

- DUE STUDI SUL LAICATO: 1) *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, VIII Simposio Internazionale di Teologia dell'Università di Navarra. Edizione diretta da Augusto Sarmiento, Tomás Rincón, José María Yanguas e Antonio Quirós, EUNSA, Pamplona 1987, pp. 1090.
- 2) *Vocación y misión del laico en la Iglesia y en el mundo* (Teologia del Sacerdozio, 20), AA. Vv., Facoltà di Teologia del Nord della Spagna – Sede di Burgos –, Istituto « Giovanni d'Avila », ed. Aldecoa, Burgos 1987, pp. 743.

La preparazione del recente Sinodo dei Vescovi ha suscitato in Spagna un certo numero di studi, tra i quali si trovano i due volumi che ora presentiamo. Entrambi contengono i simposi che si sono svolti lo scorso anno nelle Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra ed in quella del Nord di Spagna (sede di Burgos).

Nel caso dell'Università di Navarra, il libro contiene le conferenze, sessioni di lavoro e comunicazioni dell'VIII Simposio Internazionale di Teologia, del quale è giusto mettere in rilievo, oltre alla collaborazione della Facoltà di Diritto Canonico, la partecipazione di una settimana di professori di varie università e Paesi. Prima di tutto si trascrive, insieme alle parole pronunciate nell'atto di apertura dal decano della Facoltà, dall'Arcivescovo della diocesi e dal Rettore dell'Università, il discorso inviato da mons. Alvaro del Portillo, Prelato dell'Opus Dei e Gran Cancelliere dell'Università, che è stato letto dal prof. Illanes, decano della Facoltà di Teologia.

Il Simposio era strutturato in 3 parti: nella prima parte sono state inquadrare le prospettive teologiche di fondo.

Il prof. G. Cottier (*La Iglesia en el mundo*, pp. 49-69) ha impostato questa prima parte sotto il profilo del mondo e delle realtà temporali, in cui i laici sono chiamati a disimpegnare la loro missione (cfr. LG, 31). Partendo dalla considerazione della Chiesa come sacramento dell'unità del genere umano, e facendo il necessario riferimento all'elemento scritturistico, che offre la base per dilucidare i sensi della nozione di mondo e la sua relazione con la Chiesa, il prof. Cottier è giunto alla conclusione che la storia umana e il Regno di Cristo hanno finalità distinte, sebbene il mondo abbia bisogno della grazia sanante per « recuperare l'autenticità della creazione, delle energie della vita divina » (p. 61).

La « santificazione del mondo » come compito dei cristiani implica, secondo Cottier, rispetto alla dinamica delle realtà terrene, da una parte l'« istanza critica della fede » – tanto dal punto di vista spirituale, quanto dalla prospettiva dell'« influsso rettificatore, purificatore e vivificatore del Vangelo » (p. 65), che corrisponderà a seconda dei casi, « ora alla Chiesa in quanto tale, ora al singolo cristiano che agisce sotto la propria responsabilità » (p. 66) –, e, d'altra

parte, un lavoro culturale; in conclusione, si tratta di criticare un concetto di mondo che riduce l'uomo alla sua mera dimensione tecnica, e che considera l'attività tecnica in quanto tale la fonte del senso dell'esistenza umana. Perciò c'è bisogno di un'autentica cultura volta ad approfondire o a riscoprire la verità dell'uomo. In altre parole, nel rapporto tra Chiesa e mondo l'evangelizzazione dell'intelligenza occupa un posto di primo piano (cfr. pp. 69 ss.).

