FACOLTÀ TEOLOGICA
DEL TRIVENETO

Vera e falsa riforma nella Chiesa nel pensiero di Yves Congar

Tesi di Dottorato in Sacra Teologia

Studente: Giuseppe PELIZZA
Relatori: Proff. Andrea TONIOLO - Roberto REPOLE - Riccardo BATTOCCHIO

Padova, Anno Accademico 2016-2017

Sigle e abbreviazioni

AA: *Apostolicam Actuositatem*
AAS: *Acta Apostolicae Sedis*
ACO: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, E. Schwartz, Berlino-Lipsia 1927 ss.
AG: *Ad Gentes*
BAV: Biblioteca Apostolica Vaticana
CCCM: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Brepols, Turnhout.
CCEL: *Christian Classics Ethereal Library*.
CCHA: Canadian Catholic Historical Association, Toronto.
CCSL: *Corpus Christianorum Series Latina*, Brepols, Turnhout.
CD: *Christus Dominus*
C. H.: *Contra Haereses*
CHR: *Catholic Historical Review*, Catholic University of American Press, Washington.
CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.
DThC: *Dictionnaire de théologie catholique*
Denz.: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* 43ª ediz. bilingue, a c. di Peter Hünermann, Centro editoriale dehoniano, Bologna, 2012,
DH: *Dignitatis Humanae*
EG: *Evangelii Gaudium*.
GLNT: *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* Paideia, Brescia 1965-1992.
GS: *Gaudium et Spes*
H. E.: *Historia Ecclesiastica*
HThR: *The Harvard Theological Review, Cambridge-London*
JThS: *The Journal of Heological Studies, Oxford*
L.C.: Le Concile et les Conciles, ouvrage collectif, Chevetogne 1960.
Mansi: J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplia collection*, Florentiae-Venetiis-Parisiis-Lipsiae, vol. 3 (1759)
LG: *Lumen Gentium*
LS: *Laudato Si'*
NDPAC: *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane,* Marietti 1820 Editore, Genova-Milano, 2006-2010
NRT: *Nouvelle Revue Théologique,* Tournai-Parigi.
ÖNB: Österreichische Nationalbibliothek
P. G.: Migne, Patrologia greca
P. L.: Migne, Patrologia Latina
RdT: *Rassegna di Teologia*
RHD: *Revue Historique de Droit français et étranger*, Librairie Sirey, Parigi.
RTL: *Revue théologique de Louvain.*
RSR: *Revue des Sciences Religieuses*, Parigi.
RSPT: *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*
RT: *Ricerche Teologiche*

SBAW.PH: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Philosophisch-Historische Klasse, München.
Schol: *Scholastik*, Freiburg i. Br.
ThQ: ***Theologische** Quartalschrift*.
TS: *Theological Studies.*
UR: *Unitatis Redintegratio*
WA: *Martin Luters Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimarer Ausgabe, Weimar Böhlau 1883-1929.
ZFNW: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlino.
ZSRG.K: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, Graz.

INTRODUZIONE

> «The structures of the church need to be reformed, precisely so that its members may rediscover, in all its shining clarity, the primary meaning of the good news of the Christian Gospel. […] Reforming the institutional church is therefore a truly evangelical task, and not merely a tinkering with structures so that the quality of church membership may be improved for our convenience and comfort»[1].

Nella biografia di Lutero, scritta poco dopo la sua morte, Johann Mathesius cita Johann Hilten, un francescano del XV secolo, commentatore dell'Apocalisse e del profeta Daniele, il quale nel 1485 affermava che «nell'anno 1516 verrà colui che vi riformerà e renderà vere le mie profezie»[2]. Da tempo si attendeva una riforma nella Chiesa e questa foriera previsione allarmò non pochi, tanto che nel 1516 un decreto proibì ai chierici di fare predizioni su eventi e calamità senza l'approvazione dei loro superiori[3].

La riforma auspicata avrebbe dovuto riportare la Chiesa – il Popolo oltre ogni popolo – alla sua realtà autentica affinché tutte le parti fossero in armonia fra loro e raggiungere così lo scopo per cui erano state create, con ricadute nell'ordine sociale, economico e politico. Per conseguire la pace e lo sviluppo, la prima riforma necessaria e improrogabile era dunque quella della Chiesa quale fonte della certezza e della verità per il cammino dell'uomo[4]. Quando poi giunse l'azione di Lutero, l'Europa ne fu travolta. Per i riformati, la Chiesa Romana era legata alle manifestazioni pagane

---

[1] G. DALY, *The Church Always in Need of Reform*, Dominican Publications, Dublino, 2015, p. 31.

[2] J. MATHESIUS, *Historien von des Ehrwirdigen in Gott seligen thewren Manns Gottes Doctoris Martini Anfang, Lehr, Leben und Sterben*, Nuremberg, 1566, IV.a: "im Jahre 1516 wird der kommen, der euch reformieren und meine Weissagung wider euch wahr machen wird". Hilten venne rinchiuso in un monastero dal 1477 fino alla sua morte avvenuta intorno al 1500.

[3] «So gar wirdt ein erneurung werden und verenderung», da una raccolta di profezie citata da LICHTENBERGER - CARION - GRÜNPECK, *Propheceien und Weissagungen*, Frankfurt 1548, 18v. Per una descrizione dell'accelerazione delle profezie: J. VON DÖLLINGER, *Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit* (*Historisches Taschenbuch*, 5, I), Leipzig 1871, pp. 259-292. Per la forte attesa apocalittica del periodo: S. D. BOWD, *Prophecy and Reform*, in *Reform before the Reformation*, Brill Leiden 2002, pp. 180-200, con ampia bibliografia.

[4] Cf., G. STRAUSS, *Ideas of Reformatio and Renovatio from the Middle Ages to the Reformation*, in *Handbook of European History* II, Brill, Leiden 1995, pp. 21-22.

dell'Impero mentre la loro *novitas* era in realtà solo un ritorno alla purezza cristiana; il papato era l'espressione della carnalità che si riduceva al ritualismo, riducendo la vera fede al solo dato cerimoniale, come in precedenza era avvenuto per i riti giudaici[5].

A seguito di questo, nel periodo posttridentino, in campo cattolico, dove il termine "riforma" apparteneva di diritto da secoli, si sviluppò una reazione istintiva che raggiunse livelli sorprendenti[6]. Inoltre, fino all'inizio del XX secolo, era comunemente accettata l'idea che religione e unità sociale fossero fra loro congruenti. Una riforma, anche solo nel rito, avrebbe conseguentemente prodotto una trasformazione sociale[7]. Oggi, per molti, il termine riforma indica miglioramento, avanzamento, novità, ma in tanti periodi, riformare era semplicemente un tentativo per ricatturare qualcosa di perduto: *ri-formare*, ossia restaurare. Papa Leone al termine del Concilio di Calcedonia (451), scrive che, con l'aiuto di Dio la pace nella Chiesa è stata ristabilita (*reformata*)[8]. Se nel primo Medioevo, mediante l'imitazione, anche gli edifici sottolineano l'idea di *renovatio*, fornendo un legame con la Chiesa di Roma[9] e l'antichità[10], già in epoca

[5] P. BUC, *The Dangers of Ritual*, Princeton University Press, 2001, p. 164.

[6] Castellino da Castello, animato da sincero zelo per la diffusione della fede cattolica, nel 1536 a Milano, festa di sant'Andrea, a fronte dell'offerta di una mela, attirò alcuni ragazzi a cui insegnò il segno di croce e altre preghiere. Nel 1539, fondò la confraternita laica per la Riforma Cristiana nella Carità. Ma di lì a poco, sotto pressione delle autorità, dovette sospendere l'attività per via del nome e per il sospetto dell'impiego dei laici nella catechesi. Solo nel 1546 la sua opera venne approvata con il nome di Confraternita della Dottrina Cristiana. Nel 1563, contava più di duecento membri, impegnati in trentatré scuole con duemila bambini e bambine; cf., R. BIRELEY, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation*, Catholic University of America Press, Washington 1999; (trad. it., *Ripensare il cattolicesimo, 1450-1700. Nuove interpretazioni della Controriforma*, Marietti, Genova-Milano 2010, p. 165).

[7] H. GROTIUS, *De imperio* 1,21; lo stesso per C. L. MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, 25.11, 2.162.

[8] ACO II/IV, 55-56; L.C., 993. Per il Concilio di Calcedonia e i rapporti fra papato e imperatore: cf., W. DE VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premieres conciles oecumeniques*, Cerf, Parigi 1974, pp. 101-160; cf., A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, 3 vol. Echter Verlag, Wurtzburg 1951 ss.; R. V. SELLERS, *The Council of Chalcedon, a Historical and Doctrinal Survey*, SPCK, Londra 1953; P. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, Editions de l'Orante Parigi 1961 (tra. it., Efeso e Calcedonia, LEV, Città del Vaticano 1997); J. VIERHAUS, *Das Alte and das Neue Rom, zum Primatsvertändnis der Ostkirche im Jahrhundert von Chalkedon*, Catrop-Rauxel, 1964.

[9] Cf., R. KRAUTHEIMER, *Studies in Early Christian Medieval and Renaissance Art*, London University Press, 1971[2].

[10] Cf., P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, The University of Wisconsin, Madison 1992 (trad. it., *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, Laterza, Bari 1995); G. P. BROGLIO, *The Ideas and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Brill, Leiden 1999. La rinascita di Roma, che si registra nell'ottavo e nono secolo, vede un ingente programma di restauri volti a preservare l'eredità cristiana dalla decadenza e dalla distruzione: cf., R.

carolingia, però il passato non è più la miniera da cui estrarre materiale per rinnovare il presente. Occorre adattare e innovare, facendo così emergere il concetto di *utilitas*[11] quale criterio ermeneutico per la comprensione della storia e l'avvio di una riforma. Nella rinascita carolingia, lo studio è quindi quanto mai necessario per comprendere le dinamiche del passato per riattualizzarle[12]. Con Gregorio VII, come ricorda Congar[13], dal rinnovamento interiore e personale si passa poi alla riforma dei comportamenti ecclesiali anche mediante l'azione del potere civile[14]: è la totalità della Chiesa, intesa come comunità di fedeli e gerarchia, che agisce sulla base della legge ecclesiastica. Ancora più esplicito è Gregorio VIII; al suo tempo la secolarizzazione della Chiesa è tale che solo una riforma istituzionale che coinvolga la gerarchia può mantenere gli ideali del rinnovamento personale e salvaguardare l'espansione della *Christianitas*. A tal fine, i movimenti di riforma assumono come modello una comprensione del

---

HODGES - B. HOBLEY, *The Rebirth of Towns in the West, AD 700-1050*, CBA Research Reports 68, London 1988. Con Sergio I (687-701) notiamo come nel *Liber pontificalis* nella costruzione di nuovi edifici si sottolinei lo sforzo di *renovare* e di *restaurare* invece che di *facere*: cf., R. COATES-STEPHENS, *Dark Age Architecture in Rome*, in *Papers of the British School at Rome* 65 (1997), pp. 224-227. Questo ritorno conservativo all'antico volto a ristabilire una rinascita e il ritorno a una grandezza primigenia, lo si nota anche con i nomi che i Papi assumono per emulare i loro illustri predecessori: Gregorio II (715-731) e Gregorio III (731-741).

[11] Si pensi alla penitenza tariffata la quale «operò una rottura radicale con l'antichità e con la maniera di concepire nella vita quotidiana, i rapporti fra Dio e il peccatore, tra il peccatore e la Chiesa. Il nuovo sistema ha così contribuito a forgiar una spiritualità nuova, che sopravvive ancora ai giorni nostri»: C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, Elledici, Leumann 1967, p. 15; nonostante la forte opposizione da parte di molti come vari Concili dimostrano: cf., G. MOTTA, *Libri penitenziali e cura animarum*, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al Concilio Lateranense IV*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 55-60.67-68. A tal proposito ricordiamo come nei paesi germanici si preferì insistere sulle penitenze di tipo pecuniario, più vicine alle ammende compensatorie previste dall'antico diritto delle popolazioni germaniche (*Wergeld*). Questa prassi influenzò la predicazione di Tetzel? Si apre qui lo spazio per un'interessante ricerca: C. VOGEL, *Op. cit.*, p. 67; H. BRUNNER, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Duncker & Humblot, München 1928, pp. 766 ss.

[12] Cf., D. BULLOUGH, *Carolingian Renewal: Sources and Heritage*, Manchester University Press, 1991. Lo stesso avvenne per la liturgia per il cosiddetto sacramentario gregoriano inviato da papa Adriano che venne ampiamente adattato alle esigenze franche; cf., C. VOGEL, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, Pastoral Press, Washington 1986.

[13] Y. CONGAR, *L'ecclesiologie du Haut Moyen Age. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Cerf, Parigi 1968, pp. 321-393.

[14] «Habet enim Ecclesia suas leges, suos judices, quibus cum consilio religiosorum et sapientium aut corripiantur, aut corrigantur culpæ præpositorum et ministrorum ejus. Quas si ecclesiastici dissimulant aut minime curant, demum sæculares principes et fedeles laici, pro defensione et recuperatione, quam matri suæ Ecclesiæ debent, necesse est inistant, eosque opportune importune conveniant et moneant, ne destructoribus ecclesiarum Dei et indisciplinatis tacendo et dissimulando faveant, sed secum ad reformandos eis suos canones exurgant», UMBERTO DA SILVA CANDIDA, *Adversus Simoniacos* 3,11, *P.L.*, 143, 1007-1212 (qui 1157); E. G. ROBISON, *Humberti cardinalis libri tres adversus simoniacos. A Critical Edition with an Introduction Essay and Notes*, Princeton 1971.

passato[15]. Questi possono essere storicamente inaccurati, ma il loro scopo è quello di provvedere un'ispirazione effettiva e una legittimazione concreta all'azione nel presente[16].

Da questi brevi cenni si comprende come la *Begriffsgeschichte* della riforma meriterebbe uno studio a sé. Il nostro proposito è più modesto. Sulla scia di Yves Congar, osservando i contributi emersi dalla storia, vorremmo raggiungere due scopi. Il primo è avvicinarci all'elemento prettamente teologico della riforma analizzandone la possibilità e la necessità, nonché i destinatari e le dimensioni che essa richiama nel suo proporsi, ma poiché la sfida è data dalla visione stessa di una Chiesa – immutabile, adattabile o alterabile – che deve operare nel mondo, sarà nostra premura mantenere in questa navigazione la barra del timone verso la finalità stessa dell'esserci della Chiesa. Questo secondo obiettivo, dovrà tenere in conto l'ambiente socio-culturale, il quale se suscita risposte creative, rischia di ridurre, fino all'insignificanza, la presenza della Chiesa nella storia. Questa indagine pare non solo ambiziosa ma dai tratti talvolta velleitari poiché molti mossi da zelo ne hanno affrontato l'argomento, lasciandosi tuttavia accerchiare dalla polemica o dal necessario immediato nel fornire urgente risposta a impellente occorrenza. Il nostro proposito vorrebbe, forse ingenuamente, alimentare una visione di riforma che non si arresti alle risacche del nostro tempo – fornendo suggerimenti sì pratici ma facilmente transitori – e alimentandosi alle fonti del sorgere stesso della Chiesa, apra il cammino a ulteriori ricerche che le consentano di essere sempre il luogo in cui l'uomo incontra il Vivente. Il capitolo quarto, sulla scia delle intuizioni di Congar, vorrebbe presentare un approccio, certo non unico ed esaustivo, agli elementi di una possibile riforma, non tanto dell'inalienabile della Chiesa quanto del suo porsi nel mondo. Poiché un concetto è costituito da strati eterogenei di significato ammassatisi in tempi differenti e la sua profondità storica, che non sempre si

[15] G. B. LADNER, *Gregory the Great and Gregory VIII: A Comparison of Their Concepts of Renewal*, University of California Press, Berkeley, in *Viator* 4 (1982), pp. 26-27.

[16] G. B. LADNER, *Gregory the Great and Gregory VIII*: *A Comparison of Their Concepts of Renewal*, University of California Press, Berkeley, in *Viator* 4 (1982), pp. 1-27; ID, *Die mittelalterliche Reform Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance*, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 60 (1952), pp. 31-59; cf., T. SIEBERS, *Religion and the Authority of the Past*, University of Michigan Press, 1993; K. F. MORRISON, *The Mimetic Tradition of Reform in the West*, Princeton University Press 1982.

identifica con la sua cronologia, acquisisce un carattere strutturale e sistematico[17], saremo attenti a non assumere le posizioni di chi vede nella riforma una discontinuità o una mera storicizzazione per porla in una specie di atemporalità antiistituzionale[18]. Non si può negare che il concetto di riforma sia una di quelle *longue-durée*, che meraviglia e che, nonostante alcune ultime sfumature e una parentesi storica, ponga profonde radici tanto nel mondo antico, quanto in quello a noi contemporaneo, tanto che il concetto acquisisce quasi una legittimità automatica anche se abbraccia variegate connotazioni, poiché il termine evoca un insieme di differenti campi semantici indipendentemente dalle intenzioni e dalle volontà definitorie di chi lo utilizza.

Da quando, con Durkheim, le scienze si presumono eredi della religione, questa indagine avrebbe potuto muoversi in ambito sociologico[19], ma non ci areneremo in tali sabbie mobili. A nostro avviso, la scelta della Chiesa nel proporsi rinnovata ha spinto altri sistemi a rivedersi profondamente o a scomparire. Le grandi ideologie del Novecento non vi sono più e ora viviamo un tempo nel quale si cerca un senso stesso alla libertà che l'uomo si trova fra le mani. Per questo «l'idea di riforma acquisisce un'importanza particolare perché richiede di trovare risposte nuove alle mutate condizioni e di promuovere un'attitudine di storicità senza cambiare la verità»[20].

Questa ricerca, analizzando lo studio di Yves Congar e appoggiandosi alla storia, mostrerà come i cambiamenti attinenti alla sola sfera personale sortiranno, per cause storiche concomitanti, effetti talvolta brillanti, altre meno, ma non incideranno sulla struttura della Chiesa intesa sempre come modalità che assume nel presentarsi al mondo e mai come dato istituito direttamente dalla rivelazione. Lo sforzo compiuto dopo il

[17] R. KOSELLECK, *Vorwort* a O. BRUNNER, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1972 I, p. 21.
[18] Cf., M. FOUCAULT, *Nietszche, Genealogy, History*, in P. RABINOW, *The Foucalt Reader*, Pantheon Books, New York 1989, pp. 76-99.
[19] «Le nozioni essenziali della logica scientifica sono di origine religiosa, […] il pensiero scientifico è soltanto un'altra forma, perfezionata, di pensiero religioso», E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Alcan Parigi 1912, p. 613 (Puf, Parigi 2008[6]). Cf., R. NISBET, *Sociological Tradition*, Basic Books, New York 1966; (trad. it., *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze 1987).
[20] H. OSTRY, *Préface*, in P. C. BORI - M. HADDAD, *Réformes*, Lit Verlag, Berlin 2007, p. XII.

Concilio di Trento è notevole e non esprime una Chiesa monolitica e uniforme[21]. La sua applicazione in alcuni settori è rapida, in altri lenta[22]. Dopo gli eccessi della Rivoluzione francese e il razionalismo illuminista, ritorna la domanda della dimensione storico-affettiva e il desiderio di sentirsi parte di un tutto. Johann Sebastian Drey, a Tubinga, risponde a tali esigenze, ampliando gli studi teologici alle lingue bibliche, alla storia, all'arte, alle religioni comparate e alla epistemologia, sottintendendo una visione romantica del Medioevo: periodo in cui Chiesa e società vivono come un tutto organico. Il romanticismo non è solo un movimento di élite ma coinvolge larghi strati della popolazione che, pur riprendendo la partecipazione sacramentale, ripristinano, tuttavia, le forme aritmetiche devozionali. Contro queste Ludovico Antonio Muratori auspica una pietà riformata con un ritorno alla Chiesa primitiva quale testimonianza di verità[23].

L'opera di Congar, superando le insidie del modernismo, scaturisce da questo ampio movimento e il compito prepostoci nel secondo capitolo sarà quello di analizzare le prime due parti teologiche di *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, nell'edizione del 1950[24], confrontandole con i suoi principali lettori[25]. L'ancoraggio alla Tradizione[26] non

[21] G. ALBERIGO, *Catholicism in Early Modern History: A guide to Research*, Center for Reformation Research, St. Louis 1988, II, pp. 211-213. 217-223.

[22] Basti pensare che nel '600, neanche la metà delle Diocesi si è dotata di un seminario; K. M. COMEFORD, *Italian Tridentine Diocesan Seminaries: A Historical Study*, in *Sixteenth Century Journal*, 29 (1998), pp. 999-1022.

[23] L. A. MURATORI, *De primis Christianorum ecclesiis*, 1694; *De superstitione vitanda*, Milano-Venezia 1740; *Della regolata divozion de' Cristiani* 1747, quest'ultima conobbe sei traduzioni.

[24] L'edizione del 1968 presenterà alcune varianti di cui terremo conto nel corso dell'indagine ma non cambierà l'impianto, lo spirito e il contenuto della prima. Inoltre, la scelta della prima edizione è data dal fatto che fu essa a suscitare forti reazioni tanto da giungere a un intervento dell'allora Sant'Uffizio.

[25] Anche se molti di costoro si rifanno all'edizione del 1968. Di questa in Italia si conoscono tre pubblicazioni: 1972, 1994 e 2015; le prime due vedono un saggio teologico introduttivo di Massimo Camisasca che pone alcune domande sul metodo storico adottato da Congar in cui dovrebbero incontrarsi i due movimenti quello della Chiesa e quello della storia. L'ultima, di Alberto Melloni, più storica, comprende il lavoro di Congar «come ricerca della fedeltà al Vangelo nel tempo che col tempo parla, non perché debole […], ma perché è Vangelo: e come Vangelo non previene, ma cura le sclerosi istituzionali e politiche di cui la "chiesa nel tempo" non è e non può essere immune» (p. IV).

[26] Y. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai historique*, Libr. Arthème Fayard, Parigi, 1960; (trad. it., *La tradizione e le tradizioni saggio storico*, Roma, Edizioni Paoline, 1961); *La tradition et les traditions, essai théologique*, Libr. Arthème Fayard, Parigi, 1963 (trad. it., *La tradizione e le tradizioni saggio teologico*, Roma, Edizioni Paoline, 1965). Il termine verrà sempre utilizzato nel senso di "ciò che si consegna" che a sua volta può costituire materiale per la "memoria" ma non necessariamente si identifica con essa; anzi la lettura che si propone in questa ricerca è che la Tradizione esercita una funzione critica della memoria e la purifica evitando il carattere coattivo del fenomeno religioso; cf., S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in *Gesammelte Werke*, vol XVI, Fischer, Frankfurt am Main 1939, pp. 112-116.174-176.201.208.241 (trad. it., *L'uomo Mosè e la religione*

solo per la Chiesa cattolica o quella ortodossa ma persino per le Chiese della Riforma e quella Anglicana[27] è uno dei contributi maggiori che Congar ci fornisce.

A dieci anni dal termine della guerra, in Europa si aggira una domanda di cambiamento. Yves Congar ha il torto, come mostreremo nel primo capitolo, di intercettarla già alcuni anni prima. La sua visione profetica fa sì che il testo rimanga un riferimento per quanti vogliano avvicinarsi a questa esigenza della vita ecclesiale, scoprendo che più ci si addentra in essa e più si riconosce come nel cuore della riforma si trova la spinta genuina dell'essere della Chiesa. Di recente, William Henn, ripresentando il lavoro di Congar, afferma come «tutta la storia della Chiesa può essere caratterizzata da una serie di riforme» per cui quanti si preoccupano di eventuali prossime novità dovrebbero rasserenarsi poiché lo scopo di una riforma è sempre «promuovere la carità e il benessere pastorale», in quanto un'autentica riforma non è mai solo «il risultato di un teorizzare sistematico o deduttivo. Soprattutto, essa tende a incoraggiare la comunione, in particolare cercando di superare gli attuali punti di vista contrastanti, che non esprimono a sufficienza la pienezza della tradizione cattolica»[28].

Il «teorizzare sistematico», non è l'intento di Congar il quale preferisce illustrare le ragioni vitali della presenza della Chiesa nella storia, come gli scritti ulteriori ampiamente sostengono e noi, speriamo, di mostrare nel terzo capitolo. L'abbondantissima letteratura sul pensiero del Nostro e le sue copiose fatiche, ci hanno consigliato di limitare il campo d'indagine alla sola idea teologica di riforma. Tuttavia, oltre ai testi congariani reperiti e utilizzati, si cercherà di non escludere quei contributi,

---

monoteistica, Bollati Boringhieri, Torino 1977); Y. H. YERUSHALMI, *Freuds Moses. Judaism terminable and interminable*, Yale University, New Haven, Londra 1991, pp. 53.58.

[27] «Io credo fermamente che un vero nuovo riformatore sia e debba essere un uomo dalle radici profonde. […] Il nuovo riformatore va alle radici della *propria* tradizione. Deve amarla: deve piangere sopra Gerusalemme, anche se deve pronunciare la sua condanna. Qualsiasi riforma deve cominciare dal di dentro e, nel caso della chiesa, deve rispettare il fatto che la vita che vorrebbe rinnovare è la vita organica di un corpo profondamente radicato nei processi della storia», J. ROBINSON, *The Honest to God Debate*, SCM Press, Londra 1963, pp. 27-29.

[28] W. HENN, *Scambio di doni: la ricezione dei frutti del dialogo e la Riforma della Chiesa*, in *La Riforma e le riforme nella Chiesa*, (a cura di A. Spadaro - C. M. Galli), Queriniana, Brescia 2016, p. 378. Anche Laurent Villemin commentando le quattro condizioni della riforma congariana afferma: «Ces lignes de force restent aujourd'hui encore des repères sûrs pour une Église qui se veut toujours fidèle à l'Évangile», L. VILLEMIN, *Le retour de la "réforme dans l'Église catholique?*, in *Transversalités*, 137 (2016), p. 61.

coevi e non, che aprono la strada a quella ricerca teologica a cui Congar era particolarmente sensibile. Oggi l'urgenza di una riforma assume i tratti di un ripensamento comunicativo che riscaldi i cuori poiché «l'uomo entra in un periodo glaciale per lo spirito e le chiese stabilite non possono offrire più di un igloo dove il loro gregge tremante si accalchi»[29]. La riforma della Chiesa è sempre una riforma in vista del regno nel quale entreranno tutte le genti (*Ap* 7,9); per questo riformare è ritornare all'essenziale, superando ciò che, pur utile un tempo, è oggi desueto, per riscoprire che la novità del regno aggiunge ben poco ai precetti della legge naturale[30], illuminando, tuttavia, di luce totalmente nuova il dato creaturale. Autorevole fonte afferma che questo «dovrebbe essere uno dei criteri da considerare al momento di pensare una riforma della Chiesa e della sua predicazione che permetta realmente di giungere a tutti»[31]. *Vrai et fausse réforme dans l'Église*[32], considerata la più importante ed originale di tutte le fatiche di Congar[33], muove dall'amore per la Chiesa[34]. Un amore che lui stesso pone a fondamento di una riforma[35] di cui non elabora un programma, affermandone bensì il ruolo che ha nella vita della Chiesa affinché in essa brilli l'unità dinamica della sua missionarietà e il vero volto di Dio[36].

---

[29] A. KOESTLER, *The trail of the Dinosaur*, in *Encounter*, maggio 1955.

[30] «[in doctrina Christi et apostolorum] lex nova, quæ præter præcepta legis naturæ, paucissima superaddidit », *Summa Theologiæ*, I-II, q. 107, a. 4, 3.

[31] *EG*, 43.

[32] Nel corso del lavoro forniremo alla lettura estratti di quest'opera come di altre di Congar, dandone nostra traduzione, inserendo in nota i testi originali ritenuti più significativi al fine della ricerca.

[33] Lettera di J.-P. Jossua a Gabriel Flynn del 18 gennaio 2004, in G. FLYNN, *Yves Congar et la réforme de l'Église catholique. Un renouveau de l'esprit*, in *Yves Congar théologien de l'Église*, Cerf, Parigi 2007, p. 122; (op. or.: G. FLYNN, *Yves Congar, and Catholic Reform: A Renewal of the Spirit*, in *Yves Congar Theologian of the Church*, Peeters Press, Louvain, 2005).

[34] «Je suis de l'Église. J'aime l'Église», J. PUYO, *Jean Puyo interrogee le Père Congar*, p. 185; G. FLYNN, *The Role of Affectivity in the Theology of Yves Congar*, in *New Blackfriars*, 83, 977/978 (2002), pp. 347-364; (riproposta: G. FLYNN, *Le rôle de l'affectivité dans la théologie d'Yves Congar*, in *La Via spirituelle*, 157 (2003), pp. 73-92).

[35] «Mais cette réforme doit être faite dans l'amour, non dans le détachement et l'indifférance ou dans une froide critique, ni dans une fronde larvée», Y. CONGAR, *Pourquoi j'aime l'Église*, in *Communion, Verbum Caro*, 24 (1970), p. 30; ID., *Renouvellement de l'esprit et réforme de l'insitution*, in *Concilium*, 3 (1972), p. 43.

[36] Cf., G. FLYNN, *Yves Congar et la réforme de l'Église catholique. Un renouveau de l'esprit*, in *Yves Congar théologien de l'Église*, Cerf, Parigi 2007, p. 102.

CAPITOLO I

L'ORIGINE, LA RECEZIONE E LA "CENSURA" DEL TESTO

«Si è posto così, in termini nuovi e spesso aggressivi, il grande problema della riforma della Chiesa, nella Chiesa. Questo è uno dei temi più interessanti, più gravi e più urgenti del nostro tempo; e Noi, che non meno d'alcun altro desideriamo la giusta riforma della Chiesa (cf. *Ecclesiam suam*), pensiamo che sia "un segno dei tempi", una grazia del Signore, la possibilità che oggi è offerta alla Chiesa di attendere alla sua propria riforma. Opera questa che deve sempre essere in atto di riconoscere la fragilità degli uomini, anche se cristiani, e di correggere le loro eventuali debolezze e le deformazioni del corpo ecclesiastico; inteso nel suo senso genuino, possiamo far nostro il programma d'una continua riforma della Chiesa: *Ecclesia semper reformanda* (cf. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 2ª ed. p. 409 ss.)» [1].

Prima di giungere a questo riconoscimento, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, ha subito un processo che può essere assunto a modello di speranza. Atteso, accolto, censurato, dimenticato, ripreso con successo[2]. Riferimento per ogni attuale pensiero di riforma[3], l'opera ha avuto una gestazione graduale che esprime bene il clima in cui è stata redatta ma nello stesso tempo la colloca al di là del tempo in cui è stata presentata, poiché desidera offrire una riflessione volta sempre «a impedire il duplice divorzio fra la Chiesa e il mondo e fra il magistero e la vita cristiana militante»[4].

Nel Novecento, nella Chiesa Cattolica, l'apice del potere sovrano del papato, probabilmente, è stato raggiunto con il pontificato di Pio XII. Nessuno, a quel tempo, avrebbe messo in discussione la monarchia papale centralizzata e per certa era data la sua continuità. Ancora oggi, questo astoricismo, coinvolge molti, i quali sono «riluttanti

[1] Paolo VI, Udienza del 7 maggio 1969. Il riferimento a Congar è nel testo stesso della udienza pontificia. *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VII, Libreria Editrice Vaticana 1970, p. 948.

[2] L'edizione del 1950, in cinquemila copie, andò presto esaurita. Seguì quella del 1968, tradotta in italiano in ben tre ristampe: 1972, 1994, 2015 a cura della Jaca Book.

[3] Congar affermerà: «La mia idea è sempre stata quella di una chiesa rinnovata, non solo nel senso giuridico ma nel senso di popolo di Dio in cammino lungo i sentieri dell'umanità, nella vita degli uomini e delle donne, missionaria in mezzo al mondo», in *Letter from Father Yves Congar, o.p.*, (a cura di R. J. Zawilla), in *Theology Digest*, 32 (1985), pp. 214-215. L'espressione: «If there is a theology of Congar, that is where it is to be found» attribuita in questo testo, non è stata trovata; cf., G. FLYNN, *Yves Congar, and Catholic Reform: A Renewal of the Spirit*, in *Yves Congar Theologian of the Church*, Peeters Press, Louvain, 2005, p. 101.

[4] É. FOUILLOUX, *Recherche Théologique et Magistère romain en 1952. Une "affaire" parmi d'autres*, in *RSR*, 71 (1983), p. 271.

a credere che le istituzioni e le pratiche della Chiesa siano cambiate nel corso dei secoli»[5]. Ma già a Basilea e poi ancora a Trento si era convinti, sulla scia dell'apporto di Giovanni di Segovia[6], che la lotta per una riforma nella Chiesa era in fondo la lotta per una comprensione esatta della Chiesa e della sua missione; così che ciò che concerneva la fede e l'ecclesiologia giocava un ruolo eminente nella discussione della riforma[7].

1.1 Il Novecento e l'idea di una riforma nella Chiesa

Benché il Concilio di Trento sia marcatamente segnato dai decreti *De reformatione*, il periodo successivo vedrà, a poco a poco, la scomparsa del termine riforma dal vocabolario cattolico. Forse per due ragioni. La teologia posteriore al Concilio sottolineava con forza il carattere della continuità con la Tradizione, per cui ciò che Trento aveva stabilito era una riforma sicura e stabile, ponendo fine ad ogni ulteriore richiesta di riforma, dato che, sarebbe stato impensabile un cambiamento nella forma della riforma. Inoltre, erano i protestanti ad accampare un diritto d'uso del termine, per cui, nonostante i dieci decreti tridentini, sarà, paradossalmente, proprio questo termine a suscitare sospetto e diffidenza[8]. Il pontificato di Leone XIII non ostacola l'idea di un rinnovamento nella Chiesa[9], tanto che le prime richieste compaiono in Germania alla

[5] B. TIERNEY, *Reflections on a Half Century of Conciliar Studies*, in *The Church, the Councils & Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, The Catholic University of American Press, Washington 2008, p. 318.

[6] Fautore del conciliarismo, sostenne l'elezione dell'antipapa Felice V. Creato cardinale da questi, si dimise una volta ricomposto lo scisma nel 1449. Nel ritiro di Aiton, in Savoia, fece la prima traduzione trilingue del Corano; cf., K. REINHARDT, *Johannes von Segovia*, in, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Traugott Bautz Verlag, Nordhausen, 3, coll. 561-563.

[7] Cf., T. M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa, A General Reform of the Church*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Brill, Leiden 1996, pp. 175-202.

[8] II Sessione 7 gennaio 1546: decreto sul modo di vivere e su altre cose da osservarsi nel Concilio; VI sessione 13 gennaio 1547: decreto sulla residenza dei vescovi e degli altri chierici inferiori; XIII Sessione 11 ottobre 1551: decreto di riforma per la giurisdizione dei vescovi; XIV Sessione 25 novembre 1551: decreto di riforma sulla vita onesta dei chierici; XXI Sessione 16 giugno 1562: decreto sui benefici e simonia; XXII Sessione 17 settembre 1562: decreto sulla formazione e amministrazione delle diocesi; XXIII Sessione 15 luglio 1563: decreto sulla residenzialità e formazione. Istituzione seminari; XXIV Sessione 11 novembre 1563: decreto sulla elezione dei vescovi e uffici ecclesiastici; crimini; privilegi; XXV Sessione 3-4 dicembre 1563: decreto sui religiosi e monache; decreto finale di riforma generale; cf., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1973, pp. 660-799.

[9] Questa è una delle tesi portanti del lavoro di G. WEIGEL, *Cattolicesimo evangelico. La grande riforma della Chiesa del XXI secolo*, Cantagalli, Siena 2016. Per l'autore, Leone XIII ha aperto la porta al coinvolgimento critico della Chiesa nel mondo, poiché è il primo Pontefice a prendere atto che il mondo sociale della Controriforma sta terminando e occorre ripensare la presentazione del

fine del XIX secolo. Alcune, rimandando alla Riforma luterana, erano segnate da una forte separazione fra spirito e forma[10], altre si rifacevano a un rinnovamento prettamente morale[11]. Al *Reform-Katholizismus*[12] d'inizio secolo, risponde Mons. Paul Wihlem von Keppler[13]. Nel suo discorso al Capitolo della cattedrale di Rottenburg, Keppler critica il carattere intellettuale e cerebrale del riformismo del suo tempo poiché si presenta come prodromo del modernismo, anche se riconosce che nella disciplina ecclesiastica e nella vita cattolica vi siano dei punti dove si possa parlare di riforma, anzi alcuni dove sia addirittura necessaria, come nel campo delle scienze, dell'educazione, dell'amministrazione, della stampa e delle associazioni[14]. La vera riforma però concerne l'aspetto umano della Chiesa, specialmente nella formazione del carattere dei cattolici.

---

cristianesimo. Da Leone XIII fino al Concilio Vaticano II, la Chiesa sarebbe segnata dal tentativo di ritrovare le radici evangeliche al fine di ridefinirne la missionarietà.

[10] A. PICHLER, *Die wahren Hindernisse und die Grundbedingungen einer durchgreifenden Reform des katholischen Kirche*, Fues's Verlag, Leipzig 1870; Autore Ignoto, *Gedanken zur Erneuerung der Römische-katholischen Kirche*, in *Eine Heilige Kirche*, gennaio 1934, pp. 50-57 in cui si chiede «più Cristo e meno Chiesa, più amore e meno Chiesa».

[11] A. M. WEISS, *Reformbestrebungen* del 1905, apparso poi in *Lebens und Gewissensfragen der Gegenwart*, Herder, Freiburg, 1905, II, pp. 1-145, in particolare pp. 57-66.85-100. 118ss.134-145. Per l'autore solo una riforma interiore consentirebbe il superamento delle difficoltà della Chiesa.

[12] Se per Congar il *Reformkatholizismus* di G. Mensching e H. Mulert sono irricevibili: cf., *Vrai et fausse réforme*, p. 29, resta il fatto che i titoli sono numerosi: cf., H. HEMERLINK, *Innerkirchliche Reformbewegungen im deutschen Katholizismus*, in *Theologische Rundschau*, XII (1940), pp. 189-235. Cf., J. MÜLLER, *Der Reformkatholizismus, die Religion der Zukunft für die Gebildeten aller Bekenntnisse*, Caesar Schmidt Zürich-Würtzburg 1899; ID., *Reformkatholizismus im Mittelalter und zur Zeit der Glaubensspaltung*, Lampart & Co. Verlag, Augsburg 1901; J. HAUSTEIN, *Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich: "Das Neue Jahrhundert" und die Kraus-Gesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.

[13] J. HAUSTEIN, *Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich: "Das Neue Jahrhundert und die Krausgesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, p. 61; J. VAN EIJNATTEN - P. YATES, *The Churches*, Leuven University Press, 2010, p, 177; M. GRAF, *Liberaler Katholik - Reformkatholik - Modernist? Franz Xaver Kraus (1840-1901) zwischen Kulturkampf und Modernismuskrise*, Lit Verlag, Münster 2003; G. PLANK, *Was kommt nach Trient? kirchliche Personalentwicklung nach dem II. Vatikanum*, Lit Verlag, Vienna 2005, pp. 150-152; N. KEBEKUS, in *Sende-Zeit*, 17 giugno 2011.

[14] «Eine wahre Reform wird den Menschen im Innersten erfassen und bessern. Daher wird sie immer eine Reform des Gesamtmenschen, seines Charakters, nicht aber eine bloße Reform des Verstandes und des Willens, deren Defizit der Rationalismus ist, sein. Vom Volk muß sie ausgehen, um eine wahre Reform zu werden, von unten wird sie nach oben dringen, nicht umgekehrt. Die Forderung, daß wahre Reform immer eine religiöse Reform sein muß, wird nach den primären Triebkräften und Hilfsmittel, nach den übernatürlichen Heilskräften und Gnadenmitteln, nach Glauben, den Sakramenten, Meßopfer, Gebet, der Beiche verlangen», P. W. VON KEPPLER, *Wahre und falsche Reform - Rede des hochwürdigsten Herrn Dr. Paul Wilhelm von Keppler. Gehalten auf der freien Konferenz des Kapitels Rottenburg am 01. Dezember 1902*, Herder, Freiburg, 1903, p. 31. Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 192, n. 81. Il discorso di Keppler sarà ripreso anche dal Card. G. B. Montini nella sua lettera alla diocesi ambrosiana per la Quaresima 1962 (n. 35). Per una ripresentazione del testo, cf., N. KEBEKUS, *Wahre und falsche Reform*, in *Sende-Zeit* 17 giugno 2011.

La riforma autentica pertanto è interiore e spirituale e procede dall'interiore all'esteriore; riguarda l'intimo dell'uomo per perfezionarlo. In tal senso la Chiesa necessita sempre di riforma. Se Keppler ottiene l'immediato appoggio di Roma con una lettera del Cardinal Rampolla[15] riceve anche critiche e prese di distanza[16].

Dopo la Grande Guerra, la situazione sociale è in forte deperimento. I vescovi francesi auspicano la restaurazione della cooperazione fra Stato e Chiesa. Ma ciò non avviene[17]. Nel 1923, secondo l'International Labour Organization in Germania, Austria, Gran Bretagna e Francia vi sono circa dieci milioni di soldati abbandonati sulle strade. Per le famiglie che si prendono cura di loro non esistono sussidi. Ogni anno si commemorano i caduti ma gli invalidi e i mutilati sono dimenticati. I feriti e le vedove di guerra vengono trascurati perché offrono un tipo di memoria sbagliato. Le gigantesche *performance* ginniche, così di moda in Europa negli anni Venti e Trenta, mostrano corpi muscolosi, giovani, sani e atletici: un'enorme negazione del fatto che, allo stesso tempo, dieci milioni di sopravvissuti di guerra, uomini a pezzi, che soffrono di depressione, soccombono all'alcolismo, mendicano per sopravvivere e finiscono per suicidarsi, riempiono le strade d'Europa. La formula magica, ogni anno ritualmente pronunciata di fronte ai monumenti ai caduti: "per non dimenticare", non li riguarda[18]. Questo iato profondo attraversa tutte le società, Chiesa compresa che, con la sua teologia, è sempre più distante dalla realtà, come l'inchiesta del 1935 sull'*incroyance* metterà in luce. A

[15] Il Segretario di Stato Card. Rampolla fece sapere: «Ich habe Deine Rede in einer Übersetzung genau durchgelesen und nicht verfehlt, sie dem Heiligen Vater einzuhändigen, und beeile mich nun, Dir mitzuteilen, dass Seine Heiligkeit von dem Inhalt Deiner Ausführungen mit der größten Freude Kenntnis genommen hat […] Darum glaubt der Heilige Vater Deinen Eifer mit der gebührenden Anerkennung auszeichnen und Dich durch Seine Autorität ermuntern zu sollen, in der begonnenen Arbeit fortzufahren». La lettera è del 3 gennaio 1903 ed è posta all'inizio del testo di Keppler, pp. 3-4.

[16] Immediatamente avverso alla posizione di Keppler: O. SCHICKENBERGER, *Falsche Reform? Offener Brief an Seinen Gnaden Herrn Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. Als Antwort auf seine am 1.12.1902 in der Klerikuskonferenz zu Rottenburg haltene Rede "Wahre und falsche Reform"*, Augsburg 1903; cf., H. WOLF, *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*, Schöningh, Paderborn 1998.

[17] J. GADILLE, *La Pensée et l'action politique des évêques français au début de la III^e^ République, 1870-1883*, Hachette, Parigi 1967, I, p. 142.

[18] J. WINTER, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge University Press 1995*;* (trad. it., *Il lutto e la memoria: la grande Guerra nella storia culturale europea,* Il Mulino, Bologna 2014, pp. 117-168).

questa, Congar tenterà di fornire una risposta[19] il cui sviluppo giungerà, in più tappe, all'elaborazione di *Vrai et fausse réforme*.[20]

Questa crisi consente l'abbandono del temporale per introdursi nel campo delle ragioni spirituali che sostengono la presenza della Chiesa nel mondo[21]. La pubblicazione nel 1927 del *Primato dello spirituale* di Jacques Maritain può essere preso come segno di questa svolta. Nel 1932, nasce la rivista *Esprit*, nel contempo viene ad emergere il desiderio di cogliere ciò che unisce al di là delle differenze di appartenenze politiche. Questo conduce alla ricerca di un "essenziale", delle "origini" che accomunano e prende sempre più spazio il ruolo – talvolta contestato – dell'ermeneutica quale chiave della verità[22]. In quello stesso anno, Congar legge i tre volumi delle *Mémoires* di Loisy[23] e, pur mantenendo una critica oggettiva dinanzi alle deviazioni del modernismo, riconosce l'originalità e la fecondità delle istanze da esso suscitate, ora non più eludibili: il carattere storico del dato cristiano indagabile con i metodi della critica e il valore del punto di vista del soggetto che, senza cadere nel soggettivismo, si considera parte della Chiesa e della Tradizione[24].

---

[19] Y. CONGAR, *Une conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in *La Via Intellectuelle*, 2 (25 luglio 1935), pp. 214-249. Le ragioni sono da ricercarsi nel deficit di incarnazione o di cattolicità, per cui la fede è disincarnata: «dans un certain hiatus entre la foi et la vie […]. La constitution d'un monde spirituel et même religieux, d'un tout de vie humaine en dehors du christianisme, d'une part, la contraction de l'Église, son repli sur elle-même en un monde spécial et les fatales attitudes de défense qu'elle a prises» (qui 249).

[20] Cf., C. FREY, *Mysterium der Kirche Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969; K. CHADWICK, *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France*, Liverpool University Press, 2000; G. FLYNN, *The Role of Unbelief in the Theology of Yves Congar*, in *New Blackfriars*, 85 (2004) n. 998, pp. 426-443; F. LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Èditions Albin Michel, Parigi 2006, pp. 293-296; M. QUISINSKY, *The Interference between Nouvelle Théologie and Catholic Practice in Church and Society*, in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 90 (2014) n. 1, pp. 71-98.

[21] A. DANSETTE, *Destin du catholicisme français, 1926-1956*, Flammarion, Parigi 1957; [trad. it., *Destino del cattolicesimo francese (1926-1956)*, Cinque Lune, Roma 1967].

[22] R. MARLÉ, *Foi et interprétation. Un mot magique: herméneutique*, in *Études*, maggio 1969, pp. 669-682; ID., *Théologie protestante*, in *RSR*, t. 55 (1967), pp. 257-287.

[23] A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, Nourry, Parigi 1930-31; (trad. it., *Memorie per la storia religiosa dei nostri tempi*, Feltrinelli, Milano 1961-62); M. J. LAGRANGE, *M. Loisy et le modernisme: à propos des "Memoires"*, Cerf, Parigi 1932.

[24] Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, Cerf, Parigi 2001, pp. 24.59.70.

1.2 La formazione del testo

La redazione del nostro testo si forma lentamente. Nel giugno del 1946, inizia a comporre un primo articolo, *Péché et sainteté dans l'Église*[25] che comparirà l'anno seguente. Ne seguono altri tre apparsi su diverse riviste[26]. In seguito saranno sottoposti a critica e osservazioni da parte di altri studiosi. Il primo abbozzo dell'opera è quindi antecedente alla pubblicazione dei testi di Ida Görres e di Papini[27], e alla lettera pastorale del Card. Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*[28], nonché all'articolo di Franz Jantsch sulla necessità di una libertà di discussione nella Chiesa[29]. Congar si imporrà poi un silenzio di tre anni, al termine del quale riprende interamente il testo del 1946, completandolo con ulteriori studi condotti frattempo. Nel piano redazionale del 1946 la terza parte del testo attuale non è prevista, ma, trattandosi del tema della riforma, non è possibile non analizzare quella protestante[30].

Conferma della data del 1946 proviene da una nota inserita nell'articolo pubblicato sulla rivista *Irénikon*[31]. Questo costituirà il canovaccio del secondo capitolo della prima parte di *Vrai et fausse réforme*.[32] Le dipendenze del secondo capitolo dall'articolo sono molte e i punti in cui si differenzia sono minimi, anche se non secondari. In questa nota, Congar afferma che lo scritto comparso sulla rivista di Chevetogne è parte di uno studio

[25] Y. CONGAR, *Péché et sainteté dans l'Église*, in *La Vie Intellectuelle*, 11(1947), pp. 6-40.
[26] Y. CONGAR, *Condition d'un vrai renouvellement*, in *Je bâtirai mon Église* (*Jeunesse de l'Église*), 8 (1948), pp. 154-164; *Pourquoi le peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), pp. 365-394, questo testo comparirà con il titolo *True and False Reforme in the Church*, in *Orate Fratres*, 23 (1948-49), pp. 252-259; *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 3-4 (1950), pp. 259-284.387-407.
[27] I. F. GÖRRES, *Brief über die Kirche*, in *Frankfurter Hefte* novembre 1946, pp. 715-733; rieditato da Böhlau Köln, 2005; questo testo venne parzialmente tradotto in *La Vie Intellecutelle* del febbraio 1947, pp. 26-35 sotto il titolo *Malgré cela, je reste catholique*. G. PAPINI, *Lettera agli uomini di papa Celestino VI*, Vallecchi, Firenze 1946; il testo apparve due anni dopo in Francia tradotto da J. Bertrand con titolo *Lettres aux hommes du pape Célestin VI*, Editions du Pavois, Parigi 1948. La posizione della Görres è critica verso coloro che introducono una separazione fra spirito e forma.
[28] La lettera appare per la Quaresima del 1947 per i tipi de Les éditions du Vitrail. Per una presentazione del momento storico: cf., E. FOUILLOUX, *Feu la "nouvelle chrétienté"* in *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945-2000*, Leuven University Press, 2010, pp. 39-54.
[29] F. JANTSCH, *Christliche Anständigkeit*, in *Gloria Dei* III (1948-1949), pp. 1-6; (parz. trad.) *Honnêteté chrétienne. Pour la libre discussion dans l'Église*, in *La Via Intellectuelle*, 2 (1949), pp. 126-131.
[30] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 16.
[31] Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 365, n.1.
[32] *À quels titres le peuple de Dieu a-t-il besoin de se réformer?*, pp. 133-195.

più ampio redatto già nel giugno del 1946 che farà parte di *Vrai et fausse*[33]. Tuttavia, l'articolo del 1947, che costituisce lo sfondo del primo capitolo[34], vede un antecedente in un contributo comparso su un testo tedesco del 1940[35]. Questo farebbe ipotizzare un anticipo del termine *a quo* di alcuni anni per una prima intuizione di *Vrai et fausse*, se non di un suo abbozzo, risalente fin dagli anni della sua prigionia a Colditz e a Lubecca[36]. L'avvento della guerra introduce la costatazione di un fallimento, di una desacralizzazione della vita, di un'emarginazione della Chiesa e di uno svuotamento delle coscienze. Al termine del conflitto si prende atto che la difesa della dignità umana diventa sempre più impellente. I rinnovamenti biblici, liturgici e patristici spingono a confrontarsi sempre più con il mondo moderno. La prigionia di molti ministri del culto fa loro prendere atto dell'insufficienza del lavoro nelle parrocchie e li spinge a maturare la volontà di un rinnovamento profondo dei metodi missionari. Nel testo, Congar muove dall'inchiesta del 1935, dagli effetti della Grande Guerra e della depressione del '29, ma quando redige è sotto l'influsso della Seconda Guerra Mondiale ed è a partire da queste esperienze devastanti che la Chiesa dovrebbe prendere atto della necessità di un cambio di paradigma nel suo agire. Già in *Vie de l'Église et conscience de la catholicité*, affermava la necessità per la Chiesa di apprendere ancora qualcosa della sua realtà, accrescendosi organicamente mediante l'assunzione di quei valori umani, così ricchi e differenziati, che non aveva ancora incorporato. Questo, unitamente all'attività missionaria, all'Azione Cattolica e al lavoro ecumenico, avrebbe fornito un'occasione

[33] «Le présent texte est une partie d'une étude assez considérable, rédigée en juin-juillet 1946 sur *Vrai et fausse réforme dans l'Église*. J'espère trouver le temps de mettre cette étude au point et de la publier intégralement», *Irénikon*, 21 (1948), p. 365, n. 1. Questo conferma quanto poi affermato da J.-P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Èdition Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967; (tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71, pp. 84 ss).

[34] *L'Église, sa sainteté et nos défaillances*, in *Vrai et fausse réforme*, pp. 63-132.

[35] Y. CONGAR, *Sainteté et péché dans l'Église*, in *La Vie Intellectuelle*, 11 (1947), pp. 6-40; ID., *Die Kirche und ihre Einheit: der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation*, in *Die Kirche Christi, Grundfragen der Menschenbildung und Weltgestaltung*, (a cura di Otto Iserland), Benziger & Co, Einsiedeln-Köln, 1940 pp. 13-59. Questo testo è l'intervento che Congar avrebbe dovuto tenere alla IIª Conferenza del Cristianesimo pratico del movimento ecumenico *Life and Work* riunita a Oxford nel luglio 1937; comparirà quale primo capitolo, *L'Église et son unité*, in *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1941 (trad. it., *Il mistero della Chiesa*, Mame, Roma 1961). A proibirgli di partecipare fu il Cardinale Segretario di Stato, Eugenio Pacelli; J. P. JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Cerf Paris 1967, p. 77.

[36] Per questo Congar venne nominato Cavaliere della Legion d'onore, ottenne la Croce di Guerra e la Medaglia degli Evasi; cf., Y. CONGAR, *Leur résistance. Mémorial des officier évadés - anciens de Colditz et de Lübeck morts pour la France*, Renault, Parigi 1948.

di rinnovamento e di arricchimento che è proprio della natura della Chiesa e che non si è autorizzati a lasciar cadere[37]. In Congar, quindi, l'idea di un testo sulla riforma nella Chiesa non si è formata solo a ridosso degli anni '50, ma è maturata lentamente.

Se per Congar, gli anni 1946-'47 sono fra i più vivaci del cattolicesimo francese[38], è perché questi sono stati preceduti dalla consapevolezza di un'urgenza evangelizzatrice che fin dal 1941, con la fondazione della *Mission de France*[39], cerca di rispondere pastoralmente alla secolarizzazione e all'allontanamento della classe operaia dalla Chiesa. Sul versante teologico, purtroppo, il 4 febbraio 1942 il testo manifesto del metodo storico-teologico di Chenu viene posto all'Indice[40], costringendolo alle dimissioni dalla reggenza di Le Saulchoir[41]. L'imposizione non risolve i problemi intellettuali sollevati: la storia come sviluppo e la possibilità creativa del soggetto

[37] «L'Église nous paraît avoir encore beaucoup à apprendre sur elle-même et à révéler sur soi en s'accroissant organiquement de toutes les valeurs humaines merveilleusement riches et différenciées, qu'elle ne s'est pas encore incorporées. Nul doute que, de ce poin de vue, les trois grands mouvements apostoliques actueles: l'Action catholique, le movement missionnaire, le travail œcuménique […] ne soient, pour la théologie de l'Église et particulièrement pour l'intelligence de sa catholicité, une occasion de renouvellement et d'enrichissement qu'il nous appartient de ne pas laisser perdre», Y. CONGAR, *Vie de l'Église et conscience de la catholicité*, in *Esquisses du mystère de l'Église***,** Cerf, Parigi 1941, p. 123; questo è un articolo apparso in *Bulletin de Missions* del settembre 1938, ma redatto già nel gennaio del 1937; in *Avertissement*, p. 7 di *Esquisses*.

[38] «Qui n'a pas vécu les années 46-47 du catholicisme français, a manqué l'un des plus beaux moments de la vie de l'Église», Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue: contributions catholiques à l'œcuménisme*, Le Cerf, Parigi 1964, p. XLIII; ID., *Une passion: l'unité réflexions et souvenirs 1929-1973*, Cerf, Parigi 1974, pp. 60-61.

[39] J. F. SIX, *Cheminements de la Mission de France, 1941-1966*, Seuil, Parigi 1967; Y. DANIEL, *Aujourd'hui la Mission de France*, Le Centurion, Parigi 1981; C. TAMMARO, *Profili storico-canonici della "Mission de France" nel contesto organizzativo ecclesiastico*, in *Fidelium Iura* 15 (2005), pp. 97-114; T. CAVALIN - N.VIET-DEPAULE, *Une histoire de la Mission de France: la risposte missionaire 1941-2000*, Karthala, Parigi 2007.

[40] M.-D. CHENU, *Le Saulchoir: Une école de la théologie*, Etiolles, Parigi 1937. Il testo era stato redatto nel 1937 ed esponeva, rielaborato, il discorso tenuto da padre Chenu il 7 marzo 1936 nel quale illustrava i principi ispiratori della ricerca teologica che si voleva condurre a Le Saulchoir: primato della rivelazione secondo la scuola di padre Ambroise Gardeil; accoglienza della critica biblica e storica, ispirandosi a p. Joseph Lagrange; considerazione del tomismo aperto al confronto con la contemporaneità e i suoi problemi. Il 6 febbraio 1942 il testo viene inserito nell'*Index* e Mons. Pietro Parente commentando il testo su *L'Osservatore Romano* usa l'espressione *nouvelle théologie*, accusandolo di propendere per posizioni neomoderniste. Cf., R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 173-183.

[41] Le prime avvisaglie contro la scuola si ebbero già nel 1932 con una denuncia avanzata al Sant'Uffizio da due studenti di Le Saulchoir. Cf., É. FOUILLOUX, *Première alerte sur le Salchoir (1932)*, in *RSPT*, 96 (2012) pp. 93-105.

umano[42] non possono più essere elusi dalla teologia. Nel 1942, i Gesuiti di Lyon-Fourvière inaugurano la collana *Sources chrétiennes*. L'anno seguente vede tanto la pubblicazione del testo *France pays de mission*,[43] quanto l'apertura del Centro di pastorale liturgica. Le Saulchoir e Fourvière non rinnegano l'impianto e le intuizioni di Tommaso d'Aquino. Tuttavia, Chenu, come Anscombe[44] e MacIntyre[45], sono indubbiamente distinti dalla istituzionalizzazione del neotomismo avvenuta dopo l'*Aeterni Patris* (1879). Tale istituzionalizzazione se favorisce una pedagogia cattolica, sottovaluta le conoscenze prodotte in altre discipline e crea un fossato fra queste e le categorie filosofiche aristoteliche e tomistiche alla base della sua teologia. Questo distacco viene rafforzato dalla *Pascendi dominici gregis* (1907) e dalla *Humani generis* (1950) che – rispecchiando il lunghissimo isolamento della teologia cattolica dal mondo, nel quale si creava conoscenza – accomunano sommariamente sotto la generica etichetta di "modernismo" questioni intellettuali molto complesse[46].

In tale contesto, Congar termina il suo lavoro nel novembre del 1949. Il 30 aprile del 1950 ottiene il *nihil obstat* e il testo viene pubblicato a fine novembre 1950[47]. Frattempo, nel giugno del 1950, compare in *La Vie Intellectuelle*, un suo articolo: *Mentalité de droite et intégrisme*[48]. P. Emmanuel Suarez, Generale dell'Ordine Domenicano, è preoccupato poiché il momento politico richiede che i cattolici facciano fronte comune contro il comunismo. Queste pagine, riprese in *Vrai et fausse réforme*[49],

---

[42] Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, pp. 52-53; 68-69.

[43] H. GODIN - Y. DANIEL, *La France pays de mission?*, Les éditions de l'abeille, Parigi 1943.

[44] G. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1957; *Three Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford, 1961; *The collected Philosophical Papers*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981.

[45] A. MACINTYRE, *Marxism: An Interpretation*, SCM Press, London, 1953; *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press London, 1955; *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981 (trad. it., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando Editore, Roma 2007).

[46] P. GLEASON, *Contending with Modernity. Catholic Higher Education in the Twentieth Century*, Oxford University Press, New York 1955, pp. 13-17.280-281.

[47] Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 57, n. 193. Il nihil obstat viene conferito da un professore di Le Saulchoir, Charles Vincent Héris e dall'ecumenista cistercense Charles Dumont; É. FOUILLOUX, *Recherche Théologique et Magistère romain en 1952. Une "affaire" parmi d'autres*, in *RSR*, 71 (1983), p. 272.

[48] Y. CONGAR, *Mentalité de droite et intégrisme*, in *La Via Intellectuelle*, 6 (1950), pp. 644-666.

[49] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, Appendice III, pp. 694-622. Nell'edizione del 1968 saranno cassate non perché ritrattate ma come «geste fraternel inspiré par le désir de contribuer à la paix et à une entente si souheitable entre les catholiques de France», Y. CONGAR, *Préface de la seconde édition*, in *Vrai et fause réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968, p. 13.

per evitare polemiche, saranno seguite da alcune *Addenda* in cui Congar ripropone il suo rispetto per l'enciclica *Humani generis*.[50] Nello stesso anno, firma per la rivista di Le Saulchoir una sintesi della visione cattolica verso i Riformati[51]. A differenza di altri testi[52], *Vrai et fausse réforme*, anche se mai ufficialmente censurato, incontra, tuttavia, notevoli difficoltà.

Nella seconda edizione del 1968, Congar, cosciente dei nuovi problemi che pongono domande radicali alla Chiesa e alla fede, ripropone i suoi principi in quanto più che mai occorre riformulare le realtà cristiane utilizzando un metodo che coniughi storia e riflessione[53]. Per tanto il testo viene proposto con lievi modifiche pur manifestando ancora una volta il dubbio, se mantenere o meno la terza parte sulla Riforma luterana. Da un lato appare come teologicamente necessaria, d'altra richiederebbe maggiore documentazione non perché l'esposizione della posizione protestante sia errata, ma perché gli pare incompleta. Manca una visione che presenti dall'interno le ragioni della Riforma mostrando la ricchezza delle tesi che mossero Lutero. Per cui le 180 pagine dedicate alla Riforma, nonostante talune espressioni siano state sfumate, sono da leggersi in modo dialogico e irenico. Anche le posizioni cattoliche andrebbero esposte in modo diverso, non per negare ciò che si era affermato ma per allargare e sfumare i punti di vista. Infine, l'ecclesiologia di questa sezione non corrisponde con quella del Popolo di Dio contenuta nella *Lumen Gentium* e in questo Congar riconosce tutto il peso del tempo in cui è stata redatta[54].

---

[50] Riguardo alla pagina 43 dove si parla di ritorno alle fonti, scrive che il termine fonte ha per lui un'accezione più ampia di quella espressa nel documento pontificio e che in ogni caso il *ressourcement* vuole essere perfettamente conforme al testo papale. Per la pagina 174 riporta la precisazione circa l'immutabilità del dogma e di alcune sue espressioni; *Vrai et fausse réforme*, *Addenda*, pp. 623-625.

[51] Y. CONGAR, *Luther vu par les catholiques*, in *RSPT*, 34 (1950), pp. 507-518.

[52] Si vedano: G. MENSCHING, *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, messo all'Indice il 22 gennaio 1938 e H. MULERT, *Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau and kritische Abwehr*, Mulert Leipzig 1940, la cui condanna venne iscritta nel decreto del 7-16 maggio 1941.

[53] «[Les questions] se posent aujourd'hui au niveau des racines même de l'Église et de la Foi. […] Il s'agit de repenser et de reformuler les réalités chrétiennes […] entraînant une méthode qui cherche à conjuguer histoire et réflexion», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968, pp. 9.11.12.

[54] Cf., *Idem*, pp. 13-14.

1.3 La recezione del testo

Anche se *Vrai et fausse réforme dans l'Église* rimane storicamente il lavoro più costruito e il più importante di Congar[55], la sua recezione, a causa degli interventi del Sant'Uffizio, non è stata fra le maggiori. Nel 1951, su *Gregorianum*[56], Maurizio Flick sottolinea le ripetizioni e gli appesantimenti, invocando maggiore sinteticità. Riconosce però che il tema riforma non dovrebbe suscitare scandalo poiché la Chiesa partecipa sì «dell'eterna immutabilità divina», ma esprime anche «il continuo mutamento dell'uomo». Congar non ha affrontato il tema proponendo concrete riforme ma solo «nei suoi termini astratti», questo per collocare la «riforma nella vita della Chiesa». Il tutto «esaminando le ragioni che la possono eventualmente rendere necessaria e le condizioni in cui può compiersi senza nuocere alla comunione cattolica». L'argomento è certamente «irto di difficoltà», inoltre «non è stato considerato dai teologi e quindi mancano precedenti a cui riferirsi». Il tema è poi particolarmente delicato in quanto, in quegli anni, «non mancano riformisti intemperanti ed esagerati conservatori». Congar, secondo il recensore, espone il suo pensiero in un vero trattato teologico in cui esprime il frutto del pensiero di una ricerca aperta a nuovi contributi. Nonostante «un certo ottimismo verso alcuni, l'opera è veramente utile» perché offre spunti per «avviare alla soluzione problemi» che «andrebbero considerati più da vicino nei manuali "de ecclesia"». Si riconosce che «le prime due parti dell'opera siano le più meditate. Specialmente felice l'enumerazione e la spiegazione delle quattro condizioni che devono essere tenute presenti da ogni riformista ortodosso».

Per Robert Rouquette, che presenta il testo nel secondo numero di *Études* del 1951[57], l'opera è al pari degli studi di Möhler e di Newman. L'autore svolge la sua ricerca prendendo in considerazione anzitutto gli sforzi compiuti per un rinnovamento della pastorale, fine per una possibile riforma cattolica. L'agire apostolico è il dinamismo che

[55] Cf., É. FOUILLOUX, *Frère Yves, Cardinal Congar, Dominicain. Itinéraire d'un théologien*, in *RSPT*, 79 (1995), p. 391; C. BARTHE, *Du Pape et du schism mou*, in *Catholica*, 46 (1994), pp. 42-46.
[56] M. FLICK, *Recensiones*, in *Gregorianum*, XXXII (1951), pp. 316-317.
[57] R. ROUQUETTE, *Revue des livres*, in *Études*, 269 (1951), pp. 259-260.

anima l'autoriforma, essenziale per la teologia e la vita della Chiesa. Il Corpo di Cristo agisce nella storia tramite la Chiesa. La libertà dell'uomo può però impedire l'azione della sua struttura santa e immutabile. Per superare tale limite, occorre sempre riportare le istituzioni, i riti e le formule al loro significato primigenio e alla loro finalità spirituale. Inoltre è necessario superare il legame esistente fra le condizioni storiche di un preciso momento e le strutture immutabili. Alle quattro condizioni per una riforma senza scisma, segue la terza parte, la quale, nonostante alcune ripetizioni e lunghezze, è lo studio più solido e profondo sulle posizioni protestanti che il recensore conosca.

Nell'aprile del 1951, il testo viene presentato su *Vie Spirituelle* per firma di Louis Marie Dewailly[58]. Questi ricorda come già al termine di *Chrétiens désunis*, Congar delineasse le varie tendenze riformiste che, a partire da Pio X, invocavano diritto di cittadinanza nella Chiesa. Il testo, anche se si colloca nella serie degli otto volumi sulla comunione cattolica, è in sé un lavoro «definito e organizzato, con un piano semplice e chiaro» che ne facilita la lettura. L'autocritica, sempre presente nella Chiesa, mostra che la riforma, senza scisma, è una realtà della sua vita. Occorre però non essere legati alle forme e ai mezzi usati in precedenza, ascoltare le istanze profetiche e vivere lo slancio apostolico. Dewailly apprezza la terza parte del lavoro dove si analizza la Riforma luterana, definendola «asse portante» dell'opera. Qui si mostra come vi sia stata una rottura che ha introdotto una visione differenziata del rapporto fra l'uomo e Dio. Lo studio di padre Congar è visto quindi come «uno sforzo dell'intelligenza fraterna che delinea in modo lucido e severo la posizione protestante». Il lavoro «ha una portata che si percepirà meglio solo col tempo» poiché la sua è una teologia «ferma e provata».

Nel giugno 1951, Alwyn Williams Dunelm, Vescovo anglicano di Durham[59], presenta l'opera sulla rivista *Theology*. Il lavoro, denso e ragionato, mostra con ampi riferimenti storici, la natura, la necessità, l'opportunità e i pericoli di una riforma nella Chiesa. Questa non è una novità modernista, ma muove dalla sincera volontà di collocare la Chiesa nella storia, per cui non si tratta solo di eliminare gli abusi ma di rendere

[58] L. M. DEWAILLY, *Chroniques*, in *Vie Spirituelle*, LXXXIV, 361 (1951) aprile, pp. 434-436.
[59] A. DUNELM, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, in *Theology*, 54 (1951), pp. 225-229.

comprensibile l'annuncio a una società che deve convertirsi al Vangelo. Il fariseismo e il considerarsi sinagoga sono rischi sempre presenti ma neppure è conveniente adottare novità mancando di prudenza. Per questo, la «Tradizione insegna che la sua forza è consistita nell'adattamento» iniziato da uomini profetici[60]. Dopo aver illustrato le quattro caratteristiche della riforma senza scisma, il recensore coglie la peculiarità del pensiero di Congar nell'introdurre più *orbis* nell'*urbs*, al fine di impedire che Roma *fall out of intimate touch with its world-wide constituency*[61]. Lo studio della terza parte viene considerato *full and deeply interesting*, mostrando come i Riformatori avessero modificato la struttura stessa della Chiesa e non solo la sua vita, giungendo così a distruggere il concetto di Chiesa quale Corpo di Cristo, e riducendo la connessione fra Dio e il mondo[62]. Nella presentazione del ruolo della Scrittura, Congar getta *fresh light* sul lettore e mostra viva preoccupazione per l'eccessivo ruolo che gli accademici possano prendere nella Chiesa. Anche se allarga troppo l'area della irriformabilità della Chiesa, il testo, notevole e prezioso, verrà letto con ammirazione e gratitudine. L'autore, se riconosce i ritardi della Chiesa, giudica troppo severamente coloro che hanno contestato l'autorità romana. Il ruolo della gerarchia, quale custode della Tradizione, viene sottolineato con troppa enfasi, in contraddizione con i recenti "sviluppi" del deposito[63]. Anche la difesa del Primato romano andrebbe approfondita. Ma questo è solo per aggiungere qualche nota critica a un libro *so rich in Christian wisdom*.[64]

L'Osservatore Romano del 15 giugno 1951[65] presenta il testo di Congar. Cercando un equilibrio con il tenore della *Humani Generis* di pochi mesi prima, si afferma che «tutto

---

[60] *Idem*, p. 226.
[61] *Idem*, p. 227.
[62] *Idem*, pp. 227-228.
[63] *Idem*, p. 229. Alwyn Dunhelm si riferisce alla recente proclamazione del dogma dell'Assunzione in cielo di Maria che ha suscitato non poche polemiche fra i Cattolici, i Riformati, gli Anglicani e gli Ortodossi.
[64] *Ibidem*.
[65] *L'Osservatore Romano*, n. 137, 15 giugno 1951, p. 3. Il testo non è firmato, ma l'autore è il benedettino di Saint-Jérôme, Jean Gribomont come emerge dall'incontro fra Congar e il medesimo il 5 ottobre 1952 a Chevetogne, nel corso del quale, Congar chiede se vi siano state delle conseguenze alla presentazione benevola fattane sull'*Osservatore Romano*. Dom Gribomont risponde che non vi sono state conseguenze ma che attualmente *L'Osservatore* non pubblica più nessuna recensione se non dei titoli di cui lui stesso ne chieda presentazione; Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, Cerf, Parigi 2001, p. 217.

non è condannabile in questi tentativi che procedono da una volontà apostolica di meglio toccare le masse», poiché nello stesso tempo esprimono «un bisogno di sincerità, di ritorno all'essenziale», come mostra il dinamismo pastorale di Pio XII con il ripristino della Vigilia Pasquale e la convocazione del primo congresso dei religiosi. Il recensore non si risparmia sottolineando gli «eccellenti studi biblici e patristici» che «preparano l'esposto della dottrina». Il punto «nuovo e difficile» della tentazione di essere Sinagoga viene presentato come foriero di «fruttuose discussioni». La prima parte «si conchiude con un bello studio sulla funzione del profetismo». Quando si presentano poi i quattro punti che distinguono la vera dalla falsa riforma, si afferma: «l'amore alla Chiesa che animava la prima parte, diviene qui il centro stesso della riflessione». Si loda «la pazienza silenziosa» in cui Congar ha fatto maturare il suo testo, sottomettendolo a numerose critiche. «Ma quello che soprattutto» rende la lettura «attraente è la sincerità profonda dell'autore e l'importanza del suo scopo, che è in realtà di dare una teologia della vita stessa della Chiesa». Giudizio che stupisce non poco, data la ben nota vicinanza intellettuale fra Congar e Chenu, il quale nel 1942 era stato condannato per il metodo esposto in *Une école de théologie, Le Saulchoir*.

Nel terzo fascicolo di *Irénikon* del 1951, è dom Clément Lialine[66] a presentare il testo di Congar. Riconosce lo sforzo gigantesco nel mostrare come la Riforma abbia intaccato l'irriformabile struttura apostolica della Chiesa, mentre occorreva giungere a una comunione purificata. La causa sarebbe Sant'Agostino visto quale «germe ambivalente delle riforme compiute nella Chiesa d'Occidente»[67]. Riconosce la riscrittura del testo – dal 1946 al 1949 – a motivo dell'ultimo capitolo, il quale in realtà potrebbe essere il primo nell'intenzione dell'autore, circa la differenza del riformismo fra Lacordaire e Lamennais. Lamenta la mancanza di un riferimento esplicito allo stadio definitivo alla comunione celeste. Il testo non lesina osservazioni alla ecclesiologia luterana «soggetta al galatismo»[68] ma l'*angoisse apostolique* di Congar non ha colto la profondità dell'*angoisse prophétique* dei Riformatori per i quali, dato il tempo in cui vivevano,

[66] C. LIALINE, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, in *Irénikon*, 24 (1951), pp. 508-511.
[67] *Idem*, p. 508.
[68] *Idem*, p. 509.

«era difficile cogliere la presenza del dato strutturante della Chiesa»[69]. Sorprende che la differenza principale fra cattolicesimo e protestantesimo sia posta da Congar in ecclesiologia, facendola consistere nel modo diverso che hanno di intendere il rapporto fra trascendenza e immanenza. Per Lialine, questo è «abbandonare la teologia per la filosofia»[70]. L'opera non si dilunga in esposizioni dottrinali ma è molto consistente con notevoli esempi storici che potrebbero esser tralasciati, invece la loro presenza rende il testo meno pedagogico di *Chrétiens désunis*. I tanti problemi toccati costringono Congar a fornirne solo un'esposizione schematica senza approfondimenti, cosa per altro riconosciuta dall'autore. Per tanto, in vista di una nuova edizione, si avverte l'esigenza di una potatura. Se nel testo precedente, la composizione era guidata dalle note dell'unità e della cattolicità, qui sono «l'apostolicità e la santità a sottostare sotto la distinzione fra struttura e vita»[71]. Questo fa sì che i due testi si completino a vicenda poiché illustrano la Chiesa a cui giungere, anche se il modello ecumenico presentato non segue l'evoluzione avvenuta dopo il 1937, segno che l'autore è stato maggiormente attento al solo movimento riformista francese. Il punto forza del testo è quello di presentarsi come una teologia della nozione stessa di riforma della Chiesa, rivelando in tal modo «un profondo desiderio di intelligenza ortodossa»[72].

Dom Paul De Vooght, nell'ottobre del 1951, presenta l'opera di Congar sulla rivista *La Vie Intellectuelle*[73]. Riconosce la differenza di metodo adottata nell'indagine: attinente alla vita, lascia trasparire la formidabile ora che il cattolicesimo francese sta vivendo. Congar è testimone attento del suo tempo e vede nel movimento ecumenico, liturgico, nella Joc, nell'Azione Cattolica, nelle iniziative dei preti operai, il segno di un sano riformismo che nulla spartisce con il modernismo poiché non modifica la struttura della Chiesa, ma eliminare gli abusi, modificare i comportamenti al fine di migliorare un certo stato di cose. Il mondo poi «ha le sue esigenze che richiedono un cattolicesimo

[69] Come mostra invece l'articolo: C. LIALINE, *Une étape en ecclésiologie*, in *Irénikon*, 20 (1947), p. 52.
[70] C. LIALINE, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, in *Irénikon*, 24, (1951), 3 tr., p. 510.
[71] *Idem*, p. 510.
[72] *Idem*, p. 511.
[73] P. DE VOOGHT, *Un livre qui vient à son heure: Vrai at fausse Réforme dans l'Église*, in *La Vie Intellectuelle*, 10 (1951) pp. 108-115.

trasparente per essere convincente»[74]. Solo abbandonando soluzioni ormai desuete, la Chiesa evita di diventare una sinagoga o di assumere facili atteggiamenti farisaici. La solida formazione dell'autore consente nello stesso tempo di distinguere e unire i vari aspetti della vita della Chiesa e la sua struttura immutabile. «Il primato del pastorale fa sì che la vita concreta apporti nuova linfa al pensiero teologico»[75]. Riconosce «il valore iniziale delle domande espresse dal desiderio della riforma protestante che poteva non necessariamente realizzarsi in scisma»[76]. Le conclusioni del testo mostrano ottimismo, anche se forse non convinceranno tutti, ma la poderosa sintesi teologica aiuterà molti a ritrovarsi, grazie anche al «parlare franco, lucido e intelligente che rende caldo e vibrante il pensiero e nello stesso tempo intrepido e profondamente cattolico»[77].

Nel febbraio del 1952, Joseph Clifford Fenton, in una lunga recensione, presenta il testo di Congar, sulla rivista *The American Ecclesiastical Review*[78]. A testimonianza della vasta eco che il testo sta suscitando, oltre Atlantico, afferma che è uno dei più interessanti degli ultimi anni. Sottolinea come per Congar sia viva la preoccupazione di indicare non solo le condizioni che rendono necessaria una riforma ma sostenere sempre l'unità della comunione cattolica. Affermando, a titolo gratuito, che il testo appartiene alla *nouvelle théologie*, il recensore sottolinea la presenza in Appendice dell'articolo sulla mentalità integralista presente in Francia e i riferimenti alla *Humani generis*. La causa del movimento riformista emergente è da ricercarsi negli sconvolgimenti seguiti alla guerra che spingerebbero a una visione più realistica del rapporto fra la Chiesa e il mondo, questa richiederebbe un'inevitabile revisione di alcune forme organizzative della Chiesa. Dopo aver sintetizzato i punti salienti del testo, riconosce il genio dell'autore, l'originalità del pensiero e la profondità della sua erudizione. Se si riconosce l'imponente capacità di Congar nel suscitare interesse attorno all'argomento, tuttavia, si pone in luce il limite di non riuscire a dare ai cattolici più sensibili un vero

[74] *Idem*, p. 110.
[75] *Idem*, p. 111.
[76] *Idem*, p. 113.
[77] *Idem*, p. 114.
[78] J. C. FENTON, *Reform and Integralism*, in *The American Ecclesiastical Review*, CXXVI (2 february 1952), Catholic University of American Press, pp. 126-139.

programma di riforma, in quanto la domanda sottesa rimane senza risposta: «cosa dovrebbero fare i laici quando si trovano dinanzi alla necessità di una riforma?»[79]. Lo scandalo dato dalla Chiesa non sarebbe tanto nei peccati dei suoi membri quanto nei ritardi nei confronti della storia. Il passaggio dalla visione oggettiva, che ha caratterizzato la società fino alla Rivoluzione francese, a quella soggettiva, tipica del nostro tempo, è un cambiamento ineludibile che richiede un cambio di mentalità e una riforma, senza per altro ricadere nel soggettivismo. Per il recensore, tuttavia, Congar non raggiunge l'obiettivo proposto poiché la ristrettezza di cui parla, andrebbe in realtà contro le indicazioni della gerarchia, la quale in realtà non fa altro che ribadire l'ortodossia e la legge divina. Così anche le aspirazioni per un cambiamento della legge umana sarebbero legittime solo a livello teorico, in realtà poi anche la celebrazione della liturgia in vernacolare, in quanto posta al di fuori della legittima autorizzazione, sarebbe un *seriuos sin* poiché la ragione è data dal fatto che «la vigente legislazione è sanzionata da Dio stesso»[80]. Il principio enunciato del rimanere nella comunione con il tutto al fine di evitare uno scisma, viene criticato in quanto ogni gruppo, secondo il recensore, si appella al passato e solo la *generous obedience* al legittimo superiore è invece indice di fedeltà. Anche il riferimento alla Tradizione viene criticata poiché non vi sarebbe esplicito riferimento al fatto che si viene a contatto con la Tradizione solo mediante l'insegnamento del Magistero. Il resto della recensione prosegue soffermandosi sull'appendice dove Congar presenta il rapporto fra la mentalità di destra e integrismo[81].

Il gesuita Francis X. Lawlor del Weston College di Boston presenta l'opera di Congar nel primo numero di *Theological Studies* del 1952[82], inserendola nel più ampio impianto a cui Congar sta lavorando con gli otto *essais* che vorrebbero precedere il grande trattato sulla Chiesa a cui il Nostro intende lavorare: *L'Église, peuple de Dieu et corps du Christ*. La comprensione della vita della Chiesa è possibile solo considerando il dato

[79] *Idem*, p. 130.
[80] *Idem*, p. 133.134.
[81] Per le altre restanti cinque pagine della sua presentazione, il recensore si sofferma sulle ultime venti pagine aggiunte da Congar quale terza appendice, e non declina una sola parola per la critica alla riforma protestante che occupa ben 180 pagine.
[82] F. X. LAWLOR, *Vraie et fausse reforme dans l'Église. Essais sur la communion catholique*, in *Theological Studies*, 13 (1952), 1, pp. 127-130.

storico ed esperienziale, gli unici che consentono di penetrare il processo dinamico del graduale sviluppo della vita della Chiesa. Da tale analisi risulta che la riforma è un fattore costante della sua vita ma nel contempo anche un elemento di verifica. Forse per taluni, Congar sottostima il valore della riforma quando parla di rimediare a semplici abusi, oppure ne sopravvaluta il senso quando apre all'idea di adattamenti e assimilazioni; altri «avrebbero difficoltà a comprendere il legame fra la gerarchia e queste opere che trattano della comunione cattolica»[83]. Congar parlando della struttura non evidenzia che questa è fatta da persone (chiamata da Lawlor: *majores*) le quali interagiscono fra loro e con i fedeli (*minores*) esprimendo così la funzione materna della gerarchia che si presenta come *an inwardly fostering principle*[84]. Visto che il dato gerarchico talvolta è presentato come elemento strutturante e talaltra partecipante alla funzione vitale della Chiesa, sarebbe stato meglio se Congar avesse chiarito con un'analisi concettuale la complessa realtà della Chiesa. Anche il porre l'elemento riformante sul lato della *ecclesia ex hominibus* offusca la costituzione teandrica della Chiesa. Quando il problema sarebbe stato definire quando e come il peccato e i difetti toccano la simbiosi e la sinergia del divino e dell'umano nella vita della Chiesa. Il recensore, per uscire dallo stallo, propone di adottare il concetto dei *defectus irreprehensibiles* già applicato al Verbo incarnato e di estenderlo alla Chiesa. Per cui, «per i difetti incolpevoli di giudizio, di scelte, di inconsapevolezza, di insensibilità non vi è ragione dogmatica per scandalizzarsi»[85]. Per il censore, il testo, ricco di materiale, è uno di quei lavori che saranno sempre presi in considerazione per la sua serietà e coraggio, nonché per il sincero amore che mostra verso la giovinezza della Chiesa[86].

Il 12 aprile 1952, Sabato Santo, Charles Journet [87], ignaro che da febbraio il testo e il suo autore non incontrano più i favori romani, compie ancora un'ampia presentazione del lavoro di Congar, annunciando che è già esaurito e lo colloca come l'opera più importante fino ad allora apparsa che tratti del tema della riforma nella Chiesa.

[83] *Idem*, p. 128.
[84] *Idem*, p. 129.
[85] *Ibidem*.
[86] *Idem*, p. 130.
[87] C. JOURNET, *Réforme dans l'Église et réforme de l'Église. Sur un livre du R. P. Yves Congar, o. p.*, in *Nova et vetera*, 27, 2 (1952), pp. 139-150.

Ammette la vastità delle conoscenze, la potenza del pensiero e il coraggio di aver trattato un argomento di cui si avverte più che mai l'urgenza e riconosce a Congar la giustezza di adoperarsi nell'impresa con il senso della storia e della contemporaneità. I punti in cui dissente da Congar saranno presentati nel corso dello studio, dato che le pagine di Journet si presentano come un'approfondita analisi teologica.

Nel luglio del 1953, oltre Manica, i monaci benedettini di Downside, all'oscuro di un monito per altro mai reso pubblico, editano un breve estratto dell'opera di Congar[88]. La traduzione – senza alcun commento – è fatta sul testo originale e pare un anticipo di un'edizione che sarebbe dovuta apparire più tardi[89].

