

# IL SERVIZIO SALESIANO AI GIOVANI

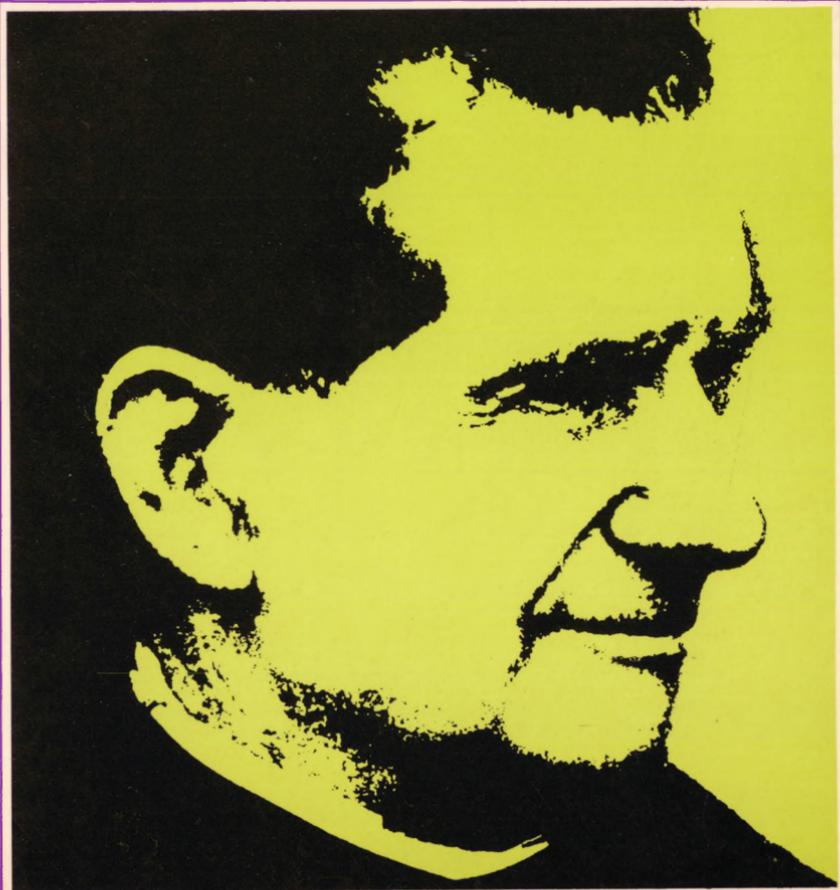
---

---

COLLANA  
COLLOQUI  
SULLA  
VITA  
SALESIANA

3

ELLE DI CI  
TORINO-LEUMANN



# IL SERVIZIO SALESIANO AI GIOVANI

BARCELONA, 1-4 SETTEMBRE 1970

**EDIZIONE EXTRA-COMMERCIALE**

ELLE DI CI  
TORINO-LEUMANN  
1971

---

Visto, nulla osta: Torino, 27.3.71: Sac. D. Magni  
Imprimatur: Mons. V. Scarasso, *Vic. gener.*

ME 0614-71

Proprietà riservata alla Elle Di Ci, Colle Don Bosco (Asti)

---

# Il dialogo forma di servizio della Chiesa

Considerazioni teologiche di un salesiano

## *Premessa*

Per amore di chiarezza premettiamo immediatamente alle nostre riflessioni l'indicazione della logica secondo la quale esse si svolgeranno e la dichiarazione dei problemi a cui intendono offrire un qualche contributo di soluzione.

La congregazione salesiana ha l'impegno del dialogo con tutti, e in modo particolare con coloro che sono l'oggetto più diretto della sua missione specifica, ossia i giovani, specialmente quelli poveri ed abbandonati. Questo impegno è un dovere che si fa sentire come tale nella sua coscienza. Quanto o in quale misura questa coscienza sia viva, è assai difficile a dirsi, perché la congregazione è quel che sono i suoi membri e le variazioni da membro a membro appaiono sovente molto rilevanti. Neppure è facile stabilire se essa costituisca un fatto nuovo o sia semplicemente uno sviluppo riflesso di qualcosa che esisteva già in passato. Resta il fatto che esiste.

Ora, è chiaro che una simile coscienza determina il sorgere di diversi grossi problemi. Grazie ad essa è inevitabile che la congregazione si domandi che cosa sia, in concreto, questo dialogo, da quali regole sia retto, quale senso abbia, quali finalità realizzi. E soprattutto, su quale fondamento si poggia, ossia da che cosa sia esigito.

L'impegno del dialogo è dovuto soltanto alle contingenze storiche di una società più problematica di quelle del passato, meno aperta al valore della autorità, più sensibile alla relatività delle cose? Ha origine soltanto dal sorgere per la prima volta nella storia, come spiega il Rahner, di una società veramente pluralistica in

cui « il dialogo è l'unico modo possibile di coesistenza, un modo finora mai esistito e che adesso rimarrà perché le varie concezioni non possono più separarsi nuovamente in diversi spazi storici, né una può eliminare l'altra con la forza, né ha la prospettiva di giungere a questo, né si può prevedere... che una possa assimilare le altre servendosi della semplice convinzione »? <sup>1</sup>

È chiaro che queste domande hanno una portata pratica incalcolabile. Se la risposta accettasse la prima ipotesi, il dialogo verrebbe a configurarsi come un adattamento provvisorio di tipo pedagogico che attende tempi migliori, e nulla più. Se fosse vera la seconda ipotesi, si abolirebbe l'idea della provvisorietà dell'impegno del dialogo, ma difficilmente si riuscirebbe a dissipare l'impressione che il passaggio all'era del dialogo sia stato un passaggio dal più perfetto al meno perfetto. Mentre se l'esigenza del dialogo fosse al contrario riconosciuta come frutto della logica stessa della congregazione in ciò che essa ha di più essenziale, la forza dell'impegno acquisterebbe una carica ed un mordente immensamente superiori a quelli attuali, che, a dire il vero, appaiono piuttosto modesti.

Noi riteniamo vera questa ultima possibilità. Noi accettiamo le ragioni delle altre soluzioni, ma crediamo che il dialogo non nasca soltanto da esse, bensì sia richiesto dalle esigenze stesse della natura della congregazione come forma di vita ecclesiale. Per noi il dialogo salesiano ha origine innanzi tutto e principalmente dalla appartenenza del salesiano alla Chiesa, sicché occorra, per chiarire il dialogo della congregazione, approfondire il dialogo della Chiesa.

Di qui il tema. Di qui pure i problemi del tema e le sue ripartizioni. Vogliamo accertare un punto, e cioè se, e in quale misura, il dialogo entri effettivamente nei lineamenti costitutivi della Chiesa fino a potersi dire elemento proprio della sua stessa natura.

Questo punto è, a nostro giudizio, un elemento chiave del futuro stesso della congregazione, perché conta per tutti, sia per i cosiddetti conservatori che per i cosiddetti progressisti. Se il salesiano anziano o di mentalità autoritaria e conservatrice non vedrà che il dialogo è richiesto dalla sua stessa fede, non si indurrà mai ad introdurlo veramente nella propria vita e continuerà a considerare ogni discorso sul dialogo come un cedimento allo spirito

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Il dialogo nella società pluralistica*, in *Nuovi Saggi*, Roma 1968, t. I, p. 84.

del mondo o come un vano accademismo di moda. Viceversa, se il salesiano giovane o di mentalità progressista non vedrà con maggiore precisione in che modo il dialogo trova posto nella fede, non si sottrarrà al fascino di una gnosi che livella tutte le differenze, e continuerà a fare, in nome del dialogo, delle rivendicazioni che uccidono l'essenza stessa della vita religiosa. Gli uni e gli altri hanno bisogno, in modo radicale, di questi chiarimenti.

Nel corso della ricerca verrà naturalmente appurata anche la fisionomia del dialogo, e così si potrà capire meglio che cosa esso realmente sia. Il discorso, inoltre, si svilupperà in stretto riferimento al soggetto proprio del nostro interesse, la congregazione salesiana nella sua missione giovanile specifica. Con i primi due elementi esprimeremo così una riflessione di tipo più propriamente teologico. Mentre il terzo l'aprirà alla problematica salesiana. Per questa ragione abbiamo detto nel sottotitolo che le nostre riflessioni vogliono essere considerazioni « teologiche » fatte da un « salesiano ».

### *Dialogo missione e dialogo sviluppo*

Prima di addentrarci nel vivo del tema dobbiamo fare una precisazione di importanza fondamentale.