La seconda conferenza è stata tenuta dal professor Pedro Rodríguez (*La identidad teológica del laico*, pp. 71-111), che ha cominciato col segnalare l'urgenza di una corretta chiarificazione della teologia del laicato. Se la figura del *christifidelis* traduce quel che è stato chiamato « il comune denominatore » della vocazione cristiana — ha detto —, questa figura non esprime ancora quel che è specificamente proprio del laico, anche se apporta un primo fondamento all'originaria struttura sacramentale della Chiesa, rappresentata dal binomio « fedelministri » (p. 81). Neanche la nozione canonica — con il suo carattere « eminentemente » negativo — si mostra, a detta del relatore, sufficiente a chiarire la posizione strutturale del laico nella Chiesa. Si rende necessario, prosegue P. Rodríguez, il ricorso alla teologia del carisma nella sua accezione tecnica, che esprime la seconda dimensione della struttura originaria della Chiesa, composta da tre elementi strutturali: fedeli, ministri e carismi. Nella sua forma storica permanente questa struttura può essere definita già come la struttura fondamentale, e « manifesta tre condizioni permanenti: ministri, laici e religiosi, ciascuna col suo *proprium* al momento di realizzare l'esistenza cristiana e la missione della Chiesa » (p. 93).

Per una corretta comprensione della nozione teologica di laico, il relatore considera imprescindibile lo studio delle relazioni della Chiesa col mondo. Il mondo, afferma, entra nella missione della Chiesa (cfr. LG, 5. 7; GS, 40. 42; AA, 5), per cui si può parlare *teologicamente* di una « secolarità generale » della Chiesa. Ebbene, nella Chiesa la posizione propria e peculiare del laico « prende origine da un carisma dello Spirito, per il quale il Signore dona al fedele battezzato come missione propria *in Ecclesia* la santificazione *ab intra* della situazione e della dinamica *in mundo* nella quale si trova inserito » (p. 98), carisma che viene chiamato « secolarità » in senso stretto, ponendosi in relazione con la *Lumen gentium*, 33. Il prof. Rodríguez trova i fondamenti di questa prospettiva già nella *Lumen gentium*, 31 (« L'indole secolare è propria e caratteristica dei laici »): « "Secolarità" è il termine ormai classico di cui l'espressione latina "indoles saecularis" è una traduzione » (p. 101).

P. Rodríguez intende la secolarità come una realtà teologica e non come un dato sociologico, e rafforza la sua tesi con le dichiarazioni di Giovanni Paolo II ai membri della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi, 19-5-1984 (in AAS 76 (1984) 784), e con i *Lineamenta*, n. 9. In questo stesso senso si è espresso recentemente il Segretario Speciale, in un articolo che riassume gli apporti dell'Assemblea Sinodale. Riferendosi alla chiamata universale alla santi-

tà, il P. Eyt commenta: « I cristiani laici (*christifideles laici*) sono senza dubbio chiamati ad un itinerario particolare di santità. Vivono questa vocazione a partire dalle situazioni e dai compiti che sono i loro nel mondo: matrimonio e famiglia, professione, impegni socio-politici, cultura, ecc. È dall'interno del mondo (*velut ab intra*) che animano secondo il Vangelo le strutture e i dinamismi della storia. Il carattere « secolare » (*indoles saecularis*) della vocazione e della missione dei laici è di indole propriamente teologica e non solamente sociologica » (P. EYT, *La VII assemblée ordinaire du Synode des évêques* in NRT 110 (1988) 3-15; la frase citata è a p. 8). Si noti come questo stesso autore citi, a piè pagina, insieme a LG 31 e a AA 2, l'articolo di P. Rodríguez che stiamo commentando, con altri studi di J. Herranz, W. Kasper e G. Chantaine.

Da quanto esposto, il prof. Rodríguez trae tre conseguenze teologico-pastorali: in primo luogo, l'« autonomia delle realtà terrene » (GS 36), che viene come salvaguardata dal carisma dei laici, nell'« osservanza attenta della dottrina del Magistero » (GS 43); in secondo luogo, una « esistenza cristiana laicale » che comprende e configura, per i laici, il loro modo proprio di evangelizzare e di fare apostolato, la loro vita di pietà e devozioni, la loro partecipazione alla liturgia, il loro possibile disimpegno di uffici ecclesiastici, ecc.; in terzo luogo, P. Rodríguez propone una concezione propriamente « ecclesiale » e non « ecclesiastica » o clericale della missione dei laici nella Chiesa. In questo senso fa notare che le associazioni di laici nascono dalla loro *libertas in Ecclesia*, ma non « donano » il carattere di « laici » ai fedeli che vi si iscrivono (cfr. p. 109).

La seconda sessione è ruotata attorno ad aspetti più concreti, anche se anch'essi fondamentali.

