

IL DIALOGO ALL'INTERNO DELLA CHIESA



La parola « dialogo » è diventata di grande attualità nella Chiesa con il Concilio Vaticano II. Tutti parlano di dialogo, di dialogo di ciascuno con gli altri. Non altrettanto chiaro è però il concetto generale di « dialogo », specialmente quando esso debba venir riferito a una discussione di natura tipicamente ideologica e religiosa, la quale abbia luogo non solo tra singole persone, ma anche tra gruppi organizzati ed istituzioni.

POSSIBILITA' DI UN DIALOGO APERTO ALL'INTERNO DELLA CHIESA

Se oggetto del dialogo condotto dalla Chiesa cattolica deve essere la fede cristiana e le massime che ne derivano, la difficoltà fondamentale che allora sorge sta nel fatto che, in questo caso, non viene esposta un'opinione qualsiasi, ma il dialogo verte su una dottrina che è mantenuta ferma con un'assoluta adesione di fede, dalla Chiesa e dai cristiani credenti, come rivelata da Dio e immutabile.

E' possibile conversare, scambiarsi opinioni e punti di vista, prendere posizione e anche discutere pacificamente su problemi politici, economici, culturali e artistici: in queste materie si può, anzi si deve essere tolleranti, e bisogna presupporre che non si deve a ogni costo avere ragione, che si possono mutare le proprie opinioni nel corso del colloquio e che ci si può lasciar convincere da una opinione migliore della propria. In breve, in tali materie si può portare avanti un dialogo aperto. Non è necessario che questo dialogo si trasformi in una discussione non impegnata, la quale si protragga senza fine, e nella quale ci si aspetti di non arrivare mai ad una intesa. Un tale dialogo aperto lo si intraprende con l'obiettivo di imparare e non soltanto di insegnare, disposti a rivedere eventualmente le proprie opinioni, a correggerle, a modificarle, pronti a vedere e a valorizzare idee nuove prima ignorate. Nella misura in cui un dialogo non è, in ultima analisi, discussione su

(*) Questo saggio è la rielaborazione, ad opera dello stesso autore, di una conferenza tenuta a Monaco, nel dicembre del 1966, dal noto teologo tedesco Karl Rahner S.J., professore di filosofia della religione e di antropologia cristiana all'Università di Monaco, nonché professore di dogmatica e storia del dogma all'Università di Münster (cfr. *Stimmen der Zeit*, Februar 1967, pp. 81 ss.).

qualche cosa di esteriore, ma comunicazione personale che ha come scopo la reciproca cordiale accettazione, esso ha un senso anche quando non sia un'intesa sulla stessa opinione obiettiva ma un'accettazione dell'altro come persona nella sua irripetibilità e diversità, per la quale la differenza di « opinione » non è che una espressione molto secondaria.

Ma può questo dialogo aperto essere portato avanti dal cattolico anche su veri e propri argomenti di fede, a riguardo di una dottrina rivelata da Dio alla quale egli presta un'assoluta adesione di fede quanto all'annuncio e ai contenuti della rivelazione stessa? Oppure in tal caso l'obiettivo del colloquio è già stabilito a priori: la vittoria delle proprie convinzioni su quelle dell'interlocutore, o la rottura del colloquio, per cui i due interlocutori si separano, non convertiti, con le convinzioni che avevano prima? Si deve ritenere che non si tratta qui di un dialogo aperto, bensì di una disputa missionaria con l'intenzione dichiarata, almeno dal punto di vista dell'interlocutore cattolico, di convertire? E' forse configurabile per tale ipotesi un dialogo soltanto formalmente tale, quale si verificherebbe, ad esempio, nel caso in cui un cristiano o un onesto « umanista » volessero intrattenersi con un nazista, il quale difendesse lo sterminio degli ebrei?

Perchè e in qual senso la Chiesa possa, anzi debba, portare avanti un dialogo aperto anche su questi punti, è un problema che propriamente non può essere trattato « in extenso » nel presente studio (1). Va tuttavia qui richiamata l'attenzione su tale questione, perchè essa in realtà, come vedremo più avanti, si ripropone riguardo a molti aspetti del dialogo all'interno della Chiesa. Del problema nei suoi termini più generali diremo brevemente questo: la Chiesa può condurre un **dialogo aperto con tutti gli uomini e con tutti i gruppi, anche su questioni di fede**, nonostante la rivelazione assoluta di Dio, e la propria assoluta adesione alla fede e i propri obiettivi che in ultima analisi sono missionari. La Chiesa infatti, in un dialogo di questo tipo — senza nuocere alla verità divina —, può e deve essere anche **discente**, può penetrare più a fondo nella propria verità e nella sua comprensione, può purificarla dai fraintendimenti che l'accompagnano e dalle interpretazioni che la sminuiscono, può perfino accrescere la propria fede, e solo così può acquisire, quale base della sua azione di speranza e di amore, quella **concreta forma storica dell'immutabile verità** che deve essere da lei riplasmata ogni giorno, se essa vuole annunciare con efficacia il vangelo di Dio in Cristo al proprio tempo (2).

(1) Cfr. K. RAHNER, *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, in *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln 1965, pp. 46-58.

(2) Più da vicino, per una esatta comprensione di una dinamica intelligenza della fede anche quando si tratti di un dogma definito, cfr. K. RAHNER - K. LEHMANN, in *Mysterium Salutis*, I, ed. da J. FEINER - M. LÖHRER, Einsiedeln 1965, pp. 693 ss., 756 ss., 780 ss.; K. RAHNER, *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, in *Integritas*, ed. da D. STOLTE e R. WISSER, *Festschrift für K. Holzamer*, Tübingen 1966, pp. 75-95.