Come già fece osservare Paolo VI nella enciclica *Ecclesiam suam* del 6 agosto 1964, il dialogo è una realtà che si effettua a diversi livelli e prende forme molto differenti. Esso cioè non può essere considerato un termine univoco ma analogo. Pur avendo infatti un denominatore comune, che è quello descrivibile genericamente come incontro di interlocutori, possiede accezioni ben distinte secondo il modo in cui il rapporto di incontro viene concepito o secondo la natura degli interlocutori.

Così, nel caso specifico del dialogo della Chiesa occorre distinguere anzitutto tra un dialogo extraecclesiale ed un dialogo intraecclesiale. Il primo è quello in cui gli interlocutori sono la Chiesa e ciò che è distinto da essa; e comprende il dialogo della Chiesa col mondo, quello della Chiesa con le religioni non cristiane, il dialogo ecumenico, il dialogo con gli atei o con i marxisti, e altri ancora. Nel secondo invece l'incontro si effettua all'interno della Chiesa tra i gruppi che compongono la Chiesa: e si realizza rispettivamente come dialogo tra clero e laicato, tra autorità e subordinati, ulteriormente distinto in dialogo tra vescovi e sacerdoti, tra

superiori religiosi e confratelli, tra genitori e figli; e, per la congregazione salesiana, tra anziani e giovani, tra sacerdoti e chierici e coadiutori, tra salesiani e giovani, o cooperatori, o ex allievi, e così via.

All'interno, poi, dell'una o dell'altra forma di dialogo, definite, come si è visto, dalla fisionomia degli interlocutori, si colloca un complesso di altre distinzioni esigite invece dalla natura diversa del rapporto che lega tali interlocutori. Da questo punto di vista esistono altri tre tipi di dialogo, chiamati per lo più dialogo delle semplici relazioni umane, dialogo dottrinale e dialogo operativo.<sup>2</sup> Il primo è l'incontro immediato della stima reciproca, della simpatia, del rispetto, condizioni essenziali per qualsiasi altra forma di dialogo.<sup>3</sup> Il secondo unifica gli interlocutori nella ricerca di una composizione dottrinale. E il terzo tende a stabilire le condizioni per una collaborazione pratica nonostante le eventuali divergenze dottrinali.

E non è tutto. Il dialogo differisce ulteriormente, e in modo relevantissimo, se viene inteso come rapporto di reciprocità o soltanto come stile di insegnamento e di comunicazione. Nel primo caso sarà infatti un incontro in cui ciascuno degli interlocutori dà e riceve, e si sforza di contribuire ad una scoperta o ad uno sviluppo della verità, dottrinale o pragmatica che sia, che risulta in qualche modo come un punto di arrivo per entrambi. Per questo lo si può chiamare « dialogo sviluppo ». Ha importanza soprattutto nel caso del dialogo dottrinale ma si applica anche a quello operativo. Nel secondo caso invece non è che una forma particolare di insegnamento, che può anche essere detta dialogo ma solo in un senso

<sup>2</sup> Cfr Segretariato dei non credenti, *Il dialogo tra gli uomini, necessità ed impegno per il nostro tempo*, in *Cristianesimo e Marxismo*, Verona 1969, p. 148.

<sup>3</sup> Giustamente il Girardi osserva che il dialogo « in quanto collega tra loro delle comunità non è un semplice rapporto di forze: implica una trasformazione di atteggiamento umano, una nuova atmosfera di fiducia. Le amicizie personali tra uomini di diverse tendenze possono essere decisive in questo movimento di mutua comprensione, che non si attua senza una certa "simpatia". Il dialogo dottrinale è difatti in larghissima misura la traduzione riflessa di una esperienza fondamentale di "simpatia" e di una intuizione globale che questa esperienza trasmette. In linea di principio il dialogo è possibile tra tutti gli uomini; in realtà non lo diventa che là ove si dichiara un movimento profondo di simpatia. La simpatia è una condizione di possibilità del dialogo » (G. GIRARDI, *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*, Firenze 1969, p. 224).

remoto, nel senso cioè che il suo dare non è né polemico né apologetico, ma amoroso ossia paziente, rispettoso e corretto.<sup>4</sup> Qui l'idea dell'acquisizione comune non trova posto: entra soltanto una forma nuova di esercizio di un mandato, e quindi questo ultimo tipo di dialogo potrebbe essere utilmente denominato « dialogo missione ». Come vedremo subito, la distinzione tra dialogo sviluppo e dialogo missione risulta, ai nostri fini, la più importante tra tutte.

Dinanzi a questo panorama di accezioni si comprende la legittimità delle nostre precisazioni terminologiche. Di quale forma di dialogo, infatti, intendiamo parlare? Evidentemente non di tutte, sia perché i limiti della nostra relazione non lo permetterebbero, sia perché non sarebbe rilevante con gli scopi della ricerca che stiamo conducendo. Vogliamo e dobbiamo parlare del dialogo della Chiesa con i giovani, che è assieme extraecclesiale (dialogo Chiesa e Mondo) in quanto i giovani sono portatori di valori profani, ed intraecclesiale, in quanto l'incontro si fa anche su valori religiosi cristiani. Tale dialogo include le tre forme delle semplici relazioni umane, del dialogo dottrinale e di quello operativo. E soprattutto esso è dialogo non missione ma sviluppo.

Il punto su cui intendiamo fermarci è precisamente questo. Non parleremo del dialogo missione, ma del dialogo sviluppo. Per due motivi. Anzitutto perché il dialogo missione è dialogo, come abbiamo detto, solo in un senso largo ed indiretto.<sup>5</sup> In se-

<sup>4</sup> La descrizione più completa ed autoritativa di questo tipo di dialogo è quella della *Ecclesiam suam*, ove si legge: « Questa forma di rapporto indica un proposito di correttezza, di stima, di simpatia, di bontà da parte di chi lo instaura: esclude la condanna aprioristica, la polemica offensiva ed abituale, la vanità di inutile conversazione. Se certo non mira ad ottenere immediatamente la conversione dell'interlocutore, perché rispetta la sua dignità e la sua libertà, mira tuttavia al di lui vantaggio e vorrebbe disporlo a più piena comunione di sentimenti e di convinzioni. Pertanto il dialogo suppone uno stato d'animo in noi che intendiamo introdurlo ed alimentarlo: lo stato d'animo di chi sente dentro di sé il peso del mandato apostolico, di chi avverte di non potere più separare la propria salvezza dalla ricerca di quella altrui, di chi si studia continuamente di mettere il messaggio di cui è depositario nella circolazione dell'umano discorso » (cfr. AAS, LVI, 1964, p. 644).

<sup>5</sup> La distinzione di cui parliamo ha trovato una certa visibilizzazione anche nelle strutture della Curia Romana, precisamente nell'istituzione del Segretariato per i non credenti, che, come scrive un suo membro, « è sorto come istituzione ed organismo, o meglio come emblema e segno, di dialogo e non

condo luogo, e soprattutto, perché l'elemento che causa difficoltà e divide gli animi nella Chiesa e nella congregazione è precisamente il dialogo sviluppato. Il che è dovuto, probabilmente, al fatto fondamentale che l'essenza del dialogo si trova nella reciprocità, e questa si inverte propriamente non nel primo tipo di dialogo ma appunto in quest'ultimo.

Di conseguenza la nostra ricerca si differenzia radicalmente dal discorso sviluppato, ad esempio, da Paolo VI nella cosiddetta enciclica del dialogo, la *Ecclesiam suam*, proprio perché là il soggetto centrale e pressoché esclusivo fu il dialogo missione.<sup>6</sup> Noi non ci chiediamo se appartenga alla natura della Chiesa il servizio dell'orientamento dottrinale e pratico reso in forma amorosa e comprensiva: la cosa ci pare ormai del tutto scontata per chiunque. Ci domandiamo invece se la Chiesa, depositaria della verità, possa collocarsi di fronte ai giovani in un atteggiamento non solo di insegnamento materno, ma anche di vera e propria reciprocità, e cioè anche di recezione, di ricerca comune e di sviluppo di se stessa. E in caso la risposta risultasse affermativa, vogliamo sapere se questo venga dalla semplice necessità di un adattamento ai tempi o dalla stessa logica della sua vita.

di missione vera e propria. Sembra dunque dall'esistenza di questo organismo veramente simbolico nella Curia Romana... che debba esistere oggi nella Chiesa oltre la grande attività della missione e dell'evangelizzazione, che è il respiro stesso del corpo della Chiesa, anche una attività distinta e specifica di dialogo, il cui scopo si distingue dalla missione vera e propria » (P. ROSSANO, *Il dialogo della Chiesa* cit. in « La Rivista del Clero italiano », 12 [1967], pagine 735-736).