La seconda edizione del testo, del 1968, verrà benevolmente accolta da più parti, dato il mutato clima ecclesiale[90]. Una delle sue ultime traduzioni è quella in lingua inglese[91], presentata da Joseph Famerée sulla rivista americana *The Jurist*[92], dove riconferma la

[88] L. C. SHEPPARD, *Vrai Et Fausse Réforme Dans l'Église: Some Extracts from Père Congar's Book*, in *Downside Review*, 71 (1953) 225, pp. 273-283.

[89] La pagine che compaiono nella rivista non corrispondono del tutto con l'edizione originale. Alcuni riferimenti alla situazione francese non vengono tradotti e il testo viene ridotto. Le pagine presentate sono: l'*Introduction*: pp. 19-27; *Situation de la critique dans l'Église catholique*: p. 30; *Volonté de gestes vrais*: pp. 50-52; *Nécessité d'adapter ou de réviser certaines formes de la vie concrète de l'Église*: pp. 55-57 e la conclusione di *Rester dans la communion du tout*: pp. 303-304.

[90] Ancora nel 1966, i sospetti su Congar non si erano affievoliti. Prima della seconda edizione ha un incontro con il Card. Ottaviani: «27 settembre 1966. Appuntamento alle ore 11,00 con il Card. Ottaviani. Mi riceve immediatamente e molto amabilmente, per circa dieci minuti. Si tratta della possibilità di pubblicare di nuovo *Vrai et fausse Réforme*. Ecco la sua risposta: nel libro c'erano passi discutibili che erano riequilibrati una o due pagine dopo. Bisognerebbe rivedere il testo per renderlo inattaccabile dalle critiche. Dovrei scrivere in questi giorni una lettera al cardinale dicendomi disposto a rivedere, in un colloquio per esempio con Gagneber, i passi sui quali si troverà da dire. Il cardinale presenterà personalmente la cosa alla prossima Congregazione. Allora potrei avere il colloquio in questione e fare una nuova edizione tenendone conto. Riaccompagnandomi, il cardinale mi dice: bisogna soprattutto seguire il Magistero. Senza il Magistero, tutto crolla. Bisognerebbe sposare, sposare e difendere il pensiero del Papa… Durante la conversazione mi sono ricordato che Mons. Montini aveva detto al sig. d'Ormesson (ambasciatore di Francia presso la Santa Sede da giugno a ottobre 1940 e dal 1948 al 1956): bisognerà rendere a padre Congar il diritto di ripubblicare *Vrai et fausse Réforme*. Ma ho avuto dei dubbi e non mi sono servito di quella frase. Mi sento oppresso da questo assillo di Roma per la propria autorità. So dalla storia che essa non ha pensato che a questo», Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Cerf, Parigi 2002; (trad. it., *Diario del Concilio 1960-1963*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, II, p. 447-448).

[91] Y. CONGAR, *True and False Reform in the Church*, Liturgical Press, Collegeville MN, 2011. Il traduttore, Paul Philibert, o. p. omette nel suo lavoro la pubblicazione della terza parte, sia perché ormai ritenuta superata sia per i costi di edizione; P. PHILIBERT, *Translator's Introduction*, in *Idem*, p. XV.

[92] J. FAMERÉE, *True or False Reform: What are the Criteria? The Reflections of Y. Congar*, in *The Jurist* 71 (2011), pp. 7-19. Il lavoro vorrebbe prendere spunto dal testo di Congar per inoltrarsi in una

bontà dell'opera[93] e sottolinea alcuni punti critici circa l'eccesiva divisone fra struttura e vita, in quanto la Chiesa si presenta quale indissolubile unione fra struttura e vita[94]; la Tradizione così come presentata da Congar non terrebbe sufficientemente in conto il fatto che sono esistite da sempre diversità di Tradizioni[95] e che, come ammetterà in *La Parole et le Souffle*, la Tradizione è capace di «critica e creatività»[96], infine, la comunione ecclesiale non sarebbe da intendersi unicamente come comunione fra gerarchia e fedeli, ma anche come comunione fra Chiese[97]. Lo stesso Famerée rimanda poi alla più ampia presentazione del pensiero di Congar, svolta in precedenza[98].

1.4 Le reazioni del Sant'Uffizio

In *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Yves Congar mostra l'effervescenza apostolica e missionaria del cattolicesimo francese[99]. Per mezzo del metodo storico, vuole superare la concezione della Chiesa come struttura statica al fine di ritrovarne la vita dinamica. Sa che non si può attribuire un atto morale come tale a una collettività[100], ma le miserie che affliggono la Chiesa e le cause che ne impediscono la missione, vanno riformate. Approfondendo l'espressione "errore della Chiesa", Congar offre l'opportunità di un'autocritica. «In un clima di assedio da parte delle ideologie, il cattolicesimo valorizzava specie in quegli anni l'identità fra la Chiesa romana e il Corpo Mistico, con la ferma tendenza a negare il pur minino mancamento all'interno della Chiesa. Questo contesto conferisce al semplice fatto di avere un titolo come vera riforma nella Chiesa,

---

riflessione teologica più ampia. L'autore esprime la propria meraviglia («I was astonished to discover») che fino ad allora nessuna traduzione inglese dell'opera sia stata pubblicata.

[93] *Idem*, pp. 15-16.

[94] *Idem*, p. 17.

[95] *Idem*, p. 18.

[96] Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Desclée de Brower, Parigi 1984 pp. 95-96.

[97] J. FAMERÉE, *True or False Reform: What are the Criteria? The Reflections of Y. Congar*, in *The Jurist* 71 (2011), p. 18.

[98] J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II: Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, Peeters 1992, pp. 84-125. Sarà questo il testo utilizzato nel corso della nostra analisi.

[99] Cf., É. FOUILLOUX, *I movimenti di riforma nel pensiero cattolico dal XIX al XX secolo*, in *Cristianesimo nella Storia*, XXIV/1 (2003), Bologna EDB 2003, p. 661.

[100] Y. CONGAR, *Sainte Église. Etudes et approches ecclésiologiques* Cerf, Parigi 1963, p. 146; ID., *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, in *Mysterium Salutis* n. 15, 1970, pp.124-147; ID., *Église* in *Revue Thomiste*, 71 (1971) p., 613-640.

una risonanza straordinaria»[101]. Infatti, lo stesso Nunzio a Parigi, Mons. Roncalli, ebbe a dire a Mons. Richaud[102], vescovo di Bordeaux, che le difficoltà inerenti il testo di Congar risiedevano principalmente nella parola riforma utilizzata nel titolo[103]. La gerarchia, dunque, teme questa via poiché sottolineando le debolezze, si rischia di distruggere più che costruire[104]. Così il 6 febbraio 1952, si riunisce la Congregazione del Sant'Uffizio e prende alcune decisioni riguardo al testo. Queste, il giorno seguente, saranno notificate al Maestro Generale dei Domenicani. Prima di procedere, p. Emmanuel Suarez attende ancora una lettera ufficiale che contenga la richiesta di convocazione di p. Congar. Questa giunge il 18 febbraio da parte del segretario della Suprema Congregazione, il Cardinal Pizzardo, ma non vi è nessuna richiesta di convocazione da parte del Sant'Uffizio. Solo la richiesta di una comunicazione. Il 26 febbraio il Maestro Generale chiede al provinciale p. Avril di chiamare Congar per ascoltare la notifica vaticana. Giovedì 28 febbraio, padre Congar viene convocato dal suo provinciale al convento dell'Annunciazione a Parigi[105]. Le misure prese contro di lui sono tre. Divieto di rieditare e tradurre *Vrai et fausse réforme dans l'Église*; il suo operato è posto sotto la diretta responsabilità del Maestro Generale; nessun suo scritto potrà essere pubblicato senza il *nihil obstat* del Maestro Generale, il quale nominerà dei censori che controlleranno i lavori di Congar. Per le misure prese non viene fornita

[101] G. ALBERIGO, *Réforme et unité de l'Église*, in *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Cerf, Parigi 1999, p. 18.

[102] Mons. Paul Richaud, arcivescovo di Bordeaux, conservatore e sostenitore del neotomismo. Il suo intervento a favore di Congar, avrebbe quindi in lui un buon avvocato che Roma ascolterebbe volentieri. Il suo colloquio avuto con Mons. Ottaviani, da cui emerge la possibilità di una riedizione del testo dopo alcune correzioni, è riportato in data 15 ottobre; Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, Cerf, Parigi 2001, p. 218-219.

[103] Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, Cerf, Parigi 2001, p. 219. Anche Henri Bédarida, professore di letteratura italiana alla Sorbona, è del medesimo parere; *Idem*, p. 206. Roncalli aveva un contatto diretto con i nuovi studi teologici che emergevano nella Francia di quegli anni. Questo avrebbe favorito in lui l'idea del Concilio; cf., (*Book Reviews*), G. H. TAVARD, *Theology in Transition* in *Theological Studies*, 27 (1966), 3, p. 461.

[104] Nella seconda edizione del 1968, Congar aggiunge un excursus sul tema del "Il male nella Chiesa secondo alcuni teologi contemporanei" (pp. 122-124). Lo studio si pone come obiettivo quello di legittimare le esigenze della riforma della Chiesa e di sottolineare il valore del fatto che tali esigenze non implicano nessun rischio di scisma e tanto meno di riforma nel senso protestante. La sua prima preoccupazione è quella di fornire alla luce della storia, gli argomenti a favore del carattere plausibile della riforma nell'economia di una sana concezione della Chiesa.

[105] Sono così trascorse ben tre settimane. Un lasso di tempo eccezionalmente lungo data la situazione che non facilita la comprensione del comportamento del Maestro Generale dell'Ordine.

alcuna spiegazione[106] ciò nonostante il libro non viene posto all'Indice, né ora né nel 1954, quando la Santa Sede interverrà contro i preti operai e i tre Provinciali domenicani saranno rimossi; né vi è comunicazione su *L'Osservatore Romano* né in *Acta Apostolicæ Sedis* e ciò che rende ancora più misterioso il tutto è che il *decretum* è più duro della lettera che Pizzardo invia al Maestro Generale[107]. Immediata reazione dell'editore che il 5 marzo pensa di scrivere a Roma presentando il danno materiale e morale che ne verrebbe alla casa editrice qualora il testo non venisse ristampato[108]. Congar, nel pieno delle forze, è bloccato nel suo lavoro. Non vede via d'uscita. Anzi gli inetti sono persino premiati[109]. Ma lui accetta il *monitum* e sospende la sua collaborazione al settimanale *Témoignage chrétien*, invia la lista dei lavori a cui si sta dedicando: *Jalons pour une théologie du laïcat* e *Le Christ, Marie e l'Église*, già in via di stampa, e sottoporrà ogni altro scritto alla censura preventiva del Maestro generale, p. Emmanuel Suarez. Questa situazione fa emergere nell'animo di Congar alcuni trascorsi già intrisi di difficoltà e incomprensioni come il rifiuto del 1937 di partecipare quale osservatore alle conferenze di Oxford del movimento ecumenico *Life and Work*[110] e in un mese lo condurrà a una depressione tale da spingerlo al suicidio[111].

---

[106] Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, pp. 182-183.

[107] Cf., É. FOUILLOUX, *Recherche Théologique et Magistère romain en 1952. Une "affaire" parmi d'autres*, in *RSR*, 71 (1983), p. 270.Anche la procedura adottata è in aperto contrasto con la *consuetudo* ecclesiale stabilita al canone VIII del Concilio Lateranense IV: «Debet igitur esse præsens is contra quem facienda est inquisitio nisi se per contumaciam absentaverit et exponenda sunt ei illa capitula de quibus fuerit inquirendum ut facultatem habeat defendendi se ipsum et non solum dicta sed etiam nomina ipsa testium sunt ei ut quid et a quo sit dictum appareat publicanda necnon exceptiones et replicationes legitimæ admittendæ ne per suppressionem nominum infamandi per exceptionum vero exclusionem deponendi falsum audacia præbeatur», *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1973, pp. 230-271.

[108] Ad agire sarebbe stato Pierre Bernard, Presidente del Consiglio di Amministrazione di Le Cerf e non direttamente i confratelli domenicani Chifflot e Vergriete; cf., *Idem*, p. 274.

[109] Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 186.

[110] Il permesso gli venne negato dall'allora Card. Pacelli; cf., H. LEGRAND, *Yves Congar, (1904-1995): une passion pour l'unité*, in *NRT*, 126 (2004) 4, p.19.

[111] Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, pp. 188-190: alcuni confratelli più anziani gli sono vicino, i più giovani lo evitano; A. MELLONI, *Introduzione, Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2015, p. IV. In una lettera alla madre del 10 settembre 1956, dal suo esilio a Cambridge, dirà che è colpevole in quanto: «Ce n'est pas ce que j'ai pu dire de faux (à leurs yeux) qui m'a fait mal voir, c'est d'avoir dit des choses qu'ils n'aiment pas qu'on dise», É. FOUILLOUX, *Lettre du père Congar à sa mere*, in *La Vie Spirituelle*, 734 (2000), p. 137; Y. CONGAR, *Silenced for Saying Things Rome Didn't Like to Have Said*, in *National Catholic Reporter*, 2 giugno 2000, p. 3.

Quali le cause che condussero il Sant'Uffizio a questa decisione rimane tutt'oggi un mistero. Si ipotizza da un lato il sospetto, del tutto infondato, ma alimentato dalle delazioni, di un appoggio di Congar al movimento dell'abbé Jean Massin, *Communauté de l'espérance chrétienne*[112]; dall'altra dalla preoccupazione di una traduzione del testo in lingua italiana[113]. Nel primo caso, Congar si è anzi sforzato di impedire l'uscita di Massin dalla Chiesa[114] scongiurandolo personalmente di non allontanarsi dalla Chiesa[115]. Tuttavia, a Roma si sospetta che dietro il caso vi sia la presenza di Congar. A fine agosto del 1951, sarebbe giunta una denuncia anonima in tal senso[116]. Ma Congar non ne è certo[117]. Fra il 7 e il 14 ottobre 1951 si tiene a Roma il I° Congresso Internazionale dell'Apostolato dei Laici, ma il timore di un'avanzata dei comunisti è molto forte e ogni pur minima concessione alle novità e ai cambiamenti viene censurata[118]. La situazione, tuttavia, è messa bene a fuoco il 3 marzo, quando Congar constata la necessità in teologia di un cambio metodologico: occorre rispondere alle domande degli uomini e non accontentarsi delle soluzioni ufficiali, perché non sono

[112] Congar è convinto che il suo testo sia stato letto al Sant'Uffizio solo dopo la denuncia di fine agosto 1951: «Je suis convaincu que le Saint-Office a lu mon livre, après la dénonciation de fin août 51, dans la perspective de l'affaire Massin. Jusque-là, il n'y avait eu aucune difficiulté», Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 190. Congar aveva già preso ferma posizione contro il movimento di Massin in un articolo comparso su *Témoignage chrétien* l'11 gennaio 1952, ma a Roma pensano diversamente.

[113] Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 199. Inoltre si stavano apprestando traduzioni in olandese e inglese; É. FOUILLOUX, *Recherche Théologique et Magistère romain en 1952. Une "affaire" parmi d'autres*, in *RSR*, 71 (1983), p. 273.

[114] J. G. LAWLER, *Popes and Politics: Reform, Resentment and the Holocaust*, Continuum, New York 2004, p. 244; S. VALENTI, *Dall'amore impossibile all'amore redentivo*, in *Partage du Midi di Paul Claudel*, ISU, Università del Sacro Cuore, Milano, 2004, p. 9; per una presentazione del movimento: J. MASSIN, *Le Festin chez Levi*, Parigi 1952; *Information Catholiques*, febbraio 14, 1952; *La Vie Intellectuelle*, febbraio 1952.

[115] Lettera del 17 luglio a Massin in cui Congar preme affinché non consumi lo scisma. Testo allegato alla conversazione avuta con p. Cougu (*sic*) interrogato personalmente al Sant'Uffizio circa la presenza di Congar nell'*affaire*. Il p. Cougu negherà esplicitamente l'appoggio di Congar al movimento. Il tutto sarà poi inviato da Congar a Le Bras, consigliere per gli affari religiosi al Ministero Affari esteri; Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 188.

[116] Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 190. Il 30 marzo, Congar annota che forse la denuncia sarebbe partita, verso la fine di agosto-inizio settembre, dall'interno dell'Ordine Domenicano, forse dalla medesima casa in cui vive Congar; *Idem*, pp. 196.210.

[117] *Idem*, p. 195.

[118] *Idem*, p. 194.

fruttuose[119]. Questo metodo di andare sempre alla realtà e offrire soluzioni inerenti alle domande emergenti, sarà il metodo che guiderà Congar in tutta la sua opera.

Il 23 marzo 1952, l'animo di Congar è meno teso. Accetta la visita di Dio, ma non ha il diritto di sacrificare il servizio della verità, perché ciò che non accetta è il metodo seguito a Roma da lui definito: Gestapo[120]. Il 31 marzo, appare su *Le Monde* un articolo anonimo contro la politica integrista del Vaticano. Congar non lo approva[121]. Ma questo non viene certo a distendere le relazioni fra Roma e il mondo cattolico francese tenuto volutamente a distanza dalla Chiesa italiana in quanto considerata ancora sana. Congar sapeva che la stessa collana *Unam Sanctam* non sarebbe mai stata tradotta in italiano[122] e dopo l'intervento del Sant'Uffizio, il testo di *Vrai et fausse réforme dans l'Église* non potrà diffondersi, nonostante la prima edizione di 5.000 copie sia già andata esaurita, un editore italiano sia in contatto per la traduzione[123] e Congar senta la vicinanza di Mons. Montini[124], Villot, Richaud, vescovo di Bordeaux, Martin, vescovo di Rouen e il cardinal Liénart[125]. Mons. Richaud, in un incontro con Ottaviani, riuscirà a strappare

---

[119] «Je suis assez effrayé de voir qu'en toute sorte de domains, il s'opère une coupure entre ceux qui répondent valablement aux varies questions des hommes, mais qui sont officiellement désapprouvés et sanctionnés et, d'autre part, les instances officielles, dont les réponses sont souvent considérées par les hommes comme non valable, *nicht treffend*», (in originale in tedesco), Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 185.

[120] «J'accepte Dieu, sa visite. Très dure. Je n'accepte pas la Gestapo […]. Je n'ai pas le droit de sacrifier le service de la Vérité», *Idem*, p. 196.

[121] *Idem*, pp. 197-198.200.

[122] *Idem*, pp. 199.203-204.206. In quello stesso periodo sono state impedite le tradizioni in italiano di *La Vierge Marie* di J. Guitton, *Probleme heutiger Mariologie* di K. Rahner, *L'initiation biblique* di Robert e Tricot, per non parlare del testo di Karl Adam *Das Wesen des Katholizismus* che comparirà in italiano nel 1940 solo dopo molte difficoltà; cf., M. BENDISCIOLI - M. MARCOCCHI, *La censura del S. Ufficio a L'essenza del Cattolicesimo di K. Adam: notizia di un carteggio (1929-1935)*, in *Studi e Memorie*, Seminario di Bergamo, 7 (1979), pp. 94-147. La stessa rivista *Irénikon*, fin dall'ottobre del 1926 non veniva inviata a Roma; cf., É. FOUILLOUX, *Les Catholiques et l'unité chrétienne, du XIX^e^ au XX^e^ siècle*, Le Centurion, Parigi 1982, p. 157.

[123] Il giornalista cattolico Alfred Michelin, tornato da Roma il 16 aprile confermerebbe che la ragione del *monitum* sarebbe da ravvisarsi nella possibilità della traduzione italiana dell'opera; Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 199. Il 21 aprile anche André Baron, Rettore di San Luigi dei Francesi conferma tale ipotesi; *Idem*, p. 204, n. 122.

[124] Mons. Montini, allora sostituto alla Segreteria di Stato, chiese personalmente a Congar una copia del testo ormai esaurita la cui riedizione era già stata proibita. Lo stesso Congar ne era sprovvisto e chiese a padre Pierre-Marie Gy dell'Institut Catholique di cedergli il suo esemplare a tale scopo; H. LEGRAND, *Yves Congar, (1904-1995): une passion pour l'unité*, in *NRT*, 126 (2004) 4, p.44. n.32 (testimonianza personale dell'autore).

[125] Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, pp. 201.204.206; cf., É. FOUILLOUX, *Recherche Théologique et Magistère romain en 1952. Une "affaire" parmi d'autres*, in *RSR*, 71 (1983), pp. 274-276.

una possibilità per una riedizione del testo qualora vi si apportino le lagnanze che saranno comunicate[126]. Il 5 ottobre del 1952, Congar incontra Vittorino Veronese, Presidente dell'Azione Cattolica Italiana e del Congresso dell'Apostolato dei Laici, il quale assicura la buona volontà di Ottaviani[127]; ma tutto questo non fa che rendere ancora più assurda tutta la questione. Da un lato Congar è incoraggiato a continuare a lavorare, dall'altra deve essere sorvegliato, per il solo fatto di appartenere alla provincia francese dei Domenicani[128]. Una realtà difficile da comprendere, che rivela come funziona la Curia, definita ormai un "sistema"[129], la quale si esprime mediante una sola scuola teologica che erge a magistero. I loro sono, dunque, giudizi di una corrente e non della Chiesa[130]. Una situazione penosa, difficile da sopportare[131].

Le ragioni finora apportate non illuminano a sufficienza sulla decisione del 6 febbraio. Non si può però dimenticare che la sola fortuna di un testo che proviene da una scuola posta in sospetto – in quanto favorirebbe il pluralismo teologico – potrebbe, di per sé, dare ragione dell'intervento del Sant'Uffizio[132]. Ciò che ancor più rende inverosimile l'*affaire*, è l'inaspettata apertura mostrata da Mons. Ottaviani per una possibile

[126] «Je parle alors de ce que m'a écrit Mgr. Richaud. Il a obtenu de Mgr. Ottaviani qu'on me communique les griefs et que, moyennant corrections, une reedition devienne possible». «Je sais cela. […] Mais cela ne pouvait avoir de suite; il ne pourrait rien me dire qu'avec la permission expresse du Saint Père le déliant du secret». […] Je réponds par un silence où le P. Général doit sentir une peine at aussi un scandale profond», Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 211.

[127] «Dites au P. Congar que nous l'aimons beaucoup, que nous souheitons ici qu'il continue à travailler; que, personnellement, je m'intéresse beaucoup à ses travaux et serais enchanté de faire sa connaissance, s'il vient à Rome», *Idem*, p. 218. Anche il 15 ottobre, l'incontro con Mons, Richaud è dello stesso tenore.

[128] Il Maestro Generale dell'Ordine avrebbe affermato: «Le Pape lui-même m'a fait appeler le 4 août et m'a chargé de cette responsbilité, surtout pour les Dominicains français. On me reproche de trop les soutenir», *Idem*, p. 220.

[129] «Ma situation est extrêmement précaire, puisque tout tient à la mesure qu'on voulait d'abord prende à mon égard: m'interdire d'écrire. Mais cette mesure, en vertu de quoi? Pourquoi? Qu'ai-je écrit qui la mérite? Dans toute ces affaires de Saint-Office, il y a toujours un acte initial arbitraire, parfois faux et mensoger, que le système empêche qu'on remette jamais en question, et qui déclenche en chaîne une série d'ennuis et de stupidités», *Idem*, p. 221.

[130] «Ce magistère fait sans cesse de la théologie et exprime, avec l'autorité du magistère catholique, des positions d'école théologique. Or je ne pretends nullement obliger le Père X ou le Pére Y à être d'accord avec moi, à signer ce que j'écris. Mais bien, s'ils sont mes censeur, à me juger comme témoins de l'Église, non comme Père X ou Pére Y», *Ibidem*.

[131] «Cette situation, […] m'est extrêmement pénible. Comme homme et comme théologien, et comme catholique, elle me dégoûte», *Idem*, p. 222.

[132] Cf., É. FOUILLOUX, *Recherche Théologique et Magistère romain en 1952. Une "affaire" parmi d'autres*, in *RSR*, 71 (1983), p. 279.

riedizione del testo, qualora si apportassero delle modifiche[133]. Posizione sorprendente poiché tali indicazioni, né le parti incriminate, compaiono nel testo del *monitum*. D'altro canto, risulterebbe che l'intenzione del Sant'Uffizio sarebbe stata inizialmente quella di impedire a Congar ogni attività di scrittore e solo grazie all'intervento del Maestro Generale dell'Ordine, si è giunti a una forma più mitigata di intervento. Mons. Ottaviani avrebbe poi minimizzato l'apertura mostrata con Mons. Richaud e giudicata inutile l'andata di Congar a Roma[134]. Così il testo non verrà rieditato fino al 1968, mentre la pubblicazione di un'inaspettata edizione spagnola comparirà nel 1954.

In un clima di sospetti e minacce, in cui i Domenicani di Francia rischiano la chiusura del noviziato, di Le Saulchoir, e il commissariamento delle Province[135], Congar nel 1954 ha un incontro con il Maestro generale, padre Suarez, dove, a due anni dal ritiro di *Vrai et fausse réforme*, si affronta il problema della sua traduzione in lingua spagnola e il padre Suarez dirà che si provvederà al suo ritiro anche perché conosce personalmente la traduttrice[136]. In realtà, non si potrà fare nulla sull'editore e il testo vedrà la luce. Oltre Manica, come già accennato, il monastero di Downside fornirà la traduzione di

[133] Congar riporta l'incontro avvenuto fra Mons. Richaud e Ottaviani: «Mgr. Ottaviani lui avait dit: Qu'il vienne, on lui dira ce qu'il aurait à changer pour qu'il puisse rééditer», [15 ottobre 1952], Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, Cerf, Parigi 2001, p. 218.

[134] «Normalement je ne devrais pas écrire. Le Saint Office ne me laisse écrire que si le P. Général en prend la responsabilité», [23 ottobre 1952], *Idem*, p. 220.

[135] Y. CONGAR, *Chronique*, p. 3; riportato in F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne*, Terre Humaine, Plon, Cerf, Parigi 1989, p. 80; T. O'MEARA, *Raid on the Dominicans: The Repression of 1954*, in *America* 170 (1994), pp. 8-16.

[136] Si tratta di Carmen Castro de Zubiri, il cui lavoro è del 1953. Venne edito da Instituto de Estudios Politicos, Madrid 1953 – anche se comparve l'anno seguente nella collana *En el nivel del tiempo*. I diritti di traduzione confluirono in seguito nella Fundación Xabier Zubiri. La seconda edizione francese venne tradotta e pubblicata dal medesimo Istituto nel 1974. Interessante notare che il titolo venne leggermente modificato: compare *reformas* al plurale e *falsas* viene anteposto a *verdaderas*. Attualmente il testo è publicato con il titolo *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, Sigueme, Salmanca, 2014; cf. O. G. DE CARDEDAL, *Presentación*, in *Idem*, p. 12.

alcune pagine del testo[137], abbozzo di un lavoro più ampio che i Benedettini d'oltre Atlantico porteranno alla luce solo nel 2011[138].

Il 7 febbraio 1954, a causa della vicenda dei preti operai, il Provinciale francese, p. Avril, offre le sue dimissioni, affermando che i padri sono «accusati di pensare»[139] e che in tutta questa operazione, oltre alle ragioni politiche, Congar riconosce come la gelosia abbia giocato un ruolo fondamentale[140]. Inizia così il suo esilio, prima a Gerusalemme (1954), poi a Santa Sabina (1955) ed infine a Cambridge. Nel 1955 giunge intanto un altro *monitum* del Sant'Uffizio contro di lui[141]. Una posizione decisamente originale poiché ancora una volta non viene offerta alcune giustificazione[142]. Ogni volta il Sant'Uffizio vuole essere informato e controlla l'operato di Congar[143]. La situazione è così incerta e tesa che l'ambasciatore francese presso la Santa Sede, Wladimir

---

[137] L. C. SHEPPARD, *Vrai Et Fausse Réforme Dans l'Église: Some Extracts from Père Congar's Book*, in *Downside Review*, 71 (1953) 225, pp. 273-283; Congar si recherà A Downside dal 12 al 22 settembre 1956 come risulta dalla lettera alla madre: É. FOUILLOUX, *Lettre du père Congar à sa mere*, in *La Vie Spirituelle*, 734 (2000), p. 137.

[138] Y. CONGAR, *True and False Reform in the Church*, Liturgical Press, Collegeville MN, 2011.

[139] F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne*, Terre Humaine, Plon, Cerf, Parigi 1989, p. 84. La ragione immediata dei provvedimenti romani sarebbe da cercarsi in un articolo, *L'avenir des prêtres-ouvrieres* comparso su *Témoignage chrétien* del 25 settembre 1953 in cui si afferma che si può condannare una soluzione se essa è falsa, ma non si può condannare un problema; *Idem*, *Dominicains et prêtres-ouvriers*, p. 767. In una lettera a p. Giraud del 7 dicembre 1953, Congar afferma: «J'estime que ces prêtres valent mieux que moi et que je serais très grandement honoré d'avoir pu les servir comme théologien. Mais c'est un fait: ils n'ont jamais fait appel à moi», in É. FOUILLOUX, *Frère Yves, Cardinal Congar, Dominicain. Itinéraire d'un théologien*, in *RSPT*, 79 (1995), p. 394, n. 38.

[140] Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, Cerf, Parigi 2001, p. 91.

[141] Pare sia a seguito di questo avvertimento che il nuovo Generale dei Domenicani, p. Michaël Browne, trasferisca Congar, verso la fine dell'ottobre 1955, a Cambridge, senza fornirgli alcuna spiegazione per tale misura. Il Nostro giunge a Cambridge verso la fine del febbraio 1956. Qui ritornerà a vivere una profonda crisi psicologica, come confida alla madre: «On m'a réduit à rien et, pour autant, on m'a détruit. […] De mes trois exils, celui-ci est le plus dur. […] Je suis seul, atrocement seul. En captivité, du moins, j'avais des camarades. Ici je puis sortir comme je veux. Mais c'est dans le vide. Jamais personne à qui parler, jamais personne à aimer et de qui être aimé; personne à qui donner quelque chose. […] J'ai vu monter en moi un besoin ontologique – comme la soif après un chemin épuisant – d'aimer e d'être aimé. […] Je sais très bien qu'il y a Dieu et les choses transcendantes. Mais il ne nous à pas faits pour cela seulement; il nous a faits pour la communion, le don et l'amitié; pour l'action et la communication. […] C'est ce qui compte le plus, finalement: ce qu'on aura donné d'amour. C'est aussi pourquoi l'exil m'est si atrocement pénible. Je n'ai personne à aimer, personne à qui donner quelque chose. Ah! Que l'instinct d'être père est puissant! Il est pour moi, sans objet et sans possibilité de se trouver une issue», É. FOUILLOUX, *Lettre du père Congar à sa mere*, in *La Vie Spirituelle*, 734 (2000), pp. 139.140.142.143.

[142] É. FOUILLOUX, *Frère Yves, Cardinal Congar, Dominicain. Itinéraire d'un théologien*, in *RSPT*, 79 (1995), p. 476.

[143] *Idem*, p. 453.

d'Ormesson, afferma: «[Il governo della Chiesa sotto Pio XII] è una specie di dittatura assoluta. Dittatura senza rigore poiché il Papa è sensibile, esitante, attento alle sfumature, ostile agli estremismi, interessato ai particolari, procrastina volentieri; ma rimane una dittatura per il "vuoto" quasi completo che fa attorno a sé»[144].

Il nuovo provinciale, p. Joseph Vincent Ducattillon, scrivendo al Generale dell'Ordine, p. Michaël Browne[145], afferma che i domenicani francesi «si sottomettono alle direttive romane ma solo nell'attesa dell'ora della verità e della giustizia che manifesterà che sono loro ad aver ragione». Anche il reggente di Le Saulchoir, afferma che non vede cosa vi sia di inquietante nelle opere di Congar[146]. Occorrerà attendere il 20 luglio 1960 con la nomina di Congar a consulente della Commissione teologica preparatoria del Concilio Ecumenico Vaticano II, per vedere una sua riabilitazione e il superamento di un'ingiustizia sofferta con dignità, assoluta fedeltà e amore alla Chiesa[147].

Il 15 novembre dello stesso anno, Congar incontra ancora il Card. Ottaviani. Le loro mentalità sono completamente distinte; impossibile accordarsi. Congar non comprende come sia possibile pensare una teologia al di fuori della sua finalità missionaria[148]. I

---

[144] «[Le gouvernement de l'Église sous Pie XII] était une sorte de dictature absolue. Dictature sans rigueur et sans exclusive parce que le pape est sensible, hésitant, attentive aux nuances, hostile aux extrêmes, soucieux des contingences, volontiers procrastinateur; mais dictature par le "vide" à peu près complet qu'il fait autour de lui», *dépêche* del 12 febbraio 1954, in *Idem*, p. 484.

[145] Eletto al termine del tumultuoso Capitolo del 1955, presieduto quale inviato pontificio dal Cardinale carmelitano Adeodato Giovanni Piazza, Michaël Browne, nonostante Congar gli abbia dato il suo voto, diventa presto bersaglio delle sue annotazioni, ad iniziare dal suo primo discorso; cf. Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, Cerf, Parigi 2001, pp. 386-387.

[146] «Beaucoup en France et dans notre province sont dans la même persuasion en ce qui concerne les mesures prises par Rome depuis deux ans. Ils se soumettent, mais en attendant l'heure de la vérité et de la justice qui manifestera que c'est eux qui ont eu raison […] et hier ancore le père Régent du Saulchoir lui-même me disait qu'il ne parvenait pas à comprendre ce qu'il pouvait y avoir d'inquiétant dans la pensée du p. Congar», Lettera del 10 ottobre 1955, in F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne*, Terre Humaine, Plon, Cerf, Parigi 1989, p. 475.

[147] Per i riferimenti alle opere e agli interventi di Yves Congar, il teologo contemporaneo più citato da parte dei Padri Conciliari, vedi Allegato A.

[148] «Il colloquio è molto teso: occhi negli occhi, ginocchia contro ginocchia… Il Cardinale mi dice subito che la mia relazione ha sollevato critiche: perché non "sono allineato"? Sono intelligente, colto; nel mio libro (*Réforme*) vi son pagine molto belle, accanto ad altre che sono in contradizione. Perché metto sempre in rilievo la debolezza della Chiesa? Così si scuote la fiducia nella gerarchia e nel magistero. Si parla come se gli altri facessero tutto bene e noi tutto male. Chiedo se ho fatto questo. Il cardinale mi risponde di parlare in generale. Gli dico che non voglio affatto scuotere la fiducia nella gerarchia, ma che la Chiesa dovrebbe pensare meno a se stessa; se si dedicasse sino in fondo al servizio del Vangelo, recupererebbe tutta la sua autorità. Il Cardinale: ma le congregazioni, i vescovi, i parroci, i professori

sospetti contro Congar continuano ancora nel 1962[149] e nel '64[150]. Nel suo diario, annota come per il Sant'Uffizio il pensiero dovrebbe essere unicamente elogiativo, al di fuori di ogni dialettica[151]. Questa linea era però in contrasto con quanto lo stesso Pio XII talvolta pareva concedere[152]. Nella prefazione alla seconda edizione, Congar evidenzia tale apertura e ricorda che nessuna iniziativa della Chiesa francese era volta a scuotere la Tradizione, ma voleva solo *adapter aux situations nouvelles*[153] la ricerca teologica e la prassi pastorale. L'avvento del Concilio ha innovato ben più di quanto il testo del 1950 indicasse[154] e due nuovi fatti segnano ormai la vita ecclesiale: la concezione della Chiesa come popolo di Dio e l'ecumenismo che nutre la riforma[155]. Il superamento

---

dei seminari non fanno che servire. Rispondo di avvertire e di deplorare una frattura fra la teologia che si elabora e il popolo cristiano. Rievoco la mia esperienza del giorno precedente: che c'era di comune tra la nostra (magnifica) cerimonia e la brava gente di quelle malsane viuzze che ho attraversato? La Chiesa è PER GLI UOMINI… Lui: è una questione di pastorale. Vi è una commissione per la pastorale, incaricata di trovare gli adempimenti. Noi, noi dobbiamo proporre la fede. E il cardinale attacca coloro che cercano un adattamento della religione. Ripetono l'errore dell'Action Française: politica in primo luogo. Propongono agli uomini solo strumenti per una vita umana migliore… Il cardinale parla di catechismo, ma non riesco a comprendere che cosa voglia dire e a che cosa miri. Esco dal colloquio piuttosto abbattuto. Un *qui pro quo* completo. Oppure due *Denkformen* che non si incontrano. Il cardinale pare essersi costruita una sintesi, coerente e priva di dubbi, degli errori di cui mi crede complice, errori che attacca come in un sogno ad occhi aperti. Uccide la tarasca», Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Cerf, Parigi 2002; (trad. it., *Diario del Concilio 1960-1963*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, I, p. 89).

[149] «30 novembre 1962: lascio la seduta perché alle 12,15 ho appuntamento al Sant'Ufficio con il cardinal Ottaviani […]. In *Vrai et fausse réforme* c'è una pagina giusta e una sbagliata sullo stesso argomento. […] Il cardinale mi dice: voi siete sorvegliato, sospettato e per questo dovete usare maggiore attenzione e fare riferimento all'autentico Magistero», *Idem*, p. 276.

[150] «14 marzo 1964: Sono ancora un uomo sospettato, sanzionato, giudicato, discriminato», Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Cerf, Parigi 2002; (trad. it., *Diario del Concilio 1960-1963*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, II, p. 56).

[151] «9 dicembre 1962: annoto prima di chiudere questo quaderno in valigia, alcune riflessioni che mi sono venute in mente durante il viaggio in treno: Ottaviani mi rimprovera di dire cose a volte giuste a volte sbagliate nella mia *Vrai et fausse réforme*. Egli non vorrebbe nulla che fosse complementare, non parla e non pensa mai dialetticamente della Chiesa. Tutto è lodevole, tutto deve essere lodato. Conoscono una sola linea: quella omogenea e favorevole all'affermazione della sua autorità. Il loro metodo. Quello di estrapolare qualche riga da una intera pagina o addirittura da un intero libro, è coerente con tutto questo. Non vogliono considerare queste righe nell'equilibrio complessivo di un pensiero; per loro rappresenta la parte non uniforme, non omogenea, che deve essere preclusa e prescritta», *Idem*, p. 303.

[152] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968, p. 8, n. 1: «[Le Corps mystique du Christ] il n'est et ne peut etre séparé du monde qui l'entoure; il est toujours de son siècle, il avance avec lui jour après jour, d'heure en heure, en adaptant continuellement ses manières et son attitude à celles de la société au milieu de laquelle il doit agir», PIO XII, *discorso al Seminario di Anagni*, 29 aprile 1949, in *Discorsi e Radiomessaggi*, p. 50.

[153] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968, p. 7.

[154] «Les timides examples de réformes qu'on peut trouver mentionnés dans notre texte de 1950 sont largement dépassés!», *Idem*, p. 8.

[155] *Idem*, p. 9.

dell'ecclesiologia gerarcologica[156], del giuridismo e il ritrovato primato dell'ontologia sacramentale segnano la svolta conciliare e il futuro della Chiesa.

Il testo di Congar si presenta quindi come una tappa fondamentale per la ripresa del discorso sulla riforma all'interno della Chiesa cattolica. Ma non solo. Di lì a poco il tema viene ripreso anche in quella riformata[157] e all'annuncio del Concilio si hanno pubblicazioni di vasta eco che mantengono vivo il dibattito[158].

[156] «Principalement, parfois presque exclusivement, une défense et une affirmation de la réalité de l'Église comme appareil de médiation hiérarchique, des pouvoirs et de la primauté du Siège romain, bref une "hiérarchiologie"», Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Parigi 1953, p. 68 (trad. it., *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 66-67); ID., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Parigi 1970, p. 464; ID., *Situation ecclésiologique au moment de «Ecclesiam suam» et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes*, in AA.VV., *«Ecclesiam suam». Première lettre Encyclique de Paul VI*. Colloque international, Roma 24-26 ottobre 1980, Ed. Studium, Brescia-Roma 1982, pp. 69-75. Contesta l'opposizione fra laicologia e gerarcologia: C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, Ed. Saint Augustin, Saint Maurice (CH) 2000, III, p. 1641.

[157] W. M. VISSER'T HOOFT, *Le Renouveau de l'Église*, Labor et Fides, Ginevra 1956.

[158] R. LOMBARDI, *Concilio: per una riforma nella carità*, Apes, Roma 1961; H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung als Ruf in die Einheit*, Herder, Wien-Freiburg 1960; R. E. McNally, *Reform of the Church: Crisis and Criticism in Historical Perspective*, Herder & Herder, New York 1963.

CAPITOLO 2

ANALISI E COMMENTO TEOLOGICO DEL TESTO

2.1 L'Avertissement

Vrai et fausse réforme dans l'Église, licenziato a Le Saulchoir il 30 aprile 1950, ottenne l'imprimatur il 18 maggio dello stesso anno dal Vicario Generale di Parigi, Pierre Brot, insignito della dignità episcopale quale ausiliario di Parigi di lì a due anni, con il titolo di vescovo di Marciana[1]. Il testo, apparso in circa cinquemila copie, s'apre con dieci pagine di *Avertissement*, come preludio all'ampia *Introduction*, nelle quali Yves Congar annuncia il suo progetto di pubblicare otto *Cahier* quali *Essais sur la communion catholique* di cui *Vrai et fausse réforme* sarebbe il quarto saggio. Sebbene già si annunci che tali *Cahier*, uscirebbero secondo le opportunità e le possibilità della redazione[2], questo progetto, sappiamo, è rimasto sulla carta, malgrado scritti sullo scisma, l'unità della Chiesa e la Tradizione non siano mancati nelle opere del nostro[3]. Parimenti, fra i desiderata, è rimasto il progetto di un trattato sulla Chiesa, il cui titolo sarebbe stato *L'Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*[4]. Ma è in queste pagine dell'*Avertissement* che Congar annuncia uno dei suoi contributi più originali all'ecclesiologia. A mano a mano che si addentrava nello studio della materia si rendeva conto che fino a quel tempo non si era fatto altro che studiare la struttura della Chiesa e non la sua vita.

> «Avanzando nella conoscenza di questa realtà che è la Chiesa, mi rendevo sempre meglio conto che fino ad allora se ne era studiata solo la *struttura* e non la *vita*»[5].

---

[1] GIOVANNI XXIII, *Souvenirs d'un nonce: cahiers de France (1944-1953)*, (a cura di Loris Francesco Capovilla), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963, p. 171.

[2] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 7 nota 1.

[3] Fra i molti scritti, ricordiamo, ad esempio, *La tradition et les traditions, essai théologique*, Libr. Arthème Fayard, Parigi, 1963; *La tradition et la vie de l'Église*, Cerf, Parigi 1984[2]; *Martin Luther La foi – La réforme Etudes de théologuie historique*, Cerf, Parigi 1983.

[4] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 7.

[5] «A mesure que j'avançais dans la connaisance de cette réalité qu'est l'Église, je me rendais mieux compte qu'on n'en avait guère étudié que *la structure*, et pour ainsi dire pas *la vie*», in corsivo nel testo originale, Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 7-8. Da questo punto

La distinzione fra la struttura e la vita consente a Congar di chiarire molti problemi[6]:

> «La Chiesa ha una struttura, che riceve dai suoi elementi costitutivi; ma una volta strutturata, essa vive e i fedeli vivono in lei nell'unità. La Chiesa non è solamente un quadro, un apparato, un'istituzione; è una comunione. Vi è in lei un'unità che nessuna secessione può distruggere: quella che si genera dai suoi stessi elementi costitutivi»[7].

Gli elementi costitutivi, dunque, generano un'unità irrevocabile, e nessuna scissione può frangerla nella sua sostanzialità. Questa unità stimola i fedeli a viverla e ad esercitarla nella comunione. Solo allora si conosce la Chiesa, la vera natura di questa comunione e le condizioni e le implicazioni che ogni possibile ferita può recare a tale comunione.

> «Ma vi è pure l'unità esercitata o vissuta dagli uomini; essa chiama in causa il *loro* atteggiamento; questa unità, che si chiama comunione, è costruita o distrutta dal loro comportamento. Per questo si conosce realmente la Chiesa solo quando, al di là dell'istituzione e della sua struttura, si studia la natura di questa comunione, le sue condizioni, le sue implicazioni e il modo in cui la si possa ferire»[8].

Questo approccio consente di analizzare le realtà cristiane nel soggetto religioso considerate come viventi nelle azioni del medesimo. La Chiesa non è solo essenza immutabile[9], è un esistente nel tempo[10].

---

inizia *L'Avertissement* della seconda edizione: «De l'Église, on n'a guère étudié que la structure, et pour ainsi dire pas *la vie*», *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968[2] p. 15.

[6] L'aspetto della vita nella Chiesa sarà approfondito dal testo *Jalons pour une theologie du laïcat*, Cerf, Parigi 1953, testo che segue quello di G. PHILIPS, *De leek in de Kerk*, Leuven 1952.

[7] «L'Église a sa structure, qu'elle reçoit de ses éléments constitutifs; mais, structurée, elle vit, et les fidèles vivent en elle, dans l'unité. L'Église n'est pas seulement un cadre, un appareil, une institution; elle est une communion. Il existe en elle une unité qu'aucune sécession ne peut détruire: celle qu'engendrent par eux-mêmes les éléments constitutifs de l'Église»,Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 8.

[8] «Mais il y a aussi l'unité exercée ou vécue par les hommes; elle met en cause *leur* attitude, elle est faite ou dètruite par cette attitude, et c'est la communion. Aussi ne connaît-on vraiment l'Église que quand, au delà de l'institution et de sa structure, on étudie la nature de cette communion, ses conditions, ses implications, la manière dont on peut la blesser», *Idem*, p. 8, in corsivo nel testo originale.

[9] «Pour une étude de l'Église en sa structure et seulment comme institution, la méthode classique de la théologie suffit, avec ses deux temps: prise de conscience aussi pleine que possible du "donné", élaboration la plus riche et la plus rigoreuse possible de ce donné», *Idem*, p. 11.

[10] «La théologie catholique a peu considéré les réalités chrétiennes *dans le sujet religieux* […] elle l'a considérée dans son essence immutable, très peu comme existant dans le temps», *Idem*, p. 9, in corsivo nel testo originale.

> «Se occorre studiare la vita della Chiesa come comunione, le ragioni della storia, ossia quelle dell'esperienza, devono unirsi con quelle delle fonti dottrinali. Lo studio rimane teologico, ma il suo oggetto, preso dalla vita della Chiesa, suppone che si aggiunga alla nuda teologia una considerazione dei fatti del presente e della storia»[11].

Azione del soggetto ed esistenza temporale sono due elementi che devono quindi rientrare nella teologia[12]: la storia diventa così luogo teologico. L'intento non è quello di tracciare un percorso di riforme, quanto di stabilire qual è il luogo della riforma nella vita della Chiesa e quali sono le ragioni che, senza rompere la comunione, rendono necessaria una riforma che si è sempre presentata come un fatto costante della vita della Chiesa[13]. Questa ricerca dovrà però superare due scogli. Il primo consiste nell'analizzare quei casi, di cui non si è interessata la teologia, ma che premono sull'esistenza della Chiesa e osservare le costanti che si sono verificate nel tempo per coglierne le leggi sottostanti. Il secondo non concerne tanto il metodo quanto gli oggetti dell'indagine. Questo lavoro dovrà evitare tanto la superficialità, che produrrebbe solo un senso di insoddisfazione, quanto il pericolo del modernismo[14] il quale fonderebbe la vita della Chiesa su una teologia che non ne riconosce la struttura e l'origine divina. A

---

[11] «S'il s'agit d'étudier l'Église en sa vie, comme communion, les lumières de l'histoire, voire celles de l'expérience, doivent se conjuguer avec les lumières des sources proprement doctrinales. L'étude reste théologique, mais son objet, pris de la vie de l'Église, suppose qu'on ajoute à la nue théologie de l'Église une consideration des faits du present et de l'histoire», *Idem*, p. 11.

[12] Congar non solo vuole ripercorrere la via tracciata da J. A. Möhler, che giustamente parla di unità nella Chiesa più che di unità della Chiesa (*Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1825), e da J. H. Newman, si veda ad esempio, *Catholicism and Religious Thought*, in *The Contemporary Review*, May 1885, p. 652 e *The Development of Religious Error*, in *The Contemporary Review*, October 1885, p. 457; ma vuole rifarsi, come mostrerà più tardi, allo stesso San Tommaso d'Aquino, il quale avrebbe qualcosa da insegnare a tal proposito. Per la riconsiderazione di Möhler e del ritorno alle fonti, cf. Y. CONGAR, *Journal d'un théologien, (1946-1956)*, Cerf, Parigi 2000, p 60: «[…] ho sempre più visto in Möhler, un uomo profetico che aveva in modo sorprendente indovinato ciò di cui il nostro secolo aveva maggiormente bisogno»; «In lui ho trovato una fonte, quella fonte di cui avevo bisogno. Ciò che Möhler aveva fatto nel XIX secolo, divenne per me un ideale verso il quale guidai le mie riflessioni nel XX secolo», J. PUYO, *Une vie pour la verité: Jean Puyo interroge le Père Congar*, Centurion, Parigi, 1975, p. 48. Secondo A. Nichols, a differenza di Möhler, col passare del tempo, Congar darà sempre più spazio alla dimensione pneumatologica rispetto a quella cristologica; cf., A. NICHOLS, *Yves Congar*, Wilton, Morehouse-Barlow, N., 1989, p. 61, (trad. it., *Yves Congar*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1991); vedi anche A. NICHOLS, *From Newman to Congar. The Idea of the Development od Doctrine from the Victorians to the Second Vatican Council*, T. & T. Clark Publishers, Edinburgh 1995.

[13] «Il représente un fait constant de la vie de l'Église», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 8.12; «à tout prendre, "reforme" ne dit rien que de très normal» *Idem*, p. 13.

[14] Taluni sospettano che anche J. A. Möhler e J. H. Newman non riescano ad evitare tale accusa. Ma Congar lo esclude categoricamente.

tal fine, Congar vuole basare il suo studio dell'evento riforma senza allontanarsi da una teologia della comunione radicandola anzi in una teologia dell'unità che prenda in considerazione il fatto della riforma presentandolo in una ecclesiologia fortemente strutturata[15], dove la teologia della vita ecclesiale non deve porre in luce unicamente gli aspetti umani lasciando in ombra la dimensione misterica. È necessario che il mistero affiori ovunque sotto la dimensione umana per avvertire continuamente la sua struttura divina ed eterna[16]. Alla nuda teologia occorre aggiungere così la storia e i fatti del presente. L'asettico rubricale ne viene quindi escluso poiché vi è sempre un'elaborazione personale in quanto il punto di incontro fra il dato rivelato e la vita si compie nello spirito umano. Non per nulla questi *Cahier* compaiono come *Essai*. Così affermando, Congar non solo è conscio del limite del suo lavoro[17] ma stabilisce che la ricerca teologica è un *work in progress*; dato nel tempo per il tempo, il teologico illustra all'uomo il rivelato accogliendo in tal modo il suo statuto di essere *viator*. Questa condizione ineliminabile dell'esserci dell'uomo lo pone come soggetto storico dinanzi alla rivelazione. Tale caratteristica non è una fra le tante del dato antropologico; se nella sua accezione riduttiva sottolinea la dimensione transeunte, simultaneamente invoca il parametro *eschaton*. L'analisi storica e teologica svela quindi un fine interno: rivelare il vero volto di una Chiesa, un volto degno della fiducia e dell'amore dell'uomo. Questa ricerca pone la visione della Chiesa quale popolo di Dio in cammino e la toglie da un illusorio e fittizio empireo di immobilità e di perfezione[18]. Lungi però da Congar redigere un testo di critica negativa, piuttosto, il suo vuole essere un contributo di amore e fiducia verso la Chiesa e la Verità[19].

---

[15] «Nous […] tâcherons à asseoir notre théologie de la communion sur une […] ecclésiologie solidement charpentée», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 10.

[16] «Il est nécessaire que ce mystère affleurtât partout sous l'humain, que la structure éternelle et divine de l'Église fût sentie comme sans cesse présente. Nous espérons que notre exposé n'a pas trahi en ceci nos propres convictions», *Ibidem*.

[17] «Nous employons assez souvent la première personne: cela convient à l'énoncé d'une pensée qui se croit solidement fondée, mais est la pensée d'un homme en recherche», *Idem*, p. 12.

[18] «[…] L'Église est encore plus grande, plus belle, plus digne de leur confince et de leur amour, lorsqu'on la situe dans une illusoire et factice empyrée d'immobilité et de perfection», *Idem*, p. 13.

[19] «Il n'est pas un livre de critique negative, mais d'amour total et de confiance. Par-dessus tout, d'amour total et de confiance absolue envers la Vérité», *Idem*, p. 15.

2.2 L'Introduzione

Il primo punto dell'Introduzione[1] è dedicato a dimostrare storicamente come la Chiesa abbia sempre svolto l'attività della sua riforma[2]. Vuoi mediante l'azione dei fondatori degli Ordini religiosi, vuoi con i Concili, vuoi tramite gli interventi dei Papi del XX secolo che dando impulso a nuove attività missionarie o incoraggiando gli studi hanno favorito l'accelerazione riformista[3].

Il secondo punto percorre brevemente le istanze rinnovatrici emerse nel dibattito intellettuale degli ultimi anni, sia in Francia quanto in Germania, Austria e Italia, notando come questo sia però solo un aspetto e forse il meno interessante di una domanda più profonda che emergeva dal tessuto ecclesiale[4]. Ciò che l'autore sottolinea è la necessità di rivedere le forme e le modalità dell'annuncio evangelico[5], rifacendosi ai principi dell'enciclica *Mediator Dei*[6], in cui si distingue fra gli elementi divini e quelli

---

[1] Nella edizione del 1968, le pagine dell'*Introduction* sono riprese da quella del 1950, senza alcuna modifica.

[2] «L'Église a toujours été en activité de se réformer elle-meme», *Idem*, p. 19. Congar conferma questa tesi, riportando l'opinione di vari autori fra cui il riformato J. HALLER, *Papstum und Kirchenreform*, Berlin 1903, p. 11: «Das Bedürfnis nach Reform der Kirche […] zieht sich durch viele Jahrhunderte und ist vielleicht so alt wie die Kirche selbst»; il cattolico F. MOURRET, *Apologétique*, Parigi 1937, p. 693: «C'est un fait que l'Église n'a jamais cessé de travailler à sa réforme»; e il cattolico J. LORTZ, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute*, Trèves 1948, p. 212: «Innerkirchliche Reform ist ein ewiges Thema der Kirchengeschichte», in *Ibidem*, nota 1.

[3] Al riguardo la bibliografia è talmente vasta che lo stesso Congar ha rinunciato ad elencare i titoli dei lavori che si interessano a tale argomento: «J'avais commencé une bibliographie, à mon usage personel. J'ai été vite submergé et j'ai renoncé à poursuivre», *Idem*, p. 21 nota 4.

[4] «Ici encore, malheureusement, nous devrons nous limiter à certaines manifestations écrites qui, pour être significatives, ne sont peut-être pas toujours les plus importantes», *Idem*, p. 28.

[5] «Nous apportons aux hommes les choses du Christ dans des formes hérités d'un passé honorable, mais révolu, dans des gestes et une formulation qui ne sont guère que de "rite" insuffisants à susciter ou à exprimer la vie», *Idem*, p. 25.

[6] *Mediator Dei*, AAS 39 (1947), 521-595. La dodicesima enciclica di Pio XII uscì il 20 novembre 1947: «La sacra Liturgia, difatti, consta di elementi umani e di elementi divini: questi, essendo stati istituiti dal Divin Redentore, non possono, evidentemente, esser mutati dagli uomini; quelli, invece, possono subire varie modifiche, approvate dalla sacra Gerarchia assistita dallo Spirito Santo, secondo le esigenze dei tempi, delle cose e delle anime. Da qui nasce la stupenda varietà dei riti orientali ed occidentali; da qui lo sviluppo progressivo di particolari consuetudini religiose…»; «Sacra enim Liturgia ut humanis, ita divinis constat elementis; haec autem, ut patet, cum a Divino Redemptore constituta fuerint, nullo modo ab hominibus mutari possunt; illa vero, prout temporum, rerum animorumque necessitates postulant, varias commutationes habere possunt, quas Ecclesiastica Hierarchia, S. Spiritus auxilio innixa, comprobaverit. Inde miranda illa oritur orientalium atque occidentalium rituum varietas; inde progrediens incrementum proficiscitur, quo peculiares excolendae religionis consuetudines…», AAS 39 (1947), 541-542.

umani della liturgia e come questi ultimi soggiacciano a una certa relatività e possano subire modifiche[7].

Nel terzo punto, Congar delucida quale deve essere la posizione di una sana critica all'interno della Chiesa, ricordando come il Medioevo fu un periodo di grandissima libertà non più conosciuta nell'epoca moderna. La forte critica realizzata tanto da grandi santi quanto nelle opere letterarie del tempo non ha mai prodotto disaffezione o abbandono della fede, conservando, fino all'inizio dell'Ottocento, il rispetto delle funzioni gerarchiche e dell'autorità, mentre il mondo attuale non fonda il suo rispetto sulla dignità del rango e della funzione svolta bensì sulle qualità individuali, sulla competenza e sulla bontà del singolo[8]. A seguito della Riforma protestante, la Chiesa ha visto con sospetto la voce critica, temendo che sottolineando troppo le debolezze si rischiasse più di distruggere che di costruire. Questo ha condotto ad una visione di autorità molto forte che è poi prevalsa nella Chiesa dopo la metà del 1500 e ha contributo a vedere in ogni forma di critica un'aperta ribellione[9]. Una certa apologetica, definita «*un peu courte*», cercava di difendere tutto, insinuando idee non del tutto esatte sulla santità e la perfezione della Chiesa. Da qui la necessità di un'autocritica sana, quale elemento della vita della Chiesa[10], che si allontani dal conformismo e non dubiti delle nuove idee che emergono dalla società. Rifacendosi infine, al testo del gesuita Anton Koch espone le cinque condizioni secondo le quali una critica possa essere fruttuosa: amore alla Chiesa, coraggio vero e virile che ispiri osservazioni franche senza nascondimenti e detrazioni, giustizia che eviti le generalizzazioni e i giudizi frettolosi e

[7] L'autore cita quasi alla lettera queste espressioni della *Mediator Dei*: «les elements humaine de la liturgie […] soumis à une certaine relativité, peuvent subir des modifications selon les nécessités des temps», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 28.

[8] «Au lieu de pousser le respect jusqu'aux personnes à cause de la dignité de leur rang ou de leur fonction, le monde moderne tend à ne plus respecter les fonctions que si les personnes qui les détiennent s'imposent par leur qualités individuelles», *Idem*, p. 32.

[9] Congar cita, ad esempio, il testo di F. MOURRET, *Le Concile du Vatican d'après des documents inédits*, Bloud, Parigi 1919, pp. 196 ss. In cui si mostra come la semplice discussione di alcuni punti fosse vista da Pio IX e dal suo entourage come un oltraggio alla dignità della Santa Sede; *Idem* pp. 34-35.

[10] «Il y a une critique nécessaire qui, bien loin d'être contre l'Église, doit exister dans celle-ci comme un élement de sa vie», *Idem*, p. 35.

unilaterali, prudenza e umiltà[11]. Questi elementi ritorneranno nella seconda parte della sua opera fra le caratteristiche individuate da Congar per un'autentica riforma.

I tratti che caratterizzano una critica credibile sono delineati al quarto punto. Il sincero amore alla Chiesa e una profonda fiducia nella possibilità del rinnovamento sono il primo tratto degli elementi che differenziano le posizioni degli anni Trenta rispetto al modernismo[12]. Un secondo aspetto è dato dalla profondità delle sue basi che affondano le radici sia nella coscienza della situazione sociale, sia nel valore incontestabile della preparazione intellettuale. In tal modo, Congar afferma come il pastorale sia stato il motore di un rinnovamento nella riflessione teologica, suscitata anche, ma non solo, dalle aperture e incoraggiamenti di Leone XIII e Pio X che hanno collocato l'ecclesiologia quale base della pastorale[13]. Una terza caratteristica è data dalla partecipazione dei laici che hanno preso coscienza del loro essere Chiesa. Infine, il ritorno alle fonti[14] qualifica e contraddistingue la natura dell'autentico movimento riformista che mantiene in tal modo l'unità con il tutto. Qui Congar anticipa, ancora una

[11] A. KOCH, *Kritik an die Kirche*, in *Stimmen der Zeit*, dicembre 1947, pp. 169-184; riportato in *Ibidem* p. 38. Per ulteriori approfondimenti sugli studi di Koch circa la dinamica positiva della critica, si veda: *Catholicism and Fascism in Europe 1918-1945* a cura di Jan Nelis, Anne Morelli e Danny Praet, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2015, pp. 413 ss.

[12] Con sottile ironia Congar afferma: «L'auteur de ce livre, qui n'est ni plus naïf ni moins bien informé qu'un autre, témoigne expressément qu'il n'à pas rencontré *un seul* cas où une inspiration moderniste fût perceptible dans le réformisme actuel», (cors. nel testo), Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 40.

[13] «On ne l'aurait pas eue [la vague réformiste actuelle] non plus, en tous cas pas avec cette qualité, sans un renouveau théologique, liturgique, dont les premiers artisans furent les papes Léon XIII et Pie X. […] De même le mouvement actuel, qui est essentiellement apostolique ou pastoral, doit-il beaucoup au renouveau des idées sur l'Église, et il ne cesse de se référer à l'ècclésiologie, dont la pastorale n'est que le prolongement ou l'application», *Idem* pp. 41-42.

[14] L'origine del termine *Ressourcement* è incerta. Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 43; alla nota 35 sostiene di non sapere la provenienza del termine. Congar, riporta in *Vrai et fausse réforme*, pp. 602-603 un testo di Péguy nel quale però il termine non compare direttamente ma solo *source* e *ressource*; C. PÉGUY, *Œvres complètes*, Gallimard, Parigi 1931, XIII, pp. 186-192. Nell'edizione del 1968, p. 46, afferma però: «Le mot "ressourcement" vient de Péguy et l'on peut dater sa création avec précision»; «Rien n'est aussi anxieusement beau que le spectacle d'un peuple qui se relève d'un mouvement intérieur, par un ressourcement de son antique orgueil, par un rejaillissement des insincts da sa race», C. PÉGUY, *L'Argent* 9e cahier, 14e série, 22 avril 1913, p. 226; *Œvres complètes*, N.R.F., XIV, p. 218.

volta, quella che sarà una delle condizioni fondamentali per distinguere nella Chiesa l'autentica riforma[15].

Le cause generali e particolari che sostengono lo spirito riformatore sono individuate da Congar nel quinto punto dell'*Introduction*. Anzitutto il sorgere di un desiderio di sincerità (*goût de la sincérité*), che, se talvolta assume i panni di uno spettacolare e mondano non conformismo al seguito dello pseudo valore della modernità per la modernità[16], rivela pur sempre l'anelito a una verità esistenziale vicina alle esigenze evangeliche. Un secondo elemento è offerto dalla riscoperta del soggetto; questo tema, ripreso da Congar nella sua conclusione[17], spinge a rivedere il modello di Chiesa che

[15] «Le ressourcement est donc un point très important […] on comprendra mieux dans la suite comment l'autocritique ou le réformisme actueles s'accompagnent d'un ressourcement de la pensée théologique et pastorale aux grands fleuves d'une tradition redécouverte en profonder», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 43. Contro il *Ressourcement* si veda la posizione di Pietro Parente, su *L'Osservatore Romano* del 9-10 febbraio 1942, in cui il movimento viene identificato con la *nouvelle théologie* e bollato come un crudo tentativo di demolire i ben affermati sistemi scolastici. Per un'analisi del più vasto movimento si veda: G. A. MCCOOL, *The Search for a Unitary Method: Nineteenth-Century Scholasticism,* Fordham University Press, New York 1989; *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism* Fordham University Press, New York: 1992. Indubbiamente il ritorno alla fonte del vero San Tommaso d'Aquino ha spinto molti a ripensare il dato rivelato. Si veda, ad esempio: P. ROUSSELOR, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Beauchesne, Paris, 1908 e le altre sue opere che esercitarono una forte influenza per un ritorno alle fonti: *La metaphysique thomiste et la critique de la connaissance*, in *Revue neo-scolastique* (1910) 476-409; *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, in *Recherches de science religieuse* (1913) 1-36 e *Petite théorie du développement du dogme*, uno scritto del 1909 edito postumo da H. DE LUBAC, in *Recherches de science religieuse* 53, (1965), 355-90. Notevole influsso lo ebbe poi J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique* (5 Cahiers), Bruges-Louvain, 1922-47 che unendo il pensiero di San Tommaso alle istanze kantiane avviò la riflessione verso un tomismo trascendentale che tanto influenzò K. Rahner e B. Lonergan. Se veda: B. F. LONERGAN, *Metaphysics at the horizon*, in *Gregorianum*, Vol.44 (1964), pp. 307-318. Molto utile, a proposito, un approfondimento della traccia fornita da A. DONI, *La riscoperta delle fonti*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia*. 3. *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Ed. Dehoniane, Bologna 1996, pp. 443-474. Già in *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1949 (33), p. 445, nella recensione del testo di J. PASCHER, *Theologie des Kreuzes, Ein Versuch*, Aschendorf, Münster 1948, precisava il "ressourcement" quale grande aspirazione della teologia del tempo: per Congar non era tanto un ritorno formale ai testi quanto mettere in rapporto tutti gli elementi con la globalità del mistero cristiano. H. BOERSMA, *Nouvelle theologie and Sacramental Ontology: a Return to Mistery*, Oxford University Press, 2009 afferma che il *ressourcement* è l'attenzione data alle fonti e ai testimoni dei primi secoli per riconfigurare la Chiesa e riportare l'interpretazione spirituale e le categorie della storia al centro di una rilettura ecclesiologica. In particolare: G. FLYNN - P. D. MURRAY, *Ressourcement, A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford University Press, 2011 presenta nei vari contributi un'analisi dettagliata della nascita del movimento e delle relazioni storiche con altri movimenti nella storia della Chiesa.

[16] «Être avancé n'a aucun sens, aucune valeur par soi-même; il n'y a qu'une chose qui compte, c'est d'être vrai», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 44.

[17] *Idem*, pp. 615 ss.

non si costruisce solo dall'alto ma necessita di una partecipazione dal basso. Una terza causa generale viene individuata nella tragicità della guerra, in particolare nella necessità in cui si sono trovati molti a dover disobbedire formalmente e materialmente. Questo fa sì che vi sia una differenza qualitativa in chi si sia trovato costretto a infrangere il muro di ciò che è stato proibito entrando così in un mondo in cui il dominio del bene non si arresta dinanzi alle frontiere della mera legge[18]. Questa fisicità esperienziale ha spinto molti di questa generazione, all'interno e all'esterno della Chiesa, a intraprendere un cammino di ricostruzione prima e di riforma strutturale poi dell'ambiente e della società in cui vivevano. Un altro effetto della guerra è stato l'avvio della accelerazione dei processi storici, vagliando i valori più autentici e lasciando decadere le strutture inefficaci[19]. Fra le cause specifiche che sostengono il desiderio di rinnovamento, vi è senza dubbio la presa di coscienza della reale situazione pastorale emersa dallo scoprire la domande emergenti dai luoghi di azione (*le questions posées par le "milieu"*)[20]; questo ha suscitato uno slancio apostolico (*un bel élan*), dopo analisi e studi che hanno segnato, e non solo in quel tempo, la vita della Chiesa francese[21].

Nel sesto e ultimo punto, Congar presenta i due modi in cui la volontà di riforma possa manifestarsi. Il primo è la volontà di gesti veri che rispondano a ciò che significano, un'esigenza prepotente non solo della modernità, ma insita nel carattere stesso della

[18] «Tous sans doute on eu à désobéir matériellement. Or il y a une difference qualitative entre l'homme qui n'a jamais "désobéi", […] et celui qui a cru devoir, une fois franchir le mur de ce qu'il était interdit de faire. […] On sait que lo domaine du bien ne s'arrête pas aux frontiers de la loi considérée en sa stricte matérialité, mais peut contiuer, et parfois même commencer véritablement, au-delà», *Idem*, p. 46.

[19] «Dans l'ébranlement de tout, ce qui est précaire tombre plus vite». *Ibidem.*

[20] «Le monde païen de l'Antiquité était-il religieux; l'actuel s'applique à tuer tout besoin religiex, l'Église a toujours en elle le dépôt de la foi et des sacrements de la foi, le zèle, l'assistance du Saint Esprit. Mais beaucoup de choses, en elle, ne sont pas adaptées. Certaines formes de son culte, l'usage déplacé de formule excessivement analytiques et abstraites dans sa catéchèse, […] bien des attitudes d'esprit chez les clercs, bien des pratiques et des exigences qui relèvent d'un état de "Chrétienté" généralement dépassé chez nous rendent pratiquement impossible l'assimilation de nouveaux membres qui viennent d'un monde trop different», *Idem* pp. 48-49. A conferma della tesi di Congar sulla religiosità del mondo antico, in contrasto da quanto da molti ritenuto, si veda: R. ROYAL, *The God That Did Not Fail*, Encounter Books, New York 2006; (trad. it., *Il Dio che non ha fallito. Come la religione ha costruito e sostenuto l'Occidente*, Rubettino, 2008), pp. 23-85.

[21] Si veda la celebre Y. GODIN-H. DANIEL, *La France, pays de mission?*, Cerf, Parigi 1943; l'analisi offerta da questo lavoro si pone accanto a R. KANTERS, *Essai sur l'avenir de la religion*, R. Juliard, Parigi 1945 (riportato da Congar alla nota 39).

fede. Questo, dall'ordine della liturgia, investe la presentazione della dottrina: essa non più funzionale a se stessa coinvolge il soggetto che la riceve per radicarsi nella coscienza dell'uomo[22]. Tale rivisitazione dell'in sé teologico in prospettiva pastorale spinge a una revisione del pensare teologico per servire la costruzione di una Chiesa dal basso in una circolarità il cui motore e finalità sono la missionarietà, la pastorale e la formazione di una mentalità evangelica. La tensione verso questa realtà avviene se le strutture sono ripensate dal *ressourcement* evangelico[23]:

> «Il pensiero e il cuore evangelico, presuppongono una vita evangelica. Tutta la storia della Chiesa e quella dei santi testimonia che tali cose sono legate fra loro e che diventa molto difficile pensare evangelicamente quando si porta il peso di un apparato di gloria, di certezze, di prestigio e di potenza»[24].

Il secondo modo in cui si attua la volontà di riforma consiste nel rivedere talune forme di vita concreta della Chiesa per non essere una barriera al Vangelo. La riscoperta dei valori fondativi della Chiesa spinge a inventare nuove forme espressive che, a partire dalle fonti, restino vicino a chi le accoglie. Questa è una delle indicazioni più chiare dello Spirito Santo[25]: scendere in profondità nelle fonti della Chiesa e non agire contro la sua tradizione bensì cercare la soluzione nelle profondità della tradizione stessa[26].

---

[22] «Ce qu'on a dit pour l'ordre des gestes cultuels, on lo dirait, toutes proportions gardées, pour l'ordre de la doctrine, non pas telle qu'elle est en elle-même, mais telle qu'elle doit être en nous, telle qu'elle doit être proposée aux autres par nous pour ne pas rester seulement une verité *en soi*, mais devenir une verité possédant ses racines vivantes dans des consciences d'hommes, et apte à nourrir ces hommes pour leur vie réelle», (corsivo nel testo), Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, p 52.

[23] Congar cita a tal proposito l'opera di M. D. CHENU, *Réformes de structure en chrétinté*, in *Économie et Humanisme*, 1946, pp. 85-98; Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 54.

[24] «L'évangélisme de pensée et de cœur suppose un évangélisme de condition de vie. Toute l'histoire de l'Église et celles des saints témoigne que ces choses sont liées et qu'il deviant bien difficile de penser évangéliquement quand on porte le poids d'un appareil de gloire, de prestige, d'assurances et de puissance», Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, p 55.

[25] «Certains accepteraient assez facilement la foi si elle se présentait seulement telle qu'elle jaillit de ses sources, mais on a peine à reconnaitre l'Evangile sous ce revêtement historique qui cache sa réalité vivante et lui semble hétérogène», *Idem*, p. 56; nella nota 48, Congar cita fra gli altri: E. MOUNIER in *Esprit* agosto-settembre 1946 pp. 214-215 e J. GUITTON, *Les sources de l'incroyance intellectuelle dans la France contemporaine*, in *Lumen vitæ*, II (1947), p. 614.

[26] «Il s'agit de réviser des structures. Cela exige une remontée plus haute vers les sources. [Il s'agit] d'inventer de nouvelles formes […] à partir de l'esprit et du type assentiel des origines, à partir de la tradition profonde de l'Église toujours vivante, sous l'intendance du magistère. […] Ce n'est pas à côté ou contre la tradition de l'Église qu'on veut en chercher la solution, c'est dans la profondeur même de cette tradition», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 58-59.

2.3 La Prefazione

La Prefazione[1], presente solo nella seconda edizione del 1968, ricolloca il testo del 1950 nel suo ambiente storico ed ecclesiale ed espone le ragioni che sostengono una riedizione di quel testo. Pare che la documentazione riportata, il clima e forse la problematica stessa del testo siano, dopo la celebrazione del Concilio Vaticano II, ormai desuete. Nel Dopoguerra, la Chiesa, specialmente in Francia, era alla ricerca di nuove forme pastorali e talune iniziative avevano preoccupato gli ambienti romani. Lo spirito con cui si procedeva, tanto nelle ricerche teologiche, quanto nelle iniziative pastorali, mirava ad adattare alle mutate situazioni, le realtà tradizionali della Chiesa, senza porle in discussione[2]. Anzi si partiva da esse (*à partir d'elles*) per procedere alla elaborazione teologica e pastorale. Questa prospettiva, ricorda Congar, benché incoraggiata, doveva però sottostare a un controllo rigoroso (*contrôle rigoureux*). L'urgenza pastorale faceva poi riscoprire la distinzione introdotta da Maritain e Mounier fra cristianesimo e mondo cristiano, permettendo così di liberare il Vangelo dalle forme più o meno obsolete e restituirgli la possibilità di evangelizzare un mondo che invoca nuove forme, nuove espressioni e nuove strutture. L'autore riconosce che con il Concilio le sue proposte, accennate nel testo del 1950, siano superate[3], anzi, si è andati ben oltre ciò che si poteva desiderare. La vita ecclesiale d'ora in poi sarà sempre più segnata da due elementi:

---

[1] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968[2] pp. 7-14.

[2] «Les recherches théologiques et pastorales se poursuivaient ancore, […] dans le cadre des réalités traditionnelles d'Église et à partir d'elles: on voulait les *adapter* aux situations nuovelles révélées par les enquêtes et par l'expérience; on ne les mettait nullement en cause elles-mêmes», *Idem*, pp. 7.8.

[3] «Les timides examples de réforme qu'on peut trouver mentionnés dans notre texte de 1950 sont largement dépassés!». È all'interno di questo testo che Congar, alla nota 2, riporta la lettura della sua opera da parte del futuro Giovanni XXIII: nel 1952, un missionario che era andato a rendergli visita alla Nunziatura di Parigi, lo coglie attento alla lettura di *Vrai et fausse réforme* e osserva diverse annotazioni al margine del testo. Il Nunzio chiese allora al suo visitatore: «Une réforme de l'Église, est-ce possible?» Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968[2], p. 8. Ancora sulla annotazione del futuro Papa si veda: J. PUYO, *Yves Congar: une vie pour la verité*, Le Centurion, Parigi 1975, p. 117; anche W. HENN, *The Hierarchy of Truths according to Yves Congar*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987, pp. 14-15 e nota 21. Secondo J. Wicks, in questo testo il futuro Papa poteva trovare gli elementi necessari per attuare una possibile riforma mantenendo intatti gli elementi donati da Cristo alla Chiesa inserita nella storia. Solo un aggiornamento con un ritorno alle fonti avrebbe ricollocato la Chiesa al servizio dell'umanità. Cf. J. WICKS, *Yves Congar's Doctrinal Service of the People of God*, in *Gregorianum* 84/3 (2003), pp. 499-550; in particolare pp. 509-511. Oltre a questo si aggiunga la sua conoscenza dell'opera del Card. Borromeo nell'applicare il Concilio di Trento tramite lo strumento sinodale; cf., J. W. O'MALLEY, *La riforma nella vita della Chiesa*, in *La riforma e le riforme nella Chiesa*, (a cura di A. Spadaro - C. M. Galli), Queriniana, Brescia, pp. 97-98.

l'ecclesiologia del popolo di Dio e l'ecumenismo. Per la prima, Congar elenca gli slittamenti avvenuti: si è superata la visione unicamente "gerarcologica"[4] e il giuridismo, nei sacramenti si è riportato il primato dell'ontologia della grazia, i laici sono investiti dei compiti loro propri derivanti dalla dignità battesimale e il sacerdozio ministeriale non è visto unicamente nel suo ruolo cultuale ma apostolico, la Parola di Dio ha maggior peso e la catechesi è stata rinnovata. L'ecumenismo accompagnerà sempre più la vita della Chiesa e avrà conseguenze non prevedibili, mettendo in luce lo stretto legame fra ecumenismo e riformismo. Il primo si nutre del secondo e lo stimola. Il movimento ecumenico è nato come istanza riformatrice e «solo in via subordinata come movimento unitario: l'unità cristiana auspicata e promossa doveva essere non la premessa ma la conseguenza di una riforma profonda che tutte le chiese avrebbero dovuto attuare. L'unità sarebbe venuta con la riforma, non la riforma con l'unità»[5].

Per ciò che concerne il clima ecclesiale, questo certamente è diverso dal precedente, e sebbene le problematiche siano nuove, esse si sono approfondite in modo del tutto inedito, ponendo domande più radicali che esigono risposte più esigenti e più urgenti rispetto al passato che si collocano alle radici stesse della Chiesa e della fede. Questo produce un arroccamento che tuttavia non evita l'essere gettati in un mondo che impone i suoi problemi[6]. Tale precedenza del mondo che ingiunge la sua agenda alla Chiesa è un fenomeno che, con l'accelerazione della tecnica e la globalizzazione, è venuto a marcare sempre più la vita ecclesiale e necessita una strategia e prima ancora, una teologia che sappia ascoltare le nuove istanze, poiché la Chiesa non è solo dinanzi al mondo, ma è sempre a servizio del mondo e se al mondo offre l'Evangelo, dal mondo riceve stili e valori di cui non può fare a meno. L'autocomprensione che la Chiesa ha avuto di se stessa nel corso dei secoli è dipesa da quella che lei ha avuto del mondo e

[4] «Hiérarchiologie», è un neologismo coniato dal Yves Congar per indicare un'ecclesiologia che ha come unico tema quello della giustificazione della sua struttura gerarchica; cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968[2], p. 9; vedi n. 188 Capitolo I.

[5] P. RICCA, *Prefazione* a *Una nuova riforma?*, di J. Robinson, Queriniana, Brescia 1970, p. 8.

[6] «Nous sommes aujourd'hui, intellectuellement et culturellement, comme arrachés au cadre catholique, voire même au cadre religieux, et jetés dans un monde qui, par sa densité de vie et d'évidence, nous impose *ses* problèmes», (*cnt*), Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968[2], p. 9. «Ce n'est plus la société-Église, c'est le monde qui détermine les problemes», *Idem*, p. 10-11.

della relazione che ha intrapreso con il mondo. Il modo poi, in cui il mondo percepiva se stesso influenzava non poco la percezione che la Chiesa aveva di se stessa e solo quando il mondo, allontanandosi dalla concezione sacrale del potere, si è laicizzato, anche la Chiesa ha potuto comprendersi come *ecclesia* dei discepoli e guardare al temporale in modo evangelico[7], consentendo ai cristiani di esercitare la loro responsabilità nella costruzione di un mondo che sempre più pone domande radicali all'esserci della fede fino a eliminare la domanda di Dio, minando così il terreno delle affermazioni ontologiche che coinvolgono l'ordine soprannaturale della verità sul destino dell'uomo. Non si tratta più di adattare la Chiesa a una società nata al di fuori delle forme culturali del cattolicesimo, occorre comprendere le esigenze di un uomo che si percepisce quale padrone e centro del mondo e ripensare e riformulare le realtà cristiane. Solo ritornando alle fonti, sarà possibile inventare un linguaggio e un modo di essere che risponda alle esigenze di un autentico servizio evangelico al mondo[8]. Posti questi principi, si comprende il senso e la validità della riedizione del testo, in quanto ancora una volta, Congar cerca di coniugare storia e riflessione, onorando il compito teologico nel mettere in luce ciò che è perennemente valido[9], mostrando quelle leggi che toccano la natura di una possibile riforma e le condizioni affinché questa sia senza scisma. Ciò consente di affrontare in modo sufficientemente formale una ricerca che permetta di affrontare la realtà di una storia che oggi appare più complessa di quella che si aveva quando la prima stesura del testo vedeva la luce[10].

---

[7] «La coscience qu'on a eue de l'Église a dépendu, de façon décisive, de celle qu'on a eue du monde e de la relation qu'on a mise entre le deux», *Idem*, p. 10.

[8] «On réclame que l'aggiornamento conciliaire ne s'arrête pas à adaptation des formes de vie ecclésiale mais aille jusqu'à un plein ressourcement évangélique et l'invention, par l'Église d'un modo d'être, de parler e de s'angager, *qui réponde aux exigences d'un plein service évangélique du monde.* L'aggiornamento *pastorale* doit aller jusque là. C'est la condition pour rencontrer les hommes, car ils ne sont plus disponibles dans une sorte d'espace neutre et vide où l'Église des clercs pourrait les retrouver, mais engagés à plein temps et à pleines forces dans l'œuvre terrestre: c'est là qu'il faut les rejoindre au nom de Jésus-Christ», (in italiano e in corsivo nel testo), *Idem* p. 11.

[9] Già San Tommaso parlava di sostanza immodificabile e immodificata della Chiesa costituita da "eadem fides, eadem fidei sacramenta, eadem auctoritas, eadem professio" *Quodlibet* XII, a. 19 nei differenti stadi o tempi della Chiesa.

[10] «Les lois que nous dégageons touchant la nature d'une réforme possible et les conditions d'une réforme sans schisme, nous semblent toucher la question à un niveau suffisamment "formel" pour garder, dans la situation présente, la vérité qu'elles avaient dans la situation moins difficile de 1947-50», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968[2], p. 12.

2.4 Il metodo storico e le sue conseguenze

Data la scarsa reperibilità del testo del 1950 (delle quattordici copie censite in Italia[1] ben cinque sono a Torino di cui una, solo di recente, per donazione della Biblioteca Provinciale San Tommaso d'Aquino dei padri Domenicani è entrata nella Biblioteca del Seminario Arcivescovile di Torino), è comprensibile come molti commenti si rifacciano all'edizione del 1968[2], soprattutto nella sua traduzione italiana del 1972[3] e alla sua ristampa del 1994[4], testi nei quali si è aggiunta la *Prefaction* e l'*Avvertissement* si presenta in forma ridotta. Nel 2015 si è poi avuta un'altra ristampa con nuova introduzione curata dal prof. Alberto Melloni.

In queste prime pagine, è anzitutto il metodo proposto da Congar a suscitare un certo interesse. La riflessione teologica sulla storia vissuta nella vita della Chiesa[5], riflette sul cammino condotto dai cristiani nel mondo[6]. Questo metodo "eloquente"[7], frutto di una scuola di pensiero[8], all'apparenza distaccata e serena, ha prodotto un interessante serie di studi sul Nostro che possiamo suddividere in tre periodi. Quello postconciliare[9],

[1] Il dato è rilevato al 18 ottobre 2017. Di queste solo 2 sono in Biblioteche non ecclesiastiche. Delle altre almeno tre provengono da fondi privati.

[2] 30 copie, di cui 11 in Biblioteche non ecclesiastiche.

[3] 81 copie, di cui 36 in Biblioteche non ecclesiastiche.

[4] 24 copie, di cui 7 in Biblioteche non ecclesiastiche.

[5] Scriverà in seguito Congar: «Tutto ha una data, che ogni testo ha un suo contesto fuori dal quale non si può comprendere adeguatamente e che nello stesso tempo vi è una permanenza dei valori e delle relazioni», Y. CONGAR, *Le vrai sens historique*, in *Esprit*, 39 (1971), p. 627.

[6] Cf. Y. CONGAR, *L'influence de la société et de l'histoire sur le développement de l'homme chrétien.* Conferenza tenuta a Marienbad nel 1967 e organizzata dalla Paulusgeselschaft e da l'Accadémie de Sciences de Prague; questa conferenza comparirà nel 1974 in *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, 1974, 96/7 pp. 673-692. Si veda anche l'intervento di Congar: *Perspectives chrétiennes sur la vie personelle et la vie collective*, in *Socialisation et personne humain, Semaine sociale de Grenoble*, 1960, Lyon, Chronique sociale de France, pp. 195-196; ampi stralci si trovano in E. T. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, New York 2004 pp. 85-114.