Premesse queste considerazioni preliminari, ci poniamo subito il problema della necessità, dell'essenza e della strutturazione del « dialogo aperto » all'interno della Chiesa. Quando qui parliamo di dialogo e della sua necessità, non intendiamo qui dialogo che sempre e ovunque c'è stato — o che avrebbe dovuto esserci (talvolta non c'è stato a causa dell'involuzione dell'« umano » nell'uomo) —, per il fatto che l'uomo è l'essenza stessa della comunione umana e della intercomunicazione. Trattando qui del dialogo e della sua necessità, intendiamo quel **dialogo che nasce da una situazione specificamente odierna**, ed è perciò oggi necessario. Noi ci limitiamo quindi in partenza a un aspetto in sé molto secondario. E' chiaro, d'altra parte, che anche il dialogo all'interno della Chiesa può venire considerato soltanto da questo punto di vista secondario. La fondamentale situazione dialogica dei cristiani come amici, vicini e membri della stessa comunità sacrificale, che è l'aspetto più importante del dialogo fra cristiani, rimane di proposito esclusa dal nostro discorso. Tratteremo qui ampiamente del **dialogo teologico intraecclesiale**, mentre lasceremo come sullo sfondo il dialogo teologico-pastorale, quello socio-politico e quello politico-culturale (3).

FONDAMENTI DELLA NECESSITA' DEL DIALOGO ALL'INTERNO DELLA CHIESA

Un dialogo aperto all'interno della Chiesa è possibile e necessario. In primo luogo perchè la Chiesa, se deve oggi condurre un dialogo con il mondo, non deve dimenticare che questo « mondo » non si trova soltanto « fuori », ma esiste anche in seno ad essa; per cui il primo, e forse il più dominante dialogo con il mondo, è proprio il dialogo intraecclesiale.

Il pluralismo all'interno della Chiesa

Il « mondo », come interlocutore della Chiesa nel dialogo che oggi è necessario, non esiste soltanto là dove gruppi non cristiani saldamente agganciati ad una ideologia [Weltanschauung] si sono organizzati in comunità divenendo in tal modo controparti nel colloquio con la società ecclesiale. La necessità di un dialogo della Chiesa con il « mondo » (4), prima che per l'esistenza di altri raggruppamenti sociali, ideologicamente qualificati, appare come una conseguenza dell'illimitato pluralismo spirituale che costituisce la particolare situazione in cui vive e opera l'uomo

(3) Dopo la presente relazione, sul tema « Dialogo nella Chiesa » parlò anche la signora Marianne Dirks. Perciò, in questa sede, di proposito vengono posti tra parentesi certi argomenti.

(4) Sulla fondamentale necessità di un dialogo della Chiesa con il mondo, cfr. *Handbuch der Pastoraltheologie*, II/1-2, Freiburg 1966, II/1: pp. 102 ss. e 265 ss.; II/2: pp. 163 ss., 168 ss. e 203-267.

odierno e che, mentre da una parte precede il formarsi delle ideologie e dei gruppi che ne sono portatori, dall'altra non può essere indifferente per la fede della Chiesa. Nel pluralismo (5) spirituale così inteso è compresa quella **somma di esperienze, di conoscenze, di tendenze e di possibilità umane in tutti i campi dell'esistenza**, che è caratterizzata dalle seguenti proprietà:

1. Essa è così enormemente estesa e complessa che non può essere compresa da un singolo, e tanto meno può essere assunta e integrata in un sistema unitario (6).

2. Essa deriva dalle più disparate fonti della conoscenza e dell'esperienza, che in partenza non sono integrate e la cui pluralità non può essere adeguatamente dominata, sistematizzata e in tal modo coordinata da nessuna teoria scientifica a carattere aprioristico.

3. Non esiste, per questa somma di realtà umane, nessuno, nè persona nè ente (neppure la Chiesa), che possa amministrare il tutto autoritativamente.

4. Tutte le componenti di questo insieme amorfo sono importanti — anche se in modo e in grado diversi — per la fede cristiana; tutte queste componenti sono elementi dell'immagine che l'uomo di oggi ha del mondo e dell'interpretazione che egli dà di se stesso, e sono elementi che costituiscono la situazione della sua fede cristiana, che pongono interrogativi a tale fede e che tale fede mettono in questione.

La realtà di detto pluralismo spirituale esiste anche all'interno della Chiesa, poichè gli stessi membri di essa vivono nella situazione del pluralismo medesimo. Già per questo è necessario un dialogo all'interno della Chiesa. La situazione d'un mondo spiritualmente omogeneo che agevolmente possa venire « compreso », sta per finire anche all'interno della Chiesa.

Dopo la Rivoluzione francese e la Restaurazione « ecclesiastica », a partire dalla metà del XIX secolo e durante cento anni ci fu nella Chiesa cattolica una considerevole omogeneità spirituale — ancor più rafforzata dalle definizioni del Concilio Vaticano I —, benchè ciò comportasse per la Chiesa stessa una certa fisionomia di « ghetto ». Fu il tempo della neoscolastica in teologia e filosofia, della teoria di un diritto naturale materialmente strutturato fin nei particolari, di un governo universale, uniforme e centralizzato, della Chiesa romana, di una liturgia latina comune, di un diritto ecclesiastico comune di fronte al quale ogni diritto ecclesiastico particolare non aveva quasi più nessuna importanza, del tentativo di vivere in maniera il più possibile autarchica la vita cristiana nella Chiesa in tutte le sue dimensioni, attraverso organizzazioni ecclesiastiche dei ceti sociali, attraverso le scuole confessionali,

(5) Sul concetto di « pluralismo », cfr. « *Handbuch der Pastoraltheologie*, cit., II/1: pp. 210 ss., 248 ss. e 261 ss.