<sup>6</sup> Non intendiamo con questo minimizzare in alcun modo il valore dell'enciclica. Il passaggio dalla mentalità dell'anatema a quella ivi illustrata segna una autentica svolta immediatamente percettibile a chi confronti, ad esempio, l'*Ecclesiam suam* col Sillabo e la *Quanta cura* usciti precisamente cento anni prima. Resta il fatto che in tutto il documento di Paolo VI la Chiesa è vista sempre e soltanto come datrice, mai come recettrice. La sola eccezione si trova nel passo in cui il papa dice: « Nel dialogo si scopre come sono diverse le vie che conducono alla luce della fede, e come sia possibile farle convergere allo stesso fine. Anche se divergenti, possono divenire complementari, spingendo il nostro ragionamento fuori dei sentieri comuni e obbligandolo ad approfondire le sue ricerche, a rinnovare le sue espressioni. La dialettica di questo esercizio di pensiero e di pazienza ci farà scoprire elementi di verità anche nelle opinioni altrui, ci obbligherà ad esprimere con grande lealtà il nostro insegnamento e ci darà merito per la fatica di averlo esposto alla altrui obiezione, alla altrui lenta assimilazione. Ci farà sapienti, ci farà maestri » (cfr. *AAS*, LVI, 1964, p. 644).

## Le difficoltà del dialogo sviluppo

Bisogna onestamente riconoscere che la nozione di un dialogo sviluppo applicato alla Chiesa risulta a prima vista alquanto problematica. La Chiesa infatti è portatrice di una Rivelazione che riveste per la sua origine divina un carattere totalmente assoluto. La Chiesa sa di essere la vera depositaria della Verità, della Parola detta una volta per sempre e definitivamente con il sopraggiungere della pienezza dei tempi. Essa professa una concezione della vita e del mondo di tipo universalistico, e perciò appunto assoluto. Come può evitare di impegnarsi in un incontro con chiunque, almeno nell'ambito propriamente religioso, in un modo diverso da quello che si realizza tra maestro ed allievo? Chiederle di assidersi al tavolo di una vera reciprocità non è forse esigere che essa rinunci previamente ad essere se stessa?

Contro questa conclusione si pone però la dottrina, e la condotta pratica più recente, della Chiesa stessa. Per la costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Vaticano II, la Chiesa è il popolo di Dio che opera l'unità di tutti i popoli tra di loro facendo sì che tutto, anche se stessa, risulti da questa operazione rafforzato.<sup>7</sup> Secondo il decreto sulla attività missionaria *Ad gentes*, le Chiese nuove che sorgono nei Paesi di missione hanno « la capacità meravigliosa di assorbire tutte le ricchezze delle nazioni che appunto a Cristo sono state assegnate in eredità ».<sup>8</sup> E posseggono tale capacità grazie all'economia stessa della Incarnazione.<sup>9</sup> Il decreto dell'ufficio pastorale dei vescovi, *Christus Dominus*, scrive che ad essi incombe il dovere di avvicinare gli uomini e di sollecitare e promuovere un dialogo con loro perché « la Chiesa non può non stabilire un colloquio con l'umana società in mezzo alla quale vive ».<sup>10</sup> Il *Presbyterorum Ordinis* domanda che i preti « siano pronti ad ascoltare i pareri dei laici... giovandosi della loro esperienza e competenza nei diversi campi della attività umana, in modo da potere assieme riconoscere i segni dei tempi ».<sup>11</sup> E il decreto sulla formazione sacerdotale, *Optatam totius*, ritiene questo impegno di tale importanza da domandare che i futuri sacer-

<sup>7</sup> *Lumen gentium*, 13.

<sup>8</sup> *Ad gentes*, 22.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>10</sup> Cfr. *Christus Dominus*, 13.

<sup>11</sup> Cfr. *Presbyterorum Ordinis*, 9.

doti ricevano una conoscenza adeguata della mentalità moderna, affinché « possano opportunamente prepararsi al dialogo con gli uomini del loro tempo ».<sup>12</sup> La *Dignitatis humanae*, sulla libertà religiosa, poi, ribadisce il diritto e dovere di tutti, quindi anche dei membri della Chiesa, alla ricerca della verità « condotta liberamente, con l'aiuto del magistero istituzionalizzato, per mezzo della comunicazione e del dialogo ».<sup>13</sup> E infine la costituzione pastorale *Gaudium et spes* afferma la persuasione della Chiesa di potere essere molto aiutata « dal mondo, sia dai singoli uomini, sia dalla società umana » nella preparazione del Vangelo.<sup>14</sup> E dichiara esplicitamente, nella parte conclusiva, di volere essere fedele in tutto al suo carattere di « segno di quella fraternità che permette e rafforza un sincero dialogo », precisamente aprendo un dialogo, ispirato dal solo amore della verità e condotto con la opportuna prudenza, che « non escluda nessuno ».<sup>15</sup>

In questi testi si osserva, è vero, una certa oscillazione tra la considerazione del dialogo come missione e quella del dialogo come sviluppo; anche in essi, in altri termini, si riflettono le difficoltà che abbiamo mostrate. Ma le indicazioni a favore del dialogo sviluppo sono incontestabili.

In conclusione, da una parte si riscontrano le esigenze di una assolutezza che sembra precludere ogni dialogo inteso nel senso più stretto della parola. Dall'altra si vede l'apertura della Chiesa ad incontri di vera reciprocità. I due dati appaiono incompatibili e tuttavia coesistono. Deve esistere dunque un principio di soluzione che spiega la possibilità di questa compresenza.

### *Sul rapporto di Cristo con la Chiesa*

A nostro giudizio questo principio viene indicato da un inciso del Vaticano II che volutamente abbiamo messo in risalto nel riferire la seconda delle due dichiarazioni della *Ad gentes*: quello cioè secondo cui il dialogo è reso possibile dall'economia stessa dell'Incarnazione.

<sup>12</sup> *Optatam totius*, 15.

<sup>13</sup> Cfr. *Dignitatis humanae*, 3.

<sup>14</sup> *Gaudium et spes*, 40.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, 92.

L'apparente antitesi tra esigenze di immutabilità da una parte e di dinamicità dall'altra, che abbiamo costatata nella problematicità del dialogo della Chiesa, ci richiama infatti spontaneamente i termini familiari di una altra antitesi ugualmente molto nota e oggi vivacemente dibattuta riguardante il Cristo, quella cioè della sua scienza umana. Anche qui i dati hanno tutta l'aria di essere contraddittori. Nella presentazione che il Vangelo dà della scienza di Gesù, da una parte Gesù sembra conoscere tutto e dall'altra pare avere bisogno di sapere più di una cosa; da una parte egli appare in possesso di un sapere indipendente da acquisizioni personali, e dall'altra si mostra legato quanto chiunque al condizionamento del proprio ambiente e del proprio tempo; da una parte egli appare perfetto fin dall'inizio e dall'altra sembra imparare e progredire in scienza ed esperienza. Non solo. Anche qui è avvenuto uno spostamento dall'accentuazione dei dati dell'immutabilità e dell'assolutezza a quella dei dati della dinamicità e della relatività. Come è vero che la situazione del confronto dialogico si è data in forma esplicita, ufficiale e piena, soltanto oggi, nella nostra età, per il sorgere di una società veramente pluralistica,<sup>16</sup> sicché solo ai nostri giorni per la prima volta la voce « dialogo » ricorra esplicitamente in un documento ufficiale della Chiesa cattolica, così è vero che solo oggi si è venuta affermando una concezione della scienza di Gesù che fa di lui l'uomo autentico in dialogo col suo tempo e col suo ambiente per desumere da essi gli elementi vitali del suo sviluppo personale. E questa concordanza non è sicuramente soltanto occasionale. Esiste tra il Cristo e la Chiesa una unità che fonda una delle forme di *analogia fidei* più profonde che la teologia conosca. Tutto quello che si dice sul Cristo si riverbera necessariamente sulla concezione della Chiesa. E ciò che si asserisce della Chiesa non può restare senza riflessi sulla immagine del Cristo. Tra l'Uno e l'altra si realizza la circolarità propria di ciò che è distinto ma inscindibile.