[7] Cf. N. CAPIZZI, *Vera e falsa riforma nella Chiesa: rilettura di un'opera di Y. M. Congar*, in *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiæ*, a cura di Dario Vitali, Cinisello Balsamo, San Paolo 2005, p. 282.

[8] Oltre a M. D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Ed. Du Cerf, Parigi 1937, si veda anche ID., *Reformes de structure en chrétienté*, in *Economie et Humanisme*, 1946, pp. 85-89.

[9] H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung* Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1961[3] dove riporta il pensiero di Congar e poi un ulteriore sviluppo in *La structure charismatique de l'Église*, in *Concilium* 4, 1965, 43-59; J. P. JOUSSA, *Le Père Congar. La Thèologie au service du peuple de Dieu*, Cerf, Parigi, 1967; J. PUYO, *Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le P. Congar*, Ed. du Centurion, Parigi 1975; K. E. UNTENER, *The Church-world relationship according to the writings of Yves Congar*, Roma 1976, dissertazione Gregoriana; A. GALEANO, *La eclesiologia de Yves Congar*, in *Franciscanum*,

quello vicino alla sua creazione a Cardinale e alla sua scomparsa[10] e quello a noi più vicino[11].

XXXII 65 (1980), pp. 138-169; *La Iglesia y su reforma según Yves Congar. Una eclesiologia precursora del Vaticano II*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 marzo-agosto 1981, Bogotà, Universitad de San Bonaventura, pp. 117-170; T. I. MACDONNALD, *The Ecclesiology of Yves Congar: Foundational Themes*, University Press of America, Lanham 1984; W. HENN, *The Hierarchy of Thruths according to Yves Congar*, Analecta Gregoriana, Roma 1987; A. NICHOLS, *Yves Congar*, New York 1989 (trad. it., *Yves Congar*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1991); J. FAMERÉE, *L'ecclesiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique*, in *RSPT*, 76 (1992), pp. 377-419; ID., *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église*, Leuven University Press, Lovanio, 1992.

[10] M. MUÑOZ I DURAN, *Yves-M. Congar: su conceptión de teología y de teólogo*, Herder, Barcelona 1994; F. JELLY, *Tradition as the Development of Dogma According to Yves Congar*, in *The Quadrilog: Tradition and the Future of Ecumenism*, Liturgical Press, Collegeville 1994; A. NICHOLS, *From Newman to Congar*, T. & T. Clark Publishers, Edinburgh 1995; E. CATTANEO, *Spirito, Chiesa e Teologia, In memoria del Card. Yves Congar (1904-1995)*, in *RdT* 36 (1995), pp. 517-526; E. R. TURA, *Vera e falsa riforma nella Chiesa, di Y. Congar*, in *Credere oggi*, 88, 1995, pp. 62-71; F. ARDUSSO, *La formazione e i maestri di Yves Congar* in *Yves Congar*, *Communio*, 142, luglio-agosto 1995, pp. 11-18; tutto il numero è dedicato alla figura del Cardinal Yves Congar; gli altri articoli degni di nota sono: J. SERVAIS, *De Lubac e Congar: due uomini di Chiesa per la piena unità cattolica*, pp. 20-27; M. SEMERARO, *Yves Congar e il rinnovamento della ecclesiologia*, pp. 28-38; A. CAZZAGO, *Congar e l'Oriente cristiano*, pp. 39-48; G. BEDOUELLE, *Padre Congar e la Chiesa romana*, pp. 49-58; W. HENN, *Yves Congar al Vaticano II*, pp. 59-68; J. FAMERÉE, *Aux origines de Vatican II. La demarche théologique d'Yves Congar*, in *RTL* 71 (1995), pp. 121-138; ID., *Yves Marie-Joseph Congar (1904-1995): lignes de recherche: colloque sur l'œvre et la figure du Cardinal Y.M.-J Congar*, in *RTL* 27 (1996), pp. 514-516; ID., *Formation et ecclésiologie du "premier" Congar*, in *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, Cerf, 1999; E. FOUILLOUX, *Frère Yves, Cardinal Congar, dominicain. Itinéraire d'un théologien*, in *RSPT*, 79 (1995), pp. 379-404; A. MELLONI, *Yves Congar al Vaticano II. Ipotesi e linee di ricerca*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 50 (1996), pp. 489-527; ripreso in *Yves Congar à Vatican II, Hypothèses et piste de recherche*, in *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Cerf, Parigi 1999; G. TANGORRA, *L'itinerario e l'opera di Yves Congar*, in *Teresianum*, 46 (1995), pp. 445-458; C.T.M. VON VLIET, *Die Ekklesiologie Yves Congar und das Zweite Vatikanische Konzil*, in *ThGl* 86 (1996), pp. 27-38; J.P. JOSSUA, *Yves Congar. La vie et l'œuvre d'un théologien*, in *Cristianesimo nella Storia*, 17 (1996), pp. 1-12; N. HAUSMAN, *Le Père Yves Congar au Concile Vatican II*, in *NRT*, 120 (1998), pp. 267-281; A. VAUCHEZ (ed.), *Cardinal Yves Congar, 1904-1995*. Actes du colloque réuni à Rome les 3-4 juin 1996, Cerf, Parigi 1999; fra gli articoli segnaliamo: G. ALBERIGO, *Réforme et unité de l'Église*, pp. 9-24.

[11] J. BUNNENBERG, *Das Konzil geht weiter: Leben und Werk Yves Congars als Auftrag für die heutige Kirche*, in *Stimmen der Zeit*, 215 (1997), pp. 51-62; C. CALTAGIRONE, *"Tutto" e "parte". Il contributo di Yves Congar allo sviluppo della teologia della Chiesa locale*, in *RT* 8 (1997), pp. 5-39; J. FAMERÉE, *Yves Congar nous interroge encore: à propos de quelques ouvrages récents*, in *RTL* 28 (1997), pp. 376-387; N. HAUSMAN, *Le Père Yves Congar au Concile Vatican II*, in *NRT* 120 (1998), pp. 267-281; J. P. TORRELL, *Yves Congar et l'ecclésiologie de Saint Thomas d'Aquin*, in *RSPT*, 82 (1998), pp. 221ss; V. DUNNE, *Prophecy in the Church: The Vision of Yves Congar*, P. Lang, Frankfurt 2000; B. SESBOÜÉ, *Le drame de la théologie au XX^e siècle. À propos du Journal d'un théologien (1946-1956) du P. Yves Congar*, in *RSR* 89 (2001/2), pp. 271-287; M. CONGIU, *Yves Congar, (19004-1995)*, in *Credere Oggi*, 134 (2003), pp. 87-101; N. CAPIZZI, *Vera e falsa riforma nella Chiesa: rilettura di un'opera di Y. M. Congar*, in *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, a cura di Dario Vitali, Cinisello Balsamo, San Paolo 2005; G. P. FLYNN, *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005; ID., *Yves Congar, théologien de l'Église*, Cerf, Parigi 2007; ID., *The Church and Unbelief: a Study of Yves Congar's Total Ecclesiology*, Oxford

L'inclusione del dato storico quale elemento portante nella riflessione di Congar è l'elemento discriminate che consentirebbe, teologicamente, la possibilità di una riforma della Chiesa. Ed è per questo che lo analizziamo per primo, facendo poi seguire la riflessione sull'altro elemento caro a Congar, la distinzione fra la struttura e la vita nella Chiesa. Il paradigma storia consente la possibile fallibilità delle strutture della Chiesa pur salvaguardando la santità essenziale di cui essa è dotata[12]. Nella lettura che Famerée fa dell'opera di Congar, la santità della Chiesa scaturisce dall'incontro fra i doni di Dio e l'attività umana, nella quale entrano tanto la sua libertà quanto i suoi limiti. Oltre alla santità oggettiva della Chiesa, connessa ai doni di Dio, occorre considerare la santità soggettiva dei fedeli. La Chiesa, sposa di Cristo e tempio dello Spirito Santo, gode della santità oggettiva, ma, come popolo fatto di uomini, è anche fallibile nei suoi membri ed è strutturalmente una Chiesa di peccatori. Questa Chiesa, santa e fallibile, ha bisogno di profeti che le ricordino le esigenze di Dio. La Chiesa, quindi nel suo cammino nella storia e nel mondo, conosce una fallibilità strutturale ed è affetta dalla relatività storica nei giudizi e nei comportamenti dei suoi membri. Perciò essa si deve riformare senza sosta. Per Famerée quindi, la necessità di una riforma viene alla Chiesa da un adeguamento della struttura alla sua santità essenziale.

La relazione fra Incarnazione, peccato e santità viene invece sottolineata da Galeano[13], il quale afferma che proprio le considerazioni sulle varie riforme attuatesi nella storia hanno spinto Congar a pensare, sulla base di una tipologia elaborata da M.D. Chenu, a tre tipi di riforma: quella dettata dagli abusi o riforma morale, la rivoluzione dottrinale che coinvolge nelle strutture gerarchiche, dogmatiche e sacramentali - come nel caso della Riforma protestante - e, soprattutto, la riforma delle strutture storiche e

---

2000 (diss.), Ashgate Publishing Limited, 2008[2]; H. BOERSMA, *Nouvelle theologie and Sacramental Ontology: a Return to Mistery*, Oxford University Press, 2009; A OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011; M. VERGOTTINI, *Dal Journal du Concile di Yves Congar*, in *Credere Oggi*, 193 (2013), pp. 63-72; L. MERLO, *Yves Congar*, Morcelliana, Brescia 2014.

[12] J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église*, Leuven University Press, Lovanio 1992, pp. 88-98; 110-115.

[13] A. GALEANO, *La eclesiologia de Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXXII, 65 (1980), pp. 138-169; *La Iglesia y su reforma según Yves Congar. Una eclesiologia precursora del Vaticano II*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, pp. 117-170.

sociologiche. Quest'ultimo tipo sta maggiormente a cuore a Congar, perché pone l'accento sulla riforma di quelle forme sociologiche determinate che sono divenute ostacolo all'evangelizzazione. La riforma autentica, secondo questa lettura, è particolarmente vincolata al principio dell'Incarnazione. Questo, infatti, oltre a permettere di stabilire un'analogia tra il mistero della Chiesa e quello del Verbo incarnato, rimanda la Chiesa a inserirsi in modo dinamico e continuo nelle differenti culture ed epoche storiche, e a collocare i suoi elementi essenziali in modalità e forme storiche, contingenti e, pertanto, soggette al cambiamento.

Queste letture sono del tutto legittime, ma, a nostro parere, non esprimono ancora pienamente le intenzionalità di Congar che muovono da profonde spinte pastorali. Il testo va inserito nel contesto storico, culturale, ecclesiale e teologico, da cui è scaturito, tenendo dunque conto delle linee della scuola di Le Saulchoir. Inoltre, la pubblicazione del *Journal d'un théologien*, curato da E. Fouilloux[14] - di cui Galeano e Famerée non hanno potuto usufruire -, ci consente di leggere il testo nelle vicende personali di Congar. Secondo l'opinione di Capizzi per comprendere la problematica sorgiva del rapporto Chiesa-mondo che anima Congar, occorre risalire alla sua esperienza personale, quando nel 1931-32 deve sostituire Chenu all'insegnamento e si pone a leggere *Mémoires pour servir à l'histoire religiouse de notre temps* di Loisy e scopre che la sua generazione «ha la missione di far giungere *nella Chiesa* ciò che vi era di giusto nelle istanze e nei problemi posti dai modernisti»[15], questa sarebbe la prospettiva per riflettere in modo più approfondito sull'orizzonte nel quale si staglia *Vera e falsa riforma*. Se per Congar il modernismo aveva «applicato la critica in una prospettiva razionalista estranea alla tradizione profonda della Chiesa», occorreva però salvare «il punto di vista del soggetto» e nello stesso tempo recuperare il carattere storico del dato cristiano, applicando ad esso i metodi critici, poiché si presenta come «dato storico»[16]. Congar ha la percezione di dover «restituire alla teologia la sua dimensione storica e la

[14] Cf Y. CONGAR, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, Cerf, Parigi 2001.
[15] Cf., N. CAPIZZI, *Vera e falsa riforma nella Chiesa: rilettura di un'opera di Y. M. Congar*, in *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, a cura di Dario Vitali, Cinisello Balsamo, San Paolo 2005, p. 286; da *Journal d'un théologien*, p. 24 con corsivo nel testo.
[16] *Journal d'un théologien*, p. 59.

sua dimensione di conoscenza religiosa vivente»[17]. Questo lo avvicina al lavoro di Möhler e di Newman, ma lo pone anche in continuità con i Padri quali ad esempio Vincenzo di Lérins[18]. La riscoperta dello statuto storico del cristianesimo è l'asse portante della scuola di Le Saulchoir che, tuttavia, sottomette la critica storica al primato del dato rivelato. L'assunzione della storia quale elemento costitutivo dell'esperienza cristiana, non solo dà credito all'agire umano, affermando la dimensione dinamica e antropologica dell'esistere ecclesiale, ma simultaneamente conduce alla riscoperta dell'azione dello Spirito Santo nella storia stessa e permette il riscatto dell'orizzonte escatologico[19].

L'accoglienza del dato storico ha come immediata conseguenza l'incrinarsi di quel rapporto privilegiato che la Chiesa ha avuto per secoli con la cultura e il mondo Occidentale offrendo così la possibilità non solo di nuovi approcci teologici ma anche di nuove ecclesiologie e nuove forme storiche del porsi della Chiesa nel mondo[20] facendo così intendere che siamo solo all'inizio della Chiesa[21]. L'accoglienza del senso storico

---

[17] *Idem*, p. 60

[18] «Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius ho- minis, quam totius ecclesiæ ætatum ac sæculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmatem eodem sensu, eademque sententia», VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium Primum, P.L.* 50, 668; testo riportato anche da J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren Öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz, 1832, p. 313.

[19] Cf. G. ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, in *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, edizione italiana, Casale Monferrato, Marietti 1982, p. XXIII.

[20] Cf., M. D. CHENU, *Dimension nouvelle de la Chrétienté*, in *La Vie Intellectuelle*, 25 dicembre 1937, pp. 325-351 in particolare «Chrétienté nouvelle, non pas autre, mais la même, l'unique royaume de Dieu dans l'unique Église, s'incarnant au cours de l'histoire, dans les divers régimes temporels de la société humaine […] L'Incarnation de Dieu se s'est pas faite une fois pour toutes dans un coin de Judée; elle dure toujours, elle vaut partouti» p. 327; Cf., L. KENIS-J. BILLIET-P. PASTURE, *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe (1945-2000)*, Leuven University Press, Lovanio 2010.

[21] «Il cristianesimo, rispetto all'evoluzione dell'umanità nel suo insieme, è appena agli inizi: è una religione nata da poco e balbettante», Paul Valadier, in A. FILIPPI, F. STRAZZARI (a cura di), *La cosa più importante per la Chiesa del 2000*, EDB, Bologna 2000, p, 186; vedi anche «Forse siamo solo all'inizio dell'era cristiana. L'annuncio del Vangelo è ancora al suo inizio e manifesta oggi una capacità di riscatto, di giustizia e di pace che gli uomini non potevano immaginare quando vivevano nei limiti del vecchio mondo. Per il mondo nuovo che oggi si affaccia e le cui forme a malapena sapremmo intuire, la salvezza promessa dal Vangelo non ha certo esaurito la sua perenne novità. Esso apporta ai figli di Dio la sola risposta degna dell'uomo alle nuove sfide che la mondializzazione pone alla fraternità umana», J. M. CARD. LUSTIGIER *Relazione al Concistoro*, in Regno-doc. 11 (2001) p. 339. In questo medesimo intervento il Cardinale Lustigier cita espressamente *Vrai et fausse réforme*: «Quello che un celebre libro del card. Congar chiamava *Vraie et fausse réforme dans l'Église* era diventato in bocca al beato Giovanni XXIII un "aggiornamento". Era chiedere il sorgere di Cristo sole di giustizia.

pone fine all'epoca costantiniana e porta con sé anche la revisione dell'assunto *Ecclesia jure romano vivit* perché se la romanità ha purgato il messianismo semitico e conservato la comunità apostolica come un insieme di "poteri" ricevuti da Dio e sublimati nella regalità terrena di Cristo, allora ne risulta che l'autorità è un attributo di questo potere più che un servizio che ha come fine l'assimilazione al Cristo servo della lavanda dei piedi e che la proclamazione carismatica dell'Evangelo deve essere disciplinata dagli imperativi di un mandato al di fuori del quale è difficile ritrovare una presenza profetica. Questo può essere utile in gravi momenti di crisi. Ma la dimensione dinamica, fraterna, spirituale e di grazia non può essere racchiusa nei regimi della *societas*[22]. Solo così si può affermare: «La missione di Carlo Magno è finita; Cristo stesso riprende su di sé l'opera di conversione»[23].

Una terza conseguenza, oltre a quella ecclesiologica e giuridica, investe l'ambito antropologico. La natura umana non può più essere considerata in astratto, identica ovunque, prescindendo dagli individui, mostrando insensibilità verso le condizioni concrete, i costrutti culturali, le implicazioni linguistiche, le costrizioni climatiche ed economiche. Il rivelato antecede il sociologico, ma non lo sopprime. Non si rinuncia all'inviolabile dignità di ogni uomo in nome della pluralità, ma si riconosce questa nella prima, in virtù delle precedenza epifanica che nella Alleanza viene consegnata all'umanità. Si pongono così le basi per una revisione del concetto di persona e il superamento del dualismo che contrappone spirito e materia per ritrovare l'opera e la presenza di Dio in una creazione che l'uomo non deve respingere ma assumere[24].

La vocazione alla storia pone fine al regime di cristianità e getta nell'alveo di una Chiesa in costruzione, missionaria, risvegliata dal Vangelo in cui la preoccupazione prima non è darsi dei mezzi temporali d'influenza ma testimoniare la Parola in quel

---

Questo "aggiornamento" richiede la nuova evangelizzazione della *nova aetas*, annuncio profetico della nuova creazione nel Risorto. La missione che fonda la Chiesa è l'evangelizzazione continuamente ripresa e rinnovata. Essa specifica la sua azione pastorale». Tesi ripresa anche in: ID., *La novità del Cristo e la postmodernità*, in *Communio*, 110 (1990), p. 83.

[22] Cf., M. D. CHENU, *L'Evangile dans le temps*, Cerf, Parigi 1967; (trad. it., *Il Vangelo nel tempo*, AVE, Roma 1968, p. 23).

[23] F. HEER, *Das Experiment Europa. Tausend Jahre Christenheit*, Johannes Verl., Einsiedeln 1952, p. 72.

[24] Cf., F. HEER, *Das Wagnis der Schopferischen Vernunft*, Kohlhammer, Stoccarda 1977.

mondo che l'uomo costruisce. L'ordine temporale viene investito in modo cristiano dalla Chiesa per cui il compito e il ruolo dei laici è essenziale per il componimento di questa missione. I laici esistono non per costituire la Chiesa come sacro organismo, ma per abilitarla a evangelizzare il mondo, per ricapitolare tutto in uno, per trasmettere tutti i valori dell'umanità di Gesù Cristo. Per questo i laici sono essenziali nel permettere alla Chiesa di ottemperare alla sua missione[25].

L'attenzione alla storia, tuttavia, non viene stimolata in Congar solo dalla lettura di Loisy. Nel corso del decennio 1930-40, Congar aveva sostenuto il rinnovamento dell'idea di Chiesa che, sotto la spinta della vita interiore e apostolica delle anime, aveva scosso il cattolicesimo fin dalla fine degli anni Venti e lui si proponeva di fornirgli un'armatura dottrinale[26]. Nel 1935 gli viene chiesto di elaborare una conclusione teologica ad un'inchiesta condotta per tre anni dalla rivista *La Vie Intellectuelle* sulle cause dell'incredulità moderna[27]. Questa inchiesta gli procura uno choc e gli fa percepire la necessità di restaurare "il vero volto del cattolicesimo". Il progetto ecclesiologico di Congar parte da questi dati di fatto[28]. Nella sua conclusione teologica, Congar elabora un concetto di fede coinvolgente la «*totalité*» della realtà umana, intimamente legata ai valori della vita, e identifica nell'interruzione del rapporto tra fede e vita la causa profonda dell'incredulità dilagante. Nella sua analisi la scissione dell'antica cristianità ha condotto a una netta biforcazione: da un lato una società

[25] Cf., A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 57.

[26] Cf., J. FAMERÉE, *Formation et ecclésiologie du "premier" Congar*, in *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Cerf, Parigi 1999, p. 60.

[27] Y. CONGAR, *Une Conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in *La Via Intellectuelle*, 37 (1935), pp. 214-249. Lo spoglio delle annate del periodico, incrocio di importanti voci del cattolicesimo francese negli anni Trenta e Quaranta, permette di verificare che non poche idee sono state mutuate dalle sue pagine, in particolare dai contributi in risposta a un'inchiesta sulle cause contemporanee dell'incredulità. Si tratta – come dichiarerà egli stesso nel 1961 – della riflessione da cui prenderà l'avvio la sua produzione maggiore (*Chrétiens désunis; Vraie et fausse réforme dans l'Église; Jalons pour une théologie du laïcat*), contributo capitale al successivo dibattito sul rinnovamento della Chiesa. Y. CONGAR, *Voux pour le Concile*, in *Esprit*, 12 décembre 1961, p. 695: «Il fallait retrouver, dans les sources toujours vives de notre tradition profonde un sens et un visage de l'Église qui fussent vraiment ceux du people de Dieu-Corps du Christ-Temple du Saint Esprit. C'est de cette conclusion que sont sortis la collection Unam Sanctam (37 volumes à ce jour) et les livres que j'ai publiés moi-même».

[28] E. FOUILLOUX, *Les Catholiques e l'Unité chrétienne du XIX siècle*, Editions du Centurion, Parigi 1982, pp. 238-239.

totalmente laicizzata, che rivendicava autosufficienza della ragione e preponderanza dei valori tecnici e produttivi; dall'altro un cattolicesimo barricato sulla difensiva in un mondo a parte, preoccupato solo della conservazione del suo deposito dogmatico, unicamente proteso a un rigore astratto e disincantato. Uno «*hiatus*» che deve essere sanato attraverso l'assunzione nel cristianesimo di ogni valore e progresso umano, manifestando «*la valeur totale de la foi au regard de la vie humain*». L'ateismo si fonda così non tanto sulla polemica antiteista quanto sul radicale immanentismo che attraversa tale umanesimo collocando tutti i valori e i significati all'interno del soggetto umano. Questo voltarsi radicale verso il soggetto che la modernità ha compiuto, relega la verità religiosa solo a ciò che può essere scoperto all'interno del soggetto personale e quindi a ciò che corrisponde all'esperienza interiore del soggetto personale[29]. A mano a mano che le istanze immanentiste si sono estese «hanno sostituito la religione nella sua funzione propria di integrazione di tutta la vita. Per molti dei nostri contemporanei la religione è ridotta a un'esperienza, una fra le molte, occasionalmente anche potente, ma non sufficiente per guidare il resto dell'esistenza nella sua orbita»[30]. Per Congar il mondo umanista e ateo si oppone alla Chiesa, ma questa ha le sue responsabilità quando, non superando le strettoie dell'apologetica, ha mostrato solo il suo volto giuridico, scarsamente umano, lontano dalla freschezza del Vangelo, presentando un Dio senza riferimento all'uomo e al mondo. Secondo Congar l'incredulità proveniva da una parte «da ciò che la Chiesa mostrava agli uomini, un volto che tradiva più che esprimere la sua vera natura, conforme al vangelo e alla sua propria tradizione profonda. La vera risposta, la conclusione positiva, consisteva nel rinnovare la nostra presentazione e per questo di conseguenza, la nostra visione della Chiesa, andando al di là delle presentazioni e della visione giuridica, allora e da molto tempo, dominante»[31]. Inoltre, diagnosticava con lucidità, nel corso degli anni '30, da parte della Chiesa un "deficit di Incarnazione e di cattolicità": tanto che la totalità del mondo moderno, spiritualmente umanista e ateo si opponeva alla totalità cristiana. Questo mondo

[29] Cf., A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 77.
[30] L. DUPRÉ, *Religious Mystery and Rational Reflection*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 142.
[31] Y. CONGAR, *Una conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in *La Vie intellectuelle*, (37), 1935 p. 238.

umanista seguiva la sua evoluzione e tendeva a risolvere i suoi problemi in modo autonomo, mentre la Chiesa era ferma e si concentrava su se stessa, costituendo un mondo a parte, conservatore, la cui preoccupazione era solo quella di conservare il deposito della fede. Quando, nel disegno di Dio, ad ogni crescita dell'umanità in uno dei campi della creazione, deve invece corrispondere una crescita della Chiesa, un'incarnazione della grazia. Congar è cosciente che nella contemporaneità vi è una duplice richiesta quale la liberazione della potenza creativa insita nel soggettività e l'accoglienza dell'idea di sviluppo. Queste rivendicazioni fanno parte della missione del teologo[32]. L'idea di sviluppo conduce ineludibilmente a scavalcare il rassicurante per ritornare a un vero[33] che abbeverandosi alla freschezza delle fonti spinge la Chiesa a rivolgersi costantemente a quel mondo in cui si trova, con cui è solidale e a cui annuncia l'imminenza del Regno[34].

Se considerare la storicità del fenomeno Chiesa è la scelta effettuata da Congar, occorre chiedersi quali siano le ragioni fondative che lo hanno spinto a tale opzione. Le letture fatte, da Loisy a Barth, da Peguy a Blondel, e le esperienze vissute, dai primi incontri d'infanzia[35] con i riformati, alla prigionia durante la guerra, la formazione intellettuale che vede in San Tommaso d'Aquino un maestro attuale[36] che lo ha aiutato a cogliere l'importanza dell'aspetto formale dei problemi quale necessità per comprendere diversi punti di vista[37], dal primo maestro, Ambroise Gardeil che elevò a statuto universitario lo

[32] «Io personalmente sono […] impegnato su questa strada, che è un servizio alla Chiesa. Io non ho alcun dubbio sul mio orientamento e sul mio lavoro personale», *Journal d'un théologien*, p. 70.

[33] «[ciò] su cui non concordiamo, è la sostituzione della categoria del "vero" con la categoria del "sicuro", del "prudente", è l'eliminazione […] del profetismo», *Idem*, p. 90.

[34] Cf., J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église*, Leuven University Press, Lovanio 1992, pp. 84-85.

[35] Molte note autobiografiche si possono trovare nella Prefazione, *Appels et cheminements 1929-1963* pubblicata nella raccolta di saggi: Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Œcuménisme*, Cerf, Parigi 1964 pp. IX-LXIV. Un completamento a tali note lo si ritrova in ID., *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*, Cerf, Parigi 1974.

[36] «Cosa devo a San Tommaso? […] Una certa struttura dello spirito. E ciò è quanto di lui è ancora attuale oggi. Aveva ordine nelle idee. Ed anche il senso dell'apertura come pure del dialogo. Con la sua potenza incredibile di dialettica, ha trascorso tutta la vita a cercare nuovi testi, a farsi fare nuove traduzioni, a discutere con tutte le persone della sua epoca: ebrei, musulmani, averroisti, agostiniani. Il tomismo è l'apertura al dialogo», Y. CONGAR, *Entretiens d'automne*, a cura di B. Lauret, Cerf, Parigi 1987, p. 94 (trad. it., *Conservazioni d'autunno*, Queriniana GdT 176, 1987).

[37] «San Tommaso mi ha insegnato a cogliere l'aspetto formale di un problema. Un gran numero di discussioni gira a vuoto e finisce in impasses perché le persone che affrontano un determinato

studio di Le Saulchoir[38], passando per la lettura di Möhler[39], fino a M. D. Chenu, capace di far rivivere il passato per interrogarlo a partire dal presente[40], sono elementi tutti che rientrano nel bagaglio della sua formazione psicologica e intellettuale e da cui non si può prescindere; tuttavia è solo considerandoli nel loro complesso che potremmo comprendere perché Congar scelga la storia quale discriminante paradigmatica della sua ricerca teologica. L'urgenza pastorale dettata dalle inchieste sociologiche che iniziano a interrogare la situazione ecclesiale francese, lo sconvolgimento epocale introdotto con la Grande Guerra che ha condotto alla scomparsa di secolari sistemi di governo, il sorgere dell'illusione finanziaria, l'introduzione di nuovi processi produttivi, la diffusione dei primi mezzi di comunicazione di massa, l'ergersi prepotente delle proposte totalitarie, sono elementi che avviano un'accelerazione prima mai vissuta dal contesto umano. L'impaziente sensibilità di Congar vibra all'unisono con il mondo e lancia uno squillo di allarme nella Chiesa. Allarme, purtroppo, non raccolto.

---

argomento non ne parlano dal medesimo punto di vista. Parlare di un problema formalmente significa parlarne sotto un punto di vista preciso», J. PUYO, *Jean Puyo interroge Le Père Congar "Une vie pour la verité"*, Le Centurion, Paigi 1975, p. 39.

[38] Il suo testo, *Le donné révélé et la théologie* del 1909 fu per Congar un vero breviario intellettuale tanto che affermò: «Ambroise Gardeil non era un genio; per gli uomini della mia generazione fu un maestro», *Idem*, p. 47. Il testo verrà rieditato nel 1933, A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Cerf, Parigi con una prefazione di M. D. Chenu che ne sottolinea la portata speculativa; J. Rivière nella recensione dell'opera, afferma che il testo, riprodotto fedelmente, contiene le lezioni del 1908-1909 e rimane la guida più elevata per comprendere i problemi posti dal modernismo; J. RIVIÈRE, *Comptes Rendus*, in *Revue de Sciences Religieuses*, 13 (1933), 3 p. 505. Il testo è stato ristampato da Nabu Press nel 2011.

[39] I legami fra Congar e Möhler sono profondi. Nel 1938 Congar farà tradurre in francese l'opera di Möhler *Die Einheit in der Kirche* in *Unam Sanctam*, modificando i piani di pubblicazione della collana. Congar rimarrà in un dialogo intellettuale con Möhler per tutta la vita: P. SICOULY, *Yves Congar und Johann Adam Möhler. Ein theologisches Gespräch zwischen den Zeiten*, in *Catholica* 45 (1991), p. 38 ss.; «Möhler now had a new advocate and Congar a new source in inspiration. In Möhler Congar reflected: "I discovered a source, the source that I needed"», E. T. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, New York 2004, p. 41. Congar scriverà sei articoli sul teologo tedesco: GROPPE, *Op. cit.*, pp. 188-189 n. 190.192; nella Prefazione di *Dialogue between Christians*, Londra 1966, p. 24 riprenderà il suo legame con Möhler; cf., J. A. LEE, *Shaping Reception: Yves Congar's Reception of Johann Adam Möhler*, in *New Blackfriars* 97 (2016), pp. 693-712; J. PUYO *Une vie pour la vérité*, Centurion, Parigi 1975, p. 48.

[40] «Il padre Chenu era l'intelligenza allo stato sorgivo. Egli era dotato di quella forma di intelligenza che non chiude alcuna prospettiva, ma che, al contrario, apre a tutto. Lui stesso è aperto ad ogni conoscenza», », J. PUYO, *Jean Puyo interroge Le Père Congar "Une vie pour la verité"*, Le Centurion, Paigi 1975, p. 45.

Contemporaneamente a padre Gardeil che si interrogava sulle ragioni che avevano innescato il movimento modernista, che presentava in modo così ingombrante il problema storia nella vita e nella riflessione della Chiesa, vi era tutta l'effervescenza di un'epoca che riscopriva il valore storico e scientifico. Queste dimensioni davano comprensione nuova al mondo, ma entravano prepotentemente nella Chiesa e, mal interpretate, provocavano comprensibili reazioni difensive. Queste però spingevano a concepire la Chiesa immersa in una condizione atemporale, mentre il divenire appariva come segno della condizione transeunte e caduca dell'umanità[41]. Tuttavia, il cristianesimo, che nel tempo era nato e dal tempo traeva la forza della sua Tradizione, non poteva sottrarsi al compito di rivisitare il suo porsi in ciò che concerne il linguaggio, i riti, l'organizzazione umana. Già quarant'anni prima, A. A. Cournot, poneva una fondamentale discriminate fra il giudeo-cristianesimo e le altre religioni: il suo imprescindibile carattere storico che la costituiva come religione della storia e in cui la storia rientrava come carattere fondante e senza il quale non si giustificava neppure la sua presenza[42]. L'Alleanza di Dio è con l'uomo e l'uomo è nella storia. Per questo Chenu afferma la nobiltà del tempo e il carattere ineliminabile della storia nell'economia della salvezza. Il valore stesso della rivelazione può essere colto unicamente all'interno della realtà della storia[43]. Per cui non si tratta tanto di utilizzare o

[41] Cf., G. ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, in *Le Saulchoir, una scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato, 1982, p. XXIV: «I cattolici, sottratti dalla grazia, erano posti in una condizione di franchigia […]. Si era cristallizzato una sorta di monofisismo pratico per cui l'Incarnazione di Gesù di Nazaret non era un'unione reale del Figlio di Dio e del figlio dell'uomo, non era l'atto definitivo di alleanza del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe con l'uomo, non era il riscatto della storia dal peccato, ma solo la gelosa e arbitraria esenzione di alcuni privilegiati dalla condizione umana».

[42] A. A. COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Hachette, Parigi 1911, pp. 655-656. Questo testo venne editato in origine nel 1861 da Hachette, ripresentato da Bizzari di Roma nel 1968 e riproposto da Libraire Philosophique di Vrin nel 2002.

[43] «Il tempo, lungi dall'essere qualcosa di ignobile, entra in composizione nella vita dello spirito e nell'intelligenza delle cose; la storicità è una dimensione essenziale dell'uomo; e se prendo in considerazione l'uomo cristiano, la fede ha per oggetto primo e per sorgente permanente un'economia di salvezza impegnata nella storia e la sua definizione teorica, per quanto indispensabile in termini di intelligenza della fede, di "sapere teologico", non viene che in un secondo momento e non ha valore che all'interno della realtà della Storia santa», M. D. CHENU, *L'Evangile dans le temps*, Cerf, Parigi, 1964 (trad. it., *Il Vangelo nel tempo*, Ave Roma 1968 p. 8); «La teologia, intelligenza della fede, si sviluppa nella storia, poiché la fede ha per oggetto la Parola di Dio nella storia e, non un'ideologia astratta, in un insegnamento atemporale, disceso dal cielo e conservato sotto vetro. Questa è l'economia del cristianesimo: Dio entrato nella storia, attraverso un'Incarnazione, in cui si compiace di assumere

meno il metodo storico-critico, quanto rivedere l'atteggiamento dinanzi alla storia quale dimensione non solo costitutiva, e quindi ineludibile nello statuto della creazione, ma la condizione prima che consente di accogliere e di interpretare la creazione quale primo luogo della rivelazione e dell'Alleanza. I Padri non si erano sottratti a questo compito[44], ma riprendere coscienza di questo dato fondativo e accogliere la compagnia degli uomini significava per i cristiani entrare in una condivisione innovativa col mondo capace di scrivere nuove virtù, o per lo meno, insoliti aspetti di carità, che avrebbero spinto a rivedere la teologia e la vita nella Chiesa[45]. Recuperare le categorie della temporalità e della creazione significava riassumere quella dell'Alleanza da cui scaturisce una rivisitazione ecumenica della rivelazione ed erompe il dinamismo missionario. Ne consegue che occorre «affrontare l'esistenza di diversi approcci conoscitivi del cristianesimo, distinti nella loro innegabile complementarietà in base agli spessori delle realtà cristiane che sono in grado di raggiungere»[46], non tanto perché dobbiamo sostenere un pluralismo delle interpretazioni o appoggiare un'irenica diversificazione dei metodi, quanto riconoscere l'insormontabile proporzionalità e limite tra possibilità gnoseologiche e oggetti conoscibili; per questo nessuna teologia è

---

tutte le condizioni dell'uomo, eccetto il peccato, e innanzitutto, la temporalità», M. D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir, op. cit., Premessa all'edizione italiana, op. cit.*, p. XXXIV.

[44] Congar riporta nel suo diario la lontananza delle sue posizioni da quelle di p. Tromp. Per quest'ultimo la Chiesa si identifica con l'istituzione visibile ed è troppo preoccupato di salvaguardare gli elementi gerarchici che pone in ombra la presenza della Grazia: «Tromp reagisce contro qualsiasi cosa che potrebbe limitare, da un punto di vista più teologico, Cristologico o pneumatologico, la perfetta identità [della Chiesa] con l'istituzione visibile. È per questo che egli critica duramente l'idea che la Chiesa potrebbe essere già stabilita con l'Incarnazione, o nel Natale, o persino nell'Annunciazione. Prende a bastonate i Padri greci… Tromp reagisce contro l'idea scolastica (Tomistica) e patristica del corpo mistico = ovunque la grazia di Cristo (*de gratia capitis*) arrivi. Gli sembra che in questo modo non si riconosca la necessità, nella comunione delle membra nel Corpo, di elementi gerarchici e visibili», Y. CONGAR, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, Cerf, Parigi 2001, p. 87.

[45] Il timore che il ritorno ai Padri, soprattutto greci, conducese a una visione vaga della Chiesa è espresso chiaramente nell'*Humani Generis*, AAS 42 (1950), p. 576s. Questo non favorì l'avvicinamento con gli Ortodossi: «I cattolici sono messi in guardia contro le tendenze di tipo liberale o modernista, ma in queste ultime vengono implicate anche le tendenze che si propongono di risanare la vita ecclesiastica e teologica del cattolicesimo attraverso lo studio degli antichi, specialmente i Padri della Chiesa greca. Queste tendenze sono messe in parallelo con il liberalismo (…) mentre l'idea di "ritorno alle fonti" che anima giustamente questi movimenti in seno alla Chiesa romana è, dal punto di vista spirituale, particolarmente vicina a noi Ortodossi»: così scriveva J. Meyendorff nel 1950 a commento dell'enciclica: cf. O. ROUSSEAU, *La patristique grecque dans la vie de l'Église* in *Seminarium*, 21 (1969), pp. 269-291 (288).

[46] G. ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, in *Le Saulchoir, una scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato, 1982, p. XXVII.

in grado di dire il tutto della fede[47]. Nel suo cammino, la Chiesa assume così radicalmente il dato teandrico e, se riconosce il limite del suo incedere, afferma l'infinito della sua origine e l'inesauribile della sua fine. La presenza nel mondo è sempre una presenza nel tempo e nessuna teologia si può costruire al di fuori di questa esperienza permanente; questo tuttavia, non umilia né relativizza l'ortodossia ma lasciandosi interpellare dal Vangelo afferma sì la relatività delle situazioni umane, solo per proclamare l'assoluto del Vivificante promesso da Cristo. La Chiesa esprime nel tempo il movimento salvifico di Dio a favore dell'umanità. Spinta così dallo Spirito, si pone in relazione con il mondo e inizia la sua missione; missione che non può concepirsi senza essere rivolti verso un mondo che la interroga e che dalla Chiesa vuole essere interrogato. La permanenza di questa dinamicità relazionale costituisce la Chiesa nella sua missione, le dà un volto che non può invecchiare se vive la perenne giovinezza dello Spirito che la chiama ad essere incessantemente in cammino verso il mondo che ha diritto ad ascoltare l'annuncio del perenne Vangelo nelle forme nuove che i tempi richiedono.

[47] Già San Tommaso aveva affermato che nessuna creatura è in grado di dire tutta la bontà del Creatore: «Produxit enim [Deus] res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura», *Summa Theologiæ* Iª q. 47 a. 1 co.

2.5 Struttura e vita

Assunta la storia, quale condizione previa che legittima lo scorporo fra l'elemento strutturante e quello dinamico, al fine di favorire una riflessione che consenta il dispiegarsi di una ricerca sulla possibilità della riforma nella vita della Chiesa – senza peraltro aver introdotto criteri di verifica per il dato storico –, analizziamo ora le ragioni supportate da Congar nel sostenere questa distinzione che costituisce, indubbiamente, uno dei cardini del suo pensiero. L'osserveremo tenendo conto del suo eventuale sviluppo presentato nei testi precedenti e successivi a *Vrai et fausse réforme*.

La Chiesa è sempre stata considerata nella sua essenza immutabile e poco come organismo vivente nel tempo[1]. L'agire dei soggetti e l'esistenza temporale erano argomenti lasciati agli storici, agli autori spirituali o ai canonisti. Riportarli nell'ambito della riflessione teologica è compito difficile in quanto occorre soffermarsi non su casi singoli, bensì analizzare formalmente gli eventi per trovarvi delle costanti che abbiano valore di autentiche leggi[2]. Se questo è il metodo, occorre vedere qual è l'oggetto della ricerca. Questo non può essere la struttura soggetta, e forse sottomessa, alla vita, come avrebbe voluto il modernismo[3]. Per Congar struttura e vita sono sì posti fra loro in relazione solidale, ma vanno distinti. Già in *Esquisses* aveva affermato:

> «Tutto si è già compiuto nel Cristo: la Chiesa è soltanto la manifestazione di ciò che è in lui, la realtà visibile animata dal suo Spirito. E tuttavia, dobbiamo ancora realizzare il Cristo e costruire il suo corpo. Questa duplice verità, che chiameremmo volentieri *dialettica del "donato" e dell' "agito"*, tocca molto da vicino il mistero della realtà teandrica della Chiesa»[4].

---

[1] «La théologie catholique a peu considéré les réalités chrétiennes dans le sujet religieus. Elle a consideré l'Eglise comme une institution existant objectivement – ce qe'elle est, à coup sûr – très peu comme assemblée des fidèles et communauté vivante résultant de leur action; ou encore elle l'a considérée dans son essance immuable, très peu come existant dans le temps», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme,* Cerf, Parigi 1950, p. 9.

[2] «L'essentiel, ici, sera de retenir des fait assez représentatifs et de les considérer assez "formellement"», (virgolettato nel testo), *Ibidem.*

[3] «Le modernisme a rendu manifeste, hors des limites possibles du catholicisme, le danger de toute considération de la vie qui ne se fonderait pas sur une théologie préalablement bien établie, de la structure», *Idem*, p. 10.

[4] «Tout et déjà accompli dans le Christ: l'Église est seulement la manifestation de ce qui est en lui, la réalité visible animée par son Esprit. Et, cependant, il nous faut encore réaliser le Christ et construire son corps. Double vérité que nous appellerions volontiers *dialectique du "donné" et de l' "agi"*, qui

In *Jalons*, ribadirà ancora una volta il suo pensiero:

> «Abbiamo detto altrove, scrivendo di ecumenismo e dei problemi della riforma nella Chiesa, dei problemi della vita e della sua pienezza, che questa vita deve crescere nella cornice delle sue strutture (della Chiesa). Prima occorre sviluppare uno studio teologico della struttura e poi della vita. Collegare (*rattacher*) la vita alla struttura in modo che vi sia quella pienezza che è la grande attrattiva dei nostri tempi e questa non è altro che la pienezza della Chiesa Apostolica»[5].

Nel 1984, scrivendo l'introduzione al testo di MacDonald, dirà che ha posto la distinzione fra struttura e vita per rispondere alla posizione protestante e poter parlare della riforma, mettendo in luce qual era la vera riforma da farsi:

> «L'applicazione della dialettica fra della struttura e vita venne da me usata principalmente per rispondere al problema della vera e falsa riforma. Rispondere alla riforma dei protestanti, era questo quello che avevo in mente»[6].

La vita è la realtà storica della Chiesa, per questo investe anche le componenti umane delle istituzioni[7]. Se la distinzione fra la struttura (costitutiva, istituzionale gerarchica) e la vita (storica, dinamica, comunionale) della Chiesa costituirà d'ora innanzi uno strumento metodologico della ecclesiologia congariana, è l'aspetto vita della realtà ecclesiale che consentirà a Congar di ipotizzare e di giustificare una riforma nella Chiesa. Liberarsi dagli atteggiamenti paternalistici che ricercano influenza è il prerequisito per rivedere un gran numero di strutture[8] e così rinnovare il volto umano

---

touche de très près au mystère de la réalité théandrique de l'Église», Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1941 (l'edizione di nostro riferimento è 1953[2], p. 26). Il primo capitolo di questo testo, *L'Église et son unité*, è l'intervento che Congar avrebbe dovuto tenere alla II[a] Conferenza del Cristianesimo pratico riunita a Oxford nel luglio 1937. Comparirà in traduzione tedesca: *Die Kirche und ihre Einheit: der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation*, in *Die Kirche Christi, Grundfragen der Menschenbildung und Weltgestaltung*, (a cura di Otto Iserland), Benziger & Co, Einsiedeln-Köln, 1940 pp. 13-59.

[5] Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Parigi 1953, p. 16.

[6] Y. CONGAR, *Forward* in T. I. MACDONALD, *The Ecclesiology of Yves Congar*, University Press of America, Lanham (MD) 1984, p. 22.

[7] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, Cerf, Parigi 1950, pp. 8. 276. 338.

[8] «[Beaucoup de nos contemporains] ce qui les rebute, ce n'est pas le christianisme, c'est le monde chrétien, avec tuot le non-chrétien auquel il est agglutiné et qui se retrouve jusque dans mainte structure concrète inspirée par une recherche paternaliste de l'influence, voire de la puissance», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 57.

della Chiesa che le consentirebbe di apparire meglio quale Chiesa di Cristo[9]. Il secondo passo prevede, mediante il ritorno alle fonti, di rivedere talune forme di vita; a queste appartengono lo stile della catechesi e della predicazione, la formazione del clero, le forme esteriori del culto, forma e gestione delle parrocchie, nonché le modalità con cui la Chiesa appare al mondo[10]. Invocando un cambiamento nelle forme di vita, Congar parla anche di cambiamenti nelle "strutture", affermando che, se questa espressione è un po' vaga, specifica immediatamente che non si tratta in nessun modo di intaccare la struttura della Chiesa, intesa come dogmi, sacramenti, costituzione gerarchica; inoltre, all'interno della struttura essenziale della Chiesa, la sua vita si esprime in forme di cui alcune sono del tutto occasionali, mentre altre conservano una certa stabilità[11]. Congar, individua, dunque nel dogma, nei sacramenti e nella costituzione gerarchica la struttura permanente e inalterabile della Chiesa. Mentre ciò che concerne la vita, potrebbe essere indicato come: strutture. Anche dopo il Concilio Vaticano II, Congar, prendendo le distanze da altri teologi, ritornerà su questo tema affermando:

> «Parliamo di struttura al singolare, distinguendola da strutture, per intendere ciò che dà alla Chiesa la sua identità in ordine al credere, i sacramenti e le funzioni gerarchiche. Hans Küng parla di strutture al plurale[12] in un senso che non specifica ma lo fa per sfidare l'identità della struttura con le istituzioni gerarchiche, per affermare l'appartenenza alla struttura o alla forma essenziale

[9] «Ah! Si on pouvait rénover le visage humain de l'Église et faire qu'elle apparaisse mieux comme Église du Christ!», *Idem*, p. 57.

[10] «Entendons dans le style de la cathéchèse et de la predication, donc dans la formation des clercs, dans les formes extérieures du culte, dans l'allure des paroisses, dans certaines formes que revêt la visibilité de l'Église », *Idem*, pp. 57-58.

[11] «Il ne s'agit absolument pas de LA structure de l'Église (dogme, sacrements, constitution hiérarchique). *Personne* ne met cette structure en cause. […] Cependant, à l'intérieur de LA structure essentielle de l'Église, la vie de celle-ci emprunte des formes dont les unes sont tout à fait occasionnelles, mais dont les autres on une certaine stabilité. […] La façon dont le catéchisme est fait, le style et le schéma d'organisation des paroisses, le type commun des grand'messes, sont des formes beaucoup plus stables de la vie ecclésiale: ces choses ne sont pas de la structure essentielle de l'Église, elles se sont formées historiquement, comme des formes de sa vie, et ont ainsi une valeur seulement relative. Mais elles sont tellement admises que, à l'instar des habitudes, elles sont une sorte de seconde nature et caractérisent un type concret de la vie ecclésiale, C'est à leur sujet, me semble-t-il, qu'on parle, *au pluriel*, de "structures ecclésiales"», (maiuscole e corsivi nel testo originale). Congar rimanda poi all'articolo di J. FOLLIET, *Qu'est-ce qu'une réforme de structure?* In *Chronique sociale de France*, 1946, pp. 23-42, secondo cui una struttura sociale è l'elemento permanente e organizzato di una realtà sociale nella misura in cui questa realtà pare come creata dall'uomo e quindi sottomessa alla sua volontà. Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 57 nota 50.

[12] Cf., H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, Piper, Freiburg 1962.

della Chiesa di alcune grandi realtà quali i laici, i carismi, i concili, cose tutte che noi tendiamo a classificare nella vita della Chiesa»[13].

La struttura indica l'identità della Chiesa nell'area del credo, dei sacramenti e della funzione gerarchica[14]. Riconosciuta la propria identità, la Chiesa, pressata dall'urgenza dell'evangelizzazione, non può restare immobile o pensare solo a correggere gli eventuali abusi, ma risalendo allo spirito delle origini, alla sua profonda e vivente tradizione, deve inventare forme nuove, che vadano al di là dei modelli vigenti[15].

Enucleato cosa Congar intenda esattamente per struttura, vediamo la ragione che lo ha indotto a introdurre questo dato nella sua riflessione. La vita ecclesiale è per lui luogo teologico[16], necessario, ineluttabile, non accessorio. La legittimità della scelta si fonda nella lettura degli Atti deli Apostoli e delle lettere di San Paolo, dove Congar constata che la presa di coscienza vissuta dell'universalismo cristiano è dipeso dalla vita della Chiesa animata dallo Spirito Santo[17].

«È divenendo universale la Chiesa ha preso coscienza della sua universalità […]. In questa scoperta progressiva che la Chiesa ha fatto della sua legge interiore, vivendola, si nota, ancora una volta, che sono i fatti e la vita che fanno

[13] Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Parigi, 1971, p. 47.
[14] Cf., P. GUILMOT, *Fin d'une église cléricale?*, Cerf, Parigi 1969, pp. 159-250.
[15] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 58. A sostegno di questa urgenza, nella nota 51, Congar, riporta il pensiero di Mounier: «on peut réfuter, condamner, extirper une erreur ou une hérésie. On ne réfute pas un drame et la chrétienté, dans la paix de surface, est affrontée aujourd'hui au plus redoutable des drames», *L'agonie du christianisme*, in Esprit (1946) p. 730; (trad. it., *Agonia del cristianesimo*?, La locusta, Vicenza 1960). Per gli adattamenti dei primi secoli si veda: W**.** DE VRIES**,** *Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten. Zeitschrift für ökumenische Begegnung*, in *Una Sancta* IV, Kyrios, Meitingen bei Augsburg 1964 pp. 296-317; ID., *Orient et Occident: les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecumeniques*, Cerf, Parigi 2011. Per l'immagine della Chiesa: H**.** FRIES, *Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung*, in J. Feiner and M. Löhrer, eds., *Mysterium salutis* 4/1: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde***,** Einsiedeln, 1972, pp. 223-85 (trad. it., *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1967). In generale**:** K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder Freiburg 1972; ID., *Kirchliche Erneuerung. Studien zur Pastoraltheologie und Struktur der Kirche*, Herder, Freiburg 2005. Per la sfida odierna si veda: P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 2002[3].
[16] Cf., Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1953[2], p. 73. Rifacendosi al pensiero di San Tommaso, afferma: «Tout ce que nous faisons dans l'ordre de la nouvelle création qu'est l'Église n'est en nous que pour y etre venu du Christ, pour y avoir été voulu et causé par le Christ […] En réalité, toute la II[a] Pars, toute la vie théologale et morale qui est la vie nouvelle orientée vers Dieu, est la vie du Christ en nous».
[17] Cf., *Idem* , p. 119.

> comprendere retrospettivamente il senso e la vera portata delle esperienze precedenti»[18].

È la riflessione sul vissuto di ciò che è stata, che ha indotto nella Chiesa la coscienza di ciò che è. Questo risultato non è dispensato però automaticamente; è un processo di autocomprensione che la Chiesa realizza progressivamente ma solo se permane in contatto con gli avvenimenti incorsi nella sua vita e non ostacola la riflessione su essi. Se questi sono il vero luogo interpretante e la chiave ermeneutica di ciò che la Chiesa è, tuttavia non detengono ancora l'esclusiva per decifrare ciò che essa deve essere, e ciò che essa non ha ancora percepito di sé e realizzato, se non che parzialmente, di se stessa. La Chiesa è nella storia ma l'appello che la costituisce la spinge oltre la storia; è solo così che essa, in quanto tale, è luogo teologico per la comprensione di se stessa. Per questo, fra le fonti ispiratrici e regolatrici del pensiero cristiano, occorre annoverare la realtà stessa della Chiesa, i fatti della vita cristiana e l'esperienza compiuta dai fedeli[19]. Le esigenze evangeliche e la pratica ecclesiale di tutti i battezzati si rivelano quindi un fattore indispensabile all'intelligenza teologica. Il ruolo dei laici non è un dato secondario nella visione congariana. Sviluppando la sua posizione, dirà che essi sono «il pleroma del sacerdozio gerarchico e la struttura e la vita della Chiesa[20]. Ciò che Cristo ha realizzato una volta per sempre è interconnesso con la vita e l'agire del popolo attraverso la storia; l'ordito del ministero gerarchico è parte della trama di ciò che viene tessuto dal popolo di Dio in quanto soggetto religioso. In tal modo, la Chiesa è costruita non solo dall'alto ma anche dal basso verso l'alto»[21]. Quale sia il rapporto all'interno di questa trama fra il ministero gerarchico e il contributo del popolo di Dio, resterà da chiarire, ma questo fa parte dello stile di Congar che affermerà «la mia teologia è sempre stata occasionale, collegata agli eventi, a ciò che richiedevano i tempi»[22]. Nonostante ciò, il rapporto fra struttura e vita attraversa tutta la sua ecclesiologia e da

[18] *Idem*, p. 121.
[19] Cf., *Idem*, p. 75; *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, *Avertissement*, p. 7.
[20] Congar fa riferimento a San Giovanni Crisostomo, *De prophet. Obscur*, 2,10, *P. G.* 56, 192; *In Philipp.* Cap. 1, hom III, n. 4 (*P.G.* 62, 204).
[21] Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Parigi 1953, p. 313.
[22] *Letter from Father Yves Congar***,** (a cura di R. J. Zawilla), in *Theology Digest*, 32 (1985), pp. 213-216.

qui la rilettura delle altre discipline teologiche[23] e ciò gli consente di riscoprire «le particolarità delle situazioni storiche precedenti, non per ricrearle, ma per scoprirne le ispirazioni, le percezioni e le motivazioni profonde delle antiche tradizioni»[24]. La separazione fra struttura e vita si prolunga in ulteriori distinzioni. Cristo mantiene con la sua Chiesa una doppia relazione: una di potere e una di vita. Quella di potere si traduce nell'elemento gerarchico, la vita in quello che lo Spirito promuove nei fedeli e che non deriva direttamente dalla gerarchia istituzionale. Questo significa che la Chiesa si costruisce con l'apostolicità del ministero ma nello stesso tempo non si costruisce solo dall'alto ma anche dal basso, grazie alla comunità dei fedeli. La doppia relazione del Signore con la sua Chiesa esprime una doppia missione: una *ex officio* che qualifica i Dodici come istituzione e una missione *ex spiritu* che riguarda tutti i fedeli animati dallo Spirito di Cristo[25]. Questo significa, come ha affermato Galeano, che è il Signore «a costruire la sua Chiesa mediante due agenti: lo Spirito che agisce interiormente, e il ministero apostolico che opera esteriormente. La Chiesa è così lo svolgimento nel tempo e nello spazio del dono della Pentecoste ed esteriormente è lo svolgimento dei Dodici»[26]. In quanto creazione dello Spirito, la Chiesa dipende dal suo Signore; in quanto creazione apostolica, manifesta il fatto di esser legata al mistero dell'Incarnazione e agli *acta et passa et dicta* di Cristo[27]. Secondo Oelrich è proprio la via dialettica della distinzione fra struttura e vita che ha permesso a Congar di tenere unite le parti più complesse della realtà ecclesiale[28]. Il principio cristologico impregna l'aspetto strutturale e Congar può così articolare la natura della Chiesa come una realtà data con una sua consistente articolazione verso la sua realtà dinamica e organica. In tal modo l'applicazione del principio metodologico della dialettica fra struttura e vita gli consente di dare voce alla complessa realtà della tradizione e permette ad essa di

[23] Cf., A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 45.
[24] Y. CONGAR, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II,* in *Les églises après Vatican II*, ed. Giuseppe Alberigo, Paris, Beauchesne, 1980, p. 127.
[25] Cf., Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Parigi 1953, p. 457.
[26] A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, pp. 154-155.
[27] Cf., Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Parigi 1953, p. 212; 151, nota 132.
[28] Cf., A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 119.

interagire nel tutto dinamico della Chiesa, alla luce della ricchezza e della profondità del mistero della Trinità. Fermamente ancorato alla realtà della istituzione, poiché stabilita dall'alto, Congar pone l'azione trascendente di Dio all'opera nella costruzione della Chiesa che avviene mediante l'azione accolta dal suo interno, con la varietà dei carismi, delle iniziative e della vita di fede di tutto il popolo di Dio. L'uso metodologico della dialettica era necessario in un clima di pura gerarcologia che caratterizzava di *De Ecclesia* del tempo[29]. Congar era profondamente cosciente delle due tendenza che vi erano all'interno del popolo di Dio nel percepire la Chiesa. Coloro che colgono solo la struttura della Chiesa – la fede, i sacramenti e il ministero gerarchico – e sono animati dalla sola preoccupazione di conservare tutto. Ci sono poi coloro che posseggono sola la visione dinamica della Chiesa e la vedono come chiamata e formata solo dalla domanda dei tempi[30]. Per Congar la Chiesa deve vivere con entrambe le prospettive. Riunendo i vari aspetti della costituzione della Chiesa in un quadro consistente di struttura e vita, Congar si rivolge sempre all'interazione essenziale dei due principi e fornisce così il quadro teologico esplicito che serve a tenere insieme e in equilibrio le due prospettive. Questa metodologia dialettica fra la struttura e la vita fornisce i mezzi con i quali si

[29] Dominava ancora la visione elaborata dal Bellarmino: «la sola e vera Chiesa è la comunità degli uomini raccolti dalla professione della medesima fede cristiana e congiunti nella comunione dei medesimi sacramenti, sotto il governo dei legittimi pastori e specialmente del vicario di Cristo in terra, il Romano pontefice» «Cœtus hominum eiusdem christianæ fidei professione et eorundem sacramentorum comunione colligatus, sub regime legitimorum pastorum ac præcipue unius Christi vicarii, Romani Pontificis» R. BELLARMINO, *Disputatione de controversiis christianæ fidei adversus huius temporis hæreticos*, editio ultima, Venetiis 1599, l 3, cap. 2; inoltre afferma che «Ecclesia est cœtus hominum ita visibilis et palpabilis sicut populi Romani vel regnum Galliæ aut respublica Venetorum» (*ibidem*); vedi anche *De ecclesia militante*, 2, Napoli Giuliano, 1857, 2.75; vedi anche Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, p. 372; T. GAŁKOWSKI, *Il "quid ius" nella realtà umana e nella Chiesa*, Editrice Pontifica Università Gregoriana, Roma 1996, pp. 46-47. La Chiesa era dunque definita esclusivamente da atti esterni: professione di fede, partecipazione ai riti sacramentali e soprattutto sottomissione alla autorità gerarchica. L'assenza di un benché minimo elemento vitale e interiore che unisca la vita vissuta nella carità è palese. Bellarmino afferma che per appartenere alla Chiesa «non è richiesta nessuna virtù interiore, ma solo la professione esteriore della fede e la comunione nei sacramenti, cose accessibili ai nostri sensi». Chiaramente la Chiesa qui è ridotta alla sua struttura esteriore in antagonismo aperto contro i Protestanti. L'enfasi sulla struttura esteriore servì ulteriormente per rimuovere dalla ecclesiologia la vera spiritualità antropologica che, con i Padri, riconosce la Chiesa come una vera comunione di persone con Dio e con gli altri; cf., Y. CONGAR, *Sainte Église. Etudes et approches écclésiologiques*, Cerf, Parigi 1963, p. 39. In realtà, Bellarmino distingue fra gli elementi spirituali come anima della Chiesa e il suo corpo esteriore. Questa visione dualistica ha di fatto bloccato ogni ulteriore analisi del suo pensiero che su questo punto era più articolato e complesso, facendo prevalere la prima lettura; cf., Y. CONGAR, *L'Église: de saint Augustin à l'époque modern*, Cerf, Parigi 1970, pp. 371-375.413-458.

[30] Cf., A. OELRICH, *Ibidem*, p. 121.

articolano le realtà principali della teologia, l'escatologia, la pneumatologia e l'antropologia, principalmente in relazione alla questione ecclesiologica. In tal modo anche l'autorità ecclesiastica è vista come una realtà profondamente teologica per mezzo della quale Dio Padre raduna il suo popolo nell'unico Corpo di Cristo per mezzo dell'azione dello Spirito. Tuttavia, una dialettica eccessivamente rigorosa fra i due termini rischia di isolare alcuni aspetti opponendoli fra loro là dove si scorgerebbe invece interdipendenza e mutualità[31].

La necessità pastorale spinge Congar a riflettere sul rinnovamento della Chiesa. Fedele alla consegna della Tradizione e basandosi sull'indagine storica, propone come metodo la distinzione fra struttura e vita quale criterio necessario per raggiungere l'obiettivo di una riforma che non rinneghi il fine stesso della Chiesa. Già nel 1948, scriveva: «Il mondo cristiano cade sotto il relativismo della storia e della critica dei non credenti ma il cristianesimo mantiene la sua purezza ed è capace di fermento spirituale per il mondo. È urgente adattare l'azione della Chiesa a un mondo rinnovato che rischia di distanziarsi da essa definitivamente»[32].

Per chiarire i rapporti fra questi due elementi, Congar guarda alla tradizione patristica[33] e vi trova l'espressione *congregatio fidelium*, che corrisponde all'aspetto immediato visibile e accessibile della Chiesa. Questa definizione però non è la sola. La realtà della Chiesa è un mistero che esiste precedentemente alla stessa realtà di *congregatio fidelium*. Questo mistero è l'esistenza della Chiesa in Cristo e la sua venuta all'essere si opera in duplice modo: il primo è nel disegno di Dio, quando elegge e predestina gli uomini e i mezzi nel Figlio suo[34]; il secondo si compie con l'incarnazione, quando, sposando la nostra natura, il Figlio realizza e manifesta la volontà del Padre di avere un popolo radunato attorno a Colui che è la Parola. Inoltre, vi è una preesistenza della

[31] Compito dello studio è quello di astrarre per distinguere; ma astrarre non è la stessa cosa di separare. Questo è quello che ha fatto Congar; cf., M. MAUSS, *On Prayer*, Durkheim Press, New York-Oxford 2003, p. 22.
[32] Y. CONGAR, *Tendances actuelles de la pensée religieuse*, in *Cahiers du monde nouveau*, 4, 1948, pp. 48-49; cf., ID., *Sacerdoce et laïcat dans l'Église*, VI, 14, 1946, pp. 32-39.
[33] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 94.
[34] Cf., *Idem*, p. 95.

Chiesa-istituzione: la Chiesa come «insieme dei mezzi con i quali Gesù ha voluto suscitare e unire a sé i suoi fedeli»[35]. Questa esistenza precedente della Chiesa, nel doppio titolo del mistero e dell'istituzione in rapporto alls Chiesa-comunità dei fedeli, ha già un carattere nel contempo virtuale e molto reale. In effetti, la predestinazione, l'incarnazione con l'inclusione di tutti gli uomini in Cristo, da una parte e la fede, i sacramenti, i poteri apostolici, dall'altra, sono autentiche realtà. Ma, nello stesso tempo, tutti questi elementi si realizzao nella comunità dei fedeli affinché questi divengano il tempio comunionale di Dio, il corpo perfetto del Cristo che guida la sua Chiesa alla perfetta comunione[36].

2.5.1 STRUTTURA E VITA UNA SUDDIVISIONE CONTESTATA

L'originale intuizione di Congar viene impugnata da Charles Journet. Questi, smarrendo la portata innovativa proveniente dalla scuola di Le Saulchoir, considera tutta l'*Introduction* un carattere occasionale non inerente al testo[37]. La distinzione fra struttura e vita si potrebbe poi cassare, senza precludere al valore dell'opera[38]. Sostiene inoltre che Congar avrebbe presentato una Chiesa dal solo potere gerarchico eclissando la comunione dei fedeli[39]. In tal modo non si comprendono e si oscurano le principali innovazioni congariane[40]. Journet, rifacendosi a San Tommaso[41], sottolinea giustamente

---

[35] *Idem* pp. 95-96.

[36] Cf., P. GUILMOT, *Fin d'une église cléricale?*, Cerf, Parigi 1969, p. 172.

[37] «Il reste que cette *Introduction*, de caractère occasionel, est détachable de l'ouvrage; elle est un portique, elle ne soutient pas l'édifice», C. JOURNET, *Réforme dans l'Église et réforme de l'Église: sur un livre du Yves Congar*, in *Nova et Vetera*, 27, 1952, p. 140.

[38] «[…] la distinction entre structure et vie, Église-istitution et Église-communauté […] don't nous avons fait à dessein abstraction […] parce qu'il ne nous paraît pas necessaire de les entendre comme le fait le p. Congar pour laisser à son *Essai* toute sa valeur», *Idem*, p. 144.

[39] «Par *figure de style*, on peut […] donner le nom d'Église aux pouvoir hiérarchiques, ou même aux seuls pouvoirs juridictionnels. Mais *théologiquement* l'Église ne se définira pas sans la communion des fidèles. Nous ne dirions donc pas: "Ecclesia, id est fides et sacramenta fidei" p.98», (in corsivo nel testo), *Idem*, p. 144-145.

[40] Congar sta solo presentando i diversi modi di intendere il termine Chiesa: «Nous pouvons discerner plusiers sens du mot Église», e se cita San Tommaso (*Ecclesia, id est fides et fidei sacramenta*) lo fa solo per presentare la Chiesa nei suoi principi formali e costitutivi che provengono da Dio e quindi visti come doni. In tal senso si può parlare di *Ecclesia de Trinitate*. Poi Congar continua e afferma: «Sous le bénéfice de la même référence, on parlerait ensuite d'une *Ecclesia ex hominibus*. […] *Congregatio fidelium*, disait la définition de l'Église la plus commune chez les Pères et dans la tradition théologique», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, pp. 98-99. Al Cardinal Journet deve essere sfuggito l'*ensuite*. Leone Magno fece sua questa visione della Chiesa affermando che essa è una *fidelium universitas*, *Epist*. 28: P. L., 54,757; ACO II/II 1,25.

che i valori e le attività gerarchiche sono anch'essi penetrati dal movimento della vita e i valori e le attività non gerarchiche sono profondamente strutturati[42]. È cosciente della diversità delle leggi che governano la dottrina e la vita nelle sue forme esteriori; sostiene lo sviluppo dottrinale e denuncia l'azione di un certo conservatorismo che ne blocca lo svolgimento[43]. Quest'ultima è certamente una posizione ragguardevole che necessita pur sempre di due strumenti: uno per riconoscere questo *mouvement de la vie* che giunge a lambire, fino a penetrare, le strutture gerarchiche; e l'altro che consenta di riconoscere ciò che è struttura. Pare che Journet, senza volerlo, marginalizzando la presenza dello Spirito Santo, quasi uno staticismo santificante e scartando la separazione fra struttura e vita, in quanto troppo netta[44], non ritrovi il sentiero che gli consenta di uscire dalla posizione intricata in un cui si pone, quando afferma che Cristo agisce nella gerarchia per contatto e rende presente nel mondo le grazie sacramentali, mentre, senza la gerarchia, esercita il suo influsso a distanza[45]. Nel secondo volume della sua opera, *L'Église du Verbe incarné*[46], prendeva già le distanze dal Nostro[47];

---

[41] «Ad tertium dicendum quod apostoli, et eorum successores, sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae institutae per fidem et fidei sacramenta. Unde, sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta, sed per *sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt*, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi», *S.Th.*, III, q. 64, a. 2, ad. 3; avrebbe fatto meglio a riportare anche: «Ad primum ergo dicendum quod illa quae aguntur in sacramentis per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed ad quandam solemnitatem, quae adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem et reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt. Ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, sunt ab ipso Christo instituta, qui est Deus et homo. Et licet non omnia sint tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari apostolorum traditione, sicut apostolus dicit, I Cor. XI, *cetera cum venero disponam*.», *S.Th.*, III, q. 64, a. 2, ad. 1.

[42] «Mais les valeurs et activités hiérarchiques sont, elle aussi, pénétrées par le mouvement de la vie; et les valeurs et activités non hiérarchiques sont, ells aussi, profondement structures», C. JOURNET, *Réforme dans l'Église et réforme de l'Église: sur un livre du Yves Congar*, in *Nova et Vetera*, 27, 1952, p. 145.

[43] «C'est la diversité des lois qui régissent la vie de sa doctrine et la vie de ses formes extérieures: institutions, coutume, usage. La doctrine demende à vivre en se développant […] par explicitation de la révélation donnée une fois pour toutes. Les forme extérieures demandent à vivre en se succédant les unes aux autres. […] la doctrine est bloquée avec le conservatism sociale et politique et l'académisme en art», *Idem*, pp. 147-148.

[44] «C'est donc une certaine manière d'opposer structure et vie, institution et communion, que nous metrions en cause», *Idem*, p. 145.

[45] «L'influx par contact, qu'il [le Christ] exerce à travers la hiérarchie, et qui fait apparaitre dans le monde, avec la grace sacramentelle, l'Église en acte achevé. Et l'influx à distance, qu'il exerce sans la hiérarchie», *Idem*, p. 146.

[46] C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brouwer, Parigi 1951, II pp. 906-910. (trad. it., *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, M. D'Auria, Napoli 1972).

[47] Per Journet la cattolicità della Chiesa, che per Congar è imperfetta, è invece piena e totale non solo nel Cristo ma anche nella Chiesa perché ciò che le manca sotto un aspetto viene compensato sotto un altro. Per Congar, inoltre, manca alla Chiesa un'espressione scandinava e slava che è invece realizzata dalla

anche se in *Sainte Église*, Congar affermerà che non vi è contraddizione fra la sua posizione e quella di Journet[48]. La sua presentazione, però, pur non consacrando una visione statica della Chiesa[49] non sonda, a nostro parere, tutte le potenzialità dell'opera.

Congar asserisce che la divisione netta fra vita e struttura, per cui sembrerebbe escludersi dalla struttura la dimensione carismatica della gerarchia, sarebbe dovuta in parte ai suoi limiti e in parte alla sua preoccupazione per la chiarezza, tendendo lui stesso ad essere schematico. Un'accusa che lo avrebbe visto contrapporre struttura e vita come se la struttura non fosse una realtà viva. Ma questo è stato un *misunderstanding* in cui incorre un lettore come A. R. Dulles il quale pensa che Congar voglia escludere la "struttura carismatica", riducendo il carisma alla sola idea di dono eccezionale. Dulles riduce eccessivamente il ruolo delle strutture quando afferma: «A differenza di altri che sottolineano maggiormente la struttura visibile della Chiesa, Congar considera le strutture istituzionali come semplici mezzi, riducendo la Chiesa a una sola comunità nello Spirito, una *congregatio fidelium*»[50]. Con il binomio struttura-vita, Congar intende

---

dimensione luterana e ortodossa; per Journet quella espressione è minacciata da un principio di dissidenza. Per Congar è importante il loro apporto perché hanno un modo originale di essere uomini e di vivere umanamente e questo nell'unità della Chiesa esprimerebbe modi originali di essere per Cristo, per cui manca qualcosa alla Chiesa visibile dal punto di vista della sua realizzazione attuale ed effettiva. Per Journet è invece una mancanza sovrannaturale. Congar poi parla di un'esplicitazione imperfetta della cattolicità che è pur presente in germe nella Chiesa cattolica i cui tesori talvolta sono stati meglio espressi al di fuori. Per Journet quei tesori meglio espressi sono cattolici, ciò che ferisce è la dissidenza. Congar continua a parlare di pienezza espressiva, di incarnazione di principi viventi, di esplicitazione. Cf., *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brower, 1951[2], p. 1024. Per le differenti visioni teologiche fra i due si veda: D. DOYLE, *Communion, Mystery and History: Charles Journet and Yves Congar*, in *Communion Ecclesiology*, Maryknoll, Orbis Books, 2000, pp. 38-55.

[48] Anche M. Nédoncelle, recensendo il testo di Congar *Sainte Église, Études et approches ecclésiologiques*, trova che le posizioni di Congar e quella di Journet non siano realmente distanti: cf. *Révue de Sciences Religieuses*, 37 (1963), pp. 393-394.

[49] «To the extent that Journet downplayed the need for structural change in the Church, I find his position highly problematic. But to the extent that he affirmed a way whereby the Church could be conceived as the spotless Bride of the spotless Lamb, I think he made a much-needed contribution to communion ecclesiology. On the threshold of the council, Journet's version of communion ecclesiology, with its connections to *Mystici corporis*, was probably more acceptable to progressive bishops than Congar's version. For some, replacing an overly juridical concept of the Church with one inspired by the theology of the Mystical Body of Christ was preferable to a view that held in tension the Body of Christ with the more historically dynamic notion of the People of God», D. M. DOYLE, *Journet, Congar, and the roots of communion ecclesiology*, in *Theological Studies*, 58 (1997), pp. 477.

[50] «In contrast to others who dwelt on the visible structures of the Church, Congar looked upon the institutional structures as mere means. He preferred to define the Church essentially as a community in the Spirit, a *congregatio fidelium*», A. R. DULLES, *Fifty Years of Ecclesiology*, in TS 50 (1989), pp. 419-442, qui p. 425.

presentare ciò che è di *jus divinum* separato da ciò che sono le forme storiche assunte nel tempo. Mai avrebbe pensato di negare l'animazione spirituale e la grazia in ciò che ha chiamato struttura[51]. Per Congar, struttura e vita è uno strumento dall'intento dialettico e non polemico. Inoltre, attribuisce proprio alla gerarchia il compito di intraprendere o per lo meno di riconoscere l'autentica riforma[52] e la responsabilità dell'unità della Chiesa[53]. «Congar non vuole polarizzare alcun elemento all'interno della Chiesa, ma se ha distinto è solo per mostrare meglio l'unità del tutto»[54] in un rinnovamento della Chiesa in cui tutti i membri hanno pari dignità[55].

L'approccio proposto da Congar viene però letto da più versanti. Chi sottolinea maggiormente la dimensione laicale che tale lettura sosterrebbe, chi quella sacramentale, chi coglie uno spazio pneumatologico e chi s'interessa al rinnovamento esigito dalla purificazione dal peccato.

2.5.2 STRUTTURA E VITA: UNO SPAZIO PER I LAICI

Rileggendo l'opera, sarà lo stesso Dulles ad approvare l'ampio uso che Congar farà del termine struttura nelle sue opere posteriori, precisamente perché tratta in modo

[51] «Partly due to my own limitations and partly from a concern for clarity, I tend to be too schematic. This explains why certain criticism have been levelled against me […]. In Rome, they accused me of opposing structure and life as if the structures, hence the hierarchy, were not living realities. This was a misunderstanding. By structure-life I meant, ultimately, *jus divinum*/relative historical forms. But I did not think that I was denying grace and spiritual animation to what I called structure», Y. CONGAR, *Forward* in T. I. MACDONALD, *The Ecclesiology od Yves Congar*, University Press of America, 1984, p. 22.

[52] Rendendo così alla struttura la sua realtà di vita e di grazia. Vedi la posizione più intransigente di Famerée che vorrebbe attribuire alla struttura una eccessiva dimensione vivente; Cf., J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II: Histoire et Église*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaninesium, 107, Louvain/Leuven University Press 1992, pp. 112-113. Famerée pare però prediligere una lettura che metta in primo piano la tensione fra santità oggettiva connessa ai doni di Dio, mentre la santità soggettiva viene dai membri della Chiesa e dalla loro libera collaborazione con i doni di Dio. La Chiesa, come sposa di Cristo e tempio dello Spirito Santo, gode della santità oggettiva, ma, come popolo fatto di uomini, è anche fallibile nei suoi membri ed è strutturalmente Chiesa di peccatori; *Ibidem*, pp. 84-125.

[53] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 276.

[54] G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 183.

[55] Cf., Y. CONGAR, *L'Église comme people de Dieu* in *Concilium* 1, 1965, pp. 15-32 (15); [trad. it., *La Chiesa come popolo di Dio*, in *Concilium*, 1, 1965, pp. 19-43 (19)].

soddisfacente della natura delle "strutture carismatiche"[56]. Dulles, infatti, riprenderà il termine struttura in senso generico, promuovendo del tutto l'opera di Congar[57] poiché accoglie la costante attività di Cristo che mediante lo Spirito Santo, non cessa mai di costruire la sua Chiesa; in tal modo si includono nell'elemento strutturale anche i ministeri non sacramentali dei laici[58]. La Chiesa viene così costruita non solo dal ministero dell'episcopato e del presbiterato ma anche dai servizi laicali. Di diverso avviso è Richard McBrien, per il quale il ruolo dei laici sarebbe posto in discussione proprio dalla distinzione struttura e vita che non chiarificherebbe ma complicherebbe il ruolo dei laici nel mondo poiché li alienerebbe dal versante struttura[59]. Per Torrell, Congar contrappone la comunione con la struttura. Questo condurrebbe a un contrasto clero/laici e Spirito/gerarchia. Tanto che «pare che la dialettica di Congar fra gerarchia e vita sia suscettibile di alcune profonde ambiguità e dualismi»[60].

2.5.3 La relazione struttura e vita nella funzione sacramentale

La relazione sacramentale fra istituzione e comunità si fonderebbe sulla distinzione posta da Congar fra struttura e vita, aprendo così a un tempo della Chiesa quale tempo fa queste due polarità. Questa la lettura di Hans Boersma, per il quale l'intuizione congariana consentirebbe un felice ritorno alla comprensione sacramentale e quindi alla dimensione misterica della Chiesa. La via sacramentale attuerebbe l'unità della Chiesa, trasformando i credenti a immagine di Cristo, senza smarrire la connessione con il

---

[56] A. R. Dulles *A Church To Believe In: Discipleship and the Dynamics of Freedom*, Crossroad, New York 1982, p. 27: l'autore ritiene che la posizione di Congar, a proposito del carisma gerarchico, sia per lo meno ambigua, perché se i pastori insegnano autenticamente non si comprende perché questo carisma non possa rientrare come elemento tipico della gerarchia ed essere considerato un carisma gerarchico.

[57] Dulles affermerà che nel complesso il testo di *Vrai et fausse réforme*: «It is still in my opinion the most searching theological treatise on our subject; [this text of Congar is a] fine exploratory work», e a proposito dell'importanza delle strutture: «False reforms, I conclude, are those that fail to respect the imperatives of the gospel and the divinely given traditions and structures of the Church», A. R. Dulles, *True And False Reforme*,in in *First Things*, New York 135 (2003), pp. 14-19, pare quindi sostenere la posizione di Congar.

[58] Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Parigi 1971, p. 15-19, 35-39, 43-49. Vedi anche, *Le diaconat dans la théologie des ministères*, in *Le diacre dans l'Église et le Monde d'aujourd'hui*, Cerf, Parigi 1966, pp. 123-141.

[59] R. McBrien, *Church and Ministry: The Achievement of Yves Congar*, *Theological Digest*, 32 (1985), pp. 209-210. Questo non gli impedisce di riconoscere che Congar è: «the most distinguished ecclesiologist of this century and perhaps of the entire post-Tridentine era», *Ibidem*, p. 203.

[60] J. P. Torrell, *Yves Congar et l'ecclésiologie de Saint Thomas d'Aquin*, in *RSPT*, 82 (1998), p. 221.

contesto culturale. Su quest'ultimo punto, però, Congar pare non accorgersi pienamente delle tendenze secolarizzanti presenti nella modernità[61]. Benché Boersma riconosca a Congar il merito di sostenere la comunione ecclesiologica reintegrando la realtà mistica con il sacramento, dando ampio spazio all'interpretazione spirituale ripartendo dalla Tradizione e dalla Scrittura[62], non si comprende però perché faccia scaturire dalla polarità struttura-vita un *tertium non datur*: il tempo della Chiesa come collante fra i due. Il ritorno alla dimensione misterica è uno degli effetti del *Ressourcement* che consente a Congar di riscoprire l'originale della struttura segnata dal dato sacramentale, il quale non esiste per se stesso, ma solo per la vita dei fedeli e nel tempo della Chiesa. Così il tempo è coestensivo della dimensione strutturante, poiché non possiamo coglierla se non nel tempo stesso. Il tempo è il primo rivestimento con cui la struttura si presenta, o per lo meno è l'imprescindibile sia per la struttura come per la vita[63]. Il tempo della Chiesa è l'originato nel quale ritroviamo sia la struttura che la vita. Inoltre, Boersma non considera altri aspetti cari a Congar, ossia gli antecedenti della struttura: il creato e la prima Alleanza. Per Guilmot, inoltre, la distinzione struttura-vita, è sì utile per spiegare taluni aspetti della Chiesa, ma non potrebbe essere spinta troppo in là senza condurre a un impasse sulla natura ontologica dei sacramenti e sul ruolo della struttura. Questi una volta posti sempre realizzano ciò che indicano; ciò che varia è la loro recezione, la loro comprensione, il coinvolgimento che riescono a suscitare, le risposte che sono in grado di accogliere e le domande che possono stimolare. La loro efficacia è sempre offerta, la loro capacità comunicativa, invece, non sempre è garantita. È questa che può essere di ostacolo non solo alla recezione del *signum* ma anche alla sua comprensione, alla intelligenza della sua attualità, all'accoglienza del suo valore[64].

---

[61] «Congar's intent to connect with his cultural context […] may well have rendered him somewhat naive with regard to modernity's secularizing tendencies», H. BOERSMA, *Nouvelle theologie and Sacramental Ontology: a Return to Mistery*, Oxford University Press, 2009, pp. 242 ss.

[62] Cf., *Idem*, p. 294.

[63] Sull'inevitabile del tempo, già Chenu aveva detto: «Se davvero l'uomo conosce Dio, lo conoscerà umanamente…. Il teologo non ha e non può avere alcuna speranza d'incontrare il proprio dato fuori della storia, fuori da quell'*auditus fidei* che si diffonde nel tempo, da Abramo "cui fides reputata est ad iustitiam", fino a Cristo e nella Chiesa di Cristo in modo permanente lungo i secoli… il teologo lavora dunque su una storia…», M. D. CHENU, *Le Saulchoir: Une école de la théologie*, Etiolles, Parigi 1937, p. 47; ristampato in *Une école de la théologie: Le Saulchoir*, ed. G. Alberigo, Paris, Cerf, 1985; Ed. it. *Le Saulchoir: una scuola di teologia*, Marietti, 1982.

[64] Cf., P. GUILMOT, *Fin d'une église cléricale?*, Cerf, Parigi 1969, pp. 181-183.

Ricordiamo che Congar riflette però sulla totalità della Chiesa e non tanto sui sacramenti e il loro ruolo all'interno della Tradizione.

2.5.4 UNA DISTINZIONE PER COMPRENDERE LA PRESENZA DEL MALE

La distinzione fra struttura e vita, consente di analizzare la presenza del male e del peccato nella Chiesa. Il primo a farlo è Charles Journet. Secondo il teologo svizzero, la Chiesa è santa ed è senza peccato pur avendo al suo interno dei peccatori. In lei non c'è più peccato di quanto non ce ne sia nel Cristo, del quale essa è corpo e col quale è misticamente unita in una sola persona. Questa posizione però, se sottolinea il mistero della Chiesa, ne riduce l'afflato escatologico: la Chiesa non è più pellegrina nel tempo[65], infatti secondo Journet «crediamo che non si possa rinunciare a identificare la Chiesa e il Regno. La Chiesa è il Regno e il Regno è la Chiesa»[66]. Per Congar, la Chiesa è mistero ma cammina dentro la storia verso il Regno: per questo si può parlare di peccato e di bisogno di riforma[67]. Journet, dal canto suo, sostiene che vedere la Chiesa come peccatrice significa compiere una scelta platonizzante[68]. Nello specifico, Congar sostiene che «La Chiesa segue la legge dell'incarnazione, umana e corporale, dall'inizio

---

[65] Cf., G. CANOBBIO-P. CODA, *La teologia del XX secolo, un bilancio II Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, p. 302.

