

## EDITORIALE

### QUALE PROFILO DEL LAICO? RIFLESSIONI DOPO IL SINODO \*

Prima del Sinodo avrei potuto rispondere in modo molto più semplice e trasparente alla domanda «qual è il profilo del laico» che non ora a Sinodo appena concluso. Ciò nonostante, anche come teologo, mi sento molto arricchito da questo mese di incontri. Anzi, oserei dire che la passione teologica dei vescovi mi ha infuso non poco rispetto. Dico subito che non pretendo rispondere in maniera sistematica e completa alla domanda che mi è stata posta; vorrei piuttosto illuminarla in alcune sue dimensioni che mi sembrano fondamentali. Ma, innanzi tutto, una rapida premessa sul processo sinodale senza la quale ciò che poi vorrei dire sui contenuti mi sembrerebbe senza contesto.

#### L'ITER DEL SINODO

Ci siamo trovati alle prese, in questo Sinodo, con un problema notevole che alla fine abbiamo però potuto risolvere grazie al dinamismo del Papa. Si era cominciato molto bene. Ciascuno dei duecentotrenta padri aveva avuto la possibilità di parlare all'intera assemblea, e lo si è fatto molto apertamente, molto liberamente. Anche i laici hanno avuto una parte di rilievo, sin da questa prima fase. Assistendo a questi interventi così

\* Trascrizione di una conversazione di monsignor Klaus Hemmerle, vescovo di Aquisgrana e membro della Segreteria permanente del Sinodo, al gruppo culturale «Teologia in dialogo» (Roma, 30 ottobre 1987). Lo scritto conserva le caratteristiche del parlato.

vivaci e originali, mi veniva però subito da chiedermi come alla fine si sarebbero potuti riassumere e rendere oggetto di votazione degli approcci così vari alla figura del laico. E si noti che non era questione di una impostazione più progressista o più conservatrice, ma semplicemente di approcci profondamente originali.

La seconda fase, quella dei *circuli minores*, è stata ancora più interessante. Attraverso un intenso scambio di idee e di prospettive essa ci ha offerto la possibilità di conoscerci di più e di approfondire quello che era stato detto nell'aula sinodale.

Poi è venuto il momento più critico. Tutto questo processo si sarebbe dovuto esprimere in una serie di *propositiones*, in affermazioni molto brevi, cioè, suscettibili di un consenso universale. A proporre queste *propositiones* erano dodici circoli linguistici. E ciascuno di essi ha elaborato un grande numero di testi. E non si dimentichi che questa mole di osservazioni era da tradurre in latino in brevissimo tempo, e poi da ricondurre ad una sintesi! Allora è comprensibile che di fronte alla dinamica e alla ricchezza delle fasi precedenti il risultato finale di questo lavoro, presentato nuovamente in aula, apparisse meno ricco e vivo.

Dopo questo momento critico è venuta la speranza. Dialogando nell'aula abbiamo scoperto che la cosa più importante non erano le *propositiones* — anche se abbiamo lavorato ad esse ancora parecchio —. La cosa più importante era il dialogo che era avvenuto fra di noi e che ci aveva schiuso prospettive tali da farci vedere semplicemente con occhi diversi le cose di prima. Ora, penso, è il compito non facile dei padri sinodali di estendere questo processo di dialogo alle loro chiese locali e di comunicare loro tutta quella ricchezza.

#### LA RIFLESSIONE DEL SINODO INCENTRATA SU SEI GRANDI TENSIONI

Quanto detto fin qui non può non ripercuotersi su quanto ora dovrei dire dei contenuti. Più che riferire singoli «risultati» del Sinodo vorrei comunicare qualcosa di quel processo interiore che è avvenuto dentro di me, e che penso sia avvenuto in tanti

altri in maniera analoga; vorrei cioè parlare del risultato del Sinodo non in termini generali, ma di quello che è maturato dentro di me.

Penso che non possiamo comprendere l'attuale Sinodo sui laici se non alla luce del Sinodo straordinario del 1985 sui 20 anni del Concilio Vaticano II. Sullo sfondo di tutto quello che s'è detto, c'è stata, come una matrice segreta, un'affermazione centrale della cosiddetta ecclesiologia di comunione. Secondo il testo della *Lumen gentium* 4, noi siamo la «*plebs de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti adunata* — il popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». È interessante considerare l'origine e il contesto di questa affermazione. Essa proviene dal commento al *Padre nostro, De oratione dominica*, di san Cipriano. Arrivato alla domanda: «perdonaci le nostre colpe come noi le perdoniamo ai nostri debitori», il vescovo martire di Cartagine si chiede: perché quando una persona non è riconciliata con suo fratello, deve lasciare l'offerta all'altare? E risponde appunto: perché noi siamo il popolo unito in virtù dell'Unità della Trinità.

