

La Chiesa nella società contemporanea. Ripensando a Rahner: echi teologici e profili canonistici.

di Antonino Mantineo *

Sommario: 1- *L'ecclesiologia di Rahner alla luce dei principi del Concilio Vaticano II.* 2 - *Libertà religiosa e libertà di coscienza.* 3 - *La perenne missionarietà della Chiesa.* 4 – *Primato pontificio e collegialità.* 5 – *Identità e missione dell'Europa nei suoi rapporti col fattore religioso.* 6 – *Dialogo interreligioso e rapporti interconfessionali.* 7 – *La Chiesa locale e le comunità di base.* 8 – *Le prospettive della Chiesa nella società contemporanea.*

1. *L'ecclesiologia di Rahner alla luce dei principi del Concilio Vaticano II.*

In Italia, non solo nel mondo accademico civile, ma forse anche in quello ecclesiale, sia cattolico che delle altre Chiese cristiane, la ricorrenza del centenario dalla nascita di Rahner è quasi passata sotto silenzio, come tentati da una sorta di oblio collettivo o, comunque sia, dalla volontà di buttarsi alle spalle e di ritenere superata l'eredità culturale, profonda ed originale consegnataci dal grande teologo tedesco¹.

Eppure, molta della vasta produzione scientifica di Karl Rahner – costituita da oltre quattro mila scritti - mantiene una grande attualità ed anche per questo necessiterebbe di una ripresa, di un ripensamento ed approfondimento, prima che di una valutazione²; queste indagini potrebbero essere condotte con senso di equilibrio e serenità di giudizio, forse maggiori di quelli che hanno accompagnato la sua vasta produzione, talvolta giudicata in modo affrettato e sommario. Di questo trattamento, è certo, Egli dovette dolersi e non poco, sul piano personale; ma, accanto al turbamento dettato da critiche ingenerose, vi è stata una viva preoccupazione da lui avvertita che i germi nuovi del Concilio Vaticano II, sparsi sul piano dogmatico, teologico, pastorale, - e che lui aveva contribuito a diffondere, in qualità di teologo *perito* partecipe dei lavori conciliari – ad un certo punto della sua vita e ad appena venti anni dalla conclusione del Concilio medesimo rischiavano di

* Professore Associato di Diritto Canonico dell'Università degli Studi "Magna Grecia" di Catanzaro

¹ Cfr. *Concilium*, 4/2004, che, tuttavia, nel ricordare, insieme a Karl Rahner, Y. Congar, anche lui nato nel 1904, richiama il Convegno della Pontificia Università Lateranense svoltosi in memoria del teologo tedesco. Il quotidiano *l'Avvenire* del 3 marzo 2004 gli ha dedicato una pagina con G. SANTAMARIA, *Non solo Heidegger: il '900 di Rahner*; *ivi*, pure, erano contenute alcune interviste a Ignazio Sanna (Roma), Rosino Gibellini (Brescia) e Silvano Zucal (Trento).

² Per una bibliografia aggiornata si rinvia a H. HÄRING, «*Non spegnete lo Spirito*» (1 Ts 5, 19). *In memoria di Karl Rahner*, in *Concilium*, 4/2004, 165-179. Un contributo autorevole su Rahner, rimane quello di I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologia di Karl Rahner*, Brescia, 1997; e, più di recente, A. RAFFELT, H. VERWEYEN, *Leggere Karl Rahner*, Brescia, 2004; H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstad, 2004.

andare dispersi, se non fossero stati accompagnati dal rinnovamento che era lecito attendersi nella vita interna della Chiesa e nel suo rapporto con la comunità umana³.

Solo pochi anni dopo la conclusione del Concilio Vaticano II, infatti, dopo avere continuato a coltivare i suoi studi teologici e proseguito nella pubblicazione delle sue ricerche, avendo intensificato la collaborazione con Heinrich Fries - dalla quale era nato un volume sulla possibilità di una reale unione delle Chiese⁴ - l'A. fu indotto a lamentarsi delle critiche di chi aveva giudicato la loro riflessione «come “un'acrobazia” teologica che purtroppo non regge il confronto con la realtà», e come «un tentativo di saltare a piè pari la questione della verità ricorrendo ad alcune operazioni di politica ecclesiale». Rahner richiamava con un certo rammarico quel giudizio, poco prima della sua morte, nella prefazione alla raccolta di articoli e saggi pubblicata in lingua originale, in occasione del suo 80° compleanno, (tradotta in italiano con il titolo *Società umana e Chiesa di domani*) auspicando, almeno da parte del lettore di quegli scritti, un giudizio «meno drastico», se non più benevolo⁵.

L'occasione offerta da un Seminario di studi, organizzato per ricordare Rahner⁶, è risultata propizia per ritornare sugli scritti raccolti di quella raccolta e per riscoprirne la carica di attualità, ritrovando integra la scelta compiuta dall'A. di intensificare, malgrado tutte le incomprensioni che avvertiva intorno, ogni sforzo per riflettere sulle prospettive aperte dal Concilio Vaticano II, che gli dovevano apparire ancora troppo lontane dalla loro realizzazione.

A tutt'oggi, nell'avvicinarci al quarantesimo anniversario della conclusione dell'assise conciliare, lo stesso Benedetto XVI, nel suo primo messaggio rivolto al collegio cardinalizio, ha affermato quanto «i documenti conciliari non hanno perso di attualità»; e come «i loro insegnamenti si rivelino, anzi, particolarmente pertinenti in rapporto alle nuove istanze della Chiesa e della presente società globalizzata»; da ciò ricavandone argomento per una «decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II»⁷.

Non appaiono, quindi, ancora oggi, problematiche superate, o di rilievo secondario «le questioni della teologia» sollevate dal Concilio Vaticano II e riprese da Rahner proprio con l'intento di non vanificare le aspettative conciliari. Quelle problematiche di natura teologica, finiscono per avere

³ Cfr. A. RUSSO, *Chiesa e mondo contemporaneo in Karl Rahner*, in *Itinerarium*, settembre-dicembre 2004, 55-65.

⁴ Cfr. H. FRIES-K. RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale möglichkeit (Quaestiones Disputatae 100)*, Freiburg, 1983. Il lavoro conteneva otto tesi sulla situazione ecumenica.

⁵ Cfr. K. RAHNER, *Società umana e Chiesa di domani*, Cinisello Balsamo, 1985, 8. Questa raccolta fa parte dell'opera *Schriften zur Theologie*, che è stata pubblicata nell'edizione italiana in 17 volumi, dalle edizioni Paoline. Di questi i primi sei volumi erano: 1) *Saggi teologici*, 1965; 2) *Saggi di Cristologia e di mariologia*, 1967; 3) *Saggi di antropologia soprannaturale*, 1968; 4) *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, 1969; 5) *Saggi sulla Chiesa*, 1969; 6) *Saggi di spiritualità*, 1969. I volumi tedeschi dal 6° al 10° corrispondono ai seguenti, tradotti in italiano: 7) *Nuovi saggi I*, 1969; 8) *Nuovi saggi II*, 1968; 9) *Nuovi saggi III*, 1969; 10) *Nuovi saggi IV*, 1973; 11) *Nuovi saggi V*, 1975. Il materiale contenuto nell'undicesimo volume tedesco, *Frühe Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen*, aveva già visto la luce in versione italiana, come seconda parte del 12) *La penitenza della Chiesa*, 1968 (pagg. 311-876; la prima parte – pagg. 45-310 – raggruppava altri saggi desunti dai primi 5 volumi tedeschi). I volumi tedeschi dal 12° al 16° corrispondono nell'edizione italiana a 13) *Teologia dell'esperienza dello Spirito (Nuovi saggi VI)*, 1978; 14) *Dio e rivelazione (Nuovi saggi VII)*, 1981; 15) *Sollecitudine per la Chiesa (Nuovi saggi VIII)*, 1982; *Scienza e fede cristiana (Nuovi saggi IX)*, 1984; 17) *Società umana e Chiesa di domani (Nuovi saggi X)*, 1986.