(6) Per alcuni esempi, cfr. K. RAHNER, *Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, cit., pp. 34-35.

la letteratura cristiana, ecc. Fu il tempo dei «no», detti in maniera relativamente omogenea, a molte cose che erano care ai moderni: il tempo di una relativamente abituale sfiducia nei confronti della democrazia, di molte tendenze socio-politiche ed economico-politiche protese verso l'avvenire, dell'emancipazione femminile e del diritto di voto da concedersi alle donne, dell'esegesi moderna, della storia delle religioni, di una storia dei dogmi scevra da pregiudizi, e di molte altre cose. All'interno della Chiesa non c'era molto bisogno del dialogo, perchè già tutti parlavano «una sola lingua», e ci si rivolgeva perciò verso l'esterno in maniera apologetica e difensiva.

Naturalmente un cambiamento ha avuto inizio già da molto tempo: sin da quando, dopo il pontificato di Pio X e dopo la prima guerra mondiale, sotto il pontificato di Benedetto XV, l'integralismo come forza politica ecclesiastica scomparve, da quando fu superato lo «choc» della lotta antimodernista e, in certa misura, da quando gli stessi papi presero a incoraggiare il distacco da questo atteggiamento alquanto integralistico (con un benevolo atteggiamento nei confronti dell'esegesi moderna, con la promozione dell'azione cattolica, con i patti lateranensi, con la tolleranza e poi con la promozione del movimento liturgico e di quello ecumenico, ecc.). Tuttavia, dagli anni venti fino alla morte di Pio XII, questo lento cambiamento è rimasto occultato alla coscienza media della Chiesa da quello che si potrebbe chiamare il «monolitismo piano [dei papi Pio XI e Pio XII]» (7).

Con Giovanni XXIII ed il Concilio Vaticano II è apparso chiaro — non più soltanto a quei pochi che sanno guardare in profondità, ma anche alla «coscienza pubblica» media della Chiesa — che quel pluralismo spirituale che abbiamo cercato brevemente di descrivere, è penetrato ed esiste all'interno della Chiesa stessa.

E' facile constatare che in campo teologico e filosofico non si parla più soltanto in termini neoscolastici, in quanto la problematica e la terminologia della filosofia moderna sono diventate un dato di fatto all'interno della Chiesa, che la teologia protestante non è più solo un avversario da combattere, ma anche un interlocutore con il quale ci si pone di fronte ai problemi della odierna situazione spirituale e dal quale è possibile imparare. Si nota improvvisamente come anche l'esegesi cattolica si accosti alla Scrittura con il metodo della critica razionale e storica, e imponga così alla dogmatica problemi del tutto nuovi la cui soluzione non è affatto unanime.

Si viene a scoprire che noi cattolici non siamo per nulla uniti su innumerevoli problemi di significato profondo riguardanti il nostro atteggiamento nei campi dell'antropologia, della cultura, dell'arte, della politica, della politica economica e dell'educazione: non siamo più convinti della necessità di un unico partito; sorgono chiese ed opere di arte religiosa che per l'uno sono una manifestazione di religiosità, per l'altro un orrore; non siamo più d'accordo su che cosa veramente sono o dovrebbero essere oggi

(7) Su questo concetto, cfr. i rilievi dell'autore in *Stimmen der Zeit*, 178 (1966), p. 407.

letteratura e poesia « cristiana »; ciò che per l'uno è necessaria « aggiornata » interpretazione del dogma, per l'altro è qualche cosa che confina con l'eresia; quello che per l'uno è l'ovvio stile di vita di un cristiano di oggi, appare all'altro come un freddo e vile tradimento di tutti gli ideali cristiani; scopriamo d'un tratto che dai principi cristiani da tutti affermati non è più così facile nè pacifico come un tempo derivare imperativi concreti univoci altrettanto universalmente accettati. In breve (ed abbiamo fatto solo alcuni esempi), il mondo del pluralismo spirituale si trova all'interno stesso della Chiesa.

Perciò si rende inevitabile e **necessario un dialogo intraecclesiale**, anche se ciò per noi viene a implicare maggiori difficoltà e fatica di prima, tanto più che questo dialogo è, sotto certi aspetti, **più difficile di un dialogo con il mondo esterno**: e ciò perchè una lotta in famiglia, anche se condotta senza cattiveria, ha le proprie asprezze e amarezze, e perchè il dialogo intraecclesiale, dovendo venir portato avanti fra valori pluralistici, ma all'interno di un ambiente che è unitario per fede e per organizzazione sociale, viene a svolgersi senza talune possibilità di movimento, che invece un dialogo verso l'esterno potrebbe consentire.

Necessità di un comune patrimonio di fede e di un'azione comune.

Un dialogo di questa natura all'interno di una Chiesa che ha una spiritualità pluralistica, è necessario, anche se non si potrà mai sperare e neppure legittimamente aspirare a superare, mediante tale dialogo, ogni pluralismo nella comunità ecclesiale. Anzi, mediante il pluralismo delle realtà spirituali — che oggi esiste in ciascuno in modo non integrato —, i cattolici devono aiutarsi vicendevolmente a diventare dei cristiani maturi. Essi devono aiutarsi vicendevolmente a superare i **pericoli che minacciano a un tempo la purezza e la forza operante della loro fede**: pericoli che **si accompagnano alla natura stessa del pluralismo**, benchè o, se si vuole, in quanto questo precede le loro decisioni in materia di ideologia e di fede, è cioè in un certo senso ancora « neutro ».

I cristiani devono avere un comune patrimonio di fede; benchè esso non si identifichi semplicemente con la teologia, cioè con l'interpretazione riflessa dell'unica fede e confessione, perchè la teologia può certamente essere molto « più pluralistica », esistono tuttavia rapporti così stretti fra fede e teologia che questi due valori non potranno mai essere adeguatamente distinti l'uno dall'altro. La teologia ha quindi insieme un reale significato di aiuto e di pericolo per la fede stessa.