Vedo in questa affermazione un punto centrale per la teologia della comunione.

Nella Chiesa c'è un modo di vivere radicalmente diverso da quello nel mondo: si vive *riconciliati*. E questo essere riconciliati ha la sua origine ultima nella stessa Trinità. In maniera molto rapida e quindi forse troppo schematica, vorrei ricordare qui un aspetto quanto mai decisivo della dottrina trinitaria: ciò che fa essere assolutamente Uno le tre Persone le fa da una parte uguali tra loro ed allo stesso tempo le costituisce nella loro differenza. Se Dio è Amore, allora vuol dire che è comunione e quindi unione di perfettamente uguali; ma questi uguali sono riferiti l'uno all'altro e questo comporta la possibilità di distinguere. Questo rapporto che da una parte distingue e dall'altra, proprio in quanto distingue, è espressione dell'uguaglianza e dell'unità, è il fulcro di una ecclesiologia della comunione.

È stato estremamente interessante come il tema «laico» si sia andato spiegando su questo sfondo. Ho l'impressione che tutto il discorso sia cresciuto a partire da qui, e si è poi espresso

concretamente in sei binomi o tensioni, che alle volte sono state tematizzate molto chiaramente mentre altre volte erano presenti più velatamente. Queste tensioni non sono comunque frutto di una deduzione teorica, ma erano semplicemente le tematiche più urgenti da un punto di vista o teologico o pratico. Ed è nel contesto di queste tensioni che si iscrivono anche alcune domande specifiche come quella sui ministeri o quella sui movimenti.

Enumero brevemente queste sei tensioni per poi illustrarle più in dettaglio alla luce della riflessione che si è svolta in seno al Sinodo. Esse sono: secolarità e «sacralità»; istituzione e carisma; Chiesa universale e Chiesa locale; unità della storia universale e inculturazione — tensione più nascosta, ma nondimeno la più importante —; donna e uomo; e infine laico e presbitero. Dico subito che quest'ultima mi sembra la meno importante di tutte ed è stata anche sentita un po' come tale.

Prendendo ora in esame le diverse tensioni occorre, penso, tener presente un duplice fatto:

— ognuna di esse ha come caratteristica che ciascuno dei suoi due poli deve in qualche modo includere l'altro; solo se avviene una pericoresi, cioè se ciascuno dei due poli comprende l'altro in sé, può avvenire una vera distinzione.

— Occorre tener presente che il modo in cui avviene questa pericoresi è diverso a seconda delle diverse tensioni. Non si può fare del modello della Trinità una ideologia: ciò significherebbe misconoscere la specificità di ciascuna tensione. L'assoluto del dinamismo trinitario si realizza infatti solo nell'Assoluto stesso mentre, nell'ambito del finito, si verificano delle distinzioni.

Dovrò limitarmi ad alcuni cenni schematici su ciascuno dei sei temi. Penso tuttavia che partendo da essi si potrà intuire in qualche modo in quale direzione si è mossa la riflessione del Sinodo.

## 1. «*Sacralità*» e *secolarità*

Possiamo fare due affermazioni, ambedue sbagliate se concepite isolatamente, ed ambedue giuste se concepite nella loro

complementarità: per il cristianesimo tutto è immerso nell'ambito della sacralità, anche ciò che è profano; e viceversa: tutto è desacralizzato perché tutto, anche ciò che è più che santo, è immerso nella secolarità. Nell'Incarnazione, infatti, Dio stesso si è immerso nella polvere, nella banalità. Ma proprio per questo tutto è sacramentalizzato, è diventato cioè sacramento di quel Dio che si comunica.

Ora, su questo sfondo, è difficile eppure estremamente necessario riflettere su ciò che la *Lumen gentium* al n. 31, con riguardo al laico, chiama «l'indole secolare». Non possiamo assolutamente dividere i due ambiti, non possiamo cioè affermare la mondanità del laico pensando che nella Chiesa ci siano persone che possiamo sottrarre al mondo perché portino gli altri in cielo, mentre altri vivono nel mondo e si occupano degli affari del mondo. La Chiesa stessa infatti, se da una parte è il mondo trasportato nel cuore di Dio, dall'altra è, se così si può dire, Dio trasportato nel cuore del mondo. Ed ambedue le dimensioni sono presenti in tutte le vocazioni cristiane; anche l'eremita cristiano ha questa secolarità.

