

## I FONDAMENTI TEOLOGICI dell'Enciclica "Mater et Magistra"

Raramente si è avuta la sensazione che l'insegnamento sociale della Chiesa sia stato accolto con così attento rispetto e anche aperta disponibilità a studiarlo, pure da parte di strati di opinione che si situano ai margini o fuori del cattolicesimo ufficiale (1), come in occasione della pubblicazione dell'Enciclica «Mater et Magistra».

E' più che naturale allora che i cattolici siano i primi ad impegnarsi in un approfondimento serio e sistematico della dottrina sociale cristiana, convinti che questa «è parte integrante della concezione cristiana della vita» (2).

Tale studio è anche autentica «esperienza religiosa» per il credente, cosciente che esso lo pone di fronte a un perpetuo «ringiovanirsi» dell'insegnamento ecclesiale, che è al contempo prova e effetto della divinità della Chiesa e del suo Capo e Fondatore: divinità che la rende superiore, trascendente ad ogni dimensione spazio-temporale della vicenda terrena, e perciò stesso intimamente presente ed immanente con la luce delle sue soluzioni e l'impulso della sua energia spirituale ad ogni svolta e problema della storia umana.

Possiamo affrontare questo studio seguendo due metodi diversi. Il primo consiste in un'analisi delle soluzioni concrete che il Magistero propone ai vari problemi economico-sociali. L'altro è una riflessione sui principi ideali che animano e ispirano l'insegnamento della Chiesa. Tale tentativo di configurare le dimensioni più profonde del Magistero sociale è di grande importanza perché, oltre a costituire il presupposto per valutare esattamente la portata delle stesse soluzioni, è anche il modo più efficace per introdurci in una mentalità sociale autenticamente cristiana.

(1) Significativa l'affermazione del Pandit NEHRU davanti al parlamento indiano: la *Mater et Magistra* propone lo spirito che deve animare l'economia contemporanea (cfr. *L'Osservatore Romano*, 23 agosto 1961, p. 1). Lasciando da parte l'eco ottenuta dall'Enciclica sulla stampa internazionale (dal *New York Times*, che ne ha pubblicato il testo integrale, al quotidiano luterano danese *Politiken* che vi ha dedicato una serie di articoli in commento; cfr. *Informations Catholiques Internationales*, 1 sept. 1961, p. 24), segnaliamo la mozione votata all'unanimità dal sinodo anglicano di Melbourne che approva e fa proprie le linee direttive del documento pontificio (*ibid.*, 1 nov. 1961, p. 47).

(2) GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*, P. IV, n. 4, p. 500 (Parte, numero e pagina, in questa e nelle altre citazioni della *Mater et Magistra* si riferiscono al testo pubblicato in *Aggiorn. Soc.*, agosto-sett. 1961, pp. 455-508).

E' il metodo che ci impegniamo a seguire in queste pagine. Il nostro discorso teologico dovrà talora andare oltre i limiti della nuova Enciclica di Giovanni XXIII, perché questo, come tutti gli altri atti del Magistero, costituisce una presa di posizione dottrinale, che si inserisce nel contesto vivo di tutto un insegnamento della Chiesa e di tutta una riflessione teologica. E' soltanto situandola in questo suo contesto che l'Enciclica « Mater et Magistra » può essere veramente capita e valorizzata.

### COMPETENZA DELLA CHIESA A FORMULARE UN INSEGNAMENTO SOCIALE

E' questione pregiudiziale se la Chiesa sia competente a formulare un insegnamento sociale. Negare infatti alla Chiesa tale competenza è negarle il **diritto-dovere** di portare un giudizio sulle strutture economico-sociali e di dare, riguardo ad esse, valide direttive. Ciò equivale a negare l'esistenza di una dottrina sociale cristiana (3). Di conseguenza, tutto il complesso di principi e di direttive contenute nelle encicliche sociali sarebbe ingiustificato, non avrebbe nessun valore normativo od orientativo per la coscienza del credente, costituirebbe anzi, per così dire, un « abuso di potere » (3 bis).

Per tutto questo, ogni riflessione che tende ad approfon-

---

(3) Ricordiamo che la dottrina sociale della Chiesa, « raccolta in diversi documenti pontifici, che hanno trattato le questioni sociali, e [...] ripetuta dagli Atti episcopali che hanno toccato questo tema », « non è altro che il Decalogo e il Vangelo applicati dalla Chiesa alle diverse epoche sociologiche e alle diverse situazioni sociali » (*Directive pastorali per il Clero*, Roma-Milano 1956, n. 24, p. 14; edizione italiana del *Directoire pastoral en matière sociale à l'usage du clergé, adopté par l'Assemblée plénière de l'Episcopat le 27 avril 1954 pour tous les Diocèses de France*, Paris 1954). Adottiamo l'espressione « dottrina sociale » anche se non sembra essere tecnicamente la più chiara ed esatta (cfr. J. VILLAIN, *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Centro Studi Sociali, Milano 1961, p. 19). Ci autorizza a questo la prassi costante, ricorrente nei documenti sociali del Magistero (*ibidem*; J.-Y. CALVEZ et J. PERRIN, *Eglise et société économique*, Aubier, Paris 1959, pp. 17-24).

(3 bis) E', in fondo, l'accusa concordemente rivolta alla dottrina sociale della Chiesa da marxisti e da liberali coerenti: il mondo economico-sociale sarebbe retto, secondo essi, da leggi autonome esulanti totalmente da riferimenti religioso-morali. Questa autonomia rivendicata per l'« economico-sociale » viene conseguentemente estesa anche al campo politico, nel quale l'« economico-sociale » rientra come parte preponderante. Abbiamo qui uno dei fondamenti concettuali del laicismo tradizionale. In opposizione a questa attività ecclesiale si pongono, più o meno dichiaratamente o consciamente, anche alcuni cattolici che indulgono a una certa forma di « soprannaturalismo ». Questi concepiscono l'impegno cristiano come se fosse essenzialmente ed unicamente « escatologico », cioè esclusivamente proteso verso le realtà future dell'al di là, e dovesse svalutare e disinteressarsi delle realtà del presente. Cfr., in proposito J. DAVID, *Aktuelle Sozialprobleme im Lichte der neuen Sozialenzyklika*, in *Orientierung*, 31 agosto 1961, pp. 165-166.

dire l'insegnamento sociale della Chiesa deve cominciare con l'esame attento di tale competenza.

La Chiesa rivendica a sé esplicitamente questo diritto e questo dovere. Prima di tutto col semplice fatto di esercitarlo, promulgando una sua dottrina sociale. Perché come il Cristo rivela non solo con la sua parola ma anche con la sua stessa vita, così la Chiesa insegna ed afferma il rivelato non solo con i suoi documenti di magistero ma anche con la sua stessa attività di fede, ministero, disciplina.