Perciò, proprio in ragione della loro unica fede, i cristiani che vivono in una situazione di pluralismo teologico, devono discutere sulle loro teologie almeno per **accertarsi in misura sufficiente che l'unità della confessione permane nonostante la diver-**

sità delle teologie: un fatto, questo, che oggi è molto più difficile da stabilire di quanto finora si pensasse.

I cristiani nella Chiesa non hanno tra loro soltanto rapporti teoretici. Essi devono anche agire cristianamente, devono essere gli operatori di una attiva edificazione di un'unica Chiesa nelle più diverse dimensioni, sia verso l'interno che verso l'esterno. Ma un'azione comune che rispetti le premesse pluralistiche presuppone in coloro che agiscono un **dialogo, nel quale si unificano le forze per tale azione**. Il dialogo è necessario nella Chiesa a causa della presenza in essa dello spirito pluralistico.

Il dialogo come condizione necessaria per le decisioni dell'autorità.

Per far risaltare con maggiore chiarezza questa necessità, va osservato che questo dialogo non può essere sostituito nè con un atto di chi esercita l'autorità di magistero, nè con un atto di chi esercita l'ufficio pastorale.

Nei tempi passati, spiritualmente più omogenei, tale sostituzione poteva sembrare possibile. In realtà anche allora non era così. Infatti, accanto all'autorità e alle sue decisioni in materia di dottrina e di azione, ci fu sempre nella Chiesa l'**insostituibile iniziativa dei singoli**, i quali non sono mai dei semplici esecutori di ordini che vengono dall'alto; e ci furono nella Chiesa i **liberi carismi** che, senza previa autorizzazione da parte dell'autorità ecclesiastica, producevano e dovevano produrre i loro effetti. Ambedue questi fenomeni esistono e devono oggi esistere per motivi diversi nella Chiesa in misura sempre crescente.

Un tempo poteva per lo meno sembrare che gli atti del magistero e del governo pastorale fossero emanati o potessero, almeno in gran parte, venire emanati, senza che li precedesse un dialogo (va notato tuttavia che ci fu più o meno sempre una consultazione in forma di dialogo prima di ogni decisione ufficiale). Ciò è comprensibile. La situazione spirituale all'interno della quale tali decisioni dovevano essere prese, era relativamente omogenea; le stesse opposizioni si presentavano (almeno in apparenza) come un « sì » o un « no » nettamente contrapposti; la materia della decisione si presentava come comprensibile e facile da trattare grazie alla semplice esperienza quotidiana di uomini intelligenti e maturi.

Oggi le cose sono cambiate: l'oggetto di una decisione si pone all'autorità non più nei termini di un semplice dilemma, di cui si assuma un'alternativa come proprio insegnamento autoritativo al fine di anatemizzare l'altra; ci si offrono **molti modelli di possibili azioni**, che non possono quasi più essere tutti conosciuti e posti fra loro in un rapporto comprensibile; una persona non è più sufficientemente « informata » mediante ciò che le possono offrire un normale studio nel tempo della sua formazione e la propria individuale esperienza.

La stessa autorità oggi presuppone praticamente e concretamente come necessario per le proprie decisioni il dialogo che informa, rendendo innanzi tutto intelligibili le correnti teologiche, riunendo ed elaborando sistematicamente esperienze e dati, mettendo in evidenza le tendenze legittime che si manifestano nella Chiesa. Ciò che con un termine sintetico si può chiamare « dialogo », appartiene oggi all'ambito di quei « convenienti mezzi » umani (8), il cui uso la Chiesa, nonostante l'assistenza dello Spirito, ha ritenuto necessario anche per le decisioni del magistero, e che, naturalmente, sono indispensabili soprattutto per un retto esercizio dell'ufficio pastorale.

Il dialogo non può sostituire la decisione della potestà di magistero e della potestà di governo. E ciò, non solo perchè l'autorità è necessaria e conserva la sua propria funzione, ma anche perchè il dialogo teoretico, inteso in senso stretto, di regola non può da solo superare il confine tra il generico e il concreto, tra l'idea e l'esistenza, tra la possibilità e la realtà. Al contrario, tuttavia, nella situazione odierna, come del resto deve essere accaduto anche in passato, l'autorità e le sue decisioni presuppongono anche a livello ufficiale il dialogo come mezzo oggettivo per arrivare a una giusta decisione e non possono comunque sostituirsi ad esso.

Significato del dialogo nell'ambito non ufficiale.

Con questo non vogliamo dire che il dialogo intraecclesiale serva solo per preparare le decisioni dell'autorità all'interno della Chiesa. Vi sono molte cose che possono essere oggetto di un dialogo, e che non cadono affatto sotto la diretta competenza del magistero e del potere pastorale (9). Quali caratteri debba oggi assumere una letteratura cristiana, come in concreto si debbano valutare con giudizio critico cristiano gli odierni partiti politici, quali tipi di scuola debbano essere preferiti, se il ginnasio umanistico debba ancora oggi essere per noi un ideale, che cosa si debba pensare dei più moderni orientamenti estetici, quale giudizio si debba dare della repubblica di Weimar, ecc.: questi e mille simili problemi non appartengono certamente alle materie che rientrano nella diretta competenza dell'autorità ecclesiastica; e tuttavia tali problemi non si pongono soltanto in quel vasto campo della vita spirituale e culturale in cui cristiani e non cristiani vivono insieme, ma dovrebbero essere presi in considerazione anche nel dialogo tra cristiani come tali.

Si può dire questo, anche se si è del parere che su tali pro-

(8) Cfr. la Costituzione dogmatica « *Lumen gentium* » del Concilio Vaticano II, n. 25.

