Vedremo meglio questo tema durante il quarto incontro, quando ci soffermeremo sull'"abitare".

b) Dimensione ecclesiologicala. Il fondamento cristologico introduce il principio di una condizione sacerdotale che è per ogni uomo. Ecco perché il soggetto portatore di questa inedita figura è la Chiesa, la comunità dei credenti nella sua complessità istituzionale e organizzativa. Siamo chiamati a far parte del popolo che Dio ha convocato, a fare esperienza della originalità e diversità depositata nel Vangelo che inaugura e trasforma la realtà del quotidiano.

Da un punto di vista ecclesiologicalo, la rivoluzione inaugurata dal Concilio Vaticano II sta nell'idea di *comunione*, nella condivisione del progetto di Dio che si esplicita in una ministerialità sinfonica. Il richiamo all'evento della comunione è decisivo non solo in rapporto alla qualità dell'esperienza intraecclesiale, ma anche in relazione alla storia per la quale la comunità credente vive e trova la sua motivazione. Si tratta, cioè, di testimoniare la figura di una umanità nuova, diversa, capace di tradurre la libertà dei figli di Dio e lo spirito delle Beatitudini.

Ora, proprio la riflessione sull'identità del laico, mette in gioco la questione del rapporto Chiesa-mondo, per il fatto che, come testimonia il Nuovo Testamento, la coscienza della novità cristiana da parte della chiesa delle origini nasce e assume spessore nel processo di evangelizzazione. E' nel momento in cui inizia ad incontrare altre realtà di senso diverse da sé che l'autoconsapevolezza del cristianesimo si traduce in una identità particolare. La missionarietà è dimensione fondante l'essere-chiesa, perché l'incontro con l'altro, con la laicità del mondo, provoca la propria identità a configurarsi in forma di servizio e di ascolto dialogico. Scrive S. Dianich: "In ogni momento della sua esistenza storica la Chiesa sussiste in forza del suo atto missionario fondamentale: se in essa in un certo momento non si desse annuncio di Gesù, comunicazione di fede tra uomo e uomo, in quel momento la Chiesa cesserebbe di esistere come soggetto storico. Essa è, quindi, sempre determinata dai protagonisti di quella comunicazione della fede che con il

suo stesso dinamismo ne garantisce l'esistenza. Soggetto annunciante e soggetto accogliente l'annuncio della fede sono i poli fra i quali scorre un fluido vitale che dà consistenza insieme alla *missio* e alla *ecclesia*"⁴.

Il punto nodale è nel concetto di mondo (e di storia) che non è aggiuntivo ma essenziale alla missione della Chiesa, che legge e interpreta la sua vocazione storica nell'apertura all'altro da sé. La Chiesa è dentro il mondo perché con la sua specificità dà al mondo un senso, una risposta, una provocazione di senso e di verità. Se, per ipotesi, venisse meno questo ruolo e questa attenzione, la laicalità del mondo sarebbe più povera e frammentata. Pertanto, l'identità della comunità ecclesiale sta nell'essere figura di un mondo nuovo, di un modo diverso di vivere e lottare. La parola chiave dell'ecclesiologia conciliare e postconciliare è "riconciliazione". Questo, però, dice che anche il mondo ha una sua identità, differente da quella della Chiesa.