Lo fa inoltre con dichiarazioni molto precise. Leone XIII nella « Rerum Novarum » proclama il « pieno diritto » della Chiesa di entrare in questo argomento e soggiunge che « tacendo » gli parrebbe di « mancare » al suo ministero (4); Pio XI nella « Quadragesimo Anno » afferma ancor più chiaramente che non si tratta soltanto di un diritto, ma anche di un dovere che si impone categoricamente alla Chiesa (5); Giovanni XXIII nella « Mater et Magistra », ribadendo a sua volta tale dovere, ne sottolinea il fondamento, per così dire, cristologico (5 bis).

Vediamo ora quali sono i **fondamenti teologici** di questo diritto-dovere della Chiesa.

### 1) Motivazioni estrinseche al Messaggio cristiano.

1. E' un dato di fatto riconosciuto che « **il normale accrescimento e invigorimento della vita religiosa suppone una determinata misura di sane condizioni economiche e sociali** » (6).

Non è più da dimostrare l'incidenza penosamente negativa sul

(4) Cfr. LEONE XIII, *Rerum Novarum*, n. 8, in *Le Encicliche sociali dei Papi*, a cura di I. GIORDANI, Studium, Roma 1956, p. 182. D'ora innanzi citeremo, oltre al titolo del relativo documento: G., n., p.

(5) « Risiede in Noi il diritto e il dovere di giudicare con suprema autorità intorno a siffatte questioni sociali ed economiche. Certo alla Chiesa non fu affidato l'ufficio di guidare gli uomini a una felicità solamente temporale e caduca, ma all'eterna. Anzi "non vuole né deve la Chiesa senza giusta causa ingerirsi nella direzione delle cose puramente umane" (*Ubi Arcano*, 23 dicembre 1922). In nessun modo però può rinunciare all'ufficio da Dio assegnatole, d'intervenire con la sua autorità, non nelle cose tecniche, per le quali non ha né i mezzi adatti né la missione di trattare, ma in tutto ciò che ha attinenza con la morale. Infatti in questa materia, il deposito della verità a Noi commesso da Dio e il dovere gravissimo imposto di divulgare e d'interpretare tutta la legge morale ed anche di esigerne opportunamente e importunamente l'osservanza, sottopongono ed assoggettano al supremo Nostro giudizio tanto l'ordine sociale quanto l'economico ». (Pio XI, *Quadragesimo Anno*, in G., n. 17, p. 447). Vedi anche GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*, P. I, n. 8, p. 460.

(5 bis) Questo suo impegno la Chiesa lo assume in forza di un comando del suo Fondatore (« *praecepta Conditoris sui* ») e costituisce un preciso mandato (« *mandatum Christi* ») che le impone una simile attività come autentico dovere (« *munus* ») (cfr. *Mater et Magistra*, pp. 455-456).

(6) Pio XII, *Discorso all'Azione Cattolica Italiana*, 3 maggio 1951, *Acta Apostolicae Sedis* (abbrev. AAS), 43 (1951), p. 337.

piano religioso e morale di certe strutture sociali la cui deficienza o ingiustizia si manifesta nella disoccupazione, nella promiscuità e nel sovraffollamento degli alloggi, nell'assenza cronica della madre dal focolare, negli orari di lavoro, nel lavoro festivo, nel lavoro minorile, nelle discriminazioni di impiego tra nubili e sposate, ecc.

La Chiesa ha da Dio la missione e la responsabilità del comportamento morale dei suoi figli in ordine al conseguimento della «salvezza». Perciò le ingiustizie, le anormalità, gli squilibri sociali le impongono un intervento. Essa lo attua appunto in quanto «comunità di salvezza» e quindi per una **finalità anzitutto religiosa** e nell'ambito del fatto religioso (7).

**2. Le strutture economico-sociali oggi dominanti**, sotto forme e con intensità diverse, nella quasi totalità dei paesi del mondo, sono ispirate al marxismo o a un fondo ideologico liberale, anche se in questo entrano tuttavia, variamente temperati o combinati, elementi propri dei sistemi socialisti o magari tratti dal patrimonio sociale cristiano. Questo fatto ha innegabilmente ripercussioni sullo stesso piano ideologico, che possono compromettere l'autenticità dell'adesione di fede.

Una società marxista è, in quanto tale, protesa verso la formazione di una umanità nuova, ma senza Dio e senza Cristo, anche se, per motivi tattici, si adatta, seguendo criteri che si diversificano secondo

---

(7) Pio XII continua nel discorso sopra citato: «Non si può concludere che la Chiesa debba cominciare col mettere da parte la sua missione religiosa e procurare anzitutto il risanamento della miseria sociale». Il Papa sembra qui contrastare la visione di fondo ispiratrice del movimento cattolico francese «Jeunesse de l'Eglise». La troviamo formulata specialmente in M.-I. MONTUCLARD, *Les événements et la foi 1940-1952*, Paris, Seuil, 1952: opera all'Indice con decreto del S. Ufficio in data 16 marzo 1953 (AAS 45, 1953, p. 185). Il movimento fu poi sconfessato dalla Gerarchia francese con una dichiarazione in data 16 settembre 1953 (cfr. *La Documentation catholique*, 1 novembre 1953, coll. 1370-1). Secondo «Jeunesse de l'Eglise» i cristiani dovrebbero impegnarsi prima in un lavoro di «liberazione» del mondo operaio. Tale liberazione dovrebbe effettuarsi nei quadri del marxismo. La Chiesa gerarchica non dovrebbe avere nessuna competenza direttiva e normativa in questa prima fase di azione cristiana. La fede infuirebbe su di essa, immettendovi un misterioso slancio interiore. Risolta la situazione di ingiustizia sociale in una nuova società marxista, inizierebbe sotto la guida della Gerarchia il secondo momento dell'attività ecclesiale: «l'evangelizzazione» (cfr. *Doc. cath.*, 1952, col. 137).

Giova qui ricordare come la Chiesa è cosciente del fatto che solo un rinvigorismento della vita religiosa può condurre a soluzioni veramente definitive anche dei problemi sociali (cfr. Pio XII, *cit.*; LEONE XIII, *Graves de Communi*, 18 gennaio 1901, in G., n. 8, p. 230; Pio XI, *Divini Redemptoris*, in G., n. 78, p. 636; cfr. anche *Direttive ecc.*, cit., n. 258). In questa visuale, la Chiesa, ponendosi nell'intimo del travaglio sociale umano, essenzialmente come fatto religioso, diviene «principio vitale» (*Lebensprinzip*) di una società rinnovata in tutte le sue dimensioni (cfr. *Die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII «Mater et Magistra*», introd. di E. WELTY, Herder, Freiburg i. B. 1961, p. 42). Per eventuali più vaste riflessioni di filosofia della storia sulla funzione propulsiva della religione nei confronti del progresso umano, rimandiamo a C. DAWSON, *Progresso e religione*, Comunità, Milano 1959.

le varie situazioni nazionali, a tollerare la sopravvivenza provvisoria di determinate strutture religiose (8).