(9) Su questa problematica, per maggiori approfondimenti, cfr. K. RAHNER, *Grenzen der Amtskirche*, in *Schriften zur Theologie*, VI, cit., pp. 499-520.

blemi il cristiano dovrebbe prima di tutto partecipare spassionatamente con gli altri al dialogo profano generale. Ma i cristiani devono parlare anche fra loro di tali argomenti, perchè essi devono reciprocamente aiutarsi, alla luce critica del Vangelo, a capire meglio queste realtà e perchè non di rado mediante un tale dialogo possono giungere ad una comprensione comune, e poi anche ad una azione comune la quale in definitiva, anche quando non è azione dell'autorità ecclesiale, può essere ugualmente azione della Chiesa in quanto popolo di Dio. In tali problemi accade spesso che, nonostante il dialogo, si sia e si resti di opinione differente. In questo caso vale la parola del Concilio:

« Per lo più, sarà la stessa visione cristiana della realtà che li orienterà, in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia altri fedeli, altrettanto sinceramente, potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione; ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente. Che se le soluzioni proposte da una parte o dall'altra, anche oltre le intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tale caso ricordino essi che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa. Invece cerchino sempre di illuminarsi vicendevolmente in un dialogo sincero, mantenendo sempre tra loro la carità e avendo cura in primo luogo del bene comune » (10).

Anche quel dialogo che apparentemente resta senza risultato ha il suo frutto: con la buona volontà che anima tutte le parti, esso educa alla modestia intellettuale e alla prudenza, informa, arricchisce e per lo più corregge, sfumandoli, anche quei pareri e comportamenti che rimangono diversi. Può altresì spesso succedere che — proprio anche per mezzo del dialogo — venga in evidenza quale sia nella Chiesa il gruppo, benchè con l'opposizione di altri, la cui opinione e il cui atteggiamento si impongono nella decisione concreta, costringendo l'opinione contraria all'impotenza e all'inefficacia. Poichè anche questo appartiene alla vita, dobbiamo accettarlo con animo sereno e aperto.

Possono concepirsi e venir chiamati come attori di questo dialogo intraecclesiale i soggetti più disparati nelle combinazioni più diverse: persone singole, anche senza distinzione; gruppi formali e informali nella Chiesa; persone rivestite d'autorità, laici, teologi specializzati; gli stessi portavoce ufficialmente incaricati, quando parlano liberamente, eventualmente « in modo carismatico », per iniziativa personale; e inoltre anche quei non cattolici o non cristiani che vengono introdotti nel dialogo interno della Chiesa, poichè con la loro « competenza » possono contribuire a tale dialogo con l'apporto di qualche cosa di rilevante, e forse di insostituibile, per ciò che concerne l'informazione o altre premesse del dialogo stesso.

(10) Costituzione pastorale « *Gaudium et spes* » del Concilio Vaticano II, n. 43.

ISTITUZIONALIZZAZIONE DEL DIALOGO INTRAECCLIALE

Oggi non si può più fare a meno di una qualche istituzionalizzazione del dialogo. Non che al dialogo debbano venir tolti quei caratteri di libertà, novità, improvvisazione, che gli sono tutti essenziali: esso infatti non deve degenerare in una burocratica procedura preparatoria delle decisioni ufficiali. Anzi, compito dell'istituzione deve proprio essere quello di creare di fatto i presupposti perchè si possa liberamente prendere la parola, perchè la necessità del dialogo non venga in concreto ignorata o dimenticata, e perchè il dialogo non venga di proposito tralasciato perchè scomodo.

Le attuali istituzioni ecclesiastiche sono capaci di dialogo?

In parte, queste istituzioni che rendono possibile il dialogo già esistono; esse però devono essere sottoposte a revisione e, se necessario, migliorate in modo che il dialogo sia realmente possibile. Per quanto riguarda tali istituzioni già esistenti, è innanzi tutto necessario che i loro organi direttivi: a) **si mettano a disposizione per il dialogo, non lo blocchino nè lo manovrino**, b) lascino esporre le opinioni altrui con rispetto e pazienza, c) **cerchino veri e coraggiosi interlocutori** che abbiano qualcosa da dire, e non li sostituiscano con rappresentanti « pro forma », d) stimolino ad intervenire nel dibattito laici autentici di grande competenza professionale e non laici che fanno della loro laicità un « hobby » ecclesiastico o una funzione clericale, e) creino le circostanze esterne per il dialogo, evitando ogni inutile ufficialità, di modo che realmente si possa parlare con linguaggio aperto.

Tutte le istituzioni già esistenti, dalle conferenze episcopali ai sinodi diocesani, dagli ordinariati e dai capitoli delle cattedrali ai consigli direttivi delle organizzazioni di categoria, e alla direzione centrale dell'azione cattolica, dai vicariati foranei ai consigli dei laici, alle commissioni parrocchiali, ai comitati consultivi per la radio, ecc., dovrebbero venir **continuamente riesaminate per vedere se sono capaci di dialogo**. Non si può sostituire lo spirito con istituzioni e paragrafi (11). Ma se lo spirito non deve disperdersi è necessario che esso soffi anche nelle istituzioni e venga favorito in esse (12): lo spirito dell'amore verso Dio e verso Gesù Cristo, lo spirito della fratellanza, del rispetto vicendevole,

(11) Cfr. inoltre K. RAHNER, *Löscht den Geist nicht aus*, in *Schriften zur Theologie*, VII, Einsiedeln 1966, pp. 77-90.

(12) Sul fatto che lo spirito anche di sua natura esige l'istituzione, cfr. K. RAHNER, in *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln 1965, pp. 359 ss. I carismi possono operare anche nei titolari dell'autorità nella Chiesa: cfr. K. RAHNER, *Zur theologischen Problematik einer «Pastoralkonstitution»*, in *Volk Gottes. Festschrift für Joseph Höfer*, ed. da R. BÄUMER - H. DOLCH, Freiburg 1967; K. RAHNER, *Vom Sinn des kirchlichen Amtes*, Freiburg 1966, pp. 33 ss.

della pazienza, della disponibilità reciproca, della libertà, della rinuncia alla presuntuosa arroganza clericale e laica, dell'auto-critica e della modestia, del coraggio di rimanere nella continuità della storia e di rischiare ciò che è nuovo e che non è stato ancora tentato (13).