<sup>16</sup> A ragione il Rahner osserva: « Naturalmente la missione, la predicazione, il dialogo religioso ci furono sempre, anche in forma letteraria, cominciando (nell'ambito del cristianesimo) dal *Dialogus cum Tryphone* di Giustino e l'*Octavius* di Minucio Felice. Tuttavia quello passato non fu un tempo di dialogo (perché)... non esisteva una società veramente pluralistica » (K. RAHNER, *op. cit.*, p. 82).

Noi riteniamo che tra i possibili principi teologici di interpretazione del dialogo della Chiesa uno dei più utili ed efficaci sia precisamente questo: l'esemplarismo, la analogia della Chiesa col Cristo. Certo, si può partire da principi diversi o da una base direttamente positiva, come quella del ricorso immediato alla Scrittura. Il cammino però a nostro giudizio si farebbe più lungo e tortuoso. L'idea della Chiesa prolungamento dell'Incarnazione e quindi continuazione ed imitazione del Cristo ha alle sue spalle una tradizione solida e sicura. Essa naturalmente ha pure dei limiti, per l'indicazione dei quali rimandiamo ad un noto studio del Congar apparso nel terzo volume della grossa opera in collaborazione *Das Konzil von Chalkedon*, del 1954.<sup>17</sup> Ma se la presenza di questi limiti impone discrezione nell'uso del principio, essa non importa affatto la sua abolizione o inutilizzazione. Per chiarire allora il problema del dialogo della Chiesa con se stessa e col mondo, ci rifacciamo al dialogo che il Cristo realizzò precisamente con se stesso e con il mondo.

### *La dottrina della scienza umana del Cristo*

Orbene, è innegabile che nel problema della autocoscienza di Gesù e del suo rapporto col mondo, la teologia cattolica ha perso l'unanimità di un tempo. Accanto alla visione classica, perfezionata specialmente da San Tommaso d'Aquino,<sup>18</sup> si è venuta imponendo recentemente una interpretazione diversa,<sup>19</sup> che certo è stata incoraggiata dalle difficoltà della dottrina precedente, specialmente dalla scarsa concordanza dell'immagine del Cristo da essa proposta con l'immagine del Cristo risultante dai Vangeli, ma che deve le proprie origini soprattutto al mutamento, anzi capovolgimento, della concezione generale del mondo avviato nella età moderna e completato in quella contemporanea.

I termini di questo capovolgimento sono noti a tutti, ma vale

<sup>17</sup> Y. M. J. CONGAR, *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, in *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1954, Bd III, pp. 239-268.

<sup>18</sup> *S. Tb.*, III, qq. 9-12.

<sup>19</sup> Cfr. K. RAHNER, *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza del Cristo*, in *Saggi di Cristologia e Mariologia*, Roma, 1965, pp. 199-238; E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960; H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Freiburg 1966.

le pena richiamarli perché danno anch'essi ragione della nuova sensibilità della Chiesa per il dialogo. Il pensiero classico, specialmente greco, era fondamentalmente cosmocentrico, e cioè prendeva come modello di comprensione dei vari livelli dell'essere, il cosmo, il mondo, la natura, l'oggetto, l'altro da sé dell'uomo di fronte a cui si trova l'uomo. In questa oggettività collocava naturalmente anche l'uomo, ma come uno dei modi di essere del cosmo e da interpretarsi secondo le leggi naturali del cosmo stesso. Non solo: risalendo dall'uomo a Dio e trovando che in questa scala di realizzazioni dell'essere il grado sommo, e giustificativo di ogni altro, era quello di Dio, proiettava spontaneamente su tutti gli altri i caratteri di questo grado superiore e tendeva ad interpretare la perfezione di ciascuno esclusivamente dalla minore o maggiore distanza da esso, esponendosi in tal modo al rischio di calcare troppo il lato positivo della analogia e di misconoscere l'originalità dei singoli livelli. Così, l'immutabilità di Dio venne assunta di fatto a paradigma di ogni vera perfezione, il che portò alla svalutazione della dinamicità, vista prevalentemente come espressione di indigenza e imperfezione, ed alla considerazione del mondo, in quel che ha di positivo, come natura statica e predefinita.<sup>20</sup> Idea rafforzata anche troppo dalla immersione dell'uomo nella categoria dell'oggettivo, giacché lo sviluppo non è veramente arricchente che quando è condotto dall'uomo stesso.

Per il pensiero moderno, invece, il modello tipo di comprensione dell'essere è il modo proprio di essere dell'uomo. Per capire l'essere esso parte dalla persona, e persona umana, si intende; non viceversa. Il suo orizzonte categoriale non è più cosmocentrico ma formalmente antropocentrico. Ne consegue una immagine diversa della perfezione umana e cosmica, riconosciute come analoghe a quella di Dio, ma con l'accentuazione del negativo sul positivo, della differenza, cioè, sulla identità. Per esso dunque, se la perfezione divina sta nell'immutabilità, quella umana, e in genere quella creaturale, sta invece nella creatività e nella dinamicità, nella acquisizione autoproduttiva e nell'evoluzione, o passaggio dal meno al più.

È difficile sopravvalutare l'importanza di questi contesti generali per l'impostazione e la soluzione dei problemi di fede e per i riflessi che legano tra di loro i settori della teologia.

<sup>20</sup> Cfr. J. B. METZ, *Christliche Antropozentrik*, München 1962, pp. 43-49.

Muovendosi all'interno della prospettiva cosmocentrica, l'interpretazione tradizionale classica ha concepito il principio, in sé ineccepibile, della proporzione diretta della perfezione dell'uomo con la sua vicinanza a Dio, e cioè con l'intensità del suo rapporto con Lui, in un modo rigido e statico quanto rigida e statica è la sua concezione dell'essere. Di conseguenza ha dato al Cristo un sapere universale, o *scientia visionis*, completo ed esplicito fin dall'inizio, e però allineato ad altri due livelli di scienza, quella infusa e quella acquisita, introdotti più per le esigenze di totalità della perfezione in questione che non come categorizzazione dei dati biblici, e invano protesi alla ricerca di una armonizzazione reciproca che spieghi veramente come Gesù che sa tutto fin dall'inizio possa ancora apprendere qualche cosa. Alla base di questa dottrina sta una concezione dell'Incarnazione esclusivamente statica, secondo cui tale incarnazione è del tutto completa fin dall'istante della concezione di Gesù, in quanto si esaurisce nella assunzione di un vero corpo e di una vera anima umana. L'idea di un progresso viene esclusa ovunque possibile; o radicalmente, come nel caso considerato ottimale della grazia di Cristo, o almeno in forma e misura tale da salvaguardare il principio dell'immutabilità relativa, come succede appunto per la scienza di Gesù. In tale prospettiva la dipendenza del Cristo dal mondo in cui visse diventa necessariamente minima, risulta limitata cioè alle esigenze di sviluppo di quella scienza acquisita la cui esistenza è motivata in modo tutt'altro che soddisfacente e che in ogni caso non costituisce il livello di sapere del Cristo veramente decisivo. Tale riferimento, in altri termini, equivale ad un rapporto di adattamento a senso fondamentalmente unidirezionale: ad un movimento, cioè, che non va dal mondo a Cristo ma quasi soltanto dal Cristo al mondo. Così, in questa concezione, se il modo di vivere, di pensare, di parlare, di Gesù ha avuto quella forma così marcatamente giudaica da Galileo del primo secolo che risulta dai Vangeli, lo si deve unicamente alla necessità ed esigenza di adattarsi agli uditori concreti a cui si rivolgeva: se Gesù si fosse trovato per qualsiasi ragione e in qualsiasi modo in un altro ambiente o contesto, sarebbe vissuto e avrebbe parlato immediatamente e senza alcuna difficoltà in maniera del tutto consentanea alla nuova situazione, senza alcun vero bisogno di apprendimento.

In uno studio assai acuto sul rapporto delle definizioni di Calcedonia con la teologia pastorale, F. X. Arnold ha mostrato come la concezione dell'Incarnazione possa determinare l'intera strutturazione dell'apostolato e la fisionomia stessa delle forme fondamentali della pietà cristiana.<sup>21</sup> Tenendo presente questa correlazione, comprendiamo allora come la visione classica della scienza di Gesù sia perfettamente sintonizzata con la proposizione di un dialogo della Chiesa del tipo da noi denominato dialogo missione e lo incoraggi cordialmente, e invece si trovi piuttosto a disagio e diffidente di fronte a quella del dialogo sviluppo. Se la Chiesa è prolungamento del Cristo, ed il Cristo è a tal punto indipendente dal mondo e lontano da un autentico dialogo con se stesso, la sola accezione di dialogo veramente aperta alla Chiesa non può più essere che quella dell'adattamento paziente ed amoroso.