Una delle opzioni fondamentali del liberalismo classico come ideologia economico-sociale, ed è essa che fa di questo un « amoralismo » (9), è l'attribuzione del primato all'« economico » nei confronti del « morale » e dello « spirituale », come di ogni altro valore. E' un vero capovolgimento del piano di Dio, che la Chiesa ha la missione di annunciare e di realizzare. Il primato dell'uomo in quanto uomo, in quanto « spirito », nei confronti di ogni altra realtà creata, anche di quella economica, viene implicitamente negato. La conseguenza è che si finisce col porre al centro dell'economia non l'uomo ma la produzione (10). D'altra parte, l'assenza nella ideologia liberale di un vero e proprio concetto di bene comune e il considerare il bene di tutti come la risultante di una, per quanto possibile, libera ricerca del profitto individuale inducono una concezione individualistica della vita in netta opposizione col cristianesimo, religione di amore.

L'impostazione « amorale » del liberalismo è, in definitiva, anticristiana perché rifiuta all'uomo la posizione di mediatore del creato che Dio gli ha conferito (11) e perché genera, nelle società che ad essa si ispirano, una « filosofia della vita » che non rispetta la gerarchia di valori stabilita da Dio.

Di fronte a queste implicanze di carattere religioso-morale dei due sistemi ispiratori di tanta parte delle attuali strutture economico-sociali, si comprende come la Chiesa, « depositaria » della Rivelazione, abbia il **preciso obbligo di intervenire** per chiarire e difendere il significato e le esigenze del Messaggio cristiano.

## 2) Motivazioni intrinseche al Messaggio cristiano.

Queste considerazioni sul diritto-dovere della Chiesa di intervenire nella realtà sociale sono certamente valide, ma, in un certo senso, ancora periferiche nei confronti del Messaggio cristiano. La competenza ecclesiale, aggiungiamo ora, trova la sua fonte di giustificazione, come diritto, e di obbligazione, come dovere, nelle stesse dimensioni intime del fatto cristiano.

**1. Il Messaggio della salvezza è essenzialmente comunitario.**  
Si può definire il cristianesimo come religione della Nuova Alleanza.

(8) H. CHAMBRE, *Christianisme et Communisme*, Fayard, Paris 1959, specie pp. 42-51.

(9) Pio XI, *Divini Redemptoris*, in G., n. 32, p. 614.

(10) In questo senso Pio XI qualifica il liberalismo come « amorale » (cfr. *ibidem*). Il marxismo e il liberalismo si incontrano, sia pure per vie e con accenti diversi, in una medesima concezione « naturalistica » del fatto economico-sociale. Lo concepiscono cioè retto da leggi autonome che l'uomo non può sostanzialmente condizionare o mutare, ma da cui al contrario è egli stesso dominato. L'« economico » è quindi retto da leggi ferree « naturali », cioè esulanti da ogni dimensione di libertà, le quali lo situano al di fuori del « morale » (cfr. C. COLOMBO, *Giustizia e carità fondamento dell'armonia e del progresso sociale*, in *Vita e Pensiero*, novembre 1961, pp. 935-6).

(11) « Tutto è vostro, voi siete di Cristo e il Cristo è di Dio » (I Cor., 3, 23). Questa antropologia paolina è tradotta in categorie di morale sociale da Pio XI nella *Quadragesimo Anno*, in G., n. 17, p. 447 s.

za, cioè del Patto, dell'unione rinnovata tra Dio e l'umanità (12).

L'avvenimento centrale del cristianesimo è infatti la morte e la risurrezione di Gesù Cristo (13). Il significato e la portata di questo fatto sono indicati dal Cristo stesso nell'Ultima Cena, e, precisamente, istituendo nell'Eucaristia il sacramento della sua morte gloriosa (14). Ebbene, il Cristo caratterizza la sua morte e, conseguentemente, l'intera sua esistenza di Salvatore (15) come sacrificio offerto dall'Uomo-Dio al Padre per ricostruire l'Alleanza in un'unione rinnovata, che cementa, in una nuova più intima comunione, ogni singolo uomo con i suoi fratelli uomini e con Dio. Non è esclusivamente il ristabilimento

---

(12) Quello dell'Alleanza (in ebraico: «Berith»; in greco: «Diathekè»; in latino: «Testamentum», donde Antico e Nuovo «Testamento») è uno dei temi biblici capitali (cfr. voce «Alleanza», in *Dizionario biblico* (HAAG), SEI, Torino 1961; e voce «Diathekè» (ΒΕΗΜ), in *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, t. II, pp. 106-137; vedi anche Š. PORŮBČAN, *Il patto nuovo in Is. 40-66*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1958). Il suo significato profondo si comprende, ad esempio, esaminando *Esodo 24, 1-11* cioè il racconto del «sacrificio di Alleanza». E' quasi l'avvenimento che segna la fondazione del giudaismo con la stipulazione di un «contratto bilaterale»: il popolo di Israele si impegna all'osservanza della Legge manifestata da Dio mediante Mosè, mentre Dio si impegna ad essere guida e protettore del popolo. Il vincolo che l'Alleanza stabilisce tra Dio e il popolo è così intimo da essere talora descritto in termini di parentela. Jahvé sarà detto, tra l'altro, «Goel» (salvatore) del popolo (GER. 31, 7-11; Is. 43, 1 e 14 ecc.) (Originariamente il «Goel» era il parente più prossimo di un membro del «clan», offeso o ucciso, cui incombeva l'obbligo di vendicare l'offesa). L'Alleanza è concepita come vincolo di amore, come unione di vita tra Dio e il suo popolo. Questo appare in tutta la sua forza suggestiva dalle due diverse tradizioni, secondo cui il sacrificio di Alleanza ci è descritto. Due riti diversi il cui profondo significato religioso si identifica: secondo la tradizione Jahvista il sacrificio è un banchetto sacro (*Esodo*, vv. 1-2; 9-12), ora sappiamo che nella mentalità semitica, mangiare insieme del medesimo cibo era un entrare nella comunione di una medesima vita; secondo la tradizione Elohista (*Esodo*, vv. 3-8) è un rito di sangue, ora il sangue era concepito come simbolo e sede della vita. Il medesimo sangue asperso da Mosè sull'Altare (simbolo della divinità) e sul popolo indicava il costituirsi di una medesima comunione di vita tra Dio e il suo popolo (cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Desclée, Paris 1954, t. I, pp. 237-270).

(13) O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zuerich 1948, pp. 70-126; L. BINI, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1961, pp. 129-185.

(14) A. FEUILLET, *Le règne de Dieu et la personne de Jésus d'après les évangiles synoptiques*, in *Introduction à la Bible*, Desclée et Brouwer, Paris 1959, t. II, pp. 816-818; L. RICHARD, *Le mystère de la rédemption*, Desclée, Paris 1956, pp. 48-9.