[66] C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brower, 1951[2], II, p. 997.

[67] Y. CONGAR, *Sainte Église, Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Parigi 1963, p. 667. «Congar […] has pointed out the inadequacy of a purely "moral" reform, by which I understand him to mean an attitudinal reform. He believes that any true and effective reform must touch structures.... Most of those [in the Middle Ages] who wanted reform, he said, were prisoners of the system, incapable of reforming the structures themselves through the recovery of the original vision, incapable of asking the new questions raised by a new situation. Reform meant to them simply putting the existing structures in order. The further, deeper, long-term questions were never asked», J. QUINN, *The Exercise of the Primacy*, in *Commonweal* 123 (1996) p. 13.

[68] «Ceux qui tiennent que l'Église est maculée recourent à un mode de penser platonicien. Ils distinguent d'une part *le christianisme idéal* et d'autre part *le christianisme historique*; d'une part l'Église idéale, telle qu'elle est dans la pensée de Dieu (telle qu'en elle-même enfin l'éternité la changera) et d'autre part l'Église historique. La première seule est sans tache ni ride; la seconde est un conglomérat. Elle porte en elle le Christ et Bélial. Ceux qui tiennent que l'Église est immaculée insistent sur sa ressemblance avec le Christ. Ce n'est pas seulement, le Christ idéal et tel qu'il est dans la pensée de Dieu, qui est sans peché; c'est aussi le Christ de l'histoire, et l'on touche ici au mystère même de l'Incarnation. Pareillement, ce n'est pas seulement l'Église idéale qui est sans tache mi ride: c'est aussi l'Église de l'histoire, et voilà précisément le mystère de l'Église, dès ici-bas épouse et corps du Christ, temple de l'Esprit Saint, christoconforme et théophore. Elle contient de nombreux pécheurs, mais elle est sainte jusqu'en eux; elle transport au dedans de leur cœur le Christ luttant contre Bélial», C. JOURNET, *Théologie de l'Église*, Mame, Parigi 1995, pp. 244-245.

alla fine e divina dall'inizio alla fine; teandrica come in Cristo»[69]. Se l'oscurità ha toccato la vita di Cristo, non è mai diventata peccato. Nella Chiesa, invece, la presenza del peccato può attaccare la struttura[70], ma essa come assemblea, è sempre la Sposa santa del Cristo perché è immutabilmente unita con lo Spirito Santo[71]. Congar vede così la relazione fra peccato e santità nella Chiesa nel contesto della relazione fra Cristo e la Chiesa e precisamente in riferimento a quella relazione che l'accusa protestante cerca di negare biasimando la teologia romana di incatenare la grazia di Dio all'attività umana. «Affermare la santità della Chiesa, non significa escludere il peccato, ma proclamare l'indissolubilità dell'unione di Cristo con la Chiesa». La Chiesa è santa perché costantemente purificata da Cristo, suo capo, come inteso da sant'Ilario «*Ubi peccati confessio est, ibi et justificatio a Dio est*»[72]. Journet pare quindi contraddirsi quando afferma che, mentre ci son peccatori, nella Chiesa non ci sia peccato[73]. La sua posizione è più interessata a sostenere una visione della Chiesa come Corpo Mistico, a sottolineare la presenza dello Spirito Santo e a recuperare la categoria del mistero, piuttosto che sostenere un processo di riforme[74].

Anche per Famerée[75] la proposta di Congar presenta uno schema discendente di fattura platonizzante: le realtà celesti saranno incarnate e sacramentalizzate. Una formulazione di questo tipo induce un dualismo o un estrinsecismo o trascendentalismo di una Chiesa celeste in rapporto a una terrena che ne sarebbe il ricettacolo. Per Famerée, questo "dualismo" verbale può fare alla pari con un "monofisismo" ecclesiologico, mostrando la Chiesa come una teofania o una cristofania in forma collettiva e societaria. Sarebbe meglio parlare di Chiesa e di Regno, distinguendoli senza separarli e dire che l'unica e

---

[69] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 108.
[70] Cf., *Idem*, p. 110.
[71] Cf. *Idem*, p. 108.
[72] *Super Psalmi* 125, 10, riportato da G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 169.
[73] Cf., *Idem*, p. 168.
[74] Si veda in particolare il secondo volume della sua opera: C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brower, 1951[2]. Cf., D. M. DOYLE, *Journet, Congar, and the roots of communion ecclesiology*, in *Theological Studies*, 58 (1997) pp. 461-479 (467).
[75] J. FAMEREE, *L'ecclesiologie d'Yves Congar avant Vatican 2.: histoire et Église: analyse et reprise critique*, Leuven University Press, Uitgeverij Peeters, 1992, pp. 54-55.

medesima Chiesa è al tempo terrestre e celeste, essenzialmente una nelle sue tre dimensioni o aspetti di peregrinazione, purificazione e glorificazione.

Ci chiediamo se questa lettura, per altro pregevole, riesca a cogliere tutta la differenza che vi sarebbe fra il momento dinamico storico della Chiesa e quello fondativo che avviene pur sempre nella storia. Nella sua fase fondativa, la Chiesa – da intendersi in senso ampio[76] – riceve non solo un *depositum* che dovrà custodire, ma anche una promessa – come già in precedenza nella prima Alleanza – che alimenta la sua speranza. Il *depositum* è dato da ciò che Congar indica con chiarezza mentre la promessa – che non si elude dal *depositum* – è l'assistenza garantita nel tempo. Quello che Famerée indicherebbe sarebbe solo ciò che la Chiesa ha già realizzato nel suo pellegrinare, fissandola nel tempo e sottraendole tensione dinamica. La Chiesa già escatologizzata sarebbe tale solo perché ha realizzato una Pasqua che le era stata consegnata. Ma è proprio questa consegna, unita alla promessa realizzatasi nella storia, che si fa dono di Spirito Santo, il quale permanendo anche nell'*eschaton*, costituisce il nucleo garante della Tradizione che risulta essere sempre una Tradizione Vivente poiché Vivificata.

Più recentemente, Famerée, rileggendo l'opera, afferma che l'essere della Chiesa è *mistero* divino-umano: non una realtà esportata dal cielo nella storia, ma *una realtà* al contempo storica e transtorica, dono divino e compito umano[77]. *Ecclesia de Trinitate* e *de hominibus*; realtà d'*entrambe*, intermediaria, mediatrice e *come tale*, passeggera, provvisoria nella sua forma attuale[78]. Non dissimile è la posizione di Congar e non crediamo che accenni alla Chiesa quale realtà esportata dal cielo nella storia, quanto una realtà divina che si fa nella storia e nella storia realizza il suo esodo. La Chiesa è il

[76] «Fuerunt tamen aliqui in statu Veteris Testamenti habentes caritatem et gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et æternas. Et secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in Novo Testamento sunt aliqui carnales nondum pertingentes ad perfectionem novæ legis, quos oportuit etiam in Novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, et per aliqua temporalia promissa», *Summa Theologiæ*, I-II q.107, ad.1.

[77] «Is the life itself of the Church not as basic and her structure, as constitutively necessary to the Church *as* Church? […] The Church forms an indissoluble union of structure and life. [...] To be profound and effective, reform must be accomplished by the whole People of God, faithful and pastors», J. FAMERÉE, *True or False Reform: What are the Criteria? The Reflections of Y. Congar*, in *The Jurist* 71 (2011), p. 17.

[78] Corsivi e maiuscolo dell'autore, il quale rimanda per approfondimenti a C. DUQUOC, *Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie oecumenique*, Cerf, Parigi 1985, pp. 97 ss.

luogo in cui il mistero è rivelato e comunicato, anche se non ancora in pienezza, tuttavia contenuto e compenetrante in modo dinamico nel suo riverbero storico. Inoltre, giustamente, Famerée afferma che la Chiesa è una realtà di dono e compito, ma è proprio del dono ciò di cui qui si sta parlando. Congar afferma che è il dono che fonda l'irriformabile della Chiesa, e questo, ci pare, senza scomodare Platone. Il dono, non considerato un *hapax* chiuso e sigillato, include la presenza del Paraclito che è il Vivificante nei sentieri del tempo di ciò che sempre viene donato poiché è venuto a donarsi nel tempo. Non un prodotto esportato, ma un dono fluente che sgorga dal seno della Trinità: la libertà divina che incontra la libertà dell'uomo. Ma un farsi del dono nel tempo, un accumularsi progressivo, un purificarsi storicamente verso le sua pienezza. Questo graduale porsi della rivelazione nella storia vale anche per la Chiesa che della rivelazione è custode e interprete. La Chiesa è sì mediatrice sacramentale e in quanto sacramentale, passeggera, ma non è transitoria nella sua disposizione anticipatrice del Regno. Sotto questo aspetto, la Chiesa inizia ad indossare la sua veste nuziale per essere un giorno la Sposa risplendente di gloria per il suo Sposo. In questo senso, la Chiesa è sì sacramento per il mondo poiché comunica, anche se ancora vela, le realtà che significa; ma è pure segno a se stessa, poiché è già promessa per essere un giorno sposa; ancora nasconde ciò che già possiede. Nella storia, la Chiesa, attende le sue nozze, e in questa attesa riveste una duplice sacramentalità: verso il mondo e verso se stessa.

Jean-Pierre Jossua, quando pone da una parte le istituzioni – la struttura della Chiesa che è donata dal Cristo e rimane invariata, santa, senza mescolanza di peccato – e, dall'altra, la *congregatio fidelium*, la comunità dei membri della Chiesa, santa ma contenente impurità e quindi riformabile, considera i sacramenti e i dogmi un rivestimento contingente che manifetsano una Chiesa ad un tempo santa, fondata ed animata dal Signore e tuttavia, in ogni epoca della storia, capace di assumere un volto umano imperfetto, quindi modificabile e riformabile[79]. Lo stesso Guilmot utilizza l'intuizione di Congar per comprendere la difficoltà del procedere della Chiesa nel suo peregrinare terreno e considera questa distinzione un buon strumento, per considerare la

[79] Cf., J. P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios* , Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967; trad. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia 1970 pp. 120-121.

presenza del male nella Chiesa. Essa è posta «per spiegare la presenza del male dentro la Chiesa»[80]. Se La Chiesa deve essere detta santa e infallibile «lo sarà solo per la presenza di Dio, per l'aspetto dove ella è di Dio e in quanto essa è di Dio»[81]. Ma «questa santa Chiesa è anche la Chiesa dei nostri limiti e delle nostre debolezze»[82]. La tensione fra struttura e vita è, per Famerée, responsabile della presenza del male nella Chiesa e il suo superamento può avvenire per solo nella prospettiva escatologica[83]. Rimane da spiegare, si chiede Guilmot, come la Chiesa che è santa, possa sbagliare. La Chiesa nei suoi principi costitutivi non solo quali sono in Dio, ma quali sono da Lui donati, è impeccabile e infallibile. In quanto Sposa del Cristo, la Chiesa condivide la sua santità; gli uomini, principio materiale della Chiesa, aderendo nella fede alla salvezza che proviene da Gesù e ai mezzi di salvezza da lui istituiti, costituiscono la Casa di Dio e formano la comunità dei fedeli[84]. Questo "principio materiale" permette di comprendere come il peccato e la debolezza possano introdursi nella Chiesa. In effetti, si tratta qui dei doni non più considerati in se stessi, in tanto che provengono da Dio, ma in quanto gli uomini li recepiscono e ne fanno uso[85]. I sacramenti, santi perché posti da Cristo, possono diventare imperfetti, (*ils peuvent devenir imparfaits*) quando dispensati dai ministri[86]. Un po' più tardi Congar affermerà che «Il fatto gerarchico lo si colloca all'interno dell'intero popolo vivente di Dio, ma senza dividerne le parti della missione come se fossero specializzazioni. Ci sono vari esercizi della missione della Chiesa, ma non missioni proprie che distinguono i fedeli e il sacerdozio ministeriale»[87]. Al di là delle inevitabili distinzioni da farsi, Guilmot interpreta brillantemente l'aspetto vita dicendo: «la vita nella Chiesa è la messa in opera nel cuore dei fedeli dell'azione di salvezza di Cristo»[88]. Però, sottolinea Guilmot, ciò che Congar intenderebbe per "vita" non sarebbe tanto l'avvenimento, l'accadimento in se stesso, – di questo porsi dell'*actio*

[80] P. GUILMOT, *Fin d'une église cléricale?,* Cerf, Parigi 1969, p. 170.
[81] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme,* p. 92.
[82] *Idem,* p. 93.
[83] J. FAMERÉE, *L'Écclesiologie d'Yves Congar avant Vatican II: Histoire et Église,* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaninesium, 107, Louvain/Leuven University Press, 1992, p. 111.
[84] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme,* p. 98-99.
[85] Cf., P. GUILMOT, *Fin d'une église cléricale?,* Cerf, Parigi 1969, p. 174.
[86] Cf., *Idem,* p. 175.
[87] Y. CONGAR, *Jalons, Addenda,* p. 649.
[88] P. GUILMOT, *Fin d'une église cléricale?,* Cerf, Parigi 1969, p. 181.

Christi nel cuore dei fedeli –, quanto la reazione che esso suscita nella Chiesa[89]. Reazione che avviene in una cultura, in un tempo, in una condizione. Questo renderebbe fallibile la Chiesa. La grazia per Congar non solo è coestensiva all'esserci della Chiesa, ma precede e prevale anche sulle strutture, anche se non sono di volontà umana: «l'ontologia della grazia ha la primazia sulle strutture e rivela nella Chiesa la realtà escatologica del già presente; mentre le strutture, anche quelle di istituzione divina, quali la gerarchia e i sacramenti, rivelano la condizione itinerante e la situazione del non ancora. Quindi non bisogna far derivare le strutture dall'ontologia di grazia e neanche far derivare questa dalle sole strutture. La verità è che entrambe provengono dal Signore»[90]. Per Giuseppe Alberigo lo scopo di Congar è ritrovare la vita pulsante della Chiesa, superando, mediante il metodo storico, la concezione di una struttura statica. Nello studio preparatorio, *Sainteté et péché dans l'Église*[91], Congar cerca di approfondire il senso dell'espressione «errore della Chiesa» e discute l'opportunità, da parte della Chiesa, di un'autocritica aperta sugli errori compiuti. In questo studio, Congar dimostrerebbe la presenza degli errori nella Chiesa ma si rifiuterebbe di ammettere la responsabilità di un peccato della Chiesa in quanto tale. La soluzione del problema la si trova nel modo in cui si comprende la Chiesa, a tal fine Congar introduce una quadruplice distinzione fra la Chiesa come istituzione per la salvezza; come *congregatio fidelium*; come gerarchia e come realtà divino-umana. La Chiesa come istituzione di salvezza ha «un ordine di santità e di culto che muove dal sacerdozio di Cristo ed è al di sopra delle fluttuazioni storiche», mentre è la *congregatio fidelium* ad essere «piena di peccati perché è piena di peccatori». Nei suoi principi interni la Chiesa permane senza debolezze e senza peccato ma è la materia umana che entra in questa struttura concreta ad essere fallace e introdurre il peccato senza però intaccarne la struttura stessa[92].

[89] *Idem*, p. 182.
[90] Y. CONGAR, *Jalons, Addenda*, p. 651.
[91] Y. CONGAR, *Sainteté et péché dans l'Église*, in *La Vie intellectuelle*, 11 (1947), pp. 6-40.
[92] Cf., G. ALBERIGO, *Réforme et unité de l'Église*, in *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Cerf, Parigi 1999, p. 17.

2.5.5 STRUTTURA E VITA: UNO SPAZIO PNEUMATOLOGICO

Se si associa il principio gerarchico con quello della dinamica pneumatologica[93], la formula struttura e vita interroga le relazioni fra il carisma, le iniziative e il lavoro fondazionale di Cristo nello stabilire la Chiesa. Le iniziative per una riforma sono di carattere profetico e richiamano la Chiesa allo spirito della sua origine. Da qui la necessità di precisare lo statuto relazionale fra il principio vita e quello dell'autorità altrimenti si rischia un'opposizione fra l'ordine stabilito e il nuovo. Difficoltà superabile collocando il carisma all'interno della parte costitutiva della Chiesa, facendolo risultare un aspetto del dato fondativo. Secondo Oelrich, Congar è cosciente dei limiti del suo metodo. La pneumatologia successiva[94] gli ha consentito di avere un maggiore senso della *communio* integrando ciò che rischiava di venir escluso dalla sola dialettica fra struttura e vita. Tuttavia, non ha mai raggiunto una piena sintesi trinitaria e per questo ha sempre mantenuto il suo sistema dialettico[95]. «Ma la carenza principale dell'analisi di Congar si basa sulla incapacità della metodologia dialettica di articolare la logica trinitaria della Chiesa. Si forza l'opposizione e la separazione su una realtà che dovrebbe invece mostrare l'armonia che fluisce da una distinzione che opera in accordo sulla medesima partitura (l'economia della salvezza)»[96]. In realtà Congar ha una visione meno riduzionista e rigida della dialettica che propone. Almeno in questa prima fase del suo pensiero, colloca la pneumatologia in dipendenza dalla cristologia perché lo Spirito non gode di un'autonomia radicale in quanto è stato inviato per realizzare l'opera di Cristo, e i suoi doni hanno la finalità di edificare il Corpo di Cristo e devono assimilarsi alla regola dell'apostolicità che è la continuità dell'opera storica del Verbo incarnato[97]. Infatti, la gerarchia non può modificare la struttura stabilita dal Signore. Anzi, sarà lo Spirito a guidare la Chiesa affinché mantenga i mezzi che garantiscono la salvezza. «La

---

[93] Per la missione della Chiesa nel mondo e una maggiore considerazione pneumatologica, vedi: E. T. GROPPE, *Yves Congars theology of the Holy Spirit*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 182.

[94] Y. CONGAR, *La Parole et le souffle*, Cerf, Parigi 1984; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, Cerf, Parigi 1995; P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, Las, Roma 1998; R. CHENO, *Les retractationes d'Yves Congar sur le rôle de l'Esprit Saint dans les institutions ecclésiales*, in *RSPT*, 2 (2007), 91, pp. 265-284.

[95] Cf., A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 121.

[96] *Idem*, p. 130.

[97] Cf., Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1953², p. 166, n. 64.

Chiesa non può cessare di essere gerarchica e apostolica, non può darsi altra fede o altri sacramenti diversi da quelli che sono proclamati nel Vangelo e dalla Tradizione»[98]. Lo stesso Congar afferma:

> «Il deposito della fede professata e trasmessa, i sacramenti, i poteri corrispondenti alla missione apostolica che costruiscono la Chiesa […] tutta questa struttura procede da Dio ed è come tale infallibile e irriformabile»[99].

Se è vero che Congar fonda il mistero della Chiesa nella Trinità, tuttavia, secondo Galeano, questo non è stato sufficientemente sviluppata, poiché l'ecclesiologia congariana è troppo cristologica per il modo con cui vincola la Chiesa all'Incarnazione e, come abbiamo visto[100], per il modo con cui vincola lo Spirito Santo a Cristo. Lo Spirito viene così a realizzare il programma stabilito da Cristo. La distinzione fra struttura e vita gli è servita per meglio includere nell'ecclesiologia gli apporti del popolo fedele e per integrare la pneumatologia alla cristologia[101]. Flynn afferma che per Congar

---

[98] A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, p. 156; *S. Th.* III[a] q. 65 a. 1; *IV Sent*., In d. 2, Art. 1, q. 1, a. 2.

[99] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 426. Questo non significa però che il governo debba essere uniforme: «I singoli popoli potrebbero essere trattati secondo le loro proprie tradizioni, secondo il loro genio e le esigenze particolari proprie», Cf., Y. CONGAR, *Chrétiens Désunis*, Cerf, Parigi 1937, p. 132. Lo stesso primato petrino in quanto dato dogmatico, è irriformabile, ma la modalità del suo esercizio è stato soggetto alla storia ed è quindi riformabile, cf., Y. CONGAR, *Saint Église*, p. 526. Congar sa che l'esercizio del primato fin dall'epoca di Gregorio VII «è stato storicamente un bene» ma ora dobbiamo chiederci se «il mondo nel quale viviamo non richiederebbe un'altra forma di esercizio», cf., Y. CONGAR, *Saint Église*, p. 575.695; ID., *Le développement historique de l'autorité dans l'Église, Eléments pour la réflexion chrétienne*, in *Problèmes de l'autorité*, Cerf, Parigi 1962, pp. 173 ss.

[100] Cf., Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1953[2], p. 166.

[101] Cf., A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, pp. 168-169; «In Congar non manca la pneumatologia, però non ottiene ancora un'ecclesiologia equilibrata, poiché lo Spirito Santo sembra più sottomesso o dipendente da Cristo che in comunione con Cristo», *Ibidem*, p. 170. L'istituzione ecclesiale che procede dall'Incarnazione del Verbo è il definitivo a cui deve commisurarsi ogni azione dello Spirito, cf., Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1953[2], p. 166. Occorre però precisare che in precedenza Congar aveva affermato che la Chiesa si pone come «l'ordine ordinario dell'azione del Signore glorificato che colloca lo Spirito nel Corpo che procede dalla sua Incarnazione. Certamente questo è soltanto nell'ordine ordinario. Esiste sempre la possibilità che per mostrare la sovrana libertà della sua grazia, Dio operi senza legarsi alle forme che Lui stesso ha istituito», Y. CONGAR, *Pour le dialogue avec le movement œcumènique*, in *Verbum Caro*, 4, (1950), p. 117. Per altri l'istituzionale deve edificarsi sopra il pneumatico, cf., H. KÜNG, *La structure charismatique de l'Église*, in *Concilium* 4 (1965) 43-59; oppure vede la Chiesa non come continuazione dell'Incarnazione, bensì dell'unzione di Cristo nello Spirito Santo, per cui la realtà ecclesiale è vista a partire dall'identità personale dello Spirito Santo che realizza l'unione tra le persone. Il fondamento ecclesiale è e rimane Cristo come «io primordiale» che si estende nell'io plurale, la comunità ecclesiale nella storia. Ma questo prolungamento nel tempo è frutto dell'unione tra Cristo e la Chiesa che avviene nello Spirito Santo, cf.,

solo se si ha ben chiaro quale sia la componente irriformabile si potrà procedere a mettere mano a ciò che lo può essere. Ciò che garantisce la permanenza della struttura è data dalla presenza dello Spirito Santo e ciò che garantisce la riformabilità in coerenza con il dato rivelato è sempre lo Spirito Santo. Per cui lo Spirito è il criterio fondamentale della riforma. Inoltre la Chiesa non può errare nella sua pratica secolare e generale[102]. A tal proposito riporta un articolo di Congar sulla Riforma luterana dove ripropone il tema della inerranza della Chiesa nei secoli e del ruolo della tradizione[103]. Per Flynn le difficoltà della formulazione di Congar sgorgano dal non analizzare il rapporto fra struttura della Chiesa universale e la sua piena realizzazione nella Chiesa locale, poiché questo concetto pare assente in *Vrai et fausse réforme*[104]. Anche Famerée sottolinea questa carenza[105]. Ma la divisione fra struttura e vita rimane fondamentale per ammettere una riforma che garantisca la veridicità e l'unità della Chiesa, proteggendo gli elementi irriformabili sia dai rivolgimenti astiosi e violenti come dai falsi puristi

---

H. MÜHLEN, *Una Mystica persona: die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in Vielen Personen*, Schoring**,** München, 1964 pp. 216 ss. (trad. it., *Una mystica persona: la Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968). Vi è poi la posizione ortodossa: la Chiesa primariamente non è un noi, dato dalla gerarchia e dai fedeli che mormorano solo il noi umano, bensì un dono dall'azione dello Spirito, dalla sua azione purificatrice che unisce il Corpo con il Capo. L'essenza della Chiesa è l'atto purificatore dello Spirito. L'azione dello Spirito nella Parola e nel Sacramento è il primo elemento costitutivo della Chiesa. La Chiesa non è esclusivamente un "noi"; ma noi partecipiamo alla Chiesa; siamo membra della Chiesa, siamo rigenerati nella Chiesa; e il cuore della Chiesa è l'energia dello Spirito Santo che ci santifica, cf., N. NISSIOTIS, *Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology*, in *Œcumenica*, Strasbourg 1967, p. 245; J. ZIZIOULAS, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, in *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 2 (1973), pp. 133-147; *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes*, in *Istina*, 19 (1974), pp. 65-94.

[102] Cf., G. FLYNN, *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005, p. 112; gran parte di questo material viene ripreso in G. FLYNN (sous la direction de) *Yves Congar, théologien de l'Église*, Cerf Parigi, 2007.

[103] «But regarding the Church itself in its basic structures of doctrine, sacramental life, and institutional offices, the tradition is closed. The Church can err neither in its basic structures nor in its secular and general practice. To claim the opposite would be to deny the presence of the Holy Spirit. At the Seventh Ecumenical Council (Nicea II, 787), this was the answer given to the Iconoclasts. To want to reform the Church on this level would mean to rise up against the work of God and thus to place oneself outside the truth», Y. CONGAR, *Church Reform and Luther's Reformation*, 1517-1967, in *Lutheran World* 14 (1967), p. 353; citato da G. FLYNN, *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005, p. 112.

[104] Cf., G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 184.

[105] J. FAMERÉE, *L'Écclesiologie d'Yves Congar avant Vatican II: Histoire et Église*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaninesium, 107, Louvain/Leuven University Press, 1992, p. 119.

integralisti, mantenendo l'ortodossia senza inibire l'evangelizzazione e il dialogo necessario con il mondo. Per Congar, la struttura non è senza vita né separata da Cristo, bensì da Lui preservata e sostenuta in quanto struttura visibile[106]. La forza della proposta di Congar, secondo Flynn, si basa sul riconoscimento del peccato personale e strutturale nella Chiesa e un'onesta autocritica che faciliti una più credibile proclamazione del Vangelo. Il ruolo dei laici, l'insistenza sull'unica Chiesa e il riconoscimento dell'assoluto della grazia di Dio[107], unitamente al concetto di struttura e vita, aiuta ad assicurare una vera riforma, che partendo da una chiara separazione fra cristianità e Vangelo realizzi una Chiesa adatta alle necessità di un mondo soggetto al rischio di allontanarsi dalla Chiesa[108]. Secondo Flynn i principi di Congar sono rilevanti ancora oggi e la loro applicazione è consona alla presente situazione[109].

2.5.6 DISTINGUERE PER RINNOVARE

La distinzione fra struttura e vita, viene collocata da Semeraro[110] all'interno della *renovatio Ecclesiæ*: soltanto una Chiesa dal volto irreprensibile riuscirà a fronteggiare efficacemente un mondo che non ammette più il Vangelo. Con la sua ripartizione Congar valorizza l'aspetto istituzionale e comunitario[111] e ricorda che «La Chiesa è nella sua realtà finale, comunione di tutti gli uomini con Dio e fra di loro, nel Cristo. Essa è anche l'insieme dei mezzi di questa comunione»[112]. La struttura designa gli elementi istituzionali che derivano direttamente da Cristo; la vita indica l'insieme dei fedeli o il "soggetto" religioso o la comunità vivente, che risulta dall'agire dei mezzi salvifici per cui la Chiesa è qualificata come esistente nel tempo e soggetta agli sviluppi della storia. Questa dualità implica tuttavia, una priorità, giacché prima di esistere come

---

[106] Cf., G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 184.
[107] Y. CONGAR, *Vrai at fausse réforme*, pp. 48, 84, 103-106.
[108] Cf., G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 185.
[109] «The claim he makes for them is still relevant and their application to the present situation of the Church is sound», G. FLYNN, *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005, p. 177.
[110] M. SEMERARO, *Yves Congar e il rinnovamento della ecclesiologia*, in *Yves Congar*, *Communio*, 142 (1995), pp. 30-38.
[111] *Idem*, p. 31.
[112] Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 45.

comunità di fedeli, la Chiesa esiste come istituzione, cioè come l'insieme dei mezzi mediante i quali Gesù ha voluto suscitare ed unire a Sé i fedeli. Si tratta per Semeraro della ripresa del binomio ecclesiologico della *Ecclesia de Trinitate* e della *Ecclesia ex hominibus*[113]. I pensiero di Congar, tuttavia, non può essere ridotto solo a questo perché la sua suddivisione viene fatta in vista di un agire per la riforma e non vuole essere una chiave di lettura esclusiva della Chiesa. Il discepolato iniziale costituisce già la Chiesa[114]; le disposizioni sacramentarie sono memoriale di un vissuto che precede la loro espressione storica[115], per altro assai varia; lo Spirito Santo che agisce nella vita della Vergine Maria non può essere escluso dalla dimensione fondativa della Chiesa[116].

2.5.7 STRUTTURA E VITA: LA COMPRENSIONE DEL DONO

Dopo aver presentato le posizioni dei lettori di Congar, analizziamo ora la distinzione fra struttura e vita. Congar individua uno strumento che introduce la possibilità di una

[113] M. SEMERARO, *Yves Congar e il rinnovamento della ecclesiologia*, in *Yves Congar*, *Communio*, 142 (1995), p. 32.

[114] «Il Signore ha scelto gli Apostoli fra i discepoli e essendo essi stessi discepoli ha inviato loro lo Spirito Santo in mezzo a 120 altri credenti», Y. CONGAR, *Jalons, Addenda*, p. 651. Questa idea di popolo di Dio che soggiace alla presentazione della Chiesa è fortemente espressa da Congar anche quando afferma che «La Chiesa è la comunità cristiana. Ha dei capi ma non consiste in una struttura giuridica d'autorità», Cfr, Y. CONGAR, *L'Église comme peuple de Dieu*, in *Concilium* 1 (1965) p. 16. La Chiesa pertanto non è Madre in quanto struttura ma in quanto è contemporaneamente struttura e vita. Congar è ben conscio di questo fatto, tanto che affermerà: «Siamo abituati a pensare la maternità della Chiesa come qualcosa che si esercita mettendo in opera dei mezzi particolari di grazia quali i sacramenti, il sacerdozio, la predicazione. Ma la Scrittura, i Padri e i fatti della vita ecclesiale di tutti i tempi ci dicono che tutti i fedeli esercitano a loro modo questa maternità», Y. CONGAR, *Sacerdoce et laïcat*, Cerf, Parigi 1962, p. 342; un primo abbozzo di queste idee si hanno già in M. J. CONGAR - F. VARILLON, *Sacerdoce et laïcat dans l'Église*, Les éditions du vitrail, Parigi 1947.

[115] Il ruolo del sacerdozio ministeriale è chiarito quando afferma: «La Chiesa non si realizza come corpo mistico se non che con i sacramenti e soprattutto con l'Eucaristia che solo il sacerdote può porre. La Chiesa può certamente esistere in un certo modo anche senza il sacerdozio ministeriale. La Chiesa esiste per mezzo dei laici, ma non può raggiungere il suo compimento senza il sacerdozio ministeriale», Y. CONGAR, *Sacerdoce et laïcat*, Cerf, Parigi 1962, p. 320.

[116] In seguito Congar porrà maggiore equilibrio fra la cristologia e la pneumatologia. Lo «Spirito è il *co-instituant* della Chiesa», Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Parigi, 1980, pp. 13-87. L'ecclesiologia ha infatti bisogno sia di una cristologia pneumatologica che di una pneumatologia cristologica, come si legge nell'introduzione a *La Parole et le Souffle*. «È lo Spirito che rende la Chiesa "una" in quanto principio di comunione. Così Egli è il principio della cattolicità e conserva la Chiesa nella sua radice apostolica assicurando il legame di continuità e di identità tra l'Alfa e l'Omega. Lo Spirito Santifica la Chiesa, Tempio santo e Sposa del Signore»; «Non si deve immaginare, come avevamo fatto noi stessi nel 1953, una specie di settore libero che sarebbe riservato allo Spirito Santo, accanto alla attuazione delle strutture e dei mezzi di grazia istituzionali», Y. CONGAR, *La Parole et le Soufle*, Desclée, Parigi 1984 pp. 104-105. Cf., F. M. HUMANN, *La relation de l'Esprit-Saint au Christ. Une relecture d'Yves Congar*, Cerf , Parigi 2010.

riforma nella Chiesa; in particolare afferma che il dogma, i sacramenti e la costituzione gerarchica sono gli elementi che non possono soggiacere a riforma benché la loro vita possa assumere delle forme transeunte, mentre altre sono più stabili[117]. La catechesi, la parrocchia, lo stile di predicazione, sono da lui definiti forme di vita ecclesiale circoscritte nel tempo, non facenti parte della struttura della Chiesa[118]. Pare quindi che Congar separi il fondamento della struttura (*dogme, sacrements, constitution hiérarchique*), la sua presentazione storica (*la vie de celle-ci emprunte des formes dont les unes sont tout à fait occasionnelles, mais dont les autres on une certaine stabilité*) e le forme stabili di vita ecclesiale (*la façon dont le catéchisme est fait, le style des parroisses, ecc*), aventi valore relativo perché storicamente formate (*ces choses ne sont pas de la structure essentielle de l'Église*). Distinzione ragguardevole che non ci esime dall'apportare talune precisazioni.

Il termine struttura non è univoco e una delle definizioni più accolte non si adatta al nostro contesto, anche se la sua piena comprensione è di grande utilità: «La struttura sociale è oggettiva, nel senso che essa è la stessa per tutti gli individui ed è al di là delle possibilità di alterazione da parte delle volontà individuali»[119]. Non vi è dubbio che la struttura sia un quadro vincolante per l'azione. Ma non conveniamo con Durkheim, secondo il quale dietro i fenomeni che si svolgono sul piano storico si nasconde una struttura profonda che si impone dall'esterno agli individui[120]. Quest'idea vale per le società sincroniche, semplici, prive di scrittura, quasi immobili nel tempo, poste alla presenza del loro mito fondatore, ma non regge per le società complesse, nelle quali la storia è apportatrice di forti interazioni fra gli attori sociali e le strutture stesse[121]. La

[117] «[LA structure de l'Église (dogme, sacrements, constitution hiérarchique)], cependant à l'intérieur de LA structure essentielle de l'Église, la vie de celle-ci emprunte des formes dont les unes sont tout à fait occasionnelles, mais dont les autres on une certaine stabilité», (in maiuscolo nel testo), Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 57, n. 50.

[118] «La façon dont le catéchisme est fait, le style et le schéma d'organisation des paroisses, le type commun des grand'messes, sont des formes beaucoup plus stables de la vie ecclésiale: ces choses ne sont pas de la structure essentielle de l'Église, elles se sont formées historiquement, comme des formes de sa vie, et ont ainsi une valeur seulement relative», *Ibidem*.

[119] S.L. RYTINA, *Social structure*, in *Encyclopedia of sociology*, IV, London-New York 1992, p. 1970.

[120] E. DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique* in *Revue philosophique*, 37-38 (1894); cf., *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, Parigi 1988, pp.97-107.

[121] Cf., M. PACI, *Struttura sociale*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, 1998.

Chiesa non è né una società semplice, né puramente complessa e non si presenta neppure come soluzione ibrida. Le sue strutture hanno sì origine dall'interazione sociale poiché sono immerse nel loro contesto storico, e, come ha dimostrato Weber, godono di carattere relativamente vincolante per l'azione sociale, poiché una volta sorte, sono dotate di un certo grado di coercitività[122], ma la Chiesa non è riconducibile alle sole sue strutture visto che ha la capacità di rinnovarsi. Le strutture danno origine a un'azione la quale, a sua volta, condiziona le strutture da cui è stata generata. Questo processo di reciprocità, da cui pare quasi impossibile uscirne, si svolge immerso nella storia. Ne consegue che, le strutture – risultato di processi sociali di medio-lungo periodo – una volta consolidate, costituiscono il contesto entro il quale l'azione può svilupparsi e acquistare significato. Per cui, «il mondo sociale è essenzialmente storico e il legame tra struttura e azione è costituito dal processo»[123]. Tutto questo potrebbe valere per quello che Congar chiama "le strutture" o forme della sua vita (*formes de sa vie*), le quali conservano un valore relativo[124] e soggiacciono fortemente al "processo" ossia alle modalità di formazione delle medesime risentendo profondamente degli apporti culturali. Alle "strutture", Congar anticipa un dato, un'offerta, un dono a cui segue un agito, una risposta. Nella Chiesa, l'appello suscita la convocazione ma anzitutto la precede. In principio vi è un'iniziativa che non sgorga dall'agire umano ma dal *pro-porsi* di Dio all'uomo. Questa volontà non può intendersi in modo platonizzante. Sussiste prima del suo manifestarsi solo per epifanizzarsi. Il suo svelamento avviene nella storia e accadendo assume le vesti del tempo. Seguendo la forma dell'Alleanza, Dio inizia a consegnarsi. Nella morte del Figlio consuma il suo *tradetur pro vobis et pro multis*. Con la risurrezione compie l'economia del suo amore. Il rimettersi di Dio all'uomo, non può essere disgiunto dal suo procedere temporale poiché Dio stesso ha intrapreso i sentieri del tempo. Tuttavia, questo dato, grazie al suo manifestarsi, nel momento stesso in cui dilaga sugli orizzonti temporali, squarcia le *theoresis* dell'uomo e

[122] Cf., M. WEBER, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922 (trad. it., *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958).

[123] P. ABRAMS, *Historical sociology*, Somerset, (Mass.), 1982; (trad. it.: *Sociologia storica*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 19).

[124] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 57, n. 50.

le informa sui suoi orizzonti metastorici. L'effusione dello Spirito è garanzia della permanenza del dono e del suo permanente incedere. Così la narrazione non è racconto ma memoriale che sempre si ripresenta per assumere nei tornanti del tempo tutto ciò che è umano nello svolgersi della storia. Tutto questo dato, nella sua triplice consistenza di dogma, sacramenti e istituzione gerarchica è consegnato nello Spirito affinché all'uomo di tutte le latitudini sia offerta la possibilità di ascoltare l'annuncio delle fede e non gli venga sottratta l'opportunità di vedere accolta la sua risposta. In apparenza, il votarsi di Dio all'uomo sfiora i sentieri del dono umano, in realtà, se ne allontana ampiamente. Il Suo è un offrirsi permanente che nulla chiede e nello Spirito garantisce l'efficacia della Chiesa quale segno del permanente donarsi di Dio in Cristo. La struttura è in Congar l'immutabilità del dato (*la structure essentielle*). Le modalità con le quali la struttura si presenta sono le sue forme (*les formes*); alcune possono essere più stabili, altre meno (*les unes sont tout à fait occasionnelles, mais dont les autres on une certaine stabilité)*. Seguono poi le altre forme di vita ecclesiale, che Congar definirebbe strutture, al plurale (*on parle*, au pluriel, *de "structures ecclésiales"*). Tale specificazione esclude sia il carattere di coercitività della struttura, previsto da Weber, sia la pretesa del contraccambio enucleata da Mauss. Congar, senza riferirsi esplicitamente a queste letture, sottolinea la necessità di una continua riforma nella vita della Chiesa, per evitare di navigare verso la seduzione di Scilla – il controdono dell'uomo, previsto da Mauss – e il gorgo di Cariddi – la coercitività della struttura, colta da Weber – . Nei mari delle culture e degli eventi, il perenne ritorno alle fonti mantiene la rotta della Chiesa, intesa come popolo in cammino, creativo custode di un dono. La presenza dei profeti[125] impedisce l'avverarsi di quanto affermato da Rytina[126] poiché per il popolo di Dio è la profezia ad essere strutturante; è essa che spinge la Chiesa a servizio della salvezza di tutti gli uomini[127]. Con l'esclusione del controdono, non si considera più Dio come

[125] «Il existe de façon permanente, dans l'Église, une fonction prophétique», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 217.

[126] «La struttura sociale è oggettiva […] ed è al di là delle possibilità di alterazione da parte delle volontà individuali», S.L. RYTINA, *Social structure*, in *Encyclopedia of sociology*, IV, London-New York 1992, p. 1970.

[127] «La prophétie […] est *structurante* pour le peuple de Dieu, elle lui donne sa forme de foi, elle se situe dans le service de l' "Economie" qui aboutit, en Jésus Christ, à la constitution de la Cause universelle de salut pour les hommes», (in corsivo nel testo), Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 218.

periferico al clan umano, e non si corre più il rischio di trattarlo in modo mercantile, quando Dio non farebbe parte della comunità di riferimento e diverrebbe competitivo rispetto alla nostra presenza nel mondo[128]. Il dono della Sua presenza sfuggirebbe alla legge dell'apparenza gratuita ma dalla sostanza obbligatoria[129], diventando Lui stesso dono assoluto, ossia cibo che costituisce il legame della Sua famiglia.

Il termine struttura acquista in Congar una funzione generativa che non nega quanto asserito dalle scienze umane[130] per cui la struttura può essere sia una totalità sia parti di questa totalità o ancora la relazione che queste parti hanno le une con le altre. Anzi, ognuna delle tre componenti evidenziate da Congar, realizza un particolare compito verso le altre. Se per Radcliffe-Brown la struttura è la parte dura e resistente dell'oggetto capace di autodefinirsi per la sua coerenza interna e per la sua permanenza nel tempo, per Lévi-Strauss è piuttosto la potenza che l'oggetto possiede, che lo rende capace di superarsi, costruendo un sistema di relazioni latente nell'oggetto stesso[131]. Per Merleau-Ponty è un livello di significati di un insieme di eventi per cui ne emerge il suo carattere dialettico che necessita di un codice di interpretazione[132]. Congar, cosciente che la Chiesa sfugge a ogni categorizzazione, pone la dimensione trascendentale quale forza che, da un lato, salva la Chiesa dalle riduzioni delle contestualizzazioni temporali, e dall'altro, la spinge a interagire con il mondo assumendone i linguaggi per investirli di nuove interpretazioni. Se, quindi, Congar intende la struttura come realtà oggettiva, *le structurel*, questa, pur conservando una sua consistenza oggettiva, non respinge – anzi è proprio questo lo scopo del testo – la copresenza di quello che è lo *structural* che fa

[128] «È soltanto alla periferia [di una società tribale] che lo scambio assume la pura forma di merce. […] Approssimativamente si può dire che doni tra clan coinvolgono di solito entità durevoli e tendono ad essere competitivi, mentre trasferimenti interni al clan coinvolgono di solito cibo e tendono ad essere non-competitivi», C. A. GREGORY, *Gifts and Commodities*, Clare Hall, Cambridge, 1982, p. 43.

[129] Cf., M. MAUSS, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002, pp. 117-125.

[130] Cf., R. BASTIDE, (ed.), *Sens et usages du terme Structure dans les sciences humaines et sociales*, Mouton & Co., L'Aja 1962; questo testo riporta i risultati dei colloqui tenutisi a Parigi nel gennaio del 1959, sotto l'egida dell'UNESCO durante i quali si cerò di definire il termine struttura; ora edito da Walter de Gruyter, Berlino 1972.

[131] *Idem*, p. 15; cf., LÉVY-STRAUSS, *The structural study of myth*, in *The Journal of American Folklore* Vol. 68, No. 270, *Myth: A Symposium* (1955), pp. 428-444; ID., *Les limites de la notion de structure en ethnologie*, in R. BASTIDE (ed.), *Sens et usage*, p. 42.

[132] Cf., M. MERLEAU-PONTY, *From Mauss to Claude Lévy-Strauss*, in *Sign*, Northwestern University, (1964) p. 118; (or: in *Signes*, Gallimard, Parigi 1960, pp 112-123).

riferimento ai modelli costruiti dalla coscienza umana[133] per dirla con un linguaggio che Congar non conosce ma che esprime in termini antropologici il suo pensiero. Questi modelli sono mentali e culturali, oppure secondo Lévi-Strauss, modalità temporanee di leggi universali che emergono dall'attività dell'inconscio mentale[134]. Non dissimilmente Richard McCormick parla di strutture operative e strutture ideologiche. Le prime potrebbero essere assimilate allo *structurel* e le seconde con il loro carattere cognitivo, allo *structural*, esse sono contenute implicitamente nelle prime e hanno la capacità di organizzare e dominare le strutture che generano[135]. La novità che Congar vorrebbe suggerire è che nella Chiesa lo *structural* può essere criticato e superato dallo *structurel*. Poiché lo *structurel* ha in sé il dono che trascende le condizioni stesse in cui si pone; questo gli consente di operare una critica agli stessi domini in cui opera e che lo forzerebbero a piegarsi alla loro forza strutturante, quando, nella Chiesa, la forza strutturante è saldamente nelle mani della profezia[136].

Nei suoi scritti più recenti, Congar, pur rimarcando la necessità di un'espressione per indicare ciò che fornisce alla Chiesa la sua identità, riconoscerà come il termine struttura rischia di non esprimere pienamente la ricchezza della Chiesa[137]. Giustamente

---

[133] Cf., E. LEACH & S. H. UDY, jr., *Social Structure*, in *International Encyclopedia of Social Sciences* 14, 482-89, 489-95; G. SCHIWY, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, Münich, Kösel 1971; qui nella versione inglese, *Structuralism and Christianity*, Pittsburgh, Duquesne University 1971, pp. 21 ss.

[134] Cf., BASTIDE, *op. cit.* p. 39; G. GRANGER, *Objet, structures et significations*, in *Revue internationale de philosophie* 19 (1965) pp. 251-90.

[135] «Structures can be understood as either operational or ideological. Operationally understood, they are things like zoning laws, welfare systems, international monetary systems, tax systems, trade agreements, health delivery systems, and so on. They are the concrete patterns of behavior that make up a person's environment. This environment is made up of interrelated sets of communities: political, social, economic, familial, religious. Our well-being is determined by the harmonious functioning of these communities. Hence they can be liberating or enslaving. The operational structures enslave when the ideological structure implicit in them and supportive of them enslaves. The ideological structure enslaves when some value other than the individual persons who constitute these communities is the organizing and dominating value. By "organizing" I mean that it is this value that generates reciprocal expectations, patterns of actions, decisions, policies. By "dominating" I mean that individuals are subordinated to this value. This process need not be and most often is not explicit or conscious. But it is this value-scale that generates and maintains the reciprocal expectations etc. that feed and support unjust operational structures», R. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology* in *Theological Studies*, 34 (1973), p. 100.

[136] Cf. Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 218.

[137] Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris, 1970, pp. 31-49, in particolare pp. 46-47 (trad. it., *Ministeri e comunione ecclesiale*, Dehoniane, Bologna 1973). «Lo schema struttura e vita che aveva caratterizzato il periodo preconciliare, ora ha con *Ministères et communion ecclésiale* un

ha fatto osservare Colin Williams come la forma base della Chiesa, caratterizzata dalla sua continuità nel tempo per la fedeltà dello Spirito Santo, include, pena la non esistenza della Chiesa, oltre alla celebrazione dell'Eucaristia e qualche forma di esercizio ministeriale, la risposta dell'uomo all'annuncio del kerygma[138].

Al di là delle ulteriori precisazioni operate dallo stesso Congar, lo scoglio del fissismo celebrato dal *semper eadem* di Bossuet[139] è ormai superato; occorre però riconoscere il ruolo dei mutamenti avvenuti nella Chiesa e valutare la loro relazione con la struttura. Jean-Pierre Jossua – rifacendosi a Congar – postula l'esistenza di elementi strutturanti, provenienti dall'ambiente culturale, ed elementi strutturati, scaturiti dall'esperienza di fede[140] propagatasi nel tempo e nello spazio che ha dato origine a una pluralità di espressioni[141]. Con la distinzione fra l'elemento strutturato (la fede) e quello strutturante (la cultura), supera lo stallo prodotto dall'approccio contenuto/forma. Sapendo che il dato rivelato non può mai essere isolato clinicamente, Jossua osserva che quando alcuni elementi giocano un ruolo parziale all'interno della struttura e la loro assenza non può essere calcolata come una perdita, allora è probabile che quegli elementi possano essere ascritti al contesto culturale piuttosto che far parte del *datum* della rivelazione. Quando poi idee forza ricorrono in un lungo periodo con una certa indipendenza rispetto

---

passaggio dalla visione lineare che procede da Gesù alla Chiesa-comunità dei fedeli per la mediazione della gerarchia, ad uno circolare dove la comunità appare come una realtà inglobante, animata da Cristo con il suo Spirito ed al cui interno i ministeri anche quelli gerarchici sono situati come servizi per ciò che la comunità è chiamata a fare. Si ha così una ministerialità inscritta in una ecclesiologia totale», M. SEMERARO, *Yves Congar e il rinnovamento della ecclesiologia*, in *Yves Congar*, *Communio*, 142, luglio-agosto 1995, p. 34.

[138] C. WILLIAMS, *The Church* in *New Directions in Theology Today IV*, The Westminster Press, Philadelphia 1968, p. 150. In particolare per *The structure of the Church*, pp. 150-69. Per un'analisi delle varie forme di governo: C. BRAND-S. NORMAN, *Perspectives on Church Government: Five Views of Church Polity*, Broadman & Holman, Nashville 2004. Questo aspetto era già apparso in uno dei primi testi di ecclesiologia non cattolica: J. L. DAGG, *A Treatise on Church Order*, Charleston, S.C. Southern Baptist Publication Society, 1858; ristampato da Harrisonburg, Va., Gano Books 1982.

[139] Cf., O. CHADWICK, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, 1957. Precisazioni e approfondimenti sulla posizione di Newman rispetto a quanto presentato da Chadwick in S. DESSAIN, *An unpublished paper by Cardinal Newman on the development of doctrine*, in *Journal of Theological Studies*, Oxford, 2 (1958), p. 325.

[140] J. P. JOSSUA, *Immutabilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes?*, in *RSPT*, 52 (1968), pp. 173-200; ripreso sommariamente in *Ruolo della fede e Ortodossia*, *Concilium* 51 (1970).

[141] Cf., *Idem*, pp. 175-183.

all'elemento strutturante, allora possiamo considerarle espressioni della fede stessa[142]. L'elemento dogmatico si presenterà sempre in un contesto di successivi elementi strutturanti per cui non si cercherà tanto un nucleo immodificato di espressioni quanto una proporzione relazionale presente in formulazioni anche altamente variabili. Ne segue che l'elemento strutturato si manifesta sempre secondo le varie percezioni in cui viene sperimentato[143]. La verità cristiana non sussiste allo stato puro poiché è sempre inclusa in nozioni e schemi contingenti che ne determinano la struttura razionale e non è mai possibile accedere alla verità eliminando del tutto la nozione contingente, per cui occorre scartare l'assoluto delle rappresentazioni per cogliere l'assoluto delle affermazioni[144]. Si introduce così una distinzione fra ciò che Dio rivela e il fatto che Dio si riveli. Questo induce l'accoglienza di un criterio di flessibilità che permetterà di cogliere la permanenza di una verità intesa non più solo come corrispondenza, ma come manifestazione, vicino a quel senso biblico che mantiene la sua aura di velamento[145]. Jossua sostiene che la struttura non implica un termine a sé opposto come avviene per contenuto e forma, piuttosto rimanda a una complessità da cogliersi sincronicamente mediante una dialettica delle relazioni che unisce le differenze in un armonioso tutto. Presenta poi tre tipologie di strutture: quelle parziali che rivelano la sussidiarietà di una dottrina; i sistemi teologici e le strutture avvolgenti che esprimono un'intera cultura o epoca. Così una particolare struttura può avere percorsi e fortune diverse nel corso della storia della teologia, ma ricorda come la discontinuità della struttura non si oppone all'omogeneità dell'insegnamento poiché questo è trascendente rispetto alle sue formulazioni che rimangono espressioni di particolari contesti, per cui la costanza del significato si coglie solo in una certa proporzione che consente di vedere la continua

[142] Si veda ad esempio la gratuità del dono di Dio, le due nature di Cristo, ecc: cf., *Idem*, pp. 189-191.

[143] Cf., *Idem*, p. 181. Si veda anche H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, Paris, Aubier, 1944, p. 220: «Si les notions dont on use, les méthodes, les systèmes changent avec le temps, les affirmations qu'ils contiennent demeurent. Bien plus, ce sont les affirmations elles-mêmes qui, pour conserver leur sens dans un univers intellectuel en mouvement, déterminent des notions, des méthodes et des systèmes renouvelés en correspondance avec cet univers. S'il en allait autrement, les formules anciennes, en subsistant telles quelles et sans explication, auraient perdu leur sens premier».

[144] Cf., *Ibidem*.

[145] A. DULLES, *The Survival of Dogma*, Doubleday & Company, New York 1971, pp. 185-203, la conclusione afferma: «Flexibility is not the antithesis of structure, but the condition of preserving it in a changing world».

identità di ciò che è significato[146]. Non vi è però una scorciatoia per determinare quale elemento della rivelazione è dato in ogni struttura dogmatica, per cui occorre fare riferimento alla fede della Chiesa e all'autorità apostolica che agisce in essa[147].

Con il termine struttura, Congar consegna un rasserenante immodificabile. Eppure se vogliamo respingere l'obiezione che vede nella divisione struttura-vita qualcosa di platonizzante[148], dobbiamo utilizzare un approccio che sia altro rispetto all'analisi diretta del testo dogmatico. La semplicità di questo strumento di indagine, che intende fondare la possibilità di una riforma nella vita della Chiesa, non esclude la complessità di ciò che direttamente e indirettamente implica. Se nella sua opera, l'autore non affronta esplicitamente il rapporto fra significante e significato dell'espressione della fede, ciò non autorizza a ipotizzare che Congar escludesse tale problematica[149].

Per Congar una teologia dell'unità, quale base per una teologia della comunione non garantisce ancora solidità alla riflessione. La teologia della vita non esalta solo la trama degli eventi, dall'aspetto confuso e relativo, ma assume la dimensione misterica:

---

[146] Cf., J. P. JOSSUA, *Immutabilité*, pp. 183-194; Id., *Significations des confessions de foi*, in *Istina* 17 (1972), p. 53.

[147] Già J. H. NEWMAN, *Preface* alla terza edizione di *Via Media*, London, 1877, pp. xlvi-xlviii, aveva scorto questo problema. Cf. J. COULSON, *Newman on the Church - His Final View*, in *The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*, J. Coulson-A. M. Allchin, London, 1967, pp. 131-43. Jossua si riferisce a Congar, affermando: «C'est la foi de l'Église aujourd'hui, la foi de la "communauté structurée", selon une expression chère au P. Congar, et ultimement de l'autorité apostolique, qui jugera…», J. P. JOSSUA, *Immutabilité*, p. 199.

[148] Cf., C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brower, 1951[2], II, p. 997; ID., *Théologie de l'Église*, Mame, Parigi 1995, pp. 244-245; J. FAMERÉE, *L'ecclesiologie d'Yves Congar avant Vatican 2.: histoire et Église: analyse et reprise critique*, Leuven Un. Press, Uitgeverij Peeters, 1992, pp. 54-55.

[149] «Dogma presupposes divine revelation, but even that does not descend directly from heaven. It happens in the process of historical human experience. God's revelation manifests itself only in historical events: an experiential, interpretative process, which is actually an up and down, fumbling learning process of religious people in a given tradition, who, believing in God and with due regard to the signs of the times, look for the meaning of their human life on earth. Revelation is just as much the work of searching, interpreting human beings as it is (for that very reason) the work of God. As a result faith has to do with the absolute, but never in an absolute manner, hence only historical, purely relative absoluteness, imperfect and open to correction. Introducing an antithesis between so called «objective revelation» and «subjective religious experience», […] conflicts radically with the concrete developmental history of both Old and New Testament. If revelation itself is such a precious but vulnerable phenomenon – not a « possession » – we need to be more careful, and especially more modest», E. SCHILLEBEECKX, *The Collected Works of Edward Schillebeeckx* XI: *Essays. Ongoing Theological Quest*, Bloomsbury T&T Clark, London-New York 2014, p. 88.

> «Era necessario che tale mistero emergesse ovunque sotto l'umano, la struttura eterna e divina della Chiesa doveva sentirsi costantemente presente»[150].

Anzi, questa struttura eterna e divina, in sé trascendentale, opera il trascendimento di Sé nella vita e consente il trascendimento della vita verso di Sé. In questo dinamismo si coglie l'impossibilità della Chiesa di autodefinirsi e di autocompiersi[151] poiché nell'in sé della Chiesa vi è contenuto un Altro da sé che è lo Spirito Santo che, se garantisce la permanenza e la validità del dato strutturante, contemporaneamente sostiene e incoraggia, nel flusso storico, l'autotrascendimento dell'umano verso il fondativo. Questo, non solo illustra l'aspetto dinamico della Chiesa, ma come qualunque compimento nell'in sé della Chiesa, esso si sottrae sempre alla pretesa di totalizzarsi, perché l'eccedenza trascendentale del costitutivo si pone, e la pone sempre, oltre il suo costituirsi. La Chiesa non si presenta solo come un *hapax istorìas*, è anticipo di un futuro che si storicizzerà per essere poi trasceso; la sincronicità della sua autocomprensione può avvenire solo nella diacronicità del suo estendersi; essa stessa quindi non può essere compresa se non abbracciando il tutto della sua storia. Questo non solo per l'autenticità dogmatica[152] ma anche per il suo incedere nel tempo, per il volto di sé presentato al mondo, per i metodi invalsi nell'evangelizzazione, nell'organizzazione che si è data, nei linguaggi utilizzati, nelle forme desunte e assunte dal mondo civile e religioso con cui è venuta in contatto, fino ai valori che ha offerto al mondo e che dal mondo ha ricevuto. Da un lato una Chiesa che non si riconduce alle sole categorie interpretative, dato l'*ab-soluto* costitutivo che precede e succede a ogni possibile narrazione, dall'altro una Chiesa immersa nel tempo che, attraverso il temporale, lascia tras-*parire* e tra-*spirare* il divino da cui è inabitata. È questa duplice polarità che nella storia ha esatto e spinge ad esigere il rinnovamento nella Chiesa. Ma se il canone del *quod ubique* fornisce un parametro per il riconoscimento di ciò che deve essere creduto, non altrettanto può dirsi per le forme in cui e con cui la Chiesa si è

---

[150] «Il était necessaire que ce mystère affleurât partout sous l'humaine, que la structure éternelle et divine de l'Église fût sentie comme sans cesse présente», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 10.

[151] Cf., K. RAHNER, *Selbstvollzug der Kirche Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie,* Herder, Freiburg, 1995.

[152] «In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum», VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium Primum, P.L.* 50, 639.

presentata al mondo. Sono solo la storia e i criteri, impliciti ed espliciti, assunti nella Chiesa nel momento in cui dispiega la sua presenza, che possono consentire di ritrovare i principi di cattolicità che hanno inverato l'azione della Chiesa nel mondo. La ricerca di Congar si muove, quindi, fra la struttura misterica e le costanti formali emerse dalla storia che consentano un'autentica riforma[153]. La polarità struttura e vita, non è quindi abbandonata all'anarchismo innovatore, comporta sempre un processo che, assimilando l'attuale, inveri un dato; così la creazione del nuovo sgorga dall'invenzione di un già vissuto, contenuto nell'esperito della Chiesa e nelle intuizioni dei Padri che sono così, non solo garanzia di un ritorno alle origini[154], ma si pongono come esempio originale originante, espressione del lavoro permanente dello Spirito[155].

[153] «L'acte théologique n'est pas pur et simple affrontement de la Parole fondatrice avec les seules ressources du présent. Dire qu'il est reprise de cette Parole dans une tradition vivante, où s'inscrivent les structures du passé, ce n'est pas affirmer seulement que la Parole est ressaissie dans cette cheine, mais encore qu'elle l'est avec son aura d'explicitations passes, riches an leçon de toute nature», J. P. JOSSUA, *Immutabilité*, pp. 182-183.

[154] Cf., Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1941, p. 162.

[155] Cf., J. PUYO, *Jean Puyo interroge le Père Congar. "Une vie pour la vérité"*, Paris, Le Centurion, 1975 pp. 47-48. È evidente l'influsso di J. A. Möhler nella riscoperta della Chiesa quale organismo animato dallo Spirito Santo. Cf., J. FAMERÉE, *Formation et ecclésiologie du "premier" Congar*, in *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Cerf, Parigi 1999, p. 64.

2.6 Peccato e santità nella Chiesa

Ancorato alla forza della Tradizione, Congar intraprende ora il suo cammino alla ricerca di una via teologica che giustifichi, plasmi e sospinga verso il rimodellamento delle forme in cui si esprime la vita della Chiesa:

> «La situazione del mondo e degli spiriti, la natura stessa delle condizioni poste dal mondo moderno all'evangelizzazione, pongono domande estremamente gravi a ciò che possiamo chiamare le strutture o le forme di espressione della Chiesa. Ma non è al di fuori o contro la tradizione della Chiesa che si vuole cercare la soluzione, bensì nella profondità di questa stessa tradizione»[1].

La prima tappa di tale percorso prevede la comprensione e la chiarificazione della compresenza della santità e del peccato nel corpo ecclesiale[2]. Nella seconda, Congar illustra le ragioni che sostengono la necessità della riforma[3]. Nella terza, infine, mostra la relazione fra i profeti e i riformatori nella storia della Chiesa[4].

Guardando al vissuto della Chiesa – che è parte della Tradizione espressa –, Congar nota l'emergere di tre dati che non possono essere elusi qualora si consideri l'urgenza di una riforma per venire incontro alle necessità della evangelizzazione. Sono peculiarità che si presentano con il carattere della novità e il loro inusitato è causa di un possibile disorientamento e forse scollamento fra la Chiesa e il mondo. Oggi, la presenza del male nella Chiesa viene percepita diversamente rispetto al passato recente e remoto; la

---

[1] «L'ètat du monde et des esprits, la nature même des conditions faites à l'évangélisation par le monde moderne, posent des questions extrêmement graves sur ce qu'on peut appeler les structures ou les formes d'expression de l'Église. Ce n'est pas à côté ou contre la tradition de l'Église qu'on veut en chercher la solution, c'est dans la profondeur même de cette tradition», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 59.

[2] *Idem*, pp. 63-132. Le idee principali di questa sezione erano già state esposte in Y. CONGAR, *Sainteté et péché dans l'Église*, in *La Vie Intellectuelle*, 11 (1947), pp. 6-40 e in Y. CONGAR, *Die Kirche und ihre Einheit: der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation*, in *Die Kirche Christi, Grundfragen der Menschenbildung und Weltgestaltung*, (a cura di Otto Iserland), Benziger & Co, Einsiedeln-Köln, 1940, pp. 13-59. Per un riferimento storico si veda, H. GUILLEMIN, *Par notre faute*, in *La Vie Intellectuelle* settembre 1937, pp. 326-362; questo articolo, eccezionalmente aperto e coraggioso, fu ripreso da Congar dieci anni dopo: a suo tempo suscitò non poche polemiche, tanto che Cordovani, su *L'Osservatore Romano* del 14 novembre 1937, accusò Guillemin di essere parziale, inesatto, unilaterale e di fare una strana apologia della Chiesa.

[3] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, pp. 133-200.

[4] *Idem*, pp. 200-228.

sua gravità è avvertita in modo più esteso e profondo. Un secondo tratto concerne tutto ciò che appare simulato, artefatto, non sincero, il quale viene istintivamente rifiutato dall'uomo del nostro tempo. Ma sono soprattutto i ritardi nel comprendere il movimento della storia, ossia le carenze storiche della Chiesa, che paiono inaccettabili.

Per quanto concerne il primo punto, Congar sostiene che, anche se parliamo sempre della stessa Chiesa, non siamo autorizzati a ignorare la differenza di sensibilità fra gli antichi e i nostri contemporanei[5]. I Padri considerano la Chiesa in modo mistico: il Corpo di Cristo costituito mediante i sacramenti; una realtà che discende dal cielo e investe la terra; un passaggio dell'umanità e del mondo nella qualità spirituale del regno di Dio, per cui ne risulta che la vera condizione delle cose è quella celeste. I Padri non separano l'aspetto esteriore e sociale da quello interiore e mistico. Il rapporto con Dio e con la Chiesa è equiparato, ne segue che il peccato separa da Dio e quindi dalla Chiesa, per questo il problema del male è anzitutto il problema del peccato, che diventa immediatamente un problema ecclesiologico[6].

Inoltre, oggi si è meno interessati alla validità oggettiva. La sensibilità per l'oggettivo era peculiare a tutto il mondo antico non solo al mondo ecclesiastico[7]. Non importava come si fosse giunti a una scoperta o a una verità; interessava la cosa in sé. L'interesse era rivolto alla verità di una cosa o alla sua falsità, non al percorso svolto per

[5] «Nos contemporains ne posent pas le problème du mal dans l'Église exactement comme le fasaient les Pères», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 63.

[6] «Le problème du statut des pècheurs s'imposât comme un problème ecclésiologique important», *Idem*, p. 64; «Au fond la marche de la pensée patristique est la suivante: l'Église elle-même est sainte, ce sont ses membres qui sont pécheurs», *Idem*, pp. 81-82; «Les docteurs catholiques montrèrent qu'il y a une sainteté incorruptible qui vient à l'Église de la foi, des sacrements, des pouvoirs hiérarchiques du sacerdoce. Nous revenons une fois de plus, et ce n'est pas la dernière, à la distinction entre la structure de l'Église et sa vie», *Idem*, p. 86. Ciò che è di origine divina si mantiene intatto nella sua purezza e sfugge al condizionamento umano: «Sacramenta per se sancta, non per homines», OTTATO DA MILEVI, *De Schismate Donatistarum*, 5,4; ML 11,1053; V, I, 86-93 Edit. Wirceb. «Il Sacramento cristiano, escludendo proprio per il suo carattere impersonale ogni umana autorità intermedia, assicura lo scambio vitale, immediato, senza ostacoli tra il Capo e le sue membra. Perciò in nessun modo meglio che nella pietà cattolica è protetta la libertà personale della vita religiosa», K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Shwann, Düsseldorf 1924; (trad. it. *L'essenza del cattolicesimo*, Morcelliana Brescia 1930, p. 46). La posizione di Ottato da Milevi avrà un notevole influsso nella Chiesa – da Agostino (*In Joan*., tract. V, n. 18, *P.L.*, 35, 1423; tract. VI, n. 7, 1428) a Crisostomo (*De sacerdotio* III, 10 *P.G*., 48, 646-647) – e viene considerata come riferimento per l'*ex opere operato*.

[7] «Le monde ancient est caractérisé par la predominance de l'aspect objectif», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 64.

raggiungere quella conoscenza. La modernità, invece, si interessa maggiormente al soggetto conoscente rispetto all'oggetto conosciuto[8]. L'attenzione odierna potrebbe indurre a un facile soggettivismo, ma le domande che sorgono sono ben altre rispetto all'antichità. Ne segue che non è più possibile eludere non solo l'attività del soggetto conoscente, ma il soggetto medesimo, quale parte intrinseca, integrante e costitutiva dell'oggettività della conoscenza – in qualunque modo la si voglia intendere –. Oggi, l'interesse è rivolto all'uomo quale soggetto religioso, e alla qualità relazionale che i ministri e i laici vivono nella Chiesa. In questo contesto si colloca l'aspetto della sincerità soggettiva, della linearità con cui una conoscenza viene acquisita, della qualità del percorso intrapreso, dei toni, delle atmosfere. Un tempo, il mondo era statico e alla Chiesa veniva chiesto di essere fedele a una tradizione. Oggi il movimento e la velocità mutano le cose umane e alla Chiesa viene chiesto di seguire il cambiamento. Al di là di un'eventuale o meno bontà di tale richiesta, è indubbio che effetto del cambio di paradigma è il maggiore scandalo che le carenze personali, più di un tempo, possono suscitare, mentre si apprezza la coerenza individuale legata all'adattamento storico[9]. Il mondo si pone dinanzi alla Chiesa e le chiede conto, non della fedeltà alla sua Tradizione – pur irrinunciabile per l'essere della Chiesa –, ma delle domande postele riguardo ai valori, al movimento e alle acquisizioni del mondo[10]. Per l'uomo contemporaneo, smarrire il ritmo della storia e la sua richiesta di presenza al momento presente, è mancanza grave, anche se poi, in nome del pragmatismo, la contemporaneità fatica a ritrovare l'importanza della storia e della tradizione, l'intenzione, la rettitudine interiore e soggettiva, poiché ciò che si considera è il solo risultato ottenuto, anche se poi lo si riveste di oggettività scientifica. Fino al secolo XI, quando si parlava di riforma, questa era intesa in senso strettamente individuale: il cristiano doveva essere riformato a immagine di Cristo. Solo dall'XI secolo in poi si inizia ad applicarlo alla Chiesa nel suo complesso, pare di pari passo con la coscienza che la Chiesa assume di

[8] «Le monde moderne, au contraire, est caractérisé jusqu'en fond par la découverte du point de vue du sujet», *Idem*, p. 64.
[9] Cf., *Idem*, p. 65. Più in là, affermerà: «Tout ce qui semble frelaté, insincère, est jugé très sévèrement, surtout si cela se présent avec des prétentions à la grandeur et au prestige», *Idem*, p. 67.
[10] Cf., *Idem*, p. 66.

sé e dei suoi poteri[11]. Da allora, sono sorte esigenze nuove; oggi ciò che scandalizza sono in particolare i ritardi e le ristrettezze mentali. Il fatto storico diviene così una nuova categoria morale; per cui si può peccare infrangendo la verità che le cose hanno secondo la loro dimensione di divenire. La responsabilità storico-sociale che la Chiesa viene ad assumere segue il cambiamento del paradigma della santità, percepita ora in relazione alla cura, alla crescita e allo sviluppo del prossimo[12]. Giustamente osserva Congar, a mano a mano che cresceva e si sviluppava la teologia dei poteri, cresceva contemporaneamente la richiesta di rinnovamento; fino all'XI secolo non si avvertiva questo bisogno; da allora, quasi come nemesi, l'acuta protesta degli abusi nella Chiesa progrediva con la pretesa nel sottolineare i suoi poteri[13]. Per esplodere con la Riforma protestante a cui fece seguito, il 7 gennaio 1546, la richiesta di perdono da parte del Cardinal Pole, Legato Pontificio alla seconda sessione del Concilio di Trento[14].

Il *peccatum* era percepito anzitutto come errore personale o incompletezza della natura, non ancora come ritardo, incomprensione o limitatezza culturale. Per esplorare questo campo, Congar ritraccia il pensiero che lo ha definito. Affermando che peccare significa deviare dalla rettitudine che l'atto deve avere, e, basandosi su San Tommaso, conferma che solo Dio non può peccare perché in Lui l'atto ha la stessa virtù dell'agente[15]. Ne

---

[11] Cf., G. B. LADNER, *The Idea of Reform Its Impact on Christian Thought and Action*, Cambridge (Mass), 1956, pp. 5-9. Nella edizione del 1968, Congar inserirà questo testo quattro volte nelle sue note: pp. 68, 156, 294, 322, soprattutto in riferimento ai Padri. La fondamentale opera di Ladner, sviscera il senso del termine riforma nei tempi antichi, presentando poi tutta la sua ampiezza nella recezione avuta nei primi secoli della vita della Chiesa, soffermandosi infine sul pensiero di Agostino.

[12] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 68. In due articoli Congar esporrà le peculiarità della sensibilità contemporanea di fronte alla colpa e alla responsabilità collettiva; Y. CONGAR, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 3 (1950), pp. 259-284; 4 (1950), pp. 387-407.

[13] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 69; «I Padri parlavano di riforma dell'uomo. Solo nel Medioevo s'inizia a parlare di Riforma della Chiesa», Y. CONGAR, *L'Église comme peuple de Dieu*, in *Concilium*, 1 (1965), pp. 23-24.

[14] *Concilii Tridentini Actorum*, t. IV, I, Friburgo 1914, pp. 550-551; riportato da Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 91. In termini simili nel 1522 si era già espresso Adriano VI in una lettere a Chieregati (n. 29.30 della Terza condizione) e nel 1537 la Commissione *De emendanda Ecclesia*. Il 23 novembre 1562, il Cardinal Lorena farà un intervento simile; cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, pp. 87-88.

[15] «[…] cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere; sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim

consegue che «la Chiesa è infallibile e santa per quel che proviene *da Dio*, per l'aspetto in cui essa è *da Dio* e nella misura in cui è *di Dio*»[16]. Solo ciò che appartiene all'uomo subisce i limiti e le manchevolezze della creatura. Rimane, tuttavia, da scandagliare come infallibilità ed errore possano coesistere nella medesima realtà. La persistenza di una duplice modalità contrapposta, insita in un medesimo ente, è comprensibile anzitutto applicando l'*analogia entis*. Inoltre, poiché la Chiesa antica ha avuto coscienza di sé come organismo di vita spirituale comunicato dall'alto – tanto che, qualunque sia la data nella quale si è data essa stessa il titolo di "santa", è il primo con cui ha voluto caratterizzarsi[17] – non ci resta che operare delle distinzioni nell'uso del termine Chiesa; solo così potremo cogliere meglio la peculiarità di un'istituzione che è nella storia ma che la storia stessa non riesce del tutto a spiegare[18].

Anche per comprendere la copresenza di santità e peccato nella Chiesa, Congar ricorre alla distinzione fra donato e agito, struttura e vita[19]. La Chiesa in quanto costituita da fedeli è, come sovente sottolineano i Padri, *congregatio fidelium*. È sì costituita da battezzati ma nello stesso tempo è Lei stessa che battezza; quindi è antecedente ai suoi stessi fedeli. È Lei che è generata da loro ma è Lei che genera coloro che la generano. Per cui la Chiesa preesiste in Cristo e precede la sua manifestazione storica come

---

manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum, secundum conditionem suae naturae», *Sum. Theol*., Iª q. 63 a. 1 co.

[16] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 92 (corsivi nell'originale).

[17] Cf., *At* 9,13.32.41; *1Cor* 6,1; 14,33; 16,1; *2Cor* 8,4; 9,1; *Rm* 8,27; 15,25-26.31) o "santi per vocazione" (Cf., *Rm* 1,7; *1Cor* 1,2), La ritroviamo nelle *Lettere di S. Ignazio di Antiochia*, ad esempio in quella ai cristiani di Tralle (II secolo d.C.), nel *Martirio di Policarpo*, nel *Pastore di Erma* e nei *Simboli* più antichi (*DS* 10: formula battesimale tratta dalla *Traditio Apostolica* di Ippolito romano; *DS* 41, 42 e 150 che è la formula niceno-costantinopolitana); un cenno anche in *DS* 1 (intorno al 170 d.C.). che è il primo simbolo dell'antichità formulato sull'idea che i 5 pani del miracolo rappresentano i 5 punti fondamentali della fede cristiana (Padre, Figlio, Spirito Santo, Chiesa santa e remissione dei peccati).

[18] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 94. Nell'edizione del 1968 aggiorna il testo, riportando i testi del Concilio Vaticano II quando affermano la presenza nella Chiesa della santità e del peccato e la necessità di purificazione: *LG* 8,3; 48,3; *GS* 36,2; 43,6; *UR* 3,1; 4,6; 6; *DH* 12,1.

[19] Cf., *Idem*, pp. 93-94.

comunità[20]. Sia come disegno prestabilito dal Padre mediante l'elezione e la predestinazione degli uomini nel Figlio e la predisposizione in Lui dei mezzi di grazia (*Rm* 8,29-30). Sia quando con l'incarnazione si realizza lo sposalizio fra Cristo e l'umanità; grazie all'assunzione della natura umana, tutto ciò che Cristo realizza, lo compie *realiter* per tutti noi[21]. Questa duplice esistenza della Chiesa in Cristo è il suo mistero che è anteriore alla *congregatio fidelium*. Questo aspetto però non è rilevabile storicamente e non può essere analizzato e classificato dalle scienze storiche.

Nel tempo, il mistero della Chiesa esiste come istituzione mediante i mezzi che la strutturano: la fede e i sacramenti (*Mt* 28,19). Così il *depositum fidei*, i sacramenti e i ministeri sono gli elementi generatori della Chiesa. Una realtà in ombra, già esistente in Israele[22] e che da Cristo ha ricevuto una nuova economia, quando tramite la Sua persona ha introdotto nel mondo celeste la realtà umana che aveva assunto dopo aver rivelato la pienezza della verità su Dio quale Trinità, istituito i sacramenti della Nuova Alleanza nel suo sangue e costituito i poteri apostolici derivati dai suoi tre *munera*[23].

---

[20] «L'Église est ainsi antérieure à elle-même comme communauté», *Idem*, p. 95.

[21] «D'une façon qu'il n'est pas aisé d'expliquer, mais qui est tout à fait réelle, il contient celle-ci tout entière en lui. C'est pourquoi les actes messianiques […] son "passage à son Père" est véritablement fait pour nous, d'une certaine façon, est déjà faits par nous», *Ibidem.*

[22] Cf., Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche; Festschrift für Karl Adam*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1952, pp. 79-108. Il Dottore di Ippona sviluppa ampiamente questo tema: «Ex Abel justo usque in finem sæculi quamdiu generant et generantur homines, quisquis justorum per hanc vitam transitum facit […] totum hoc unum corpus Christi […] adjungitur ista Ecclesia quæ nunc peregrine est illi cœlesti Ecclesiæ, ubi Angelos cives habemus […] Et fit una Ecclesia, civitas Regis magni», S. AGOSTINO, *Sermo* 341, c. 9. n. 11; (*P.L.*, 39, 1499-1500); «Ecclesia quæ terris non defuit ab initio generis humani, cujus primitiæ Abel sanctus est, immolatus et ipse in testimonium futuri sanguinis Mediatoris ad impio fratre fundendi», *Enarratio in Psalmum*, 118, *Sermo* 29 n. 9 (*P.L.*, 37, 1589); «Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei. Hæc civitas initium habet ad ipso Abel», *Enarratio in Psalmum*, 142, n. 3 (*P.L.*, 37, 1846). Ancor più esplicito: «Ecclesiam accipite non in his solis qui post Domini adventum et nativitatem esse cœperunt sancti; sed omnes quotquot fuerunt sancti ad ipsam Ecclesiam pertinent», *De Jacob et Esau*, *Sermo* 4 n. 11 (*P.L.*, 38, 39). Ugo di San Vittore è ancora più esplicito: «Sancta Ecclesia, quæ ab initio mundi cœpit, in tempore gratiæ per immolationem Agni immaculati redemptionem accepit» *De arca Noë Morali*, lib. 1, c. 4 (*P.L.*, 176, 630). San Tommaso giungerà ad affermare: «Gratia capitis operata est a constitutione mundi, ex quo homines membra ejus esse cœperunt», *III Sent.*, d. 13, q. 3, a 2, qa 2, sed c; «Antiqui patres pertinebant ad idem corpus Ecclesiæ», *Summa Theologiæ*, III, q. 8, a. 3, ad 3.

[23] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 96; cf., Y. CONGAR, *Sur la trilogie Prophète Roi Prêtre*, in *RSPT*, 67 (1983), pp. 97-115.

L'azione giustificante di Cristo e quella santificante dello Spirito Santo rendono la Chiesa indefettibilmente santa. Posta così questa distinzione fra la Chiesa intesa come *congregatio fidelium* e la Chiesa decifrata come mistero e istituzione che precede i suoi membri e li genera, è possibile per Congar esporre la polivalenza del termine Chiesa.

Una prima accezione pone la Chiesa nel suo principio formale e costitutivo che proviene da Dio: essa è il dono che scaturisce dalla Trinità[24]. Il secondo significato prende in considerazione la risposta degli uomini alla salvezza proposta e ai mezzi istituiti per realizzarla[25]. Se il primo si presenta quale principio formale preordinato nei secoli in Cristo e da Lui realizzato e comunicato mediante la sua incarnazione e il suo Mistero pasquale, che ha introdotto la nostra umanità nei cieli, il secondo potrebbe essere definito principio materiale per il quale l'umanità accoglie il dono del Padre in Cristo e costituisce il popolo di Dio. La volontà di Dio di santificare tutti gli uomini (*1Tm* 2,4; *1Ts* 4,3) viene poi visibilmente rappresentata nella storia da alcuni battezzati che gerarchicamente custodiscono il *depositum fidei*[26]. Questa è la terza accezione, forse la più compresa, del termine Chiesa[27]. Il quarto senso del termine Chiesa include tutti questi e la pone nel mondo come il Corpo di Cristo animato dalle energie della grazia che sostengono le realtà istituite da Cristo per la salvezza[28].

---

[24] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 98. Si tratta dell'*Ecclesia de Trinitate* ed è quanto sta a cuore specialmente alla Costituzione *Pastor æternus*, Denzinger n. 1821. Si veda l'approfondimento di J. BEUMER, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Anwendung*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 9 (1942), pp. 13-22.

[25] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, pp. 98-99. È l'*Ecclesia ex hominibus* che si presenta nel mondo come *congregatio fidelium*.

[26] Cf., *Idem*, p. 97.

[27] Cf., *Idem*, p. 99. La funzione ministeriale si esprime esaustivamente con l'esercizio sacerdotale, profetico e regale della gerarchia; questo senza condurre a una identificazione fra l'atto e la persona: «un homme d'Église, est un homme qui fait les actes de l'Église […] qui agit *in persona Ecclesiæ*. Cependant il ne s'identifie jamais sans réserve à l'Église; alors même qu'il en fait les actes, il reste lui-même, et cela se marque dans ce qu'il fait», *Idem*, p. 100. Ne consegue che i singoli atti della Chiesa sono fortemente segnati dalla personalità, dalla preparazione e dalla santità del soggetto che li pone. Aspetto questo a cui l'uomo contemporaneo è particolarmente sensibile.

[28] In questo ultimo aspetto emerge la dialettica del dato e dell'operato. Il dono proveniente da Dio è totalmente puro; accolto dall'uomo, lo santifica in relazione dinamica con la sua libertà e la sua attività. I fedeli che partecipano a questi doni vivono la *communio sanctorum* nei *sancta*, nei doni oggettivi di Dio e realizzano il secondo aspetto della *communio sanctorum*, la *communio* fra loro in quanto *sancti*, membra di Cristo che hanno attuato in sé il mistero pasquale. Tale santità è donata dallo Spirito Santo quale agente del ritorno a Dio; la santità essenziale della Chiesa è data dalla presenza dello Spirito

La santità della Chiesa, frutto dell'incontro fra l'oggettività del dono offerto e la soggettività ricevente, che nella sua libertà risponde alla proposta divina, si presenta sempre progressiva e mai del tutto compiuta. Ciononostante vi è una santità essenziale nella Chiesa, la quale, collocandosi al di là delle opere dei suoi membri e, suscitando senza perciò identificarsi con gli effetti dei *sancta* in loro, caratterizza il suo stesso essere; questa santità può essere affermata solo nella fede allo Spirito Santo, di cui la Chiesa è l'opera specifica[29]. Questa posizione sulla santità della Chiesa è specificatamente teologica ed è propria di Congar; posizione che lo distanzia da quella moralistica e apologetica tradizionale che interpretava la santità come qualcosa di visibile che contrassegnava specificatamente la Chiesa romana[30]. Per Congar «Credo nella Chiesa Santa», va inteso all'interno del «Credo nello Spirito Santo santificante, unente la Chiesa»[31]. La sua posizione non è del tutto nuova. Già San Tommaso aveva affermato che la Chiesa era santa in ciò che si riferisce all'azione dello Spirito Santo che santifica la Chiesa[32]. Questa sottolineatura – con il recupero della dottrina più autentica –, non è mera rivisitazione archeologica, ma inserisce nella riflessione di Congar il principio trascendente e dinamico della riforma. La Terza Persona della Trinità è l'agente che suscita e sorregge il rinnovamento affinché la Chiesa risponda alle esigenze dell'evangelizzazione dell'uomo quale essere storico e vitale. Solo così si può

Santo che agisce nei *sancta* e, per la grazia di cui partecipano alla Sua opera, dai *sancti*, i quali necessitano però sempre di purificazione; cf., *Ibidem*, p. 101. La comunione dei *sancti* indica non solo una comunione fra tutti i fedeli che partecipano ai *sancta*, ma si estende anche ad una comunione ai loro beni. Da qui scaturisce il senso della solidarietà economico-sociale fra i cristiani: «Sotto il nome di Comunione dei Santi, la Chiesa intende in primo luogo la comunione degli spiriti e dei beni dei santi sulla terra», K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Shwann, Düsseldorf 1924; (trad. it. *L'essenza del cattolicesimo*, Morcelliana Brescia 1930, p. 152).

[29] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 103.

[30] Cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 14/1, 1939, col. 847-860.

[31] «Mais sa sainteté radicale et profonde comme mystère, comme institution et même comme peuple de Dieu, l'Église la croit en croyant au Saint-Esprit qui la santifie. Historiquement, d'ailleurs, Esprit *Saint* et *Sainte* Église paraissent liés dans le Symbole», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 103.

[32] *Summa Theologiæ*, II-II, q. 1, a.9, ad 5: «Si dicatur in sanctam Ecclesiam Catholicam, est hoc intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus, credo in spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam. Sed melius est et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi in, sed simpliciter dicatur sanctam Ecclesiam Catholicam, sicut etiam Leo Papa dicit».

comprendere perché La Chiesa è sì la realtà di un avvenuto il quale però si esaurisce solo in un "diventare pienezza"[33].