Ma il Cristo è davvero quale questa dottrina lo raffigura? Il dialogo di Gesù con se stesso e con il mondo è davvero tanto limitato?

Abbiamo già detto delle difficoltà della interpretazione classica ad armonizzarsi con i dati della Scrittura. Ne abbiamo pure rintracciate le radici in una visione del mondo chiaramente incompleta. Ora possiamo aggiungere che essa non sembra riuscire a salvaguardare integralmente la verità della dimensione umana del Cristo, tanto recisamente affermata contro ogni forma di docetismo dalla fede vissuta della Chiesa di ogni tempo.

L'uomo infatti non è soltanto un corpo ed un'anima, come essa si limita ad asserire, ma una vita, una esistenza nel tempo, una storia. L'essere sintesi di un qualche cosa di dato, che si apre e si sviluppa continuamente in un farsi, con ciò che viene posto e risulta da questa autodeterminazione, fa parte viva del senso più profondo dell'umano come tale. Accanto alla idea di una incarnazione statica, completa fin dall'inizio in ciò che la natura umana ha di statico, non si può tralasciare di porre, senza tradire l'uomo l'idea di una incarnazione dinamica che si svolge lungo tutto l'arco dell'esistenza terrena del Cristo e culmina precisamente in ciò in cui culmina tale vita, ossia la sua morte e la sua risurrezione. Lo testimifica la Scrittura stessa. Secondo l'insegnamento

<sup>21</sup> F. X. ARNOLD, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit*, in *Das Konzil von Chalkedon*, Bd III, pp. 287-340.

di san Paolo, Cristo ha ricevuto il « nome » che è al di sopra di altro nome nella risurrezione (*Fil.* 2, 8-9), e non prima, perché è con la risurrezione che Egli, lasciata definitivamente la condizione secondo la carne, è stato « costituito... Figlio di Dio nella potenza secondo lo spirito santificatore » (*Rom.* 1, 3-4). Il Padre ha veramente generato nella carne il Figlio suo nell'oggi del salmo 2, 7, e questo è il giorno della Risurrezione (*Atti* 13, 32-33). Per Giovanni, secondo quanto scrive il Durwell, l'incarnazione è, sì, il mistero centrale, ma un mistero che per esplicare la sua efficacia deve estendersi nella gloria attraverso la morte.<sup>22</sup>

L'interpretazione nuova della scienza umana di Gesù assume questi dati, superando la tensione che su questo punto si era venuta creando tra esegeti e dogmatici, e offre l'immagine di Gesù richiesta dalla verità della dimensione umana del Verbo incarnato. La *scientia visionis* per essa è l'intuizione fondamentale che il Cristo possiede del mistero di Dio, radice di ogni esistente, nella percezione che egli ha di se stesso. Questa intuizione gli dà veramente tutto. Fa di lui non un semplice profeta ma il profeta per eccellenza, vero, unico, definitivo, pienezza, come lo raffigurano i primi versetti delle lettere agli Ebrei, della rivelazione di Dio. Ma gli dà tutto come è possibile che questo avvenga appunto in una intuizione fondamentale. La dà cioè in forma globale, non ancora esplicita, né tematizzata e concettualizzata e quindi neppure ancora effabile. In una forma, per concentrare tutto in poche parole, che ha realmente innanzi a sé un futuro, perché è realmente, come ogni autentico dato umano, un germe, realmente il punto di avvio di una traiettoria già tutta precontenuta come possibilità e però ancora tutta da percorrere come realizzazione. Tale cammino fu percorso dal Cristo così come viene percorso da ogni uomo autentico, attraverso l'assunzione e l'utilizzazione, cioè, del materiale concettuale offerto dall'esperienza e quindi dall'ambiente, dal luogo, dal tempo, dalle usanze, dalla mentalità delle persone incontrate secondo l'intensità del legame che il soggetto ha con esse. Dunque la *scientia acquisitionis* fu reale e consistette nel graduale sviluppo di ciò che costituiva il sottofondo permanente della coscienza di Gesù, sviluppo realizzato nell'incontro diretto e continuo con le realtà del mondo che lo circondava. Se

<sup>22</sup> F. X. DURWELL, *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, Roma 1962, p. 68.

dunque Gesù è vissuto in quel modo ed ha ragionato in quella maniera non è solo per ragione di un adattamento pedagogico o tanto meno per la necessità di nascondere il proprio mistero (idea del Cristo bambino che nasconde sotto il velo dell'infanzia lo psichismo di un adulto), ma perché l'autenticità della sua umanità lo ha posto in riferimento di reale dipendenza espressiva con l'ambiente in cui visse e non con altri. In altri termini esistette nella coscienza di Gesù una forma di vera reciprocità, con se stesso e col mondo. Ci fu un dialogo autentico, in cui Gesù chiarì continuamente a se stesso ciò che da sempre sapeva ma che sempre riaffermava e sviluppava, passando dal possesso del bimbo a quello dell'adolescente e poi a quello del giovane, e infine a quello dell'adulto pienamente maturo, sempre in relazione alle esperienze che la vita gli dava.

La vera immagine di Gesù, quella dei Vangeli e della credenza nella autenticità della sua umanità, è questa. La scienza del Cristo viatore ebbe un futuro dipendente dal mondo, e perciò conobbe un vero sviluppo.

Ma la Chiesa viatrice è prolungamento, abbiamo detto, della Incarnazione. Dunque possiede anch'essa un futuro dipendente da sé e dal mondo, anch'essa si trova in situazione di sviluppo, anch'essa ha in sé l'esigenza di quella reciprocità con se stessa e con il mondo che è l'anima del dialogo inteso in senso stretto.

### *L'esigenza del dialogo nella Chiesa*

Queste conclusioni vanno accolte, a nostro giudizio, in un modo molto realistico. Che il dialogo sviluppo sia una esigenza della Chiesa dovuta non solo alla necessità dell'accomodamento ai tempi ed al sorgere di un modo nuovo di *public relations*, ma alla sua stessa natura, e cioè in concreto al fatto di essere costituzionalmente il prolungamento dell'Incarnazione, lo si vede dalla riflessione sulla Chiesa stessa.

La Chiesa infatti possiede, sì, tutta la verità religiosa, ma a modo di una presenza fondamentale che deve addentrarsi ancora nella complessità della coscienza umana universale per sviluppare le proprie possibilità nella particolarità delle diverse culture, delle diverse mentalità e dei diversi tempi e luoghi.<sup>23</sup> Con l'avvento del

<sup>23</sup> In uno studio sul dialogo Congar scrive: « Dialogus hic seu com-

Verbo nella condizione umana si è instaurata la pienezza dei tempi (Gal. 4, 4), ma, sappiamo, non a modo di compimento bensì a modo di inaugurazione. Di conseguenza la storia del lungo periodo che separa la Risurrezione-Ascensione di Gesù dalla Parusia segna il cammino che permette all'umanità, affacciata grazie al Cristo sull'intimo del mistero stesso di Dio, di partecipare (e appunto prolungare) al movimento vivo della coscienza umana di Gesù.

Questo cammino è reale, anzi talmente umano da includere col progresso anche dei momenti di involuzione o di arresti, superati per l'azione incessante dello Spirito di Gesù. Ora la stessa funzione di questo Spirito di Verità che insegna tutto completando l'opera del Cristo col dare ai cristiani la sua sapienza divina, non ha senso che nella supposizione, appunto, della progressività e dello sviluppo.

Si comprende allora quanto riferisce lo Chenu a proposito della preparazione del n. 44 della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, in cui si propone una concezione della Incarnazione di tipo dinamico-storico: si era fatta l'obiezione che la Chiesa non può ricevere alcunché dal mondo e dalla sua storia, perché non dipende in alcun modo dalla evoluzione della civiltà umana ma solo dalla libera iniziativa divina. Ebbene l'obiezione fu respinta perché giudicata contraddittoria con l'asserzione del n. 13 della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, ossia perché negava implicitamente la natura storica della Chiesa in quanto « economia del Verbo incarnato nel tempo », concludendo in una forma di monofisismo ecclesiale.<sup>24</sup> Sopprimere dottrinalmente o praticamente

mercium requiritur ab ipsa Ecclesiae natura. Non est tantum quid extrinsecum, aliquid ornamentum, vel captatio benevolentiae... Necessitas dialogum instituendi exsequendique Ecclesiam inter et universos "alios" fundatur in natura catholicitatis ad effectum deducendae, hoc est in ipsa Ecclesiae natura, quae dynamismum importat et debet, sicut et unusquisque nostrum, incessanter fieri quod iam est natura seu a nativitate sua, scilicet plene catholica » (Y. M. J. CONGAR, *De fundamento dialogi in natura catholicitatis ad effectum deducendae*, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Romae diebus 26 septembris-1 octobris 1966 celebrati, Roma 1968, pp. 648-651).