(15) Non soltanto la morte ma anche ogni azione del Cristo ha avuto efficacia redentiva per l'umanità immersa nel male. Tuttavia la morte, come massima manifestazione di amore e di obbedienza al Padre, è stato l'atto riconciliatore centrale dell'esistenza del Salvatore. L. RICHARD, *cit.*, pp. 237 s.; A. GEORGE, *L'heure* de Jean XVII, in *Revue Biblique*, 61 (1954), pp. 392-397; G. OGGIONI, *Il mistero della Redenzione*, in *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, Marzorati, Milano 1957, t. II, pp. 324-5.

di un rapporto individuale tra il singolo e Dio, ma anche la ricostituzione di un legame tra il singolo inserito in una comunità di fratelli e Dio (16).

L'osservanza della Legge della Nuova Alleanza è sì condizione della stessa sussistenza dell'unione tra l'uomo e Dio (17), ma è anche l'espressione esterna, la manifestazione dell'unione di fatto esistente tra l'uomo e Dio (18). In altri termini, la Legge è l'Alleanza realizzata concretamente, la comunione con Dio vissuta esistenzialmente.

In questo contesto noi capiamo tutto il profondo valore dell'affermazione neotestamentaria che la sintesi e la piena realizzazione della Legge consiste nell'Amore (19). Ebbene, sempre dall'analisi della presentazione neotestamentaria del vivere cristiano, cioè della piena accettazione del Messaggio di Cristo, noi vediamo che viene posto insistentemente l'accento sul fatto che sul piano della prassi cristiana noi raggiungiamo Dio attraverso i fratelli. **Viviamo di amore per Dio vivendo di amore per i nostri fratelli uomini**, nei quali accostiamo i figli di Dio (20).

(16) L'Alleanza sia antica che nuova stabilisce una comunione tra Dio e l'uomo in quanto inserito nel Suo popolo. Cfr. I Giov., 1, 1-4. E' una delle principali affermazioni presenti nel tema vetero-testamentario e giovanneo della vite e del tralci (Giov., 15, 4-8) e del tema paolino del « Corpo mistico ».

(17) « Da questo noi sappiamo che Lo [Dio] conosciamo [viviamo di Lui, siamo uniti a Lui] — se noi osserviamo i suoi comandamenti. Colui che dice: "Io Lo conosco" — e non osserva i suoi comandamenti — è un bugiardo, — e la verità non è in lui » (I Giov., 2, 3-5). Cfr. anche Mr., 7, 21.

(18) Dio è giusto. Uno agisce secondo giustizia? Da questo voi capite che egli è « nato da Dio » (cioè figlio di Dio, in comunione con Lui: la nostra unione con Lui è filiale) (I Giov., 2, 29). Dio è amore: chiunque ama il prossimo mostra che « è nato da Dio e che conosce Dio » (I Giov., 4, 7-8; 16). Dio è luce: chi cammina nella luce, vive in comunione con Dio (I Giov., 1, 5-7). Cfr. M. E. BOISMARD, *Je ferai avec vous une Alliance éternelle*, in *Lumière et Vie*, n. 8 (Février 1953), pp. 98-103.

(19) Mr., 22, 34-40; 25, 31-46; Rom., 13, 8-10; Giov., 17, 21.

(20) L'ultimo giudizio avrà per oggetto il servizio di amore reso a Cristo nei fratelli (Mr., 25, 31-46). Questo sottolinea come la condizione di ingresso nel Regno, cioè di unione piena con Dio, sia, sul piano pratico, anzitutto l'amore fraterno. L'amore per i fratelli è il sigillo di autenticità cristiana che il Cristo propone agli uomini come unico segno di credibilità (Giov., 17, 21) ed è la prova fattiva della realtà del nostro amore per Dio: se non amiamo « il fratello che vediamo » come possiamo dire di amare « Dio che non vediamo »? (I Giov., 4, 20). Paolo dandoci la sintesi della Legge (Rom., 13, 8-10) menziona unicamente i precetti che concernono l'amore del prossimo. Un fenomeno simile appare anche nella catechesi sinottica in cui il Cristo comincia col proclamare il precetto dell'amore del prossimo in cui si riassumono « la Legge e i Profeti » (Mr., 7, 12). Solo verso il termine della vita pubblica e per rispondere ad un preciso interrogativo, menziona esplicitamente il « primo » comandamento affrettandosi a precisare che a questo « primo » comandamento se ne aggiunge un altro che gli è « simile » (Mr., 22, 34 s., e paralleli). Così pure Giovanni parla del dovere di amare Dio solo nella sua prima Lettera (I Giov., 4, 20) e

Questa dimensione comunitaria, essenziale al Messaggio cristiano, va vissuta, sempre secondo l'insegnamento della Scrittura, su un piano di **massima fattività e concretezza**: si parla di fame, di sete, di nudità, di freddo, cui il cristiano deve porre rimedio scoprendo nell'indigente il Verbo Incarnato (21).

Ne viene che, come il Cristo e i Testimoni della sua Rivelazione parlavano delle necessità in cui si configuravano le indigenze sociali del suo tempo (cibo, alloggio, ecc.), così la Chiesa oggi, quale depositaria della Rivelazione viva del Cristo, deve proclamare l'essenziale dimensione comunitaria del Messaggio entrando nella problematica concreta, in cui oggi si configura l'indigenza sociale della società umana del nostro tempo (e parlerà di salari, crisi agraria, paesi sottosviluppati, ecc.).

Non si deve pensare che la relazione di amore per i fratelli, che il Nuovo Testamento ci presenta come elemento fondamentale del Messaggio cristiano, si risolva in definitiva esclusivamente in termini di carità non dovuta o di elemosina, quasi che ne esuli una vera componente di giustizia o di obbligo. Una simile concezione dell'amore comunitario cristiano snatura il Messaggio stesso. Infatti il testo paolino fondamentale (Rom. 13, 8-10) si pone sul piano dell'**obbligo preciso** e, in alcune sue determinazioni, come **obbligo di giustizia** (22).

---

per precisare che tale amore è illusorio se non si esprime in amore fraterno. E' pure sintomatica la constatazione filologica che il termine « agapè » (amore), in S. Paolo, indichi quasi sempre « amore fraterno », mentre l'amore per Dio è incluso nella « pistis » (fede). Questo non significa che l'amore per Dio sia cosa secondaria nella vita cristiana e che sia concepibile un autentico amore per i fratelli separato o contrastante con un vero amore per Dio, ma piuttosto che l'amore per Dio si esprime nella vita del credente come amore per i fratelli. L'amore per Dio è incluso nell'amore per i fratelli « come la causa nell'effetto » (S. THOMAE AQUINATIS, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, c. XIII, lect. II). Anzi, secondo la teologia di Paolo e Giovanni, l'« agapè » (amore) con cui amiamo il nostro fratello è un riflesso dell'amore con cui Dio ama il Figlio e noi stessi. Cosicché si può dire che il cristiano ama Dio nel fratello e che Dio nel cristiano ama il fratello. Cfr. S. PAOLO, *Epistola ai Romani*, a cura di HUBY-LYONNET, cit., p. 382, n. 17; C. SPICQ, *La morale de l'Agapè*, in *Lumière et vie*, n. 21 (mai 1955), pp. 103-122.