⁶ Il *dies academicus* organizzato il 13 maggio 2004, presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Messina, in collaborazione con l'ISSUR Ignatianum e l'Istituto Teologico S. Tommaso, sul tema «Karl Rahner, teologo e testimone del nostro tempo», ha visto la partecipazione, tra gli altri di A. Russo, R. Gibellini, G. Pasquale, I. Sanna. Le relazioni sono state pubblicate in *Itinerarium*, settembre-dicembre 2004, 19-104.

⁷ La celebrazione presieduta da Benedetto XVI, all'indomani dalla sua elezione, si è svolta il 20 aprile 2005. Nel corso del messaggio, richiamando Giovanni Paolo II, il Concilio Vaticano II è stato indicato come la “bussola” con cui orientarsi nel vasto oceano del terzo millennio. Il testo trovasi in *Tu sei Pietro! Discorsi inaugurali del Santo Padre Benedetto XVI*, Città del Vaticano, 2005, 5-14. Cfr., pure, di GIOVANNI PAOLO II, la Lett. Ap. *Novo millennio ineunte*, 57-58.

ricadute non solo sul piano dogmatico e pastorale, ma anche nell'ambito del diritto canonico⁸, sia quello *positivizzato* sia quello *vivente*⁹.

Rahner non solo è stato teologo capace di interpretare i cambiamenti, le aspettative, nonché i ritardi della Chiesa del novecento; ma è stato anche in grado di comprendere l'esigenza e la necessità della Chiesa di rinnovarsi per potere contribuire alla crescita di una comunità politica ed umana fondata sul dialogo e sulla tolleranza.

Ecco perché si possono ancora ricercare in Karl Rahner - il quale si chiedeva con trepidazione, ed insieme con fiducia, verso quale società umana si andasse e quale Chiesa del domani si potesse costruire - tante suggestioni su un numero di tematiche che interessano non solo il teologo ma anche il canonista.

2. Libertà religiosa e libertà di coscienza.

Uno dei suoi saggi, *Dialogo e tolleranza, fondamento di una società umana*¹⁰ è attraversato, appunto, dalla domanda di fondo: «quando possiamo dire che la società è umana?». Da essa scaturiva l'esigenza di eliminare i residui di intolleranza che esistono non solo all'interno degli ordinamenti statali e nei rapporti di diritto internazionale, ma anche nella vita stessa della Chiesa.

Questa, infatti, nel cammino della sua storia¹¹, pur orientata alla esaltazione della libertà del battezzato, e pur animata da una «radicale esigenza della tolleranza» ha vissuto nel concreto «...fasi di intolleranza, di persecuzione degli eretici, di guerre religiose, di costrizione delle coscienze da parte di autorità ecclesiastiche e statali»¹².

⁸ Sui rapporti tra teologia e diritto, cfr. P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio istituzionale*, Torino, 1996.

⁹ Cfr. per la distinzione S. BERLINGÒ, *Diritto canonico*, Torino, 1995, 39 e ss., il quale richiamando, Hervada, che aveva elaborato la formula della *positivazione*, ribadisce che il diritto divino diventa positivo e, quindi, *vigente*, prima ancora di essere canonizzato o, per come si esprime l'Autore spagnolo, *formalizzato*, e cioè rivestito delle forme solenni proprie delle determinazioni autoritative. S. BERLINGÒ, *op. ult. cit.*, 55 e ss., ritiene, inoltre, che la «vigenza formale e cioè la capacità (con)formatrice (o performatrice) del diritto divino non sempre si traduce, nella concreta esistenza dell'ordinamento, in una vigenza materiale effettiva». In questo senso, l'A. distingue, anche nel diritto della Chiesa, il «diritto vigente» dal «diritto vivente» o la «vigenza» dall'«effettività» (intendendo quest'ultima come attuale e piena operatività o agibilità giuridica).. Per un raffronto dottrinale, P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, Milano, 1985; ID., *Derecho divino y persona física en el ordenamiento canónico*, in *Escritos de derecho canónico*, I, Pamplona, 1973, 236 e ss.; S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità nell'economia della chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino, 1991; P. MONETA, *Introduzione al diritto canonico*, Torino, 2001, 20 e ss.

¹⁰ Il saggio è pubblicato in K. RAHNER, *Società umana e Chiesa di domani*, cit., 30- 50. Il titolo originale era *Dialog und Toleranz als Grundlage einer humanen Gesellschaft*, saggio pubblicato in *Stimmen der Zeit* 201 (1983), 579-589.

¹¹ Cfr. sul punto G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna, 2001; *ivi*, 221-268 un approfondimento sulla *teologia della storia* rahneriana.

¹² K. RAHNER, *op. ult. cit.*, 32, 39. GIOVANNI PAOLO II nella Lettera *Tertio millennio adveniente* pubblicata nel 1994, aveva esortato i cristiani a meditare sul passato della Chiesa, attraverso una riflessione sugli «errori, infedeltà, incoerenze e ritardi» dei quali, nel corso dei secoli, i credenti si erano resi responsabili. Tra i punti del «riesame» il documento includeva il «capitolo doloroso sul quale i figli della Chiesa non possono non tornare con animo aperto al pentimento», quello riguardante «l'acquiescenza manifestata, specie in alcuni secoli, a metodi di intolleranza e persino di violenza nel servizio della verità». Nella liturgia penitenziale, celebrata il 12 marzo del 2000, che precedette la celebrazione del Giubileo, lo stesso Giovanni Paolo II rinnovava l'invito a un profondo esame di coscienza, ricordando l'esempio di Cristo «che per amore si è addossato le nostre iniquità». In quell'occasione il Papa, a nome della Chiesa, ha chiesto perdono per le divisioni dei cristiani, per l'uso della violenza e per i metodi di intolleranza che alcuni di loro hanno adottato, per gli atteggiamenti di diffidenza e di ostilità assunti talora nei confronti di seguaci di altre religioni, in particolare del popolo ebraico. Ancora, per le responsabilità dei cristiani nella produzione dell'ateismo, dell'indifferenza religiosa, del secolarismo, del relativismo etico, delle violazioni del diritto alla vita, del disinteresse verso la povertà di molti Paesi; cfr., J. RATZINGER, *Pentimento e riforma della Chiesa*. Intervento nella presentazione del Documento della Commissione Teologica internazionale, Sala stampa della Città del Vaticano, 9 marzo 2000. L'allora Prefetto della Congregazione della dottrina spiegava che la Chiesa «deve difendersi contro la pretesa di una Chiesa solo santa»; ed, ancora: «La Chiesa del Signore non può essere una Chiesa fuori dalla realtà del peccato, ma è la Chiesa nella quale vi sono zizzania e grano, vi sono pesci di ogni tipo». Così, richiamando *Lumen Gentium* 1, 8: «Allorché l'alleanza con l'impero, con il potere politico, a cominciare dalla Donazione di Costantino, mise la Chiesa