Il prof. Gaetano Lo Castro (*La misión cristiana del laico*, pp. 441-463) ha esposto, dal punto di vista canonico, l'antropologia concreta che è richiesta da una corretta visione dei rapporti Chiesa-mondo, percorrendo il cammino dell'affermazione del valore santificatore delle realtà terrene come vocazione propria del laico; quest'impostazione è stata consolidata, secondo il relatore, dal decreto *Apostolicam actuositatem* e dalla Cost. *Gaudium et spes*: « Il compito di santificazione proprio della Chiesa e, in modo specifico, dei laici, che si muovono nell'ordine temporale, non può essere inteso d'ora in avanti come estrinseco al mondo, poiché esso non consiste nel condurre o nel ridurre la dimensione temporale a quella spirituale; ma deve essere inteso come interno, intrinseco all'ordine temporale, giacché è questo stesso che, animato e vissuto secondo il disegno di Dio di cui è espressione, conduce direttamente a Lui » (p. 453).

Dopo aver criticato alcune dottrine preconciliari sui laici (concretamente, alcune teorie di Y. Congar, U. von Balthasar e K. Rahner), Lo Castro interpreta il canone 225 alla luce degli insegnamenti conciliari, criticando la dottrina teologica che attribuisce la missione propria dei laici a tutta la Chiesa. La sua opinione è che l'equivoco nasca dall'identificazione del « laico » col « fedele »

– equivoco segnalato il giorno prima da P. Rodríguez –; una tale identificazione indebolirebbe la diversità *ontologica* – estranea a qualsiasi impostazione dualistica – di membri della Chiesa (cfr. p. 462).

La relazione del prof. N. Lobkowicz (*El cristiano y la política*, pp. 465-480), si trova in stretta relazione con questa problematica. Secondo lui, l'attività politica appare all'interno della vocazione specifica dei laici, che si estende a tutto ciò che è temporale, anche se non tutto ciò che è temporale sia politica. Secondo la sua opinione, il nocciolo della questione sta nel rapporto tra pluralismo socio-politico ed esigenze cristiane. Per prima cosa, il cristiano deve distinguere tra « questioni empiriche e questioni di principio », cioè tra ciò che è opinabile e ciò che non lo è; in secondo luogo, nella pluralità di opzioni deve astenersi dalla pretesa di rappresentare la Chiesa. Lobkowicz conclude che i cristiani non devono ritrarsi dalla politica per paura di « sporcarsi le mani »; ma anzi, devono prendere coscienza della loro responsabilità di fronte a Dio, il che li porterà a formarsi per poter difendere i valori fondamentali anche contro la maggioranza.

Proprio della formazione dei laici per la loro missione ha trattato il prof. Javier Hervada, (*Misión laical y formación*, pp. 481-495). La formazione, per Hervada, « è prima di tutto un tema proprio del fedele, perché affonda le sue radici in due aspetti fondamentali della condizione di fedele: la santità personale in ciascuno dei suoi gradi e la partecipazione attiva per il raggiungimento del fine della Chiesa » (p. 483). Questa formazione deve essere massimalista, perché la vocazione alla santità è comune a tutti i fedeli anche se di fatto non tutti la raggiungono; in questo senso la Chiesa deve creare strutture perché il popolo cristiano prenda coscienza della sua vocazione. D'altra parte, deve comprendere quattro dimensioni: formazione dottrinale (educazione nella fede), ascetica (educazione alle virtù e alla vita cristiana), formazione all'apostolato e formazione professionale. Quest'ultima, considerata come formazione « secolare », si deve ricevere nelle strutture secolari, anche se deve essere promossa dalla Chiesa.

Infine, dal punto di vista del Diritto Canonico, J. Hervada afferma che come dovere giuridico il dovere di formarsi è condizionale (generico), a differenza del dovere morale. In quanto diritto fondamentale dei fedeli (canone 217), la formazione è esigibile da ogni battezzato, ed il dovere corrispondente ricade sui genitori o tutori, sulla scuola e sull'organizzazione ecclesiastica. In quanto ai pastori sacri, viene sottolineato il criterio della sollecitudine per le necessità concrete dei fedeli.