(21) L'amore per il fratello dev'essere pratico, fattivo. Cristo nel giudizio parlerà di fame saziata, di ignudi rivestiti ecc. (Mt., 1. c.). E l'evangelista mistico noterà: « Figlioli, non amiamo a parole o colla lingua ma colla pratica e per davvero » (I Grov., 3, 18). E nel versetto precedente aveva scritto: « Se qualcuno è ricco e vede che il suo fratello è nell'indigenza e non lo aiuta come può pensare che l'amore di Dio abiti in lui? ». Cfr. GIAC., 2, 14 s. Notiamo che l'amore fraterno cristiano si distingue dall'altruismo filantropico per il fatto che vede nel fratello che aiuta non soltanto un fratello-uomo, ma anche un figlio di Dio e un fratello membro della nuova famiglia di Dio in Cristo, che è la Chiesa (Corpo Mistico). Quindi trova nell'uomo una presenza del Cristo e per questo ama Dio nell'uomo. Infine Dio, tramite il nostro amore per i fratelli, ama i fratelli stessi (v. sopra nota 20).

(22) « Colui che ama il prossimo ha adempiuto alla Legge. Perché i comandamenti: Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare,

La carità non è una virtù che si possa concepire come separata o contrapposta alla giustizia, quasi che possa esistere carità dove si nega la giustizia o si possa sostituire la carità alla giustizia. La giustizia va piuttosto concepita come l'inizio o il primo passo della carità (23).

La carità supera la giustizia non nel senso che ne prescinda, ma anzitutto nel senso che potenzia lo sforzo di realizzarne le esigenze. La carità è essenzialmente forza di comunione e di unificazione. La giustizia è invece la virtù dell'alterità (24). Ma la comunione perché sia autenticamente tale, cioè « comunicazione di due esistenze, di due valori », esige e presuppone l'alterità tra i due termini della comunione, altrimenti la comunione stessa non esiste. Quindi, in un certo senso, **più è affermata l'alterità, più profonda costruttiva ricca è la comunione cui la carità tende**. Noi comprendiamo allora come la concezione cristiana della carità non prescinda dalla presenza della giustizia cristiana, ma anzi la presupponga quale condizione vitale della sua stessa sussistenza. Non c'è carità senza giustizia (25).

La carità inoltre potenzia la giustizia anche nel senso che, essendo svuotamento di sé, dono all'altro, è anche **tensione per la valorizzazione dell'altro** nei suoi diritti e nelle sue esigenze.

La necessità di questa funzione stimolatrice, propulsiva della carità nei confronti della giustizia si impone con evidenza a

---

non desiderare e qualunque altro precetto vi sia, tutto si riassume in questa frase e cioè: « Amerai il prossimo tuo come te stesso ». La carità non fa alcun male al prossimo. La carità è dunque il pieno adempimento della Legge (S. PAOLO, *Epistola ai Romani*, a cura di HUBY-LYONNET, Studium, Roma 1961, pp. 381-383). Cfr. *Direttive ecc.*, cit., 49-52.

(23) G. GILLEMEN, *Il primato della carità in teologia morale*, Brescia 1959, pp. 326-338; J. LACROIX, *Justice et charité*, in *Lumière et vie*, n. 8 (Février 1953), pp. 79-93; C. COLOMBO, *Giustizia e carità fondamento dell'armonia e del progresso sociale*, in *Vita e Pensiero*, novembre 1961, pp. 934-43.

(24) A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, Aubier-Montaigne, Paris 1946, pp. 169-170.

(25) La beneficenza, espressione di carità che interviene a sopprimere alle inevitabili limitazioni delle strutture giuridiche, per valorizzare l'altro, si situa sulla medesima linea di forza della giustizia e d'altra parte non si identifica col « paternalismo » se è autentica beneficenza. Cfr. B. HAERING, *La legge di Cristo*, Morcelliana, Brescia 1959, t. III, pp. 50-54. L'epiteto di « paternalismo » è oggi, a ragione e a torto, riferito a tutta una gamma di manifestazioni sociali. E' difficile individuarne la componente di fondo che lo fa un comportamento falso su un piano umano e cristiano. Esaminando il contenuto ultimo delle sue vere manifestazioni (cfr. ad es. L. MARITANO, *Considerazioni sul paternalismo*, in *Aggiorn. Soc.*, giugno 1961, pp. 339-346), ci pare di poterlo caratterizzare come un atteggiamento diretto ad incontrare, aiutare l'Altro ma senza valorizzarlo come Persona in tutte le dimensioni in cui avrebbe diritto e possibilità di essere valorizzato. Traduzione limite di simile atteggiamento è aiutare l'altro con lo scopo preciso che non si accorga del suo diritto e valore o che, pur accorgendosene, rinunci ad affermarlo. Sul rapporto tra « carità » e « giustizia » vedi Pio XI, *Divini Redemptoris*, in I. G., n. 49, p. 623.

ogni coscienza cristiana che sperimenta ogni giorno quanto il peccato (come forza di egoismo) tenda fatalmente a far ripiegare l'io su se stesso, fossilizzandone l'atteggiamento di giustizia. La carità, in quanto vittoria sul peccato e sull'egoismo, è quindi **elemento dinamico profondo** che rende il credente impegnato in un'azione di giustizia sia verso gli individui che verso la società (26).

**2. L'unità profonda della Persona**, cui il Messaggio cristiano è annunciato, è tale che comporta nella Chiesa, che di questo Messaggio è banditrice e tutrice, il diritto-dovere di intervenire anche nel settore economico-sociale dell'attività umana.

L'uomo è essenzialmente spirito e materia: animale ragionevole. In questo senso egli è il centro del creato. In quanto corpo, egli è parte della natura, raccoglie in sé l'infinita rete dei determinismi materiali ed è condizionato nella sua esistenza da una materialità in cui si trova immerso. Ma, in quanto spirito, egli domina la materia, la plasma, ne scopre e valorizza sempre più il dinamismo intimo. L'« homo sapiens », appunto perché tale, è anche « homo artifex ». La filosofia cristiana che ci parla di un antropocentrismo dell'universo reale ci presenta l'uomo non soltanto come sintesi dei valori materiali e spirituali di esso, ma soprattutto come loro trasformatore dinamico teso verso il possesso di Dio, « homo religiosus » (27).

Quindi la Chiesa deve annunciare **una Parola che parli a tutto l'uomo**: « religiosus », « sapiens » e « artifex ». Altrimenti non parlerebbe all'uomo vero, reale, ma a un brandello di umanità o a un'umanità astratta.