Oltre alle istituzioni già esistenti ne sarebbero probabilmente necessarie altre come concreta realizzazione del dialogo intraecclesiale. Se ne possono qui discutere due.

Consulta di teologi in aiuto dell'episcopato.

Teologi specializzati sono già di fatto, con maggiore o minore fervore e successo, sempre spontaneamente in colloquio tra loro attraverso libri, articoli, discussioni in occasione di congressi. Affinchè il magistero episcopale possa fruire di un aiuto appropriato e tempestivo, si può tuttavia ritenere urgentemente necessario che venga seriamente istituzionalizzato e ben organizzato un gruppo di teologi specialisti, il quale informi e consigli in materia teologica l'episcopato: purtroppo un organismo del genere ancora non esiste. L'episcopato non può, oggi meno che mai, far capo a Roma e alle sue istanze quando gli tocca prendere delle decisioni nell'esercizio della propria potestà di magistero. Esso stesso, del resto, deve per esempio decidere sui problemi che vengono proposti nella lettera del cardinal Ottaviani all'episcopato mondiale (14).

Questa sua funzione magisteriale la quale oggi deve, sotto certi aspetti, assumere una fisionomia del tutto nuova e che certamente non si eserciterà più soltanto con gli atti di approvazione dei catechismi, o con le lettere pastorali, o con l'emanazione di disposizioni in materia dottrinale, come l'approvazione o il rifiuto di professori proposti per l'insegnamento e la censura preventiva dei libri, ormai non la può più svolgere, esclusivamente basandosi sulla formazione teologica dei singoli vescovi, mediante la reciproca consultazione privata o la scelta casuale e soggettiva di singoli consiglieri teologici. Ciò perchè l'attuale situazione teologica è troppo difficile, complessa e oscura (15). Le necessarie **chiarificazioni e decisioni magisteriali** dell'episcopato — le quali saranno inevitabilmente di sua competenza — **richiedono oggi di essere preparate attraverso approfondite ricerche teologiche** che consentano la necessaria informazione sugli orientamenti teologici, sui punti di vista, sugli aspetti diversi dei problemi, ecc.

(13) Sul coraggio del nuovo, cfr. K. RAHNER, in *Handbuch der Pastoraltheologie*, cit., II/1, pp. 274-276; *Im Heute glauben*, Einsiedeln 1965, pp. 24 ss., 32 ss., e lo studio cit. nella nota 11.

(14) Cfr. inoltre K. RAHNER, *Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil*, in *Stimmen der Zeit*, 178 (1966), pp. 404-420, spec. pp. 411 s.

(15) Sulla immediata situazione teologica odierna, cfr. *ibidem*, pp. 406-411, 412 s.

A questo scopo è necessario un collegio di teologi specializzati, il quale sia costituito con criteri obiettivi e con carattere di rappresentatività e sia capace e desideroso di un genuino e aperto dialogo. Ciò è necessario, anche se un tale collegio non può e non deve sottrarre all'episcopato, nell'esercizio delle sue funzioni magisteriali, il potere decisionale in materia di dottrina.

Un collegio di questa natura, adatto per un dialogo teologico specializzato, non esiste. Naturalmente oggi i vescovi si fanno già informare e consigliare, e, in certe circostanze e per determinati problemi, si preoccupano anche di convocare piccole commissioni di teologi. Non so fino a che punto la « commissione per l'insegnamento della religione », che esiste presso la conferenza episcopale tedesca, possieda dei « periti » bene scelti e in numero sufficiente, che siano in grado di consigliare e di preparare le decisioni della commissione stessa. Ad ogni modo, anche nell'ipotesi che qualche cosa di simile già esista, mi permetto di dubitare che tale commissione di teologi per il numero dei suoi componenti, per la sua autorità scientifica, ecc., sia oggi tale da corrispondere realmente in modo pieno a tutte le richieste che le devono essere fatte.

Un collegio del tipo da noi descritto, lungi dal costituire una specie di « consiglio segreto », dovrebbe piuttosto essere conosciuto e dovrebbe essere responsabile anche pubblicamente di quello che fa, mediante la notificazione dei nomi dei teologi membri; e ciò, anche se la sua è soltanto una funzione di « consiglio » e di « studio ».

Gruppo consultivo per i problemi culturali e politici.

In Germania esistono certo molti « circoli » e molte istituzioni in cui è possibile un dialogo su problemi culturali e politici: sono tali le associazioni che hanno precisamente questo scopo, le accademie cattoliche, il Comitato centrale dei cattolici tedeschi, i « Katholikentage », le rispettive pubblicazioni periodiche, ecc. Eppure dubito che le possibilità offerte da tali organismi siano sufficienti per quel lavoro teologico che dovrebbe necessariamente precedere le prese di posizione e le decisioni dell'episcopato tedesco. Da un lato, essi non hanno alcuna connessione istituzionale con le commissioni della conferenza episcopale costituite per l'esame dei diversi problemi, e, dall'altro, non mi sembra che queste commissioni episcopali abbiano accanto a sé un gruppo di specialisti adeguato per numero, competenza, rappresentatività, ecc., in grado di lavorare nel senso del dialogo.