Non è facile «stabilire con chiarezza, in maniera univoca ... per tutti che cosa siano la disponibilità al dialogo e la tolleranza e che cosa non rientri in questo campo». Anche gli Stati totalitari e teocratici possono, secondo Rahner, assumere atteggiamenti di intolleranza, pur ritenendoli legittimi, in quanto l'ideologia dello Stato risulta valida e vincolante per tutti, pur quando il singolo non la condivide. Né può costituire un limite invalicabile alla deriva dell'intolleranza il concetto del «bene comune», quale limite all'azione individuale (nel rapporto con gli altri) o quale limite nel rapporto tra Stato-individuo e nei rapporti internazionali, perché tale nozione risulta «entità difficilmente qualificabile», che richiama «una questione storica e socio-politica, intorno al modo in cui una determinata società ricerca in un determinato periodo quell'equilibrio che sempre bisogna trovare e stabilire tra la libertà del singolo e dei gruppi, da un lato, e la necessaria limitazione dello spazio di libertà lasciato ai singoli e ai gruppi, dall'altro lato». Poiché tale equilibrio non viene trovato una volta per tutte, ma è legato a condizioni mutevoli nella storia, anche la nozione di «bene comune va continuamente ridefinita dalla società in un processo ininterrotto, almeno per lo spirito e soprattutto per la coscienza morale».

Nella dottrina del Concilio Vaticano II Rahner ricercava il fondamento su cui anche la Chiesa cattolica avrebbe potuto contribuire alla valorizzazione del principio della tolleranza religiosa, come presupposto per il riconoscimento della dignità della libertà e per l'affermazione della libertà di coscienza¹³. L'A. ricordava come durante il Concilio vi erano stati coloro i quali si erano opposti alla dottrina circa la libertà religiosa, dichiarando che l'errore non poteva trovare alcun riconoscimento nell'ordinamento della Chiesa. Ma se ciò, secondo Rahner, è vero per l'errore non così è per «gli erranti». L'affermazione della possibilità di un giudizio di coscienza erroneo e pur assolutamente vincolante per il «giudicante» risulterebbe, infatti, incontestata in base alla teologia morale cristiana, «perlomeno a partire da Tommaso», anche se le conseguenze radicali, implicite in quella affermazione, hanno richiesto del tempo segnato da un lungo processo di riconoscimento da parte della Chiesa, che ha trovato la sua maturazione solo con il Concilio Vaticano II. La *Gaudium et Spes* ha, infatti, riconosciuto che un «giudizio di coscienza, per quanto oggettivamente erroneo, possiede ancor sempre la dignità della coscienza, la dignità della libertà e della responsabilità irrinunciabile, non delegabile e gravante sulla singola persona, una dignità che tutti gli altri devono rispettare»¹⁴.

Rahner, aveva certo presenti i rischi che sono incombenti nell'*assolutizzazione* della libertà di coscienza, primo fra tutti quello di occultare l'arbitrarietà della propria opinione¹⁵, o, ancora, la difficoltà di giungere a stabilire la «misura massima di libertà» contenuta entro la «misura minima di costrizione». Egli, nonostante questi rischi e limiti, propendeva, però, per la «presunzione a favore della libertà». Così, se anche «possono darsi delle necessità, delle costrizioni e delle

quasi sul carro dell'Anticristo, almeno secondo l'allegoria di Dante, questa Chiesa porta in sé anche il suo contrario, e così è sempre impedita, macchiata nel suo cammino: *Ecclesia sancta simul et semper purificanda*».

¹³ Da segnalare lo sviluppo storico nella Chiesa del principio di libertà religiosa e della libertà di coscienza, con particolare riferimento all'insegnamento del Concilio Vaticano II e con la Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*: cfr. G. DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, II ed., A.V.E., 2002, 83 e ss. A rimarcare quanto il diritto canonico si proponga, dopo il Concilio Vaticano II, come *legislatio libertatis*, si v. S. BERLINGÒ, *Diritto canonico*, cit., 61 e ss. A conferma, infatti, che il *principio dell'economia-dispensa*, tipico della rivelazione cristiana informa tutto l'ordinamento canonico, viene indicato l'istituto dell'*epikeia*, «cioè il prodursi di un atto contro la legge, sulla base di una *autodeterminazione* del soggetto ad essa sottoposto, quando egli stesso ritenga che la rigida osservanza della legge medesima possa recargli un grave danno. Questo danno potrebbe essere di natura spirituale, quando, ad esempio, pur avendo assolto con scrupolo all'obbligo (sancito, fra l'altro, dal can. 748.1) di ricercare la verità, il fedele si sia formato la convinzione che l'osservanza della legge, lungi dal condurlo ad un'applicazione del comandamento della carità evangelica, si risolverebbe in un onere intollerabile per la sua coscienza (pure quando fosse *invincibilmente* erronea: *Dignitatis humanae*, 2 s. 14)».

¹⁴Cfr. *Gaudium et Spes*, 16: «Succede non di rado che la coscienza sia erronea per l'ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità». Quanto al riconoscimento nel diritto della Chiesa della libertà di coscienza, cfr., R. BERTOLINO, *Libertà e comunione nel ministero di evangelizzazione*, in *Mon. Eccl.*, 116 (1991), 95-137; ed, ancora, V. TURCHI, *L'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico*, *ivi*, 139-183.

¹⁵ Cfr. K. RAHNER, *Società umana e Chiesa di domani*, cit., 42.

limitazioni della libertà, sono esse a doversi giustificare davanti al tribunale della libertà e non viceversa». Si può tentare, come Egli dice di formulare una concezione della tolleranza fondata sul riconoscimento all'altro «della sua libertà, nella misura in cui questo non comporti un'ingiustizia verso altri, anche quando si abbia una diversa (personale) convinzione» e sulla «disponibilità e pazienza di scoprire e di sperimentare senza stancarsi nel corso del dialogo come l'altro vuole essere e interpretarsi».

Alla base di tutto rimane, però, la *solitudine della coscienza* del singolo che è - per Rahner - il tribunale supremo all'interno della quale solo Dio può giudicare; e «su tale base il teologo può permettersi di dire che un giorno ognuno sarà giudicato...anche su questo punto: se avrà concesso realmente al prossimo, sul piano individuale e collettivo, la libertà che è un suo diritto originalissimo e inalienabile, se è stato tollerante in questo senso e disposto al dialogo»¹⁶.

3. *La perenne missionarietà della Chiesa.*

Sul tema della libertà personale, della libertà di coscienza, ritornava ancora Rahner in un altro saggio sugli «*Impulsi dogmatici dimenticati del Concilio Vaticano II*»¹⁷, in cui aveva scelto di riprendere alcune *affermazioni* conciliari, importanti «per la predicazione della fede di oggi e di domani»; questioni sulle quali non vi era ancora una «risposta chiara, che sarebbe universalmente accettata dalla teologia della Chiesa»; si trattava di “impulsi dimenticati” perché non avrebbero trovato nella teologia cattolica un'attenzione sufficiente e che non erano stati del tutto approfonditi dopo il Concilio¹⁸.

Era stata una dottrina *pre-conciliare* quella secondo cui nessuna persona può professare un «ateismo positivo» per un tempo lungo senza una sua grave colpa personale. Per quella «dottrina l'esistenza di Dio era così lampante e razionalmente dimostrabile e il termine *Dio* era così ovvio nella proposizione che ne afferma l'esistenza che solo un malvagio poteva non esser convinto della sua esistenza (supposto che quegli fosse una persona d'intelligenza normale)»¹⁹.