Ma c'è di più: l'« homo artifex » è tale in quanto uomo concreto, individuale. Cioè in quanto animale ragionevole, creato, elevato, peccatore, redento, dotato di un corpo e di un'anima, membro di una determinata società civile, padre di famiglia, esercitante una determinata professione, inserito in una precisa fase di evoluzione storica, sociale, politica, economica, culturale, ecc. Precisamente a questo uomo, concreto, individuale, completo, la Chiesa deve annunciare la « salvezza ». Per questo il suo annuncio **per essere reale, personale, vero, deve toccare i problemi che la società, la storia, la famiglia, la professione, la cultura, ecc. pongono all'individuo chiamato alla « salvezza »** (28).

(26) C. COLOMBO, *cit.*, pp. 942-3.

(27) E. B., *Ragioni e limiti dell'umanesimo mondano*, in *Testimonianze*, n. 36, luglio-agosto 1961, pp. 453-8. Vedi anche *Mater et Magistra*, p. 455.

(28) G. THILS, *Teologia e realtà sociale*, Edizioni Paoline, Alba 1957, pp. 18-19. Questo contesto porta a comprendere, in tutta la sua efficacia, la dichiarazione di Pio XII: « S'ingannano dunque quei cattolici, promotori di un nuovo ordine sociale, i quali sostengono: innanzi tutto la riforma sociale, poi si penserà alla vita religiosa e morale dei singoli e della società ». (Pio XII, *Allocuzione alle ACLI*, in AAS, 45 (1953), p. 405.

Inoltre l'uomo considerato come Persona è essenzialmente sociale, dice relazione agli altri, e perciò nessuna interpellazione può validamente rivolgersi ad esso se non si rivolge anche alla sua dimensione sociale (29).

Comprendiamo a questo punto tutta la validità dell'affermazione così spesso ripetuta dai Romani Pontefici e formulata da Giovanni XXIII in questi termini: « [La Chiesa ha] la **inoppugnabile competenza** di giudicare se le basi di un dato ordinamento sociale siano concordi con l'ordine immutabile, che Dio Creatore e Redentore ha manifestato per mezzo del diritto naturale e della Rivelazione » (30).

### IMPEGNO DEI CREDENTI DI FRONTE ALLE REALTÀ TERRESTRI

Abbiamo parlato finora di una competenza della Chiesa ad intervenire in campo sociale, concependo tale competenza essenzialmente come un diritto-dovere della Gerarchia, cui il Cristo ha demandato il compito di illuminare e guidare la comunità dei credenti verso la « salvezza » (31). Abbiamo perciò presupposto che i credenti siano tenuti ad **impegnarsi attivamente nella costruzione della società e nello sforzo di trasformazione**

(29) Approfondiremo la socialità della persona umana nella seconda parte di questo articolo.

(30) GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*, n. 15, p. 463.

(31) A proposito della nozione di « competenza », notiamo quanto è stato recentemente precisato da S. Em. il Card. G. B. MONTINI: « [La competenza] può, cioè, riguardare un diritto ad agire e può significare l'area di applicazione di tale diritto; può riferirsi all'autorità e può riferirsi all'abilità o alla sfera d'azione dell'autorità stessa ». E per quanto concerne l'ambito di questa « sfera d'azione », nel campo economico-sociale, esso viene così definito: « La competenza della Chiesa trova i suoi limiti nella sua natura stessa e nei fini religiosi, anzi soprannaturali della sua missione. " Il mio regno non è di questo mondo ", ha detto Cristo; e possiamo essere sicuri che tale è anche il criterio con cui la Chiesa organizza la sua vita, anche quando si occupa delle cose di questo mondo. [...] Ma possiamo anche dire di più: quando l'attività della Chiesa entra nell'ordine temporale non è lei che dispone le leggi; le accetta e le osserva. Il che significa che l'intervento della Chiesa non intende competere con l'ordine temporale. E ciò specialmente nella sfera che stiamo considerando, quella del magistero sociale » (G. B. MONTINI, *Il Magistero della Chiesa in campo sociale*, discorso tenuto al Convegno dell'UCID sull'Enciclica « Mater et Magistra », in *L'Italia*, 24 novembre 1961, p. 3). Evidentemente i limiti della sfera del temporale in cui la Chiesa è competente ad intervenire in ordine al suo fine soprannaturale di « salvezza » dell'umanità è la Chiesa sola a poterli autoritativamente dichiarare. Né sono oggetto, in linea di principio, di compromesso o di trattative vere e proprie tra Chiesa e Stato: la Chiesa sola è infatti investita da Dio della missione di proclamare il Messaggio di Cristo; quindi essa sola è arbitra autorizzata per giudicare normativamente i limiti delle esigenze e delle eventuali implicazioni del Messaggio divino nella realtà terrena.

delle realtà terrestri. Ciò è ovvio, perché la Gerarchia nel suo insegnamento sociale non può non rivolgersi anzitutto ai credenti.

### 1) Il motivo teologico che fonda l'impegno temporale del credente.

Il motivo fondamentale che fonda l'impegno temporale del credente ci è dato dalla **natura stessa della Chiesa**. Essa è la continuazione del Cristo, Figlio di Dio incarnato, che, facendosi uomo, si è iscritto, con la sua attività oltre che col suo essere, nella linea della storia. Il Cristo, Dio-Uomo, è simultaneamente nella storia umana e sopra la storia umana. La Chiesa, Suo Corpo Mistico, è anch'essa **simultaneamente nella storia e sopra la storia**, immersa cioè nella realtà concreta sociale, culturale, politica, economica, e insieme al di sopra di questa medesima realtà. Il singolo credente è egli pure in questa situazione. Rinne- gare la dimensione trascendente del Cristo è negarne la divi- nità e quindi negare anche che l'umanità è salva (32). Rinne- gare la dimensione soprannaturale della Chiesa è perciò rinne- garne il carattere di istituzione divina di salvezza. Così rifiutare nella vita del credente la presenza efficiente della realtà spiri- tuale è annullare la sua fede e la sua stessa consistenza cristiana. Così rinnegare la dimensione umana del Cristo, la sua inserzione nella nostra storia significa negare la realtà della sua Incarna- zione e, quindi, negare per un'altra via che l'umanità è salva.

Ignorare poi l'inserimento della Chiesa nella realtà visibile, umana è negarne il carattere di **comunità di uomini**. Perciò una visione rigidamente «pneumatica», spirituale, del fatto eccle- siastico viene ancora a rendere la «salvezza» qualcosa di inacces- sibile all'umanità. Così trascurare nella esistenza del singolo cre- dente la presenza autentica dell'«umano», del fatto temporale significa costringerlo in uno stato «disincarnato», che non soltan- to lo pone di fronte alla comunità e ai valori umani in un atteggiamento di anormalità, di settarismo, ma che lo contrap- pone addirittura alla stessa situazione del Cristo: Figlio di Dio, Incarnato (33).

Quindi, la Chiesa, come continuazione dell'Incarnazione re- dentrice nella storia umana, deve simultaneamente essere sopra

---

(32) E' uno dei cardini della teologia della Redenzione: la sal- vezza è opera esclusiva di Dio: se Cristo fosse semplice uomo non saremmo salvi. E' il significato di fondo del testo paolino troppe volte interpretato in chiave esclusivamente apologetica: «Se poi (il Cristo) non è stato risuscitato, vana è la vostra fede, e voi siete ancora nei vostri peccati» (I Cor., 15, 17).