C'è una differenza escatologica che verrà ricomposta solo nella storia della salvezza. Lo percepiamo costantemente. Spesso il mondo prende itinerari che sono diversi e, talora, indifferenti alla prospettiva cristiana. Non si tratta di una valutazione negativa, ma solo di una constatazione che ci ricorda semplicemente che il mondo è altro dalla Chiesa, alterità questa che deve essere vissuta non come ostilità ma come spazio per un incontro. In tal senso, l'esperienza comunione dei credenti è chiamata ad una riproposizione del mistero sponsale della Chiesa, in cui la fede esprime la novità della convivialità delle differenze. La comunità, anche quella ecclesiale, pur nell'accoglienza delle debolezze e della marginalità, deve essere in grado di mostrare la passione dell'annuncio e della testimonianza critico-prophetica del credente, che consente al mondo di poter riconoscere nella comunità cristiana una umanità nuova e nel Vangelo una proposta di vita attraente e ricca di significato. Ciò richiede che la comunità credente diventi segno di speranza, "comunità alternativa" nel coraggio profetico di andare controcorrente su questioni vitali, preoccupata di rifare il tessuto umano della società per riaprire alla relazione con Dio e consapevole del suo essere (anche) diaconale. Chiesa diaconale significa allora una Chiesa che difende la verità nel suo carattere liberatorio, dunque terapeutico e pastorale. Soprattutto, nell'essere istanza critica contro l'individualismo e il narcisismo, per sollecitare una concezione relazionale della vita, un'attenzione all'altro, soprattutto se bisognoso, e un rispetto degli habitat naturali che sono necessari per la qualità stessa della vita. (cf. *Ecclesia in Europa*, 86-89; 95-105). E' attraverso questa cultura dell'accoglienza e di un'antropologia della condivisione che la comunità cristiana diventa spazio di un'avventura inedita di umanizzazione. "La comunità cristiana è uno spazio nella storia e nella società, nel quale ciò che non ha ancora un posto (vale a dire l'"utopia" estranea al «mondo», l'assenza di luogo del regno dei cieli. Del regno di Dio) «trova posto». La comunità cristiana diviene così un luogo, un *tópos* della «prassi del cielo»⁵".

La ricchezza ministeriale della comunità cristiana va intesa, di conseguenza, come una forma di diaconia propositiva, tesa alla costruzione di un futuro diverso. E' significativo quanto scrive *Gaudium et Spes* al n 31: "Legittimamente si può pensare che il futuro dell'umanità sia posto nelle mani di coloro che saranno capaci di trasmettere alle generazioni future ragioni di vita e di speranza". Da questa angolatura, si percepisce allora come la storia del mondo può essere anche conflittuale, estranea, se non talora indifferente, ai ritmi progettuali dell'annuncio cristiano. Questo non è affatto un problema. La preoccupazione del credente non è di catturare spazi di potere e privilegi, ma di essere segni di un amore e di una speranza che può trasformare il vissuto socioculturale. Ecco il motivo per il quale la Chiesa, segno del Regno, si inserisce nella ricerca di salvezza che caratterizza ogni uomo. "Per la testimonianza, oggi più che mai si tratta di imparare e

⁴ S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per un'ecclesiologia dinamica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 172-173.

⁵ P.M. ZULEHNER, *Gemeinde*, in P. EICHER (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II, Verlag, München 1985, 174.

di esercitare la *grammatica umana elementare*: l'essere uomo e donna, l'essere con l'altro, l'amare e l'essere amato...E' in questo spazio umano, umanissimo, che occorre trasmettere la buona notizia come proposta di vita; è in questo vissuto umano che l'evangelo può essere visto e colto come «l'esistenza umana buona», nel senso migliore del termine, l'opera d'arte che esso può realizzare”⁶.

c) *Referente antropologico*. Siamo sul versante di quella connotazione propria della secolarità del laico che ha come oggetto l'umano. In proposito, è simbolicamente carica di significato la figura del samaritano narrata nella parabola lucana. Al di là di qualsiasi retorica della contrapposizione (un samaritano, un levita e un sacerdote), ciò che balza alla riflessione è l'intervento gratuito, senza motivazione religiosa apparente, a vantaggio di un malcapitato. C'è un agire in favore dell'uomo nel suo bisogno, sapendo cogliere la domanda e l'invocazione dell'altro. E' qui che si delinea l'identità ministeriale del laico credente nella sua secolarità, che sta nella capacità di inserirsi nelle vicende della storia con un progetto discreto ma in grado di diventare una provocazione a pensare, di porre domande e suscitare interrogativi. Nella solidarietà alla storia, la vocazione e la ministerialità del laico assume alcuni tratti importanti.