Non possiamo quindi risolvere la questione dell'indole secolare del laico distribuendo i ruoli, ma rilevando piuttosto due modi diversi in cui si verifica la pericoresi di secolarità e sacralità. Nel laico, in quanto egli vive nel mondo e nelle condizioni di questo mondo ed in esso trova la sua missione primaria, si verificherà, penso, la seguente pericoresi: per lui il Vangelo sarà quel lievito interiore che fermenta tutto il suo mondo; ma la *morphé*, la configurazione esterna della sua vita, non si distinguerà da quella del mondo; sarà dunque mondana, una fra altre. Il distintivo cristiano, nel suo caso, si realizza nella apparente non-distinzione. Le altre vocazioni cristiane hanno invece proprio questo di caratteristico, che in esse il distintivo cristiano diventa anche *morphé*. Questo non significa che in queste vocazioni non sia presente il mondo e che in esse non si viva per il mondo e che non ci possano essere situazioni in cui questo può diventare anche di importanza primaria, ma vuol dire che il mondo, per quanti seguono queste altre vocazioni, è soprattutto il luogo nel quale essi pongono il segno dell'*aliud*.

Si tratta quindi di vedere da una parte come nel laico, nel presbitero, nel religioso, siano presenti in reciproca unità questi due caratteri della **sacralità** e della **secolarità**, e dall'altra come, a seconda delle diverse vocazioni, assumano però una diversa *morphé*.

## 2. *Istituzione e carisma*

Occorre sottolineare che anche in seno al Sinodo, riguardo al concetto di carisma, si è verificata una grande varietà. A volte per carisma si intende qualunque dono particolare. Qui vorrei distinguere tra quei carismi che sono dono dello Spirito per l'edificazione delle comunità sempre ed ovunque e quei carismi che sono dati come tali alla Chiesa tutta intera perché possa emergere in essa un nuovo approfondimento del Vangelo e del modo di incarnarlo e di tradurlo in vita. Senza negare che gli uni abbiano a che fare con gli altri, si potrebbe quindi distinguere, molto sinteticamente, tra carismi di servizio presenti in ciascuna comunità e carismi dei fondatori.

A proposito della dimensione istituzionale, si è osservato nel Sinodo che fa parte del carattere chenotico della Chiesa l'essere Istituzione. Giacché Gesù Cristo è entrato nello spazio e nel tempo ma poi si è sottratto ad essi, è necessario che egli sia sempre reso presente attraverso dei mezzi spazio-temporali. Essi sono, per così dire, «la misericordia storica di Dio» che rende presente sempre e dovunque Colui che è venuto *ephapax*, una volta per sempre.

Accanto a questa dimensione c'è però l'altra, anch'essa fondamentale: noi tutti, grazie all'opera dello Spirito, rimaniamo sempre nel tempo dell'origine, viviamo per così dire in un costitutivo «cristianesimo primitivo» che non ha termine. Nella storia, questo cristianesimo primitivo si configura in modi molto diversi, ma è sempre cristianesimo «primitivo», proprio per la imprevedibilità del medesimo Spirito che suscita nuovi modi di vivere questa origine, di attingere ad essa.

Per il fatto che sono costitutive della Chiesa ambedue queste

dimensioni, è costitutivo della sua vita anche una tensione: la struttura deve sempre di nuovo integrare il carisma e il carisma sempre di nuovo deve animare la struttura e quindi anche inquietarla. Non possiamo dunque pretendere di risolvere tutto con un semplice regolamento che dica, ad esempio, come sono da trattare i movimenti e chi e quali competenze ha. Ma non possiamo neppure, in nome di un permanente cristianesimo primitivo, vanificare la storia e pensare, per esempio, che non si abbia bisogno di parrocchie, o di diocesi. La reciproca pericolosità di Istituzione e carisma è la meravigliosa e drammatica sfida che abbiamo davanti.

### *3. Chiesa universale e Chiesa locale*

È necessario che sia presente la Chiesa intera nella Chiesa locale con quel sovrappiù che la distingue, ma è anche necessario che la realtà universale col suo sovrappiù diventi concreta. Questo ha a che fare con i laici non solo per quanto riguarda la questione dei movimenti, ma è di luce anche per essa. Penso che il discutere se i movimenti siano di competenza della Chiesa universale o delle Chiese locali rischi di misconoscere la complementarità delle due dimensioni: locale e universale. Dato che la realtà ha per sua caratteristica «felice» l'essere complessa ed articolata, occorre rinunciare ad ogni desiderio di semplificiarla. Nella misura, poi, in cui questa complessità è quella dello Spirito e dell'amore, essa diventa pure semplicità. Dobbiamo comunque prendere atto che per il laico, che vive nel mondo ed ha di fatto questa indole secolare, è necessario comunicare alla Chiesa locale quelle dimensioni del mondo che essa non ha da se stessa.