Forse sono soltanto male informato. Tuttavia mi chiedo se, per esempio, il problema della scuola confessionale o l'urgenza dell'auspicabile riforma del diritto matrimoniale per ciò che concerne i matrimoni misti, vengano discussi in Germania con il metodo del dialogo in un gruppo di lavoro il quale possa preparare il materiale per le decisioni della conferenza episcopale, oppure se i vescovi operino ancora in modo paternalistico, con consiglieri scelti a caso e un po' arbitrariamente: il che oggi, tenuto conto della difficoltà e delle molteplicità dei problemi e della

necessità di presentare in modo convincente anche all'opinione pubblica la giustezza delle decisioni, semplicemente non è più accettabile.

Bisogna inoltre prendere in considerazione il fatto che l'effettiva validità delle opinioni esistenti su determinati problemi, secondo il peso e la risolutezza dei loro sostenitori, può, ed eventualmente deve, costituire come un punto di partenza nel processo di formazione del pensiero e delle decisioni dell'episcopato, perlomeno a riguardo di questioni che non possono essere decise univocamente soltanto in forza del dogma.

DIALOGO E MAGISTERO ECCLESIASTICO

Tentiamo di dire ancora qualcosa circa l'essenza e i limiti del dialogo all'interno della Chiesa per ciò che concerne i problemi teologici in senso stretto, cioè i problemi della teologia biblica, dogmatica e morale. Questo tipo di dialogo è oggi necessario. Il motivo l'abbiamo in sostanza già esposto: anche nel campo della teologia propriamente detta si verifica la situazione del **pluralismo delle concezioni**; la molteplicità delle fonti della conoscenza teologica e dei metodi nello studio della teologia oggi non può più essere padroneggiata da una singola persona. La teologia deve mettersi necessariamente in dialogo con le altre forze spirituali del nostro tempo; queste tuttavia sono a loro volta così complesse che il dialogo viene a creare una situazione difficile all'interno del mondo stesso della teologia. Non esiste più, in pratica, una formulazione unitaria dei concetti teologici e non è più cosa facile trovarne una; la teologia, d'altra parte, deve servire alla predicazione di un solo Vangelo a questo mondo di oggi così ideologicamente eterogeneo e pluralistico.

Non esiste più nessun teologo che domini in sintesi, sia pur nell'ambito di una sola disciplina teologica, la metodologia, le fonti, i problemi, i risultati: ciascuno deve sapere sempre di più di una cosa, e di conseguenza quella cosa della quale egli dovrebbe sapere possibilmente tutto, diventa un campo sempre più ristretto. Anche nella teologia lavoro d'équipe e dialogo sono indispensabili.

Limiti del dialogo.

La teologia non esiste per se stessa, ma deve servire la Chiesa, la sua predicazione e perciò anche il suo magistero. Anche in funzione di ciò essa deve avere le sue direttive di sviluppo. La Chiesa pertanto deve auspicare e promuovere un dialogo all'interno della teologia. Tale dialogo deve avere coscienza di essere **fondamentalmente al servizio della Chiesa, non deve pretendere di sostituirsi al magistero ecclesiastico** nè di soppiantare l'auto-

rità della Chiesa nell'esercizio del suo ufficio (16), non deve trasformare la Chiesa in un circolo di dibattiti. Un dialogo teologico intraecclesiale conserva la sua vera natura solo a determinate condizioni. Coloro che dialogano devono considerarsi subordinati alla Sacra Scrittura e devono realmente ascoltarla, anche quando la interpretano e la traducono; **il dogma deve rimanere norma univoca** e non deve essere discusso come « interpretazione » non vincolante: questo vale anche là dove il dogma (inteso in senso più ampio) ha bisogno di interpretazione e di spiegazione, dove esso non è semplicemente irreformabile, ma deve venire seriamente considerato come autentica spiegazione del magistero, sia pure come spiegazione avente un grado di obbligatorietà diverso secondo i casi.

Da parte dell'insegnamento della Chiesa e in rapporto con esso, deve venire sempre più seriamente ripresa in considerazione la necessaria, inevitabile e anche giustificata ricerca soggettiva in campo teologico, anche quando ciò può risultare scomodo e doloroso: ricerca che deve essere inserita **nella più grande consapevolezza della fede della Chiesa** così come ora essa esiste e anche come trova espressione autoritativa e forza concreta nell'insegnamento del magistero ufficiale. Ogni altra cosa, per quanto profonda, eccitante e importante possa essere, sul piano della storia dello spirito, non sarebbe dialogo teologico all'interno della Chiesa.

Perciò non si può considerare come in se stesso contraddittorio un dialogo all'interno della Chiesa, se esso, a riguardo di un problema particolare, non prosegue senza fine, ma in certo senso viene concluso da una decisione autorevole del magistero ecclesiastico. Questa decisione può, a sua volta, aprire un nuovo dialogo, renderlo addirittura necessario. Il nuovo dialogo è però un dialogo teologico intraecclesiale soltanto se si propone la decisione del magistero, — intendendola in senso univoco e in spirito di ubbidienza —, come punto di partenza e come norma vincolante (s'intende, vincolante nella misura voluta dal magistero stesso).

Può accadere che dei **vescovi**, considerati dal punto di vista della specializzazione teologico-scientifica, non comprendano molto di un problema teologico. Essi, qualora vogliano o debbano trovare una soluzione per un problema specifico, sono **moralmente obbligati a ricevere direttamente o indirettamente la necessaria informazione** da studiosi specializzati. Ciò, tuttavia, — se consideriamo la cosa da un punto di vista propriamente teologico — non cambia per nulla il fatto che essi, in quanto vescovi, e non i teologi, sono i « **giudici** » **qualificati nei problemi della fede e della morale** quando, per l'unità della confessione e la

(16) Come tentativo di una fondamentale chiarificazione teologica sotto questo aspetto, cfr. K. RAHNER, *Vom Sinn des kirchlichen Amtes*, Freiburg 1966.

purezza della fede, si rende necessaria una decisione autoritativa. E' bene anche sul piano umano che sia così: studiosi e specialisti devono bensì consigliare, ma devono lasciar decidere ad altri, i quali, senza pregiudizi, siano in grado di vedere il vero nella sua totalità.