Rahner riaffermò, al riguardo, la validità e la grande novità della dottrina conciliare secondo la quale «la divina Provvidenza non nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta»²⁰. E, invero, nella *Gaudium et Spes* viene chiarito il principio che tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore opera invisibilmente la grazia, sono uniti al mistero pasquale in una maniera nota solo a Dio²¹. In forza di questo principio un ateismo positivo, pur rimanendo erroneo, «nella sua realtà concreta e cioè nella coscienza degli uomini non può essere identificato in maniera pura e semplice con la colpa mortale davanti a Dio, colpa di cui Dio può rispondere unicamente col no della dannazione»²². Da questa grande verità, cui si è giunti con il Concilio Vaticano II, la Chiesa può ricavare un atteggiamento di «dialogo realmente cordiale» «con tutti nel mondo». La questione che si pone al teologo Rahner è se agli *atei incolpevoli* «si possa e debba tuttavia attribuire una conoscenza di Dio salvifica compatibile con la fede, anche se tale

¹⁶ Cfr. K. RAHNER, op. ult. cit., 50.

¹⁷ In *Società umana e Chiesa di domani*, 167-181. Il titolo originale è *Vergessene Anstösse dogmatischer Art des II. Vatikanischen Konzils*, conferenza tenuta a Friburgo in Brisgovia.

¹⁸ Cfr. K. RAHNER, *Impulsi dogmatici dimenticati*, cit., 168.

¹⁹ Cfr. K. RAHNER, op. ult. cit., 168.

²⁰ Cfr. *Lumen Gentium*, 16. Sul punto si veda, per tutti, il contributo dato da J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia, 2003.

²¹ Cfr. *Gaudium et Spes*, 22, che, affermando la centralità del mistero pasquale, dichiara: «E ciò non vale solo per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore opera invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti, e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale». Tale dichiarazione è ripresa da GIOVANNI PAOLO II, nella Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 10.

²² Cfr. K. RAHNER, *Impulsi dogmatici dimenticati*, cit., 170.

conoscenza è nascosta dietro l'ateismo verbale esplicito imperante alla superficie della loro coscienza. Si pone cioè la questione di un *teismo anonimo...*²³.

La tesi del *cristianesimo anonimo*, che è il risultato del metodo antropologico-trascendentale seguito da Rahner, rappresenta il suo contributo peculiare al problema della teologia delle religioni²⁴, che segnerà il passaggio dall'*esclusivismo* all'*inclusivismo* e aprirà la strada prima al *pluralismo religioso*, e successivamente al *cristianesimo relazionale*²⁵.

Il fondamento della teologia delle religioni poteva essere trovato, ancora una volta, negli stessi documenti conciliari, primo fra tutti nella Dichiarazione *Nostra Aetate*, che, sulle relazioni della Chiesa cattolica con le religioni non cristiane aveva presentato una prudente svolta verso il dialogo e la collaborazione²⁶. Rahner aveva presentato la tesi in occasione di una conferenza in Baviera, riprendendola e sviluppandola più volte, fino alla elaborazione più matura rinvenibile nel *Corso fondamentale sulla fede*, sì da costituire «un terreno dogmaticamente nuovo», coltivato da altri teologi da Dupuis fino a Geffré²⁷. Rahner si chiedeva: «Dov'è la teologia che riflette espressamente in misura sufficiente su questo impulso teoretico del Concilio e (questa è la cosa più importante) fornisce dei risultati alla predicazione e alla pastorale della vita quotidiana?»²⁸.

4. Primato pontificio e collegialità.

Un altro degli “impulsi dimenticati” è quello relativo al rapporto tra il primato magisteriale e giurisdizionale del Papa e il pieno potere dell'episcopato universale, sui quali Rahner si sofferma in altri due scritti, raccolti nel saggio *Società umana e chiesa di domani*²⁹: a questi temi e rapporti il nuovo Papa Benedetto XVI si è voluto richiamare sin dall'inizio del suo pontificato³⁰.

Per Rahner il Concilio Vaticano II aveva aperto una nuova prospettiva nel riconoscere l'episcopato universale quale soggetto supremo e reale di tutti i poteri di natura sacramentale e giuridico-sociali nella Chiesa: aspetto che nessun Concilio prima di allora aveva approfondito³¹. Papa Paolo VI aveva poi vigilato perché tale affermazione circa l'essenza e la funzione

²³ Cfr. sul punto, R. GIBELLINI, *La teologia di Rahner nel contesto della teologia delle religioni*, in *Itinerarium*, settembre-dicembre 2004, 19-32.

²⁴ Sul metodo rahneriano, cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia, 2004, in particolare, 237-253.

²⁵ Cfr. S. BERLINGÒ, *Missioni cattoliche*, in *Enc. dir.*, 585, secondo cui «l'indirizzo antropocentrico della teologia di Rahner ha portato alla formulazione di un'altra dottrina, che assume specifico rilievo nel campo delle missioni e dei rapporti con le religioni e le culture diverse dal cristianesimo» e cioè la dottrina dell'«anonymes Christentum». Sul punto, cfr. K. RAHNER, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln, 1970, 498-515. Per una disamina sul dibattito teologico negli ultimi cinquanta anni, cfr. R. GIBELLINI, *La teologia di Rahner*, cit., 25- 32. ID., *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia, 2003.

²⁶ Cfr. dichiarazione *Nostra Aetate*, n. 12, cit. in R. GIBELLINI, *La teologia di Rahner*, cit., 25: «Essa (la Chiesa) esorta i suoi figli affinché con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socioculturali che si trovano in essi».

²⁷ Così si esprimeva un allievo di Rahner, H. R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Brescia, 1968, 19.

²⁸ Cfr. K. RAHNER, *Impulsi dogmatici dimenticati*, cit., 171.

²⁹ Ci riferiamo a «*La teologia e il Magistero romano*», in *Società umana e chiesa di domani*, cit., 301-324; e all'altro «*L'intramontabile attualità del Papato*», ivi, 325-344.

³⁰ Cfr. il messaggio rivolto al collegio cardinalizio il 20 aprile 2005, in *Tu sei Pietro!*, cit., 8: «Come Pietro e gli altri apostoli costituirono per volere del Signore un unico Collegio Apostolico, allo stesso modo il successore di Pietro e i vescovi, successori degli apostoli – il Concilio lo ha con forza ribadito (*Lumen Gentium*, 22) – devono essere tra loro strettamente uniti. Questa *comunione collegiale*, pur nella diversità dei ruoli e delle funzioni del Romano Pontefice e dei Vescovi, è a servizio della Chiesa e dell'unità di fede, dalla quale dipende in notevole misura l'efficacia dell'azione evangelizzatrice nel mondo contemporaneo. Su questo sentiero, pertanto, sul quale hanno avanzato i miei venerati Predecessori, intendo proseguire anch'io...». Cfr. K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, 1996.

³¹ K. RAHNER, *Impulsi dogmatici dimenticati*, cit., 172.

dell'episcopato universale non oscurasse la dottrina del Vaticano I sul primato giurisdizionale supremo e universale del Papa e sulla sua potestà magisteriale³².