I principi stabiliti da Cristo per fare, dell'umanità, il suo corpo, rendono la Chiesa santa e indefettibile per la dottrina rivelata, i sacramenti e i poteri apostolici. I doni che procedono da Dio restano infallibili in se stessi poiché l'uomo ha un ruolo meramente strumentale, il cui effetto è superiore a ciò che l'uomo ha ed è in sé: per mezzo di essi l'uomo dà ciò che non ha. Nella sua economia, Dio ha stabilito di chiamare gli uomini a produrre con Lui la Sua opera. L'impeccabilità precede e costituisce la Chiesa, in tal modo la sua fede non può essere soggetta a deviazioni e, *ex opere operato*, i sacramenti apportano la salvezza. Per queste realtà non si può parlare di logoramento[34]. Questa santità istituzionale precede la vita dei suoi membri, non necessita di riforma ed è quella consistenza che pone la Chiesa al di sopra delle fluttuazioni storiche e personali. È la Casa di Dio, santa in sé stessa, indipendentemente da chi la abita. In questo primo senso la Chiesa viene vista come causa formale.

L'amministrazione dei doni di Dio, tuttavia, può subire le vicissitudini della storia e della condizione umana. L'inadeguatezza, a questo secondo livello, può assumere sia le forme della mancanza storica quanto quelle del peccato [35]. È la Chiesa quale causa

---

[33] «L'Église est la réalité d'une chose advenue qui achève seulement de se plénifier», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 80. «È la forza vigorosa che ristabilisce sempre l'interiore equilibrio, è la vitalità della dottrina rivelata perdurante nel magistero ecclesiastico; è più profondamente, lo Spirito Santo vivente nella Chiesa. Questo suscita le misteriose energie che portano a tutte le cellule estenuate dell'organismo ecclesiastico fresco sangue vitale, ed eliminano tutte le slogature innaturali del corpo di Cristo», K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Shwann, Düsseldorf 1924; (trad. it. *L'essenza del cattolicesimo*, Morcelliana Brescia 1930, p. 226).

[34] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 104. Si noti come Congar collochi l'*ex opere operato* in modo strettamente dinamico, vincolandolo all'azione santificante dei mezzi sacramentali e non lo isoli in un "per sé" tanto oggettivo quanto riduttivo.

[35] Cf., *Idem*, p. 106; cf., A. RADEMACHER, *Göttliches und Menschliches in der Kirche* in *Das heilige Feuer*, ripubblicato in A. RADEMACHER, *Vernünftiger Glaube. Altes und Neues zu religiösen Zeitfragen*, Herder, Freiburg 1923, pp. 1-13, uno dei primi autori in terra tedesca ad affrontare la complessità di quale aspetto. Vedi anche: J. BERNHART, *Göttliches und Meschliches in der Kirche*, in *Die Kirche in der Zweitende*, Paderborn 1935, pp. 238-268. Maggiore risonanza ebbe P. SIMON, *Das Menschliche in der Kirche Christi*, Herder, Freiburg 1936, questo testo, proibito dai nazisti, con il suo tono newmaniano presentava serenamente le difficoltà della Chiesa prodotte dalla sua componente umana. Nel 1948 giunse alla terza edizione, recensita in *Revue des Sciences Religieuses* (1950) 24, 1 p. 165. Congar lo ha presente nello stilare queste pagine. Sul medesimo tema, P. SLADEK, *Göttliches und Menschliches in der Kirche*, in *Theologische Quartalschrift*, 1941, pp. 175-190: questo articolo ebbe risonanza anche presso gli ambienti riformati. Nel dopoguerra seguono in ambito tedesco altri testi che

materiale la cui consistenza è intrisa della fallibilità umana; ed è quindi solo per mezzo della causa materiale che il peccato entra nella Chiesa. Alla Chiesa, comunione con Cristo, appartiene il peccatore fino a quando il suo peccato non conduce espressamente alla rottura di questa appartenenza. Nella Chiesa, strumento di comunione con Cristo, il peccatore si purifica, poiché la Chiesa è il luogo e lo strumento di applicazione della Redenzione di Cristo[36]. La dimensione personale è un aspetto della inadeguatezza nella Chiesa; permane la responsabilità sociale e storica che investono la Chiesa e manifestano la sua resistenza alla novità e al cambiamento[37]. Ed è a questo terzo livello, che coinvolge in particolare la gerarchia, che si parla di necessità di riforma[38]. Una necessità in cui la modalità comunicativa della fede è la prima ad essere chiamata in causa, sia sul versante celebrativo sia su quello definitorio[39]:

---

affrontano il medesimo argomento: K. RAHNER, *Die Kirche der Sünder*, in *Stimmen der Zeit* 140 (1947), pp. 163-177, ripreso poi in *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, pp. 301-332; K. ADAM, *Das Problem des Geschichtlichen im Leben der Kirche*, in *Theologische Quartalschrift*, (1948), pp. 257-300. In ambito francese: M. VILLAIN-J DE BACIOCCHI, *La vocation de l'Église*, Parigi 1953; P. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Parigi 1953, pp. 78s. (trad. it., *Meditazione sulla Chiesa*, Paoline, Milano 1965).

[36] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 111. Si comprende come una Chiesa dei soli puri sia una contraddizione in termini. Sia per l'autorità che si auto definisce santa per stabilire chi vi appartiene e chi ne viene escluso. Sia per i criteri di vaglio che non si possono trovare nel Vangelo (*Mt* 13,24-30; 13,47-50). Sia per la cessazione della funzione storica della Chiesa: una Chiesa già totalmente pura sulla terra ha consumato la ragione della sua esistenza.

[37] Cf., *Idem*, p. 113.

[38] «Il y a les fautes et les insuffisances des personnages hiérarchiques et dans l'exercice même de leurs fonctions d'hommes d'Église. Ces fautes et ces insuffisances-là ne sont-elles pas des fautes et des insuffisances de l'Église? Oui, dirons-nous», *Ibidem*. Al termine del capitolo, Congar presenterà la posizione di Couturier (P. COUTURIER, *Chaque chrétien est responsable de l'Église*, in *L'Amitié*, (1947), I, pp. 59-69), il quale distingue tre piani: sacrale, ecclesiastico ed ecclesiale. L'ecclesiastico è nel dominio dell'umano; l'ecclesiale riguarda la corporeità del sacrale segnato dallo Spirito, ma perfettibile perché si presenta come il suo involucro umano, come il testo della Scrittura che avrebbe potuto essere diverso, e le cui interpretazioni progrediscono costantemente; il testo del Rituale del Messale il cui aggiornamento deve modellarsi sulla struttura psicologica variabile nel tempo e nello spazio; i testi dogmatici variabili all'infinito; la struttura sociale secondaria della Chiesa espressiva della sua immutabile architettura sacrale. L'ecclesiastico è l'esercizio concreto che gli uomini fanno dell'ecclesiale. La Chiesa è infinitamente santa perché sacrale; santa e perfettibile perché ecclesiale; terribilmente peccatrice e in via di santificazione perché ecclesiastica. Per cui la Chiesa è santa, trasformabile e peccatrice. La posizione di Couturier non è dissimile dalla distinzione fra struttura e vita di Congar, specie là dove Congar parla di struttura sociale secondaria. Il testo di Couturier si rifà a sua volta a D. WINZEN, *L'Église mystère*, in *Œcumenica*, 1935.

[39] «La sainteté ou l'indignité personnelles du ministre sont des dispotions capitales: elle font ou défont pastoralement la chrétienté. […] Les sacrements en eux-mêmes sont totalement saints, purs et parfaits. […] Nous savons assez quelle est parfois la misère de leur celebration», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 115.

> «Le forme liturgiche o cultuali, istituite in un preciso momento e in un particolare luogo, presentano limiti e inconvenienti più o meno gravi. Basti pensare al problema del latino, alla mancanza di adattamento della liturgia per i Paesi di missione e infine alle richieste dell'attuale movimento liturgico, per vedere come la concreta attività sacerdotale della Chiesa sia imperfetta»[40].

Le definizioni conciliari e i pronunciamenti *ex cathedra* sono preservati da errori per l'assistenza divina ma portano pur sempre il marchio di un'epoca, di una sensibilità, di una lingua, e in tal senso possono essere migliorati. La stessa storia della loro formulazione sovente è una storia molto umana, poiché il lavoro degli uomini permane con tutti i suoi limiti anche nel prodotto finale:

> «Questa infallibilità non è il frutto di un'*ispirazione*, ma semplicemente di un'*assistenza*, di una garanzia per l'espressione finale del lavoro. Ma questo stesso lavoro, nel suo sviluppo persegue le normali vie umane, anche se non manca l'aiuto divino. […] La storia delle definizioni conciliari è una storia sovente troppo umana. Il lavoro degli uomini permane con tutti i suoi limiti, anche nel suo prodotto finale: la definizione dogmatica; preservata da Dio dall'errore, porta pur sempre il segno di un tempo e rimane perfettibile»[41].

Se il linguaggio è il primo aspetto coinvolto nella riforma, il secondo concerne la comunicazione dell'immagine che la Chiesa offre di sé e coinvolge il livello di governo:

> «Una tentazione per gli uomini di Chiesa è certamente quella di identificare di fatto, nel loro spirito, ciò che essi concretamente fanno, con la funzione sacra in sé. Questi uomini, che esercitano l'autorità più sacra, possono mancare di informazioni o di intelligenza. Possono sprecare occasioni, alienarsi popolazioni, e, a causa della loro grettezza o mancanza di comprensione, provocare l'irreparabile»[42].

---

[40] «On peut même dire, et la chose semble assez claire, que les formes liturgiques ou cultuelles, instituées à un moment donné et dans un territoire donné, présentent des limites, des inconvénients plus au moins graves. Il suffit de penser au problème inevitable du latin, au manqué d'adaptation de notre liturgie pour bien des pays de missions, aux requêtes, enfin du movement liturgique actuel, pour savoir que l'activité sacerdotale concrete de l'Église est imparfaite», *Ibidem.*

[41] «Cette infaillibilité n'est pas le fruit d'une *inspiration*, mais simplement d'une *assistance*, d'une garantie portant sur l'expression finale du travail. Mais ce travail lui-même, dans son déroulement, se poursuit par des voies normales, humaines, encore qu'avec le secours de Dieu. L'histoire des définitions conciliaires est une histoire souvent très humaine. Le travail des hommes reste même avec ses limites propres, dans son produit final, la definition dogmatique: garantie par Dieu d'erreur, celle-ci porte la marque d'un temps et n'est pas imperfectible», *Idem*, p. 116 (corsivi nel testo).

[42] «Une des tentations des hommes d'Église est certainement d'identifier de fait, dans leur esprit, ce qu'ils font concrètement avec la fonction sacrée en soi. Or ces hommes qui exercent l'autorité la plus sacrée peuvent manquer d'information ou d'intelligence. Ils peuvent gâcher des occasions, s'aliéner des

A questo si aggiunge un inevitabile condizionamento dato dalla impossibilità di mantenere i tre *munera* immacolati da qualunque *accidens* storico nel momento in cui li si esercita concretamente[43]; sia perché interferiscono l'uno con l'altro, giungendo così a limitarsi, sia perché le idee pure necessitano sempre di una mediazione per essere storicamente attuate. I tre *munera* non si possono esercitare al di fuori della storia; da essa assumono forme concrete, segnate dalle idee, dai costumi, dalla politica e dalla condizione economica. Per cui assumono modalità che non appartengono al loro livello essenziale. Il sacerdozio si lega a forme cultuali di devozione dove si afferma fortemente il lato umano della pietà. Il magistero è legato a un livello di informazione e ai mezzi di espressione. Il potere di reggenza è poi particolarmente legato a specifiche forme di autorità e comporta limiti, ritardi e inadeguatezze[44]. L'ambiente storico in cui si esercitano non si dà mai una volta per tutte, si presenta cangiante con nuove domande ed esigenze. Per questo si richiede sempre una nuova declinazione dell'annuncio della fede che rimanda a una riorganizzazione e rimodulazione della struttura che annuncia.

La Chiesa, – costitutivamente aperta al mondo, perché è ad esso che rivolge la freschezza del Vangelo –, non è riducibile alle sole sue strutture storiche, analizzabili e soggiacenti a giudizio; l'elemento trascendente la permea e la rinnova per la sua perenne giovinezza. Essa così sarà sempre una e la medesima in cui opera il divino mistero, fonte di santità e di trasformazione unitamente alla sua realtà umana intrisa di

---

populations, provoquer de l'irréparable par leur étroitesse ou leur manqué de compréhension», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, pp. 118-119.

[43] «Arduous as are the duties involved in these three offices, to discharge one by one, much more arduous are they to administer, when taken in combination. Each of the three has its separate scope and direction; each has its own interests to promote and further; each has to find room for the claims of the other two; and each will find its own line of action influenced and modified by the others. […] Who, even with divine aid, shall successfully administer offices so independent of each other, so divergent, and so conflicting? […] By promising her [to the Church] infallibility in her formal teaching, God indirectly protected her from serious error in worship. […] This aid, however, great as it is, does not secure her from all dangers as regards the problem which she has to solve; nothing but the gift of impeccability granted to her authorities would secure them from all liability to mistake in their conduct, policy, words and decisions, in her legislative and her executive, in ecclesiastical and disciplinarian details; and such a gift they have not received» J. H. NEWMAN, *The Via Media or the Anglican Church, illustrated in Lectures, Letters and tracts, written between 1830 and 1841. Preface to the Third Edition*, Longmans & Co., Londra 1901, pp. xli-xlii-xliii. Congar si rifà sovente agli scritti del Cardinal Newman e in particolare a questa *Preface* composta da Newman ormai già cattolico, tanto che recepirà questa introduzione nella collana *Unam Sanctam*, 30, Cerf, Parigi 1956, pp. 303-343.

[44] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 121.

tutta la sua pesantezza: unità così difficile da percepire perché fra il divino e l'umano. La Chiesa in tal modo si presenta come la comunità degli uomini nella quale riposano e agiscono le energie divine comunicate da Gesù Cristo, in vista della comunione di tutti gli uomini con la vita del Padre[45]. Questo significa che nella Chiesa, come in Cristo, il divino si presenta sempre incarnato[46]. Questo *Verleiblichung* appartiene all'essenza stessa della Chiesa come Mistero divino in questo mondo. La sua santità è sempre presente in un forma corporale per poter essere riconosciuta dalla fede. La sua attività nel mondo dipende da questa corporeità che si rivela anzitutto nella Chiesa visibile, nei suoi sacramenti, nella sua predicazione e nella sua azione. Il suo corpo è portatore della storia dello Spirito, poiché è solo nel corpo che lo Spirito può essere donato e ricevuto. Al di fuori di questa corporeità lo Spirito non può essere concreto[47]. La Chiesa permane perciò un *unicum* in Cristo. In Lui vi è l'*Ecclesia de Trinitate*, tutta pura e l'*Ecclesia ex hominibus*, interamente soggetta ad errori. Vi è così dunque un elemento di luce e di debolezza[48]. In tal senso:

> «Se si considera *la Chiesa nel suo senso concreto ma adeguato*[49], essa è nel contempo santa e piena di peccato, indefettibile e fallibile, perfetta e soggetta a molte imperfezioni storiche. Ciò che in lei è di Cristo, è santo e senza difetti; ciò che in lei, invece rivela la libertà umana, è soggetto a errore»[50].

L'umano non necessita solo di purificazione per una sua completa integrazione in Cristo, in modo che la Pasqua del Risorto si consumi nella sua Sposa, ma aspira a un continuo porsi nel mondo secondo il variare dell'umanità che sempre manifesta aspetti nuovi della sua ricchezza e muta le sue condizioni di vita, tanto tecnologiche quanto culturali e spirituali. Il soggetto umano non è un blocco di marmo da cui estrarre una

---

[45] Cf., *Idem*, p. 127.
[46] Cf., *Idem*, p. 130.
[47] «"Spiritualité pure" signifie par conséquent une évasion de l'historicité de ce monde temporel. De plus une Église "invisible" conçue comme purement spirituelle faillirai, comme l'histoire elle-même le prouve», D. WINZEN, *L'Église comme Mystère*, in *Œcumenica*, 1935, vol 2, 1, p. 25.
[48] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 129.
[49] A seguito delle quattro distinzioni operate dall'Autore.
[50] «Si on prend *l'Église en son sens concret, mais adéquat*, cette Église est à la fois sainte et pleine de péché, indéfectible et faillible, parfaite et sujette à de multiples imperfections historiques. Ce qui, en elle, est du Christ, est saint et sans défaut; ce qui, en elle relève de la liberté humaine, est défectible», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 128 (corsivo nell'originale).

figura visiva eliminando tutto ciò che non corrisponde a un vago quanto presunto modello ideale. Piuttosto, sempre declina in modo nuovo le sue istanze profonde e sempre intravede orizzonti inconsueti in cui porsi, sempre crea nuovi linguaggi e nuove condizioni, sempre muta l'intensità delle sue relazioni e aggiunge modalità inusitate di comprensione del reale, non si adagia su un solo sapere, apre prospettive inedite che impongono una ricomprensione di sé; ed è a questo cangiante, quanto affascinante umano, che la Chiesa è continuamente chiamata ad annunciare l'evangelo.

Nelle opere successive, la riflessione di Congar proporrà temi inerenti al rinnovamento nella Chiesa[51], attualizzando dinamicamente la riflessione sul tema succitato; infatti anche in *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, la ricerca di una soluzione sulla copresenza del peccato e della santità nella Chiesa è volta al fine di presentare la riforma come bisogno intrinseco al cammino del popolo di Dio, unitamente alla funzione dei profeti che incessantemente premono per un rinnovamento, quale esigenza costitutiva della Chiesa[52]. Un'accentuazione particolare la si può notare nel 1961, quando a Strasburgo nella Conferenza cattolica sulle questioni ecumeniche, Congar riprenderà la riflessione sul peccato e la Chiesa, introducendo un terzo termine fra il «senza peccato» della Chiesa e i nostri peccati: le eventuali miserie, situazioni gravi che affliggono il bene della Chiesa e l'esercizio della sua missione. Queste, legate ai peccati dei membri della Chiesa, sono materia di riforma, e aggiungendo un argomento

[51] Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Parigi 1963*; Le Sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres*, La Pensée catholique, Brussel, 1967*; Au milieu des orages*, Cerf, Parigi 1969; *Ministère et communion ecclésiale*, Cerf, Parigi 1971; *Renouvellement de l'esprit et réforme de l'Insitution*, in *Concilium* 73 (1972), per citarne alcuni. Più tardi, ricorderà: «Nella sua dimensione storica la Chiesa è quindi non infallibile, ma solo indefettibile, anche se pecca e si sbaglierà più di una volta», *Église catholique et France moderne*, Hachette, Parigi 1978, p. 279.

[52] Oltre ai già citati autori del periodo antecedente alla stesura del testo, presi in considerazione da Congar, in seguito, il tema della compresenza del peccato e della santità nella Chiesa è stato sviluppato più volte, fra i tanti si ricorda: M. BECHT, *Ecclesia semper purificanda. Die Sündigkeit der Kirche als Thema del II. Vatikanischen Konzils*, in *Catholica* 49 (1995), pp. 218-237.239-260; U. RAHNER, *Die Kirche Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, Herder, Freiburg 1957; K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, in Baraúna (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Vallecchi, Firenze 1965, pp. 419-435; E. SCHILLEBEECKX, *Ecclesia semper purificanda*, in *Ex auditu verbi*, Kok, Kampen 1965, pp. 216-232; per il ruolo politico del peccato: M. SCHWINTEK, *Die Kirche der Sünder: eine kontroverstheologische Untersuchung zum Verhältnis von Kirche und Sünde*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1969; R. BENDEL, *Kirche der Sünder - Sündiger Kirche? Beispiele für den Umgang mit Schuld nach 1945*, Lit, Münster 2002.

filosofico afferma che: «non si può attribuire un atto morale come tale a una collettività». Posizione questa che ribadirà in vari scritti[53]. Preciserà ancora: «Siamo coscienti di venir giudicati, ma nello stesso tempo siamo preceduti dal perdono e dalla grazia, col risultato che le nostre false scuse, i nostri meccanismi di autogiustificazione e le strutture autocentrate delle nostre vite, crollano. […] La Chiesa stessa è peccatrice ma prevenuta dal perdono gratuito ed è convertita quando il Signore viene e prende dimora in lei. La Chiesa è e sempre sarà la casa accogliente dove il Signore viene a dimorare e questo processo inizia con una condanna dell'ingiustizia e del peccato»[54]. La Chiesa sarà perfetta e totalmente santa solo nella prospettiva escatologica quando sperimenterà la pienezza del suo esodo pasquale[55].

L'affermazione di Congar al riguardo della presenza del peccato strutturale fa sorgere non poche difficoltà. Forse Congar è vicino a Rahner quando afferma che una corretta rappresentazione della Chiesa non la vede mai separata dai suoi membri peccatori[56]. Ma come può un peccato strutturale non contagiare la comunità, l'istituzione della Chiesa? Alla ricerca di una risposta, i recensori dell'opera, esponendo il pensiero del Nostro[57], offrono il loro contributo, a volte critico, per uno stimolante approfondimento teologico.

---

[53] Y. CONGAR, *Sainte Église. Etudes et approches ecclésiologiques*, 1963, p. 146; *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, in *Mysterium Salutis* n. 15, 1970, pp.124-147; *La personne Église* in *Revue thomiste*, 71 (1971) pp. 613-640.

[54] Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, Cerf, Parigi 1978-1980, II, p. 162; (trad. it., *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, 2013[3]).

[55] Cf., Y. CONGAR, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, (*Mysterium Salutis*, XV), Cerf, Parigi 1970 p. 140.

[56] K. RAHNER, *Die Kirche der Sünder*, in *Stimmen der Zeit* 140 (1947), pp. 163-177; *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1965, pp. 277-278. In seguito, ponendosi in una posizione più giovannea, accentuerà l'azione escatologica di Dio nella Chiesa, tanto da darle la preminenza sul suo stato peccaminoso, per cui «l'essenza della Chiesa non è solo la somma dei singoli membri. […] lo stato escatologico è già presente. Già è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi e la rinnovazione del mondo è *irrevocabilmente* fissata e, in un certo modo reale, è anticipata in *questo* mondo: di fatti la Chiesa già sulla terra è adornata di *vera* santità, anche se imperfetta», (corsivi nel testo), K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, in Baraúna (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Vallecchi, Firenze 1965, p. 432.

[57] Cf., N. CAPIZZI, *Vera e falsa riforma nella Chiesa: rilettura di un'opera di Y. M. Congar*, in *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiæ,* (cur. Dario Vitali), Cinisello Balsamo, San Paolo 2005, p. 297. Il tema pare addirittura abbandonato da L. MERLO, *Yves Congar*, Morcelliana 2014, pp. 43-44, mentre si pone

2.6.1 Il rischio del riduzionismo storico

Secondo il domenicano Christian Duquoc[58], Congar è incline a un'interpretazione mistica, quasi platonica della Chiesa per cui tenderebbe a omettere le forme storiche dai suoi aspetti di santità unicità e apostolicità, presentandone un'immagine troppo ideale. Il punto di partenza del suo approccio ecclesiologico non sarebbe la storia, bensì il mistero della Chiesa che solo successivamente si incarna in qualche modo nella storia e nel mondo. Le due prospettive sono di per sé indissociabili ma il punto da cui parte Congar non sarebbe indifferente. Duquoc però dimentica che la Chiesa preesiste alla sua realizzazione storica e quella che noi rileviamo non può ridursi a mero evento sociologico. Inoltre, per Duquoc il peccato non viene considerato nella sua necessità storica, portatrice anche di positività – *o felix culpa* – ma solo come un elemento non corrispondente al modello prefissato. Se è vero che Congar non ne esplicita la funzione maturante, è altrettanto vero che Duquoc scivola in un acritico sociologismo quando sostiene che la pluralità delle Chiese cristiane non è un fatto negativo, bensì normale[59] con la conseguente affermazione che la Chiesa Cattolica è solo una delle forme storiche della Chiesa[60]. La vera Chiesa di Cristo non sussiste unicamente nella Chiesa Cattolica e, quando nel Simbolo confessiamo che essa è una, santa, cattolica ed apostolica, affermiamo con queste note un carattere imperativo e non descrittivo della sua realtà; esse indicherebbero così un ideale non realizzabile nella storia[61]. Questo pensiero risulta particolarmente vicino a quello di Karl Barth secondo il quale la Chiesa è chiamata ad attendere una rivelazione definitiva nella quale sarà finalmente santa poiché su questa terra «l'amore verso Dio non è una possibilità della vita umana»[62]. Pertanto la Chiesa che conosciamo si ridurrebbe alla sola storicità ma così non si fonda la ragione della sua tensione escatologica che in qualche modo deve essere garantita dalla permanenza di un dato trascendentale.

---

l'accento sulla priorità della conversione sulle strutture in A. Oelrich, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, pp. 138-139.

[58] C. Duquoc, *Des Église provisoires. Essai d'ecclésiologie œcuménique*, Cerf, Parigi, 1985, pp. 35-36.

[59] Cf., *Idem*, pp. 7-9, 25, 79, 112, 115, 117.

[60] «Une des multiples Églises historiques, elle n'est pas l'*Église* au sens absolu», *Idem*, p. 8.

[61] Cf., *Idem*, pp. 36, 74-76, 81-82.

[62] K. Barth, *Der Römerbrief*, Chr. Kaiser, München 1926[4], p. 302.

Identificare la Chiesa alla sola storia è il rischio di Martin Schwintek. Dopo aver correttamente analizzato il pensiero di Congar, ne svolge una disanima coerente con il pensiero riformato[63]. Apprezza l'investigazione condotta, – una delle poche in campo cattolico –, ma ne rileva la debolezza in quanto Congar vorrebbe sì vedere i diversi piani della Chiesa uniti fra loro, ma nella sua presentazione non considera il peccato del singolo come peccato della Chiesa per cui la coesistenza simultanea nella Chiesa dell'aspetto divino e di quello umano viene posto in dubbio in quanto per Schwintek questa visione è troppo istituzionalizzata, troppo poco escatologica, troppo statica e poco dinamica. Nella visione di Congar permane una zona vergine dove l'elemento umano, pur introducendo nella Chiesa il peccato, non la contamina, riconoscendo così nella Chiesa uno spazio non raggiunto dal peccato[64]. Questo è il nocciolo essenziale (*Wesenkern*), la parte intangibile, sicura e ferma della Chiesa. Ciò che protegge questo ultimo nucleo, – le forme del dogma e il modo in cui sono celebrati i sacramenti – può però esser macchiato e deturpato, ma il nucleo stesso rimane di per sé vergine (*unberührt*) e intatto[65]. Per Schwintek, questa presentazione della Chiesa è inaccettabile[66] in quanto vi sono sostanzialmente tre cerchi: il primo divino, santo e infallibile; un secondo formato dagli elementi formali che esprimono i principi essenziali e da tutto ciò che da questi scaturisce – espressioni e forme –, fattori contemporaneamente influenzati dal terzo cerchio, quello degli uomini, presenti con tutte le loro debolezze e peccati. Così la Chiesa viene rappresentata *partim-partim*, suddivisa in campi differenti, in cui l'ultima zona, quella divina, permane irraggiungibile[67]. L'intangibilità e la santità del dono divino, come fondazione immutabile, sono ammessi, ma il teologo riformato non riconosce nessun campo in cui

[63] M. SCHWINTEK, *Die Kirche der Sünder. Eine kontroverstheologische Untersuchung zum Verhältnis von Kirche und Sünde*, Evangelische Verlaganstalt Berlin, 1969, pp. 70-77. Per l'esposizione delle sue 10 Tesi, riassuntive del pensiero riformato: cf., *Idem*, pp. 99-123.

[64] «Danach gibt es in der Kirche einen letzten innersten Bereich, der von der Sünde nicht tangiert werden kann», M. SCHWINTEK, *Die Kirche der Sünder. Eine kontroverstheologische Untersuchung zum Verhältnis von Kirche und Sünde*, Evangelische Verlaganstalt, Berlin, 1969, p. 75.

[65] «Was gleichsam diesen letzten Kern umgibt, kann wohl befleckt und verunstaltet werden», *Ibidem*.

[66] «Eben diese Verständnis der Kirche können wir nicht übernehmen», *Ibidem*.

[67] «Er vertritt eine ekklesiologische partim-partim-Vorstellung, die Kirche in verschiedene Bereiche aufteilt»; «[…] unrreichbaren göttlichen Bezirk», *Ibidem*.

questo dono si sia stabilmente fermato[68]. Ci chiediamo se Schwintek non conosca o non riconosca nessun ambito della Chiesa in cui il dono divino (*Stiftung*) si trovi. In quest'ultimo caso anche la formula trinitaria del Battesimo non avrebbe garanzia di fondamento e la Scrittura potrebbe essere superata da nuove istanze sociologiche. Permane pertanto la necessità di una garanzia che custodisca l'antecedenza della rivelazione assicurando il suo essere altro dal contesto storico in cui è avvenuta, fondando questo riconoscimento sull'autorevolezza di un riferimento che ne asserisca l'immutabile trascendenza. Un altro punto concerne il rischio monofisita. Congar mette fermamente in guardia da tale rischio, ma per Schwintek è proprio l'ecclesiologia di Congar a incapparvi quando spinge l'ipostatizzazione della Chiesa in un ambito più interno e profondo, riconoscendo la peccaminosità al singolo fedele e alla *congregatio fidelium*, ma non alla totalità della Chiesa[69]. Per cui si imporrebbe un cambio di registro nel descrivere la relazione fra il divino e l'umano all'interno della Chiesa. Penetrante osservazione che, tuttavia, non viene sviluppata in quanto Schwintek non offre soluzione al quesito affermando solo che la comprensione evangelica rimane impressionata (*anmuten*) da tale posizione. Se si esclude la permanenza della santità di Dio nella storia e si considera l'uomo incapace di corrispondere all'offerta divina, si riduce conseguentemente la Chiesa alla sola *congregatio fidelium*. In tal modo si limita la stessa potenza divina e si avvia un'operazione di identificazione storicistica dell'agire di Dio, mentre la sua opera è sì sempre nell'umano e nel creaturale ma nel contempo lo trascende. Volendo garantire l'assoluto di Dio, si finisce per negargli la possibilità dell'agire nella storia e si riduce l'ecclesiologico all'antropologico. Se si nega a Dio la libertà di agire nella storia, anche solo convocando il suo popolo, si giunge ad esaltare l'inattendibilità creaturale rendendola incapace di accogliere – e questo è già amore in atto – la proposta divina; nel contempo si afferma la forza del peccato – conferendogli una potenza quasi divina; ma era tale la capacità umana, tanto da riuscire a offendere

[68] «Natürlich wissen auch wir von der Heiligkeit und Unantastbarkeit der göttlichen Stiftungen (für uns: Wort und Sakrament)»; «Aber wir kennen keinen "Bereich" in der Kirche, in dem sich Gott bleibend, fest etabliert hätte», *Idem*, pp. 75-76.

[69] «Aber auch seine Konzeption ist im Grunde monophysitisch, nur mit dem Unterschied, daß er di Hypostatisierung der Kirche in einen letzen innersten Bereich verlegt»; «[…] Für evangelisches Verständnis eigenartig mutet in dem Zusammenhang auch die Unterscheidung an, die Einzelglieder der congregation fidelium seien sündig, die Gesamtheit der Gläubigen jedoch nicht», *Idem*, p. 76.

Dio? –, che non solo annulla la possibilità morale dell'uomo, ma polverizza la medesima consistenza dell'essere. Le conseguenze sono pertanto irricevibili. Schwintek apprezza la referenzialità cristocentrica di Congar ma estendere la santità e la permanenza di questa ai fedeli è qualcosa di tipicamente cattolico; il riformato intende il *simul* della grazia in modo diverso[70]. Se è vero che è solo la Grazia che rende santi, questa non si comporta come un *accidens*, ma inerisce alla struttura stessa dell'essere. Il *simul* indica non l'impossibilità ontologica della santità, ma il suo progressivo e pedagogico intensificarsi secondo la condizione dell'*homo viator*[71]. Ancora una volta, nella visione cattolica la creatura conserva una irriducibile ed inalienabile dignità oggettiva che, paradossalmente rispetto alla visione riformata, ne fonda la consistentemente autonomia. Così la Chiesa ha una componente divina e una umana, ma questa non è solo e sempre peccatrice, è almeno capace di accogliere la santità di Dio e di corrispondere, anche solo parzialmente, alla chiamata divina. L'affermazione poi che la Chiesa sia la sposa di Cristo *sine macula et ruga*, istituzione santa e infallibile perché lo Spirito Santo non la abbandona e non la abbandonerà, trova Schwintek su posizioni differenti rispetto a Congar. Il mistero della Chiesa come sposa può essere inteso solo nel senso della giustificazione luterana[72], invece Congar tenderebbe a ipostatizzare la figura della Sposa. Ci chiediamo però come l'unione con Cristo possa avvenire se permane una qualunque traccia di peccato. Non si tratta di ipostatizzare ma di non impedire all'azione divina – previo il consenso umano – di inerire nella struttura dell'essere. L'ultima osservazione di Schwintek concerne il dato escatologico che Congar non sempre prende nelle dovute considerazioni[73]. Questo aspetto, dato il carattere della storicità così ben sottolineato da Congar, poteva essere ulteriormente sviluppato, ma si è preferito sostituirlo con l'istituzionalizzazione della Chiesa, la quale,

[70] «Il peccato originale […] è la privazione totale del corretto funzionamento e della capacità d'esercizio di tutte le facoltà, tanto del corpo quanto dell'anima, insomma dell'uomo intero. […] Dio imputa come peccato la stessa concupiscenza», LUTERO, *Lettera ai Romani* (1515-1516), 429-430.

[71] Cf., R. BEAUCHESNE, *Heeding the Early Congar Today*, in *Journal of Ecumenical Studies*, 27 (1990), p. 547; secondo questo autore, Congar sarebbe stato influenzato dall'espressione di Lutero.

[72] «Wir meinen, daß man das Brautgeheimnis der Kirche, wie es sich im Alten und Neuen Testament darstellt, nur im Sinne der Rechtfertigungsbotschaft in rechter Weise umschreiben kann», M. SCHWINTEK, *Die Kirche der Sünder*, p. 77.

[73] «Es fehlt gewiß nicht gänzlich, findet sich aber nur in vereinzelten Hinweisen, die für das Ganze nicht erheblich sind», *Ibidem*.

con la sua presenzialità attuale, rigetta la necessità di un *eschaton*. Ne segue, afferma ancora Schwintek, che un'ecclesiologia senza un margine escatologico perde la retta prospettiva e pone falsi accenti. Ma questa è solo una logica conseguenza, poiché Congar nella sua visione non pone in prima battuta la storicità e l'umanità della Chiesa[74]. Se concordiamo sulla necessità del margine escatologico, non possiamo convenire sull'assenza della storicità nel lavoro di Congar, piuttosto notiamo nella posizione di Schwintek un'irrisolvibile e quasi ineludibile rischio di cortocircuitare l'opera della salvezza. Se Schwintek intende per *eschaton* il punto di arrivo di tutta la storia della salvezza che, a partire dalla creazione fino al confluire – mediante l'annuncio della Chiesa e la sua opera di gratuita santificazione –, di tutte le genti sul monte santo, entra così definitivamente nella gioia divina e partecipa al banchetto celeste, non possiamo che concordare. Ma se intende per *eschaton* il permanere, sotto la Grazia, delle tracce del peccato che hanno intaccato così violentemente la creazione, fino a sfigurarla, tanto che neanche l'opera della redenzione è valsa a restituirle la bellezza originaria, allora, le teologia cattolica si dissocia; perché è da questa lettura che si interpreta il ruolo della Chiesa nella storia come semplice *congregatio fidelium* dove, esautorato lo Spirito Santo, si depotenzia la redenzione e non vi è più spazio per una santità realizzata e permanente, pegno dell'amore divino e garanzia all'incerto incedere umano sulle vie dell'esistenza[75].

2.6.2 Peccato come assunzione della storia

Adolfo Galeano pone l'incarnazione come un dato teologico primordiale da cui si assume l'umanità con tutti i suoi segni storici, le sue debolezze, i suoi peccati[76]. Rispondere allo sviluppo storico e alle esigenze del mondo moderno è quindi necessità imprescindibile se non si vuole che la Chiesa divenga silente dinanzi alla

[74] «Das auffällige Zurücktreten der eschatologischen Linie bei Congar ist symptomatisch dafür, daß die Erkenntnis von der Geschichlichkeit and Menschlichkeit der Kirche in seiner Conzeption nicht voll zum Anschlag kommt», *Ibidem*.

[75] Nella sua decima tesi, Martin Schwintek afferma: «Evangelisches Verständnis sieht in Gottes unverfügbarem Handeln in Wort und Sakrament in, mit und unter dem Handeln der Kirche allein die Substanz der Kirche und spricht auch dort noch von 'irdenem Gefäß', wo römisch-katholische Lehre schon von unantastbarer götticher Struktur spricht», M. Schwintek, *Die Kirche der Sünder*, p. 123.

[76] A. Galeano, *La eclesiologia de Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXII, 65 (1980), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, pp. 138-169.

contemporaneità[77]. Questa Chiesa che coesiste con i peccatori, tuttavia è una Chiesa alla cui essenza il peccato non appartiene rimanendo qualcosa di estrinseco[78]. In tal modo, la santità propria della Chiesa è un attributo non morale ma ontologico che si riferisce all'essere di Dio «un'istituzione posta dal Verbo incarnato e come tale è esente dal peccato e santifica gli uomini; questi uomini santificati costituiscono la santità dinamica della Chiesa»[79] che conduce a «un ripristino nella comprensione del contenuto imprescindibile delle realtà cristiane che devono essere trasmesse»[80].

Giuseppe Alberigo[81] abbraccia il metodo storico di Congar poiché consente di superare la concezione di una Chiesa statica per ritrovarne vita e tensione dinamica[82]. Per Alberigo la prima preoccupazione di Congar, alla luce della storia, è fornire argomenti a favore del carattere plausibile della riforma nell'economia di una sana concezione della Chiesa[83]. Già nello studio del 1947[84], Congar aveva presentato il problema dell'errore nel vissuto della Chiesa, quale «errore della Chiesa», invitando a un'autocritica aperta. Congar però non parla di «peccato della Chiesa», sostenendo come «esiste un ordine di santità e di culto che partendo dal sacerdozio di Cristo ha una sua propria consistenza posta al di sopra delle fluttuazioni personali». Lo studio si proponeva di legittimare le esigenze della riforma della Chiesa e di sottolineare come tali esigenze non implicassero nessun rischio di scisma e tanto meno di riforma in senso protestante. La storia mostra

---

[77] La medesima posizione ha assunto H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung*, p. 31: «Mehr als über die Sünden der Kirchenglieder regt sich ja der moderne Mensch… auf über mangelnde Offenheit der Kirchenleitung auf den verschiedenen Stufen gegenüber neuen Problemen und neuen Formen und neuen Werten, über ihre Engheiten und ihr Zuspätkommen, kurz über ihre faktischen, wenn auch in der Kirche meist vertuschten historischen Fehler».

[78] A. GALEANO *La eclesiologia de Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXII, 65 (1980), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, p. 139. In particolare, Galeano, pur echeggiando la posizione di K. Rahner, *Kirche der Sünder*, Zürich-Koln 1965, pp. 304-309: «Es ist eine Glaubenslehre, daß die Sünder zur Kirche gehören», si rifà più volentieri a *Vrai et fausse réforme*, pp. 38-50.

[79] A. GALEANO *La eclesiologia de Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXII, 65 (1980), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, p. 142.

[80] *Idem*, p. 143, riportando un'espressione di Congar; Y. CONGAR, *Renouvellement de l'esprit et réforme de l'Insitution*, in *Concilium* 73 (1972), p. 44.

[81] G. ALBERIGO, *Réforme et unité de l'Église*, in *Cardinal Yves Congar 1904-1995, Actes du colloque réuni à Rome les 3-4 juin 1996*, Cerf, Parigi 1999, pp. 9-25.

[82] *Idem*, p. 17.

[83] G. ALBERIGO, *Réforme et unité de l'Église*, in *Cardinal Yves Congar 1904-1995, Actes du colloque réuni à Rome les 3-4 juin 1996*, Cerf, Parigi 1999, p. 19.

[84] Y. CONGAR, *Péché et sainteté dans l'Église*, in *La Vie Intellectuelle*, 11 (1947), pp. 6-40.

la libertà umana che accoglie o rifiuta i doni divini mentre l'assistenza dello Spirito Santo «non supplisce ai limiti e all'ignoranza degli uomini di Chiesa»[85] e mantiene una fondamentale libertà che non annulla la fallibilità e la peccaminosità degli uomini[86].

2.6.3 PECCATO COME FRAGILITÀ DI GOVERNO

L'appartenenza dei peccatori alla Chiesa non è né accidentale, né una concessione periferica: è strutturale, parte del suo mistero. Partendo da tale assunto, Jean-Pierre Jossua sostiene che particolarmente nel campo del governo si giocano gli elementi aleatori della cooperazione umana[87], poiché il governo viene esercitato secondo il suo ordine proprio, concluso in se stesso. Nell'organizzazione e nell'uso dei mezzi di governo la Chiesa subisce, come qualunque realtà umana, la condizione aleatoria dei mezzi, della loro interpretazione e del loro uso. Nel governo, più che nel magistero, gioca la causalità strumentale dell'uomo. La Chiesa è ad un tempo santa, fondata ed animata dal Signore e tuttavia in ogni epoca assume un volto umano imperfetto, modificabile e riformabile e a causa dell'opacità e del peccato degli uomini non possiede una continuità automatica con la sua fonte, pertanto necessita sempre di nuove partenze. Così la riforma è quella nuova ripresa di purificazione, di approfondimento e di adattamento che, dal momento che la Chiesa è la Chiesa della tradizione e del deposito divino, si manifesta sempre come un ritorno alla sorgente come *ressourcement* nella tradizione più profonda[88].

Per Paweł Pietrusiak il peccato colpisce il nucleo generante il pluralismo ecclesiale; solo mediante la pluralità delle voci si può parlare autenticamente di cattolicità in una

---

[85] E. R. TURA, *Vera e falsa riforma nella Chiesa, di Y. Congar. Un libro da non dimenticare*, in *Credere Oggi*, 88 (1995), p. 64.

[86] «[…] the Church as constituted in its essentials by Christ, who was its founder and remains its head. It is animated by the Spirit of Christ, who enjoys a certain freedom of action in the Church. From below, however, the Church is constituted by fallible and sinful human beings», A. DULLES, *A Half Century Of Ecclesiology* in *Theological Studies* 50 (1989), pp. 424-425.

[87] J.-P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967; trad. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia 1970.

[88] Cf., *Idem*, p. 124; sarà Congar stesso a precisare cos'è il *ressourcement* quale grande aspirazione della teologia del tempo. Per Congar non è tanto un ritorno formale a dei testi quanto piuttosto nel mettere in rapporto tutti gli elementi con il mistero cristiano. Cf., *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 33 (1949), p. 445, nella recensione del testo di J. PASCHER, *Theologie des Kreuzes, Ein Versuch*, Aschendorf, Münster 1948.

Chiesa capace di riforma permanente. Limitarne l'espressione significa impedirne il rinnovamento. Unica fede non significa necessariamente per questo unica modalità di espressione delle medesima fede. Il peccato concerne quindi il governo che impone l'uniformità di pensiero. Congar, invece, con il suo ampio respiro cattolico difende la pluralità. In particolare nella seconda parte del testo congariano, si esalta questo aspetto poiché è soltanto grazie a una Chiesa, nella quale la molteplicità si armonizza nella realtà dell'unità generando quel rapporto che sorregge e anima l'universale e il particolare, che si pongono le basi per una riforma costruttiva[89].

Hans Küng apprezzando il lavoro «dettagliato» di Congar[90], respinge la personificazione di una Chiesa ideale, ma asintotica e sostiene l'unicità della Chiesa in cui i fedeli, benché peccatori, restano suoi membri. La verità sconvolgente di una Chiesa segnata dal peccato pone il male come qualcosa che non intacca solo la sua superficie, si propaga «non fuori di lei», bensì «nel suo seno»[91]. Nella misura in cui gli uomini pongono istituzioni e costituzioni accanto a quelle divine, il peccato può estendere il suo dominio; più santa è una realtà, più grande è il rischio della sua esposizione al peccato. Il peccato è, di sua natura, più vistoso e scandaloso nel ministero ecclesiastico per il fatto che questo ministero, essendo un dono speciale, trascina con sé una speciale tentazione. I ministeri della Chiesa non sono soltanto, in ogni loro grado, minacciati da deformazioni storiche, ma lo sono e ben più profondamente, dal peccato personale di coloro che lo esercitano nel sacerdozio, nell'insegnamento e nel governo. Ciononostante, le "porte dell'inferno", qualunque sia il senso in cui sono state intese,

[89] P. PIETRUSIAK, *La catholicité de l'Église dans la pensée d'Yves Congar*, in *Rocznik I Teologiczne*, Tom LIII-LIV, zeszyt 7 (2006-2007), pp. 39-60.

[90] H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung*, pp. 20, 53, 71 (in particolare), 228; (trad. it., *Riforma della Chiesa e unità dei Cristiani*, Borla 1965. La stima di Küng per Congar è ribadita anche in una conferenza dattiloscritta *Die Kirche des Evangeliums Antwort an Yves Congar*, Biblioteca Giuseppe Dossetti, Bologna, 1971, dove Küng, pur in risposta all'articolo di Yves Congar, *L'Église de Hans Küng*, in *Revue des sciences philosphiques et théologiques*, 53 (1969), pp. 693-706, si distanzia dal teologo francese circa la struttura di governo della Chiesa, afferma: « […] auch in der Ekklesiologie die ursprungliche christiliche Botschaft erneut zur Auswirkung zu bringen. Dies ist ein Versuch. Kann man darin zu consequent sein? Congar ist mir auf diesem Weg wie kaum ein zweiter in der katholischen Theologie vorausgegangen, und insofern kann mein erstes wie mein letztes Wort immer nur Dankbarkeit sein. In der Ekklesiologie das darf ich bei allen Unterschieden sagen – bin ich sein Sohn, und ich hoffe nicht nur rein illegitimer. Zwei Ekklesiologien? Gewiss nicht als radikale Gegensätze, sondern bestenfalle die eine als Weiterführung der anderen», p. 30 del dattiloscritto.

[91] M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Friburgo, 1951, p. 458.

non possono prevalere, perché la Chiesa non poggia su se stessa, ma su Gesù Cristo e sullo Spirito Santo che la custodisce. Perciò non può venir meno né alla grazia né alla verità. Il principio della sua vita e, per conseguenza, il suo Vangelo e i suoi Sacramenti, sono santi. Ciò posto, si dovrà di preferenza chiamare la Chiesa non una "Chiesa peccatrice", ma "Chiesa di peccatori"[92]. Il pensiero di Küng su questo punto, quindi, non si allontana da quanto elaborato da Congar.

2.6.4 L'INFLUSSO SOCIALE DEL PECCATO

Gabriel Flynn[93] sottolinea tanto la necessità dei singoli fedeli[94], quanto il bisogno collettivo di purificazione per superare il peccato sociale della Chiesa. I cui errori consistono nei ritardi e nelle meschinità commesse nei secoli, a causa di una confusione fra la Chiesa e il mondo cristiano. Occorre, invece, disidentificare i due perché quando il mondo cristiano diventa impermeabile all'azione dello Spirito, si crea un offuscamento e un tradimento del vero volto della Chiesa, la quale permane mistero e istituzione e non può essere del tutto equiparata al mondo cristiano, in quanto non si riduce alla sola *congregatio fidelium*[95]. Per svolgere una funzione critica ed essere lievito del mondo, la Chiesa deve perdere i suoi privilegi[96]. Flynn, appellandosi all'enciclica *Mystici Corporis,* dove la Chiesa è vista nella sua unità in cui la vita del Padre e le divine energie sono comunicate da Cristo alla comunità degli uomini, rigetta l'interpretazione di una Chiesa, affermata nella sola sua natura trascendente, contrapposta a quella che la vorrebbe ridotta alla sola dimensione storico-sociologica[97]. Indiscutibile è l'unità della Chiesa; purtroppo l'enciclica quando parla dell'azione

---

[92] «Die Kirche Gottes muß Gottes Kirche bleiben. […] von Christus her ist die Kirche heilig: heilig nicht durch ihr Reden und Tun, sondern durch Christi Lehre and Sakramente. Aber gerade in diser Sicht darf die furchtbare Realität der Sünde innerhalb einer Kirch, welche auch die Sünder miteilbar zu ihren Gliedern zählt, nicht übersehen oder wegdiskutiert werden. Die Heligkeit ist der Kirche Licht, die Sündighaftigkeit ihr Schatten», H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung*, Herder, 1961, (trad. it., *Riforma della Chiesa e unità dei Cristiani*, Borla 1965, pp. 44-46).

[93] G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2].

[94] Cf., *Idem*, p. 158.

[95] Cf., *Idem*, p. 164.

[96] Cf., *Idem*, p. 165. Questo pensiero si rifà a quanto accennato da Congar, in *Vrai et fausse réforme* a pagina 114, ma già ampiamente trattato in Y. CONGAR, *Tendances actuelles de la pensée religieuse*, in *Cahier du monde nouveau*, 4, 1948, p. 48.

[97] Cf., G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 167.

divina la presenta unicamente come strutturata nel tempo, quasi conseguenza dall'agito umano, mostrando sì efficacemente l'operato di Dio in modo didattico, senza fornirne però un sufficiente fondamento ontologico. L'azione divina solo divenendo economia si epifanizza e conosce scansione temporale, certo non nel suo *mysterion*, nella sua eterna disposizione[98]. Flynn, riprendendo il pensiero di Congar, sostiene che la Chiesa, tornando alle fonti, rinforzerebbe se stessa e risponderebbe all'urgenza di reindirizzare il peccato socio-strutturale che è in lei[99]. Ciononostante, per lo studioso di Oxford, nel pensiero del Nostro permangono alcune smagliature. La prima riguarderebbe la distinzione fra la peccaminosità del singolo fedele e la santità della Chiesa come istituzione e comunità. Una partizione questa che non pare risolvere il problema della presenza dei peccatori in una Chiesa che rimane pur sempre una comunità di santi. È difficile sfuggire alla visione di una Chiesa che rischia di essere percepita unilateralmente: o società di peccatori o di santi. L'ecclesiologia di Congar pare idealistica. Insistendo sull'unità della Chiesa, Congar cerca di difendersi dall'accusa d'aver costruito, sulla scia di Lutero, due Chiese: una visibile e una invisibile, opposte fra loro[100]. Nel contempo, la distinzione fra santità e peccaminosità potrebbe apparire

[98] Nell'enciclica, la Chiesa risulta conseguenza della sola incarnazione del Verbo, nulla si dice della sua prefigurazione nella Prima Alleanza e ancor meno della sua preesistenza, oltre all'interpretazione meramente vicaria della redenzione: «Il Verbo dell'eterno Padre con identico divino amore si assunse dalla progenie di Adamo l'umana natura, innocente però e senza macchia di colpa, affinché dal nuovo Adamo celeste scorresse la grazia dello Spirito Santo in tutti i figli del progenitore. I quali, dopo essere stati privati della figliolanza adottiva di Dio a causa del primo peccato, diventati per l'incarnazione del Verbo fratelli secondo la carne del Figlio unigenito di Dio, hanno ricevuto anch'essi il potere di essere figli di Dio (cf., *Gv*. 7, 12). E così Gesù pendente dalla Croce non solo risarcì la violata giustizia dell'eterno Padre, ma meritò per noi suoi consanguinei un'ineffabile abbondanza di grazie. Egli avrebbe potuto elargirla da sé a tutto il genere umano; ma volle farlo per mezzo di una Chiesa visibile, nella quale gli uomini si riunissero allo scopo di cooperare tutti con Lui e per mezzo di essa a comunicare vicendevolmente i divini frutti della Redenzione. Come infatti il Verbo di Dio, per redimere gli uomini con i suoi dolori e tormenti, volle servirsi della nostra natura, quasi allo stesso modo, nel decorso dei secoli, si serve della Sua Chiesa per continuare perennemente l'opera incominciata» (*Mystici Corporis,* 1).

[99] «The primary objective of his schema for reform is to redress socio-historical structural sin within the Church», G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 176.

[100] «The inescapable difficulty is that such a view of the Church risks being seen as actually exclusive of sinners. Congar's ecclesiology is, in this regard, open to the charge of having constructed an idealistic concept of the Church which, from a theological point of view, is questionable. By stressing the unity of the Church, Congar sought to defend himself against the charge that he has constructed two Churches. […] His defence may be unsatisfactory as it fails to preclude all doubt that he did not, like

dicotomica e inconsistente, specialmente quando si considera il ruolo dello Spirito e dei sacramenti, quale risposta di Dio al problema del peccato nella Chiesa e nel mondo. Lo Spirito e i sacramenti sarebbero comunque inefficaci in una Chiesa che rimane separata e al di sopra dei suoi membri peccatori. Questa sarebbe una Chiesa diversa da quella visibile sia come comunità sia come istituzione[101].

2.6.5 Peccato e struttura teandrica della Chiesa

Cercando una soluzione al problema della presenza del peccato nella Chiesa, Paul Guilmot[102], ricorda che per lo storico profano, la Chiesa non è che una realtà sociologica fatta da uomini, una società fra le altre. Il fedele non può accontentarsi di giustapporre a questa definizione un'affermazione di trascendenza, poiché la Chiesa è una e non vi è che una sola Chiesa, nel contempo umana e divina. Per questo, rifacendosi al testo di Ambrogio, citato da Congar, *Immaculata ex maculatis*[103] rimanda al dogma cristologico di Calcedonia[104] e richiamandosi a un testo di Congar posteriore a *Vrai et fausse réforme*[105], cerca di superare lo stallo teologico in cui si cadrebbe qualora si interpretasse questo aspetto in modo unilaterale. In Cristo vi sono due nature, ciascuna con operazioni proprie. Ugualmente, nella Chiesa vi sono operazioni

---

Luther, construct an "invisible Church" that is opposed to a "visible Church" with its sinful structures». *Idem*, pp. 176-177.

[101] «It would seem, however, that the sacraments and the Spirit are necessarily rendered ineffectual on a concept of the Church which, if not without sinful members, certainly stands over and above them by separating sinners from the visible character of the real Church», *Idem*, p. 177.

[102] P. Guilmot, *Fin d'une église cléricale?*, Cerf, Parigi 1969.

[103] «Nam cum Ecclesia ex gentibus, hoc est ex peccatoribus congregata sit, quomodo ex maculatis immaculata potest esse», Ambrogio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, I, 17 (*P.L.*, 15, 1540); «Rhaab illa typo meretrix, mysterio Ecclesia indicavit: quae multorum convenarum copulam non recusat; et quo conjunctior pluribus, eo castior: immaculata virgo, sine ruga, pudore integra, amore plebeia, casta meretrix, vidua sterilis, virgo fecunda. Meretrix, quia a pluribus amatoribus frequentatur cum dilectionis illecebra, et sine colluvione delicti: Qui enim adhaeret meretrici, unum corpus est (*1Cor* 6,16). Vidua sterilis, quae viro parere non norit absente; venit vir, et hunc populum plebemque generavit: Virgo fecunda, quae hanc genuit multitudinem cum fructu amoris, sine usu libidinis», Ambrogio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, III, 23 (*P.L.*, 15, 1598).

[104] Congar si rifà a un testo in cui si sottolineano i parallelismi fra il dogma cristologico e quello ecclesiologico, nonché i limiti di tale parallelismo: Y. Congar, *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, in A. Grillmeier, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Echter Verlag, Würzburg, t. III *Chalkedon heute*, 1954, pp. 239-268. Qui, riprende il suo testo *Le Christ, Marie et l'Église*, Desclée de Brouwer, Parigi 1952, dove parla di una «sorte de Chalcédoine ecclésiologique».

[105] Cf., P. Guilmot, *Fin d'une église cléricale?*, Cerf, Parigi 1969, p. 176. Il testo di Congar è *Sainte Église*, Cerf, Parigi1963, pp. 69-104; qui 78-81.

veramente divine, «di cui nessuna creatura può esserne il principio. Sono gli atti dei "poteri" che sono i propri della Chiesa, ossia il suo sacerdozio e il suo magistero». A questi si aggiungano i doni spirituali, le virtù soprannaturali oltre alle grazie straordinarie. Ma esistono nella Chiesa anche delle operazioni che rivelano la natura umana, e non è piccolo il pericolo di obliare questa natura umana della Chiesa. «Vi è nell'insegnamento ordinario dato ai fedeli, per ciò che concerne la Chiesa, il vero pericolo di monofisismo. La si presenta come tutta divina. Anche i fedeli pongono sul piano assoluto e sacro tutti gli atti della Chiesa, non avendo idea della parte relativa e storica che è presente nella vita della Chiesa»[106]. Come nel Cristo, il Verbo non ha sostituito l'anima umana, così lo Spirito Santo non è subentrato agli uomini che agiscono nella Chiesa; Gesù non è Dio che opera sotto le sembianze umane e lo Spirito Santo non agisce sotto le apparenze della gerarchia[107]. La conseguenza di tale dualità di nature è di importanza capitale. Se il Cristo, a causa della sua natura umana, è stato sottoposto alle passioni, se ha conosciuto la tristezza e la sofferenza, a fortiori occorre dire che la Chiesa è sottomessa alle influenze del mondo, che è sensibile ai condizionamenti dei tempi e dei luoghi. Se occorre ammettere che il Cristo ha conosciuto una vera crescita, occorre dire altrettanto della Chiesa: è veramente umana, in lei vi è un vero sviluppo, e conosce una vera storia benché sia realmente una realtà sovraumana, sovrannaturale e propriamente un mistero che sempre l'accompagna e sempre la trascende. Realizzandosi nella storia, subisce il contatto il degrado di tutto ciò che vi si svolge; conosce le debolezze e i limiti. Anche le attività nelle quali si esercitano i suoi doni spirituali di conoscenza e di insegnamento, di culto e di governo, portano le tracce multiple di una storia tutta umana. Guilmot si domanda inoltre se è possibile applicare alla Chiesa la seconda parte della definizione di Calcedonia, la quale afferma che il Cristo è una persona nella quale, indivise, sono legate le due operazioni o nature. Mentre le operazioni attribuite a Gesù di Nazareth possono essere nello stesso tempo attribuite a Dio, nella Chiesa non può essere così. In Cristo, l'unione delle due

[106] Y. CONGAR, *Sainte Église*, Cerf, Parigi 1963, p.78-79, in particolare la nota 2 di p. 79.
[107] P. GUILMOT, *Fin d'une église cléricale?*, Cerf, Parigi 1969, p. 177.

nature è un'unione nell'essere, *secundum esse*, in modo che quando Gesù parla, cammina, soffre, è esatto dire che è Dio che parla, cammina e soffre; nella Chiesa, l'unione degli uomini con la divinità non si realizza *secundum esse*, ma soltanto *per operationem*. Nella Chiesa vi è una partecipazione agli atti di Dio. Questa partecipazione va considerata sotto due aspetti. Il primo è la comunione ecclesiale, il secondo riguarda i mezzi di comunione. In quanto istituzione, la Chiesa è la visibilizzazione permanente delle operazioni la cui causa propria è Dio. Come conseguenza, l'istituzione ecclesiale e i suoi ministri non sono che dei mezzi di trasmissione, agiscono come cause strumentali il cui effetto è esteriore a loro. In quanto comunione, la Chiesa partecipa all'operazione con la quale Dio si conosce e si ama, non per via di una unione nell'essere, ma secondo un'unione *secundum operationem*. Questo suppone in ciascun membro delle disposizioni di intelletto, volontà e virtù, per cui gli atti che compie possano dirsi propriamente suoi e per grazia, partecipare alla vita di Dio. In tal modo i membri della Chiesa agiscono non più strumentalmente, ma vitalmente, ossia nella totalità della loro essenza soggettiva. Essi sono dei veri soggetti d'azione esistenti e agenti secondo la grazia diffusa in essi dallo Spirito Santo[108]. Per questo la Chiesa non ha di per sé una personalità divina, poiché «gli atti della vita cristiana sono nostri, vitalmente, grazie ai doni spirituali che ci rendono in qualche modo esistere secondo una natura divina partecipata; ma essi sono radicalmente di Cristo in noi e del suo Spirito Santo che meritano a tal titolo il nome di personalità ultima e unica di tutto il corpo mistico»[109]. Il dono dello Spirito assicura alla Chiesa una stabile fedeltà: lei non potrà quindi conoscere l'errore, ma non vi è una fusione

[108] Cf., *Ibidem*, pp. 177-178. Lo stesso Congar, sottolineerà la dimensione dinamica dello statuto ecclesiale: «Pas plus que le mystère de l'Incarnation n'est un pur fait métaphysique, pas plus qu'il ne saurait être réduit à sa formule ontologique, le mystère de l'Église, et même son unité, ne peuvent être conçus simplement à un plan statique, comme un fait d'organisation ou d'insituttion. Ils visent et englobent une geste missionnaire de communcations de salut. Lorsqu'on parle de l'Église, et même de son unité, il ne faut jamais perdre de vue qu'elle n'est pas faite pour elle-même, mais pour un service apostolique du monde» e mettendo in guardia dal rischio riduzionista afferma: «on ne peut pas plus s'arrêter à une pure considération d'ontologie formelle des choses, qu'on ne peut se contenter d'une métaphysique de l'union hypostatique. Une théologie complète des réalités terrestres ne peut être une pure théologie d'incarnation: elle doit être finalement christologique, pascale, eschatologique», *Dum visibiliter Deum cognoscimus. Méditation théologique*, in *La Maison-Dieu*, 1959, riportato in CARDINAL Y. CONGAR, *Ecrits Reformateurs*, Cerf, Parigi 1995, pp. 31-32.

[109] Y. CONGAR, *Sainte Église*, Cerf, Parigi 1963, p. 92.

ontologica fra la Chiesa e lo Spirito Santo. Se quindi, «non è possibile avere infedeltà nel contenuto sostanziale dell'alleanza sigillata dal dono dello Spirito Santo, vi può essere e fatalmente vi sono degli errori nell'esercizio che il supporto umano fa dei beni dell'alleanza, doni di grazia e mezzi ecclesiali di grazia»[110]. La continuità nell'alleanza, non significa per Guilmot aderire pienamente al concetto di incarnazione continua, da cui prende le distanze per non giungere a un'identità di essere fra Cristo e i suoi membri[111]. Bensì ricorda con Congar la doppia valenza fra i doni con i quali il Signore costituisce la sua Chiesa. Ci sono i doni di servizio alla vita: i doni del ministero esercitati bene o male; e i doni della vita stessa: la vita in Cristo, la giustizia interiore, i frutti dello Spirito Santo in noi. Il dono soggiace alla legge dell'accoglienza e del rifiuto e dove poi la libertà gioca il suo potenziale è nell'uso dei doni del ministero e nella fedeltà ai doni della vita; è lì che la fallibilità umana può mettere in scacco il dono di Dio. Tuttavia Guilmot non si discosta dal ritenere che: «le debolezze non sono il fatto della Chiesa in se stessa, ma dei suoi membri»[112].

2.6.6 SANTITÀ E PECCATO: UNA DIFFICILE CONVIVENZA

Un ulteriore tentativo per risolvere la *vexata quæstio* della copresenza del peccato e della santità nella Chiesa viene offerto da Francis Lawlor. Riconoscendo che l'opera di Congar avrà risonanza negli anni[113], si domanda come il peccato intacchi la simbiosi e la sinergia del divino e dell'umano, senza distanziare troppo le limitazioni storiche dell'*ex hominibus* dall'elemento divino, altrimenti si mina la costituzione teandrica della Chiesa. Lawlor propone di esaminare la vita della Chiesa similmente a come viene valutata l'ammissione del *defectus irreprehensibiles* nell'incarnazione del Verbo e si domanda se, da un punto di vista dogmatico, gli scandali che caratterizzano la casa di Dio, debbano preoccupare il teologo. Per Conagr però, nella Chiesa, non solo la fragilità

[110] *Idem*, p. 96.
[111] P. GUILMOT, *Fin d'une église cléricale?*, Cerf, Parigi 1969, p. 179.
[112] *Idem*, p. 174.
[113] «This is a book which compels and deserves attention, perhaps one of those important books which men will quarry from for years to come», F. X. LAWLOR, *Vrai et fausse réforme* in *Theological Studies*, vol. 13, 1 (1952), pp. 127-130.

umana ma il peccato è presenza reale; in tal modo anche l'affermazione di Lawlor che, in Congar, il peccatore non è membro della Chiesa[114], è errata.

Se per Congar, la cattolicità della Chiesa è culturalmente ed etnicamente imperfetta, per Charles Journet la Chiesa in quanto tale è senza peccato[115].Se vi sono peccatori, è la loro presenza che porta il peccato nella Chiesa; la vera carenza non è culturale bensì sovrannaturale. Ciò che ferisce la Chiesa è la dissidenza[116]. Se Congar sottolinea gli errori storici[117], la carenza di pienezza espressiva, di incarnazione di principi viventi, di esplicitazione[118], lo Svizzero considera tale visione insufficiente poiché la Chiesa non può essere definita senza la fedeltà[119] ed inoltre afferma che la purificazione di cui la Chiesa necessita riguarda i soli peccati dei suoi membri. Per Congar la santità della Chiesa non compromette la libertà dei suoi membri che possono allontanarsi da Dio con il cattivo uso dei suoi doni[120]. Se vi è una fedeltà certa, questa è di Dio. Affermare la santità della Chiesa, non significa quindi escludere la presenza del peccato – che non intacca la sua essenza divina –, ma proclamare l'indissolubilità dell'unione di Cristo con la Chiesa. La Chiesa è santa perché costantemente purificata da Cristo, suo capo, come inteso da sant'Ilario «*Ubi peccati confessio est, ibi et justificatio a Deo est*»[121].

---

[114] «It seems simpler to say, as Congar does indeed say, that where sin enters, to that degree a man is not of the Church», *Idem*, p. 129. Né in *Sainteté et péché dans l'Église*, in *La Vie Intellectuelle*, 11 (1947), pp. 6 ss.; né in *La Chiesa come popolo di Dio* in *Concilium* 1 (1965), pp. 5 ss. Congar ha sostenuto questa tesi.

[115] «Au lieu de dire: *Sainteté et péché dans l'Église*, nous dirions: *Sainteté et pécheurs dans l'Église*», C. JOURNET, *Nature du corps de l'Église*, in *Revue Thomiste*, I-II (1949), p. 155 nota 4; «L'Église n'est pas sans pécheurs, mais elle est sans péché», *Idem*, pp. 156-161.

[116] Cf., C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brouwer, Parigi 1951[2], II pp. 906-910.

[117] «En sorte qu'au total, je souscrivais à la formule de Mr. Journet (l'Église est sainte, bien que faite de pécheurs), mais en la complétant par la consideration de cet ordre des misères ou des fautes historiques sur les quelles portent d'ailleurs plus particolièrement aujourd'hui les questions et parfois le scandale», Y. CONGAR, *Sainte Église*, p. 146.

[118] C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brower, 1951[2], p. 1024.

[119] cf., C. JOURNET, *Réforme dans l'Église et réforme de l'Église: sur un livre du Yves Congar*, in *Nova et Vetera*, 27, 1952, pp. 139-150. Talvolta è difficile respingere l'impressione di un andamento ondulatorio nel pensiero di Journet: «Nous disons que l'Église inclut en elle tout ce qu'il y a de saint, jusque dans ses membres pécheurs, et qu'elle exclut d'elle tout ce qu'il y a d'impur, jusque dans ses membres justes», C. JOURNET, *Nature du corps de l'Église*, in *Revue Thomiste*, I-II (1949), p. 162.

[120] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 108.

[121] SANT'ILARIO, *Super Psalmi* 125, 10 (*P.L.*, 9, 690); cf., Y. CONGAR, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, (*Mysterium Salutis*, XV), Cerf, Parigi 1970 p. 139 nota 65.

Confrontando il pensiero dei due teologi, Dennis Doyle[122] sottolinea lo sforzo di Journet nel presentare la Chiesa rivolta al mondo come istituzione senza peccato, mentre Congar stabilisce una dialettica fra la Chiesa intesa come mistero e la Chiesa quale realtà storica[123]. Doyle apprezza l'intento di Journet quando abbandona il mero impianto giuridico e si muove verso una Chiesa quale comunità animata dallo Spirito Santo visto come sua causa formale. Con tutto ciò, Journet considera la Chiesa solo come mistero e non il suo impegno nella storia. Ne consegue una visione idealistica e astratta che non include i peccatori e il loro peccato. Se la prima intuizione supera l'impianto giuridico e neoscolastico, l'idealizzazione della Chiesa non gli consente di sviluppare una piena ecclesiologia di comunione[124]. Il lavoro di Journet, nel periodo preconciliare, risulta nondimeno prezioso a causa dell'enfasi che pone sull'opera dello Spirito Santo e il suo ruolo di causa formale e, collocando la gerarchia quale causa efficiente della Chiesa, – pur non esplicitando compiutamente questa intuizione – Journet la spinge ad essere sempre più dinamica e proficua. Per questo Doyle sostiene che è troppo facile etichettare coloro che difendono la sola santità della Chiesa come istituzionalisti[125]. Congar, apprezza la profondità di Journet[126], ma dissentirà sul ruolo dei laici[127] e sulla idealizzazione di una Chiesa poco storicizzata che marginalizza la presenza del peccato, poiché considera enfaticamente l'aspetto della sua santità.

Per Patrick McGoldrick l'idea di Chiesa di Congar è dicotomica: l'umanità peccatrice pare separata dalla santità inaccessibile di Dio; vi sarebbe una dolorosa separazione fra il temporale e l'escatologico, il sacro e il profano, che intacca l'unità della Chiesa[128]. Questa insufficienza escatologica è stata criticata anche da Famerée secondo il quale un

[122] D. M. DOYLE, *Journet, Congar, and the roots of communion ecclesiology*, in *Theological Studies*, Sept (1997), pp. 461-479; *Communion, Mystery and History: Charles Journet and Yves Congar*, in *Communion Ecclesiology*, Maryknoll, Orbis Books, 2000, pp. 38-55.
[123] Cf., D. M. DOYLE, *Journet, Congar, and the roots of communion ecclesiology*, in *Theological Studies*, Sept. (1997), p. 472.
[124] *Idem*, pp. 476-477.
[125] *Idem*, p. 479.
[126] Cf., Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'epoque modern*, Cerf, Parigi 1970, p. 464; dove il teologo svizzero viene definito profondo ma ancora legato al mondo medievale.
[127] Per l'intendimento dei laici nella Chiesa, secondo Journet, si veda: B. LAURET, *Fifty Years of Catholic Theology: Conversations with Yves Congar*, Fortress, Philadelphia 1988, p. 52.
[128] P. MCGOLDRICK, *Sin and the Holy Church*, in *Irish Theological Quarterly*, 32 (1965), pp. 3-27.

approccio escatologico sarebbe più adeguato per risolvere la tensione fra questi due poli[129]. Congar cerca di risolvere tale difficoltà affermando che la presenza del peccato e della santità possono essere ben comprese all'interno della posizione cattolica. In contrasto con i protestanti, che vedono solo il puro Cristo, la posizione cattolica segue in particolar modo Agostino e la sua idea di *Christus integer*[130], *Christus totus*[131], *Christus et Ecclesia unus homo*[132] e colloca Cristo con la Chiesa *Sponsus et Sponsa una caro*[133]. Come Sposa, la Chiesa è pura per virtù della sua unione con Cristo suo capo, tuttavia sempre bisognosa di purificazione nei suoi membri peccatori[134].

2.6.7 La rivisitazione di Congar

Tredici anni dopo la pubblicazione di *Vrai et fausse réforme*, nel 1963, Congar, ponendo il fondamento dell'Antico Testamento nel Dio vivente, unitamente all'idea evangelica di adorazione e sacrificio, propone l'unità fra il temporale e l'escatologico per superare ciò che descrive come una rovinosa separazione fra il sacro e il profano, l'ordine della Redenzione da quello della Creazione, in modo che la Chiesa si inserisca nel mondo come il sacramento della sua salvezza[135]. In un testo del 1966[136], colloca la questione in prospettiva escatologica, cercando una riforma delle strutture che sono «totalmente relative alla consumazione finale e gloriosa del lavoro di Dio». Pare quindi che, ultimamente, Congar affronti la questione in una prospettiva escatologica quando afferma che la Chiesa sarà perfetta e totalmente santa solo quando sperimenterà la sua Pasqua, vivrà la sua morte nella carne per vivere la sua risurrezione nello Spirito[137]. Di

---

[129] Cf., J. Famerée, *L'Écclesiologie d'Yves Congar avant Vatican II: Histoire et Église*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaninesium, 107, Louvain/Leuven University Press, 1992, p. 111.

[130] Agostino, *En. Psal*., 88, s. 1, n. 5.

[131] Agostino, *de doctrina christiana*, 3, 31; en. ps. 30, 2, 4; en. ps. 21, 2, 3; cf., K. Baker, A*ugustine's Doctrine of the Totus Christus: Reflecting on the Church as Sacrament of Unity*, in *The Journal of the College Theology Society*, 37 (2010/1), pp. 7-24.

[132] Agostino, *En. Psal*., 127, 3.

[133] Agostino, *In I ep. Joann*., tr. 1, n. 2.

[134] Cf., Y. Congar, *Vrai et fausse réforme*, pp.101.462.

[135] Y. Congar, *L'avenir de l''Église*, in *L'Avenir: semaine des intellectuelles catholiques*, Fayard, Parigi 1964, pp. 207-221.

[136] Y. Congar, *Le diaconat dans la théologie des ministères*, in *Le diacre dans l' Église et le Monde d'aujourd'hui*, Cerf, Parigi 1966, pp. 121-141.

[137] Cf., Y. Congar, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, (Mysterium Salutis, XV), Cerf, Parigi 1970, p. 140; G. Flynn, *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005, p. 115.

per sé, questa posizione era già espressa in *Vrai et fausse réforme*[138], dove vi erano però delle riserve a causa delle implicanze che ne deriverebbero. Rinviare alla dimensione escatologica pone la visione ecclesiologica molto vicina alle posizioni protestanti, inoltre si rischia di confondere il piano umano con quello divino e il sensibile con lo spirituale. Questo conferma quanto sia difficile pensare correttamente la realtà ecclesiale e darne una definizione esaustiva[139]. Congar non identifica la Chiesa con il mondo[140] ma neppure vuole un approccio prettamente escatologico. Utilizzando la dialettica fra struttura e vita, cerca di riportare l'attenzione alla sfida principale che concerne la riforma nella Chiesa, pur conservando la necessaria dimensione escatologica[141]. Se in *Vrai et fausse réforme* l'esposizione verso l'escatologia può dirsi piuttosto timida, in seguito Congar affermerà che la riscoperta dell'escatologia è uno degli sviluppi maggiori della teologia degli ultimi venticinque anni[142]: «Si può parlare validamente della Chiesa in modo dialettico affermando di essa allo stesso tempo quegli attributi fra i quali esiste una tensione: santità e bisogno di riforma, già e non ancora, Regno ma non ancora gloria del Regno»[143].

2.6.8 TRACCE PER UNA SOLUZIONE

La distinzione operata da Congar fra Chiesa-umana nei suoi membri che possono essere peccatori e Chiesa-struttura sempre santa, pare non essere proficua poiché isola e marginalizza i fedeli da una Chiesa, altrimenti vista unicamente santa. L'osservazione di Flynn, McGoldrick e Famerée sembra mettere in luce tutte le debolezze di un aspetto centrale del pensiero di Congar. Potremmo ancora una volta invocare l'intento didattico dell'esposizione di Congar, ma in questo caso, forse, non sarebbe sufficiente. Tuttavia, ci pare che la lettura di questi recensori, ecceda in un'assenza di dinamicità che fatichiamo a cogliere nell'opera di Congar. Fin dal suo inizio temporale, la Chiesa è

---

[138] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 130.
[139] *Ibidem*.
[140] Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un "œcumenisme" catholique*, Cerf, Parigi 1937, p. 112.
[141] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 338.
[142] Cf., Y. CONGAR - G. BARAÚNA, *L'Église de Vatican II: études autour de la Constitution conciliare sur l'Église*, Cerf, Parigi 1966 III, p. 1370; trad. it., *La Chiesa del Vaticano II: studi e commenti intorno alla costituzione dommatica Lumen Gentium*, Vallecchi, Firenze 1966.
[143] Y. CONGAR, *L'Église de Vatican II: études autour de la Constitution conciliare sur l'Église*, Cerf, Parigi 1966 III, p. 1071.

stata compresenza di santità e peccato. Il peccato è alienazione dall'amore. Per questo, l'essenza della Chiesa, che è l'amore di Dio per l'uomo espresso nei sacramenti, nella Parola, nella Tradizione e nelle sue strutture di salvezza, è senza peccato; è l'amore irriformabile, poiché trasforma e riforma, mentre nella Chiesa vi è anche tutto ciò che non è ancora divenuto amore, ossia il peccato. Nella *apostolica vivendi forma* nessuno dei Dodici era esente da debolezze e peccati. Nella fuga dal Golgota, la Chiesa è dispersa, ha tradito il suo Signore. Su quella collina permane solo il pianto di alcune donne e la fede silente di Maria. Ma è in questo abbandono mortale del Crocifisso che la Chiesa è stata generata e quindi salvata. La solitudine di Cristo in croce mostra la totale gratuità della salvezza, che attraverso Maria continua ad aggregare a sé, nella paziente attesa della risurrezione. Per questo Maria, nella continuità della sua fede, anche dopo il Venerdì Santo[144], rappresenta iconicamente, fino alla Pentecoste, la permanenza presenziale della santità del Verbo nella fede di una creatura umana. Lei è l'unica santa in mezzo al timore degli Apostoli. Nel Sabato Santo entriamo poi nella figura del tempo della Chiesa. Il suo cammino si svolge nell'attesa e in quel silenzio che è gradito a Dio – *tibi silentium laus* (*Sal* 64,1 versione masoretica) – poiché custodisce la feconda unicità della solitudine incondizionata, ossia libera e quindi fondativa della Croce, proclamandola come assolutamente altro rispetto all'uomo e ciononostante, in virtù della sua signoria sulla morte, capace di aggregare a sé tutte le genti. Questa condizione di magnanima accondiscendenza divina permane nella Chiesa che diviene visibile strumento dell'amore divino che vuole, poiché gratuito e trascendente, unirsi non solo ai santi, ma ai peccatori. Dio è trascendenza perché è accondiscendenza. È sublime perché è umile. La compresenza nella Chiesa di santità e peccato proclama questo sublime divino. Ci ricorda che nell'ordine della salvezza solo la gratuità è moneta a corso legale. La sovrabbondanza dell'amore si giustifica e viene resa percepibile proprio per la presenza del peccato. Questo inconcepibile e irrisolvibile diventa prova dell'inesauribile, nonostante lo stigma della temporalità creaturale. Senza il peccato, la Chiesa cesserebbe di esistere, sarebbe già Regno. Il peccato è presente per rimandare

[144] Cf., Y. CONGAR, *Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale*, in, *Mélanges de Sciences religieuses*, (1950), pp. 277-292.

all'incommensurabile profondità dell'amore che permane nel tempo e guida un popolo di peccatori e di santi, che già hanno corrisposto all'inaudito divino, ma che ancora abbisognano di manifestare la compassione redentrice. Senza i peccatori anche i santi non saprebbero dove dirigere i loro passi se non verso una perfezione solipsistica. Anche dopo l'effusione della Pentecoste, permangono tensioni e fragilità (*At* 6,1; 11,2; 15,2; 15,36; *Gal* 2,11) ma queste non impediscono l'espandersi della Chiesa. Pur di non lasciare l'uomo in balia del disorientamento e della disperazione, Dio lo accoglie come è e, nella speranza, lo purifica. Il suo amore non cessa a causa del peccato umano. La Chiesa è la manifestazione di questo permanere dell'amore divino. La sua inalterabilità riposa al di là dei discorsi della sapienza umana (*1Cor* 2,5). Se consideriamo la Chiesa dal punto di vista razionale, questa compresenza di santità e di peccato è irrisolvibile. È l'aporia della Chiesa. Ma se il nostro, prima di essere un discorso ecclesiologico, è *teo*-logico, allora cerchiamo di percorrere la via che Gesù ha mostrato per andare al Padre e guardando all'agire di Gesù di Nazareth, vediamo come la sua presenza in mezzo agli uomini sia la presenza del Santo in mezzo ai peccatori (*Mt* 3,13; *Mc* 1, 9-11; *Lc* 3, 21-22; *Gv* 1,31-34). Il suo amore precede l'incontro con loro ed è questo amore la sostanzialità della loro apertura alla fede. La santificazione permane un'assunzione nel tempo e non una transmutazione magica dell'essere. Questa mirabile compresenza di santità e peccato afferma altresì la struttura della permanenza dell'uomo. L'uomo rimane soggetto viatore per accogliere il Veniente, permane per attendere il compimento. Questa attesa dice che non sarà lui il compimento, la meta, il premio, ma che gli sarà dato, gratuitamente, incommensurabilmente. Lungo la via (*Lc* 24,17) vi è dunque una necessità ontica di questa compresenza di santità e peccato in vista del suo superamento ad opera della grazia: sovrabbondanza dell'insperato che annulla il timore e sbriciola il muro della morte. Questo annuncio della Chiesa squarcia il plumbeo velo della disperazione e riporta luce nella storia. Senza questa compresenza del peccato e della santità non coglieremmo l'abisso dell'amore né come popolo di convocati, né singolarmente. Lo iato è inebriante. Sgorga il giubilo perché le parole non possono esprimere ciò che mai è stato compiuto da mano d'uomo. È verso questo ottavo giorno che la Chiesa, celebrando, si pone in cammino. Per questo è necessario uscire da una

lettura fissista della Chiesa che livellerebbe le differenze culturali a lei necessarie per essere veramente cattolica. La permanenza di Dio manifesta l'assoluto compiersi in Sé di Sé stesso, per questo è irresoluta. In Lui vi è coincidenza perfetta, atto solo. L'uomo è strutturalmente aperto alla possibilità della coincidenza fra potenza e atto. Il suo è sempre un tentare, talvolta un compiersi. Ciononostante anche in lui qualcosa permane, ed è la sua apertura strutturale, la sua possibilità che ancora deve compiersi. In tal senso l'uomo è organizzato per la speranza. È anelito permanente al compiersi. Ed è questa duplice presenza della permanenza, di Dio in Sé manente nella sua apertura verso di Sé e verso la creazione e dell'uomo che è rivolto al compimento di sé nel suo essere per l'altro, che possiamo cogliere il fondamento non irrisolvibile della santità nella Chiesa, nonostante il non ancora compimento umano. La Chiesa è la depositaria di un compiuto e di una promessa; non è un tutto dato una volta per sempre; è un farsi nel tempo, uno sviluppo, un'acquisizione che soggiace alla legge della crescita[145]. Come l'incarnazione del Verbo, avvenuta sì una volta per sempre, ma compiutasi lungo tutta la vicenda storica e umana di Gesù di Nazareth. Unendosi, per mezzo dello Spirito, alla natura umana, il Verbo ha accolto anche le leggi di tale natura che è sì data, ma sempre presente, proposta nella varietà e ricchezza delle sue multiformi espressioni[146]. Per cui, non si tratta solo di peccato, ma di accogliere nella Chiesa la pienezza dell'umanità che nel suo procedere, anche contradittorio e sofferente, avanza verso il suo compimento. Da un lato si ha l'umile e paziente pedagogia divina che prepara un popolo, figura della Chiesa, dall'altro abbiamo, nel nuovo Israele, l'assunzione dell'armonia progressiva in cui creazione e alleanza dialogano fino al punto della loro pienezza[147]. La proslogica è

[145] Quest'idea, unitamente a un linguaggio dinamico legato alla vita, era già stata presentata come tesi portante da Congar in *Chrétiens désunis* del 1937; cf., J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église*, Leuven University Press, Leuven 1992, p. 122.

[146] Anticipiamo qui un concetto che sarà di lì a poco sviluppato da Congar. Cf., Y. CONGAR, *Sainte Église*, Cerf, Parigi 1963, pp.80-81.