La terza ed ultima giornata è stata dedicata a riflettere sul lavoro e sulla chiamata universale alla santità, aspetti chiave per qualsiasi teologia del laicato.

La relazione del prof. Ibañez-Martín (*La actividad humana: trabajo y redención*, pp. 787-802) ha trattato del lavoro. Per un cristiano, ha segnalato il relatore, il senso del lavoro deve essere scoperto prima di tutto smascherando i possibili travisamenti: il lavoro non è semplicemente unito al problema della

sussistenza, perché presenta anche profondi valori antropologici; d'altra parte, lo sforzo del lavoratore è diverso dallo sforzo del giocatore; in ultima analisi, nel lavoro si esprime sempre la trascendenza dell'uomo. Ibañez-Martín pensa che oggi ci troviamo in condizioni migliori di un tempo per poter rispondere alla domanda sul senso umano del lavoro. E la risposta deve passare necessariamente attraverso il significato del lavoro professionale che, in senso ampio, si caratterizza per l'efficacia rispetto al bene comune, per la dedizione assidua che richiede e per il suo inserimento nella struttura economica del paese. Proprio questo è il lavoro che viene richiesto ai laici cristiani: un lavoro che sia efficace dal punto di vista sociale, e che nello stesso tempo lasci « un fondo di santità ».

La sesta ed ultima conferenza è stata presentata dal prof. J.L. Illanes, decano della Facoltà di Teologia, che avrebbe partecipato in qualità di perito al Sinodo dei Vescovi (*Llamada a la santidad y radicalismo cristiano*, pp. 803-824).

Il prof. Illanes parte dalla chiamata universale alla santità per approdare ad un'impostazione ecclesologica che ci permetta di domandarci quali siano le implicazioni strutturali di questa chiamata rispetto alla configurazione della comunità ecclesiale. Per illustrare la sua posizione il prof. Illanes descrive l'itinerario storico-teologico che ha condotto dai consigli evangelici alla formulazione di un integralismo cristiano, segnalando le insufficienze dei tentativi operati da J.M. Tillard e da T. Matura, che partendo da una prospettiva esclusivamente o predominantemente etico-spirituale, si erano visti costretti o a dividere i cristiani in categorie, o ad escludere la pluralità di vocazioni e la loro ordinazione alla santità. La soluzione deve essere ricercata, secondo J.L. Illanes, nel considerare la Chiesa come comunità *organice exstructa*, il che permette di comprendere che « ogni vocazione viene definita dalla missione che conferisce, dalla particolare concrezione che dà a questa partecipazione alla missione della Chiesa che è connaturale al cristiano » (p. 819).

Secondo il prof. Illanes, il radicalismo evangelico ha una vera e propria portata universale, e si realizza diversificandosi nelle varie condizioni di vita del cristiano, senza che nessuna di esse possa essere presa né come punto di partenza, né come modello o punto di riferimento per le altre. Ciò non vuol dire che le vocazioni cristiane costituiscano dei compartimenti stagni, dato che si comportano piuttosto come le membra di uno stesso corpo, quello di Cristo. Di qui lo stimolo e l'armonia reciproci. Infine il relatore ricorda i fattori che hanno condotto all'affermazione del valore insostituibile della vocazione laicale, e la sua connessione con la sostanza del cristianesimo: « Se la Chiesa oggi riconosce senza alcuna vacillazione il valore della vocazione laicale, fino al punto di essere cosciente che è su di essa che si gioca la sua missione ed il suo compito, nello stesso tempo riconosce che non c'è né ci può essere presenza e azione cristiana senza santità » (p. 824). Riteniamo che quest'affermazione di J.L. Illanes riassume ed unifichi in un certo modo tutto ciò che era stato esposto dai relatori

anteriori, e può essere posta in stretta relazione con le proposizioni finali dell'Assemblea Sinodale, soprattutto con i nn. 3-5, in cui si parla della secolarità come dell'aspetto specifico della vocazione laicale e della santità come prima dimensione della vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo.