La questione di come i due soggetti della potestà suprema si possano porre in relazione tra loro non aveva trovato una precisa ed esplicita risposta nel Concilio Vaticano II e costituiva per Rahner, perciò, uno stimolo per la futura teologia. L'opinione dell'A. era che il Papa esercita il proprio potere *come capo dell'episcopato universale* anche quando agisce da *solo* sul piano magisteriale o giurisdizionale. «Il pieno potere del Papa va integrato sempre e dappertutto...nel pieno potere dell'episcopato universale, così come a sua volta questo non può essere pensato senza la piena potestà specifica del Papa». L'A., però, si rendeva conto che da quest'ultima affermazione non derivavano conseguenze chiare e definitive «per la prassi e per la teoria della prassi». Anzi, di più: poiché la questione non gli sembrava risolvibile «in maniera piena sul piano teoretico» aggiungeva che «nell'ecclesiologia e nella canonistica bisognerebbe anzitutto elaborare...con chiarezza l'irrisolvibilità teoretica di tale questione e trarne le conseguenze, e poi riflettere come l'importanza dell'episcopato universale si possa affermare nella prassi all'interno e all'esterno del governo papale». Si sarebbe dovuto, perciò, riflettere, a parere di Rahner, sulla possibilità di concedere “iure humano”, un “votum deliberativum” al Sinodo dei Vescovi, cosa che anche il nuovo Codice di diritto canonico ritiene ammissibile³³; ed, ancora, si sarebbe dovuto riflettere «su come i poteri del singolo Vescovo, che governa appunto la sua diocesi in nome del Cristo e non del Papa, possano essere ristretti il meno possibile, onde evitare l'impressione che i singoli Vescovi siano solo rappresentanti regionali del Papa e ricevano solo per delega da lui i loro compiti e i loro poteri». Questo compito teologico e canonistico era considerato da Rahner di grandissima importanza ecumenica. Come pure, si sarebbe dovuto porre, sulla scia dei principi conciliari, la questione delle nomine dei Vescovi della Chiesa, che non dovrebbero essere fatte unicamente attraverso una libera scelta da parte del Papa, ma potrebbero avvenire e, in casi giuridici particolari di fatto avvengono, anche in altro modo, cosa che il nuovo Codice ammette (can. 377,§1), per quanto tale previsione sia stata singolarmente inserita quasi solo come *complemento*³⁴.

5. Identità e missione dell'Europa nei suoi rapporti col fattore religioso.

Tema attualissimo è quello analizzato da Rahner in un suo saggio su «*La questione del futuro dell'Europa*»³⁵, che viene affrontata non in «base ad un'analisi empirica della situazione attuale», ma avvalendosi «della filosofia e della teologia della storia».

Così, nonostante lo stesso termine «Europa» sia limitativo, in quanto riferito ad un'area geografica determinata³⁶, gli sembrava che - «malgrado una certa unità della sua storia nei confronti

³² Per favorire una maggiore armonia nei rapporti fra Primato Pontificio e collegialità episcopale, Paolo VI con il *Motu Proprio Apostolica Sollicitudo* del 15 settembre 1965 – in *Ench. Vat.*, vol. 2, 472-481 - istituì il Sinodo dei Vescovi. Un mese dopo, il Concilio ne prese atto, affermando nel Decr. *Christus Dominus* del 28 ottobre 1965 che, attraverso il Sinodo, «I Vescovi scelti dalle diverse regioni del mondo (prestano) una più efficace collaborazione al Supremo Pastore della Chiesa» e che il «Sinodo, rappresentando tutto l'Episcopato cattolico, dimostra che tutti i Vescovi sono partecipi, in gerarchica comunione, della sollecitudine della Chiesa universale». Sul punto, cfr. G. FELICIANI, G. GHIRLANDA, H. MÜLLER, *Comunione ecclesiale e corresponsabilità*, Roma, 1990.

³³ Cfr. cann. 342-348. Per un raffronto nella dottrina canonistica, tra le funzioni del Collegio Episcopale e quelle del Pontefice, cfr. S. BERLINGÒ, *Diritto canonico*, cit., 243 e ss.; E. CORECCO, *Sinodalità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma, 1979; G.P. MILANO, *Il Sinodo dei Vescovi*, Milano, 1985; A. TALAMANCA, *Sinodo dei Vescovi*, in *Enc. Giur.* XXVIII, Roma, 1992. Sulle ambiguità di cui soffre il pensiero cattolico, in rapporto alle proprie fonti e in rapporto all'autorità che esso attribuisce alla Tradizione al Magistero, cfr. A. NAUD, *Il Magistero incerto*, Brescia, 1990, 105-144.

³⁴ K. RAHNER, *Impulsi dimenticati*, cit., 175 e ss.. Il can 377,§1 stabilisce: «Il Sommo Pontefice nomina liberamente i Vescovi, oppure conferma quelli che sono stati eletti legittimamente». Per un commento al canone, cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, Napoli, 1988, 465 e ss.

³⁵ In *Società umana e Chiesa di domani*, cit., 78-114. Il titolo originale era *Die Frage nach der Zukunft Europas*, pubblicato in F. KÖNIG-K. RAHNER (a cura di), *Europa – Horizonte der Hoffnung*, Graz, 1983, 11-34.

³⁶ Di recente sullo stesso tema è intervenuto J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Cinisello Balsamo, 2004, 9 e ss., il quale ritiene che «l'Europa non è un continente nettamente afferrabile in termini geografici, è invece un concetto culturale e storico».

di altri decorsi storici, malgrado una certa unità della “cultura”, pur con tutte le sue diversità, nei confronti di altre culture, malgrado un sostrato biologico (etnico) comune, malgrado la Comunità europea» - con quel termine si può giungere «lentamente a identificare...la storia dell'umanità».³⁷

Le domande che riguardano il futuro dell'Europa, su cui Rahner si interrogava, riguardavano, perciò, direttamente o indirettamente il destino di «tutto l'uomo singolo dei popoli dell'Europa nel loro complesso e, data l'odierna unità della storia del mondo, anche la totalità dell'umanità»³⁸. Ciò veniva spiegato con il fatto che la “realtà” dell'Europa rappresenta una “entità collettiva dal significato eterno”, «il che naturalmente non significa che questa Europa esisterà *temporalmente* a lungo quanto l'umanità in genere, bensì che essa entrerà in quanto tale nella validità definitiva della storia giunta al suo compimento, così come fa l'uomo singolo pur possedendo solo un'esistenza cronologicamente assai limitata»³⁹. Nella visione della fede cristiana «i collettivi umani hanno davanti a Dio una validità definitiva pari (per quanto di diverso genere) a quella che un'antropologia seria e la fede cristiana appunto ascrivono all'uomo come singolo soggetto libero». Così nell'Antico Testamento è avvenuto per il *popolo* ebraico⁴⁰. «Nel Nuovo Testamento – dopo una preistoria dell'antropologia specificamente cristiana ancora appartenente alla storia d'Israele – la concezione dell'uomo viene capovolta...Ogni singolo decide liberamente della propria salvezza e comparirà un giorno come singolo, con la sua responsabilità irrinunciabile, davanti al tribunale di Dio».

Ciò nonostante, la teologia *veterotestamentaria* rimane valida: essa riconosce “i popoli” come soggetti della storia della salvezza che si verifica all'interno della storia profana⁴¹. Risulterebbe, quindi, difficile poter dissolvere la storia della salvezza di questi “popoli” e quindi la loro storia profana in quella dei loro singoli individui, come non si potrebbe dissolvere la storia profana dei popoli nel semplice confuso coacervo di storie individuali⁴². La domanda che si poneva Rahner era, allora, se l'Europa rientrasse in queste entità storiche cui fosse possibile riconoscere una rilevanza assoluta ed eterna tale che la questione del futuro dell'Europa risultasse così veramente giustificata e significativa⁴³.