[147] «The Church is a redemptive process. The Christian message, incarnate in Christ scourged and crucified, dead and risen, tells not only of God's love but also of man's sin. Sin is alienation from man's authentic being, which is self-transcendence, and sin justifies itself by ideology. As alienation and ideology are destructive of community, so the self-sacrificing love that is Christian charity reconciles alienated man to his true being, and undoes the mischief initiated by alienation and consolidated by ideology», B. J. F. LONERGAN, *Method in Theology*, Longman & Todd, Londra 1972, p. 364; trad. it., *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia, 1976, pp. 381-382.

presente solo nella Trinità[148]; nella storia si procede dialogicamente, e là dove non vi è monologo occorre accogliere anche le voci e le vie traverse, fiduciosi che matureranno in una sinfonia che sarà necessariamente pluritona. Attualmente siamo solo un'orchestra che accorda i suoi strumenti; talvolta qualche suono anticipa l'esecuzione finale, inducendo in chi ascolta, un sussulto, una nostalgia, un richiamo. Per ora, l'unità è data non dalla conoscenza della corrispondenza d'essere – che non possiamo misurare – ma dalla *per*-manenza dell'essere che in quanto tale è invocazione, e quindi dialogo: aperta e accogliente permanenza di Dio e responsoriale permanenza dell'uomo[149]. Abitiamo così la dimensione della possibilità; di una possibilità che è l'unica realtà che possiamo conoscere[150]. La realtà non ha più la pretesa primaziale che la serrava nella certezza del suo fortino il quale restava inespugnato dall'uomo[151]. Con la possibilità si svela il di più ontologico che conduce oltre alla temporaneità attualizzante che segregava la freddezza del reale. In questa pluralità del possibile si colloca la Chiesa la quale rifiuta così ogni definizione che la limiti e respinge ogni riduzionismo cognitivo che voglia cogliere un'essenza a scapito della totalità. Solo così essa è realmente cattolica: ha in sé tutto il suo passato e, nella speranza, possiede già tutto il suo futuro.

[148] καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν (*Gv* 1,1-2).

[149] Se consideriamo solo l'*actualitas* dell'essere non riusciamo a cogliere tutta la sua possibilità espressiva che si sprigiona della tensione fra potenza ed effettività; smarriamo l'agire e il patire che sono pur sempre radicati nell'essere. Cf., P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Du Seuil, Parigi 1990; (trad. it., *Sé come altro*, Jaca Book, Milano 2002, p. 428ss).

[150] Cf., E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001[7]; trad. it., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, p. 283.

[151] Questo vale anche per il ruolo della teologia che si occupa solo di alcuni aspetti dell'umano: «Theology is not the full science of man, that theology illuminates only certain aspects of human reality, that the church can become a fully conscious process of self-constitution only when theology unites itself with all other relevant branches of human studies», B. J. F. LONERGAN, *Method in Theology*, Longman & Todd, Londra 1972, p. 364; trad. it., *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia, 1976, p. 382.

2.7 Perché la Chiesa deve riformarsi

Santità e peccato sono compresenti nella vita della Chiesa. Il superamento del secondo tramite la forza dell'irreprensibilità non annulla ancora, secondo il monito di Congar, la necessità della riforma. Questa è un'urgenza mai sopita, intrinseca, sempre emergente per l'azione di Colui che è il Vivificante nella Chiesa. Approdiamo così alla seconda tappa, nella quale, rifacendosi alle profondità della tradizione[1], Congar esplora le ragioni addotte per mostrare la necessità della riforma.

Anche il secondo capitolo, come già il primo[2], è stato anticipato da uno studio pubblicato in precedenza, sulla rivista *Irénikon*[3]. I punti in cui il testo di *Vrai et fausse* si differenzia dall'articolo sono minimi, ma non secondari. In nota compare inoltre il riferimento a una prima stesura di *Vrai et fausse*, stilata già nel giugno del 1946[4] e che, secondo l'opinione di alcuni, collocherebbe fin dal 1941 l'abbozzo della sua struttura[5].

Nel titolo, la possibile riforma: *A quels titre le peuple de Dieu a-t-il- besoin de se réformer?* (in *Irénikon* era: *Pourquoi le peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*) diventa nel sottotitolo una necessità che scaturisce dal progetto di Dio: *Le plan de Dieu. Comment son peuple doit y répondre*[6]. La prima illuminante scoperta è un'esigenza

[1] «Ce n'est pas à côté ou contre la tradition de l'Église qu'on veut en chercher la solution, c'est dans la profondeur même de cette tradition», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 59.
[2] Y. CONGAR, *Sainteté et péché dans l'Église*, in *La Vie Intellectuelle*, 11 (1947), pp. 6-40; ID., *Die Kirche und ihre Einheit: der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation*, in *Die Kirche Christi, Grundfragen der Menschenbildung und Weltgestaltung*, (cur. Otto Iserland), Benziger & Co, Einsiedeln-Köln, 1940, pp. 13-59.
[3] Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), pp. 365-394.
[4] «Le présent texte est une partie d'une étude assez considérable, rédigée en juin-jullet 1946 sur *Vrai et fausse réforme dans l'Église*. J'espère trouver le temps de mettre cette étude au point et de la publier intégralement», *Irénikon*, 21 (1948), p. 365, n. 1.
[5] Cf., J.-P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Èdition Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967 tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71, pp. 84 ss.
[6] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 133.

intrinseca del piano: «tutta l'opera di Dio è una storia e uno sviluppo»[7]. Verità questa che sottende tanto alla creazione quanto alla grazia e dà al tempo umano senso e valore[8].

Una seconda legge che scaturisce dalla prima è il senso della progressione della storia: tutto inizia in embrione e si sviluppa per tappe. Tutto procede evolvendosi e, giungendo a maturazione, si supera per poi iniziare di nuovo[9]. La realtà non è che sviluppo di quanto dato e vagheggiato fin dall'inizio: offerto in germe in vista di un compimento nel quale questo principio svelerà ciò che conteneva. Il germe contiene in modo velato fin dall'inizio la maturità alla quale è ordinato. Alla pienezza si giunge per tappe, progressive e sempre imperfette. Adamo viene posto a immagine di Dio per crescere e riempire la terra. Abramo viene scelto affinché in lui siano benedetti tutti i popoli. Da Adamo ad Abramo, da Abramo a Israele, da Israele alla Chiesa. Tutto è Genesi e Apocalisse, origine e rivelazione. Tutto ha un suo inizio e un suo svelamento. L'opera di Dio da un capo all'altro è promessa e compimento, realizzazione sempre parziale e attesa di una realizzazione totale.

> «L'Antico tende al Nuovo nel quale si realizzano le sue promesse e le sue anticipazioni. Ma il Vangelo stesso, che è realtà rispetto alla legge, è germe di promessa in rapporto alla Chiesa alla quale tende e nella quale si realizza; e la Chiesa che è realtà delle promesse divenute effettive in Gesù è ancora in attesa di un compimento finale e definitivo»[10].

In questo procedere per sola grazia, s'avvia un duplice movimento. Chinandosi verso noi, Dio si dona; ma Lui è anche Colui verso il quale tutto ritorna mediante una

---

[7] «Toute l'œuvre de Dieu est une histoire et un développement», *Ibidem.*

[8] «Non seulement l'œuvre de la creation, pour laquelle cela est si manifeste, mais l'œuvre de la grâce et du salut. Dieu ne l'a accomplie dans un ciel intemporel des idées, mais il l'a inserée dans notre histoire, dans notre temps, manifestant ainsi que le temps lui-même avait un sens et une valeur», *Ibidem.*

[9] «Tout, dans le plan de Dieu, commence par un germe, se développe en plusieurs étapes et va à sa consommation. C'est ce qui se passe sans cesse dans la nature où tout commence par un germe, grandit et aboutit à son fruit. C'est ce qui se passe dans l'histoire humaine, où sans cesse la vie, en mûrissant les réalités, et les idées, dégage de nouveaux problèmes par lequelles l'humanité, les affrontant avec les ressources d'une époque, est amenée à dépasser ces ressources et à dégager de nouvelles valeurs et de nouvelles formes. C'est ce qui se passe enfin dans l'œuvre de Dieu», *Idem*, pp. 133-134.

[10] «L'Ancien Testament va au Nouveau dans lequel se réalisent ses promesses et ses anticipations. Mais l'Evangile lui-même, réalité par rapport à la Loi, est germe et promesse par rapport à l'Église à laquelle il va et dans laquelle il se réalise. Et l'Église, réalité des promesses devenues oui en Jésus-Christ, est ancore en attente d'un accomplissement dernier et définitif», *Idem*, p. 135.

collaborazione che ci concede di fare e che siamo noi a fare[11]; in questo modo si sviluppa gradualmente ciò che il germe contiene.

Dall'economia divina emerge inoltre una terza caratteristica che è data da un processo che avanza dall'esterno verso l'interno, dalle figure e dai mezzi sensibili per giungere all'interiorità dell'uomo, al suo cuore[12]. Questo crescendo viene espresso mediante l'apparente contraddizione contenuta già nella Prima Alleanza: a Dio si offrono sacrifici, nel contempo le voci dei profeti indicano che non sono questi i sacrifici che Dio desidera. Come se fosse: è questo ma non è questo[13]. Quasi un continuo trascendere dall'esteriorità all'interiorità, per giungere fino alla circoncisione del cuore (*Dt* 10,16; *Ger* 4,4; *Ez* 36,26; 44,7; *Rm* 2,18-29)[14]. D'altro canto, se Dio desidera l'intimo dell'uomo, Lui stesso offre la sua presenza mediante il segno della tenda prima e del tempio poi, per giungere a quel Tempio, presenza, spirito e cuore, che è il corpo di Cristo donato sulla croce. Unendosi sacramentalmente al Risorto, l'uomo diventa parte del Suo Corpo e si inserisce nella Chiesa, così benché moltitudine, si forma un solo Corpo in Cristo, la *tota redempta civitas*[15]. Nel corpo di Cristo, Tempio non costruito da mani d'uomo e donato da una Vergine Madre, si manifesta la gratuità di Dio e l'assenso della creatura. Ancora una volta, la posizione cattolica riabilita, mediante la riflessione attorno alla figura di Maria, il ruolo responsabilizzante dell'umanità che, accogliendo la corporeità sacramentale, manifesta che «non c'è altro vero sacrificio, non un altro vero

[11] «Dieu n'est pas seulement celui de qui tout procède par pure grâce, mais aussi celui auquel tout doit monter et revenir, par un effort qu'il donne entièrement de pouvoir faire, mais que *nous* faisons», (corsivo dell'autore) *Idem*, p. 136. Si noti la forte sottolineatura dal sapore quasi apologetico che rivaluta la cooperazione umana, il libero arbitrio e la dignità della chiamata umana alla collaborazione con Dio.

[12] «La révélation biblique nous le fait connaître comme un processus allant de l'extérieur à l'intérieur, de figures et de moyens sensibles à une réalité qui se trouve dans l'homme lui-même», *Ibidem*, p. 136. Questo terzo punto non è riportato nell'articolo: Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), pp. 365-394.

[13] «C'est cela et ce n'est pas cela: Dieu le veut, et il ne le veut pas. Il le veut, mais pas comme vous le croyez et le pratiquez; il le veut mais sous une autre forme, d'une autre manière, au delà de ce que vous tenez présentement», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, pp. 137-138.

[14] «Ce que, dès le principe, Dieu voulait que l'homme lui offrit, ce n'était ni une cérémonie, ni un sacrifice extérieur, mais l'homme lui-même, l'ouverture et le don de son cœur, sa foi et son amour», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 371.

[15] AGOSTINO, *Civitas Dei*, X, 5.6 (*P.L.*, 41, 281-284).

altare, non un altro vero tempio al di fuori dell'uomo pervenuto al compimento di se stesso nel corpo di Cristo»[16].

La realizzazione di queste tre leggi causa un movimento che, realizzandosi in fasi successive, giunge a un termine. A patto di non arrestarsi a una delle tappe intermedie.

> «Esiste costantemente il pericolo che una tappa raggiunta rifiuti di lasciarsi superare; che il gruppo o gli uomini portatori della promessa, depositari del germe e del suo sviluppo, vi si attacchino come a qualcosa di invariabile e definitivo, restino legati a forme nelle quali l'idea vivente si trova momentaneamente realizzata, quando è il dinamismo stesso del germe o della promessa a esigere il suo superamento»[17].

Paradossalmente, si rifiuta Dio per la fedeltà a un momento della manifestazione di Dio. Si rifiuta il compimento del dono per fedeltà all'immagine, che di quel dono, ci siamo fatta. Il germe può manifestare il suo pieno compimento solo mediante il superamento delle forme precedenti nelle quali era portato e realizzato, altrimenti perde lo slancio vitale con il quale si era presentato sulla scena del mondo e lentamente avvizzisce. Ogni forma storica tende ad arrestarsi, a rifiutare un suo superamento e perciò cade nell'infedeltà al suo principio generatore: solo ciò che si rinnova può permanere. Occorre certamente stabilire i canoni che governano e guidano il rinnovamento, ma per ora è sufficiente considerare la riforma come necessità intrinseca all'Alleanza per garantirne il permanere storico. Il Vangelo ha compiuto ciò che era abbozzato nella Legge mosaica e questo compimento della Legge in Gesù Cristo è consistito nel rendere l'oggetto del sacrificio non più qualcosa di esteriore, bensì l'uomo stesso, che si è compiuto perfettamente in Gesù di Nazareth e che grazie alla sua offerta cruenta si realizza in noi quando, in Lui, diventiamo sacrificio spirituale gradito a Dio (*Rm* 12,1).

---

[16] «Il n'y a pas d'autre vrai sacrifice, pas d'autre véritable autel, pas d'autre vrai temple que l'homme parvenu à la consommation de lui-même dans le corps du Christ», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 140.

[17] «Le danger existe toujours qu'une étape atteinte refuse de se laisser dépasser; que le groupe ou les hommes porteurs de la promesse, dépositaires du germe et de son avenir, s'attachent comme à quelque chose d'invariable et de définitif aux formes dans lesquelles l'idée vivante se trouve actuellement réalisée et que, pourtant, le dynamisme même du germe ou de la promesse exige de dépasser», *Idem*, p. 141.

Dato questo svolgimento, in *Irénikon* Congar enuncia un principio che non riprenderà se non solo indirettamente nel testo di *Vrai et fausse*:

> «La riforma del Vangelo è consistita nel portare a suo "compimento" una istituzione voluta, fin dalle origini, in vista del raggiungimento della pienezza del suo senso ma fin dall'inizio realizzata in forme storiche che dovevano essere superate»[18].

Riprende così alcuni temi che, coerentemente, reggono l'impianto della sua tesi: senso dello sviluppo storico, fedeltà all'intuizione primigenia, necessità della Tradizione, primazialità del senso sulle modalità, specie se desuete, attenzione alla storia che denuncia il superamento di una fase ormai compiuta e verifica comunicativa per una feconda evangelizzazione. La scarsa sensibilità al dinamismo enunciato nelle tre leggi precedenti, conduce a qualcosa di tragico e commovente nello stesso tempo, perché «si rifiuta il compimento del dono per fedeltà al dono stesso»[19]. Per questo occorre evitare che la fedeltà alla forma diventi infedeltà a quel principio che inizialmente l'aveva generata per una sua realizzazione storica. La fedeltà al principio potrebbe richiedere un'infedeltà alla forma in cui si è espresso[20].

La Chiesa pare però sfuggire a queste leggi, poiché il Vangelo e il deposito della fede non possono essere modificati in quanto compimento definitivo della promessa. Quindi non sarebbero suscettibili di superamento, di *dépassement*. Inoltre, dopo la venuta di Cristo, non vi sono più tappe da realizzare in quanto siamo già nei tempi ultimi[21]. Ma se

---

[18] «La réforme de l'Évangile a consisté à porter à son "accomplissement" une institution voulue, dès l'origine, en vue de la plénitude de son sens, mais d'abord réalisée en des formes historiques qui devaient être dépassées», Y. CONGAR., *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 371.

[19] «On refuse l'accomplissement du don pour fidélité au don lui-même». ID., *Vrai et fausse réforme*, p. 141.

[20] «Par une fidélité à la forme, on arrive à devenir une infidélité au principe dont la forme n'était qu'une réalisation historique imparfaite et qui prêtant à cette forme historique tout son sens, voulait au delà d'elle, atteindre son accomplissement et dévoiler sa plénitude. Il est le cas où la fidélité au principe ne peut être gardée en plénitude qu'au prix d'une certaine infidélité à la forme où il s'est exprimé». *Idem*, p. 144.

[21] «L'Église est déjà la réalité de la nouvelle et définitive alliance. Elle est le peuple de Dieu non plus en attente de son salut. […] Nous sommes dès maintenant, dans les derniers temps, dans cet ordre des choses dernières au delà desquelles il n'y a pas lieu de chercher ni d'attendre autre chose. […] La realization du propos de Dieu comporte des étapes. Mais après la venue du Christ, il n'y a plus d'étape,

è vero che ciò che è stato donato è in sé definitivo e irriformabile è pur vero che non siamo ancora nell'ordine delle cose ultime; siamo sì nell'ordine della nuova ed eterna Alleanza, ma non ne fruiamo ancora la pienezza, l'*accomplissement*. Possediamo la realtà ma solo al suo inizio, al suo *commencement*. Anche noi, come gli Ebrei, abbiamo una promessa: quella della vittoria sul male e sulla morte, ma è solo una promessa.

> «Il Vangelo svela, realizza ed esplica la prima forma della promessa. La Chiesa, svela, esplica e realizza il Vangelo, ma sarà la Gerusalemme celeste a svelare, esplicitare e realizzare la Chiesa. Solo la Gerusalemme celeste sarà la realtà piena dei nostri sacramenti, concetti e figure»[22].

La Chiesa è solo un mezzo; esiste per condurre alla realtà definitiva a cui prepara:

> «La quale non consiste in nulla di esteriore a Dio e all'uomo, ma in una presenza e interiorità perfette dell'uno all'altro»[23].

La Chiesa appartiene all'ordine dei mezzi quindi è destinata a cessare[24]. Tutti i mezzi della Chiesa sono sempre ordinati all'incontro interiore e personale con Dio[25]. Diventano invece schermo quando assurgono a contenuto stesso di ciò che è praticato. Nel tempo, la Chiesa vive sotto il regime dei segni ed è ella stessa un segno che rimanda al Regno. Il suo compito quindi non è di esistere per se stessa ma essere missione; una missione che la obbliga a seguire l'umanità nel suo sviluppo.

---

ou plutôt nous sommes dans la dernière, quelle que doive être la durée chronologique de ce temps qui est précisément le temps de l'Église», *Idem*, p. 145.

[22] «Le Nouveau Testament dévoile, explique et réalise l'Ancien; mais l'Église dévoile, explique et réalise le Nouveau Testament, et la Jérusalem celeste expliquera, dévoilera et réelisera l'Église. Elle sera la réalité, la pleine et vraie réalité de tous nos sacrements, figures et concepts», *Idem*, p. 146.

[23] «L'Église terrestre est un moyen en vue de la réalité definitive, laquelle ne consite en aucune chose extérieure à Dieu et à l'homme, mais dans une presence et une intériorité parfaits de l'un à l'autre», *Idem*, pp. 146-147.

[24] Con un'espressione forte e poetica, Congar afferma il carattere transeunte della Chiesa: «Comme on lie la paille en gerbes et qu'on la livrea au feu quand la tige a mené son épi à maturité et que la moisson est faite» [Come si lega la paglia in covoni e la si consegna al fuoco quando lo stelo ha condotto la sua spiga a maturità e la mietitura è compiuta], *Idem*, p. 147.

[25] «Les signes, les paroles, tout l'appareil de l'Église avec ses sacrements, ses dogmes et son gouvernement sont nécessaires parce que nous ne sommes pas encore *arrivés* à la condition toute spirituelle et libre de la Jérusalem d'en haut. Mais toutes ces choses ne sont que des moyens, et ce que Dieu veut, par eux, c'est que l'homme lui-même, l'ésprit et le cœur de l'homme lui soient unis», *Ibidem*.

> «Dio ci dona la sua vita in Gesù Cristo, costituendolo secondo Adamo, nuovo principio di vita per tutto ciò che, per la nascita carnale, proviene dal primo Adamo. Occorre quindi che tutto ciò che proviene dal primo Adamo, tutto ciò che rappresenta una parte della sua sostanza vivente, riceva l'animazione nuova di cui Gesù Cristo è il principio»[26].

Questo comporta che la Chiesa debba rivolgersi sempre a un'umanità in movimento il che la costringe ad essere essa stessa sempre in movimento[27]. Inoltre, il suo compito è quello di accogliere le ricchezze provenienti dall'umanità, riconoscere lo sviluppo dei valori che maturano all'interno della famiglia umana per ricondurli a Dio. Ne consegue che compito della Chiesa è incorporare a Cristo tutto ciò che Egli è venuto a salvare, cioè l'uomo formato fin dall'origine a immagine di Dio. Per realizzare il doppio movimento di questo programma: portare la verità e la grazia di Cristo per ricondurre a Dio tutto ciò che nel mondo è di Adamo, la Chiesa, immutabile per ciò che riceve dall'alto, si inserisce nel procedere dell'umanità sperimentando in se stessa un movimento, al di fuori del quale si creerebbe fra la Chiesa e l'umanità uno iato. La salvezza viene quindi proposta e attuata in un'umanità che evolve[28].

Il rapporto con il temporale, per di più, non è univoco. La Chiesa riceve dal mondo delle domande che indicano prospettive nuove. «Il temporale interroga l'eterno e gli chiede

---

[26] «Dieu nous donne sa vie en Jésus-Christ, constituant celui-ci en qualité de second Adam, nouveau principe d'animation pour tout ce qui, par la naissance charnelle, provient du premier Adam. Il faut que tout ce qui est issu de celui-ci, tout ce qui représente une part de sa substance vivante, reçoive l'animation nouvelle dont Jésus-Christ est le principe», *Idem*, p. 148.

[27] «L'Église doit avoir, dans le monde, un mouvement en liaison avec le mouvement du monde, mais elle ne doit pas suivre n'importe quoi ni accepter, ne serait-ce quel es apparences de passer avec ce qui passe», *Idem*, p. 152.

[28] Congar lo esprime in modo molto efficace e poetico: «Cette humanité issue d'Adam n'existe pas comme une entité solitaire, intemporelle et immuable, à la manière d'un roc inerte. Elle vit et s'accroît, conformément à la bénédiction qui lui a été donnée initialement: croissez, multipliez et remplissez la terre. Elle remplit la terre, en effet, s'y étant diversifiée selon une foule de races, de langues, de cultures, de situations, conditions et activité. Elle vit, s'accroît, se diversifie, évolue à travers le temps, remplissant celui-ci comme elle remplit l'espace de ses accroissements progressifs. Elle a une expansion et un mouvement qui se produisent, s'étalent, évoluent et ne développent toutes les virtualités du germe adamique qu'en remplisent l'espace et le temps. […] Pour porter à toute chair humaine la vérité et la grâce du Christ et, par là, de ramener à Dieu, dans le Christ, tout ce qui est d'Adam dans le monde, l'Église devra donc, immuable par ce qu'elle reçoit d'en haut, suivre l'humanité dans son expansion et son mouvement, et donc connaître elle aussi un mouvement», *Idem*, pp. 148-149.

una parola che illumini i suoi problemi e la sua strada»[29]. Non solo il popolo di Dio è chiamato a rispondere all'interpellanza della storia, ma si giova degli sviluppi del mondo, delle risposte e dei valori positivi che da esso vengono, anche se non del tutto puri. Talvolta il mondo restituisce alla Chiesa, rielaborato, ciò che da lei aveva ricevuto in germe[30]. In tale prospettiva, che ripercorre la strada dell'Incarnazione, le strutture del temporale hanno bisogno di essere assunte per essere salvate: «il Corpo di Cristo deve formarsi come di materia propria dal corpo di Adamo, da quanto quaggiù palpita di animazione umana»[31]. Per cui non accogliere il movimento della storia significa venir meno al proprio dovere sia verso il mondo, sia verso Dio[32]. Queste istanze esprimono l'esigenza costitutiva della riforma affinché la Chiesa, comprendendo e parlando al mondo, sia attiva speranza di salvezza. Vi sono però due scogli che occorre evitare: il rischio di fariseismo e il pericolo della sinagoga. Minacce che nascono dalla dimensione creaturale e che impediscono alla Chiesa, come a qualunque formazione umana, di attingere alle fonti del rinnovamento.

Per Congar il fariseismo è il rischio in cui incorre ogni istituzione[33], quando la grazia e l'azione dello Spirito sono offuscate dalle preoccupazioni umane, il mezzo diventa il fine e lo slancio dello spirito viene sostituito dalle strutture[34]. La distinzione tra forma e vita non è più sufficiente per comprendere questo pericolo perché queste sono categorie rigide che non tengono sufficientemente in considerazione l'opera del tempo.

---

[29] «Le temporel interroge l'éternel et lui demande une parole qui éclaire ses problèmes et sa route», *Idem*, p. 150.

[30] «De toute manière une partie du progrès des choses chrétiennes se fait par des non-chrétiens. Il arrive aussi que le Royaume soit donné à ceux qui en font les fruits, que la vigne soit louée ò ceux qui s'y montrent plus utiles. Il arrive aussi que, sous les questions que le monde pose à l'Église, ce soit Dieu qui interroge les siens, se tenant à la porte et frappant à coups de faits et d'événements», *Idem*, p. 151.

[31] «Le corps du Christ doit se former, comme de sa matière, du corps d'Adam, de ce qui palpite ici-bas d'une animation humaine», *Idem*, p. 150.

[32] «Il y a un mouvement des choses qu'elle ne refuserait pas de suivre sans manquer à son propre devoir envers le monde ou, si l'on préfère, envers Dieu au sujet du monde», *Idem*, p. 152.

[33] «Dans une religion qui ne comprend pas que des saints et des héros, la routine porte à accomplir certains actes sans mettre dans cet accomplissement l'esprit qui lui donnerait son sens», Y. CONGAR, *Pourquoi le people de Dieu doit-il sans cesse se réformer?* in *Irénikon*, 21 (1948), pp. 381-382, citando J. LECLERCQ, *La vie du Christ dans son Église*, Cerf, Parigi 1945 I/VIII-II/I.

[34] «Le premier danger est le risque, inhérent à toute institution, que ce qui est moyen ne tourne en fin; plus précisément, dans le cas de l'Église, que l'appareil eccclésiastique n'offusque, dans la préoccupation des hommes, l'Esprit et la grâce de Dieu», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 155.

Rifacendosi alle intuizioni di Péguy[35], Congar parla dell'offuscamento della mistica ad opera della politica per cui ciò che all'inizio è principio e scopo, presto viene ricoperto, offuscato ed infine sostituito da ciò che doveva rimanere unicamente mezzo. In tal modo, gli scopi originali vengono mascherati e sostituiti dai mezzi e la loro organizzazione diventa allora l'ostacolo principale alla realizzazione degli scopi originali. Con fine intendimento, Congar, rifacendosi a Henri De Man sostiene che per evitare il prevaricamento dei mezzi sui fini occorre che, nel momento in cui si adottano i mezzi, si persegua e si applichi il medesimo movente psicologico iniziale, fino a quando non si è perseguito lo scopo finale[36]. Nella storia però è impossibile che lo slancio spirituale sussista senza subire la logica divorante e la pesante necessità di prendere forma, fissarsi in abitudine, rischiare d'invecchiare[37]. Inoltre, nella condizione creaturale non è possibile la sussistenza di uno spirito senza una forma; purtroppo nel tempo, molte iniziative sostituiscono la causa che le ha generate, così vivono per se stesse e diventano autoreferenziali. Un movimento può nascere puro, ma quando esso stesso sostituisce la propria causa, decade e diventa "sistema", fine a se stesso. Quando un'istituzione vive per se stessa, i suoi membri credono di aver raggiunto una perfezione, la si fissa, pensando che sia ormai definitiva e si opera preoccupati soltanto di riprodurre la perfezione fissata; così i soggetti più creativi sono messi da parte, trattati come rivoluzionari, mentre nei cinquant'anni che verranno si vivrà delle loro idee[38]. Tuttavia, non è possibile esistere senza una forma e contro coloro che, invocando il solo spirito, vorrebbero abolire ogni mezzo, occorre ricordare che siamo pur sempre nella

---

[35] «Tout commence par la mystique […] e tout finit par de la politique», C. PÉGUY, *Notre Jeunesse* (*Œuvres compl*. N.R.F.), 1916, pp. 59-60 citato da Y. CONGAR in *Vrai et fausse*, p. 156, a cui il Nostro aggiunge: «Le danger est que ce qui est principe et but ne soit recouvert, offusqué et finelement remplacé par ce qui devait demeurer moyen».

[36] «Il est desirable d'apporter à la mise en œuvre du moyen le meme mobile psychologique qu'à la poursuite du but!», cf., H. DE MAN, *Au delà du marxisme*, L'Englantine, Bruxelles 1927, IX; riportato da Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 156.

[37] O. PIPER, *Vom Kirchlichen Wollen der deutschen Reformation*, in *Luther in ökumenischer Sicht*, Stuttgart 1929, pp. 93-110; H. PREUSS, *Martin Luther. Der Prophet*, Bertelsmann, Gütersloh 1933, pp. 192 ss. Questi autori mostrano come ben presto l'insegnamento profetico si è tradotto in una scuola, restaurando largamente quegli elementi di forma che precedentemente avevano contestato.

[38] «Des pontifes ayant la clef de la science empêchent les autres d'entrer; que les hommes les plus créateurs soient écartés, tenus en lisière; qu'à chaque génération, aussi, ils soient traités de révolutionnaires, alors que, cinquante ans plus tard, presque tout ce qui vivrà, vivra d'eux», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, pp. 158-159, nota 31.

condizione della Chiesa peregrinante, non ancora giunti alla Gerusalemme celeste. Paradossalmente, eliminare la forma significa abbandonare la *theologia crucis*, per abbracciare unicamente la *theologia gloriae*[39]. Erasmo aveva già messo in guardia da una ricerca eccessiva della vita interiore, da una religione che fosse più rapporto dell'anima con Dio che esercizio concreto, ma questo evidentemente non era stato sufficiente[40]. Perché si richiedeva sensibilità, equilibrio e senso della storia, così alla domanda di interiorità si rispondeva con la Chiesa giuridica e politica. Alle esigenze evangeliche si sostituivano pratiche esteriori non dissimili da quelle dei Giudei[41]. Occorre notare che l'uso dei mezzi è sempre seducente. Ma sono una caparra che fanno pagare pegno allo sviluppo e al rinnovamento. «Preghiamo per lodare Dio, predichiamo per propagare il Regno di Dio, ma in realtà siamo presi dal canto, dallo studio e non dall'amore di Dio. Il fine realmente perseguito non è più il servizio o l'amore di Dio ma le occupazioni che polarizzano la nostra attività»[42]. Il rischio è che lo stesso rito sia estraneo alla verità della vita[43] quando noi viviamo in un mondo che esige la sincerità e nel quale si esercita una critica impietosa verso tutto ciò che ha la pretesa di darsi una ragione sublime e spirituale[44]. Lo stesso zelo è viziato da un clericalismo[45] morale e

[39] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 168.

[40] A. RENAUDET, *Etudes érasmiennes* (1521-1529), Droz, Parigi 1930 pp. 238.300 (citato in nota 33). Ristampato: Slatkine, Genève-Paris, 1981.

[41] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 160.

[42] «La mise en œuvre des moyens a quelque chose d'accaparant et parfois d'intéressant et de prenant. Nous nous appliquons à une celebration liturgique pour louer Dieu; nous étudions et écrivons pour propager le règne de Dieu, pour l'aimer et le faire aimer advantage; nous nous reposons "afin de mieux le server". Mais, en fait, quand nous célébrons la grand'messe, ou étudions, ou nous reposons ou vaquons à la cuisine, notre vie est concrètement remplie non par des actes d'amour de Dieu, mais par du chant, de l'étude ou telle autre action fort accaparante. Nous risquons par là que la fin réellement poursuivie ne soit plus le service ou l'amour de Dieu, mais ces occupations elles-mêmes qui, concrétement, remplissent nos journées et polarisent notre activité. Nous risquons que le but réel de notre action ne devienne non plus le règne de Dieu e le service des âmes, mais le fonctionnement même et le succès de nos œuvres: nons entreprises elles-mêmes», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 162.

[43] «les gestes vénérables, théoriquement chargés de sens spirituel, que notre catholicisme nous impose et nous fait pratiquer, deviennent de purs gestes, des rites coupés de leur référence à la vérité de la vie», *Ibidem*.

[44] Cf., *Idem*, pp.162-163.

[45] «Il y a cléricalisme quand on prend, de fait, pour le royaume de Dieu, ce qui n'est qu'un moyen de le procurer; voire même quand on prend pour *le* moyen ce qui n'est qu'un moyen parmi d'autres; quand on donne valeur de but et de Cause à servir, à ce qui n'est soi-même qu'un moyen de service: nos œuvres, nos organisations, notre influence. […] Le cléricalisme est infinitement plus qu'une erreur tactique ou même qu'un manqué de respect envers l'homme: il s'assimile à l'idolâtrie, laquelle est un

psicologico[46] per cui nell'operare si confonde il successo con i mezzi; lo stato fiorente di un'organizzazione ecclesiale non ha nulla a che vedere con le anime unite nella fede all'amore di Cristo. La volontà di successo ricerca la soddisfazione nella costatazione della riuscita; il trionfo dei mezzi impiegati non è il "successo" dell'opera di Dio. L'attività che persegue la gloria dell'organizzazione di cui siamo ministri è proselitismo mentre quella che cerca il bene spirituale degli uomini, la loro esistenza e il loro progresso in Cristo è evangelizzazione. Ciò che in fondo si cerca sono delle adesioni al gruppo ossia che la struttura abbia influenza sugli altri. L'organizzazione e la sua influenza diventa il motivo reale delle nostre azioni e così il mezzo diventa il fine[47].

> «Incosci delle mire attribuite, ci meravigliamo e soffriamo quando incontriamo diffidenza nei nostri confronti. Questa dolorosa costatazione potrebbe almeno condurci a riflettere, a interrogaci e a chiederci se non sembriamo servi dell'Apparato piuttosto che servitori di Dio e degli uomini; se lavoriamo per il successo del sistema o del gruppo e se offuschiamo lo spirituale con l'ecclesiastico, la relazione essenziale con Dio con la sola osservanza dei mezzi e delle forme esteriori. Il pericolo si fa ancora più acuto quando la Chiesa è una istituzione riconosciuta nella società. Allora si corre il rischio di attaccarvisi non per trovare Cristo, ma il successo: personale o del proprio gruppo»[48].

Contro questo stile si sono levati i profeti per riportare i gesti e le parole al loro autentico fine. Non hanno negato il ruolo dei mezzi e delle forme, ma hanno rimandato allo spirito originale affinché ciò che è mezzo non diventasse fine. Solo riconoscendo il ruolo del mezzo in quanto mezzo – non negandolo –, e riportandolo alla sua funzione, ci può essere una vera riforma.

---

transfert à des creatures de ce qui est dû à Dieu seul», Y. CONGAR, *Pourquoi le people de Dieu doit-il sans cesse se réformer?* in *Irénikon*, 21 (1948), p. 381.

[46] «Ce zèle est vicié par un cléricalisme, non plus politique, mais moral et psychologique, qui, s'il est incoscient chez nous, ne laisse pas que d'être très vivement ressenti par les hommes», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 165.

[47] Cf., Y. CONGAR, *Prosélytisme et évangélisation*, in *Rhythmes du Monde* (1946) 2, pp. 58-68.

[48] «Incoscient des visées qu'on nous prête, nous nous étonnons et souffrons de rencontre une telle méfiance à notre endroit. Cette douloureuse constatation peut du moins nous amener à réfléchir à nous interroger, à nous demander si nous ne faisons pas figure de serviteur de l'Appareil plutôt que de serviteurs de Dieu et des hommes; si nous ne travaillons pas, au fond, pour le succès du système et du groupe; si finalement nous n'offusquons pas, bien souvent le spiritual par l'ecclésiastique et la relation essentielle à Dieu par le seule observance des moyens et des formes extérieures. Le danger se fait plus aigu encore quand l'Église étant devenue une institution consacrée dans la société, car on risqué de s'attacher à elle non pour trouver le Christ, mais pour trouver le succès: le succès personnel ou le succès de son groupe», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 165.

La sensibilità dell'uomo contemporaneo invoca la verità dei gesti, rifiuta la vuota espressione di circostanza, desidera l'autenticità delle scelte personali e collettive. Per questo un vero riformismo non può eludere il superamento della consuetudine uniforme per ritornare alla verità originaria trasmessa in forme consone alle mutate condizioni della contemporaneità. Non si tratta di approvare o condannare taluni aspetti della cultura odierna, quanto di comprendere per far lievitare, all'interno della condizione attuale, le istanze evangeliche[49]. Se il ritorno al fine originario consente il superamento della tentazione del fariseismo, ricordando che la fede realizza la sua verità nell'uomo e non negli strumenti[50], occorre ancora sconfiggere il rischio della sinagoga che consiste:

> «Nel rifiutarsi di superare quelle forme nelle quali abbiamo realizzato l'opera di Dio in un dato tempo. Queste forme, assolutizzate, frenano lo sviluppo e impediscono che il principio o il germe diano tutti i loro frutti»[51].

Questo rischio riguarda l'antico Israele e il nuovo, perché la Chiesa non si identifica con la Gerusalemme celeste e il suo fine non è ancora raggiunto. Ed è anche da questo scarto che scaturisce l'ulteriore esigenza di riforma. Il compito della Chiesa è quello di far passare, la sostanza del primo Adamo in quella del secondo per ricapitolare progressivamente tutto in Cristo[52]. Questo processo non avviene in una condizione immutabile, poiché l'umanità segue uno sviluppo incessante, si trova sempre in forme e situazioni nuove, così l'avvenire della Chiesa può essere solo quello di essere presente nell'avvenire del mondo. L'umanità è sempre nelle doglie di nuove gestazioni che portano con sé nuove forme e nuovi valori e la cattolicità della Chiesa deve integrarle tutte, diversamente rischia di implodere, perché come afferma Congar: «il corpo della Chiesa è cresciuto, ma non la sua pelle»[53]. Per cui il passato non deve solidificarsi nel

---

[49] «Le réformisme c'est la volonté de render à des gestes devenues routiniers leur vérité spirituelle, et celle de mieux adapter certaines formes de la vie ecclésiale aux besoins de situations nouvelles», *Idem*, p. 153. Su questi due punti il mondo ha acquisito una sensibilità eccezionale.

[50] «La tentation d'oublier que la religion n'a sa vérité que dans l'homme, et de s'arrêter à des "choses": c'est la tentation de laisser l'observance ou le moyen tourner en fin», *Ibidem*.

[51] «La tentation de refuser tout dépassement des formes en lesquelles nous réalisons l'œuvre de Dieu, telles qu'elles sont atteintes et tenues à un moment donné. De telles formes ainsi absolutisées freinent alors le développement et empêchent le principe ou le germe de donner tout leur fruit», *Ibidem*.

[52] «Sa loi est de faire passer, tranche par tranche, toute la substance du premier Adam en celle du second; de tout récapituler, progressivement, dans le Christ», *Idem*, p. 171.

[53] «Le corps de l'Église a grandi, mais pas sa peau. Alors, cela risque de craquer…», *Ibidem*.

presente, altrimenti si chiude in se stesso e impedisce alla vita di scorrere. Non bisogna confondere la sopravvivenza del passato con la permanenza dell'eterno; sovente per fedeltà formale alla propria vocazione si diventa infedeli alla vocazione profonda, per questo, occorre aiutare il principio originale a crearsi forme nuove nello stile più efficace per i tempi nuovi. Per la Chiesa, la fedeltà non può intendersi unicamente al momento presente, deve essere, se vuole essere una fedeltà piena, anche una fedeltà al suo futuro e una fedeltà al suo inizio. Solo avviando un'evoluzione delle strutture è possibile onorare le esigenze del principio ispiratore[54] che tende sempre al suo compimento nel futuro. La fedeltà alla verità deve essere sul piano del suo principio fondativo e non vincolarsi alla sua espressione storica ma superarsi per tendere al suo punto di arrivo. I due aspetti devono mirare alla coincidenza, ma questo non può avvenire in modo perfetto nella condizione storica, tanto che la verità tende sempre a cercarsi in se stessa[55] e spinge al superamento delle forme acquisite proprio perché la *perceptio* va sempre confrontata con il rivelato e con le ragioni che pongono la verità a rivelarsi e le condizioni in cui storicamente si è posta. La forma in cui un'essenza viene espressa tende sempre a superarsi per eguagliare l'essenza che deve esprimere e giungere così, almeno tendenzialmente, a una piena espressione della verità[56]. Le realtà viventi hanno sempre una forma nella quale si realizzano ma la loro essenza non può essere del tutto consumata in quella forma, per cui si può dire che le realtà cercano di guadagnarsi la loro verità espressiva, si consumano al di là delle forme le quali non sono mai identiche alla loro essenza stessa[57]. Il cristianesimo non attende solo il suo compimento escatologico, esso è già anticipatamente donato, perché il suo principio è entrato nel tempo; un principio che si sviluppa per giungere a quella pienezza a cui mira. Le forme concrete in cui si realizza sono giudicate sia dalla verità posta all'origine, sia da una verità posta al termine, termine a cui tende la consumazione

[54] Cf., *Idem*, p. 180.

[55] «Perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam», *Super Sent*., III, d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4; *Sum. Theol.* II^{a} II^{æ} q. 1, a. 6, sed c. Fedele a questo insegnamento, Congar dirà che le cose devono «gagner leur vérité», *Ibidem*, p. 598; cf., Y. CONGAR., *La Parole et le souffle*, Mame-Desclée, Parigi 1984, pp. 19-20; (trad. it., *La Parola e il soffio*, Borla, Roma 1985).

[56] «La forme se dépasse pour égaler l'essence et conquérir par là sa pleine vérité», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, *Appendice* II, p. 597.

[57] «Les choces cherchent à gagner leur vérité; elles vont à une consommation au delà de formes qui ne sont pas identiques à leur essence même», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, *Appendice* II, p. 598.

stessa delle realtà posta affinché sia ciò che deve essere[58]. La Chiesa, pur conservando il già dato, è pur sempre in itinere, le sue forme espressive ed organizzative che veicolano il dato, per obbedienza al dato stesso sono continuamente interpellate alla fedeltà verso la fonte e quindi essenzialmente disposte ad abbandonare, reinventando, le forme precedenti. L'ispirazione e l'energia per attuare questa trasposizione non possono provenire se non che da una radicale fedeltà alla Tradizione e quindi da una approfondita conoscenza storica. Allorquando il senso storico si affievolisce, si tende ad abbarbicarsi sulle forme desuete e transeunte, incagliando il vissuto ecclesiale nelle secche della ripetitività dei modelli e dell'incomprensione delle istanze che abitano i gruppi sociali. Questi, sovente, non rifiutano l'annuncio evangelico ma le forme nelle quali è stato loro presentato[59]. Per Congar, non si tratta quindi di agire solo sul piano delle riforme che colpiscono gli abusi e neppure di fare una rivoluzione dottrinale come è avvenuto per Lutero. Esiste un altro piano sul quale si possono fare le riforme: è il piano di quello stato di cose che chiamiamo strutture:

> «C'è un altro piano su cui si può esercitare una riforma. […] È il piano *dello stato di cose*, delle forme storiche che possono presentare la Chiesa come una comunità di fedeli a livello delle pratiche ricevute: le strutture»[60].

Nel XV secolo la riforma non doveva essere fatta solo per contenere gli abusi o ritoccare alcuni aspetti della vita monastica[61]; Erasmo affermava che le riforme di cappuccio e di cerimonie non servivano a nulla, bisognava rinnovare la concezione della vita cristiana, una riforma dello spirito e delle idee, una riforma che doveva iniziare

---

[58] In questa dinamica trova la sua forma il movimento di ritorno alle fonti, il "ressourcement" quale grande motore e guida dello sviluppo cristiano che giustifica e consente il superamento delle forme in cui storicamente si è realizzato. Si veda, ad esempio, il tentativo fatto da Gregorio VII con il canone «ut omnis christianus procuret ad missarum solemnis aliquid Deo offerre» per contrastare il sistema delle *Eigenkirchen*, in modo che il ministro possa vivere con il contributo dei fedeli. Un modo per riformare la liturgia e nel contempo ritornare alle fonti; cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 193, n. 82.

[59] «Il est certain que ce qu'ils [beaucoup de nos contemporains] rejettent leur est apparu souvent, envelope dans des formes sociologiques qu'ils estiment inacceptables», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 186.

[60] «Il y a un autre plan où peut s'exercer une réforme. […] C'est le plan d'un *état de choses*; des formes historiques que peut présenter l'Église comme communauté des fideles au niveau des pratiques reçues: les structures», *Idem*, pp. 186-187.

[61] Vi erano state notevoli proposte di rinnovamento pastorale da parte di zelanti riformatori; cf. M. A. RENAUDET, *Préréforme et Humanisme à Paris*, Champion, Parigi 1916 pp. 160 ss.

dall'insegnamento. Quello di cui necessitava la Chiesa non era tanto un ritorno alle regole canoniche, quanto un ritorno alle sorgenti circa il principio e il fine della Chiesa stessa[62]. È difficile introdurre idee nuove in strutture vecchie. Idee nuove richiedono strutture nuove.

> «Si tratta di riformare tutto un sistema, tornare all'origine dello spirito […]. Talvolta sarà necessario appoggiarsi a uomini nuovi, poiché sovente, quelli che sono del sistema, sono prigionieri del sistema e non hanno né il desiderio, né l'idea che occorre metterlo in discussione»[63].

Non è sufficiente optare per una riforma prettamente spirituale perché questa si realizzerà solo e sempre entro un contesto specifico che la condizionerà[64]. È necessario affrontare il problema delle strutture sociologiche che condizionano la vita ecclesiale perché è qui che si gioca il riformismo autentico che si ispira al Vangelo stesso[65]. Altrimenti la Chiesa può essere ricondotta alle sue fonti e ai suoi principi dalla pressione degli avvenimenti che la conducono sempre alla tappa dello spogliamento. È Dio che visita così la sua Chiesa e le ricorda i suoi fini e i suoi principi, lasciando che le vicende della storia, anche dolorose e dure, la riconducano alla povertà[66]. Una riforma unicamente morale, fatta di intenzioni e interiorità, non tiene conto del fatto che occorre guardare anche alle condizioni di efficacia, alla storia e ai mezzi della storia che influenzano non poco il rinnovamento interiore. Per questo, la storia della Chiesa ci ha dimostrato che vi sono tre leggi che possono guidare una vera riforma[67].

---

[62] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 189.

[63] «Il s'agit précisément de ressourcer l'esprit, de réformer tout un système […] il sera souvent nécessaire de s'appuyer sur des hommes neufs, car, souvent, ceux qui sont du système, qui sont prisonniers du système, n'ont ni le désir ni même l'idée qu'on vienne à le mettre en question», *Ibidem*.

[64] «Il faut quitter la fausse idée d'un spirituel "pur" qui pourrait se réaliser dans sa pureté indépendamment d'un conditionnement concret», *Idem*, p. 191.

[65] «Vraiment le problème des structures sociologiques de la vie ecclésiale est un problème très profond, et celui d'un réformisme porté jusqu'à se niveau-là est intimement lié avec les impératifs mêmes de l'Evangile», *Ibidem*.

[66] «Dieu nous envoi parfois dans les événements, des maîtres de sa main. Ce sont alors de rudes maîtres. Il arrive qu'une Église trop bien installé dans ses "idée reçues", dans son "monde chrétien", soit ramenée au principe, à l'unique necessaire, au ressourcement dans le principe, par la visite de l'épreuve et de la pauvreté», *Idem*, p. 190.

[67] Cf., *Idem*, pp. 194-195.

La prima ricorda che una riforma puramente morale è insufficiente. Deve spingersi fino al piano delle strutture altrimenti non mette in opera dei mezzi storicamente efficaci[68].

La seconda sostiene che non esiste un ritorno al Vangelo sul piano propriamente religioso senza una riconsegna al Vangelo delle condizioni anche esteriori ed economiche della vita ecclesiale.

La piena forma d'aggiornamento avviene solo se la Chiesa, sostenuta da una spinta di *ressourcement* evangelico, accetta schiettamente d'armonizzarsi alle strutture di un mondo nuovo che deve essere parimenti battezzato. Questa terza legge, in sintonia con la rivelazione, ci ricorda che l'eterno ha deciso di asservirsi al temporale[69].

Prima del Concilio, Congar tonerà a parlare con un linguaggio più diretto, del rischio insito nel legalismo. Questo tende a dimenticare il valore del servizio, innalzando i mezzi e l'osservanza a valore assoluto. È un dato di fatto che le forme tendono ad assumere valore autonomo e a proporsi come il tutto dello spirito. Sempre nella Chiesa vi è stata però la richiesta di ritornare al senso delle cose. Per questo è bene che vi sia sempre una perpetua revisione dell'uso dei mezzi alla luce delle fonti e dei fini[70].

---

[68] «Pas de réforme pleinement évangélique sans conditions de vie évangéliques; pas de réforme un peu profonde qui ne suppose une mise en question des structures sociales», *Idem*, p. 639; La Riforma Gregoriana poteva scegliere fra due proposte di riforma: una italiana di Attone di Vercelli e Pierre Damiani, più morale e una lorena di Wason di Liegi e Rathier di Verona e del cardinal Humbert che insisteva sulle strutture e le istituzioni per distruggere la simonia e il nicolaismo. Ildebrando preferì all'inizio la proposta italiana e poi si spostò su quella lorena che sfocerà nel *Dictatus Papae*.

[69] «Nul ne s'y peut soustraire [au mystérieux assujettissement de l'éternel au temporel] non pas même l'éternel, non pas même le spirituel, non pas même le vie intérieure», C. PÉGUY, *Notre Jeunesse* in *Œuvres completes*, N.R.F., IV pp. 171-172.

[70] «Le légalisme consiste à oublier, au moins de fait, ce rapport de service et de subordination, et à attribuer aux moyens la valeur absolue qui convient à la fin, ou une place telle que tout est, de fait, ramené à leur observance. C'est un fait bien connu que les formes tendent à prendre une valeur autonome et à se proposer comme le tout du rapport spirituel. L'histoire de l'Eglise est ponctuée de perpétuels mouvements de réforme qui s'élèvent, très précisément, au nom du *sens* des choses, contre l'absolutisations des rubriques ou des rites au nom de l'Evangile, contre la tentation de devenir Synagogue ou pharisaïsme. Il est nécessaire qu'il y ait, dans nos vies individuelles, mais aussi dans la vie de l'*Ecclesia* comme telle, une perpétuelle révision des moyens à la lumière des sources et des fins. N'est-ce pas, par example, ce qui s'accomplit en ce moment, de façon si remarquable et si décisive, dans le domaine liturgique?», Y. CONGAR, *Si vous êtes mes témoins*, Cerf, Parigi 1959, pp. 51-52.

2.7.1 RIFORMARE NELLA STORIA

Hans Küng afferma che Yves Congar, «nel suo studio profondo e particolareggiato ha attirato l'attenzione sulla problematica della riforma» e sostiene che «la storia della Chiesa cattolica ci presenta, accanto a ogni processo di deformazione, un processo di riforma a volte nascosto, a volte manifesto; e mentre la decadenza ha segnato la fine di tanti regni temporali, la Chiesa cattolica le ha sempre opposto uno strenuo sforzo di ascesa verso una nuova vita; diciamo meglio: il suo Capo, Cristo e il principio della sua vita, lo Spirito Santo, sono sempre riusciti a riaffermarsi in lei»[71]. A tal fine, riconosce che «la buona volontà e la retta intenzione non bastano perché condizioni, forme, mezzi e strutture esteriori della Chiesa rendono difficile se non impossibile il compimento delle buone intenzioni. Una riforma che non sia né rivoluzione né restaurazione né semplice riforma interiore né semplice riforma esterna degli abusi dev'essere definita come una riforma creatrice costitutiva o anche come un rinnovamento», e ricorda che «la riforma cattolica non può avvenire nell'assoluto, in ciò che è essenziale al cattolicesimo; ma al relativo e nella sua realizzazione storica. L'essenziale della liturgia, dell'apostolato, del dogma, è immerso con le sue forme concrete, nella storia, ed è soggetto a deformazioni storiche, di cui si può essere o no responsabili; precisamente per questa ragione deve essere continuamente riformato e rinnovato»[72]. Se, facendo eco a Congar, Küng afferma che «la riforma è un vero rinnovamento, poiché è un ritorno alle origini e alla tradizione e non è un'introduzione di novità per via di adattamento meccanico», ricorda tuttavia che «poco importa se la *vox Evangelii* in quanto *vox Dei* non sembrerà dare la risposta ideale alla *vox temporis*. Né un modernismo, né un tradizionalismo, ma la fedeltà al Vangelo di Cristo dev'essere il giusto atteggiamento fondamentale per il rinnovamento della Chiesa. Questa fedeltà al Vangelo significa fedeltà alla Chiesa che ci annuncia questo Vangelo. Il *sentire in ecclesia* è condizione

[71] H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung*; (trad. it., *Riforma della Chiesa e unità dei Cristiani*, Borla 1965, p. 77).

[72] *Idem*, pp. 66-67. Per un'attenzione alle esigenze moderne, Küng, facendo eco a Congar, afferma: «Mehr als über die Sünden der Kirchenglieder regt sich ja der moderne Mensch […] auf über mangelnde Offenheit der Kirchenleitung auf den verschiedenen Stufen gegenüber neuen Problemen und neuen Formen und neuen Werten, über ihre Engheiten und ihr Zuspätkommen, kurz über ihre faktischen, wenn auch in der Kirche meist vertuschten historischen Fehler», *Konzil und Wiedervereinigung*, p. 31.

preliminare, essenziale per un'azione rinnovatrice»[73]. Il rinnovamento della Chiesa è tale solo quando introduce più profondamente nel mistero della Chiesa.

Jean-Pierre Jossua, seguendo Congar, afferma che la Chiesa, per portare a tutti l'immutabile verità e grazia di Cristo, deve mantenere il contatto con il mondo e seguire l'umanità nella sua espansione e nel suo movimento e dunque conoscere anch'essa un movimento e seguirlo per ciò che in esso vi è di adattabile. Ciò che è temporale nella Chiesa: l'amministrazione, gli usi e le tradizioni ecclesiastiche, i riti e persino il modo di vivere e organizzare i poteri irriformabili, non gode della prerogativa della irriformabilità. Per questo la Chiesa beneficia al suo interno di una vasta libertà che le dà il vantaggio di discernere ciò che può e deve essere riformato o adattato poiché riforma e tradizione sono due dimensioni complementari della vita della Chiesa[74]. Riprendendo un tema caro a Congar, Jossua afferma: «L'opera di Dio non è statica, essa è una storia e uno sviluppo inserito nel tempo e manifesta a poco a poco il suo significato e il suo valore»[75]. Il popolo di Dio è in marcia e se il germe non raggiunge d'un colpo la sua pienezza finale, dipende dal fatto che Dio non agisce da solo. «Ciò che Dio dona, deve essere anche "operato" da parte nostra, tutto è donato da Lui, ma tutto è ancora da fare da noi ed anche il potere di farlo ci è stato donato; così, ciò può essere fatto solo nella storia e da noi. In questo movimento, non è sufficiente affermare che tradizione e riforma non si escludono, occorre dare a ciascuna delle due la sua funzione»[76]. In questa vita che si sviluppa attraverso il tempo, la tradizione è il germe, il dono iniziale che si trasmette di età in età e, ad un tempo, la sua crescita e il suo sviluppo. Ben lungi dall'essere conservazione di un deposito inerte, essa è maturazione armoniosa di ciò che viene trasmesso verso il termine da raggiungere. «Ma questo sviluppo, sia a causa dell'opacità e del peccato degli uomini, sia a motivo della sovrana libertà di Dio, non possiede una continuità automatica; necessita sempre di nuove

[73] H. KÜNG, *Riforma della Chiesa e unità dei Cristiani*, Borla 1965, p. 70.
[74] Cf., J.-P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Èdition Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967; (tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71, p. 145).
[75] *Idem*, p. 146.
[76] *Ibidem*.

partenze e rimane sottomesso alle iniziative divine»[77]. La Chiesa, perché spinta ad assomigliare maggiormente al Cristo è chiamata, nella relazione che la lega al mondo, a rivedere lo stile della sua presenza. Così la riforma – nella tradizione vivente ed essa stessa in continua tensione per rinnovarsi – è quella nuova ripresa di purificazione, di approfondimento e di adattamento che, dal momento che la Chiesa è la Chiesa della tradizione e del deposito divino, si manifesta sempre come un ritorno alla sorgente. L'uomo al quale deve essere annunciato il vangelo non attende immobile, ma avanza nel tempo, per molte strade, con problemi sempre nuovi. In secondo luogo, devono essere date nuove espressioni e nuove traduzioni all'unico messaggio secondo le risorse di pensiero dei vari tempi. La tradizione è quindi nel cuore della Chiesa come la sua stessa vita, ereditata ma attuale, fresca e viva, traente, dalla pienezza del suo tesoro, risposte ai problemi inediti del momento presente, avanzante nella storia, verso una meta di compimento, in uno sviluppo contemporaneo a quello dell'umanità che non si realizza in modo continuativo: vi sono dei passaggi quando nuove iniziative divine rilanciano l'avventura del Regno servendosi di uomini, o di piccoli gruppi, operando un ritorno alla tradizione più profonda, un'azione di un nuovo "incentramento" rispetto agli assi essenziali del movimento, un'azione di riadattamento al mondo[78].

Per Giacomo Canobbio[79], il testo di Congar è fortemente attuale poiché «senza una *esperienza di chiesa in senso spirituale* [...] noi, pur con tutto il nostro parlare della chiesa e il nostro agire in essa, restiamo però sempre a un livello superficiale»[80]. I principi cui fa riferimento Canobbio sono il presupposto dello sviluppo e della crescita nell'esecuzione del piano di Dio; svolgimento che necessita il superamento delle forme storiche per il raggiungimento e l'espletazione della missione della Chiesa.

---

[77] *Idem*, p. 147.
[78] Cf., *Idem*, p. 150.
[79] http://teologia.it/index.php?option=com_content&view=article&id=61:forum-42003&catid=10:forum-ati-su-rdt&Itemid=18
[80] M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998, 117-118 (il corsivo nel testo), riportato da G. Canobbio.

2.7.2 RIFORMARE PER NON IDENTIFICARE I MEZZI CON I FINI

Per Gabriel Flynn poiché «l'organizzazione o i mezzi possono diventare il principale ostacolo al conseguimento del vero fine»[81], occorre anzitutto evitare la confusione fra mezzi e fine. La realizzazione di una vera riforma si attua nel mantenere ferma questa distinzione. L'apparato e la modalità culturale fino ad ora utilizzati non sono fine a se stessi. La riforma dovrà essere non solo in linea con il Vangelo ma avere lo spirito del Vangelo, guardare alle azioni di Cristo e non pensare solo a un ritorno alle prime regole canoniche[82] . Così, «la fedeltà a Cristo e al Vangelo pone Congar né dalla parte degli integralisti che fanaticamente vorrebbero mantenere la purezza dello status quo del sistema, né dalla parte di coloro che vorrebbero una totale apertura al mondo. Ciò che la Chiesa deve fare è tradurre il Vangelo in forme rilevanti per il mondo moderno»[83], poiché per Congar, «l'idea di riforma non può essere separata da quella di Chiesa»[84].

Anthony Oelrich ribadisce che la Chiesa non è solo la realtà del Corpo di Cristo, ma anche il mezzo attraverso il quale l'umanità diventa il Corpo di Cristo[85]; ne consegue che proprio perché spinta dal suo essere mezzo per la costruzione del Corpo di Cristo, la Chiesa deve continuamente rinnovarsi. Maggiormente essa prende coscienza del suo essere mezzo e con più vigore ha la possibilità di rinnovarsi poiché è il suo stesso andare verso l'Omega che la spinge a non fermarsi nelle forme caduche del tempo[86].

Ermanno Tura[87] ritorna sul piano dell'uso che gli uomini fanno dei doni divini, là dove emerge il gioco della libertà umana che può rifiutare o limitare, sia personalmente

---

[81] «The organization or means can become the principal obstacle to the true end», G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2] , p. 173.

[82] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 189.

[83] «Indeed, the main lines of Congar's programme for Church reform rest on a return to the true standard of Christ and the Gospel, fidelity to which enables him to steer a middle course between the integralists, fanatically trying to maintain the purity of the system, and the partisans of unconditional openness to the world. Congar's proposed approach to reform emphasizes the Christian Gospel which not surprisingly, must be translated into forms relevant to the modern world», G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2] , p. 175.

[84] «His notion of reform cannot be divorced from the Church», *Idem*, p. 186.

[85] Pensiero questo ripreso da Congar in *Sainte Église*, pp. 252-253.

[86] A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 104.

[87] E. R. TURA, *Vera e falsa riforma nella Chiesa di Yves Congar. Un libro da non dimenticare*, in *Credere oggi* 88 (1995), p. 64.

quanto comunitariamente, i frutti dell'evangelizzazione. L'importanza del ruolo svolto dalle possibilità umane è tale che «l'assistenza abituale dello Spirito Santo sulla gerarchia non supplisce ai limiti e all'ignoranza degli uomini di Chiesa». Si comprende quindi come il piano di Dio si concretizzi progressivamente, a tappe, per mezzo di risposte umane. La stessa interiorizzazione richiede lenta assimilazione e tempi lunghi e questo poiché il Vangelo è fermento, germe che necessita di sviluppo lento. Ed è in questo fluire lento del tempo che la Chiesa è soggetta alla doppia tentazione del formalismo che «si sofferma alle "cose" prescindendo dalla loro fecondità spirituale» oppure nel «rifiutare il superamento di forme astoriche tranquillamente acquisite e ritenute definitive», preferendo così l'immobilismo al rinnovamento. Solo il ritorno alle origine consente di «respirare l'ossigeno di un mondo in rapido cambiamento».

2.7.3 RIFORMARE PER RENDERE VERA L'INCARNAZIONE

Per Adolfo Galeano, Congar pone la Chiesa nel mondo in quanto scaturisce dalla incarnazione di Cristo. Questo radicamento non è qualcosa di estatico, puro prolungamento di un passato senza dinamismi, ma data la missione incarnazionista[88] della Chiesa, assume le forme storiche e sociali delle differenti culture ed epoche dell'umanità. Tale dinamismo, intrinseco nella natura della Chiesa e custodito nell'incarnazione, è ciò che crea la necessità di riforma e ne giustifica l'esigenza. La legge dell'incarnazione vuole che i doni divini ci siano donati in modo umano, adattati alla condizione umana, altrimenti non potrebbero essere ricevuti, compresi e accolti. La

[88] Cf., A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, p. 132. L'espressione "teologia dell'incarnazione" è stata consacrata da LEOPOLD MALEVEZ con il suo articolo *Deux théologies catholiques de l'histoire*, in *Bijdragen* 10 (1949), pp. 225-240, nel quale si riferisce a una corrente teologica francese posteriore al 1930 e per distinguerla dalla teologia escatologica. Queste teologie si riferivano a modi diversi di considerare le realtà terrene e particolarmente la storia. Qui, invece utilizziamo il termine in modo ampio, così come lo intende Congar in un articolo del 1935, *Une conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in *La Via intellectuelle* 37 (1935), pp. 214-249. Congar considera che l'incarnazionismo è qualcosa che si radica nel medesimo carattere dell'economia cristiana, la quale vuole raggiungere tutta la realtà umana. Nel suo articolo propone una fede incarnata che significa "presenza della fede in tutto ciò che è umano, per assumere tutto il valore umano e, in tal modo, manifestare il valore totale della fede riguardo la vita umana" (p. 248). Ovunque vi sia l'uomo e qualcosa dell'umano, ci deve essere l'estensione del Corpo mistico, estensione dell'incarnazione redentrice; così in ogni aspetto della crescita umana, a ciò che è progresso dell'estensione umana deve corrispondere una crescita della Chiesa, una incorporazione della fede, un'incarnazione della grazia, una umanizzazione di Dio (pp. 241-242). Péguy aveva detto che Dio nella sua economia si adatta alla nostra condizione, si sottomette ai condizionamenti fisici e sociologici dell'umanità.

Chiesa appare come colei che segue la logica dell'incarnazione: "incarnata in realtà sensibili", tanto che la sua esistenza necessita – fino a non poterne fare a meno, pena la sua esclusione dal mondo sensibile – di forme umane. Tutto nella Chiesa si compie per mezzo di elementi umani: non c'è fede senza dogma, incorporazione senza sacramenti, vita nella carità senza diritto. Lo statuto della via salvifica è incarnatorio. «Il piano di Dio è stabilire la sua comunione con noi per mezzo di una incarnazione, in un corpo che esercita una mediazione efficace». Questo corpo è «il corpo ecclesiale visibile di Cristo», in tal modo la Chiesa continua nell'oggi della storia l'opera salvifica dell'Incarnazione, «posto che il Trascendente è entrato nella storia per mezzo del Verbo incarnato, ha edificato qui il suo Corpo nel quale continua l'opera salvifica dell'incarnazione redentrice»[89]. Una teologia che assume pienamente il fatto dell'Incarnazione come un dato teologico primordiale, accoglie di conseguenza, l'umanità con i suoi segni storici, le sue debolezze, i suoi peccati[90]. La Chiesa è soggetta allo sviluppo storico e per questo si richiede un cambio di forma o di strutture sociali; una vera riforma interpella le modalità con le quali la Chiesa si è presentata al mondo ed esige un riconoscimento delle coordinate storiche e sociologiche nelle quali l'uomo morale e religioso è situato, perché «l'incarnazione dinamica è intimamente legata al concetto di sviluppo»[91]. Pertanto, è legittimo modificare il rivestimento che questa struttura fondante ha avuto nel corso del tempo. Le forme esteriori della Chiesa che fanno da paravento al Vangelo possono essere superate solo con un cambio di forma che oltre alle esigenze del presente ponga attenzione ai principi permanenti, animatori di tutta la vita della Chiesa[92]. La riforma inerisce alla struttura storica[93] e riguarda un ordine stabilito e comunemente accolto. A causa di un processo storico, alcune espressioni quando ostacolano la comunicazione del messaggio cristiano vanno superate per ricollocare la Chiesa e spingerla a inserirsi nelle strutture del nuovo mondo che

[89] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, pp. 473.474.558.
[90] Cf., A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, p. 139.
[91] «Lo que hemos señalado come encarnacionismo dinámico está en Congar, intimamente vinculado con el concepto de desarrollo», *Idem*, p. 133.
[92] A. GALEANO, *Idem*, p. 122.
[93] «Los elementos externos vienen de la rélacion de la Iglesia con el mundo, de su inserción en la historia, o de lo que también podemos llamar su "encarnacionismo"», *Idem*, p. 129.

frattempo si è venuto a creare, consentendole così di presentarsi efficacemente alla società alla quale deve annunziare l'Evangelo. Non è quindi un adattamento automatico e inconsapevole alle esigenze del tempo perché il cristianesimo è una realtà organica, per cui non si innova ma responsabilmente si rinnova[94]; per questo il principio cristiano si sviluppa fino ad assimilare e fare proprio l'elemento nuovo[95]. Si tratta quindi di una vera e propria riforma sociologica, di sociologia cristiana. La stessa verità dogmatica si riveste di formulazioni dottrinali, l'esercizio dell'autorità apostolica ha assunto forme diverse, le celebrazioni e i sacramenti hanno avuto rituali diversi, ma sono sempre gli stessi elementi essenziali che nel corso del tempo hanno avuto modalità e forme contingenti, soggette al cambiamento[96]. Per Galeano la riforma auspicabile è quella che richiede non solamente un'analisi della situazione e delle sue esigenze, ma anche un ripristino, nella comprensione del loro contenuto imprescindibile, delle realtà fondative che devono essere trasmesse[97]. L'inserimento della Chiesa nel mondo, promosso dalla riforma, non è un compito né facile né ingenuo. La Chiesa deve sempre confrontarsi con la sua tradizione. Sarebbe una falsa riforma quella che manca del sentire con la tradizione poiché porterebbe la Chiesa ad adattarsi solo inconsciamente al mondo, il che condurrebbe il cristianesimo a esser trasformato dal mondo. Ecco perché una vera riforma è un adattamento organico che non innova ma conduce a uno sviluppo del principio cristiano[98]. Se la riforma deve appoggiarsi alla tradizione, si deduce che questa tradizione non è un passato idealizzato e remoto, un ideale pietrificato di chiesa primitiva consustanziato da testi venerabili per la loro antichità. La tradizione è una realtà viva nella quale si dà continuità fra il passato e l'oggi della Chiesa. La riforma non è ristabilire la forma primitiva della Chiesa indipendentemente dalla sua storia e dal

---

[94] «Por lo que toca a los elementos internos que determinan esta reforma se debe señalar basicamente la "repristinación" o vuelta a aquello que está al origen de la Iglesia y la determina en su ser, es decir, el Evangelio y la Tradición», *Idem*, p. 130.

[95] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 306.

[96] Y. CONGAR, *Vrai et fausse*, p. 161.163-164. Cf., ID., *Pour une Église servant et pauvre*, pp. 39-68; ID., *L'influence de la societé et de l'histoire sur le développement de l'home chrétien*, pp. 674-676.

[97] Cf., Y. CONGAR, *Renouvellement de l'esprit et réforme de l'Insitution*, in *Concilium* 73 (1972), p. 44.

[98] «Una verdadera reforma, atenta a la tradición, es una adaptación orgánica o adaptación-desarrollo que no innova como la anterior, sino que representa un desarrollo del principio cristiano», A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, p. 143.

suo sviluppo, perché "la tradizione è essenzialmente la continuità dello sviluppo in accordo con il dato iniziale e l'integrazione nell'unità di tutte le forme che questo sviluppo ha preso e presenta attualmente"[99]. La vera riforma si ha per fedeltà a un germe vitale che ha fruttificato nella storia e oggi domanda di continuare a portare frutto. Ancora una volta, «la tradizione procede da un germe a una pienezza attraverso uno sviluppo»[100]. Su questo punto, il pensiero di Congar viene riportato senza ulteriori commenti da Luca Merlo[101], Nunzio Capizzi[102] e Charles Journet[103].

2.7.4 RIFORMARE: UNA NECESSITÀ STRUTTURALE DELLA CHIESA

Se si desidera il superamento della schiavitù, non è sufficiente esortare i padroni a trattare umanamente i propri schiavi; occorre trasformare la situazione sociale che rende possibile la schiavitù, per cui è necessario mutare l'ordine istituzionale. Ugualmente per la Chiesa. Essa non è una realtà totalmente disincarnata, posta al di fuori della storia, come un pensiero precritico consentiva ancora di immaginare. Una riforma personale di ordine morale non è risolutiva poiché sovente i problemi nascono da una necessità di incarnazione nel proprio tempo e questo di per sé esula da valutazioni di ordine morale. Giovanni Cereti[104] sostiene ampiamente il pensiero di Congar su tale punto. La riforma morale era perfettamente adeguata ad un'epoca nella quale non si era ancora conseguito il senso della storia e non si aveva coscienza del fatto che nella storia esistono condizionamenti ed avvengono cambiamenti che non hanno nulla a che fare con i fattori di ordine morale[105]. Nel quindicesimo e sedicesimo secolo, prima dello scatenarsi della riforma luterana, una della cause del fallimento delle buone intenzioni di riformare la

---

[99] «Una reforma católica no puede hacer economia de los tiempos históricos, de la experiencia de la Iglesia, de la comunión en la misma fe con hombres que la vivieron en otros tiempos y en otrod lugares, porque la tradición es esencialmente la continuidad del desarrollo de acuerdo al dato inicial y la intregación en la unidad de todas las formas que ese desarrollo ha tomado y presenta actualmente», *Idem*, p. 147; Y. CONGAR, *Vrai et fausse*, p. 303.

[100] «La verdadera reforma se hace por fidelidad a un "dato" que en sí mismo es un germen vital y que ha fructificado en la historia y sigue fructificando hoy. La tradición va, como el cristianismo mismo, de un germen a una plenitud, a través de un desarrollo», *Idem*, p. 148; cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse*, p. 316.

[101] L. MERLO, *Yves Congar* , Morcelliana, Brescia 2014, pp. 44-45.

[102] N. CAPIZZI, *Vera e falsa riforma nella Chiesa: rilettura di un'opera di Y. M. Congar*, in *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiæ*, a cura di Dario Vitali, Cinisello Balsamo, San Paolo 2005, p. 297.

[103] C. JOURNET, *Réforme dans l'Église et réforme de l'Église*, in *Nova et Vetera*, XXVII, (1952), n. 2, p. 141.

[104] G. CERETI, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR), 2012.

[105] Cf., *Idem*, p. 228.

Chiesa, deve essere ravvisata in questa concezione di riforma, assolutamente inadeguata ed insufficiente, che dominava nello spirito di uomini che peraltro non mancavano di rettitudine personale e di buone intenzioni, come papa Adriano VI[106]. Esistono condizionamenti ambientali e situazioni strutturali che non potranno mai essere superati da una riforma puramente morale, quale che sia l'efficacia e l'irradiamento della santità personale, nonostante l'impatto che una riforma spirituale indirettamente può avere sulle strutture. Su questo punto, non si può più pensare come se il marxismo non avesse insegnato nulla. D'altra parte, neppure il discorso di rendere la Chiesa più credibile con la propria testimonianza può essere accettato senza riserve: uno sforzo ascetico per essere esemplare nella propria testimonianza può avere semplicemente esiti di fariseismo, mentre la credibilità del messaggio cristiano non è fondata sulla condotta degli uomini ma sull'iniziativa di Dio[107]. Tornare alla Chiesa primitiva non è restaurazione di osservanze e canoni come se questi avessero regolato più felicemente la vita della Chiesa nelle epoche precedenti[108]. Nei secoli, tornare alle origini, a livello popolare era ritorno all'evangelo *sine glossa*, mentre a livello più colto e di pari passo con le nuove scoperte storiche, indicava un ritorno alla *Eccleasiae primitivae forma*[109]. Oggi, occorre tuttavia ricordare che ogni riforma ecclesiale deve ispirarsi alla Scrittura ed avere la Scrittura stessa come criterio normativo[110].

Joseph Famerée ricorda che la Chiesa, nel suo cammino nella storia e nel mondo, conosce una fallibilità strutturale manifesta nella relatività storica dei giudizi e nei comportamenti collettivi dei suoi membri. Perciò essa si deve riformare senza sosta. In cammino verso l'escatologia, il popolo di Dio riformerà la sua vita nella fedeltà alla

---

[106] R. E. MC NALLY, *Pope Adrian VI and the Church Reform*, in *Archivium Historiæ Pontificiæ*, 7 (1969), pp. 265-266; ID., *Reform of the Church*, New York, Herder & Herder, 1963; L. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, Leiden, Brill, 1973; C. M. BELLITTO, *Renewing Christianity: A History of Church Reform from Day One to Vatican II*, Mahwah, Paulist Press, 2001.

[107] Cf., G. CERETI, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani*, Ancora, Milano 2012, p. 229.

[108] Cf., *Idem*, p. 230.

[109] P. C. BORI, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini nella storia della chiesa antica*, Brescia, 1974. Si veda anche R. FARINA, *La chiesa antica modello di riforma*, in *Salesianum* 38 (1976), 593-612. Che l'immagine della Chiesa primitiva come *golden age* sia stata frutto di una idealizzazione forzata, si veda P. STOCKMEIER, *Die alte Kirche Leitbild der Erneuerung*, in *TQ* 146 (1966), pp. 385-408; R. L. WILKEN, *The Myth of Christian Beginnings*, Doubleday, New York 1971.

[110] Cf., G. CERETI, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani*, Ancora, Milano 2012, p. 233.

tradizione, cioè nell'unità, non solo sincronica, ma anche diacronica della Chiesa, all'interno della quale è stato trasmesso il deposito della fede[111].

2.7.5 Necessità di riformare nelle leggi della crescita

Queste pagine esprimono, in un limpido afflato lirico, la profonda conoscenza di Yves Congar dei dinamismi della storia e della rivelazione. Mostrando la freschezza di un rinnovamento a cui ogni istituzione è invitata, richiamano la Chiesa alla fedeltà alla dinamica fonte da cui scaturisce; principio che la spinge ad andare fino agli estremi confini dell'umanità per annunciare e trasmettere vitalmente la forza rigenerativa del Risorto. Sul piano individuale, è nel confronto quotidiano con gli avvenimenti che si arricchisce l'esistenza cristiana ricevuta nel Battesimo. Lo stesso dicasi per la Chiesa. Ella vive la sua vita divina sia mediante la comunione che sostiene e incoraggia fra tutti i cristiani sia con lo sforzo di raggiungere tutti gli uomini. «Ogni giorno la Chiesa incontra degli avvenimenti che la rimettono in questione e richiedono da lei un costante adattamento e questo la conduce necessariamente a una nuova coscienza di ciò che essa è e di ciò che deve fare»[112]. Se, come afferma la prima legge presentata da Congar, tutta l'opera di Dio è *une histoire et un développement*[113], allora viene smantellato l'arsenale del tempo che lo stabiliva antagonista dell'umano. L'*opus Dei* si svela *histoire* e ponendosi non in una dimensione eterea ma, calandosi nel processo del *développement*, si sottrae all'accusa di sfuggire alla responsabilità degli affanni, all'ansia dell'attesa, all'impazienza del compimento. Fa suo il già e il non ancora prima di essere, essa stessa, già, nella speranza del suo non ancora. La sua *kenosis* assale il *kronos* che, attonito, si disfa del suo incalzante corredo devastatore che lo innalzava, contrapponendolo, a ogni desiderio umano, rendendolo illusione e chimera, forse delirio o incubo e lo costringe a cedere all'incalzare del *kairos*. Andando alla periferia di Sé, che è poi il suo orizzonte, Dio si fa storia e tramuta l'inesorabile condanna pronunciata dal *kronos* in ineluttabile profferta di salvezza. Il tempo abbandona la sua ombra

[111] Cf., J. Famerée, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven, University Press, Uitgeverij Peeters, 1992, pp. 95-98.113-115.
[112] P. Guilmot, *Fin d'une église cléricale?*, Du Cerf, Parigi 1969, p. 183.
[113] Y. Congar, *Vrai et fausse réforme*, p. 133.

ferrigna e si riveste dei colori della gioia, acquista direzione e quindi senso, diventa moneta con il cui valore si apprezza la libertà, ossia divene opportunità di riscatto da tutte le catene che impediscono all'umano di essere umano. La creazione è l'*ouverture* della redenzione poiché la volontà di Dio è diventata economia di salvezza; si è fatta storia, non sopra o accanto, ma nella storia dell'uomo. La grazia attende ma non indugia, pazienta, forse anche subisce, ma solo per perseverare, si nasconde ma non scompare e si lascia trovare da chi si abbandona allo stupore dell'inaudito. Attesa del Veniente perché Colui che deve venire è sempre in attesa; sono i due poli che alimentano l'energia della speranza: l'uomo attende il Soffio per scorgere tracce di grazia negli accadimenti e il Risorto attende che si aprano gli occhi dei viandanti accanto ai quali si è posto in cammino.

La seconda legge enucleata da Congar mette in luce il senso della progressione: all'inizio vi è il germe a cui segue uno sviluppo per tappe. Tanto nella creazione quanto nella grazia, tutto cresce ed evolvendosi, giunge a maturazione, superando lo stadio precedente senza rinnegare la previa costituzione ontologica del suo esserci nel mondo. Se si escludesse questa progressività si avrebbe nel dono offerto da Dio la totalità e la completezza di un compiuto che non ammette né appropriazione né ulteriori approfondimenti. Avremmo un tutto chiuso che esclude. Invece, introducendosi nella storia, Dio chiama e il suo appello si rivolge all'uomo che è nel tempo e che risponde a Dio nelle modalità a lui proprie, quelle della sua cultura e della sua sensibilità, sapendo che se il dono offerto tende al tutto, la risposta dell'uomo può essere solo parziale e quindi aperta ed inclusiva. Solo in Cristo il dono e la chiamata, la risposta e l'offerta si sono compiute una volta per sempre. Cristo è il *consumatum* della storia per questo il suo compiuto viene incessantemente offerto nel memoriale affinché l'umanità di tutte le latitudini possa riprendere il cammino verso la sua pienezza; verso quella pienezza che nel tempo trascende la storia stessa per compiersi al di là di ogni vicissitudine. La *martyria*, realizzando lo spasmo del Venerdì Santo, si identifica con l'offerta di Cristo, non spezza la progressione temporale, ma trascina la scansione del tempo nella trascendenza a cui sarebbe destinata tutta l'esistenza, attualizzando il *sacrum facere* nella porzione cosmica dell'individualità personale ed anticipa la ricapitolarizzazione

del creato in Cristo. Se Dio è quindi Colui da cui tutto procede a cui tutto ritorna, significa che il ritorno del tutto non potrà avvenire che nella logica del tempo e quindi della progressione, della mediazione, della gestualità, di quel tutto umano che vede nella Chiesa il mezzo privilegiato del suo compiersi specie nella garanzia fondatrice espressa dalla sacramentalità dove il compiuto teandrico, facendosi prossimo, offre all'umano la possibilità della trascendenza del suo stesso essere creaturale.

La terza legge indicata da Congar concerne il passaggio dalla forma esterna a quella interna coinvolgendo l'interiorità dell'uomo, la sua adesione nella fede alla proposta di Dio e quindi la sua libera responsabilità nell'accondiscendere all'invito propostogli. Questo riabilita con luminosa fiducia la possibilità umana di accogliere il Vangelo della grazia e costituisce tutta la realtà umana capace di andare a Dio. La pedagogia dell'Alleanza procede dall'esterno verso l'interno dell'uomo, e gli fa scoprire le regioni inesplorate della sua libertà. È lo spirito della rivelazione vivente nella Chiesa, l'energia e la consequenzialità dell'insegnamento cattolico, quello che la scuola denomina *traditio activa*[114], che tiene lontano ogni intorbidamento della pienezza cattolica e restaura sempre la sua grande unità ed interiore armonia. «Questo medesimo spirito vivente della rivelazione che si manifesta attraverso il magistero ecclesiastico, è pure quello che comunica a siffatta pienezza la sua mobilità interiore, la forza della espansione dell'inseribilità in ogni tempo, civiltà, mentalità; è nel cattolicesimo il principio proprio del moto e del progresso». Non si può considerare la tradizione unicamente nella sua passività, sulle affermazioni tramandateci dai primi Padri cristiani e dai più antichi Concili. Altrimenti ci si espone al pericolo di considerare la rivelazione come un capitale morto, come un tesoro accumulato che sia da tramandare in modo puramente esteriore, trascurando le energie progressive di vita che s'agitano nella rivelazione e che sollecitano uno sviluppo ulteriore di questi germi iniziali. Oppure «si sacrifica, all'intenzione di muover incontro alle esigenze della modernità, l'intima coerenza della rivelazione e si dà vita a un cristianesimo del tutto nuovo, alla religione dell'idealismo tedesco». Invece, la rivelazione ha uno spirito vitale che spinge a

[114] Cf., A. DULLES, *The Role of tradition in Catholic Christianity*, in *Emmanuele* 96 (1990), pp. 4-29.

scorgere «in maniera sempre nuova la rivelazione giacente nella Scrittura e nella Tradizione passiva, e lascia emergere progressivamente la ricchezza delle sue interiori energie». Nella Chiesa cattolica si trova così «una crescita organica della conoscenza della fede». Così lo sviluppo dogmatico non è causale, ma corrisponde alle esigenze ed ai problemi di ogni tempo. In tal modo, «si origina un continuo moto, una continua valorizzazione del patrimonio delle verità rivelate. La rivelazione non invecchia, ma rimane sempre nuova, sempre viva. È senza tempo, immediato presente, anche quando i secoli succedono ai secoli»[115]. Questo ricorda alla Chiesa che essa è nel tempo ma la sua meta non è la storia; in questa essa svolge il suo compito e la riassume in sé, la richiama, ne è impastata, tuttavia non si riconosce completamente in essa. Come la promessa suscitava l'attesa e la venuta di Cristo le ha dato compimento, così la Chiesa compie la promessa di Cristo ma non la esaurisce perché vive di quella promessa. È pellegrina verso una meta che è oltre la storia. La Chiesa è nella storia ma nel contempo è altro e si propone come altro; non si identifica totalmente con essa, anzi richiama alla storia il suo compito di andare oltre se stessa. «La Chiesa è l'alterità che suscita alterità»[116]. Questo fa sì che la Chiesa non sia solo un fenomeno storico, analizzabile unicamente con strumenti umani, ma «è l'essenza della storia stessa, rivelando, forse paradossalmente, alla storia stessa la sua radicale alterità». Il dato della fede ha dunque in sé un dinamismo vivente, capace di generare e assimilare. Assimila nuovi contesti e genera nuove risposte; è vita, e quindi non si lascia fissare una volta per tutte, poiché nel suo germe vi è contenuta la necessità del suo sviluppo. Quando dispiega le energie dell'essere abbiamo allora «la presenzialità efficiente della fede». Il sistema giuridico a cui con piacere guarda la tendenza che Congar chiamerebbe della sinagoga, «può assecondare un dato di fatto, regolare la vita, garantirne la crescita in un breve periodo, ma non riesce sempre a prevenire i mutamenti degli scenari storici, anzi in genere, potrebbe ritardarne la comprensione». Per fedeltà al dato della fede, che non può essere ridotto al solo momento in cui viene determinato, «la Chiesa deve assumere modalità

[115] K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Shwann, Düsseldorf 1924; (trad. it. *L'essenza del cattolicesimo*, Morcelliana Brescia 1930, pp. 226-229).
[116] Cf., U. PERONE, *L'essenza della religione,* Queriniana, Brescia, 2015, pp. 70 passim.

formali nuove, non mutare sostanza, altrimenti perde il suo carattere critico dinanzi alla storia e quindi la sua libertà». La riforma si presenta quindi come una necessaria fedeltà allo statuto fondativo della Chiesa se vuole innestare nel tempo – per trascendere il tempo – la freschezza della Pasqua, affinché gli uomini di ogni lingua e nazione cantino l'alleluia del Risorto.