<sup>24</sup> Dice lo Chenu: « Hanc obiectionem reiecerunt commissio et ipsum Concilium eo quod contra assertionem constitutionis *Lumen Gentium* (n. 13) negat implicate naturam historicam Ecclesiae in quantum est oeconomia Verbi Incarnati in tempore, et ideo quendam monophysismum ecclesiasticum sapit » (M.-D. CHENU, *De commercio inter Ecclesiam et mundum secundum Constitu-*

l'appartenenza del dialogo sviluppo alla natura stessa della Chiesa viatrice equivale a sopprimere l'autenticità della dimensione umana della Incarnazione.

Il dialogo di cui parliamo è dunque per la Chiesa una possibilità ed una necessità.

È una possibilità. Malgrado l'assolutezza della sua concezione universale, la Chiesa è capace di dialogare perché possiede realmente un futuro; perché la somma delle esperienze, delle conoscenze, degli impulsi e delle possibilità umane in ogni campo dell'esistenza è indefinitivamente più vasto di ciò che essa sa tematizzare; <sup>25</sup> perché nella complessità della vita, specialmente odierna, « non ci si può aspettare che la scelta degli imperativi concreti, l'interpretazione dell'ora storica e la decisione di battere una determinata strada risultino uguali per tutti »; <sup>26</sup> e infine perché lo Spirito di Gesù non agisce solo su di essa e su di un settore di essa, ma anche su ciò che è distinto da essa, e in ognuno dei suoi settori, fino alla singolarità di ciascuno dei suoi membri.<sup>27</sup>

Ed è anche una necessità. Malgrado tale assolutezza, essa deve dialogare perché la sua fede è esperienza umana integrale soggetta alle leggi fondamentali dell'umano, prima tra tutte quella della dinamicità.<sup>28</sup>

Non solo. In questo dialogo si ritrovano i caratteri del dialogo di Gesù con se stesso e con il mondo. Anche qui la dimensione è doppia, l'una intraecclesiale e l'altra extraecclesiale. La Chiesa, per la sua propria realizzazione, dipende primariamente dallo Spirito di Gesù, ma, assieme ed indissolubilmente, anche da se stessa, dalla propria risposta a questo Spirito. La sua realizzazione è infatti sempre una autorealizzazione. E peraltro il materiale della

*tionem « Gaudium et spes »* [n. 44], in *Acta Congressus ecc.*, p. 649). E aggiunge: « Quae quidem accommodatio verbi revelati ad quaestiones et aspirationes hominum secundum processum civilizationum non est peripherica sed radicita inseritur ut "lex omnis evangelizationis" pronuntiari possit, et "admirabile commercium" Verbi cum genere humano in Ecclesia continetur » (*Ibid.*).

<sup>25</sup> K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*, in *Nuovi Saggi*, Roma 1968, t. III, p. 521.

<sup>26</sup> K. RAHNER, *Ideologia e Cristianesimo*, in *Nuovi Saggi*, t. I, p. 116.

<sup>27</sup> Cfr. E. MASINA, *Il dialogo nella Chiesa*, in *Laici sulle vie del Concilio*, Assisi 1966, p. 153.

<sup>28</sup> Cfr. EPISCOPATO ITALIANO, *Documento di base del Nuovo Catechismo Italiano*, n. 26, Torino 1970, p. 50.

propria autoespansione essa può desumerlo solo dal mondo in cui vive.

Ancora. Gesù ha costruito la propria fisionomia storica, e quindi umana, in perfetta fedeltà alla situazione contingente che ha trovata, correggendola là ove essa era soggetta a deviazioni o errori, ma senza alcuna vana recriminazione per qualcosa di diverso, e assieme con un senso di sovrana libertà, indicativo di un profondo distacco. A pari, la Chiesa non può e non deve recriminare, nella cultura nel cui ambito vive, altro che i possibili errori e le eventuali deviazioni; non può e non deve mai permettere che si identifichi la sua fede con una determinata cultura, ed ha l'impegno dell'accettare la paradossale situazione di una leale assunzione delle culture che sia accompagnata da un reale distacco da esse, tale che quando esse passino o ad esse se ne aggiungano altre, la sua fede sappia vivere non nel passato ma nel presente, ed in un presente il più possibile omnicomprensivo.

Se quanto abbiamo detto finora vale soprattutto per le mentalità che abbiamo definite, un po' rigidamente, di impronta conservatrice ed autoritaria, troppo vicine ad una concezione del dialogo esclusivamente di tipo missione e non aperte a quello di tipo sviluppo, queste ultime osservazioni, sul distacco dalle culture, si applicano invece alle mentalità progressiste e paritarie che cercano anzitutto e soprattutto la sintesi della fede con il mondo. È chiaro ormai che tale ricerca è legittima e necessaria. Ma è altrettanto chiaro che non potrà mai consistere nell'assumere il mondo come norma e criterio delle scelte da farsi, dottrinali o pratiche che siano. Se la fede è come il germe gettato nel solco della vita perché in esso si sviluppi e cresca fino a coprire con l'ombra dei suoi rami l'universo intero (*Mc.* 4, 30-32), il mondo darà il materiale vivo di cui la fede si nutre, ma la scelta di questo materiale sarà fatta non dal terreno ma dal germe, ossia dalla fede stessa; ed ultimamente questo materiale risulterà trasformato nel germe che cresce, e non viceversa. La reciprocità del dialogo della Chiesa importa un ricevere, ma un ricevere in cui la fede sviluppa se stessa quale è e quale deve rimanere. Dunque negli inevitabili contrasti tra le esigenze della fede e quelle del mondo, debbono essere lasciate cadere sempre e soltanto queste ultime.

Il dialogo della Chiesa, in effetti, non è creativo nel senso limite di produttivo di qualche cosa che prima assolutamente non esisteva. Nel suo sviluppo Gesù giungeva a penetrare e ad espri-

mere sempre meglio ciò che sempre aveva presente alla coscienza. Allo stesso modo la Chiesa ottiene col dialogo una migliore comprensione di sé e la capacità di esprimersi, e quindi di essere segno, rivelazione, teste e portavoce della Verità, in modo autenticamente comprensibile all'umanità a cui è mandata, in mezzo a cui vive, e di cui è composta. Ma le sue acquisizioni riguardano soltanto la penetrazione e l'espressione. Esse non sono né possono essere mai una novità assoluta, perché la Rivelazione, secondo che si esprimeva una vecchia formula dogmatica, si è chiusa con la morte dell'ultimo Apostolo, ossia perché con l'Incarnazione Dio ha detto una volta per sempre la sua Parola definitiva.

Il credente che sacrifichi in qualche modo la fede per il fatto che il mondo esprime l'attualità del momento presente, rinnega l'asserzione fondamentale della teologia cristiana della storia che identifica l'evento centrale della storia del mondo non in qualche cosa di futuro, ma in qualche cosa di ormai avvenuto e passato. Quando lo sviluppo viene concepito, ad esempio secondo gli schemi hegeliani del marxismo, in termini di novità assoluta nel futuro, esso deve davvero dare il primato alla novità del presente. Ma quando, come accade nel cristianesimo, esso è visto nel compimento di qualcosa che già fu dato, la sua prima legge deve essere la fedeltà a questo dono già ricevuto.

### *Il dialogo come forma di servizio*

Resta il fatto della appartenenza reale del dialogo alla logica stessa della vita della Chiesa in forma di ciò che la Chiesa ha di più tipico, la congiunzione al Cristo e la condizione umana viatrice. Dal che si deduce immediatamente la ragione per cui il dialogo sviluppo deve essere qualificato come forma di servizio propria della Chiesa, e si chiarisce il senso in cui tale asserzione va intesa.