I lavori di questo VIII Simposio si sono conclusi con la conferenza del Segretario Generale del Sinodo, mons. Jan P. Schotte. Dopo aver ricordato le caratteristiche dell'Istituzione sinodale e le linee stabilite dalla II Assemblea Generale straordinaria (1985), ha posto in rilievo la felice coincidenza del Sinodo con l'Anno Mariano. Si è riferito in seguito alla missione della Chiesa rispetto al mondo e alla partecipazione essenziale dei laici a questa missione, segnalando che questi stessi temi apparivano nell'ordine del giorno dell'allora imminente Sinodo. Riassumendo, sulla base dei Sacramenti e poggiando sulla vita e l'attività delle missioni divine i laici partecipano, come tutti i fedeli, dei tre « munera » di Cristo. La loro partecipazione alla missione della Chiesa si realizza inoltre secondo una duplice coordinata: la costruzione della Chiesa e l'impegno per far penetrare i valori cristiani di salvezza nelle realtà del mondo (pp. 1067-1081).

* * *

La pubblicazione presentata dalla Facoltà di Teologia di Burgos consta di 16 relazioni e comunicazioni, i cui titoli e principali suddivisioni si trovano nell'indice. Leggendolo si acquisiscono gli elementi utili per farsi un'idea delle linee che possono essere considerate – a livello implicito – dominanti nell'insieme.

Si parte dai fondamenti cristologici ed ecclesiologici di una teologia e definizione del laico (A. Antón), e si prosegue con la secolarità come elemento specificatore della condizione laicale (J.L. Illanes), senza tralasciare l'aspetto della spiritualità (A. Fernández). Dal punto di vista della terminologia della Chiesa primitiva, cfr. il lavoro di M. Guerra; R. Berzosa si colloca nella prospettiva del Sinodo Straordinario del 1985). D'altra parte, l'inserimento del laicato nel mistero di Cristo non si capirebbe pienamente senza un'adeguata comprensione della relazione tra Gerarchia e laicato (A. Bandera), e degli aspetti concreti di questa relazione, come il binomio sacerdozio comune – sacerdozio ministeriale (A. Alvarez-Suárez); la questione dei ministeri (P. Tena); l'unità parola-sacramento (cfr. lo studio di J.A. Goenaga); la donna e il problema della sua relazione con i ministeri (cfr. le pagine che M. Guerra dedica a questo tema).

In ultimo, si può considerare che la spiritualità che emana da questa comprensione deve essere vissuta specialmente dai laici, testimoni di Gesù Cristo con fatti e parole (R. Blázquez), nelle strutture temporali – il laico nella famiglia (V. García Hoz); il laico e la cultura (G. García Cantero); i laici e la giustizia (E. Hernando); i laici e l'impegno per gli emarginati (A. Bravo) –, per realizzare nel mondo la parte della missione della Chiesa che corrisponde loro.

Commenteremo soltanto alcune tra le conferenze più significative.

Il prof. Antón (pp. 97-162) difende la tesi che la teologia del laicato debba gravitare « nell'ordine *ontologico* e non sulla sua indole "secolare", che è – afferma – un dato piuttosto di ordine *tipologico e socio-ecclesiale* » (pp. 100 ss.). La sua relazione si articola in due parti. Nella prima vengono presentati quelli che l'autore considera tre tentativi di definire l'identità del laico. La seconda parte – di gran lunga più ampia – vuol essere un'analisi teologico-ecclesiologica delle tre vie indicate.

In primo luogo, la « via della teologia del laico » (pp. 104 ss.), sviluppata nei due decenni anteriori al Concilio, rispondeva, secondo lui, alla lotta che dovette sostenere il laicato per conquistare il posto e la funzione che gli corrispondeva in seno alla comunità ecclesiale. D'altra parte, era necessario escludere la giustapposizione tra i due ordini – creazione-redenzione, storia umana-cristianesimo, Chiesa-mondo –, giustapposizione che fu risolta con la *Gaudium et spes*. Questo documento, per A. Antón, significa il superamento del presupposto, stabilito nella *Lumen gentium*, di una secolarità come valore in sé, tale da contrapporre i laici ai cristiani ordinati e ai religiosi (cfr. soprattutto pp. 122 ss.). Per fondare la sua posizione, l'autore rinvia a G. Colombo, *La teologia del laicato: Bilancio di una vicenda storica*, in *I laici nella Chiesa*, Torino, 1986.