Innanzitutto, il laico cristiano, in virtù della sua secolarità, è chiamato a smontare una falsa religiosità, a criticare una errata concezione del credere, soprattutto se declinata secondo moduli sacrali e rituali. L'orizzonte della evangelizzazione abbraccia i dinamismi della promozione umana e della collaborazione all'umanizzazione del mondo. In questa sede, si apre l'ambito della corresponsabilità pastorale nella concreta partecipazione alla programmazione delle comunità locali, delle parrocchie che nel territorio rappresentano lo spazio per l'incontro con l'evento cristologico.

Una seconda sottolineatura è la diaconia culturale. Il cristiano laico deve essere capace di provocare una cultura nuova, che liberi l'uomo da strutture che gli impediscono di assumersi responsabilmente la costruzione di un mondo nuovo. La fede cristiana produce una cultura qualitativamente altra, e non è riducibile a qualche esercizio di pietà. L'impegno in questo campo è decisivo, perché fino a che il Vangelo non permea il modo con cui l'uomo organizza la propria esistenza, imprimendole un significato qualitativamente altro, il progetto cristiano rimarrà bloccato sui meccanismi di osservanza di alcune regole.

Un terzo aspetto è ripensare ad una spiritualità del laicato intesa come spiritualità del/nel quotidiano. Ciò vuol dire che il significato dell'esser cristiano è quello di donare alla vita un senso nell'Amore che sa fare spazio all'altro. La vita chiama alla responsabilità per il fatto che ci è stata donata. E' questo il motivo della santità e della santificazione del mondo, che traduce l'eccedenza e l'eccezionalità del Vangelo nel ritmo semplice e faticoso dei giorni

3. Una identità non definibile?

Proviamo dunque a ricavare, dall'indole secolare che ci viene indicata da Vaticano II, alcuni elementi di uno stile, per sua stessa struttura plurale, del laicato; non dunque alla ricerca di una specificità propria che indichi ambiti di vita e azione (operazione di definizione impossibile e ingiusta), ma piuttosto la prospettiva propria di una “ricreazione del mondo” della fede e della esperienza ecclesiale di coloro per i quali l'indole secolare è il caratterizzante vocazionale. I laici sono uniti come gruppo dall'elemento che la loro chiamata/risposta si definisce in relazione

⁶ E. BIANCHI, *Come evangelizzare oggi*, Qiqajon, Bose 1997, 47-48.

primaria alla dimensione secolare: dunque da questo dato fondante si può provare a leggere lo stile della loro parzialità.

I. Il primo elemento potrebbe essere definito **l'elemento della precarietà/processualità**: si tratta di considerare come la gerarchia concreta delle priorità nella vita laicale non può essere stabilita una volta per tutte e in pura relazione ai principi, ma deve essere ridefinita di volta in volta storicamente in una azione di discernimento che non può più essere considerata occasionale, ma piuttosto diventa identitaria. Saper abitare nella fede la processualità diventa tanto l'obiettivo della vita credente laicale, quanto la sapienza propria e la memoria testimoniale vivente (per la totalità della Chiesa e per il mondo) dei laici.

II. Il secondo elemento potrebbe essere definito quello della **mediazione**: si tratta di considerare che nel tempo della storia il metodo non può non essere se non quello della mediazione, cioè dell'incontro di istanze diverse che devono ogni volta trovare il proprio massimo punto di incontro, senza mai accontentarsi, verso una costante azione di lievito verso il Regno di Dio. Saper vivere una identità nella capacità di mediazione diventa allora la sapienza propria e la memoria testimoniale vivente (per la totalità della Chiesa e per il mondo) dei laici.

III. Il terzo elemento potrebbe essere definito come quello della **molteplicità/parzialità di figure**: si tratta di considerare che la molteplicità delle tipologie laicali non è un *accidens*, per di più un po' seccante, che impedirebbe una più automatica lettura di identità, ma è piuttosto il caratterizzante proprio della parzialità dei soggetti, è l'esperienza reale del fare parte di un tutto di cui ognuno non può, per definizione, rappresentare il tutto, pur essendo ognuno indispensabile al tutto. Saper vivere la propria parzialità nella fede diventa allora la sapienza propria e la memoria testimoniale vivente (per la totalità della Chiesa e per il mondo) dei laici.