(33) Se negare la divinità di Cristo, e conseguentemente della Sua Chiesa, è negare la «salvezza» dell'umanità, tale «salvezza» è pure negata rifiutando il carattere pienamente reale dell'Incarnazione di Cristo e della sua Chiesa. E' quanto la teologia cristologica dei Padri Greci sintetizzava in quella formula mirabile: «Quod Christus non assumpsit, non redemit». Se l'umanità di Cristo non è vera umanità, l'umanità non è salvata.

e nella storia umana, trascendente ed immanente. E così, pure i singoli membri della Chiesa, secondo le loro varie funzioni, devono concretizzare questa situazione della comunità di salvezza, essendo simultaneamente nella realtà terrestre e sopra la realtà medesima.

## 2) Caratteristiche dell'impegno temporale del credente.

L'impegno temporale del credente è un impegno, diremmo, di « tensione ». Il cristiano deve cioè essere nelle realtà terrene e simultaneamente esserne fuori, sopra, come il Cristo, di cui la Chiesa è il corpo, è simultaneamente Dio e Uomo.

Nessuna meraviglia che la stessa riflessione teologica cattolica, a seconda che accentui o consideri da diversi punti di vista il carattere di trascendenza o di immanenza del Cristo, della Sua Chiesa e del credente, membro della Chiesa, nei confronti delle realtà terrestri, giunga a conclusioni a volte sensibilmente divergenti (34). Si è così parlato di una duplice caratterizzazione dell'atteggiamento del credente di fronte al temporale: **escatologismo ed incarnazionismo**, a seconda che venga accentuata la dimensione spirituale e soprannaturale dell'impegno e dell'esistenza cristiana o la sua componente umana, storica, temporale (35).

Le varie posizioni teologiche sull'argomento sono molto complesse, sfumate e in via di ricerca. Esula dal nostro assunto addentrarci in un esame approfondito e particolare. A noi basta

---

(34) Per un'esposizione chiara delle posizioni delle varie correnti di pensiero, esistenti nell'ambito della teologia cattolica, riguardo a questo problema, rimandiamo a G. COLOMBO, *Escatologismo e Incarnazionismo: le due posizioni*, in *Scuola Cattolica*, t. 87 (1959), pp. 344-376. Per una bibliografia ragionata vedi G. OGGIONI, *Il problema escatologico del cristianesimo* (bibliografia), in *Problemi e orientamenti di Teologia dommatica, cit.*, pp. 972-974; R. TUCCI, *Recenti pubblicazioni sui « laici » nella Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica*, 1958, vol. II, pp. 178-180; ed eventualmente anche *Recherches récentes sur le rôle du laïcat dans l'« Eglise »: bibliographie organisée*, in *Vie Spirituelle*, octobre 1961, pp. 408-420.

(35) Il primo indirizzo era stato inizialmente chiamato da G. THILS, uno dei suoi esponenti qualificati, « terrestre » (cfr. il suo libro *La Teologia delle realtà terrene*, Ediz. Paoline, Alba 1951), poi « incarnazionista » e questo è il termine che ha avuto fortuna. Cfr. M. FLICK e Z. ALSZEGHY, *Teologia della Storia*, in *Gregorianum*, t. 35 (1954), pp. 256-298, specie p. 285. Come G. COLOMBO, *cit.*, p. 346, seguendo il THILS, giustamente sottolineo, i problemi teologici coinvolti in questa problematica sono parecchi e importanti: ad esempio, il problema della spiritualità cristiana (spiritualità di testimonianza o di conquista?), il problema del rapporto tra la condizione terrestre del cristiano e la sua condizione celeste, tra la Chiesa e il Regno di Dio (continuità o discontinuità?); il problema del rapporto tra storia profana (e quindi progresso umano) e Regno di Dio (ottimismo o pessimismo?). E G. DEJAFVE affermerà a ragione che « La solution de cette aporie dépend d'une intelligence plus profonde des rapports entre nature et surnaturel sur lesquels on est loin, aujourd'hui, d'être d'accord entre théologiens » (G. DEJAFVE, *Laïcat et Mission de l'Eglise*, in *Nouvelle Revue Théologique*, t. 80 (1958), p. 37.

notare che le varie correnti teologiche, sia pure per vie e con motivazioni diverse, arrivano a formulare alcuni punti fondamentali sostanzialmente identici, che possono costituire la base di partenza teologica per un autentico impegno cristiano nel temporale e che determinano le caratteristiche di una vera azione terrestre cristiana. Tali punti ci sembrano essere i seguenti:

— il cristiano è investito di **una vera e propria missione** di operare nelle realtà terrestri e umane, per perfezionare i valori e reintegrare così i rapporti dell'uomo con queste stesse realtà nel piano di Dio, di operare cioè un rinnovamento del mondo, una « **consecratio mundi** » (36);

— in questa sua attività egli rimane cristiano, si immerge in essa **come cristiano**: quindi, il fattore soprannaturale assurge costantemente ad elemento di guida e di potenziamento (37);

— il cristiano **non deve mai lasciarsi « catturare » dal terrestre**, in cui si impegna: egli vi si dedica, ma per orientarlo verso il divino, anche attraverso una sua valorizzazione come terrestre (38).

### 3) La « **consecratio mundi** » come impegno specifico del laico.

Precisiamo subito che non intendiamo affermare che nel corpo della Chiesa esista una divisione di compiti tale che il mondo spirituale sia quasi affidato in esclusiva alla Gerarchia e il dominio temporale al Laicato, perché lo costruisca e lo rinnovi cristianamente. Più che di separazione di campi tra Gerarchia e Laicato bisognerebbe parlare di « diversità di modi, di distinzione di forme e di valori » (39).

Il laico può e deve esercitare **una autentica mansione anche nel campo strettamente spirituale**. Ogni laico è anzitutto investito di un preciso compito spirituale (apostolato in senso largo): testimoniare il Cristo con l'esempio della sua vita di cristiano e con la sua preghiera. E' un dovere che gli incombe per

---

(36) E' l'appello di Pio XII rivolto ai laici cattolici nel suo *Discorso al secondo Congresso mondiale per l'Apostolato dei Laici* (5 ottobre 1957; cfr. AAS 49, 1957, p. 927). JEAN DANIELOU, « escatologista », afferma, ad esempio, egli pure l'impegno temporale nel mondo, motivandolo col fatto che questo è voluto da Dio e che inoltre l'ordinamento della società temporale può esercitare un reale influsso sulla vita spirituale dell'uomo (J. DANIELOU, *Santità e azione temporale*, in *Vita e Pensiero*, Milano 1956, pp. 18, 48, 50-1).