La risposta che veniva data era che «l'importanza storica dell'Europa in quanto tale, all'interno di un senso complessivo della storia universale...davanti a Dio, è costituita *da un lato* dalla specificità e rilevanza della sua storia profana in se stessa e per tutta l'umanità (una rilevanza che ha “anonimamente” anche un peso storico-salvifico) e, *dall'altro lato*, dal contributo proprio che essa ha portato e porta nella sua storia della fede e nella sua esplicita storia della salvezza, un contributo che possiede una sua specificità a confronto della storia della fede e della storia della salvezza di altri popoli ed è proprio per questo importante pure per essi»⁴⁴. V'è di più: l'Europa è «con sicurezza» «un'entità storico-salvifica nell'unità e, malgrado la molteplicità dei suoi popoli, entità che presenta indubbiamente un'analogia con la natura caratteristica che la teologia cristiana

³⁷ Cfr. K. RAHNER, *La questione del futuro in Europa*, cit. 79. Per un aggiornamento sull'identità europea come identità culturale, cfr. H. MIKKELI, *Europa. Storia di un'idea e di un'identità*, Il Mulino, Bologna, 2002. Sullo stesso tema, rimarcando l'identità cristiana dell'Europa, cfr. M. PERA e J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, 2004.

³⁸ Cfr. K. RAHNER, *La questione del futuro in Europa*, 81.

³⁹ K. RAHNER, op. ult. cit., 83-84.

⁴⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 12: «L'Antico Testamento attesta che Dio si è scelto e formato un popolo, per rilevare e attuare il suo disegno d'amore. Ma, nello stesso tempo, Dio è creatore e padre di tutti gli uomini, di tutti si prende cura, a tutti estende la sua benedizione (cf. Gn 12, 3) e con tutti ha stretto un'alleanza (Gn 9, 1-17). Israele fa esperienza di un Dio personale e salvatore (cf. Dt 4, 37; 7, 6-8; Is. 43, 1-7), del quale diventa il testimone e il portavoce in mezzo alle nazioni. Nel corso della sua storia Israele prende coscienza che la sua elezione ha un significato universale...»

⁴¹ Cfr. J. RATZINGER, *Europa*, cit., 12.

⁴² Cfr. K. RAHNER, *La questione del futuro in Europa*, cit., 88-89.

⁴³ K. RAHNER, op. ult. cit., 89.

⁴⁴ K. RAHNER, op. ult. cit., 91

della storia riconosce al popolo d'Israele», in quanto «l'Europa ha avuto di fatto una funzione simile a quella svolta da Israele per la salvezza di tutto il mondo»⁴⁵.

Così, riconosciuta l'esigenza di affermare l'identità storica dell'Europa, Rahner si chiedeva se essa fosse di fronte al suo «tramonto» o ad un «futuro» e a quale: e, cioè, se l'Europa scomparirà «come realtà culturale autonoma e specifica in una civiltà mondiale, che la assorbirà in maniera pura e semplice», oppure, se rimarrà «se stessa anche in futuro»⁴⁶. Secondo l'A. «la volontà di salvaguardare per il futuro l'Europa anche nei suoi valori e qualità specifiche storicamente divenute non può essere tacciata in partenza di utopia o di egoismo in fondo insensato, che si rifiuta di scomparire in una civiltà mondiale uniforme e omogeneizzata»⁴⁷.

I cristiani potranno attingere proprio dalla *teologia della storia* la certezza consolante e senz'altro legittima che un pezzo dell'Europa continuerà a sussistere anche nella sua specificità storica, in quanto il cristianesimo non scomparirà nel mondo e non potrà – nella propria universalità per tutti gli uomini e malgrado essa – rinnegare la propria origine e la propria mediazione storica, ma dovrà anzi realizzarla in modo sempre nuovo; e tale mediazione è avvenuta attraverso l'Europa. Per altro, questa fede che il cristiano europeo auspica come fede diffusa *in tutto* il mondo è una fede che deve rigenerare il proprio inizio, verificatosi in Occidente alle sue origini. «Tale cristianesimo del futuro presente in tutto il mondo si presenterà (speriamo!) in maniera molto diversa da quello europeo, perché sarà inculturato in tutt'altre culture e nella futura unica civiltà mondiale⁴⁸; tuttavia dovrà conservare sempre anche la sua origine storica come una delle sue qualità, parlare in tutti i tempi a venire anche dell'Europa, perché neppure il cristianesimo dei tempi futuri e di altri Paesi sarà semplicemente un'idea astratta, ma una realtà che ha e conserva una storia»⁴⁹.

6. Dialogo interreligioso e rapporti interconfessionali.

E' ancora rivolta essenzialmente all'Europa cristiana, l'analisi che Rahner svolge circa la «possibilità realistica di una unificazione in campo dogmatico»⁵⁰. La ricerca “possibile” di unità delle Chiese non potrebbe che avvenire che attraverso «una tolleranza teoretica-conoscitiva minimalistica»⁵¹, con cui non si concilia mediante la forza ciò che viene insegnato in maniera espressa ed esplicita come radicalmente contraddittorio, «ma si concede un margine di libertà al non positivamente conciliato e tuttavia riconosciuto nella speranza come conciliabile». Così, nel caso di una unificazione delle Chiese la gerarchia di quella cattolica potrebbe “contentarsi” di una posizione in materia di fede, che affermi «espressamente le verità fondamentali vere e proprie della rivelazione cristiana, senza però esigere un assenso positivo a tutte le proposizioni che nel processo storico della coscienza della fede della Chiesa cattolica romana sono state concepite come oggettivamente date con la rivelazione divina». A loro volta le Chiese ortodosse e protestanti potrebbero astenersi dall'affermare che proposizioni specificamente cattolico-romane sono semplicemente inconciliabili con la rivelazione di Dio e con la verità del Vangelo, come facevano al

⁴⁵ K. RAHNER, op.ult. cit., 92 e ss.

⁴⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Europa*, cit., 19, il quale si chiede: «La cultura europea è forse la civiltà della tecnica e del commercio diffusa vittoriosamente per il mondo intero? O non è forse piuttosto nata in maniera post-europea dalla fine delle antiche culture europee? Io vedo qui un sincronismo paradossale: con la vittoria del mondo tecnico-secolare post-europeo, con l'universalizzazione del suo modello di vita e della sua maniera di pensare, si collega in tutto il mondo, ma specialmente nei mondi strettamente non europei dell'Asia e dell'Africa, l'impressione che il mondo di valori dell'Europa, la sua cultura e la sua fede, ciò su cui si basa la sua identità, sia giunto alla fine e sia propriamente già uscito di scena; che adesso sia giunta l'ora dei sistemi di valori di altri mondi, dell'America precolombiana, dell'Islam, della mistica asiatica».

⁴⁷ Cfr. K. RAHNER, *La questione del futuro in Europa*, cit., 109-110.

⁴⁸ Cfr. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia, 2003.

⁴⁹ Cfr. K. RAHNER, *La questione del futuro dell'Europa*, 110.

⁵⁰ In *Società umana e Chiesa di domani*, cit., 117-139. Il titolo originale è *Realistische Möglichkeit der Glaubenseinigung?*, come risulta da H. FRIES (a cura di), *Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand der evangelisch-katholischen Dialogs*, Düsseldorf, 1983, 176-192.