### *4. Unità della storia universale e inculturazione*

Il titolo qui dato rende solo in parte quella che mi sembra una quarta tensione, peraltro molto drammatica.

Dato che il Verbo si è fatto carne, esso deve essere «tradotto» sempre di nuovo. Finché durerà la storia, il cristianesimo non

potrà mai trovare una sua forma definitiva. Occorrerà assumere sempre nuovi linguaggi, sempre nuove culture. Ma, nonostante questo, la storia non è soltanto un gioco ermeneutico. Gesù Cristo è venuto una volta per tutte ed è venuto in un punto determinato. E a noi appartiene non solo Lui come origine ma anche la storia della *traditio*. La sfida è quindi duplice: la storia deve essere sempre di nuovo accolta, anche col suo limite; ed allo stesso tempo deve essere continuamente ricercata la nuova forma, la nuova comprensibilità. La mera difesa di una Tradizione trasmessa o l'assolutizzazione dell'inculturazione disconoscono questa tensione fondamentale. Prendere coscienza di essa e non volerla dissolvere è di importanza decisiva quando, ad esempio, si vuol discernere ciò che può o non può cambiare nella disciplina ecclesiale, o ancora quando si tratta di stabilire se le diverse «traduzioni» sono insieme comprensibili e fedeli al «testo» originale.

### 5. *Donna - uomo*

Anche qui è di una importanza fondamentale partire dall'idea della complementarità, ovvero della pericoresi.

Semplificando molto: abbiamo alle spalle una storia nella quale si è operata una riduzione di tutto al moderno soggetto. Ma questo *subiectum* è tale da progettare, «creare» il suo mondo da se stesso. Non c'è più spazio, fra l'altro, perché l'intrinseca complementarità di donna e uomo che vuol dire superamento della pura individualità, possa essere vissuta. Modello cui si fa inconsciamente riferimento è l'*homo faber*. La donna viene emarginata, ha una funzione sì umanizzante ma non ha posto nel sistema. E questo la porta ad organizzarsi nei rispettivi movimenti emancipatori. Ma voler salvare la donna ricorrendo ancora una volta al paradigma moderno del *subiectum* emancipato, sarebbe nuovamente una riduzione. Occorre che nella complementarità vissuta dei sessi e nel loro farsi uno ed ascoltarsi reciproco, si crei quello spazio nel quale donna e uomo si definiscono nella loro pericoresi, e quindi nella loro uguaglianza e nella loro specificità.

## 6. *Laico e non-laico*

Si è detto sempre presbitero e non-presbitero, e il laico era il non-presbitero. Eppure con altrettanta ragione si potrebbe dire laico e non-laico. Il fatto è che al Sinodo ci siamo sempre di più resi conto che il laico è il cristiano; e che è a partire da questo comune essere cristiani che alcuni sono posti in una particolare vocazione per l'insieme. Dobbiamo quindi chiederci come, pur salvando con chiarezza le distinzioni, si possa superare la suddivisione in due «stati». Anche qui, al posto delle separazioni, dobbiamo giungere al paradigma della reciproca pericoresi, della distinzione cioè nell'unità e nella uguaglianza.

## CONCLUSIONE

Ho parlato sei volte di pericoresi, di distinzione nell'unità. In fondo tutta la discussione del Sinodo si è mossa in questa direzione. E questo mi ha fatto venire tante volte in mente una parola di Bernardo di Chiaravalle che si trova nel suo *De gradibus humilitatis et superbiae* (I gradi dell'umiltà e della superbia), dove dice: «Quod ab aeterno sciebat per divinitatem, hoc aliter temporali didicit experimento per carnem» — «Ciò che (il Verbo) sapeva *ab aeterno* per la sua divinità, lo ha imparato in altro modo attraverso l'esperienza temporale nella carne». Il Verbo, che è «prima» del tempo e che si rivela nella carne, vuole «imparare» se stesso facendosi ciò che prima era stato creato proprio dal Verbo. Ma facendo ciò, il Verbo non «impara» soltanto se stesso, ma — svuotandosi ed assumendo la forma del servo, della chenosì e della morte — rende «luogo» del Verbo anche ciò che di per sé non è Verbo. Ebbene, al Sinodo avevo l'impressione che la Chiesa, oggi, proprio attraverso il laico, stia «imparando» questo nostro mondo lontano, scisso ed alienato; e con ciò, penso, il Cristo, l'unico grande Cristo mistico, diventa ancora più se stesso.

KLAUS HEMMERLE  
vescovo di Aachen