Il tentativo della « Teologia dei ministeri » (cfr. pp. 125 ss.), intrapreso principalmente da Congar all'inizio degli anni settanta, è visto dal prof. Antón come altrettanto insufficiente per una definizione del laicato, in quanto che questa teologia « concerne (...) l'intera comunità e non vediamo come possa specificare i laici » (p. 134), oltre al fatto che favorirebbe la costituzione di un laicato *clericale*.

A. Antón sceglie una terza via, o « via della teologia del cristiano » (pp. 136 ss.). Rifacendosi ad una fondamentazione antropologica e cristologica (pp. 137 ss.) trova le basi ecclesiologiche nella considerazione della Chiesa come mistero (pp. 143 ss.), come comunione (pp. 145 ss.), e come Popolo di Dio (pp. 151 ss.). In un ordine più concreto, segnala inoltre il principio di « uguaglianza e distinzione » tra i *christifideles*, il binomio sacerdozio comune – sacerdozio ministeriale, e la partecipazione alla triplice funzione di Cristo, partecipazione che si collega ai diritti e doveri dei fedeli (cfr. pp. 155-170). Il relatore conclude sottolineando che la « teologia del cristiano » non vuole soppiantare le due altre vie per la definizione di « laico », ma evidenziare l'essenziale riferimento del cristiano a Cristo.

La posizione di A. Antón si oppone perciò, in certo modo, alle tesi di Pedro Rodríguez e della maggior parte degli altri studiosi partecipanti al Simposio di cui si è parlato prima. Per Antón, la secolarità è propria di tutta la Chiesa, mentre la missione specifica dei laici dovrebbe essere vista in relazione alla loro capacità di svolgere determinate cariche ecclesiastiche (cfr. p. 128).

Da parte sua, il prof. J.L. Illanes (cfr. pp. 227-300) si centra direttamente sullo sviluppo della nozione stessa di secolarità. Se in una prima tappa – intorno agli anni cinquanta – la secolarità, intesa come presenza nel mondo, come responsabilità e missione cristiana rispetto alle attività e realtà secolari, sarebbe servita a sottolineare la positività cristiana della vocazione laicale, a partire dagli anni sessanta il fulcro della discussione teologica sarebbe diventato il binomio secolarizzazione-secolarismo. Nell'ultima tappa si vede la secolarità come patrimonio di tutta la Chiesa, fino al punto che alcuni arrivano a negare che essa possa costituire il fondamento specifico della condizione laicale. Quest'ultima visione ha inizio già con la « teologia dei ministeri ».

Tuttavia, come segnala l'autore, il laicato appare nel Concilio sempre in relazione con la secolarità, intendendo la secolarità non semplicemente come una nota ambientale o descrittiva, ma come una nota positivamente e propriamente teologica. Pensare che il linguaggio scelto dalla *Lumen gentium*, per il suo carattere « tipologico », debba essere considerato come privo di significato teologico, equivarrebbe – osserva Illanes – ad un'incomprensione delle relazioni Chiesa-mondo, che è proprio il punto nodale da chiarire. Secondo l'opinione del relatore, il Concilio ha affermato con chiarezza che l'instaurazione dell'ordine temporale appartiene alla missione della Chiesa, ma non è arrivato a strutturare integralmente tutti gli elementi del problema, nonostante gli equilibrati tentativi che si riflettono in alcuni numeri della *Gaudium et spes* (cfr. concretamente i nn. 38 e 93). Comunque, « i testi conciliari permettono (...) di parlare di secolarità della Chiesa, e di farlo in un doppio senso, secondo il duplice significato, cosmico e storico-culturale, che può assumere la parola "mondo": in quanto nella Chiesa si annuncia e partecipa il fine o meta verso la quale l'universo intero si cammina, e in quanto essa, la Chiesa, ha una responsabilità rispetto alle realtà secolari o temporali » (p. 291). L'autore segnala che la strutturazione di questa dottrina sarebbe iniziata con la *Evangelii nuntiandi*, nn. 25 e seguenti.