(37) Gli « Incarnazionisti » insistono anch'essi sul fatto che il valore umano è alimentato e finalizzato nel valore soprannaturale. Per quanto concerne THILS e MALEVEZ, cfr. G. COLOMBO, *cit.*, pp. 363-366.

(38) E' l'atteggiamento cristiano di fronte alla realtà terrena cui invita il noto testo di Paolo: il cristiano « usa del mondo come se non ne usasse » (I Cor., 7, 29-31). Cfr. L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de S. Paul*, Le Cerf, Paris 1951, pp. 49-53.

(39) R. SPIAZZI, *Il laicato nella Chiesa*, in *Problemi e orientamenti di Teologia dommatica*, Marzorati, Milano 1957, t. I, p. 351; G. PHILLIPS, *Le rôle du laicat dans l'Eglise*, Casterman, Tournai 1954, pp. 58 s., 97 s., 115 s.

il carattere del Battesimo e della Cresima. La Gerarchia può inoltre conferire a individui o a gruppi di laici per un tempo fisso od indeterminato un mandato particolare di apostolato (e questo è apostolato in senso stretto, come accade, ad esempio, per l'Azione Cattolica). In questo ultimo caso il laico diviene autentico collaboratore della Gerarchia nell'esercizio della sua funzione apostolica pur rimanendo laico cioè non entrando propriamente a partecipare dei poteri di ordine, di giurisdizione e di magistero della Gerarchia stessa. Così pure il campo delle realtà terrestri, non deve ritenersi affidato in esclusiva al laico, nel senso che egli operi alla « consecratio mundi » in modo assolutamente autonomo, del tutto indipendentemente dalla Gerarchia.

Constatiamo che la « consecratio mundi » è frutto, innanzi tutto, di un'attività di natura sua puramente naturale e terrestre, come sono, ad esempio, i compiti di ordine commerciale, economico, scientifico, politico, sociale, ecc. Queste mansioni, di per sé essenzialmente profane, sono proprie del « fedele » che è « laico » e non del « fedele » che è « chierico » o « religioso » (40). Infatti il « chierico » è deputato, in quanto tale, alle funzioni di ordine e di giurisdizione e di magistero ordinate alla santificazione della comunità ecclesiale e ad alla evangelizzazione vera e propria dell'umanità. Il « religioso », in quanto tale, è essenzialmente un dedicato alla « testimonianza » della Città di Dio cioè alla « presenza » nella comunità dei valori unicamente spirituali ed escatologici (41).

Il laico invece è inserito in una condizione di vita ecclesiale, che lo fa essere come **il luogo di incontro tra la Chiesa e il mondo**. E' in grado e in dovere di assumere, con libertà piena di iniziative, metodi e programmi, tutti quegli impegni e quei compiti che le realtà mondane possono proporgli (42).

(40) Per un'analisi approfondita di carattere filologico del termine « laico » rimandiamo a Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcité*, Le Cerf, Paris 1954, pp. 19-44 e a J. DE LA POTTERIE, *L'origine et le sens primitif du mot « laïc »*, in *Nouvelle Revue Théologique*, t. 80 (1958), pp. 840-854. Qui ci accontentiamo della caratterizzazione puramente negativa data dal Canone 948 del Codice di Diritto Canonico: il laicato è la grande maggioranza dei membri della Chiesa non appartenenti al Clero, che è poi, secondo il DE LA POTTERIE, il significato primitivo del termine.

(41) R. CARPENTIER, *Témoins de la Cité de Dieu*, Museum Lesianum, Paris-Louvain, 1958. Questo vale anche del « religioso laico ». Si può invece affermare che il carattere proprio del membro degli Istituti secolari è di essere testimoni e guide nell'ambito del laicato di un'opera di « consecratio mundi » autenticamente cristiana. Cfr. G. LAZZATI, *Istituti secolari e « secolarità »*, in *Rivista di Ascetica e Mistica*, 1958, pp. 22-41 e 141-158.

(42) R. SPIAZZI, *cit.*, p. 352. Questo non è il caso dei « chierici » e dei « religiosi » che, come osserva il DEJALFVE, possono magari anche assumere qualche mansione terrena « ma non hanno l'intera libertà di un impegno temporale pieno, proprio a causa del loro stato eccle-

Egli quindi, in quanto laico, si inserisce a fondo nel mondo e nei suoi valori, ma rimanendo « fedele ». Quindi il suo lavoro, pur seguendo le linee di forza, diremmo, « tecniche », in ordine a una piena valorizzazione della sua opera su un piano di reale efficienza terrestre, mira a perfezionare e a ricostruire la società e il mondo per renderlo sempre più atto ad accogliere il Messaggio di Cristo. La sua opera di cittadino del regno dell'uomo la compie animato da spirito cristiano, cioè rinvigorito dai mezzi di santificazione, che i sacramenti della Chiesa gli forniscono, e illuminato dalla coscienza cristiana. Egli è disposto, quindi, anche ad accogliere una eventuale direttiva normativa che la Gerarchia potrebbe imprimere all'orientamento generale di alcuni suoi determinati settori di attività (43).

In questo senso si è potuto parlare del **laico cristiano come di un « sacerdote dell'opera temporale »**: inserito a fondo nella città terrena, egli opera in essa con la massima competenza professionale e dignità di libertà, per spalancare gli orizzonti alla Luce e all'Amore che dilagano dalla Città celeste (44).

La riflessione conclusiva di questa nostra esposizione ci porterà allora alla visione di una Chiesa che si rivela **profondamente presente nella storia dell'uomo** in tutte le sue dimensioni economico-sociali e politiche, che contribuiscono a strutturare le società concrete, in cui si organizza la vita temporale umana. Si tratta di una presenza dell'intera comunità ecclesiale in tutta la sua struttura: Chiesa docente, cioè la Gerarchia, e Chiesa discente, cioè i chierici, i religiosi e i laici. E' per ciò stesso una **presenza articolata**: la Gerarchia è presente alla realtà profana come portatrice e garante della Parola di Dio, il laico come artefice della sua valorizzazione e rinnovamento in Cristo.

Essere in questo modo presente, per la Chiesa, ancor più che un dovere e un obbligo, è un'esigenza di vita. Essa è infatti il **Corpo Mistico di Cristo**, e quindi la Comunità che continua quaggiù, anche visibilmente, la « presenza » all'umanità del Verbo di Dio fatto carne.

Luigi Bini

---

siale » (G. DEJAIFVE, *Laicat et mission de l'Eglise*, in *Nouvelle Revue Théologique*, t. 80 (1958), p. 32.

(43) R. SPIAZZI, *ibidem*. Balza evidente dal carattere e dalla formulazione di quegli interventi ufficiali della Chiesa in campo sociale che sono le Encicliche la preoccupazione di rimanere nell'ambito degli orientamenti generali e delle soluzioni di insieme. Addentrarsi nei casi concreti, nelle soluzioni tecniche determinate, nelle prese di posizione contingenti rimane l'onere del laico.

(44) G. DEJAIFVE, *cit.*, pp. 36 s.