2.8 Profeti e Riformatori

La Chiesa, mistero nella storia, precede i membri che lei stessa genera e confessa il suo vero statuto terrestre di serva del Signore, di cui deve essere eternamente la sposa, solo quando si coglie pellegrina verso il compimento del suo frutto che è escatologico[1]. Per questo, la Chiesa, santa e fallibile, necessita sempre di profeti i quali avvertono le strutture ecclesiali inadeguate ai bisogni del mondo e le ricordano le esigenze di Dio[2]. Così, prima che gli avvenimenti travolgano la Chiesa, costringendola ad una rapida quanto dolorosa riforma delle sue strutture, lo Spirito suscita alcuni servitori, la cui fedeltà si pone al di là di ogni formalismo poiché, nascendo una seconda volta dall'alto (*Gv* 3,3), hanno accolto l'originalità e la freschezza del Vangelo.

L'opera dei profeti si svolge sull'essere sociologico della Chiesa. Non sono prigionieri del già conosciuto: sono intermediari, in cammino verso la consumazione della loro vocazione che è un appello a realizzare il vero rapporto interiore con Dio. La loro presenza risponde a un bisogno che lo stesso popolo di Dio ha di essere reindirizzato quando si trova dinanzi alla duplice tentazione di volgersi al fariseismo o di comportarsi come sinagoga[3]. Sono uomini nati una seconda volta – sovente Congar tornerà su questa

[1] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 94-98; 101. 149. In due articoli apparsi poco dopo la pubblicazione di *Vrai et fausse*, Congar approfondisce il tema: *Le peuple fidèle et la function prophétique de l'Église*, in *Irénikon*, 24 (1951), pp. 289-312.440-466.

[2] «Les structures ecclésiales sont inadaptées aux besoins du monde», ID., *Vrai et fausse réforme*, p. 196.

[3] «L'histoire montre qu'il ne suffit pas d'être un saint pour changer un état de choses, et que la sainteté a quelquefois fleuri au milieu d'un état de choses collectif qui eût appelé une réforme», *Idem*, p. 197.

idea – poiché hanno rivisitato in modo nuovo i principi essenziali della fede[4]. Questo richiede che costoro siano, preferibilmente, liberi dal sistema, e sviluppino una santità personale che si ponga al di là delle forme acquisite[5]. Chi permane all'interno del noto rischia di non apportare novità:

> «Questi riformatori permanendo nel quadro del sistema nel quale erano nati e cresciuti, non portavano un autentico rinnovamento poiché non si collocavano da un punto di vista più alto e più lontano e non rinnovavano la struttura mediante un ritorno al principio iniziale»[6].

Un'autentica riforma chiede di uscire dal sistema che tiene prigionieri poiché impedisce di vedere oltre lo stato delle cose. Vi è pertanto bisogno di uomini nuovi[7]: i profeti. Essi si oppongono a che il mezzo diventi fine. Parlano per misurare le cose sulla verità, secondo l'assoluto di Dio, per *les ressourcer sur l'absolu*. Testimoniano la verità totale contro le verità parziali[8]. Combattono contro le forme esteriori che sono cercate e servite per se stesse[9], contro il formalismo chiuso e letterale e avversano l'immobilismo.

---

[4] Cf., «Il s'agit […] d'exercer une action sur l'état de choses, il est necessaire d'être né à une certaine vue personelle et d'être entré, par-delà les formes reçues, dans une familiarité nouvelle avec le principe lui-même. [Il y a] la nécessité d'hommes nés d'une seconde naissance», *Idem,* p. 198. 213.

[5] «Les réformateur des XV et XVI siècles étaient presque tous étroitement liés aux formes du système», M. A. BRAUN, *Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgang des Mittealters*, Munster 1938 p. 189. Citato da Congar a pagina 199. Si veda anche: A. RENAUDET, *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premieres guerres d'Italie (1494-1517)*, Champion Parigi, 1916 (rist. Slatkine, 1981). Ove si mostra l'impegno profuso da molti, prima della Riforma, per una vita di santità come via di rinnovamento nella Chiesa.

[6] «Ces réformateurs restaient dans les cadres du système dans lequel ils étaient nés et avaient grandi, sans apporter vraiemnt le renouvellement d'un point de vue pris de plus haut et de plus loin, sans renouveler les structures par une remontée au principe», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 199. Ad esempio: L. F. HUNDERSMARCK, *Reforming Life by Conforming it to the Life of Christ: Pseudo-Bonaventure's Maditaciones Vite Christi*, in *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance*, Brill, Leiden 2000, pp. 93-112.

[7] «Pour faire aboutir une telle réforme, [il y a] la nécessité d'hommes nouveaux dont l'esprit et le caractère ne fussent pas prisonniers du système, mais eussent été préparées comme par une seconde naissance», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 200. Forse è anche per questa ragione che nel passato i richiami alla purezza di vita, anche se fatti da persone corrette, non hanno sempre sortito gli effetti desiderati. Cf., C. M. BELLITO, *The Rethoric of Reform: Nicolas de Clamanges' Images of the End*, in *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance*, Brill, Leiden 2000, pp. 141-154.

[8] «Affirmer que la fin est la fin et que le reste n'est que moyen: que le principe est principe et que le reste n'est qu'instrument, étape ou forme relative», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p.203.

[9] Qui Congar si rifà al pensiero di Mounier, in *Esprit*, maggio 1946, p. 720. Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 201, nota 11. «Il s'oppose à ce qu'une étape ou une forme atteinte en un moment donné soit considerée comme parfait ou definitive. Le prophète ouvre sans cesse le peuple de Dieu à son développement, il pousse la tige à donner son fruit, le signe et le sacrement à aller jusqu'à leur "realité"», *Idem* p. 202.

Il loro rapporto con il tempo è del tutto nuovo poiché lo collocano nel suo vero rapporto con Dio per cui – anche se talvolta fragili e contradittori, provati crudelmente dalla solitudine – sono i servitori di un progetto di Dio che si compie nel tempo[10].

Nella Chiesa antica, la grazia profetica, tenuta in grande considerazione e sempre presente, era svolta da singoli o dal sentire di tutti i fedeli. A poco a poco investe tutto il campo della conoscenza[11], specificandosi in tre oggetti: la conoscenza delle cose di Dio[12], la missione relativa all'esecuzione del piano di Dio e la predizione dell'avvenire[13]. Essendo una conoscenza concernente l'esecuzione del piano di Dio, la missione profetica e quella riformatrice sono apparentate[14]. Anche se oggi si è particolarmente sensibili al coraggio e all'ardimento con cui il testimone della verità esercita la sua qualità profetica, Congar ritiene che ciò non aiuti a cogliere il senso autentico della profezia nella Chiesa[15]. Meglio considerarla sulla base della tradizione e parlare di profetico in relazione alla contemplazione delle cose invisibili[16], facendo tendere la profezia verso la dimensione escatologica. Pur distinguendo fra profezia *ex officio* e profezia *ex spiritu*, senza separare le funzioni magisteriali con i loro carismi gerarchici e le attività personali ispirate, in quanto i due aspetti operano ciascuno nel

[10] «[Le prophète] donne au movement du temps son vrai rapport au dessein de Dieu. Il est le serviteur de ce propos de Dieu dont l'accomplissement se déroule ou se développe dans le temps. C'est pourquoi, d'une part, il livre le sens des événements et parfois l'annonce d'avance: d'autre part il sert la marche du dessein de Dieu vers son terme ou sa consummation», *Idem*, p. 202.

[11] «Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam», *Summa Theologiæ*, IIª-IIae, q. 171 pr.

[12] Congar non nega la possibilità delle rivelazioni private volte al rinvigorire le esigenze evangeliche per la vita della Chiesa o il servizio che talune affermazioni profetiche, anche non esplicitamente religiose, possono svolgere per la storia umana. Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, pp. 214-217.

[13] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, pp. 205-206.

[14] *Idem*, p. 212.

[15] «Il y a là un trait de l'esprit contemporain qui, nous le savons, s'intéresse moins au contenu et à la vérité des affirmations qu'à leur *ton*, à leur accent. Cet usage du mot, sans être véritablement impropre, reste vague», *Idem*, p. 210.

[16] «Des divers aspects qui peuvent justifier la qualité de prophetique", ce n'est pas à l'intrépidité que la tradition s'arrête le plus, c'est à la contemplation des choses invisible», *Ibidem*.

proprio ordine[17] e non sono opposti ma collaborano nel far progredire la conoscenza di Dio nella Chiesa, Congar afferma che talvolta gli uomini di Chiesa sono venuti meno nel riconoscere la funzione profetica quando indicava la presenza di tempi nuovi, di correnti e di movimenti che stavano emergendo dal seno della storia[18].

Le novità e l'urgenza della riforma viene percepita meglio nelle periferie della Chiesa. Chi opera alla frontiera si accorge che alcune forme sono superate e impediscono la comunicazione delle verità di fede e il contenuto della salvezza[19]. Per questo il riformatore è sempre un autentico uomo dello Spirito, giudica i tempi e le cose alla luce della loro verità sempre in rapporto con Dio e il fine cui tendono[20].

Se nell'Antico Testamento la profezia era rivolta a stabilire la fede, nel Nuovo mantiene il compito di correggere i costumi dei fedeli[21]: il profetismo si situa nell'ordine della vita della Chiesa, suppone la presenza della sua struttura e viene esercitato entro i limiti di questa. In altre parole «non c'è profezia valida della Chiesa se non nel quadro della sua apostolicità»[22]. Ne consegue che la profezia, per rimanere nella comunione della Chiesa, deve lasciarsi "strutturare" dalla funzione profetica del magistero, il quale conserva e interpreta il deposito dogmatico strutturante della Chiesa[23]. Per essere incorporato nell'unità della Chiesa, il profetismo richiede quindi la consacrazione

[17] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 208.
[18] «Est là un office auquel les hommes d'Église ont parfois manqué, à certains égards. En ce sens qu'une certaine comprehension positive du movement du temps, et surtout une certaine ouverture à ce movement ont été parfois seulement le fait d'avent-gardes od de réformateurs operant aux frontiers», *Idem*, p. 213.
[19] L'assenza di una dimensione poetica non gioca a favore della trasmisisone della fede: «Le poète a ce qui manque si souvent au prêtre: la sensibilité aux choses terrestres dans leur rapport à l'invisible. Il a le don de sentir et de rendre sensibles les harmoniques secrètes des choses, il perçoit des présences inaccessibles à tout autre: il possède […] la connaissance de ce qui est lointain, au delà des apparences. Il a en lui quelque chose du devin», *Idem*, p. 217.
[20] «Les réformateurs, s'ils sont véritablement de Dieu, sont à leur niveau, des hommes de l'Esprit, dont la function s'apparente à celle des prophètes. Elle est de juger le temps et les choses qui existent dans le temps à la lumière de leur vérité par rapport à l'Absolu et au terme vers lequel ells vont», *Idem*, p. 218.
[21] «La prophétie des prophètes bibliques est structurante pour le peuple de Dieu, elle lui donne sa forme de foi, elle se situe dans le service de l'Economie qui aboutit, en Jésus Christ», *Ibidem*.
[22] «Il n'y a de prophétie valable dans l'Église que dans le cadre de l'apostolicité de celle-ci», *Idem*, p. 219.
[23] Cf., *Idem*, p. 220.

conferita dall'apostolicità[24]. Il profetismo coniugato dalla periferia e dal centro è mosso dal solo e medesimo Spirito che anima e governa la Chiesa nel suo centro come nella sua periferia, nei suoi capi come in tutto il suo corpo: ogni parte secondo il suo ruolo nel tutto. È solo nella comunione con la Chiesa totale che un movimento profetico trova non soltanto la sua regola d'ortodossia ma anche la giustificazione di superare, se necessario, le forme di vita fino ad allora praticate. È in nome di una comunione più totale, di una verità più cattolica, di una fedeltà in profondità che si può ricercare un tale superamento, ma sempre nella comunione della Chiesa, attuale e concreta che vive la regola del tutto. Questo onere di sottomissione ha come contro parte l'obbligo peculiare per chi nella Chiesa assume l'incarico del potere centrale, di essere attento agli appelli che gli vengono indirizzati. Ci ha un peccato dell'istituzione quando misconosce o angaria le spinte del profetismo. Questi due doveri correlativi non sono tuttavia sullo stesso piano: la vita, per essere la vita della Chiesa, deve innestarsi nella struttura; mentre la chiusura del centro agli appelli della periferia non pone in causa i fondamenti dell'esistenza ecclesiale; tuttavia è la sua pienezza che rischia di essere lesa[25].

2.8.1 La profezia dell'Oriente

Il pensiero sul ruolo della profezia, sarà ripreso da Congar, in un articolo apparso, in due momenti, sulla rivista *Irénikon* nel 1951[26]. È lecito presumere che tale testo sia stato elaborato in concomitanza con la stesura di *Vrai et fausse*, a cui tra l'altro fa riferimento, ma da cui, pur mostrando parecchi punti in comune, si differenzia, non tanto per l'esposizione di un pensiero altro rispetto al testo di *Vrai et fausse*, quanto per l'ampiezza, la profondità e le nuove prospettive indicate. Qui afferma che la profezia appartiene alla funzione messianica che, nel caso della Chiesa, equivale al magistero. Ma precisa che nella Chiesa questa funzione indica tutte le attività suscitate dallo Spirito Santo con le quali, nella sua condizione di itineranza, la Chiesa conosce e fa conoscere

[24] *Idem*, p. 282.
[25] *Idem*, p. 285.
[26] Y. Congar, *Le peuple fidèle et la function prophétique de l'Église*, in *Irénikon*, 24 (1951), pp. 289-312. 440-466.

Dio al mondo[27]. Un accento questo che esalta la dimensione della vita nella Chiesa senza negare la componente strutturale su cui ritornerà ampiamente. La profezia è pertanto un dono di conoscenza e di fecondità interiore che investe tutti i fedeli[28]. Gli Apostoli sono non solo i primi discepoli o la prima comunità – dimensione alla quale si fermano i riformati –, ma anche gli amministratori della casa di Dio, i capi della sua Chiesa. Come Gesù è stato inviato, anch'essi sono mandati secondo la logica del *šaliaḥ*: l'inviato che forma con il suo maestro una identica realtà giuridica di missione e di autorità. Tutti i fedeli, in quanto membri del Corpo di Cristo, vivono nella conoscenza della loro fede, secondo ciò che hanno ricevuto e interiorizzato della luce che ricevono dalla Chiesa, in quanto sono nella Chiesa, in comunione col Cristo. In questa prospettiva, fra i fedeli non vi sono differenze se non nell'ordine della corrispondenza alla grazia. Per quello che riguarda invece i mezzi di grazia dispensati, le differenze vi sono per ciò che concerne il ministero svolto, differenze che si manifestano nella posizione che hanno nel corpo sociale della Chiesa. Per cui nella Chiesa si ha una ineguaglianza delle funzioni e una uguaglianza nella vita[29]. Non riconoscere la distinzione fra i mezzi di grazia, ossia l'ordine della Chiesa come istituzione e la Chiesa come vita di comunione, afferma Congar, conduce a molti errori. Non bisogna scompigliare gli ordini e non si deve trasportare indebitamente al piano della struttura, ossia della sua costituzione, ciò che concerne il piano della vita o del regime concreto di tale vita[30]. Lutero avrebbe proprio trasportato l'esercizio dell'unzione interiore, grazie alla quale i fedeli hanno il senso della vera dottrina, al piano della struttura stessa della Chiesa. Così facendo ha sostituito la funzione dell'apostolicità con il contenuto della apostolicità, in tal modo il momento di mediazione gerarchica viene eliminato e con lui i mezzi di grazia e la Chiesa come istituzione, mentre il sacerdozio universale viene

[27] «La fonction prophétique de l'Église comprend toute l'activité suscitée en elle par le Saint-Esprit, par laquelle elle connaît et fait connaître Dieu et son propos de grâce, dans la condition d'itinérance qui est la sienne présentement», *Idem*, p. 289.
[28] *Idem*, p. 291.
[29] «C'est ainsi que s'accordent dans l'Église , le fait de l'inégalité, dans les fonctions et de l'égalité dans la vie», *Idem*, p. 299.
[30] «Plus que jamais il faut prendre garde de ne pas brouiller les ordres et de ne pas transporter indûment au plan de la structure de l'Église […] ce qui est valable au plan de la vie exercée», *Idem*, p. 303.

posto come unico principio della struttura ecclesiologica[31]. Per riequilibrare le tensioni fra le varie funzioni profetiche, Congar, guarda a Oriente e introduce il concetto di *Sobornost'* quale espressione dell'autentica cattolicità della Chiesa, integrità del suo essere, della sua natura spirituale nell'unione della fede e di amore di un'umanità libera, che rispetta la libertà delle persone e preannuncia la sua intrinseca dinamica ecumenica. La *Sobornost'* riflette un'ecclesiologia costruita a partire non dai poteri gerarchici bensì dalla nozione di *ecclesia*, di comunione, di unità del corpo e di vita in questa unità[32]. Per questo occorre rinfrescare le affermazioni dottrinali classiche con quella ecclesiologia, ancor più classica, che proviene dalla tradizione patristica e medievale[33]. Si giungerebbe così all'idea dell'unitotalità o dell'unipluralità che è incontestabilmente inscritta nel cuore del cristianesimo: come l'uomo coglie la pienezza della sua umanità quando dispiega il suo esistere all'interno di una comunità e di un popolo, così il cristiano in quella comunità di fede e di amore che è la Chiesa; solo qui può raggiungere quella conoscenza vera che è data dall'unità della vita. Questa visione, tipica dall'Oriente, rifiuta le separazioni, le distinzioni e l'analisi che hanno caratterizzato l'Occidente, almeno a partire dal XII secolo: «afferma che la conoscenza non è vera se non nella vita e che la vita stessa non è autentica se non considerata nella sua integralità e totalità»[34]. Per cui la vera conoscenza non può essere ottenuta se non nella comunione totale, per via dell'amore che fa entrare in relazione organica con tutti e con tutto. Non vi è quindi separazione fra la conoscenza naturale e quella della fede. L'una e l'altra sono una rivelazione interiore la cui condizione è la vita integrale, ossia la comunione totale. I due ordini di conoscenza non sono esteriori l'uno all'altro. «L'idea di una sopra natura aggiunta alla natura è occidentale: è un frutto di questa malattia di analisi e di separazione che è la malattia dell'Occidente»[35]. Considerando quindi che la conoscenza

[31] «Luther transpose-t-il l'exercise de l'onction intérieure au plan de la structure même de la vie doctrinale de l'Église », *Idem*, p. 304.
[32] Cf., *Idem*, pp. 307-308.
[33] «Il est nécessaire, il est urgent, de replonger les affirmations doctrinales de nostre "hiérarchiologie" classique dans celles de l'*ecclésiologie* plus hautement classique ancore, de la tradition patristique et médiévale», *Idem*, p. 308.
[34] «Contre toute cela, elle affirme que la connaissance n'est vraie que dans la vie et que la vie elle-même n'est vraie qu'intégrale ou totale», *Idem*, p. 309.
[35] «L'idée d'une surnature ajoutée à la nature est, elle aussi, occidentale: elle est un fruit de cette maladie d'analyse et de séparation qui est la maladie de l'Occident», *Idem*, pp. 309-310.

della fede è vita e comunione, unità dello spirito, saggezza e mistica, si comprende che i dogmi non sono esteriori, come se si imponessero dal di fuori per via di un'autorità esterna; essi sono la vita stessa della Chiesa, lo svelamento di Dio in lei e in quelli che comunicano alla sua vita. «Voler ricevere la verità dall'esterno, con un criterio esteriore, di prova o di autorità è l'errore dell'Occidente che ha separato le cose, ha dissociato mistica e pensiero, riducendo questo ultimo a un razionalismo e che concependo la Chiesa nella categoria dell'autorità l'ha ricondotta al giuridismo e quindi al secolarismo»[36]. La *Sobornost'*, al contrario, esprime il sentire della Chiesa d'Oriente dove il fedele non è mai isolato e solitario; nel contempo, la verità non è qualcosa che si svela nella solitudine dell'intelletto, ma si comunica nella comunione vivente di tutta la Chiesa. La verità non è percepita come un'autorità esteriore, bensì come una luce interiore. Nella Chiesa d'Oriente, l'essere e la natura della Chiesa vengono descritti con un codice proveniente dall'organico e dal biologico, non da quello giuridico o societario perché questo linguaggio è estraneo al mondo spirituale. La Chiesa è un organismo di fede e d'amore, una comunione, non una *societas hierarchica vel inæqualis*[37].

2.8.2 Profezia e collegialità

Gli stimoli per una riconsiderazione della profezia nella Chiesa non sono pochi, tuttavia, Congar, benché non neghi la ricchezza di questa sensibilità che potrebbe essere utile per rivedere il concetto di collegialità nella Chiesa d'Occidente, è attento a non dissolvere i poteri gerarchici alla sola vita di comunione o alla testimonianza normativa riconosciuta come tale dalla coscienza del popolo cristiano. La Chiesa vive pur sempre in una condizione terrena itinerante, definirla solo in base alla sua sostanza spirituale, eterna e celeste, significa obliterare la sua realtà storica, poiché Dio non è ancora tutto in tutti. Se l'interpretazione occidentale è marcatamente razionale, con i rischi di una marginalizzazione del divino causati dall'univocità metafisica, come questi ultimi secoli

[36] «Vouloir recevoir la vérité du dehors, en admettre un critère extérieur, de preuve et d'autorité, c'est l'erreur même de l'Occident, qui a séparé les choses, a dissocié mystique et pensée, réduisant celle-ci à un rationalisme et qui, concevant l'Église dans des catégories d'autorité, l'a ramenée au juridisme donc au sécularisme», *Idem*, p. 310.

[37] Cf., *Idem*, p. 312; cf., G. Göbel, *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983*, Duncker & Humblot, Berlin 1992, pp. 33 ss.; K. Schlaich, *Die Kirche - eine societas inæqualis et perfecta?*, in *ZSRG.K* 1000 (1983), pp. 363-377

hanno mostrato[38], quella orientale è sbilanciata verso l'atemporale, sottraendosi al compito di essere fermento nella storia. Cercando di non smarrire l'arricchimento proveniente dall'Oriente, Congar, ricorda che la cooperazione dei fedeli alla funzione magisteriale della Chiesa non si situa sul piano dei poteri strutturanti o degli atti che condizionano la validità delle azioni gerarchiche ma su quello della vita della Chiesa e del regime concreto dell'esercizio dei poteri apostolici. «Ciò che la Chiesa antica ci consegna è l'unione di un principio gerarchico strutturale e un principio di esercizio comunitario»[39]. Il principio gerarchico è poi unito al principio della collegialità in virtù del quale ciascuno agisce come membro del collegio, così l'episcopato è esercitato *in solidum*. La collegialità non inerisce però unicamente alla gerarchia, essa è il principio comunitario che agisce all'interno di tutta la vita della Chiesa[40] ed è ciò che per Congar avvicina, nella sua origine, all'esercizio più autentico della *Sobornost'* orientale[41]. «L'origine è in Dio stesso e nell'economia della sua grazia. Qui ritroviamo due ordini. Il primo concerne il mistero eterno e necessario di Dio stesso e il secondo il libero mistero della sua economia»[42]. Il principio gerarchico mostra «l'esistenza di Dio che si dona dall'alto ed è associato ad un altro che con lui forma un tutt'uno, il principio di comunione»[43]. In tal modo il piano di Dio non si esaurisce nel solo principio gerarchico, ma comporta la complementarietà e la reciprocità di un regime comunionale ottenendo così, con il concorso dei suoi due principi, quella pienezza che esprime il pleroma divino. A dimostrazione di come l'ufficio profetico possa poi venir esercitato in forma collegiale, anche innovativa, Congar porta l'esempio della stesura dell'enciclica Rerum

[38] Cf., B. GREGORY, *The Unintended Reformation; How Religion Revolution Secularised Society*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 2012 (trad. it., *Gli imprevisti della Riforma*, Vita & Pensiero, Milano 2014) ha ampiamente dimostrato le conseguenze della razionalità metafisica che, a partire dall'univocità dell'ente e dal pensiero occamista, sfociato poi nella Riforma, ha rotto l'unità del sapere e ha di fatto secolarizzato l'Occidente, introducendo una separazione fra la scienza e la teologia.

[39] «Ce que nous trouvons dans l'Écriture et dans la traditions ancienne, c'est l'union d'un principe structural hiérarchique et d'un principe d'exercise communautaire», Y. CONGAR, *Le peuple fidèle et la function prophétique de l'Église*, in *Irénikon*, 24 (1951), p. 441.

[40] Cf., *Idem*, pp. 444-445.

[41] Cf., *Idem*, pp. 446-447.

[42] «[L'explication] ne doit pas être cherchée moins haut qu'en Dieu lui-même et dans l'économie de son propos de grâce. Les deux ordres de mystère, celui du mystère nécessaire et éternel de Dieu, celui du mystère libre de l'économie, l'un fondé dans l'autre, l'imitant et le révélant, présentent en effet la même structure», *Idem*, p. 447.

[43] «Le principe d'existence donné d'en haut, donc hiérarchique, est associé à un autre, un semblable, et formant avec lui un tout complet, une communion», *Idem* p. 448.

Novarum che è stata preparata dal lavoro di un gruppo di laici[44]. La profezia diventa esercizio comunionale di comprensione del reale in vista dell'annuncio evangelico, dove tutti, nella Chiesa, si pongono in ascolto dello Spirito, realizzando così le parole di San Cipriano: «Oportet episcopos non tantum docere, sed et discere»[45].

Congar tornerà, ancora una volta, nel periodo preconciliare, sulla necessità della funzione profetica, affermando l'esigenza di unità rispetto alle legittime differenze che avrebbero la loro origine dalla missioni di Cristo, da una parte, e dello Spirito Santo d'altra. Ma unica è l'opera di Dio: immediatezza e mediazione sono un tutt'uno nella Pentecoste. Per cui l'istituzione necessita della profezia e questa di quella[46].

In un testo più recente[47], Congar riprendendo il rapporto fra profetismo e culto nella prima Alleanza, sottolineerà come il sacerdozio levitico operasse in un universo religioso di sacralizzazione attraverso la separazione. Badava all'osservanza di molteplici obblighi legali che organizzavano questa sacralizzazione. Compiva nel Tempio i numerosi sacrifici consistenti in offerte rituali di *cose*: animali o primizie. Il pio israelita impegnava in questo culto il suo cuore, ma questo culto si prestava ai pericoli del ritualismo e del formalismo e restava strutturalmente estraneo agli avvenimenti non previsti dal rituale. I profeti non cessavano di criticare il formalismo

[44] L'Unione di Friburgo ha fornito con le sue ricerche il materiale base per la stesura del testo papale. cf., *Ibidem*, p. 452; P. CHENAUX, *Les origines de l'Union de Fribourg*, in *"Rerum Novarum"*, École française de Rome, 1997, pp. 255-266; E. LAMBERTS (a cura di), *L'internationale noire, (1870-1878)*, Leuven, University Press, 2002; M. BOTOS, *La postérité de l'Union de Fribourg dans la mémoire catholique*», in *Rivista Svizzera di Storia Religiosa e Culturale*, 100 (2006), pp. 305-314.

[45] *Epistola* LXXXIV, X, 1.

[46] «Nous nous trouvons en présence, tout à la fois, d'une dualité indéniable et d'une exigence d'unité. On ne peut pas nier ou supprimer une certaine dualité, celle que nous rencontrons souvent exprimée, de différents points de vue et en différents vocabulaires: sociologie et mystique, statique et dynamique, clos et ouvert, forme et esprit, institution et événement, légitimité et dons, officiel et personnel, prophétique et sacerdotal […]. La dualité vient de celle des missions du Christ et du Saint Esprit, mais nous savons que ces deux missions sont pour une même œuvre. La solution n'est pas de nier l'un des deux termes, elle est d'affirmer leur unité, de réaliser leur accord. Car telle est la loi de l'œuvre de Dieu. Le christianisme de la Pentecôte est *à la fois* Esprit audedans et Église , immédiatté et mediation. Méconnaître cela, ne voir qu'un rapport purement intérieur, personnel et direct des personnes religieuses avec Dieu, c'est méconnaître le vrai rapport religieux tel que Dieu l'a révélé et réalisé en et par Jésus Christ. Mais aussi n'affermer que l'insititution, ne parler que d'elle, en taisant le moment d'intériorité personelle, c'est laiser de côté un aspect authentique de l'œuvre de Dieu et de la réalité chrétienne», Y. CONGAR, *Si vous êtes mes témoins*, Cerf, Parigi 1959, pp. 35-36.

[47] Y. CONGAR, *Il sacerdozio del Nuovo Testamento Missione e Culto*, in *I Preti formazione, ministero e vita*, Editrice Ave, Roma, 1970, pp. 179-186.

del culto, di affermare che il vero culto fosse quello del cuore, il vero sacrificio, l'offerta della vita in amorevole obbedienza a Dio; di questa obbedienza mostravano la via, non solo attraverso la vita quotidiana, ma attraverso gli avvenimenti piccoli e grandi, personali e collettivi. Così annunziavano un superamento della separazione fra sacro e profano: è la vita dell'uomo così come si svolge nel mondo che è la materia del culto. Gesù ha ripreso e realizzato pienamente il programma dei profeti, tanto che se il regime mosaico era caratterizzato da una separazione tra sacerdozio e profetismo, sacrifici e fede; il regime messianico è caratterizzato dal fatto che i due si sovrappongono e si uniscono nella medesima realtà[48]. Il sacerdozio del Nuovo Testamento, derivando da un culto proveniente dalla fede, è essenzialmente profetico senza esclusione degli ambiti di vita. È per questo che Gesù ha sostituito il sacerdozio levitico con l'apostolato, la consacrazione e la missione; in tal modo culto e Parola sono profondamente uniti e non antitetici o in competizione.

2.8.3 Il profeta: uomo nuovo

La voce del profeta impedisce alla Chiesa di impoverirsi. La sua presenza invoca la riforma ed esprime una novità che lui stesso per primo ha sperimentato. Così Ermanno Tura legge l'accostamento fra profeti e riformatori, fatta da Congar. Un approccio che consente di precisare l'inevitabile urto tra profetismo e ritualismo, col «conseguente obbligo da parte delle strutture storiche della Chiesa di aprirsi all'appello profetico» e da parte degli elementi dinamici di cercare un'integrazione nell'unità in un continuo movimento tra avanguardie e retrovie. Affinché questo sia possibile, è necessario dare la parola a uomini che, avendo conosciuto una seconda nascita, sono capaci di «nuovi presentimenti e nuove visioni»[49].

Per Victor Dunne[50] solo lasciandosi animare dallo spirito profetico la Chiesa introduce nel mondo una speranza che facilita la venuta del Regno. L'origine del profetismo è la

[48] «Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogae, quia ipsum sacrificium Ecclesiae spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinae», *Summa Theologiæ*, Iª-IIæ q. 102 a. 4 ad 3.

[49] E. Tura, *Vera e falsa riforma nella Chiesa di Y. Congar. Un libro da non dimenticare*, in *Credere Oggi*, (1995), 88, pp. 64-65.

[50] V. Dunne, *Prophecy in the Church: The Vision of Yves Congar*, P. Lang, Frankfurt 2000.

seconda nascita, tema caro a Congar,[51] carisma che coinvolge ogni battezzato, poiché tutti sono chiamati a svolgere la speciale missione del rinnovamento della Chiesa. La vita ecclesiale sarebbe quindi condotta sotto il segno della collegialità quale implementazione dell'autenticità profetica e caratteristica del popolo di Dio, pellegrinante nella storia.

2.8.4 PROFEZIA IN RELAZIONE DIALETTICA

La profezia, necessaria alla struttura e alla vita della Chiesa, si pone fra le due in relazione dialettica. Tale è la matrice che unisce alcuni lettori di Congar. Per Charles Journet, per la Chiesa la profezia è un dono necessario e permanente poiché solo così si scopre come la santità personale sia insufficiente a superare le tentazioni del fariseismo e della sinagoga in quanto non è facile riconosce come talune forme abbiano cessato di essere funzionanti. Tuttavia, non è esente dal rischio di una rottura della comunione[52].

Per Jean-Pierre Jossua[53], la permanenza della funzione profetica nell'agire della Chiesa[54] fa sorgere il problema della sua articolazione con il sacerdozio e il governo, essendo queste tre competenze legate alle tre funzioni di Cristo re, sacerdote e profeta[55], poiché nella Nuova Alleanza la rivelazione è un *déjà faite*, per cui la forma profetica, anche quella del magistero, si svolge in obbedienza alla rivelazione e non apporta nulla che costituisca la Chiesa nella sua struttura. Anzi il profetismo magisteriale è parte della stessa costituzione gerarchica ed è ciò che consente di interpretare il deposito dogmatico e quindi ha, per la Chiesa, funzione strutturante. Affrontando poi il punto dialettico della profezia emergente dalla periferia, Jossua non si discosta da Congar, riaffermando che la Chiesa come mistero e struttura indica che il frutto del suo compimento si avrà

[51] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse*, pp. 213-214.
[52] C. JOURNET, *Réforme dans l'Église et réforme de l'Église* , in *Nova et vetera*, XXVII (1952), 2, p. 141.
[53] J. P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Èdition Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967 (tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71).
[54] *Idem*, p. 96.
[55] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 206.

solo nella comunione escatologica; per tanto essa è santa ma anche fallibile e per questo ha sempre bisogno di profeti che le ricordino le esigenze da parte di Dio[56].

Adolfo Galeano, sottolinea come l'autentica riforma richieda la dialettica di una duplice fedeltà, alla tradizione e all'oggi della storia, in un profondo sentire escatologico che vede nel profeta il suo adeguato esponente. La sua seconda nascita spinge il profeta a determinarsi per una riforma secondo il sentire del tempo. In lui si incontrano le esigenze tanto di una riforma strutturale quanto morale. L'azione dello Spirito Santo, inviato per proseguire l'opera di Cristo, non si esaurisce nei mezzi istituzionali che vengono da Cristo, ma mantiene una sua autonomia, manifestandola soprattutto negli uomini della periferia che agiscono *ex spiritu*[57]. Questi sono suscitati dallo Spirito Santo e il loro carisma è volto alla realizzazione di un'opera posta al servizio di tutta la Chiesa. Questo non necessariamente è in contraddizione con l'istituzione e la gerarchia. Anche perché di per sé il profetismo non viene suscitato solo nella periferia o nell'elemento della vita nella Chiesa; Galeano ricorda che esiste anche un profetismo dell'istituzione, *ex-officio* che è proprio delle persone gerarchiche[58]. Nella concretezza della storia, tuttavia, la vera riforma vive pur sempre una tensione dialettica costante fra la struttura e i profeti che si muovono alle frontiere, senza mai giungere a una frantumazione dell'unità, poiché il vero riformatore è sempre «un uomo di profonda comunione con tutta la Chiesa»[59].

[56] J. P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Èdition Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967 (tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71, p. 37).

[57] «El Espiritu Santo no se agota en los medios institucionales que vienen de Cristo. El mantiene igualmente una cierta autonomia […] en la Iglesia se dan un principio de continuidad representado sobre todo en la jerarquía y un principio de movimiento representado en los hombres "de la periferia", o sea, en los profetas», A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, pp. 148-149.

[58] Cf., *Idem*, p. 149.

[59] *Idem*, p. 150.

Per Nunzio Capizzi, la dialettica è necessaria a una riforma, che benché ostacolata dalla tentazione del fariseismo e della sinagoga, «viene continuamente ricordata dai profeti che invitano a ricercare la verità sempre più in alto e sempre più in profondità»[60].

Luca Merlo, riconosce che «la vita della Chiesa è stata ed è regolarmente scandita da impulsi di rinnovamento»[61], dovuti all'azione «dei profeti e riformatori che con modalità e sbocchi differenti hanno levato lungo i secoli la loro voce» sia per contrastare il pericolo di fariseismo sia per superare quelle tradizioni per custodiscono solo abitudini. Per contrastare tali pericoli occorre «recuperare il senso di una fedeltà profonda che si esprime, senza confondersi, in forme e strutture storiche soggette a una continua evoluzione»[62].

Più recentemente, T. Howland Sanks ha posto il profetismo in tensione dialettica con la carità. Solo quando la Chiesa entra nella dimensione missionaria, sia pastorale sia per la ricerca della verità, segue la legge della vita, supera le tentazioni della sinagoga e del fariseismo e vince la timidezza che esprime solto la ricerca di una sicurezza mondana[63].

2.8.5 Profezia per il rinnovamento sacramentale

Nella lettura di Congar fatta da Anthony Oelrich, da un lato i profeti e i riformatori impediscono il degrado della vita, assicurando che i gesti siano riportati al loro senso autentico e genuino, che la lettera sia spirito e i mezzi giungano al loro fine evitando la confusione fra i due poiché la realizzazione di una vera riforma riposa nella distinzione fra mezzi e fini. La modalità culturale e l'apparato non sono un fine in se stesso. Proclamarlo è il compito dei profeti e dei veri riformatori[64]. Dall'altro la Chiesa esprime la sua sacramentalità e occupa lo spazio fra il ministero di Cristo, la sua morte, risurrezione e ascensione al cielo: Cristo come Alfa; e il suo ritorno nella gloria: Cristo

---

[60] N. Capizzi, *Vera e falsa riforma nella Chiesa: rilettura di un'opera di Y. M. Congar*, in *Annuncio del Vangelo, Forma Ecclesiæ*, (a cura di Dario Vitali), Cinisello Balsamo, San Paolo, 2005, p. 297.
[61] L. Merlo, *Yves Congar*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 43.
[62] *Idem*, p. 45.
[63] Cf., T. Howland Sanks, *A Church that can and cannot change: the dynamics of tradition*, in *Theological Studies*, 76/2 (2015), pp. 298-310.
[64] Cf., A. Oelrich, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 174.

come Omega. «La Chiesa è in questo spazio fra, il corpo di Cristo nel quale Cristo vive nel mondo e completa se stesso dalla sostanza del mondo»[65]. La natura sacramentale della Chiesa mostra che essa non è semplicemente creata per se stessa e da se stessa, ma è data dall'alto e dal di fuori di sé. È Cristo che fa la Chiesa, specificatamente per mezzo dei sacramenti e il ministero istituito con i corrispondenti poteri per realizzare quei sacramenti[66]. Il sacerdozio episcopale e sacerdotale è istituito per mostrare la realtà che Cristo è il Capo che costruisce il Suo Corpo. La profonda ragione dell'essere della gerarchia nella Chiesa è quella di salvaguardare l'unica mediazione di Cristo e di rendere reale e visibile allo stesso tempo questa immensa verità poiché nella Chiesa tutto proviene dall'alto[67]. Questo principio mostra come la Chiesa non sia solo la realtà del Corpo di Cristo, ma anche il mezzo attraverso il quale diventa il Corpo di Cristo[68]. Ed è in questo essere mezzo per la costruzione del Corpo di Cristo che la Chiesa deve continuamente rinnovarsi. È il suo stesso andare verso l'Omega che la spinge a non fermarsi nelle forme caduche del tempo. L'autorità gerarchica è essenzialmente indirizzata alla comunità per la costruzione del Corpo di Cristo. Questa comprensione sacramentale mostra decisamente che è sempre Cristo, che trascendendo il suo Corpo diventa il principale *auctor* nella costruzione del suo Corpo. Lavorando sacramentalmente mediante il sacerdozio gerarchico, l'autorità viene collocata nel contesto del culto cristiano per alimentare l'offerta della vita dei cristiani uniti al Corpo di Cristo in lode al Padre per la presenza attiva dello Spirito Santo[69] il quale suscita nella Chiesa profeti dotati di carisma al servizio di tutta la Chiesa. Questo non è in contraddizione con l'istituzione e non è limitato alla periferia o all'elemento della vita

[65] Y. CONGAR, *Jalons pour une theologie du laïcat*, pp. 70.72.
[66] A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 104.
[67] Cf., Y. CONGAR, *Sainte Église* , pp. 218-219.
[68] Cf., *Idem*, pp. 252-253.
[69] A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 107. Questa lettura avvicina a quanto sostenuto da J. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, Qiqajon, Magnano 1996; ID., *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano 2007; ID., *Comunione e alterità*, Roma, Lipa 2012.

nella Chiesa, poiché esiste anche un profetismo *ex-officio* che è proprio della gerarchia[70] la quale ha il compito di discernere ciò il dinamismo della realtà[71].

2.8.6 Profezia alimento della riforma

La Chiesa santa e fallibile necessita sempre di profeti che le ricordino le esigenze di Dio. I profeti, uomini nuovi, non prigionieri del sistema, oltre che nella vita personale, agiscono sull'essere sociologico della Chiesa[72]. Famerée, appoggiandosi a Congar che enuncia la permanenza nella Chiesa di questo carisma, vorrebbe che la funzione profetica fosse riconosciuta all'insieme di tutto il popolo di Dio. Nell'attesa di questo sviluppo, Famerée riporta l'interpretazione a ciò che concerne la conoscenza qualificata delle cose di Dio[73]. In tal modo la missione profetica e quelle riformatrice sono apparentate e si rimandano l'una all'altra ma sempre all'interno del quadro apostolico al di fuori del quale non si dà autentica profezia. E se il profeta ha l'obbligo di accogliere il servizio gerarchico, come controparte, questo ha il vincolo di ascoltare agli appelli della storia. Se questo testo di Congar esprime una maggiore visione comunionale della Chiesa, la profezia ivi descritta concerne soprattutto le relazioni intraecclesiali e riguarderebbe in particolar modo la conoscenza e l'insegnamento delle cose di Dio più che coinvolgere la testimonianza della vita. La profezia *ex officium* di fatto viene a monopolizzare la profezia stessa e sovrasta l'*ex spiritu* che, secondo Famerée, si riduce a una gratificazione personale nel sapersi ispirata. Questo perché Congar applicherebbe al profetismo la distinzione fra struttura e vita: il profetismo *ex spiritu* deve esercitarsi all'interno di quello *ex officio*. Rimane pur vero che è unicamente nella comunione totale e fedele alla Chiesa che un movimento profetico può ritrovare la possibilità stessa della sua permanenza, ma così posta la profezia soffre di un'eccessiva dipendenza dal profetismo del magistero[74]. D'altro canto vi sarebbe un *un péché de l'institution*[75]

---

[70] Cf., A. Oelrich, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 149.
[71] *Ibidem.*
[72] Cf., J. Famerée, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Analyse et reprise critique*, Leuven, University Press, Uitgeverij Peeters, 1992, p. 95.
[73] «Cette function prophétique intra-ecclésiale semble consister en une connaisance et un enseignement des "choses de Dieu" plus qu'en un témoignage de vie», *Idem*, p. 114.
[74] Cf., G. Canobbio, sito citato.

qualora il magistero non riconoscesse l'autentico profetismo[76]. Famerée, affermando poi l'obbligo per i fedeli dell'assenso religioso pur riconoscendo la possiblità per la coscienza personale di entrare, su alcuni punti, lealmente entrare in conflitto con il magistero[77] fa emergere, ancora una volta, la necessità di mantenere una tensione dialettica fra il profetismo ministeriale e quello personale. I due debbono mutualmente interpellarsi e interagire.

Avery Dulles, ripresentando il testo di Congar, ricorda come sul tema del profetismo il riferimento resti sempre San Tommaso e sottolinea la perizia del Nostro quando afferma la necessità di inscrivere il movimento profetico all'interno del quadro dell'apostolicità e come occorra guardarsi da quelle forme che, volendo accrescere il deposito della fede, impoverirebbero la missione della Chiesa[78].

2.8.7 PROFEZIA COME DONO PER LA STORIA

I commentatori, esponendo – il più delle volte solo riproponendo – i contenuti del pensiero congariano, si mantengono su una linea prudenziale. Il tema è foriero di lacerazioni e non prevedibili conseguenze. Tuttavia, ci permettiamo di avanzare alcune osservazioni.

2.8.7.1 *La forma della profezia*

La prima concerne la forma. La profezia non può essere riducibile alle sole parole[79], ai documenti, alla conoscenza[80] o alle scelte interpretative[81]. La profezia non investe solo il dato intellettuale ma coinvolge tutta la vita della Chiesa e del cristiano. Si dovrebbe pertanto parlare di una profezia dei gesti tanto nel senso di gesti che applichino la fede, quanto di gesti che annuncino dimensioni nuove della fede. Se la prima interpretazione

---

[75] Cf., J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Analyse et reprise critique*, Leuven, University Press, Uitgeverij Peeters, 1992, p. 97.
[76] Cf., *Idem*, p. 98.
[77] Cf., *Idem*, p. 115. «Cum dicimus, coscientiam esse superiorem omnibus humanis judiciis, nihil aliud dicere volumus, quam eum, qui sibi bene conscius est, non debere metuere, ne a Deo damnetur, etiamsi omnes homines, qui cor non vident, secus forte de eius rebus gestis judicent», R. BELLARMINO, *De Romano pontifex*, 1.4, e. 200.
[78] Cf., CARD. A. DULLES, *True and False Reforme*, in *First Things*, New York 135 (2003), pp. 14-19.
[79] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse*, pp. 200-204.
[80] Cf., *Idem*, pp. 204-206.
[81] Cf., *Idem*, pp. 212-215.

potrebbe sfociare nella ricerca e nella innovazione teologica, suscitando quel sano dibattito che, nella dinamica della scienza stessa vaglia ciò che innova realmente da ciò che è opinabile o caduco[82], la seconda si richiama a quei gesti che sanano ferite, ricercano l'unità, aprono spiragli di intesa e di collaborazione[83]. Talvolta sono proprio le scelte pratiche, gli atteggiamenti, i gesti concreti che, investendo la vita, realizzano il rinnovamento della Chiesa.

2.8.7.2 *Il fine della profezia*

La seconda osservazione spetta al fine con cui la profezia si presenta. L'analisi svolta da Congar, che della profezia dà una definizione ma non spiega come applicarla, e dai suoi commentatori – fatta eccezione per un breve passaggio di Famerée[84] – si rivolge alla profezia riguardante la vita e la struttura della Chiesa. Anche se nell'analisi congariana manca una riflessione sulla via religiosa che sovente è stata segno di questa profezia in atto. La Chiesa non deve «pensare a se stessa pensando di salvarsi per un'altra strada che non sia quella della salvezza degli altri»[85]. Una profezia introflessa, attenta a mantenere un delicato equilibrio fra le varie componenti, con precisi ruoli di subordinazione e forse di controllo non è vera profezia. La storia però non si mostra così avara; l'esercizio della profezia non poche volte si è mostrato estroflesso, capace di animare il corpo sociale e di trovare nuove soluzioni atte ai tempi e a sostenere vasti movimenti di innovazione e trasformazione sociale[86]. In tal senso diventa esercizio

---

[82] Si pensi al dibattito fra Congar e Küng sulla infallibilità. Cf., *Infallibile?: Rahner, Congar, Sartori, Ratzinger, Schnackenburg e altri specialisti contro Hans Küng*, Paoline, Roma 1971.

[83] I gesti ecumenici di Paolo VI e di Giovanni Paolo II ne sono un'ampia testimonianza, per non parlare di quelli compiuti da singoli fedeli per avvicinare le Chiese.

[84] «Ce prophétisme s'avère plutôt *intra*-ecclésial: il n'est pas à proprement parler une interpellation de l'Église au monde, son témoignage son défi à la face du monde», J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Analyse et reprise critique*, Leuven, University Press, Uitgeverij Peeters, 1992, p. 114.

[85] K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Freiburg 1972; (trad. it. *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Queriniana, Brescia, 1973, p. 79).

[86] Si pensi al concetto di persona giuridica introdotto da Sinibaldo de' Fieschi (1195-1254), poi Innocenzo IV; a Francisco de Vitoria (1483-1546) che si schierò a favore dei diritti degli indios affermando il diritto naturale alla libertà, alla dignità e alla capacità giuridica, andando anche contro le indicazioni della bolla *Inter Cætera*; R. H. MARTIN, *La lezione sugli Indios di Francisco de Vitoria*, Jaca Book, Milano 1999; ai Monti frumentari di Andrea da Faenza diretti alle campagne o ai Monti di Pietà di Barnaba da Terni per le città che sfociarono poi nella *Inter multiplices* di Leone X del 1515. Il pensiero si era venuto evolvendo dalle indicazioni che maturavano già sul finire del Duecento, con Pietro di

profetico quando la Chiesa si pone dinanzi al mondo e, animata dal Vangelo, si fa prossima alle necessità spirituali, morali e fisiche dell'uomo, proclamando i diritti fondamentali di tutti e prendendo le difese degli ultimi. Profezia è annuncio della liberazione dell'uomo, avvenuta in Gesù Cristo, dall'angoscia e dall'autoalienazione. È indicare l'inizio della vita che conduce verso la libertà di Dio; solo facendo, almeno germinalmente, esperienza del Dio amante dell'uomo che libera dall'angoscia più profonda della vita e dalla colpa, è possibile introdurre il principio speranza nella storia. La Chiesa si presenta come il luogo dove è possibile vivere questa liberazione poiché la profezia sovverte i timori e apre al coraggio dell'incontro e del dialogo anche fra le varie componenti della Chiesa, perché la profezia è un esercizio di comunione. Profezia che caratterizza l'Alleanza è ritorno alla fedeltà e contemporaneamente innovazione di metodo nella trasmissione della fede, nel culto e nella spiritualità. Con la differenza che nell'Antico Testamento era un richiamo ai fondamenti della relazione con Dio fino ad esaltare l'interiorità dell'esperienza umana per una trasformazione sociale secondo il principio della giustizia, applicato all'interno dell'Israele di Dio. Mentre nella Chiesa, l'esercizio della profezia implica talvolta anche un precedere i tempi e non solo inseguirli. Rimanendo vero che «Non enim quia scriptum non est hæresis est, sed si contra fidem est»[87]. Se per Israele registravamo un decadimento di qualità religiosa, dovuto a contaminazioni e conservatorismi, a cui seguiva un forte richiamo che ristabilisse un genuino ritorno alle fonti della Legge, per le altre forme religiose del

---

Giovanni Olivi (1248-1298) che parlava della "seminalità del capitale" e Monaldo da Capodistria nella sua Summa indagava l'eticità delle pratiche mercantili e del "buon commercio", per giungere a Giacomo della Marca (1393-1476) che denunciava l'immobilizzazione improduttiva del denaro ed esaltava l'attività mercantile con il suo prezioso risultato di moltiplicare i beni: "multo melius esset quod illud plus expenderent in mercantiiis et in artibus ad lucrandum et indevenirent multe divitie et lucra et e contrario multe paupertas et mala". Per la riscoperta di Pietro di Giovanni Olivi cf., F. FORTE, *Storia del pensiero dell'economia pubblica*, Giuffrè, Milano 1999, II, p. 130; PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Trattato sulle compere e sulle vendite*, in *Usure, compere e vendite. La scienza economica del XIII secolo*, a cura di A. Spicciani, Europia, Bergamo 1998; in generale si veda: R. STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006; O. NUCCIO, *Addio all'etica protestante*, La Sapienza, Roma 2004; M. NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1993; O. BAZZICCHI, *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effatà, Cantalupa 2003; ID., *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Effatà, Cantalupa 2008.

[87] GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia Mundi* I, XIV,*P. L.*, 172, 46 c. a proposito dell'azione dello Spirito Santo. Affermerà inoltre: «Si inquirentem aliquam sciant, allum esse hæreticum clamant», *Idem*, XXIII, 56 d. Sotto lo pseudonimo di Honorius Augustodunensis.

tempo, rileviamo o la conservazione delle forme, per lo più impersonali[88] e politicamente denotate[89], oppure l'accettazione di una tollerante contaminazione di riti e credenze che procedeva di pari passo con le mutate esigenze politico-economiche dell'impero[90]. Di fatto la profezia rinnovatrice con le forti colorazioni di promozione sociale, in ottemperanza a un'alleanza con il divino, è una caratteristica prima biblica ed ecclesiale poi, che difficilmente ritroviamo presso altre espressioni religiose del tempo. Il compito specifico della profezia è quello di non separare la creazione dalla redenzione ma operare affinché la seconda sia realizzata nella prima. Così l'affermazione: «il governo secolare ha leggi che non si estendono più in là del corpo, dei beni e di tutto ciò che in terra è esteriore. Ma Dio né può né vuole permettere a chicchessia, a parte se stesso, di governare sull'anima»[91] introduce una dicotomia nell'antropologia e quindi nella teologia, che non può essere sinceramente accolta poiché sottomette l'esito storico del Vangelo all'autorità umana e al sistema politico, perdendo la sua forza profetica[92].

2.8.7.3 *Profezia come segno del limite*

La terza concerne la ragione intrinseca del suo porsi nella storia. La profezia è una dichiarazione di insufficienza sia per l'istituzione sia per il modo in cui l'Evangelo è

---

[88] «La concezione sacrale della storia […] era fondamentalmente estranea alla mentalità greca che si basava sulla concezione dell'eterno ritorno», M. SORDI, *L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, (1972) Walter de Gruyter, Berlino 1972, I, 2 p. 782.

[89] «Il mondo etrusco introducendo nella storia i concetti di colpa e di espiazione, di rinvio e di fine, ammetteva l'imprevisto e contrapponeva al tempo ciclico, caratteristico della filosofia greca e pitagorica, il tempo lineare che caratterizzerà la concezione romana della storia», *Idem*, p. 785 n. 5.

[90] Cf., R. TURCAN, *Culto imperiale e sacralizzazione del potere nell'impero romano*, in *La civiltà del Mediterraneo*, Jaca Book, Milano 1992, III, pp. 309-335; M. SORDI, *L'Homo Romanus: religione, diritto e sacro*, in *Idem*, pp. 285-308.

[91] «Das welltlich regiment hatt gesetz, die sich nicht weytter strecken denn uber leyb und güt und was eußerlich ist auff erden. Denn uber die seele kan und will Gott niemant lassen regirn den sich selbs Alleyne», M. LUTER, *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr gehorsam Schuldig sei (1523)*, in *WA*, vol 11, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1900, p. 262/12 e 7-10.

[92] Decisamente più in linea con la capacità critica del Vangelo la posizione di Thomas Müntzer: «Das man in die Bibel ader das helig worte Gotes bevel, darnach gerechtigkeit und urtell fellen, ursach, auf das man dem armen tu wie dem reichen», *Die Mühlhäuser Artikel (1524)*, in A. LAUBE-H. WERNER SEIFFERT, *Flugschriften der Bauernkriegzeit*, Akademie Verlag Berlin, 1978, pp. 80/84. 13-16; per il rifiuto esplicito della separazione fra anima e corpo in Müntzer: H. J. GOERTZ, *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, E. J. Brill, Leiden 1967, pp. 133-149. Tutto il periodo che precede di due secoli il Concilio di Trento è fortemente segnato da movimenti profetici di intonazione apocalittica: S. D. BOWD, *Prophecy and Reform*, in *Reform before the Reformation*, Brill Leiden 2002, pp. 180-200, con ampia bibliografia.

stato proclamato e vissuto. È un segno del limite che ogni cultura ha nel dire tutto del Vangelo e ad accogliere il tutto del Vangelo. La profezia afferma la perenne indisponibilità delle fede a compromettersi con la mondanità. È il richiamo all'alterità a cui è chiamata la storia. Per questo, la pienezza della profezia non può esaurirsi nella sua introflessione ecclesiale ma deve richiamare e coinvolgere l'oggi del suo cammino. Questo non solo per i riflessi, diretti o indiretti, che il profeta può esercitare sulla vita della Chiesa, ma per le conseguenze che lo spirito profetico può avere anche sul pensare la fede, sul dire teologico in altri contesti, utilizzando linguaggi, metodi e filosofie che non contraddicano la rivelazione svolgendo così quel servizio che vedrebbe la teologia quale scienza critica e propositiva della cultura e della vita. Il profeta – inteso sia come singolo, porzione di Chiesa o Magistero – con le sue parole e i suoi gesti, veicola dei contenuti che in quanto tali non sono inaccessibili alla ragione, ma anzi la scuotono, e con lei la coscienza, e ricordano l'urgenza di una coerenza con i *iuxta propria principia*[93]. Inoltre, il profeta, in nome della permanenza della identità accusa l'autoreferenzialità, l'eccessiva autopoiesi e indica la via per evitare la tautologizzazione estrema all'interno del sistema, riorientandolo per consentirgli di aprirsi e far così fronte agli eventi mutuati dall'ambiente. Per salvaguardare l'identità, il profeta sottolinea la differenza e spinge verso un metalivello della percezione sia dell'operare sia della identità stessa. Congar avvertiva questo compito – ma lo ha solo accennato – che implicava il recupero di una nozione di Dio, spoglia dagli eccessi prodotti dal sovraccarico della storia e non poche volte posti al servizio di un'ideologia più che prestati all'evangelizzazione. Il ritorno alle fonti significava restituire freschezza e slancio alla missione della Chiesa. Recuperare la comunione diacronica per riproporre credibilmente il volto di Dio[94]. «Non era solo la nostra idea e la nostra presentazione della Chiesa che doveva essere rinnovata alla sua fonte, ma era anche la nostra idea di Dio come Dio vivente, e alla luce di questo, la nostra idea di fede»[95]. Una sottolineatura tipicamente biblica e tomista che punta all'analogia e non all'univocità dell'*ens* e ama

[93] Cf., P. C. BORI, *Réforme religieuse, herméneutique des origines et rationalité*, in P. C. BORI – M. HADDAD, *Réformes*, Lit Verlag, Berlino 2007, p. 11.
[94] Cf., A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 119.
[95] Y. CONGAR, *The Council in the Age of Dialogue*, in *Cross Currents*, 1962, p. 148.

mostrare la dimensione della sua esistenza più di una fredda analisi dell'essenza dove si rischia di aggregare l'esistenza come attributo più che fondamento e, conseguentemente, si impegna a mostrare la fede come rapporto personale con il Dio della storia e dell'Alleanza. Temi che avrebbero meritato maggiore approfondimento.

2.8.7.4 *Profezia e governo*

Congar, ma lo stesso potrebbe dirsi di Journet, avevano a disposizione ancora un'altra intuizione di San Tommaso che avrebbero potuto sviluppare ulteriormente: la profezia è necessaria al governo sia dei popoli sia del culto divino[96]. San Tommaso, al termine della sua riflessione, non limita l'esercizio della profezia al solo ambito della fede ma ne concepisce un riversamento negli atti umani, tanto che un governo per essere fruttuoso deve essere guidato dallo spirito di profezia, per andare oltre le ordinarie attese della storia e della società. È la dimensione della speranza che viene così suscitata e chiamata ad inserirsi nella reggenza, realizzando un'apertura senza precedenti nella visione del governo tanto civile quanto ecclesiastico. In tal senso, il magistero, nelle sue varie espressioni, non può che vivere con gioiosa umiltà il fatto che lo Spirito soffia dove vuole e che non avendo dato a nessuno l'esclusivo appalto della sua rappresentanza, neanche ai profeti, rimanda tutti a un mutuo riconoscimento e a una reciproca accoglienza ponendo tutti nell'umile ascolto della Sua presenza.

Famerée comprende che contenere il profetismo significherebbe limitarne la portata innovativa ma risolvere la tensione fra l'*ex officio* e l'*ex spiritu* non è facile. Anche perché «la Chiesa vera e propria è costituita da coloro che amano, che non pensano a se stessi, dai profeti, che non sempre si identificano con i titolari di un ministero, anche se la fede cattolica crede che lo Spirito di Dio sappia impedire nella Chiesa uno scisma assoluto tra gli spirituali e i ministeriali e che quindi competa anche al ministero ecclesiastico nella sua funzionalità qualcosa di analogo all'infusione dello Spirito»[97].

[96] «Ad quartum dicendum quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et secundum hoc, prophetia necessaria est ad populi gubernationem. Et praecipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia», *Summa Theologiæ*, II^{a}-II^{ae}, q. 172 a. 1 ad 4.

[97] K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Freibur 1972: (trad. it. *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Queriniana, Brescia, 1973, p. 71.

Inoltre, nella storia non sempre la gerarchia ha svolto ruolo censorio e limitante, talvolta, direttamente o indirettamente, ha promosso iniziative di slancio apostolico e di apertura alla realtà, non indifferenti, che hanno fatto da volano a movimenti di profondo rinnovamento. Muovendo da una interpretazione del *depositum* più sensibile alle dinamiche storiche, il Magistero ha avviato processi di revisioni di pratiche consolidate o introdotto prassi innovative. Quando si è trattato di affermare l'indipendenza e la libertà della Chiesa, – da Gregorio VII a Pio X – talvolta è stato proprio il centro e non la periferia ad avviare simili sviluppi. Con il linguaggio di Congar, potremmo dire che la profezia investe tanto il dato quanto l'agito della Chiesa. Il dato, la struttura, il *depositum*, ha una duplice esigenza: essere conservato e venir interpretato. Tutte e due non hanno però modelli univoci di riferimento. Le modalità interpretative e conservative possono presentarsi con sfumature diverse. Ed è qui che lo spirito profetico può cogliere quelle sensibilità storiche e culturali che spingono a una più adeguata ripresentazione della fede. Lo staticismo è un tratto che sovente rischia di essere interpretato per fedeltà. Ma né la struttura di governo, né il *depositum*, né tanto meno il settenario sacramentale hanno richiesto univocità esecutiva o interpretativa. Inoltre, è proprio della profezia, scorgere, mediante intuizioni o riflessioni sistematiche, ulteriori ricchezze insite nel dato rivelato. Quello che occorreva invece presentare erano i criteri di riconoscimento dell'autentica profezia. Quando si afferma che questa può esercitarsi solo all'interno dell'*ex officio* si ribadisce un canone classico ma si dimentica che il magistero stesso può essere investito dalle esigenze della profezia. Potevano inoltre essere evidenziati anche altri parametri. La continuità con il tutto del sentire della Chiesa, la genuinità del richiamo evangelico e, non ultimo, il distacco da sé. La profezia autentica non teme il confronto e la verifica né teoretica né prassica. Non è esclusiva ma inclusiva. Comprende le ragioni dell'altro, dei suoi ritardi e del suo peccato. Ha la capacità di reinterpretare i dati precedenti, senza rinnegarli nei loro valori di base, riportandoli, in modo nuovo, a un livello altro e superiore, capace di generare fecondità e ricchezza spirituale. La profezia sa cha avrà termine (*1Cor*, 13,8), per questo è annuncio del Regno che viene, è propedeutica all'amore. Questo rimane il criterio ultimo e verificativo dell'autentica profezia.

2.9 Le condizioni per una Riforma senza scisma

Se i primi due capitoli della prima parte erano stati anticipati da studi pubblicati in precedenza[98], la seconda parte di *Vrai et fausse réforme dans l'Église* si apre con un'originale riflessione che precede l'esposizione delle quattro condizioni per una riforma senza scisma[99]. Queste pagine, nella tavola analitica[100], saranno intitolate: *Le problème*. L'autore procede cautamente nel mettere in luce un percorso attento alla storia, alle intenzioni dei soggetti e nel contempo funzionale al ritrovamento di quei criteri che sostengano una riforma volta ad alimentare l'unità ed evitare la rottura.

Questa parte viene affiancata da uno studio che compare in simultanea con la pubblicazione del testo[101]. Nel marzo e nell'aprile del 1950 sulle pagine de *La Vie Intellectuelle*, Congar dà alle stampe un corposo articolo, suddiviso in due parti, in cui affronta il tema della responsabilità collettiva nella coscienza moderna per applicarne poi i principi alla responsabilità del popolo tedesco nel sostenere l'ideologia nazista[102]. A cinque anni dalla scoperta di Auschwitz, la materia è quanto mai attuale, ma dopo aver dissertato sulle cause sociologiche e teologiche dell'argomento, Congar, trovatene le ragioni esplicative, scende nel campo della storia ecclesiastica e affronta la questione della Riforma protestante e delle responsabilità degli uomini del tempo. Al termine della disamina, in cui non nasconde la sua perplessità sulle responsabilità da parte cattolica, in quel che riguarda la comprensione dello spirito e delle esigenze di cui Lutero si faceva portavoce, presenta i suoi quattro argomenti modulandone due in una prospettiva leggermente diversa da quanto farà in *Vrai et fausse*. Il primato della carità e la necessità della pazienza per attendere la maturazione necessaria permangono, mentre

---

[98] Y. CONGAR, *Sainteté et péché dans l'Église*, in *La Vie Intellectuelle*, 11 (1947), pp. 6-40; ID., *Die Kirche und ihre Einheit: der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation*, in *Die Kirche Christi, Grundfragen der Menschenbildung und Weltgestaltung*, (a cura di Otto Iserland), Benziger & Co, Einsiedeln-Köln, 1940, pp. 13-59; ID., *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), pp. 365-394.

[99] ID., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 231-247.

[100] *Idem*, p. 640.

[101] *Vrai et fausse réforme dans l'Église* viene licenziato a Le Saulchoir il 30 aprile 1950.

[102] Y. CONGAR, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 3 (1950), pp. 259-284; 4 (1950), pp. 387-407.

fanno la loro comparsa il rapporto fra la periferia e il centro nonché la proposta di adattare e migliorare la vita della Chiesa in forte continuità con la Tradizione[103].

Rifacendosi proprio alla Tradizione, Congar sottolinea come, fin da Tertulliano, nel pensiero di alcuni Padri vi sia stata la presenza di una sottile ambiguità; persino Sant'Anselmo, Sant'Alberto e San Tommaso, si potrebbero prestare a una deriva intellettualistica. I grandi spiriti godono sovente di un dinamismo eccessivo che rischia di trasbordare e se questo avviene, non significa che alcune loro istanze siano da misconoscere[104]. È pur sempre nelle sollecitazioni iniziali che si nascondono, virtualmente, gli sviluppi successivi. Da qui l'ambivalenza quale caratteristica precedente ogni evoluzione futura della loro dottrina. Infatti, la linea di demarcazione che separa il riformismo dallo scisma è assai tenue[105], anche se storicamente è riuscita a contenere molte deviazioni. Occorre ritrovare dunque le condizioni che impediscano al pensiero di iniziare a percorrere lo scivoloso sentiero dell'eterodossia. Purtroppo occorre riconoscere che sono soprattutto i testi di Agostino i più frequentati da coloro che hanno scelto di posizionarsi unilateralmente su fronti pericolosi per l'unità della fede[106]. Al genio ortodosso si riconosce la capacità di contenere una fecondità che altrimenti condurrebbe a pluralità diverse che implicano sempre dei rischi per l'unità. La soluzione non è data da una "pastorizzazione teologica" che produce certo sicurezza e tranquillità ma anche quel conformismo che distrugge l'iniziativa e l'attività creatrice[107]. Da qui la necessità di una certa libertà nella ricerca intellettuale[108]. Da

---

[103] Y. CONGAR, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 4 (1950), pp. 406-407.

[104] ID., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 232-233.

[105] «La ligne de démarcation entre un réformisme authentique et un réformisme inquiétant, proche du schisme, était, au XV[e] siecle, bien ténue», H. DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung*, Kirckheim, Mainz II, 1909, p. 58; riportato in *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 234.

[106] Congar cita fra gli altri Berengario, Ratramo, Gotescalco, Wicliff, Huss, Lutero e Calvino; in *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 235.

[107] Aveva scritto: «Luther n'a pas été le premier à parler, mais on n'a rien voulu entendre parce que les "idées reçues" sont plus commodes que le "ressourcement" et l'acceptation des mises en question: "Gardons nos préjugés, ils nous tiennent chaud"», Y. CONGAR, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 4 (1950), p. 401.

[108] A tal proposito Congar cita J. H. Newman: «Perché le scuole del Medioevo sono state così vigorose? Perché le si è lasciate libere; perché i controversisti non sentivano il morso della censura per ogni parola che dicevano. Solo alla lunga, se la disputa diventava pericolosa e se uno si mostrava ostinato,

questa libertà è naturale che scaturiscano pensieri diversi che possono anche essere fra loro contrastanti senza tuttavia cadere in un'opposizione fuorviante.

Congar si rifà quindi al pensiero di Möhler il quale parla di *Gegensatz* per i primi e di *Widerspruch* per i secondi[109]. Le divergenze (*Gegensatz*) si appellano alla originalità molteplice sempre presente nella Chiesa, dove le diverse sensibilità culturali, di tempo e di spazio hanno dato origine a letture variegate e arricchenti la realtà della fede. Sono questi elementi che hanno permesso un progresso dialettico e un superamento di condizioni insoddisfacenti per la permanenza della Chiesa. Questo è il ruolo degli elementi attivi e dinamici. Se questi fermenti fossero eliminati si fermerebbe il motore stesso dello sviluppo e della crescita ecclesiale. L'opposizione che contraddice al deposito dogmatico (*Widerspruch*) avviene, invece, quando si assumono acriticamente le matrici culturali esteriori alla Chiesa e con esse si pensa di rilanciare la presenza della Chiesa nel mondo senza mantenere la comunione con la Tradizione; in tal modo questi principi diventano autonomi e si pongono come autoreferenziali nel discernere ciò che, date le circostanze storiche, può ancora essere detto della fede. Nella loro origine questi principi non rispondono ai dettami della rivelazione ma si pongono quali espressione di una necessità culturale, forse nella sua origine in sé legittima, che diviene però ideologia a cui tutto ridurre. La nuova sensibilità emergerà come un contrasto innovativo (*Gegensatz*) e, se si inserisce nella logica strutturante del grande respiro della Tradizione, rimane nell'unità del tutto portando ricchezza e innovazione. Ma se questo non avviene allora le intuizioni originarie si evolvono dolorosamente in eresia[110].

Roma interveniva», *Idem*, p. 327; cf., P. THUREAU-DANGIN, *Newman catholique d'après des documents nouveaux*, Plon, Parigi 1933[3], pp. 16-17.

[109] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 238; J. A. MÖHLER, *L'unité dans l'Église*, Cerf, Parigi 1938, § 47 (trad. franc. di *Die Einheit der Kirche, oder Das Prinzip des Katholizismus: dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Grunewald, Mainz 1925).

[110] «Le *Widerspruch*, la contradiction, c'est le contraste ou *Gegensatz* sorti de l'unité du tout et développé pour lui-même. C'est bien ainsi, en effet, que les choses se passent et que l'ambivalence inhérente aux germes dynamiques, éléments possibles de progrès, se lève tragiquement, dans l'hérésie ou lo schisme, en un sens aberrant et définitivement inacceptable», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 239.

Journet, dal canto suo, sostiene invece che la ragione seminale è indivisibile dalle sue deviazioni per cui l'intuizione primitiva è già in sé intrinsecamente falsa[111]. Congar ribatte a questa obiezione affermando che l'ambiguità iniziale di Lutero non offusca la ricchezza delle sua richiesta e in fondo tale ambivalenza risiede in radice anche nel pensiero di tutta la corrente agostiniana e fin tanto che è contenuta nell'insieme della fede della Chiesa viene da questa equilibrata[112]. Fino quando si mantiene questo equilibrio, le idee possono maturare; quando si giunge a una rottura, l'idea inizia a percorre un vicolo lacerante e la comunione nella carità viene meno. Inizia così un cammino unilaterale che sfocia nell'eresia. Questo fa sì che le parti si allontanino sempre più e il vero peccato di scisma è l'accettazione di questo allontanamento; allora la responsabilità collettiva – e qui Congar inserisce un interessante principio ecumenico – non riguarda solo coloro che hanno iniziato la rottura ma anche tutti quelli che nel tempo non fanno nulla per superarla poiché si mantiene una solidarietà delle attitudini che alimenta l'estraniamento[113]. Inoltre, non possiamo dimenticare che, come ha affermato Emile Mersch, la verità e l'errore non sono separati fra loro da una zona intermedia netta e chiara; ma al contrario sono fra loro confinanti. La verità giunge fino al punto in cui inizia l'errore; il fermarsi prima di quel punto significa negare alla verità tutta la sua estensione, il suo regno, la sua profondità[114]. Queste conseguenze storiche e

[111] «L'intuition originelle [il nous semble] la raison séminale, d'où devait sortir le luthérianisme comme quelque chose d'indivisible, qu'il est impossible de décomposer en deux regards l'un concernant une vérité authentiquement chrétienne, l'autre bloquant avec cette vérité des erreurs qui la gauchissent. Nous croyons que l'intuition luthérienne primitive de la justification était faussée en elle-même, intrinsèquement du fait qu'elle associait inséparablement la gratuité et la naturre forensique de la justification; que l'intuition barthienne foncière est fausse en elle-même, du fait qu'elle associe inséparablement la transcendance et la non-communicabilité de la sainteté divine», C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brouwer, Parigi 1941, I, pp. 56.

[112] «Cette ambiguïté n'existe pas seulement chez Luther avant sa rupture, mais à quelque degré, chez Augustin et dans le courant augustinien. Tant qu'une perception ou une affirmation quelque peu ambivalente est tenue dans la communion de l'Église, elle bénéficie de la régulation du Tout et est complémentée, dans ce Tout, par des valeurs différentes», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 241.

[113] «Le vrai péché du schisme, c'est cette acceptation même. Dès lors, il est bien évident non seulement que les responsabilités en ont été collectives, non seulement que des hommes d'Église l'ont commis avant qu'il ne fût consommé, mais que nous le commettons encore, nous chrétiens du XX siècle, dans la mesure où nous acceptons l'*estrangement* qui l'a causé et où nous demeurons solidaires des attitudes qui ont elles-mêmes alimenté cet *estrangement*», Y. CONGAR, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 4 (1950), p. 398.

[114] «La vérité et l'erreur ne sont pas séparées par une zone intermédiaire qui ne serait ni l'une ni l'autre et qu'il serait prudent de ne pas visiter. Elles se touchent au contraire, et sur toute la ligne: la vérité va

le corrispondenti responsabilità morali e spirituali che Congar, con grande enfasi e bellezza letteraria, sottolinea[115], hanno origine, secondo noi, da un allontanamento che preferiamo individuare in due stadi.

Nel primo stadio, entrano in gioco forze che appartengono ai caratteri degli individui, alla loro natura e storia, ma anche agli ambienti sociali e certamente, alle relazioni economiche e agli interessi politici. L'insieme di tutte queste forze determina quella rottura che accelera l'evoluzione peggiorativa delle idee iniziali.

Nel secondo, invece, pur riconoscendo a Congar il merito nel vedere almeno qualche tratto positivo nelle idee fontali dell'eresia, dobbiamo, a differenza di quanto tratteggia inizialmente Journet, senza svilupparne l'intuizione[116], rivisitare le fonti filosofiche originanti. Riconosceremmo un influsso altro, rispetto al dato della rivelazione, sovente riconducibile all'ambito culturale o alle istanze di pensiero che hanno impregnato l'ambiente filosofico del tempo. Ne segue un'eresia segnato dall'unilateralità che suscita nella Chiesa una reazione gravida di due conseguenze. La prima, elaborando formulazioni difensive suscita uno stato di conservazione protettiva preventiva. È vero che l'unilateralismo dell'eresia tende ad escludere elementi essenziali del deposito della fede e quindi a intaccarne la struttura stessa, mentre le difese del Magistero, anche se unilaterali, non scalfiscono la sostanza del deposito; rischiano, tuttavia, di smarrire alcune vivaci dimensioni spirituali che nel tempo possono impoverire la ricchezza espressiva della vita di fede, frenando così la comprensione e lo sviluppo del dogma. La

---

jusqu'à l'erreur, tout à fait jusqu'à l'erreur, exclusivement; l'arrêter trop tôt, fût-ce pour s'éloigner advantage de l'erreur, serait tomber dans l'erreur, ce serait dire faux ce qui est vrai encore», E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, Desclée de Brouwer, Parigi 1944, I, p. 93, in Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 246, n. 23.

[115] «Chaque fois que nous admettons la liquidation de ceux qui ne pensent pas comme nous, nous approuvons la Saint-Barthélemy; quand nous ne dénonçons pas sans ambiguïté l'usage de la contrainte en matière de conscience, nous coopérons aux dragonnades. Et qu'on le note bien, il ne s'agit pas uniquement d'un péché de pensée: nous prêtons de la force à un système, nous contribuons à ce qui'il subsiste et s'exerce», Y. CONGAR, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 4 (1950), p. 399.

[116] L'idée mère […] nous apparaît comme le concept complexe, sans doute, mais unique, l'idée unique et l'expérience unique d'une vérité déformée, non comme la juxtaposition de deux idées, de deux experience, l'une vraie, l'autre fausse», C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brouwer, Parigi 1941, I, p. 57.

seconda impedisce di cogliere quegli elementi positivi e dinamici pur sempre presenti nelle istanze della *Gegensatz* non ancora diventata *Widerspruch*. La loro positività si colloca sul piano del *bene esse* della dottrina, ma l'irrigidimento difensivo fa sì che per un tempo, talvolta assai lungo, non si colga ciò che di vero era inizialmente contenuto in quelle richieste[117]. Per cui, se *abusus non tollit usum* consente di recuperarne le legittime ragioni, è bene ricordare che in tempi di sostanziale immutabilità, il loro riscatto poteva avvenire anche lentamente, ma quando i mutamenti culturali e sociali si susseguono con imprevedibile rapidità, non è più possibile ostentare il distacco di chi presiede nei secoli, pena la perdita di settori che si allontanerebbero dalla Chiesa[118]. La cui cattolicità deve esercitarsi tanto sul piano della missionarietà, quanto accogliere quegli appelli che la conducono alla pienezza della verità[119] poiché essa non è ancora compiuta ma è sempre in costruzione; se si sa ciò che la verità è, ancora non si conosce ciò che essa può essere e così, sotto l'apparenza di un servizio fedele, si rischia di diventare facilmente servitori insufficienti[120]. Al fine di evitare tale rischio, l'autore si pone alla ricerca delle condizioni che consentano un autentico rinnovamento nella Chiesa senza cadere in una deviazione devastante. Ai quattro noti principi elencati nell'edizione del 1950, Congar, nella revisione del 1968, rifacendosi a un suggerimento di Louis Boyer, aggiungerà un quinto elemento: il buon senso[121].

---

[117] «On connaît leurs mérites, la génie de plusieurs d'entre eux; j'ai naguère étudié assez sérieusement celui par lequel Luther fut entendu à Augsbourg en 1518, le cardinal Thomas de Vio, dit Cajétan. J'ai lu plus d'un traité des apologistes catholiques de l'époque. Il est étonnant de constater que ces hommes, s'ils ont été parfaitement capables de refuter et surtout de condemner Luther au plan de l'affrontement de celui-ci avec la doctrine reçue, n'ont absolument pas perçu, n'ont sans doute pas essayé de percevoir de quelles requêtes profondes était née la protestation du moine augustin: pas plus Cajétan avec sa réelle bienveillance en 1518 que Eck en 1530, avec le mémoire où il relevait les erreurs de Luther en quatre cent quatre articles, comme un professeur fait le compte des fautes à un examen. Mais, encore aujourd'hui, qui, parmi nos théologiens patentés, a réellement fait cet effort? Encore une fois, on peut se render, rétrospectivement solidaire des responsables d'une tragédie lorsqu'on épouse leurs attitudes», Y. CONGAR, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 4 (1950), p. 402.

[118] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 242-244.

[119] *Idem*, p. 246.

[120] «On n'a pas assuré à la vérité tout son royaume; sous les apparences d'un service fidèle, on en est en réalité un serviteur insuffisant», *Idem*, p. 247.

[121] «Le P. L. Bouyer notait avec raison qu'on eût pu en ajouter une cinquième [condition]: le bon sens. Nous sommes assez d'accord avec sa remarque», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968, p. 225.

2.10 Prima condizione: il primato della carità e del pastorale

Porre il primato della carità quale criterio discriminante per caratterizzare una riforma autentica potrebbe risultare quasi una *petitio principii* quando si parla di Chiesa. La puntualizzazione di Congar, in questo snodo centrale della sua riflessione, non è però né inopportuna né ripetitiva. Ciò che potrebbe risultare inusitato è il collegamento vincolante da lui proposto con l'aspetto pastorale, erigendo questo connubio quale discriminante nonché verifica per la validità di ogni riforma. L'operazione ha una sua ragion d'essere e l'autore la illustra con abbondanza di riferimenti storici.

Vrai et fausse réforme dans l'Église, colloca i profeti[1] quali motori essenziali per avviare il movimento di una riforma che miri fondamentalmente a una semplificazione della vita della Chiesa[2]. Questo può però condurre tanto alla fonte evangelica quanto intraprendere un riduzionismo unilaterale che isola l'intuizione originaria e la erige a verità assoluta, giungendo a conclusioni incompatibili con la globalità della fede.

> «È richiesto che l'intuizione del "profeta" si sviluppi, ma non in modo astratto, tanto da divenir sistema; non si deve trasformare da sé e per sé in tradizione e scuola. Altrimenti diverrebbe setta. Non deve trasformarsi in un corpo, bensì incorporarsi nel corpo esistente della Chiesa»[3].

L'inserimento nel corpo ecclesiale consente a Congar di enucleare il postulato della preesistenza della Chiesa che governa, quale principio finale, le intuizioni riformiste.

> «L'intuizione profetica deve certamente avere un suo sviluppo; purché questo *suo* sviluppo non sia indipendente, perseguito per se stesso. Deve svilupparsi *nella Chiesa*, nel corpo e nella vita della Chiesa concreta. Non deve generare una

[1] «Le réformisme vit du prophétisme», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 248. Cf., Y. CONGAR, *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église*, in *Irénikon*, 24 (1951), pp. 289-312; 440-466.

[2] «Les grands réformateurs sont généralement des simplificateurs», *Ibidem*, n. 24,citazione di J. GUITTON, *L'Évangile captive*, in *Jeunesse de l'Église*, cahier 10, p. 102.

[3] «Ce qu'il faut, c'est que la perception du "prophète" se développe, mais qu'elle ne se développe pas d'une façon abstraite, en un système; qu'elle ne devienne pas par elle-même et pour elle-même une tradition, une école. Car elle tournerait en secte. Qu'elle ne devienne pas elle-même, par elle-même et pour elle-même, un corps, mais qu'elle s'incorpore au corps existant de l'Église», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 249.

> novità; ma rinnovare *la Chiesa*, ossia una realtà già esistente. Una realtà che preesiste e che pertanto non deve essere cercata, costruita o ritrovata»[4].

L'eresia tende a dare ragione del cristianesimo mediante un semplice sforzo del pensiero senza preoccuparsi di metterlo in rapporto con la vita della Chiesa.

> «Invece di considerare il cristianesimo come un dato *donato* nella Chiesa, come una *realtà esistente* alla quale occorre assimilarsi, l'eretico lo considera come un *oggetto* di pensiero da costruire con l'intelligenza»[5].

Mentre per l'eretico che persegue unicamente la dimensione critica dello spirito, la Chiesa è ancora da fondare, per l'autentico fedele prima viene il dato delle fede da accogliere e poi, con grande libertà, ma sempre nella Chiesa, esercita la sua intelligenza. Così dà testimonianza al suo interno, operando in essa. «L'eretico invece di domandarsi: Cosa insegna la Chiesa e cosa ha sempre insegnato? Si domanda: Quale pensiero può dirsi cristiano?»[6]. Il rischio di una deriva intellettualistica è evidente e gli esempi non mancano[7]:

> «Le riforme che procedono dalla pura deduzione, come un sistema costruito dallo spirito, anche se la deduzione e la costruzione sono condotte a partire dalle fonti dogmatiche, presto finisce in qualcosa che tradisce la realtà concreta della Chiesa »[8].

---

[4] «La perception prophétique doit certes avoir un développement; mais il ne faut pas qu'elle ait *son* développement à soi, poursuivi pour lui-même; elle doit avoir son développement *dans l'Église*, dans le corps et la vie de l'Église concrete. Elle ne doit pas donner lieu à une nouveauté; elle doit renouveler *l'Église*, c'est-à-dire une réalité existante. Une réalité qui lui préexiste, et donc qui n'est pas à chercher, à retrouver ou à constituer», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 249 (corsivo nel testo).