Si tratta di verità in se stesse ovvie per chi è cattolico. In questo momento, tuttavia, sembra necessario sottolineare queste verità ovvie come se ovvie non fossero. Anche da noi, in Germania, esse non sono più rispettate sufficientemente nè nel dialogo orale nè in quello scritto. Neppure l'Imprimatur del vescovo oggi è una garanzia sicura che queste verità ovvie vengano rispettate (17).

Doveri del Magistero nella Chiesa.

Questo è un aspetto. D'altra parte, però, bisogna dire che il **magistero ecclesiale non può sostituire il dialogo teologico**. Questo fa oggi parte di quei mezzi necessari, moralmente imposti a chi nella Chiesa esercita la potestà d'insegnare, coi quali l'autorità magisteriale deve preparare e far maturare le proprie decisioni. Con ciò non è stato ancora nulla predisposto per risolvere il preciso problema di come questo necessario dialogo teologico debba operare, di come debba essere di riflesso eventualmente organizzato e perfino istituzionalizzato. Precisare tutto ciò è proprio, in parte, compito del magistero ecclesiastico. Accertare e giudicare l'adempimento di questo suo dovere è, in ultima analisi, ancora compito del magistero stesso. Ciò d'altra parte non vieta l'opinione, che può trovare un fondamento nella storia, secondo la quale, fino all'epoca più recente, il magistero ecclesiastico non ha sempre reso possibile e incoraggiato, in tutte le forme auspicabili e necessarie, il dialogo teologico prima delle sue decisioni.

Quando si tratta di decisioni ultime e definitorie che riguardano la fede, **lo Spirito di Dio preserva il magistero da ogni vero e proprio errore, senza tuttavia con ciò legittimare le negligenze**, in quanto tali. In una decisione dottrinale dell'autorità ecclesiastica che sia di natura sua riformabile, la decisione stessa può, a causa di tali negligenze, divenire difettosa, incompleta e bisognosa di urgente revisione, e può in seguito portare a una effettiva diminuzione dell'ubbidienza nei confronti dell'autorità dottrinale della Chiesa (18). Io penso che qualche dichiarazione dottrinale di Pio XII avrebbe avuto una forma e un contenuto diversi, se fosse stata preceduta da un dialogo teologico sufficiente, aperto e libero sulla questione in esame. E non v'è alcun dubbio che

(17) Cfr. K. RAHNER, in *Stimmen der Zeit*, 178 (1966), pp. 414 ss.

(18) Una moderna teologia responsabile e degna di fede dovrà diventare sempre più cosciente della propria storicità, senza sostanzialmente perdere la nozione dei suoi doveri. V. anche la nota 2, *supra*.

Paolo VI, per preparare le sue decisioni magisteriali (o per decidere di non decidere: cosa che può essere essa stessa un atto importante del magistero), mette in moto un dialogo teologico in modo più serio che nei decenni passati, anche se con ciò, a chi guardi le cose dall'esterno, può sembrare che egli renda più difficile la propria situazione nel governo della Chiesa (19).

Si può solo auspicare che i vescovi seguano questo esempio; proprio perchè anch'essi hanno una autorità di magistero, devono tutelare tale autorità, e non possono, oggi meno ancora di alcuni anni fa, lasciarla sostituire dall'autorità del Papa.

Come in un caso particolare il dialogo dei teologi e l'autorità del magistero debbano tendere insieme verso un'unitaria azione di ricerca e di approfondimento della verità; quando il dialogo debba continuare, quando e come esso debba venire concluso su un punto da una dichiarazione del magistero; quando il magistero debba avere il coraggio di tacere e quando debba avere il coraggio di decidere; tutto ciò non si può in concreto stabilire deducendolo dai principi generali riguardanti i rapporti tra autorità dottrinale nella Chiesa e libera discussione teologica. In questa decisione, come sempre, bisogna cercare la concretezza: in definitiva, una decisione non può essere presa sul piano teorico, ma nell'azione, e sotto ogni aspetto **esige fede e coraggio, umiltà e volontà di costruire la verità nell'amore.**

Il riconoscimento che il dialogo trova la sua vera essenza, ma anche i suoi limiti e l'indicazione dei suoi aspetti negativi, nella totalità della professione di fede della Chiesa, deve tuttavia proprio incoraggiare e obbligare al dialogo, alla pazienza che per esso si richiede, all'ascoltare e al prendere sul serio l'altro, e deve preservare il dialogo dal pericolo di degenerare nel pettegolezzo, nel quale si ascoltano soltanto irrispettose saccenterie e affermazioni avventate. Il dialogo deve rimanere consapevole che si svolge nella Chiesa santa dei peccatori, che deve servire alla salvezza, e che dovrà trovare una giustificazione davanti al tribunale di Dio (20). Se ha questa consapevolezza, allora deve essere portato avanti con coraggio nella Chiesa. Perchè oggi esso è indispensabile.

Karl Rahner

(19) L'esempio più importante è la Commissione per lo studio dell'aumento della popolazione, della famiglia e della frequenza delle nascite; è anche noto che il Papa per l'orientamento su altri problemi teologici si serve del consiglio di diversi gruppi di studio (si pensi in particolare al Simposio su « peccato originale ed evoluzione », svoltosi a Nemi, presso Roma, nel luglio del 1966).

(20) Se un dialogo vuole essere veramente serio, deve essere chiaramente cosciente del pericolo costante di scivolare nell'ambiguità e nella chiacchiera. Anche nella presente situazione della storia dello spirito diviene nuovamente urgente l'ammonimento biblico che l'uomo deve rendere conto di ogni parola inutile.