⁵¹ Cfr. K. RAHNER, *Possibilità realistica di una unificazione*, cit., 128.

tempo della divisione⁵². Nella situazione politico-spirituale «dal momento che l'unità di fede concretamente realizzata anche all'interno della Chiesa cattolica si differenzia dall'unità della fede teoricamente postulata ed è tuttavia legittima e andrebbe riconosciuta anche esplicitamente in tale sua legittimità, neppure per l'unità in materia di fede nella futura unica Chiesa dovremmo esigere qualcosa *di più* dell'unità in materia di fede di fatto esistente nella Chiesa cattolica e riconoscerla anche espressamente come sufficiente e legittima». Ogni altra unità, più ideale e radicale gli sembra irraggiungibile⁵³.

Certo, Egli si rendeva conto che, pur proponendo questo indirizzo, rimanevano ancora da fare molte considerazioni e da risolvere numerosi problemi per una reale unità delle Chiese. Infatti, riteneva che da tutte le parti non si era ancora concretamente riflettuto sull'aspetto che la Chiesa del futuro avrebbe dovuto avere sotto il profilo *giuridico* canonico, affinché un'unità ecclesiale potesse trasformarsi in realtà. «Non possiamo, infatti, pensare che le Chiese protestanti e ortodosse si dissolveranno semplicemente nella Chiesa cattolica romana - Egli precisa - e che così questa rimarrà semplicemente così com'è stata finora sotto l'aspetto giuridico-canonico, per esempio per quanto riguarda le funzioni concrete della Curia romana, la nomina dei Vescovi, la liturgia...»⁵⁴.

La Chiesa del futuro, secondo Rahner, avrebbe dovuto presentare – pur nell'unità in materia di fede - un «pluralismo nel diritto delle singole chiese parziali, nella loro liturgia e teologia, nella vita cristiana concreta maggiore di quello finora legittimamente praticato nella Chiesa cattolica romana». Con questo atteggiamento, sarebbe possibile affrontare e risolvere le questioni più spinose come quella legata all'«ufficio petrino». In tale materia il problema cruciale rimane quello che neppure in futuro si potrà proibire alla Sede romana di esercitare quel magistero che il Concilio Vaticano I le riconosce...«senza che le chiese particolari ortodosse o protestanti della Chiesa del futuro debbano necessariamente avere l'impressione che qualsiasi riconoscimento dell'ufficio petrino le metterebbe in partenza alla mercé dell'autorità dottrinale di Roma in misura tale da far insorgere il pericolo che la loro coscienza di fede possa essere violentata dall'esercizio dell'autorità magisteriale del Papa»⁵⁵.

7. La Chiesa locale e le comunità di base.

La riflessione sulla Chiesa del futuro viene sviluppata nel saggio «*Sul futuro delle comunità*»⁵⁶, che muove dalla prospettiva, avvertita in anticipo da Rahner, in cui essa potrebbe collocarsi nel mondo in una condizione di «minoranza». La maggior parte dell'umanità vive, infatti, al di fuori del cristianesimo. E se ci si domanda perché mai «Dio permetta nella Sua provvidenza, la quale ha pur tutto in suo potere, che dopo duemila anni la maggior parte dell'umanità viva ancora al di fuori del cristianesimo, Egli deve pur avere una ragione per permettere una cosa tanto singolare». Comunque sia, anche in un «mondo cristiano», «malgrado tutta la cristianità esteriore, lodevole e auspicabile, il mondo continuerebbe ad essere tale che in esso le tenebre e la luce si affronterebbero in una battaglia il cui esito noi non potremmo prevedere in base a criteri puramente umani»⁵⁷. In una situazione come quella appena descritta i «cristiani effettivi» continuerebbero ad essere una minoranza. «Anche in un simile futuro ideale, quale forse papi e vescovi si immaginano e auspicano, essi sarebbero necessariamente ancor sempre una parte attaccata dell'umanità, una parte che...sarebbe attaccata, combattuta e contestata non solo nell'intimo della decisione morale

⁵² K. RAHNER, op. ult. cit., 131.

⁵³ K. RAHNER, op. ult. cit. 133.

⁵⁴ K. RAHNER, op. ult. cit., 135.

⁵⁵ K. RAHNER, op. ult. cit., 136-137.

⁵⁶ In *Società umana e chiesa di domani*, cit., 206-230. Il titolo originale *Über die Zukunft der Gemeinden*, pubblicato in *Entschluss* 37 con il titolo *Warum die Christen eine Minderheit bleiben* (Perché i cristiani rimangono una minoranza?)

⁵⁷ Op. ult. cit., 207. Cfr., ancora, K. RAHNER, *Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche*, in *Handbuch der Pastoraltheologie*, II, t. 2, Freiburg-Basel-Wien, 1971, 60 e ss., dove l'A. , pur ammettendo la parziale scristianizzazione dell'Occidente, riteneva che la civiltà di questa parte del mondo sarebbe rimasta sempre intimamente collegata all'antica matrice cristiana.

individuale, bensì anche nella vita pubblica. In altre parole: i cristiani autentici non possono affatto seriamente attendersi di poter vivere un giorno in un mondo cristiano omogeneo»⁵⁸.

In una realtà così immaginata, per Rahner si potranno costituire solo delle “oasi” ove vivere un cristianesimo autentico. «Avremo delle comunità che costituiranno solo una minoranza in seno alla popolazione, perché non è realisticamente verosimile che questo mondo europeo secolarizzato ridiventi espressamente cristiano praticante a non lunga scadenza. In altre parole: avremo piccole comunità con pochi sacerdoti». Ciò non significa che tali comunità «dovranno ritirarsi nel loro guscio, in un ghetto»; perché, anzi, dovranno essere senza dubbio “missionarie”; dovranno rappresentare il cristianesimo «in maniera veramente attraente»⁵⁹. Le comunità parrocchiali potranno svilupparsi come «comunità di base» fino a coincidere con queste ultime, ossia con comunità che, animate da spirito missionario «accettano il fatto di essere solo una minoranza nella grande società profana, però la minoranza che promette a tutto il mondo la salvezza di Dio».

In una simile situazione cambierebbe pure il rapporto tra sacerdoti e laici. Non nel senso che nella Chiesa si possa o si debba «abrogare la gerarchia; non nel senso che in una comunità necessariamente strutturata e articolata non possano e non debbano esistere uffici e compiti diversi, la cui suddivisione va rispettata dai singoli con stima e amore fraterno. In una comunità del genere però *ognuno* ha in fondo una sua funzione. C'è la funzione del governo della comunità, che si estrinseca principalmente nella direzione della celebrazione eucaristica comunitaria...ma il parroco non deve diventare solo il funzionario di un ritualismo ecclesiale; al contrario, in virtù del suo ufficio di presidente della comunità, deve sentire la responsabilità di testimoniare con la propria vita, in maniera esemplare ...il cristianesimo ai propri fratelli...»⁶⁰. Questa visione di comunità richiederà, secondo Rahner, una diversa «struttura sociale» della Chiesa, accompagnata da una diversa distribuzione e configurazione degli uffici ecclesiastici⁶¹, che potrebbero non coincidere con la loro triplice ripartizione come fino ad ora operante. E, comunque sia, la «Chiesa non vive solo – e neppure in prima linea – dell'autorità e delle sue articolazioni e differenziazioni; la Chiesa vive come popolo di Dio che pellegrina nella storia, vive degli uomini della Chiesa nel loro complesso».

8. *Le prospettive della Chiesa nella società contemporanea.*

Cosa può dirci ancora e a distanza di oltre venti anni dalla sua scomparsa la testimonianza di Rahner di fronte alle sfide, alle paure ed incertezze, ai dubbi nella fede e nella Chiesa, allo sbigottimento ed orrore in questo mondo così poco umano, cui lo stesso Dio si è stancato di parlare, anche per bocca dei suoi profeti?⁶².