Tre osservazioni concludono l'esposizione: in primo luogo, Illanes fa rilevare che l'espressione « cristiani comuni », applicata ai laici, denota come « l'atteggiamento cristiano spontaneo, primo ed in un certo senso basilare è il vivere in Cristo e per Cristo dell'esistere umano » (p. 298). In secondo luogo, secolarità del laico e secolarità della Chiesa sono realtà complementari, dato che la secolarità dei laici consiste « proprio nel rivelare al mondo il suo destino e nel condurlo alla perfezione del suo interno stesso, cioè, in e attraverso la dedizione ai compiti e alle attività secolari » (p. 299). Infine, la missione specifica del laico è resa possibile dalla sua condizione cristiana, pur non identificandosi con essa – come, secondo quanto visto, si potrebbe dedurre dalla tesi di A. Antón –; perciò « laicità, secolarità e partecipazione al vivere ecclesiale non sono dimensioni che si oppongono, ma anzi che si reclamano e sono chiamate ad armonizzarsi nell'esistere di ogni cristiano corrente » (p. 300).

L'ultima conferenza alla quale ci riferiremo è quella del prof. Armando Bandera (cfr. pp. 303-419). La Chiesa può essere compresa, secondo quest'autore, soltanto a partire dal suo carattere di mistero di comunione e servizio, che le conferisce una struttura di comunione-missione. Il mistero non solo è perpetuato e trasmesso dalla Chiesa, ma anche cresce e progredisce; un progresso che il P. Bandera concepisce soprattutto come progresso in e per la santità. La seconda parte della relazione è dedicata alla presidenza *nella* comunità. La relazione presidenziale possiede, secondo l'autore, una configurazione pastorale che comprende tanto la carità quanto la guida del sacro Magistero ed il suo giudizio sull'autenticità dei carismi (cfr. pp. 378-392).

Dopo aver studiato il *sensus fidei* (cfr. pp. 393 ss.), Bandera propone una relazione tra gerarchia e laici « così connaturale come l'ordine esistente tra i sacramenti » (p. 405), ma tenendo in conto che ciò che è istituzionale nella Chiesa si trova non tanto nella gerarchia quanto nei fedeli, e che la carità deve essere considerata come la virtù *strutturante* per eccellenza. Per terminare, si segnalano due limiti della presidenza (cfr. pp. 415 ss.): la libertà dei laici – e la loro competenza – nell'ambito temporale, ed il rispetto del pluralismo nello stesso ordine temporale; se si può dire che « ciò che è specifico del laico (...) è l'articolazione tra l'ambito salvifico e quello secolare, per ottenere che il primo penetri nel secondo » (p. 419), la vera questione di fondo è la distinzione e l'armonica integrazione tra l'ordine della fede e quello della ragione. Tutto ciò, indica il prof. Bandera, implica il riconoscimento della consistenza propria del mondo secolare (cfr. *Ibidem*). Il prof. Bandera si unisce quindi all'opinione – che ci sembra più corretta e concorde con il Concilio – di quanti affermano che la secolarità è la nota specifica dei laici, senza perdere di vista l'ampio orizzonte che la teologia del laicato ha ancora davanti.

R. Pellitero

CARLOS CARDONA, *Metafisica del bien y del mal*, EUNSA (Colección Teológica, n. 54), Pamplona 1987, pp. 232.

Carlos Cardona vuol essere – a mio avviso riuscendo nell'intento – un filosofo delle cose ultime, un ricercatore di quelle ragioni profonde che svelano la realtà, insomma un metafisico, come risulta evidente anche dai titoli di alcune delle sue opere: *Metafisica del bien común* (1966), *Metafisica de la opción intelectual* (2 ed.: 1973), e da questa che ora presentiamo.

L'origine del libro, spiega l'autore (p. 25), è lontana: risale a conversazioni filosofiche intrattenute a Roma con un piccolo gruppo di professori universitari, in cui il soggetto di studio era la *Quaestio disputata De Malo*. Allora si propose di preparare un libro sul tema del male. Evidentemente il trattare il male dal punto di vista metafisico non poteva non essere preceduto dallo studio