Non occorrono molte parole per dimostrare che la funzione della Chiesa è essenzialmente quella del servizio. Una delle espressioni chiave su cui il Vaticano II ha più insistito precisamente nell'illustrazione della fisionomia della Chiesa è stata la celebre pericope di Mt. 20, 28: « Il Figlio dell'Uomo non è venuto per essere servito ma per servire ». Come Gesù, e grazie alla propria inscindibile unità con Gesù, la Chiesa si definisce per una mediazione a due direzioni che ultimamente consiste in un servizio prestato incessantemente a Dio ed all'uomo. Da una parte e prima-

riamente essa vive dell'ascolto instancabile della Parola di Dio, ragione della sua esistenza, che essa assume per se stessa e per tutti gli uomini, ricevendo, in tal modo, da Dio per dare agli uomini, e cioè in concreto a se stessa ed al mondo. Dall'altra, e subordinatamente alla prima, essa offre se stessa ed il mondo in risposta ad una Parola che, venendo da un Dio definito dall'amore, è per sua natura un appello di amore. Così, serve Dio e serve gli uomini. E lo fa non solo con quel che compie ma con quel che è ed in proporzione a quello che è, giacché ciò che la fa Chiesa è precisamente questo servizio di Dio e degli uomini. La prima beneficiaria di tale servizio, in effetti, è essa stessa, che da esso viene resa interamente conforme all'idea che Dio ha del suo significato.

Essendo servizio in se stessa e costituzionalmente, la Chiesa non possiede alcunché di veramente proprio che come forma di servizio. Dunque il suo dialogo non ha altra ragione ed altro senso che quello del servizio.

Del resto, se ben si osserva, tra la funzione di servizio e quella di dialogo, sempre inteso, si badi bene, come sviluppo, esiste nel caso della Chiesa una circolarità che oltre a confermare il legame intrinseco del dialogo con la natura della Chiesa, mostra quanto esso sia profondo. Nel suo servizio la Chiesa non è soltanto in atto di comunicazione ma prima e anzitutto precisamente di ricezione. Non può dare che quel che riceve. E riceve condizionatamente al suo cercare. Il dono di Dio infatti non abolisce le regole proprie della condizione umana, che sono regole di cercare, ma al contrario le fonda e sostiene. La Chiesa ascolta, e dunque riceve, da Dio. E ascolta, e riceve, a pari, dal mondo, sia perché il dono di Dio passa anche attraverso le vie del mondo, sia perché essa può unire gli uomini a Dio soltanto col legarsi veramente con essi, entrando nel loro mondo e facendo comunione con le loro aspirazioni.

In realtà in questo *admirabile commercium* tutto è dialogo come e perché tutto è servizio. La Chiesa è in situazione di reciprocità con Dio e con gli uomini nel modo a cui abbiamo fatto cenno. Gli uomini lo sono con la Chiesa. E paradossalmente esiste una reciprocità perfino tra Dio da una parte e la Chiesa e gli uomini dall'altra. Dio, perfezione assoluta, non può ricevere alcunché. Il Padre però vuole veramente la comunione con gli uomini, li ama con l'amore più inconcepibilmente gratuito, e quindi

li attende e li recepisce realmente, anche se questo non comporta per Lui alcun arricchimento intrinseco. Con l'estensione del suo amore al temporale, e quindi alla storia, Dio si è legato ad una risposta temporale, di sviluppo, e quindi è entrato Egli pure nel giro del dialogo sviluppo. Il Regno di Dio si costituisce così nel tempo.

In questo dialogo, per altro, a noi interessano specificamente i giovani. E allora diremo che il dialogo con essi può e deve dirsi forma di servizio della Chiesa ad essi per almeno due ragioni. Anzitutto perché col mettersi in situazione di dialogo la Chiesa prolunga, come abbiamo lungamente spiegato, l'Incarnazione, e così rende ai giovani, e del resto a chiunque, il servizio più grande e più proprio che le sia possibile, quello del dare loro la possibilità di un incontro con l'autentico Gesù della storia e della fede. In secondo luogo perché mediante il dialogo la Chiesa stabilisce con i giovani il rapporto più connaturale all'uomo, più rispettoso del loro senso e del loro valore. Infatti, come scrive un filosofo, « il dialogo segna la transizione dal barbaro al filosofo, dal preuomo all'essere propriamente umano. Con il dialogo non si obbliga più l'altro a pensare come se stessi, ma ci si sforza di convincerlo e si cerca la sua libera adesione. Perciò il dialogo oltre ad essere passaggio dall'individuale all'universale, è riconoscimento della libertà. Col trattare l'altro come una "comparte" si lascia la lotta per passare all'accettazione. Perciò il dialogo è l'avvento della filosofia, e cioè, secondo la profonda definizione di Eric Weil, della non violenza ».<sup>29</sup> Esso è ciò che distingue la persona dalle cose. « Gli oggetti sono separati ed esclusivi. Le coscienze invece sono reciproche. La loro esistenza è dialogo, e la loro unità consiste nel vivere gli uni degli altri, in uno scambio ed in arricchimento reciproco ».<sup>30</sup> L'uomo può essere definito, sia pure nella più rigorosa dipendenza da Dio, una destinazione cosciente che è costruzione di sé: ebbene, « lo scopo del dialogo appare essere anzitutto quello di una genesi reciproca ».<sup>31</sup>

Il dialogo sviluppo è dunque realmente una forma di servizio della Chiesa; anzi è una condizione stessa del suo esserci perché l'esserci della Chiesa consiste nel suo servizio a Dio e agli uomini.

<sup>29</sup> J. LACROIX, *Le sens du dialogue*, Neuchâtel 1955, pp. 125-126.

<sup>30</sup> G. MADINIER, *Conscience et signification*, Paris 1952, p. 109.

<sup>31</sup> F. FOREST, *L'homme et son prochain*, Paris 1956, p. 210.

## *Il dialogo con i giovani nella congregazione salesiana*

Tutto ciò che abbiamo detto finora ci permette di giungere ad una conclusione.

Siamo passati dai caratteri del Cristo a quelli della Chiesa. Ora non ci resta che passare dalla Chiesa alla congregazione salesiana. La congregazione infatti non si distingue adeguatamente dalla Chiesa, non è che una parte, una sua espressione, un suo livello particolare, distinto dagli altri per la sua appartenenza al piano della vita religiosa in senso stretto e per le particolarità del carisma di Don Bosco che incarna, ma così intimo ad essa da ridursi, senza di questo, al nulla.

La conclusione è la seguente: dal momento che il dialogo sviluppo appartiene alla natura stessa della Chiesa appartiene alla natura stessa della congregazione. Dunque il salesiano deve assumere lealmente la mentalità dell'ascolto e della reciprocità in nome della sua stessa vocazione, deve cessare una volta per sempre di confondere la fedeltà alla tradizione salesiana con l'immobilismo delle strutture, delle formule ed anche delle stesse sensibilità della sua azione tra i giovani; e deve coraggiosamente e realisticamente continuare la missione di Don Bosco nel mondo d'oggi così come è oggi, con i caratteri e gli elementi che ha, senza vani e sterili rimpianti di forme passate, senza condanne dovute non a deviazioni o ad errori ma al fatto che esso appaia troppo diverso, e quindi troppo scomodo, da quel che era in passato, e soprattutto senza continuare a procedere come se non esistesse il problema di un profondo mutamento nella fedeltà.

Come già si è detto, il dialogo sviluppo, appartenendo all'essenza stessa della Chiesa, non ha potuto non essere esercitato, in qualche forma e misura, anche in passato. Ma lo sviluppo della Chiesa riguarda anche questo stesso dialogo. Di fatto, le condizioni per un suo esercizio pieno ed esplicito sembrano destarsi solo ai nostri tempi. Perciò la Chiesa, che deve prendere una coscienza più vigorosa di questo elemento, sta facendone l'esperienza in un modo mai verificato prima. Però bisogna tenere conto che la congregazione salesiana, pur appartenendo alla Chiesa, non possiede l'esperienza totale della Chiesa. Le condizioni in cui essa si trova sono, di conseguenza, inferiori. Don Bosco ha avuto personalmente il coraggio e la capacità di dialogare con i giovani e con i primi salesiani in forme tanto avanzate da attirargli critiche

senza fine.<sup>32</sup> Ma la congregazione dopo di lui ha conosciuto un lungo periodo di assestamento in cui la norma, almeno in relazione ai giovani ed al mondo, è stata non il ricevere ma esclusivamente il dare, in cui quindi l'ideale non contemplò affatto, o perlomeno non contemplò a sufficienza, l'inclusione dell'ascolto e dello sviluppo. Si pensava, certo, allo sviluppo delle opere, ma non a quello dello stile e delle sensibilità. Rispetto a questi, anzi, la perfezione venne identificata con il mantenimento più rigoroso della prassi tradizionale. E così, di fronte agli sviluppi odierni del mondo e della Chiesa, la congregazione si è trovata in una situazione di imbarazzo, di disagio e di impreparazione notevoli. Orbene, in tale situazione le reazioni sbagliate possono essere molte. Ma sicuramente una delle più gravi, e peraltro, dati gli antecedenti, delle più spontanee, sarebbe la reazione del misconoscimento pratico, che affronta il problema a parole ma lo ignora con i fatti e finisce in fondo col vagheggiare un impossibile ritorno agli equilibri antecedenti. Un simile atteggiamento taglia i ponti con i giovani, quindi sopprime la dimensione di servizio propria della Chiesa e della congregazione nei loro confronti.