IV. Il quarto elemento potrebbe essere definito come quello della **povertà (identitaria) tipologica**: la non definibilità dell'identità laicale diventa proprio il caratterizzante, la povertà di identità è tipologica.

Da questi elementi ci pare di poter indicare almeno alcune linee di forza che vanno verso una "teologia" rivisitata; innanzi tutto la riconsiderazione della parzialità, di uno stile che si mostra attraverso un gruppo (se pur mobile e pluriforme, come abbiamo indicato), e che non ha bisogno di definirsi come specifico rispetto al comune, quanto piuttosto di segnalare un di più, una eccedenza che, appartenendo a tutti nella sua forma originante, è storicamente abitata da alcuni che ne fanno il loro sapere pratico "naturale", la loro sapienza e la loro testimonianza.

Allora non serve definire, ma piuttosto raccogliere questa eccedenza, riconoscendone la soggettività (e qui si si aprirebbe una seria discussione: quali modi/forme sono oggi pensabili per riconoscere queste soggettività plurali nella esperienza ecclesiale?).

In questo senso, allo stesso modo, possiamo ricomprendere come la questione in gioco sia realmente vocazionale, nel senso più classico di questo termine, di dinamica di chiamata/risposta tra Dio e il soggetto che, attraverso la biografia individuale si articola storicamente in maniera significativa per tutto il corpo ecclesiale, disegnando vie e vite "gloriose" di santità e testimonianza (affronteremo questa questione durante il sesto incontro, dedicato al "vocazione/vocazioni). Non si tratta solo di riconoscere che ognuno, individualmente, trova la propria via di risposta alla chiamata di Dio, ma di riconoscere che questa è una indole propria e stilisticamente rilevante per la possibilità dell'intera Chiesa di essere se stessa.

4. Conclusione

"La giornata, la prima giornata della sua nuova libertà, è quasi finita. Il crepuscolo sta sospeso, basso, sulle vie. La gente torna a casa dal lavoro. Tra le buie pareti della case scattano i quadrilateri di luce. Ora, hanno inizio le cerimonie private e ufficiali della sera - mille gesti vengono compiuti, anche se alla fine non producono altro se non un piatto di minestra, una stufa calda, una canzoncina per i bimbi. A volte, un uomo segue con lo sguardo la sua donna, che esce dalla stanza con il vasellame, e lei non si accorge com'è sorpreso e grato lo sguardo di lui. A volte, una donna accarezza la spalla di un uomo. E' molto tempo che non lo ha fatto, ma al momento giusto sente che lui ne ha bisogno.

Rita fa un lungo giro vizioso per le vie e guarda dentro molte finestre. Vede come, ogni sera, un cumulo infinito di benevolenza, consumata durante il giorno, si sia rigenerata e riprodotta a nuovo. Non teme di restare a mani vuote nella ripartizione di quella benevolenza. Sa che talvolta sarà stanca, talvolta irritata e rabbiosa. Ma non ha paura".⁷.

..*.*.*

Bibliografia scelta

CAMPANINI G., «Ruolo e responsabilità dei laici nella costruzione della città dell'uomo. Per una rilettura della Gaudium et Spes», in *Rivista di Teologia Morale* 71 (1986) 41-42.

CANOBBIO G., *Laici e cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 1972.

CITRINI T., *Appartenenza ecclesiale e secolarità*, in A. CARGNEL (ed.), *Laicità e vocazione dei laici. Nella Chiesa e nel mondo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 57-68.

DIANICH S., *Laici e laicità della Chiesa*, in ID..(ed.), *Dossier sui laici*, Queriniana, Brescia 1987.

FORTE B., *Laicità*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*. Supplemento 1, Paoline, Roma 1982, 2011.

VERGOTTINI M., *Laico*, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 776-787.

I due testi indicati settimana scorsa sono:

Xeres S. – Campanini G., *Manca il respiro – un prete e un laico riflettono sulla Chiesa italiana*, Ancora, Milano 2011.

Liverani P.G., *Diventare laici – alla scoperta della vocazione smarrita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.

⁷ CH. WOLF, *Il cielo diviso*, Roma, Edizioni e/o, 1992 (orig. ted. 1963), 230.