⁵⁸ K. RAHNER, op.ult. cit., 208.

⁵⁹ K. RAHNER, op. ult. cit., 209-210. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*. In dottrina, cfr., per tutti, S. BERLINGÒ, *Missioni cattoliche*, in *Enc. Dir.*, 581-609.

⁶⁰ K. RAHNER, op. ult. cit., 218 e ss.

⁶¹ Rahner proponeva, ad esempio, l'ufficio della Caritas ecclesiale; l'ufficio di un critico degli abusi sociali nella società profana. V. op. ult. cit., 222 e ss. O, ancora, secondo Rahner si sarebbe potuto giungere al ministero sacerdotale «a tempo»; o superare la remora, che non è determinata da un dogma infallibile, di ordinare le donne. Cfr., sulla «condizione femminile», S. BERLINGÒ, *Diritto canonico*, cit., 174 e ss., secondo cui «le più importanti preclusioni sono quelle previste dal can. 230.1, a proposito dei ministeri di *lettore* e di *accolito* conferiti stabilmente; dal can. 351.1, a proposito della elevazione a *Cardinale*; dal can. 1024, a proposito dell'*ordinazione sacra*». L'A. ritiene che «non tutte (o non in tutto) queste preclusioni vengono giustificate teologicamente; e quindi alcune di queste ipotesi non sembrano per ogni aspetto compatibili con il proclamato principio di parità, fra l'uomo e la donna».

⁶² Cfr. le parole del Papa Giovanni Paolo II pronunziate nel dicembre 2002, in A. NEGLIA, *Raccontare l'Ineffabile*, in *Horeb*, 1/2005, 56: «L'uomo è posto dinanzi al silenzio di Dio che non si rivela più, e sembra essersi rinchiuso nel suo cielo quasi disgustato dall'agire dell'umanità. Le domande a lui rivolte si fanno tese...Ormai ci si sente soli e abbandonati».

In uno dei suoi scritti «*Contro la credenza nelle streghe*»⁶³ l'A. richiamava la testimonianza di un suo confratello, vissuto alla fine del cinquecento, il quale si era opposto alla tragedia della caccia alle donne-streghe da parte dell'Inquisizione, altro peccato del quale Giovanni Paolo II, nella giornata penitenziale per gli errori storici della Chiesa celebrata alla vigilia del Giubileo del 2000, ha chiesto perdono .

Rahner si interrogava: «Se anche la credenza nelle streghe è passata, essa dimostra in linea di principio, che anche gli uomini dei cosiddetti Paesi cristiani, a qualunque ceto sociale appartengano sono minacciati da simili mentalità folli, possono cadere vittime di follie collettive e avere nel contempo una buona coscienza e difendere tale follia in nome della ragione o del vangelo come una cosa ovvia indiscutibile, che può essere messa in dubbio solo da uomini che non sono del tutto normali.». E continuava:« E' proprio evidente che oggi tra noi non imperversano forme simili di follia collettiva? La follia collettiva del nazionalsocialismo è già così lontana e così sprofondata nel passato da permetterci di immaginare che ora siamo liberi da simili psicosi di massa, che pur possono contagiare anche le persone intelligenti e i capi dei popoli, senza che nessuno se ne accorga o lo ammetta? Per esempio la corsa agli armamenti praticata su scala mondiale, i cui costi affamano e fanno morire milioni di uomini, non è una follia collettiva del genere?».

«Anche altre massime, che regolano certi stili di vita e che si presentano come ovvie, non dovrebbero essere smascherate da una “teologia politica” come norme che ci fanno pensare a una follia collettiva? In tutti i sistemi sociali oggi di fatto esistenti non sono all'opera idee folli del genere sentite come verità ovvie?».

Da ciò una domanda di fondo, rivolta da Rahner alla Chiesa e a se stesso: «Disponiamo d'un numero sufficiente di uomini e donne che, in virtù d'uno spirito trasparente e di un cuore traboccante di amore...illuminati dalla verità ultima del vangelo, vedono simili idee folli, le smascherano e le combattono con un impegno totale, anche se vengono respinti e derisi come idealisti ingenui...anche se si sentono accusare di inseguire delle utopie, che un realista chiaroveggente non può condividere?»

Contro la follia del suo e del nostro tempo, Egli invitava a prendere le distanze e a fare denuncia, con un invito rivolto non già ai membri della gerarchia – sarebbe abbastanza scontato - bensì a «sacerdoti» o «laici piccoli» come lo era stato il suo antico confratello.

Ancora Rahner, in un altro scritto, «*Utopia e realtà*»⁶⁴, scriveva: «Possiamo arditamente e onestamente definire la concezione cristiana dell'esistenza come la convinzione che ciò che sembra utopico è la vera realtà e che perciò la cosiddetta realtà va vista come la cosa estremamente condizionata, come il provvisorio, come ciò che possiede il minimo grado di realtà...». Ed, insisteva: «E allora (noi cristiani) siamo anche gli uomini d'una santa utopia e non gli uomini di un cosiddetto realismo e siamo così addirittura convinti che, con una simile mentalità e vita, afferriamo la vera realtà, mentre concepiamo e viviamo l'altra cosiddetta realtà come ciò che funge semplicemente da mediatore, come il provvisorio, anzi come ciò che è già segretamente riempito e redento dalla cosiddetta utopia».

Sulla posizione intermedia dell'esistenza cristiana tra utopia e realtà Egli si pone e pone a noi sempre nuove domande: «Noi cristiani abbiamo il coraggio di capovolgere così le misure con cui stabiliamo che cosa va considerato reale?. Abbiamo il coraggio di sentirci, per usare il linguaggio biblico, pellegrini e stranieri in un mondo che permette ancora di parlare di Dio al massimo accanto ai sepolcri o dai pulpiti, ma per il resto sente un simile discorso su Dio e sulla vita eterna come un qualcosa di fastidioso che suona troppo grossolano per gli idealisti e troppo utopico per i realisti?»⁶⁵.

⁶³ In K. RAHNER, *Società umana e chiesa di domani*, cit., 491-506. Il titolo originale è *Wider den Hexenwahn*, pubblicato in *Geist und Leben* 56 (1983), 284-291, con il sottotitolo *Was hat Friedrich Spee uns heute zu sagen?* (Che ha da dirci oggi Friedrich Spee?).

⁶⁴ In *Società umana e Chiesa di domani*, cit., 51-70. Il titolo originale è *Utopie und Realität*, in *Geist und Leben*, 56 (1983), 422-432.

⁶⁵ K. RAHNER, op. ult. cit., 60.

La prospettiva, quindi, cui Rahner sembra indirizzarci è quella di «capovolgere i criteri profani e pagani, secondo cui giudichiamo la realtà» gli stessi criteri per i quali ci facciamo sopraffare dalla paura, dall'ineluttabile dominio dell'uomo sull'uomo, dalla Chiesa che non sa ritrovarsi profetica e madre accogliente di tutti gli uomini; per affermare, invece, «l'esigenza della cosiddetta utopia che deve essere per noi la cosa più reale...dobbiamo prendere seriamente l'utopia di Dio»⁶⁶.

Questo Rahner può ancora parlare non solo alla Chiesa di oggi, più o meno lontana dai "venti nuovi" del Concilio Vaticano II, ma pure, forse, a tutti gli uomini di oggi, per aiutarli a ritrovare la speranza e l'utopia di un Dio-Uomo e di un uomo chiamato all'ascolto di "cose" divine.

⁶⁶ K. RAHNER, op. ult. cit., 61 e ss.