Esiste per la congregazione il pericolo che la Chiesa ha sperimentato fin dall'inizio della sua esistenza nel passaggio dal mondo semita a quello greco: il pericolo del restare di fatto, malgrado tutte le dichiarazioni verbali in senso contrario, prigioniera di una mentalità che rifiuta lo sviluppo in nome della fedeltà, senza capire che esso al contrario è richiesto dalla fedeltà stessa.

Questo pericolo è, a nostro giudizio, fin troppo reale ed attuale. Ci sembra che se la congregazione fosse davvero convinta della necessità di un dialogo sviluppo, ascolterebbe assai di più le esigenze dei giovani e avrebbe un coraggio molto maggiore in

<sup>32</sup> Don L. Ricceri scrive: « Non posso non rilevare la capacità che ebbe Don Bosco nel saper condurre il dialogo con i suoi primi salesiani in quello che era il movimento ordinario della vita religiosa e del governo della congregazione. Quale umiltà e quale interesse nell'ascoltare e sollecitare il parere degli altri e nel sottomettersi al voto del suo capitolo (formato, giova ricordarlo, dai suoi figlioli) quando si trattava di affari della congregazione. Quale finezza nel dare fiducia a tutti, nel valorizzare anche gli elementi meno dotati, nel saper sfruttare le risorse di ognuno per il bene comune. Quale saggezza nell'addossare a tempo debito delle gravi responsabilità ma aiutando a portarle, guidando al governo, lanciando gli uomini di cui poteva disporre sul cammino di un apostolato per loro quasi impensabile » (L. RICCERI, *Atti del Consiglio Superiore* 247 [1967], p. 19).

molte sue scelte. Quali siano queste scelte e come debbano essere fatte, non compete a noi il determinarlo, perché le riflessioni che facciamo sono di tipo teologico, e la teologia si muove necessariamente sul piano dei principi. Ma quando i principi sono accolti veramente, il riflesso sulla problematica minuta, da quella della *mixité* a quella dell'apostolato capillare, da quella della scuola a quella dei gruppi spontanei, diventa immediatamente profondo e suggestivo. E questa è la ragione per cui abbiamo ritenuto utile tornare ad illustrarli.

### *La metodologia del dialogo*

L'ultima parola la dedichiamo ad un cenno sulla metodologia del dialogo, giacché è chiaro che senza la delimitazione di un metodo di realizzazione, ogni progetto è destinato a rimanere sulla carta.

Una delle ragioni della necessità del dialogo con i giovani sta nel fatto che essi incarnano più che altri le caratteristiche della società contemporanea, e queste caratteristiche sono tali da esigerlo. Orbene, da esse possono e debbono essere dedotte anche le norme che cerchiamo.

In effetti, si può dire sinteticamente, che i caratteri in questione siano i seguenti: 1) un forte spirito critico, che spinge ad un accentuato bisogno di verifica delle proprie posizioni; 2) un senso molto vivo della storicità della verità che « preserva l'uomo contemporaneo dalla tentazione di pensare che egli possieda la totalità della verità e che il suo interlocutore sia immerso nell'errore »;<sup>33</sup> 3) una viva sensibilità personalistica, grazie alla quale « l'uomo riconosce il diritto di ognuno a orientare la propria vita secondo le esigenze della propria coscienza »;<sup>34</sup> 4) il senso della comunità, che fa percepire al singolo il legame che lo connette agli altri; 5) il movimento, infine, della secolarizzazione che sensibilizza alla differenza ed all'autonomia almeno relativa, rispetto a quella religiosa, delle diverse sfere di verità e valori costituite dal livello della vita civile, della economia, della politica, dell'arte e così via. Parallelamente, allora, il dialogo con i giovani dovrà assumere le stesse sensibilità e lo stesso tono.

<sup>33</sup> G. GIRARDI, *op. cit.*, p. 217.

<sup>34</sup> *Ibid.*

Non solo. In questo tipo di incontro con i giovani la congregazione non deve esservi tirata quasi con la forza, ma al contrario deve assumerne l'iniziativa. E questo ha un significato di particolare importanza proprio perché il destinatario privilegiato della sua missione è la gioventù povera ed abbandonata. L'obiezione fondamentale che incessantemente si ripete a chiunque riproponga il tema del dialogo sviluppo, infatti, è che tale dialogo risulta essere ultimamente una *petitio principii* o circuito chiuso del pensiero e dell'azione. Per farlo occorre una grande fiducia nell'interlocutore, cosa che non può basarsi sul nulla ma soltanto sull'effettiva costatazione delle necessarie qualità e capacità. Dunque, si dice, ove tali elementi siano assenti, come succede precisamente nel caso della gioventù povera (di spirito, di idee, di ideali, di responsabilità), il dialogo non è possibile. Ma allora, dal momento che la congregazione salesiana si rivolge soprattutto a questo tipo di gioventù, cioè a giovani che la mancanza di mezzi finanziari condanna a vivere in ambienti spiritualmente stagnanti che mortificano severamente le loro possibilità intellettuali e pratiche, il suo tipo di rapporto non può essere al più che quella forma di dialogo detta di missione. Orbene, in questo ragionamento c'è indubbiamente qualche cosa di valido. È vero che non si può trattare l'apprendista come se già fosse lo specialista della tecnica che deve apprendere. Ma è altrettanto vero che questa tecnica deve essergli data. Il dialogo sviluppo allora sarà inizialmente un dialogo missione che aiuta il giovane povero ad esprimere e a chiarire a se stesso i propri valori, portandosi in tal modo a livello di una reale collaborazione futura, fosse anche molto remota. In altri termini, il dialogo missione deve puntare a generare ad un certo momento la forma piena del dialogo sviluppo. Quando questa entrerà, il primo resterà ancora, poiché la reciprocità, lo ripetiamo agli insofferenti dell'autorità, non dice livellamento paritario, e sia la Chiesa che la congregazione mantengono nel settore dei valori religiosi un ruolo primario ineliminabile. Ma appunto si sarà completato nell'altro, facendo al giovane povero il grandissimo servizio di renderlo uomo nel senso più pieno della parola.

L'idea di fondo è sempre la stessa. « Il dialogo — scrive il Dondeyne — è uno sforzo comune di più persone per meglio comprendersi e ultimamente per arricchirsi l'un l'altro. Ma comprendersi a vicenda vuole dire anzitutto imparare l'uno dall'altro, ed

imparare è mostrarsi recettivo ed aperto. Nulla è tanto pericoloso per lo spirito umano quanto il credere di non avere nulla da imparare da chiunque: fare così è rendersi impermeabili non solo al pensiero altrui ma anche al proprio pensiero.<sup>35</sup>

Dunque, praticare il dialogo è un mezzo ideale per approfondire la propria fede. E insegnare a praticarlo è la formula migliore con cui oggi il cristiano, e in particolare il salesiano, posto tra i giovani poveri ed abbandonati, può vivere la sua missione di carità.

GIORGIO M. GOZZELINO, P.A.S. Torino

<sup>35</sup> A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain 1969, p. v.

## DISCUSSIONE

Questa conferenza molto elaborata è stata in generale apprezzata, anche se qualche ascoltatore avrebbe preferito uno studio più approfondito della « convivenza » e della « osmosi » nella educazione della gioventù per mezzo del dialogo. Uno dei punti principali della breve discussione che si è intrecciata è stato quello della distinzione tra il « dialogo missione » e il « dialogo sviluppo ». Sembrerebbe artificiale. Il conferenziere ha risposto che non l'ha trovata nella letteratura che ha compulsato, ma che era frutto delle sue meditazioni, per esempio sulla *Ecclesiam suam* di Paolo VI, e che la riteneva fondata.