[5] «Au lieu de prendre le christianisme comme *donné* dans l'Église, comme une *réalité existante* à laquelle il convient de s'assimiler, l'hérétique le considère comme un *objet* de pensée à construire par l'intelligence», *Idem*, p. 250.

[6] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 250, n. 29 citando la traduzione francese di J. A. MÖHLER, *L'Unité dans l'Église*, Cerf, Parigi 1938, § 18, p. 58.

[7] Rifacendosi allo studio di H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Parigi 1953, p. 188, nell'edizione del 1968, Congar cita il caso Saint Cyran e in generale quello dei giansenisti, in Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968, p. 229.301.

[8] «Toute réforme qui procéderait par pure déduction, comme un système construit par l'esprit, même si la déduction et la construction sont faites à partir des sources dogmatiques, aboutit presque infailliblement à quelque chose qui trahit la réalité concrète de l'Église», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 250.

Chi vuole la vera riforma sa che la Chiesa si può riformare solo per mezzo della Chiesa, mentre l'eretico è convinto che sia impossibile salvare la Chiesa tramite la Chiesa stessa. È solo accettando le realtà della Chiesa in quanto tale che è possibile giungere a un suo rinnovamento. Con un fine gioco di parole, Congar afferma:

> «Non si tratta di fare *un'altra Chiesa* ma *una Chiesa che sia altra*. In ciò consiste tutto il problema del presente testo e abbiamo già fornito la soluzione ideale che consiste in una doppia fedeltà tanto in superficie quanto in profondità»[9].

La fedeltà profonda è per Congar conservare la comunione con la Chiesa. Per questo il primato va dato anzitutto alla carità e alla sua prima conseguenza pratica che è l'agire pastorale. La carità è per sua natura diffusiva[10], pena il suo non esserci, e la pastorale è l'applicazione prima di un'insita necessità, congenita nell'esserci stesso della carità che si rivela per attrarre a sé. In tal senso, elaborare un programma astratto di riforme senza alcuna radice nella vita e nella Tradizione della Chiesa è fuorviante. La Chiesa la si migliora solo per mezzo della Chiesa. L'opera dell'intelligenza disgiunta dalla carità conduce inevitabilmente a disconoscere la realtà e il dato stesso della rivelazione che la Chiesa comunica. La ricerca della purezza se non è nel cuore, diventa cerebrale e conduce al settarismo e all'eresia[11]. Per questo Congar afferma che:

> Le riforme riuscite sono quelle che si sono attuate in funzione dei bisogni concreti delle anime, in una prospettiva pastorale, nella via della santità»[12].

---

[9] «Il ne faut pas faire *une autre Église* et il faut faire, à quelque degré, une *Église autre*… Ceci est le problème de tout notre livre et nous avons déjà donné la formule idéale de sa solution en parlant de la double fidélité, en surface et en profondeur», (corsivo nel testo), *Idem*, p. 251.

[10] *Summa Theologiæ*, I, q. 2, art. 4, ad 2; I-II, q. 2, art. 3; l'espressione *Bonum est diffusivum sui* è attribuita a Dionigi, ma Tommaso la reinterpreta a partire dal *Commento alle Sentenze*, scorgendo una certa ambiguità: cf., A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione: saggio di lessicografia filosofica e teologica*, Analecta Gregoriana, vol. 274, 1998, pp. 283 ss. con bibliografia.

[11] J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Aubier-Montaigne, Parigi 1936, p. 265. Gli fa eco F. HEILER, *Reformkatholizismus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, col. 1800-1: «Die römische Kirche nicht reformiert werden kann durch Bewegung die, wie Aufklärung-Alt-und Reformkatholizismus und Modernismus, primär von rationalkritischen Tendenzen beherrscht sind; eine Neugestaltung kann nur aus einer urreligiösen Erfassung und Bejahung des Ideals der ganzen und vollen Katholizität, letzen Endes nur aus dem katholischen Heiligkeitsideal heraus erfolgen».

[12] «Les réformes qui ont réussi dans l'Église son celles qui se sont faites en fonction des besoins concrets des âmes, dans une perspective pastorale, par la voie de la sainteté», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 252.

La mancanza di un profondo senso storico e cattolico della Chiesa e la prevalenza del dato intellettuale su quello sacerdotale è un tratto che si riscontra presso molti riformatori che hanno lasciato prevaricare la loro vocazione di studiosi sulle attività pastorali, forse per paura, per cui l'elemento apostolico è rimasto esteriore al loro interesse e si è registrato invece un prevaricare della critica cerebrale[13]. L'impegno ministeriale mette a diretto contatto con la Chiesa concreta e protegge dagli eccessi dell'unilateralismo delle costruzioni dettate dalle intuizioni personali[14]. Emerge quindi l'esigenza del pastorale per indirizzare il dato profetico[15]. Nella stessa Controriforma non è stata la sola verve polemica o le costruzioni sistematiche che hanno impresso una svolta nella vita della Chiesa, bensì il dinamismo dell'elemento apostolico. Rimane quindi vero che «il ministero è una grande scuola di verità»[16] poiché permette di cogliere l'urgenza di una trasformazione profonda dell'uomo mediante l'annuncio evangelico, la vita sacramentale e la preghiera. Möhler affermava che il cristiano non è chiamato a perfezionare il cristianesimo ma a perfezionare se stesso in esso[17].

Se l'impegno pastorale (*le souci apostolique*) è conseguenza della carità ed è in contrapposizione all'intellettualismo, questo tende invece a generare un elemento da cui occorre guardarsi: lo spirito del sistema[18] in cui le strutture vivono in funzione di se

[13] *Idem*, Cerf, Parigi 1950, p. 254, n. 36.

[14] Congar nota che anche nei Padri e in particolare in Sant'Agostino si nota una differenza fra il mero teologico e il pastorale. «Saint Augustin parle un peu différemment dans ses traités spéculatifs surtout ses traités polémiques, et dans ses sermons: dans ceux-ci, il n'a plus le trenchant des affirmations spéculatives, à son insu, son auditoire l'instruit et le redresse», M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Aubier, Paris 1946, p. 511. Lo stesso dicasi per i riformatori, quali Zwingli e Lutero: Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 255, n. 38.

[15] «Le prophétique a besoin du pastoral», *Idem*, p. 256.

[16] «Le ministère des âmes est une grande école de vérité», *Ibidem.*

[17] J. A. MÖHLER, *L'unité dans l'Église*, Cerf, Parigi 1938, § 39 p. 123. (trad. franc. di *Die Einheit der Kirche, oder Das Prinzip des Katholizismus: dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Grunewald, Mainz 1925), citato da Congar, *op. cit.*, p. 257**;** (trad. it., *Dell'unità della Chiesa: o sia Del principio del cattolicismo secondo lo spirito dei Padri de' primi tre secoli della Chiesa*, Pirotta, Milano 1850[2]; ristampato nel 1969 da Città Nuova).

[18] «Les réforme qui n'ont pas réussi – étant plus ou moins sorties de l'Église on manqué à être des réformes de l'Église – ont toutes en commun ce caractère d'avoir cédé à l'esprit de système […]. Ce n'est pas qu'elles n'aient commence ells aussi par le pastoral. C'est même de là qu'elles ont tiré le meilleur de leur élan […] Ce qu'il a pu avoir d'insuffisant, parfois même d'inquiétant, est venu d'un certain détachement par rapport à la vie concrete de l'Église, de sa vie sacramentaire. […] Il nous semble que, dans ces grandes courants de réforme, la deviation est venut, pour une bonne part, de l'esprit de système», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 259.

stesse e minacciano ogni iniziativa che, più attenta al reale, suggerisca dei cambiamenti. La sola attenzione pastorale non è sufficiente. La proposta luterana rispondeva ad alcuni bisogni del tempo il quale non può certo essere descritto come periodo di affievolimento spirituale[19]. Occorre evitare che le intuizioni spirituali si isolino dal tutto della vita della Chiesa. Ricorda Congar che la povertà di San Francesco non ha condotto alla condanna della proprietà, anzi, come abbiamo già ricordato, ha permesso la formazione istituzionalizzata di forme di aiuto ai poveri. Questo perché si è mantenuta la distinzione fra precetto e consiglio, alimentando di nuovo fuoco le due modalità di vivere il rapporto con il temporale.

Nello spirito del sistema, la fedeltà letterale a un solo testo – o a una intuizione in sé anche buona – prevale sulla fedeltà al pensiero della Chiesa concreta[20]. Da qui inizia quel percorso che conduce al detrimento della carità per mancanza di realismo pastorale e di umile profondità intellettuale e spirituale che conduce al mero sviluppo di un'astrazione intellettuale. Va da sé che questo primato della carità e del pastorale passi attraverso l'approfondimento culturale e un ritorno alle fonti alimentando questo primato con quella pazienza di cui diremo in seguito: la carità sa prendersi il suo tempo e le indicazioni pastorali non hanno fretta. Così è possibile lasciar maturare i germi di riforma rimanendo nella Chiesa e facendo decadere quelle ambivalenze iniziali che sono sempre contenute in tutto ciò che non è ancora totalmente divinizzato. Ricorda Congar:

> «Il problema che si pone, in fondo, è quello di sapere se, fin dall'inizio, si accetta la realtà della Chiesa concreta come un dato regolatore o se, senza negare l'idea dell'infedeltà o di una prevaricazione presenti nella Chiesa, si affida al proprio pensiero il ruolo di criterio infallibile»[21].

---

[19] B. HAMM, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts: Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, Mohr, Tübingen 1982; ID., *Bürgertum und Glaube: Konturen des städtischen Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996; R. SUNTRUP - J. VEENSTRA, *City Culture and Urban Chanceries in an Era of Change*, Peter Lang, New York 2004; K. SCHREINER, *Laienfrömmigkeit. Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes*, in *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, Oldenbourg, München 1992.

[20] «C'est cet esprit de système qui, chez Jansénius lui-même, a fait dominer sur la fidélité à la pensée de l'Église concrète, la fidélité littérale à un texte du passé, fût-il de saint Augustin», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 261.

[21] «Le problème qui se pose est celui de savoir si, au point de départ, on accepte la réalité de l'Église concrète comme un donné régulateur ou si, ne rejetant pas l'idée d'une infidélité ou d'une prévarication de l'Église elle-même, on donne à sa proprie pensée le rôle d'un critère infaillible», *Idem*, p. 263.

La rottura si ha quando il riformatore assolutizza la sua visione e pone il principio di verità, da lui scoperto, non nella complessità della realtà della Chiesa ma in quella rappresentazione che lui si è fatto di essa e procede in fedeltà al suo pensiero, regolando tutto solo in base a questa sua interpretazione. Va da sé che in tal modo si diventa giudici incensurabili delle proprie affermazioni, offuscando quel grande criterio di libertà che vi è nella Chiesa che riconosce la validità delle affermazioni dogmatiche al di là della loro espressione, contingente e non assoluta. Questo criterio vale per il passato anche recente che non considera come nel tempo si maturino alcuni aspetti, al momento della definizione, forse, lasciati in ombra. Si pensi, ad esempio, alla dichiarazione dell'infallibilità pontificia. Essa – sorta anche per spinte storicamente e innegabilmente assolutistiche – consente ora di prendere liberamente le distanze da quei pronunciamenti e fatti accertati che gettano più di un'ombra sull'operato della Sede Petrina. Si pensi a Onorio I e la questione monotelita, Sergio III, Stefano VI, Benedetto IX, Gregorio VI. Il compito del vero teologo è quello di far maturare, all'interno della fede, quelle ragioni che possano nel tempo abbracciare nuove manifestazioni e ampliamenti della fede stessa. L'umiltà intellettuale scaturisce dalla carità ed è alimentata dalla spinta pastorale che attende di essere illuminata per condurre a soluzioni che decifrino ciò che per sua natura appartiene a un campo che non si sofferma al temporale. Questo sguardo oltre il tempo presente non può non alimentarsi se non di quella carità che ha un respiro più ampio del contingente. Per questo i principi rinnovatori non possono fermarsi all'effimero o a istanze legittimate da un clamore che conduce allo smarrimento. Il passo della Chiesa per essere fermo e certo, non necessariamente deve essere allineato a quello di un mondo in cui i riferimenti multipolari non sempre concorrono a formare chiarezza.

Per Congar la carità è il cuore della Chiesa[22]. La comunità dei fedeli animati dallo Spirito Santo, è una realtà credente e amante. In *Esquisses du mystère de l'Église*,

[22] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 269.272.286.293.

fornisce poi una definizione dell'amore [23] quando afferma che solo mediante l'amore si può accedere alla comprensione della realtà della Chiesa come Corpo Mistico nel quale la carità di Dio consente di amare l'altro al di sopra e al di là dell'amore per sé; solo così si ama superando la distinzione fra l'altro e se stessi. Quello che c'è di valido per Dio nella risposta degli uomini, quello che essi fanno nella fede e nell'amore, costruisce la Chiesa per l'eternità: *in verità* la Chiesa è *questo*. Dio lo vede e lo sa[24]. Nella prefazione al testo di Delahaye, Congar, rifacendosi ad Agostino afferma: «i cristiani considerati isolatamente sono tutti figli della Chiesa, ma se li si considera nell'unità che formano, in questa *unitas* il cui principio è la carità e lo Spirito Santo, allora essi esercitano tutti, in e per mezzo di questa unità, la stessa maternità spirituale: sono loro, è la loro *unitas* che giudica rettamente, che rimette i peccati ed esercita il potere delle chiavi, perché questa unità è il luogo in cui abita e agisce lo Spirito Santo»[25].

2.10.1 L'ACCOGLIENZA DEL PRINCIPIO

Sorprende che i lettori di Congar abbiano accennato a questo tema, senza svilupparne le conseguenze speculative e pratiche. Charles Journet, uno dei primi ad analizzare il testo, coglie unicamente il rischio di eresia come possibile sviluppo dalla «reazione profetica», quando questa, diventando un sistema, considera la Chiesa non più come un dato vivente in continuità con Cristo e gli apostoli, ma solo più come un'idea[26]. Galeano afferma soltanto che «tutto nella Chiesa si compie per mezzo di elementi umani: non c'è fede senza dogma, incorporazione senza sacramenti, vita nella carità senza diritto»[27]. Mentre Luca Merlo coglie l'essenziale del pensiero congariano quando afferma: «ogni

[23] «Pour comprendre l'Église comme Corps Mystique on doit comprendre ce que c'est l'amour de Dieu: seul l'amour souverain de Dieu, parce qu'il precede la bonté de ce qu'il aime et en est créateur, est aussi parfaitement désintéressé et mérite vraiment le nom d'amour. Mais, lorsque nous aimons avec l'amour de Dieu mis en nos cœurs par le Saint-Esprit, nous aimons pour un motif pris en dehors et au-dessus de nos intérêts égoïstes et personnels; nous aimons d'un amour dont le motif et la source dépassent même la division en *autrui* et en *moi*. C'est seulement par la charité que nous pouvons aimer en toute vérité les autres *comme nous-mêmes*, sans pour autant porter la moindre atteinte à nostre bien. C'est qu'il n'y a plus, dans la charité, de prochain qui me soit vraiment autre et étranger», Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1953, p. 104.

[24] Y. CONGAR, *Comment l'Église Sainte doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), pp. 34-35.

[25] K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles: pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, pp. 8-9.

[26] C. JOURNET, *Réforme dans l'Église et réforme de l'Église*, in *Nova et vetera* (1952) XXVII, n. 2, p. 141.

[27] A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Universitad de San Bonaventura, Bogotà, p. 132.

riforma che procedesse per pura deduzione è destinata al fallimento», per cui occorre rimanere in contatto con la vita concreta della Chiesa, e senza negare il ruolo dell'intelligenza, lasciarsi guidare dal senso apostolico e pastorale[28]. La carità fra i quattro criteri per la riforma viene solo citata da Marcello Semeraro[29] e Hans Küng[30]. Jean-Pierre Jossua, riconosce che per Congar il primato della carità è essenziale, tanto che innerva la stessa autorità, la quale, nella Chiesa, non è in primo luogo potere giuridico, ma servizio di carità per gli uomini e non solo nel suo modo pratico, ossia nel suo esercizio, ma nella sua stessa essenza, perché essa è nell'agape e per l'agape, perché nel suo agire essa fa sempre intervenire un terzo, cioè Dio stesso[31]. Yvette Zeinstra riconosce che Congar ha evidenziato come nell'attesa della manifestazione escatologica, la legge della Chiesa viatrice sia l'amore[32]. Ermanno Tura coglie l'intuizione centrale di Congar quando afferma che la dimensione pastorale permane una grande scuola di verità che impedisce di isolare il pensiero dalla vita. Infatti, se nella formulazione teologica i Riformati sono lontani, nella prassi, i pastori sono molto più vicini ai cattolici di quanto si pensi[33]. Capizzi, riprendendo con fermezza la nota finale dell'edizione del 1968 di *Vrai et fausse réforme*, sostiene con Congar, che l'aggiornamento introdotto dal Vaticano II non può ridursi ad estrarre dai documenti conciliari spegnendo ogni ulteriore ricerca. Ma se è vero che «L'aggiornamento non si deve arrestare. […] deve essere continuamente messo in moto quale ricerca del radicalismo evangelico»[34], occorre pur sempre non correre il rischio di separare questo dalla prassi e dalla carità, altrimenti si rischia di fare dell'aggiornamento un'ideologia.

[28] L. MERLO, *Yves Congar*, Morcelliana, Roma 2014, pp. 45-46.
[29] M. SEMERARO, *Yves Congar e il rinnovamento della ecclesiologia*, in *Yves Congar*, *Communio*, (142), 1995, p. 31.
[30] H. KÜNG *Riforma della Chiesa e unità dei Cristiani*, Borla 1965 p. 67 (*Konzil und Wiedervereinigung*, Herder, 1969).
[31] J.-P. JOSSUA, *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia 1970, p. 132; (*Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967).
[32] Y. ZEINSTRA, *Modernity, Church and Theology, Reflection on Yves Congar*, Leuven University, Papers, p. 6.
[33] E. R. TURA, *Vera e falsa riforma nella Chiesa di Y. Congar. Un libro da non dimenticare*, in *Credere Oggi* (1995), 88, p. 65.
[34] N. CAPIZZI, *Vera e falsa riforma nella Chiesa: rilettura di un'opera di Y. M. Congar*, in *Annuncio del Vangelo, forma ecclesiæ* (a cura di D. Vitali), San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 313.

Ci sarebbe piaciuto che questo tema venisse non soltanto elencato[35], ma sviluppato quale criterio generale all'interno del quale collocare tutti i processi di rinnovamento della Chiesa. Ci pare che questo fosse proprio l'intento primigenio di Congar.

Gabriel Flynn, riconosce che Congar invita ad «avere rispetto della realtà della Chiesa per lavorare al suo interno. Affermare la necessità di una purificazione non significa porre in questione l'integrità della Chiesa e una riforma separata dalla carità e dalla santità risulterà una separazione dalla Chiesa»[36]. Per cui anche lo sviluppo della profezia deve avvenire nella Chiesa. Flynn apprezza che Congar, riferendosi a Möhler, sostenga che l'eresia si limiti a spiegare il cristianesimo come un semplice sforzo di pensiero senza alcun riferimento alla vita reale della comunità cristiana. La vera riforma scaturisce dalla santità di uomini e donne mossi dall'amore di Dio e degli altri, mentre se lo zelo riformatore si basa solo sulla passione, conduce alla distruzione[37]. La necessità della riforma scuote l'inadeguatezza, non l'integrità. Giustamente Flynn annota come questo sia per Congar il problema centrale che si può risolvere solo con il principio della doppia fedeltà il cui scopo è la conservazione dell'unità della Chiesa senza ostacolare i necessari cambi interni. La proposta di Congar per una "Chiesa altra" deve essere compreso quindi in un contesto che consenta una riforma che non comprometta l'unità. Il successo della riforma, prosegue Flynn, fondandosi in una buona teologia e una buona ecclesiologia, muove dalla carità che guarda "santamente al concreto bisogno delle anime, in prospettiva pastorale"[38]. Congar giungerà al cuore di questo primo principio valutando negativamente quei riformatori recenti che hanno lasciato la Chiesa: Johann von Döllinger e Alfred Loisy. Questi, essendo principalmente intellettuali piuttosto che pastori, sono caratterizzati da un'assenza di preoccupazione pastorale e hanno un certo timore dinanzi alla missione apostolica della Chiesa. Una riforma autentica non può dimenticare né l'aspetto intellettuale, né quello pastorale per

[35] *Idem*, p. 297.
[36] G. FLYNN, *Yves Congar and Catholic Church Reform: A Renewal of the Spirit*, in *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005, p. 118.
[37] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 253; vedi anche Pio XI, *Mit brennender Sorge*.
[38] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 252.

raggiungere un vero rinnovamento nella santità, poiché una riforma separata dalla carità e dalla santità sfocia in una separazione dalla Chiesa. La questione fondamentale è se i riformatori sono preparati ad accettare la realtà concreta della Chiesa o la gettano a mare preferendo i loro pensieri colti quale infallibile criterio di riforma[39].

Per Anthony Oelrich, la centralità della carità va di pari passo con il recupero del concetto di *Sobornost* che Congar utilizzerà più tardi[40]. Il termine esprime le caratteristiche sociali, teologiche e canoniche del *collegium*. È la relazione di un gruppo di persone allo stesso principio di vita, dove tutti sono necessari l'uno all'altro, formando così una vera unità transpersonale. *Sobornost*, intende un'ecclesiologia che muove non dal potere gerarchico, bensì dall'idea di una Chiesa tutta unita nella fede e nell'amore. Anche se, talvolta, il termine è stato usato in modo polemico, non si nega la struttura gerarchica. Piuttosto, si enfatizza che tale potere non deve essere considerato separato dal Corpo. La ricca nozione di *Sobornost*, come collegialità, esprime per Congar la profonda e fondamentale unità che esiste all'interno della Chiesa nell'unica fede e missione apostolica. Ciò che il concetto di *Sobornost* aggiunge alla collegialità è l'accento sull'ontologia collegiale della Chiesa quanto tale[41].

Fin qui i lettori del Nostro. L'intuizione congariana presentandosi nell'alveo di un'ampia tradizione, presenta il cuore pulsante della Chiesa stessa. Il principio secondo il quale la carità confluisce nella prassi pastorale e il loro intreccio si pone come discriminante *sine qua non* di ogni progetto di riforma, caratterizza e distingue la Chiesa da ogni altra forma organizzata. Porre la carità quale primo presupposto per una riforma, e non l'efficienza o la funzionalità, significa ricondurre la narrazione alla sua sorgente fondativa e, contemporaneamente, volgerla verso l'attesa trascendente, fine di quella storia nella quale si dipana l'affanno della sequela.

---

[39] G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2,] pp. 187-191.

[40] Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, 1953, pp. 380-394. Il concetto era già stato illustrato ampiamente negli articoli comparsi alcuni anni prima: ID., *Le peuple fidèle et la function prophétique de l'Église*, in *Irénikon*, 24 (1951), pp. 289-312.440-466.

[41] A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 88.

2.10.2 L'AMORE AL DI LÀ DI OGNI CULTURA

L'impegno per l'annuncio del Vangelo a tutti gli uomini costituisce non soltanto un'attività costante della Chiesa, e neppure un suo elemento costitutivo, bensì la sua stessa la *raison d'être*. "Tutto ciò che la Chiesa fa è in funzione dell'evangelizzazione"[42]. Di conseguenza la Chiesa è necessariamente in uscita, aperta a un'accoglienza che si fa annuncio e ciò costituisce l'espressione e il senso stesso del suo vivere. «Essere, per il fuoco, vuol dire consumare e quando cessa di farlo, cioè di diffondersi, è morto. Se smetto di evangelizzare significa che la carità si è ritirata da me. Se non sento più il bisogno di comunicare la fiamma vuol dire che essa non arde più in me. La vita del cristiano è in questo stesso dono perché donare vuol dire partecipare alla vita divina che è dono»[43]. La Chiesa non è l'istituzione mediante la quale si riceve la salvezza, ma, in quanto comunione di vita a immagine di quella di Dio, è già la salvezza dell'umanità in atto. Ciò tuttavia, è possibile solo in una continua estensione di tale comunione, proprio in quanto sovrabbondante ed espansivo di sé è l'amore di Dio[44]. Gli stessi ministeri – quindi la struttura vivente della Chiesa – vanno intesi in questa relazione di amore poiché il dono dello Spirito Santo che si è donato non può esistere al di fuori delle relazioni esistenziali di colui che lo ha ricevuto e nella comunità in cui lo ha ricevuto. Per cui «il ministero non è una semplice funzione che si può esercitare al di fuori di questo legame profondo con l'ecclesia, ma è un legame di amore indelebile e indissolubile poiché donato e ricevuto nell'amore trascendentale dello Spirito Santo che permane là dove si è posato, sia nel singolo che nella comunità»[45]. Al di fuori di questo legame di amore non vi è nulla. È questo legame di amore – esplicito, invocato o anche solo implorato nella notte dello spirito – che costituisce la via della salvezza, quell'*extra ecclesiam* che prima di essere un'affermazione negativa, indica l'impossibilità di una salvezza al di fuori dell'amore e quindi ridotta a una concezione individualistica: *unus christianus, nullus christianus*.

---

[42] G. COLOMBO, *Sull'evangelizzazione*, Glossa, Milano, 1997, pp. 39-41.
[43] H. DE LUBAC, *Per una teologia delle missioni*, Jaca Book, Milano, 1975, pp., 36-37.
[44] Cf., S. XERES, *Chiaro di luna. Tempi e fasi della missione della storia della Chiesa*, Milano, Ancora, 2008, p. 10.
[45] I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano, pp. 174-181.

L'amore è il criterio dinamico dell'annuncio e della costituzione della Chiesa e in Lonergan, unitamente al metodo trascendentale, assume il tratto della transculturalità. Il metodo trascendentale è sotto un certo aspetto transculturale quanto alla realtà, perché, in quanto metodo, non è il prodotto di nessuna cultura, piuttosto il principio che produce le culture, le conserva e le sviluppa. «Il dono di Dio, del suo amore, ha un aspetto transculturale. Infatti, anche se questo dono è offerto a tutti gli uomini, anche se si manifesta con maggiore o minore autenticità nelle molte e diverse religioni del genere umano, anche se è apparso in tante maniere differenti quanto sono le culture differenti, tuttavia il dono in se stesso, in quanto distinto dalle sue manifestazioni è transculturale. Rispetto a ogni altro genere di amore è bensì vero che l'amore presuppone la conoscenza (*nihil amatum nisi præcognitum*). Ma il dono di Dio, del suo amore, è libero. Non è condizionato dalla conoscenza umana: è invece la causa che spinge l'uomo a cercare di conoscere. Non è limitato a particolari stadi e sezioni della cultura umana, piuttosto è il principio che introduce una dimensione al di là del mondo in ogni cultura»[46]. È su questo che occorre costruire la ricerca teologica e la vita della Chiesa.

2.10.3 UN NUOVO STILE ECCLESIALE

In un testo post conciliare, Congar stilerà un programma di riforme dalla ricerca teologica alla vita della Chiesa:

> «Ci si permetta di indicare alcuni temi che dovrebbero dominare le ricerche dei prossimi anni nella linea dinamica della Costituzione *Lument Gentium*. Sulla collegialità si renderanno evidentemente necessari nuovi lavori: il Concilio si è contentato di affermarla[47]. Presto le strutture collegiali si concreteranno, si opererà una osmosi fra la pratica, la riflessione teologica e le ricerche storiche. Più di un paragrafo di teologia e di storia dovrà venir rifatto, alla luce di un'idea tradizionale, radicata nel profondo della natura della Chiesa che è una comunione. Si rivedrà anche la teologia del sacerdozio eccessivamente dominata dalla prospettiva cultuale, alla luce di quel che è stato detto di un episcopato essenzialmente pastorale e missionario[48]. Certo, non si dovrà per questo sottrarre

[46] B. J. F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 300-301.

[47] Per le difficoltà e le tensioni in seno al Concilio circa il tema della collegialità: cf., A. MELLONI, *Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II. I 5 voti del 30 ottobre 1963*, in *Cristianesimo nella storia*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 313-396.

[48] Quest'idea era già stata espresso da Nicolas de Clamanges, il quale collocava la riforma pastorale quale causa e contemporaneamente effetto della riforma personale; così come non separava la vita

> il sacerdozio alla sua dimensione cultuale ma si tratterà di capire il culto stesso nel suo legame con la fede: una fede riconsiderata "invito esplicito" – in tal senso si trova nel *De Rivelatione* conciliare – come impegno totale nell'alleanza offerta agli uomini. Nel medesimo orientamento di idee e, ancora una volta, grazie al capitolo sull'episcopato, si dovrà rivedere il legame fra consacrazione e missione; si riprenderà la questione dei rapporti fra il diritto e la vita sacramentale. Si rifletterà di nuovo, non soltanto sulla natura e il luogo del diritto nella Chiesa ma sulle fonti dell'obbligo. Si vedrà che non esistono soltanto precetti fondati in una legge di senso strettamente giuridico, coattiva, ma anche obblighi stretti derivanti dalla comunione e dunque finalmente, dall'amore. Si rimetterà in auge un diritto di comunione. Si tornerà a questa nozione chiave di tutta la vita della Chiesa antica e si riscriverà l'ecclesiologia in questa luce. Non si dovrà più procedere negativamente nella necessaria critica del giuridicismo: che invece partirà dai grandi valori, totalmente positivi di servizio, missione, comunione, culto della fede. […] Si riprenderà la nozione di "ministero" mettendo la parola al plurale»[49].

Già in precedenza aveva affermato: «Tutto il governo della Chiesa è ordinato alla santificazione della anime e alla purezza della carità»[50], in modo che, regolate le relazioni fra gli uomini, «fiorisca la virtù e germogli l'amicizia», in quanto la Chiesa svolge il suo servizio per raggiungere la purezza della carità ossia dell'unione con Dio.

2.10.4 Forza e limiti della posizione di Congar

Da quanto visto, Congar non accoglie le istanze romantiche di Schleiermacher (1768-1834), che fonda l'essenza del Cristianesimo nella dimensione del sentimento[51], né quelle di Sabatier (1839-1901) che pone il Cristianesimo come religione del cuore, contrapponendo, al carattere intellettuale dei dogmi costruiti lungo i secoli, la

---

contemplativa da quella attiva ma le poneva in stretta continuità e prospettava una riforma dell'insegnamento teologico a partire della fede vissuta; cf., C. M. Bellitto, *Nicolas de Clamanges: Spirituality, Personal Reform, and Pastoral Renewal on the Eve of the Reformations*, The Catholic University of America Press, Washington 2001, p. 128.

[49] Y. Congar, *In luogo di conclusione*, in *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica Lumen Gentium*, G. Baraúna (a cura di), Vallecchi, Firenze 1965, p. 1267; (tit. or.: *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Editora Vozes, Petropolis, Rio de Janeiro). Si veda anche il precedente studio: Y. Congar, *Ordre et juridiction dans l'Église*, in *Irénikon*, 10 (1933), pp. 22-31; 97-110.243-252; 401-408.

[50] «Tout le gouvernement de l'Église est ordonné à la sanctification des âmes, à la pureté de la charité. […] toute l'activité vise en principe un unique but: régler les relations entre les hommes de telle manière que la vertu fleurisse et que l'amitié germe entre eux», Y. Congar, *Ordre et juridiction dans l'Église* , in *Irénikon*, 10 (1933), pp. 406-407.

[51] E Troeltsch, *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni* (1902-1912), ed. italiana a cura di Stefano Miniati, Queriniana, Brescia 2006, p. 172.

spontaneità dell'esperienza dell'amore di Dio Padre culminante in Gesù Cristo. Il Cristianesimo sarebbe così ridotto a rivelazione intima di Dio, a un'istanza soggettiva e non oggettiva, non avrebbe bisogno della Chiesa né di rinnovamento poiché è sufficiente il ripetersi dell'esperienza nella coscienza soggettiva, connotando così di sentimento quello che la formulazione dogmatica avrebbe sottratto[52]. Prende inoltre le distanze dall'interpretazione di Laberthonnière (1860-1932), che poneva l'oggetto della fede in una dimensione fortemente interiorizzata – leggendo l'interiorità agostiniana in chiave modernista –, contrapponendola all'*auctoritas*, in quanto le sue tesi sviluppavano una radicale opposizione fra il pensiero greco e l'atteggiamento cristiano, accusando pertanto la scolastica di avere corrotto la genuina dottrina evangelica con l'introduzione della logica aristotelica e dell'ontologia intellettualistica[53]. Congar, invece, ponendo la carità divina recepita nella Chiesa, quale prima condizione per la riforma, rifiuta il riduzionismo romantico e lo storicismo totalizzante di Loisy, e coglie l'evoluzione della comprensione del dato rivelato alla luce dell'agire di Blondel che vede la verità iniziale del Cristianesimo pienamente intesa solo con il contributo vitale della tradizione cristiana. Infatti, la Chiesa è nella storia e «la storia reale è fatta di vite umane e la vita umana è metafisica in atto»[54].

La scelta di Congar – che non ignora le valutazioni blondelliane – di porre la carità quale *ratio princeps* della riforma è una opzione che dichiara l'immanenza del trascendente nel tempo che, declinandosi pastoralmente, si propone quale motore della riforma. Purtroppo Congar non delinea un criterio di verifica per questo principio, che necessitava di essere formalizzato (introduzione di un sistema *indipendent check and balance*), rischiando così di cadere in parametri collettivi storicizzati che marcano l'azzardo di una mondanizzazione della Chiesa. Forse questa prima condizione per la

[52] Cf., L. A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (1897), Librairie Fischbacher, Paris 1897, p. 187; su questo tema: P. MANFREDI (a cura di), *Il neo-Cristianesimo nelle riunioni religioso-filosofiche di Pietroburgo* (*1901-1903*). *Agli albori del dibattito modernista*, Mimesis, Milano 2004, p. 110 e G. FORNI ROSA, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000.

[53] Cf., A. LIVI, *Il Cristianesimo nella filosofia*, Leonardo Ugo Japadre Editore, L'Aquila 1969.

[54] M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1956 p. 168; (trad. it., *Storia e dogma: le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, Queriniana, Brescia 1992).

riforma va intesa unitamente alle altre. Forse il principio pastorale doveva essere maggiormente sviluppato introducendo elementi caratterizzati dal dialogo fra la fedeltà alla Tradizione e dalla inclusività, attenta alle emergenti condizioni che interpellano la prossimità della Chiesa. Forse poteva presentare con maggior vigore la carità quale sorgente ristrutturante la totalità dell'impianto teologico. Compiti aperti quanto esaltanti. Tuttavia, rimane vero che Congar affermando la carità quale prima condizione per la riforma, ha operato una scelta luminosa e necessaria che va all'essenza evangelica[55]. Essa proviene certamente dalla sua formazione tomista che ravvisa nella carità la forma dell'agire cristiano[56] ma incontra anche quella chiarezza che vede nell'amore la radice di tutte le azioni di Dio. Afferma infatti Duns Scoto: «Dio ama in primo luogo se stesso; in secondo luogo Egli ama se stesso negli altri e questo è puro amore; in terzo luogo egli vuole essere amato da qualcuno che lo possa amare al massimo grado possibile ad un essere estrinseco a se stesso; finalmente Egli prevede [e quindi decide] l'unione [ipostatica] di quella natura [quella umana di Cristo] che deve amarlo al massimo grado possibile, indipendentemente dal fatto che l'uomo sia caduto»[57]. Posto quindi che Dio è amore, il Verbo Incarnato si configura come l'inizio delle vie di Dio, come cardine del disegno divino della creazione orientata già in vista della salvezza. Così il Verbo è il centro di tutta l'opera divina e la Chiesa risulta sposa e corpo di questo Capo[58]. Ne consegue che ogni riforma dovrà muovere necessariamente dalla carità, poiché è dalla e per la carità che la Chiesa è stata generata.

[55] Questo aspetto è stato ampiamente ripreso da C. M. GALLI, *La riforma missionaria della Chiesa secondo Francesco*, in *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia, 2016, pp. 57-65, a commento di EG 10; 121; 156 e della comunione come armonia delle differenze nella totalità: EG 117; 228; 237.

[56] *Summa Theologiæ*, IIª-IIae q. 23 a. 8 co.:«Respondeo dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis, cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum, nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos».

[57] «Primo, Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus: tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci: et quarto praevidit unionem illius naturae, quæ debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset», *Reportata Parisiensia*, III, d. 7, q. 4, n. 5; Lurentii Durand, Lugduni 1639, Pars Prima, p. 451.

[58] M. D. MEILACH, *From Order to Omega*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1966.

2.11 Seconda condizione: restare nella comunione del tutto

La seconda condizione posta da Congar per attuare un'autentica riforma nella Chiesa, pare anch'essa una ripetizione del principio che si cerca di salvaguardare: rimanere uniti a tutto il corpo della Chiesa. Eppure solo cercando sempre il contatto con il tutto della Chiesa il ministero profetico può compiere quel servizio di rinnovamento per cui è stato costituito[1]. Per cambiare il tutto, occorre restare nel tutto. La comunione è frutto dell'azione dello Spirito il cui compito non è solo illuminare ma soprattutto animare e realizzare tutto il Corpo di Cristo. Già Möhler affermava che l'aspetto conoscitivo è opera dello Spirito[2] ma questo non è fine a se stesso, è in funzione della comunione fraterna: una riforma è sempre una riforma per tutti e per tutti è crescita.

> «Lo Spirito agisce sempre comunitariamente. Opera nell'amore reciproco dei fedeli come Spirito d'amore e di comunione fraterna»[3].

Solo nella comunione con il Magistero ciascuno ha una verità maggiore di quella che avrebbe da solo, poiché è impossibile che un singolo possieda tutta la verità[4].

> «La verità totale si trova solo nel Corpo totale ed è nella comunione con il tutto che il singolo possiede una verità maggiore di quella che avrebbe da solo»[5].

Non si tratta solo di rimanere staticamente nella verità. Si cerca la comunione col tutto «per non deviare dall'esercizio profetico o dalla missione di riforma»[6]. Questa totalità abbraccia l'immane profondità della Chiesa. Una grandezza indicibile che rende arduo, se non impossibile, ogni tentativo di dire questo *tutto*, tanto che la Chiesa stessa fatica a

---

[1] «C'est la notion de jonction *au tout*, l'idée que, pour ne pas dévier dans l'exercice d'une mission prophétique ou réformatrice, il faut garder le contact vivant avec tout le corps de l'Église», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 264.

[2] Cf., *Ibidem*.

[3] «Les conditions de travail du Saint-Esprit sont-elles essentiellement communautaires. Il opère dans l'amour réciproque des fidèles, comme Esprit d'amour et de communion fraternelle», *Ibidem*.

[4] «C'est dans la communion de tout le corps, lui-même soumis à la règle du magistère, et dans elle seule, que chacun peut tenir une vérité totale. Il est bien évidemment impossibile que chacun puisse, par lui-même, connaître et professer toute la verité», *Idem*, p. 265.

[5] «Ce n'est que dans le corps total que se trouve la vérité totale; mais aussi dans la communion du corps total chacun tient une vérité très supérieure à ce qu'il peut en comprendre ou en formuler personnellement», *Idem*, p. 266.

[6] *Idem*, p. 264.

dire il tutto di sé[7]. Se invece il profeta si erge lui stesso come un tutto, poiché scegli l'unilateralismo delle sue idee, esclude le altre verità che lo costituivano nella Chiesa e si pone al di fuori della comunione con il tutto, essendo già lui stesso un tutto. E due tutti non possono coesistere. Così la comunione con la vita totale della Chiesa universale e il senso universale della Chiesa si rivelano indispensabili. Benché ogni singolo viva *ut pars* deve tuttavia avere il sentire di essere parte di un tutto e di formare un solo corpo con tutti gli altri fedeli. Questo perché la Chiesa è un corpo strutturato apostolicamente: la comunione cattolica si trova profondamente legata all'apostolicità della Chiesa. È questo tutto vivente della *Catholica* la regola della verità e non i singoli testi, anche esimi[8]. Occorre, *sentire cum Ecclesia*, ossia percepire ciò che tutta la Chiesa percepisce, quindi non la sola gerarchia isolata dal corpo dei fedeli, bensì tutto il popolo di Dio che vive la verità e nella verità[9]. La Chiesa è continuità e progresso. La continuità è data dalla struttura, il progresso dalla sua vita, ossia, anche se non in modo esclusivo, dalla periferia, dalla trincea della sua presenza apostolica. Qui Congar attribuisce alla periferia la vita, mentre il centro è la struttura. La periferia è il luogo dell'iniziativa e della novità. Mentre il centro gerarchico costituisce un organo di continuità e di unità che fornisce i criteri per la vita della Chiesa, donandole il carattere dell'unità e dell'apostolicità. Il centro ha il compito di conservare la forma e la struttura essenziale, vegliando che tutti i movimenti di vita si sviluppino e rientrino nel quadro strutturale della Chiesa[10]. Le iniziative e le idee nuove sono venute sovente dalle Chiese della periferia. Difficilmente il potere centrale ha fondato ordini religiosi e di rado ha elaborato idee innovative. Anche se, come ricorda Congar, alcune riforme sono state intraprese dal centro[11]. Ma le iniziative prese dall'alto non avevano vita lunga se non

[7] «Pour l'Église elle-même, ce n'est que dans le communion totale que se trouve la vérité totale; aucune forme ou formule particulière n'épuise ni même n'exprime adéquatement ce qu'elle vit et pense», *Idem*, p. 267.

[8] «Tandis qu'elles [les affirmations] sont hérétiques chez Jansénius, étant affirmées pour elles-mêmes, selon une logique autonome et abstraite, dont la règle n'est plus le tout vivant de la *Catholica*, mais le texte d'Augustin», *Idem*, p. 270.

[9] «C'est toute l'Église qui vit de la vérité et dans la vérité», *Idem*, p. 274.

[10] «Gardienne de la continuité aux origines apostoliques, la hiérarchie est ancore gardienne de la communion, à travers l'espace, à l'Église vivante d'aujourd'hui. Aussi, par sa fonction même, est-elle orientée surtout vers la modération des mouvements et leur harmonisation à l'ensamble de la vie ecclésiale», *Idem*, p. 276.

[11] Cf., *Idem*, pp. 274-278.

coinvolgevano la base [12]. Lo sapevano bene anche i papi più autoritari che si sono sempre rifatti al motto del diritto romano: *quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet*. Per questo il Medioevo stabiliva un legame fra riforma e concilio; onorando il principio sinodale si affermava che non si può governare senza consenso. Ciò che è imposto non perdura. Non si governa per pressione ma per aspirazione. Ci vuole sempre uno slancio[13] che diventi movimento, altrimenti si rischia di avviare riforme dall'alto che mancano di quel sostegno necessario prodotto dalle correnti spirituali non solo del clero ma anche del popolo[14]. Lo stesso dicasi per quei gruppi, talvolta profondamente rinnovatori, che non sono riusciti ad andare oltre una piccola cerchia iniziale. Ben diversa è stata la riforma luterana che ha saputo coinvolgere un popolo[15].

> «La maggior parte delle iniziative vengono dalla periferia, e le riforme hanno la possibilità di affermarsi solo se si appoggiano su vaste correnti apostoliche, ma le une e le altre non possono tuttavia produrre une riforma della Chiesa, una riforma nella Chiesa e non una rottura, se non vengono esse stesse assunte dalla Chiesa e incorporate nella sua unità»[16].

È l'autorità centrale che dona all'iniziativa profetica della periferia l'omologazione e la consacrazione dell'unità. È l'unico Spirito che anima tanto il centro quanto le periferie ed è questo Spirito che assicura l'unità al tutto. Le parti hanno la medesima natura del tutto e questo non è la semplice giustapposizione di parti simili, perché allora sarà solo una somma e non più un tutto, invece è un'unità originale fatta dal rapporto delle parti tra loro ed ordinate ad un bene più vasto, il bene del tutto che le oltrepassa[17]. Nel corpo totale della Chiesa a cui appartengono i vescovi come i fedeli, è lo Spirito che suscita il

---

[12] «Les réformes entreprises seulement d'en haut, sans une large participation des éléments de base, périphériques et populaire, sont de faible efficacité», *Idem* p. 279.

[13] «Il faut en effet, que ce consentement soit obtenu. Un pur réformisme par en haut ne ménerait pas loin. […] Une réforme ne se fait pas seulement par pression, mais par aspiration. Il y faut en élan qu'un pur décret d'en haut ne suffit pas à éveiller», *Idem* p. 280.

[14] «A tant de conciles et de décrets qui se multiplient à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle, il a manqué d'être soutenus par un large courant spirituel de réforme au sein du clergé e du peuple. Le Concile de Trente lui-même n'aurait pas eu l'efficacité qu'il a fini par obtenir se ses décrets n'avaient été repris par des courants spirituels parfois nés avant lui, parfois venus après lui», *Idem*, pp. 280-281.

[15] «La réforme luthérienne a vraiment touché le peuple», *Idem*, p. 282.

[16] «Mais si la plupart des initiatives viennent de la périphérie, si les réformes n'ont chance d'aboutir que si elles s'appuient sur de larges courants apostoliques, les unes et les autres ne peuvent procurer une réforme *de l'Église*, une réforme *dans l'Église*, et non une rupture, que si elles sont assumées par l'Église, incorporées dans son unité», *Idem*, p. 282.

[17] Cf., Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un "œcumenisme" catholique*, Cerf, Parigi 1937, p. 240.

senso della fede e lo zelo apostolico, il servizio dell'unità e pone il carisma della verità nell'unità[18]. Così se il movimento deve essere libero di svilupparsi, il centro deve ascoltare la voce delle periferie, accoglierle e dirigerle[19]. In tal modo si evita ogni deriva e il movimento si inserisce nella struttura della Chiesa. Questo riconoscimento – avvenuto per molti ordini religiosi – esprime quella comunione che si inscrive nell'ordine del diritto. Il quale acquista la sua ragion d'essere come esercizio della comunione, e le iniziative nate in periferia diventano realmente cattoliche in quanto si incorporano nella Chiesa[20]. In questo non c'è contrapposizione fra Spirito e forma:

> «È un solo e medesimo Spirito che anima e governa la Chiesa nel suo centro come nella sua periferia, nei suoi capi come in tutto il suo corpo. Lo Spirito di Cristo anima tutta la Chiesa e ogni sua parte secondo ciò che è e secondo il ruolo che deve avere nel tutto per la vita e il progresso del tutto nell'unità»[21].

Più si è impegnati nel lavoro riformista e maggiore deve essere l'inserimento nella vita della Chiesa. È solo nell'obbedienza allo Spirito che si scioglie la tensione fra l'iniziativa periferica e la consacrazione del centro. In questa tensione fra l'*Urbs* e l'*Orbis* si gioca la comunione e l'unità della Chiesa. L'*Urbs* per essere aperta all'*Orbis* deve avere nel suo cuore l'*Orbis*, non solo in modo rappresentativo, col rischio di assumere una mentalità centralista, ma avere nel suo cuore la rappresentanza dei problemi del mondo. Questo permetterebbe al potere centrale di non isolarsi[22]

---

[18] «Ainsi, dans nostre obéissance à l'Esprit, se trouve inscrite une sorte de tension, c'est-à-dire un échange ou une relation entre deux pôles également nécessaires. Et cette obéissance n'a toute sa vérité qu'en atteignant ces deux pôles et en remplissant leurs entre deux. Les deux pôles sont l'initiative périphérique et la consecration du centre», *Idem*, p. 278.

[19] «Il faut que [un mouvement] trouve à la fois la liberté de se développer et l'approbation de l'autorité qui en l'accueillant, l'éprouve, le dirige, le modère, le corrige», *Idem*, p. 283.

[20] «[Les] fondations religieuses venaient toutes de la périphérie. Mais […] elles devaient, pour devenir vraiemnt catholiques" s''incorporer dans l'Église et recevoir l'agrément de l'autorité centrale», *Idem*, p. 284.

[21] «C'est un seul et même Esprit qui anime et gouverne l'Église en son centre comme en sa périphérie, en ses chefs comme en tout son corps. L'Espirt du Christ anime l'Église en tout elle-même, et chaque partie selon ce qu'elle est et selon le rôle qu'elle doit jouer dans le tout, pour la vie e le progress du tout dans l'unité». *Idem*, p. 286.

[22] «La vie concrète de l'Église se réalise en un perpétuel échange entre l'*Urbs* et l'*Orbis*. Sans cesse l'*Orbis* apporte à l'*Urbs* ses aspirations, ses problèmes, son appel; sans cesse l'*Urbs* est en sollicitude de tout l'univers. L'*Orbis* apporte à l'*Urbs* son movement, et l'*Urbs* lui donne sa mesure et sa règle. L'*Orbis* apporte a l'*Urbs* les voix du monde, multiples et impétueuses, parfois violentes ou discordantes; et l'*Urbs* répète à l'*Orbis* la parole apostolique de l'unité: sa grâce est d'harmoniser la voix des parties à la voix du tout, non seulement à travers l'espace, mais à travers le temps», *Idem*, p. 287.

realizzando così per se stesso quella comunione col tutto a cui è fondamentalmente chiamato. Questa vocazione non riguarda solo la periferia. Essa deve convergere al suo centro per non smarrire la sua identità originaria, riconoscendo che deve vivere l'appello verso il centro per non smarrire il suo slancio iniziale. Ma anche il centro, non è tale se non quando è centro di qualcosa che è alla sua periferia. Senza di essa, non può essere centro, neppure di se stesso. Ne è prova che, nel corso dei secoli, il centro ha assunto varie iniziative missionarie, estendendo così la sua periferia[23]. Accettando la regolazione del centro, la periferia riconosce il suo bisogno di riferimento e acquista la sua consistenza; nel contempo, il centro esercita la ragion d'essere della sua esistenza, ponendosi come centro rispetto a una periferia. Nella storia è sempre l'istituzione che salva l'ispirazione, è il diritto che protegge la vita poiché nella Chiesa lo Spirito si trova un corpo e, animando questo corpo, è conservato da esso[24]. Solo nella comunione con la Chiesa totale il movimento di riforma trova la regola della sua ortodossia e la giustificazione per le sue proposte volte a superare le forme ecclesiali ritenute caduche. Così le forme di pensiero teologico, le pratiche e l'organizzazione vigente ricevono quell'impulso di rinnovamento e di progresso che altrimenti non sarebbe possibile. Non è quindi nell'allineamento pedissequo che si anima la vita della Chiesa ma nel desiderio di superamento di ciò che non è più adeguato alla comunicazione del Vangelo mantenendo fermamente la volontà di comunione con il tutto della Chiesa. In tal modo il superamento delle forme ricevute che tendono ad omologare il pensiero e la vita con l'introduzione di nuove realtà nella vita ecclesiale è il risultato dell'esercizio perpetuo del profetismo che fa incontrare in sé tanto la gerarchia quanto la periferia.

> «È per una comunione più piena, per la ricerca di una verità più cattolica che si possono cercare tali superamenti. È in nome di una fedeltà che non sia solamente una fedeltà piatta […], ma sia una fedeltà in profondità che inglobi tanto l'espressione letterale dei principi cattolici quanto il loro sviluppo»[25].

---

[23] Cf., *Idem*, p. 283, n. 103.

[24] «L'institution sauve-t-elle l'inspiration: le droit protège la vie; dans le corps du Christ, qui est l'Église, l'esprit se trouve un corps, et, en animant ce corps, il est conservé par lui», *Idem*, p. 292.

[25] «On peut chercher de tels dépassements au nom, précisément, d'une communion plus totale, d'une vérité plus catholique. Au nom d'une fidélité qui ne soit pas seulement une fidélité plate […], mais une fidélité en profondeur, englobant, avec l'expression littérale des principes catholiques, le développement de ceux-ci», *Idem*, p. 297.

Questi superamenti includono le ragioni storiche e le espressioni della fede, non ciò che è stato considerato sicuramente come non conforme alla fede stessa[26]. La scuola della storia permane la via migliore per conoscere le ragioni che hanno condotto a una certa evoluzione delle forme di vita e di pensiero, per questo «il profeta come uomo d'azione, possiede il senso della storia e ama mettersi alla sua scuola»[27]. Questo atteggiamento di umiltà non è esigito solo al profeta, che può commettere il peccato di rottura dell'unità; investe anche la gerarchia poiché esiste un peccato dell'istituzione quando questa non riconosce o umilia le spinte del rinnovamento[28].

> «Si gioisce quindi quando i poteri gerarchici centrali hanno un'attiva volontà di apertura agli appelli della periferia, di dialogo con l'*Orbis*. Ma qui come altrove, il problema non è unicamente spirituale o morale. Esso ha le sue implicazioni tecniche. E la soluzione, per essere efficace, richiede l'applicazione di mezzi appropriati»[29].

Fra questi mezzi appropriati, Congar annovera un allargamento della rappresentanza di tutti gli elementi dell'*Orbis*. Chi opera nelle periferie apostoliche e alle frontiere intellettuali della Chiesa può avere, – a torto o a ragione – l'impressione che il centro sia lontano dalle problematiche che emergono dalle prassi pastorali. Anzi, non si nasconde che, talvolta, le difficoltà non si incontrano con il vertice, quanto in coloro che dovrebbero trasmetterne la sensibilità. Questa deviazione prende il nome di giuridismo e razionalismo ed è – per quanto ironico possa sembrare – segno di una grave contaminazione della Chiesa con quel mondo da cui dovrebbe prendere le distanze[30]. Questo non significa negare la funzionalità della centralizzazione poiché essa è necessaria e nella storia si è rivelata sovente utile. Ciò che si richiede è che:

---

[26] «A cet gard la condamnation décisive portée contre une hérésie avec la sanction d'un anathème est une chose sur laquelle on ne reviendra jamais et qui n'est susceptible d'aucun "dépassement"», *Idem*, p. 297.

[27] «Le prophète, comme l'homme d'action, a le sens de l'histoire et aime se mettre à son école», *Idem*, p. 298.

[28] «S'il y a un péché du mouvement réformiste à refuser ou à méconnaître les exigences de l'unité, il y aurait aussi un péché de l'institution à méconnaître ou à brimer les poussées du prophétisme», *Idem*, p. 301.

[29] «On doit donc se réjouir que les pouvoirs hiérarchiques centraux aient une volonté active d'ouverture aux appels de la périphérie, de dialogue avec l'Orbis. Mais ici pas plus qu'ailleurs le problème n'est purement morale ou spirituel. Il a ses implications techniques. La solution, pour être efficace, suppose la mise en œuvre de moyens appropriés», *Idem*, p. 302.

[30] *Esprit*,(1946) n.8-9, *Le chapitre des maladies domestiques*, pp. 262 ss.

> «Affinché l'*Urbs* sia realmente aperta alle voci dell'*Orbis*, è indispensabile che gli organi amministrativi che servono il potere centrale costituiscano una vera rappresentanza delle grandi varietà umane della Chiesa e delle grandi tendenze del mondo. […] È necessario che vi sia al centro della Chiesa, al di là di una provenienza internazionale, ma puramente romana per mentalità, del personale che sia una *rappresentanza dei problemi*»[31].

Sovente si è portati a pensare che la ragion d'essere del centro sia quello di fornire alle periferie servizi di competenza, chiarificazione, supporto. Questa sua giustificazione, tuttavia, perde il suo valore quando il centro non ha gli strumenti culturali per decodificare la complessità dei problemi. Per questo l'apporto della periferia è quello di consentire al centro di non correre il rischio di rimanere isolato. L'isolamento dissolve il ruolo del centro, gli fa smarrire la sua funzionalità e rischia di scuotere l'impianto stesso della Chiesa. Non si tratta quindi solo di dialogo, di accoglienza o di servizio: qui è in gioco la ragion d'essere del centro. Esso non vive per se stesso ma è in funzione della periferia e solo ricevendo dalle periferie può affermarsi come centro di quelle medesime. Poiché è centro solo in quanto relazione a qualcosa che dista da lui. L'isolamento è ciò che il centro deve temere di più pena la sua stessa sussistenza. Congar sottolinea poi, con acutezza e coraggio, come la solitudine del centro sia accuratamente alimentata con la scelta di un personale quiescente, che considera la tradizione come qualcosa di statico e rassicurante, persone che non pongono mai problemi perché non si arrischiano mai in avventure innovative, consolidando il senso di sicurezza ma non rispondendo alle istanze che provengono dalla contemporaneità. Ovviamente quando questo apparato si fa partito non c'è possibilità che gli elementi dinamici e innovativi della Chiesa possano essere ascoltati[32]. Nella edizione del 1968,

---

[31] «Pour que l'*Urbs* soit réellement ouvert aux voix de l'*Orbis*, il est indispensable que les organes administratifs qui servent le pouvoir central constituent une véritable représentation des grandes variétés humaines de l'Église et des grandes tendances du monde. […] Au delà même de la presence d'un personnel international par son origine, mais purement romain par sa mentalité, il y ait, au cœur de l'Église, una *représentation des problèmes*», (corsivo nel testo), Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 303.

[32] «Un certain recrutement du personnel de l'administration centrale about en réalité non à renforcer le pouvoir papal, mais simplement à l'isoler. Si, en effet, l'on choisissait toujours ce personel parmi les hommes d'un certain type, d'une certain tendance, par exemple dans una ligne généralement conservatrice et tutioriste, ne voyant guère dans la tradition et dans la fidélité à celle-ci que l'aspect statique; parmi les hommes qui, posant le moins de problèmes, réservent le moins de surprises et ne risquent aucune aventure, il est evident qu'on aboutirait à interposer entre le pouvoir central et la

Congar, saluta positivamente il rinnovamento introdotto dal Concilio Vaticano II, in particolare l'istituzione dei Segretariati per l'unione dei cristiani, per le religioni non cristiane, per i non credenti, per i laici, per la giustizia e la pace. Questi sono «organi di informazione, dialogo e azione, che corrispondono alla necessità di ricevere dagli altri e di essere così veramente una Chiesa per il mondo»[33].

Queste pagine ci mostrano come il concetto di comunione non sia una chiave interpretativa dell'essere e della presenza della Chiesa nel mondo, sorto unicamente dopo il Concilio Vaticano II. Congar lascia intendere che la comunione appartiene all'essenza stessa della Chiesa in quanto sviluppo della carità, e come tale entri necessariamente di diritto nei criteri per guidare un'autentica riforma nella Chiesa.

2.11.1 COMUNIONE: L'INDISPENSABILE PER LA RIFORMA

Fra i lettori di Congar, Charles Journet sintetizza questo secondo punto della riflessione congariana affermando che: «è la comunione che determina, in un senso veramente cattolico, le attitudini più o meno ambivalenti che, isolate, tendono a diventare erronee», occorre dunque rimanere sempre «nel cuore stesso della Chiesa militante»[34]. Riconosce inoltre che Congar ha eccellentemente espresso il rapporto fra *Urbis et Orbis*, ponendo in risalto come la vita penetri e animi la Chiesa e quanto sia necessario riconoscere che la Chiesa ha in sé una domanda di vita che la conduce a svilupparsi in modo omogeneo e progressivo al fine di consentire il progredire della rivelazione, mentre le sue forme

---

périphérie un organ d'isolement, quelque chose comme un "parti". Un tel organe répondrait sans doute à quelques-unes des requêtes, celles qui concernent la sécurité, la modération; mais, il laisserait sans réponse d'autre requêtes, également sacrées, d'un corps sans cesse en mal de conquête, d'adaptation et de progrès. Plusieurs des pensées ou des aspirations qui travaillent l'Église et surtout ses éléments dynamiques ne pourraient, en réalité, jamais se faire entrandre», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 304-305.

[33] «Il y a là autant d'organes d'information, de dialogue et d'action, qui répondent à la nécessitté de recevoir aussi des autres et d'être véritablement une Église pour le monde», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968, p. 276.

[34] «C'est cette communion qui détermine dans un sens vraiment catholique les attitudes plus ou moins ambivalentes que tout isolement par rapport à la communion du tout porte à devenir erronées; penser et sentir d'une manière profonde et vivante en restant au cœur même de l'Église militante», C. JOURNET, *Réforme dans l'Église et réforme de l'Église,* in *Nova et vetera*, (1952), XXVII, n. 2, p. 141.

esteriori, pure esprimendo la loro vita, si succedono le une alle altre[35]. Per cui non è vero che il conservatorismo e l'accademismo garantiscano la continuità dottrinale mentre il rinnovamento delle forme di vita necessiti di una continuità dottrinale[36]. Per Ermanno Tura, «va a priori accettato» che in gran parte le iniziative ed il rinnovamento provengono soprattutto dalle frontiere della Chiesa, mentre «gli organi centrali adempiono soprattutto una funzione di collegamento e di continuità»[37].

Per Gabriel Flynn il secondo principio della riforma è frutto del legame creativo fra verità e unità[38], e ricorda che la gerarchia stessa è profetica quando non estingue lo spirito. Un genuino *sensus fidei*[39] richiede fra la gerarchia e i fedeli mutuo rispetto e cooperazione. Se non si ascoltano le voci e i movimenti di riforma che salgono dal basso e questi non seguono la gerarchia, allora non ha più senso parlare di *sensus fidei*[40]. La comunione con il tutto, brillantemente articolata da Sant'Agostino nella sua controversia con i Donatisti, è indispensabile per una vera riforma[41]. Quando asserisce che è solo all'interno della comunione con l'intero corpo della Chiesa che la verità

---

[35] «La doctrine demande à vivre en se développant d'une manière homogène, progressive, par explicitation de la révélation donnée une fois pour toutes. Les formes extérieurs demandent à vivre en se succédant les unes aux autres», *Idem*, p. 147.

[36] «La thèse de la continuité doctrinale est bloquée avec le conservatorisme social et politique et l'académisme en art; d'autre part, le renouvellement en art et le progrès social et politique sont bloqués avec la thèse de la discontinuité doctrinale!», *Idem*, p. 148.

[37] E. R. TURA, *Vera e falsa riforma nella Chiesa di Y. Congar. Un libro da non dimenticare*, in *Credere Oggi* (1995), 88, p. 65.

[38] «Congar forges a creative link between unity and truth», G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2008[2], pp. 187-191. La posizione di Flynn non presenta variazioni da quanto già scritto in G. FLYNN, *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005.

[39] L. SARTORI, *Qual è il criterio per stabilire il "Sensus Fidelium"?*, in *Concilium*, 8 (1981), pp. 116-123.

[40] «A genuine *sensus fidei* requires mutual respect and cooperation between the hierarchy and the faithful. If the hierarchy, the guardian of the Church's communion, is unwilling to listen to the voices and movements of reform that emanate from below and, equally, if the faithful refuse to accept the apostolic authority of the hierarchy, then it seems that all talk of a valid *sensus fidei* is meaningless», G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2008[2], pp. 192.

[41] Per il carattere dell'universalità si veda *Lettera* 93,6 20; *Lettera* 129, 2-3; per l'apostolicità: *Lettera* 53,2; per l'importanza dell'unità: *Serm.* 46,13,30 e *De baptismo*, 3,16, 21: «Non hanno la carità di Dio coloro che non amano l'unità della Chiesa». Dalla *lettera ai cattolici sui donatisti*: «Dov'è la Chiesa? Presso di noi o presso di loro? Certo la Chiesa è una sola: ed è quella che i nostri antenati chiamarono "cattolica", per dimostrare, perfino nel nome, che essa è dappertutto. In greco infatti "secondo il tutto" […]». Più in generale: AGOSTINO, *Una fede una chiesa*, Introduzione, traduzione e note di Lorenzo Dattrino, Padova, 1985 pp. 22-28. Per l'origine della posizione agostiniana si veda, OTTATO DI MILEVI, *La vera Chiesa*, introduzione, traduzione note a cura di Lorenzo Dattrino, Roma 1988, pp.5 e ss.

totale può essere trovata[42], Congar mostra che la pienezza della rivelazione va al di là di quanto i singoli, o i gruppi isolati dalla Chiesa, possano comprendere e forgia un legame creativo fra l'unità e la verità. Così, «il secondo principio è un contributo genuino alla visione di una Chiesa in cui si articola una relazione armoniosa fra centro e periferia»[43], proteggendo l'integrità dell'istituzione ma anche suscitando domande pastoralmente sensibili. Con la ricerca dell'unità fra centro e periferia, l'istituzione lascia spazio a quello spirito che rinnova la Chiesa[44]. Questo però non elimina ancora all'interno della Chiesa una certa tensione fra i compiti profetici e quelli istituzionali. Ma questa tensione è necessaria poiché aiuta a ricercare una risposta adeguata all'appello di riforma e alla voce dello Spirito[45]. A questa voce hanno risposto i fondatori degli ordini religiosi i quali, mantenendo un respiro ecclesiale e riconoscendo la funzione gerarchica hanno evitato di diventare ispiratori di sette, indirizzando anche l'ascesi verso il superamento del sensibile in relazione a un impegno comunitario[46].

2.11.2 Dalla Trinità alla storia

Adolfo Galeano, partendo dalla comunione quale intenzionalità divina che precede la storicità della Chiesa, riconduce il baricentro della riflessione al riferimento trinitario che accentua un'ecclesiologia di comunione nella quale la Chiesa appare come una comunione di Chiese che seguono un modello di unità, di reciprocità e di mutua presenza e nella quale la funzione papale è collegiale. Si esalta in tal modo la profonda unità logica che vincola – guardando all'essenza generativa – tutte le affermazioni dottrinali dogmatiche in modo organico[47]. Se è vero, sostiene Galeano nella sua lettura

---

[42] Cf., J. Ziziulas, *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano 2007, p. 132.

[43] G. Flynn, *Yves Congar and Catholic Church Reform: A Renewal of the Spirit*, in *Yves Congar Theologian of the Church*, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005, p. 119.

[44] Cf., Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 292.

[45] Cf., A. Dulles, *Successio apostolorum, successio prophetarum, successio doctorum* in *Concilium* 148, (1981), pp. 61-67; trad. it., *La triplice successione: apostoli, profeti, dottori*, in *Concilium*, 8, (1981), pp. 124-136. Per Dulles le fratture sono determinate dalle intolleranze dei riformatori, dalla rigidezza dottrinale dei teologi e dall'atteggiamento difensivo dei prelati. Il tentativo di assorbire o dominare l'altro può soltanto aggravare le alienazioni già esistenti (pp. 135-136).

[46] N. Capizzi, *Vera e falsa riforma della Chiesa: rilettura di un'opera di Y. M. Congar*, in *Annunzio del Vangelo: forma ecclesiae* (a cura di Dario Vitali), San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 310-311.

[47] H. Mühlen, fonda nel *nexus mysteriorum*, come un Ur-Mysterium, la relazione della Chiesa con l'Incarnazione e con la Trinità. Cfr., *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geist in Christus und den Christen: Eine Person in vielen*

del pensiero di Congar, che la comunicazione della vita divina avviene all'interno della Trinità e poi questa vita divina viene comunicata gratuitamente al di fuori della Trinità, allora possiamo affermare che il mistero della comunicazione e della comunione della vita di Dio in Dio si chiama Trinità e il mistero della comunicazione della vita divina alle creature si chiama Chiesa. Questo consente di cogliere la radicalità dell'ecclesiologia cattolica di Congar. Il fondamento trinitario della Chiesa non è qualcosa di esterno e semplicemente morale[48]. Il vincolo che la unisce con il Padre è una relazione vitale, lei partecipa della medesima vita che è nel seno del Padre, in modo che è veramente lei «l'estensione della vita divina a una moltitudine di creature»[49]. La riforma che mantiene la comunione si appoggia quindi alla Tradizione, non immersa in un passato idealizzato e remoto, quasi ideale pietrificato di chiesa primitiva o di testi e documenti venerabili per la loro antichità, ma realtà viva nella quale si dà una continuità fra il passato e l'oggi della Chiesa. Per questo riformare non è ristabilire la forma primitiva della Chiesa indipendentemente dalla sua storia e dal suo sviluppo. Una riforma cattolica non può eludere i tempi storici, l'esperienza della Chiesa e la comunione nella medesima fede con uomini che l'hanno vissuta in altri tempi e in altri luoghi[50], perché «la tradizione è essenzialmente la continuità dello sviluppo in accordo con il dato iniziale e la integrazione nell'unità di tutte le forme che questo sviluppo ha preso e presenta attualmente»[51]. La vera riforma si ha per fedeltà a un dato che in se stesso è un germe vitale e che nella storia ha fruttificato e continua a fruttificare oggi. La Tradizione va sempre da un germe a una pienezza attraverso uno sviluppo[52]. Anche se Congar fonda il mistero della Chiesa nella Trinità, secondo Galeano non è sufficientemente conseguente, poiché la sua ecclesiologia è troppo cristologica per il modo con cui vincola la Chiesa all'Incarnazione e lo Spirito Santo a Cristo. Lo Spirito

---

Personen, München-Paderborn-Wien, 1968,3. Già Przywara proponeva nel 1944 una dogmatica della Chiesa la cui prima parte era "die Kirche als Corpus Trinitatis", in *Das Dogma der Kirche. Ein Aufbau*, Schol. 19, 1944, 1 ss.

[48] A. GALEANO, *La eclesiologia de Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXII, 65 (1980), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, p. 158.

[49] Y. CONGAR**,** *Ecclesia de Trinitate*, in *Irénikon*, 14 (1937), p. 131.

[50] A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, p. 147.

[51] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 303.

[52] *Idem*, p. 316.

realizza il programma stabilito da Cristo. La distinzione fra struttura e vita gli è servita per integrare nell'ecclesiologia gli apporti del popolo fedele e per integrare la pneumatologia alla cristologia[53]. Senza superare però questo schematismo.

2.11.3 La comunione fondativa

Anthony Oelrich offre del rapporto fra periferia e centro una lettura più estesa che inizia da una rivisitazione del concetto stesso di comunione. Questo è anzitutto una comunione costitutiva delle struttura della Chiesa tanto nella gerarchia quanto nel rapporto con i laici. La gerarchia è caratterizzata dalla collegialità quale condizione *sine qua non* del suo stesso esserci poiché solo nella collegialità la gerarchia esprime la successione dei vescovi dagli Apostoli, poiché questi ultimi sono stati essi stessi una realtà collegiale. La comunione col tutto inizia da qui. È la gerarchia in quanto *collegium* che è comunione vivente di un tutto[54]. Congar a tal riguardo pone l'equivalenza fra il termine *Ordo* e *collegium*. *Ordo*, nell'uso odierno, indica sovente una recezione individualistica del potere per l'esecuzione dei sacramenti. Tuttavia nell'uso antico, *Ordo* indicava non un potere personale posseduto, bensì la situazione, o il ruolo del ministro, interdipendente dagli altri e con gli altri nella costruzione della *ekklesia*[55]. L'ordinazione all'episcopato è una successione dal collegio degli apostoli e un inserimento nel collegio o *ordo* di vescovi[56]. Questa realtà di un *Ordo* nel quale il vescovo è introdotto quando viene ordinato è precisamente la spiegazione del perché la tradizione ha sempre insistito che ci fosse la testimonianza di molti vescovi delle diocesi vicine e anche la presenza della comunità dei fedeli nel caso di un'elezione e di un'ordinazione[57]. Il singolo Vescovo non è mai isolato dal collegio dei vescovi o separato dalla totalità dei fedeli nei quali vive la fede apostolica e dai quali è manifestata. Qui Congar sottolinea come nel Nuovo Testamento i Dodici illuminino la natura essenziale della collegialità dell'episcopato. Gli apostoli stessi non sono dodici

---

[53] A. Galeano, *La eclesiologia de Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXII, 65 (1980), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, pp. 168-170.
[54] A. Oelrich, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 88.
[55] *Idem*, p. 89; cf., Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 97.
[56] Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Paris, 1953, pp. 130-145.
[57] Y. Congar, *Rinnovamento dello spirito e riforma della istituzione*, in *Concilium* (1972), 3 p. 57.

individui, ma i Dodici: essi formano un corpo, un collegio; essi erano organicamente uniti. Questo indica chiaramente che è la totalità dell'episcopato in quanto collegio che si prende cura della Chiesa. Sulla base di questa antica visione del regime collegiale della Chiesa in quanto tale e dell'episcopato in particolare, che Congar mostra l'apostolicità e l'autorità apostolica dei vescovi sono realtà essenzialmente comuni così come la Chiesa stessa è essenzialmente un *corpus* ossia una comunione. Questa comunione è animata da quel medesimo Spirito che sostiene i laici e le loro iniziative, conducendo tutti all'unità del Corpo di Cristo. Tale unità non esclude, ma presuppone una differenziazione, una *taxis* inerente nella Chiesa all'autorità stessa; e come la *taxis* evidenzia la diversità delle persone divine nella Trinità, così l'ordine all'interno della Chiesa serve per proteggere sia l'unità sia il principio dell'autentica diversità[58].

In un primo tempo, Dulles non considera fondativo nel pensiero Congar il principio della comunione poiché per il teologo francese la comunione proverrebbe essenzialmente dalla dimensione della interiorità e della spiritualità e le strutture sarebbero solo funzionali alla presenza della Chiesa, prova ne sarebbe l'insistenza con cui Congar parla di *congregatio fidelium*[59]. In seguito, Dulles riprenderà il tema della comunione col tutto e non si distanzierà dalla posizione di Congar[60]. Per Dennis Doyle se è vero che Congar è meno attento alla componente essenzialista della comunione, come invece potrebbe esserlo Journet, è pur vero che, senza dimenticare l'aspetto spirituale, sottolinea ampiamente la dimensione storica che pone la comunione come uno sviluppo sempre in progresso[61].

---

[58] A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, pp. 136-137.

[59] A. DULLES, *A Half Century of Ecclesiology*, in *Theological Studies*, 50 (1989), p. 425.

[60] «A reform that is Catholic in spirit will seek to maintain communion with the whole body of the Church, and will avoid anything savoring of schism or factionalism. St. Paul speaks of anger, dissension, and party spirit as contrary to the Spirit of God (*Gal* 5,20). To be Catholic is precisely to see oneself as part of a larger whole, to be inserted in the Church universal», A. DULLES, *True and False Reform*, in *First Thing*, New York 135 (2003), p. 16.

[61] D. M. DOYLE, *Journet, Congar and the roots of Communion Ecclesiology*, in *Theological Studies* 58 (1997), pp. 461-479.

2.11.4 COMUNIONE COME RAPPORTO FRA CENTRO E PERIFERIA

Per Jean-Pierre Jossua, l'istanza profetica sopravvive solo con l'avvallo della gerarchia, che incorporandola nel tutto, ne consente il mantenimento e lo sviluppo[62]. Nella comunione con la Chiesa un movimento profetico invera la sua ortodossia e trova la forza per superare le forme di vita desuete. Solo in una comunione totale la verità può dirsi cattolica. Con Congar, sostiene che la periferia è la vita, luogo dell'iniziativa e della novità, mentre il centro è la struttura, ma aggiunge che la periferia è un motore e non è possibile scartarla facilmente perché si verrebbe meno al ruolo del Popolo fedele e del ministero di base e questo significherebbe sacrificare qualcosa della vita per la struttura quando questa deve essere la struttura di una vita e non essere solo fine a se stessa. Ricorda, infine, che gli impulsi della vita si possono ritardare ma non arrestare.

Per Joseph Famerée, il testo di Congar, proponendo una visione spaziale e temporale, offre una visione di Chiesa molto comunionale[63]. La comunione col tutto, senza escludere l'aspetto affettivo[64], indica una comunione strutturata: è questa che si impone come indispensabile espressione di una Chiesa concreta in cui il riferimento all'autorità apostolica non è servile ma amante[65]: mediante il consenso tacito, il centro legittima le iniziative della periferia proposte *via facti*. La base svolge, in tal modo, un ruoto motore[66], quando il cambiamento da lei avanzato si rifà alle ispirazioni della tradizione[67] ed è assimilato organicamente nel corpo della Chiesa. Anche se non sfugge alla critica di una visione centralizzatrice dove vige una concentrazione di potere rispetto agli altri attori ecclesiali che gravitano attorno al centro, poiché i termini stessi

---

[62] J. P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Èdition Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967 tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71, p. 96.

[63] J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, 1992, p. 110. Cf., ID., *L'ecclésiologie du père Yvec Congar. Essai de synthèse critique*, in *RSPT*, 76 (1992), pp. 395-396.

[64] J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, 1992, p. 98.

[65] «Cette référence vivante à l'autorité apostolique […] n'est *nullement servile*: elle comporte un aspect de soumission, certes, mais aimante», *Idem*, p. 99.

[66] *Idem*, p. 101.

[67] «Revenir à la tradition, c'est, dans un respect absolu des formes permanentes et toujours valable, dans un respect critique et intelligent des formes transitoires, se mettre à l'école des principes mêmes du catholicisme: se pénétrer de ce que l'Église pense en profondeur, revenir aux principes, se ressourcer, avoir un engagement correspondant». *Idem*, p. 102.

utilizzati da Congar devalorizzano e marginalizzano ciò che non è autorità[68], Famerée riconosce che Congar vede la periferia come luogo di vita, movimento e progresso, dove il popolo di Dio gode di vera libertà creatrice. Inoltre, se Congar riconosce la necessità del dialogo fra i due poli, poiché le iniziative e la loro consacrazione sono animate dal medesimo Spirito, presenta però il centro preoccupato di conservare le forme essenziali della Chiesa, facendo venire meno una certa audacia evangelica[69]. Pare, secondo Famerée, che Congar privilegi uno dei due poli quando attribuisce la legalità unicamente alla gerarchia che controlla ciò che avviene nel campo della vita[70]. Ma riconosce anche che la tradizione congariana non è soltanto assimilazione organica, è discernimento fra il permanente e il provvisorio e quest'opera di tradizione autentica è di tutto un popolo, chierici e fedeli; è il processo globale della comunione e della complementarietà[71]. Anche se permane l'impressione che Congar sembri talvolta fare della gerarchia *l'englobant de la communion*[72], Famerée riconosce che verso la fine del testo, Congar controbilanci questa visione verticale della comunione.

Per Francis Lawlor la complessa vita della Chiesa pone la riforma solo come uno dei suoi momenti. Prima occorre chiarire la natura del duplice rapporto fra la vita di comunione della gerarchia in se stessa e con il tutto di cui è parte. La Chiesa è una famiglia ed è la materna funzione della gerarchia che permea profondamente la vita di comunione, non come se fosse un criterio esterno, bensì quale principio endogeno che ne promuove la crescita. Congar avrebbe dovuto distinguere maggiormente fra l'attività gerarchica e il rapporto che questa ha con la dimensione strutturale della Chiesa oltre a distinguere fra il ruolo delle persone nelle istituzioni e il *depositum*. L'osservazione è

---

[68] «Les termes mêmes employés par Congar dévalorisent et marginalisent ce qui n'est pas autorité: "périphérie", "marges", "en bas"…», J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, 1992, p. 116.

[69] «Cette fonction "conservatrice" ne détermine-t-elle pas un role exclusivement statique de la "hiérarchie"? La mission du magistère ne consiste-t-elle pas aussi à encourager et à susciter des initiatives?», *Idem*, p. 117.

[70] «La *via facti* se situe dans le domaine de la *vie* et propose une sorte d'échantillon, qu'elle soumet au *contrôle* de la *hiérarchie*», *Idem*, p. 118.

[71] «La tradition congarienne n'est pas seulement assimilation organique, elle est aussi discernement entre le permanent et le provisoire, et cette œuvre de traditionauthen tique est l'œuvre de tout un peuple, "clerc" et "fidèles": c'est un processus global de communion (unité) et de complémentarité (diversité)», *Ibidem.*

[72] *Ibidem.*

pertinente poiché la struttura della Chiesa non è identificabile *tout court* con la gerarchia; essa stessa deve mantenere un rapporto di comunione sia al suo interno sia all'esterno, poiché questo rapporto è strutturante in quanto essa non esiste senza il tutto della Chiesa cui fa riferimento. Questo duplice registro avrebbe dovuto essere maggiormente indagato poiché storicamente le rotture non sono avvenute solo dai movimenti popolari, ma sovente anche all'interno della gerarchia stessa[73].

Ancora sul rapporto fra le parti, Calogero Caltagirone afferma che è la Chiesa particolare la realizzazione locale del mistero della Chiesa e la *renovatio Ecclesiæ* di questo *totum in parte* è possibile solo con un ritorno alle sorgenti[74]. «La comunione è nozione di unione al tutto, ogni Chiesa particolare mantiene il contatto vivo con tutto il corpo della Chiesa. Nella comunione al corpo di tutto, ciascuna Chiesa si mantiene nella verità totale, perché solo nel corpo totale si ha la verità totale». Continua Caltagirone: «La realtà che consente la comunione della parte con il tutto è la gerarchia. La comunione si concreta e si consuma in una relazione viva con la gerarchia derivata dagli apostoli. L'essere parte implica la percezione di non essere una realtà isolata, ma di formare un solo corpo, di condurre una sola vita, di perseguire una sola opera con tutti gli altri cattolici. In tal senso è richiesto di non atteggiarsi al tutto o di pensare e agire come se non si avesse che da seguire se stessi»[75]. Lo storico Congar è ben cosciente che i singoli elementi della gerarchia non sono sempre stati garanzia di ortodossia[76], per tanto la lettura di Caltagirone – per altro ricca per la sua articolazione – ci pare pecchi di ingenuità. Quello che poteva essere affermato e che – qui è vero – neanche Congar ha sottolineato, è che la comunione col tutto va al di là delle singole affermazioni del Magistero. È un tutto che trascende la lettera e giunge al *sensus*, a quel *ubique et semper*

---

[73] F. X. LAWLOR, *Vraie et fausse reforme dans l'Église. Essais sur la communion catholique*, in *Theological Studies*, (1952), vol. 13,1, pp. 127-130.

[74] Per una presentazione delle varietà ecclesiali del periodo antico che pur nella loro diversità mantenevano la comunione fra loro, vedi C. SOTINEL, *The Church in the Roman Empire: Changes without Reform and Reforms without Change*, in *Reforming the Church before Modernity*, (a cura di C. Bellito - L. Hamilton), Ashgate, Farnham 2013^2, pp. 155-172.

[75] C. CALTAGIRONE, *"Tutto" e "parte". Il contributo di Yves Congar allo sviluppo della teologia della Chiesa locale*, in *Rassegna di Teologia*, (1997), 8, pp. 14-15.

[76] Cf., J. H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, Lumley, Londra 1833 [Longmans 1908]; (trad. it., *Gli ariani del quarto secolo*, Jaca Book-Mocelliana, Milano, Brescia 1981).

che distingue l'amministrativo, forse anche il politico, da ciò che concerne la *fides*. La comunione col tutto non significa un tutto democratico ma di fede, non necessariamente maggioritario ma ineluttabilmente veritiero. Un tutto che potrebbe anche farsi silenzio rispetto ai clamori della storia e attendere marianamente nel suo sabato santo.

2.11.5 LA COMUNIONE NECESSARIA

Presentati su questo punto i principali lettori di Conagr, vediamo ora gli elementi da approfondire per una riforma senza scisma che ponga la Chiesa nell'oggi della storia.

2.11.5.1 *Tradizione e comunione*

In Congar, il concetto di totalità guarda alla Tradizione, mentre, nella Chiesa occidentale, l'idea di totalità investiva il singolo cristiano in quanto inserito in un tutto (*holon*) a cui doveva adeguarsi; la *reformatio personalis* diventava una *reformatio in melius* venata dall'ottimismo di una restaurazione oltre la grazia posseduta da Adamo[77]. Questo ottimismo, tipico del Quattrocento, si alimentava della riflessione teologica che vedeva nella creazione e nell'uomo, posto nel cosmo come immagine di Dio, il paradigma di ogni innovazione che rendesse visibile il progetto di Dio nella storia[78]. La ricerca della totalità come fedeltà al dato evangelico era già emerso nelle varie riforme monastiche del dodicesimo secolo, e prima ancora con Gregorio VII[79], con un sentito ritorno alle fonti che spingeva all'accuratezza testuale della liturgia, della Bibbia e dei Padri, mettendo a confronto i manoscritti di cui si veniva in possesso. Questa attività editoriale conferiva maggiore autenticità e consistenza alla vita monastica[80]. Ed era, inoltre, rivestita di ricercatezza espositiva che vedeva nella retorica e nei suoi mezzi espressivi una innovativa modalità teologica che si distanziasse dalla scolastica[81].

---

[77] C. M. BELLITTO, *Nicolas de Clamanges: Spirituality, Personal Reform, and Pastoral Renewal on the Eve of the Reformations*, The Catholic University of America Press, Washington 2001, p. 41.

[78] C. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, The University of Chicago Press, 1970;* P. O. KNISTELLER, *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, 1981.

[79] J. HOWE, *Gaudium et Spes: Ecclesiastical Reformers at the Start of a "New Age"*, in *Reforming the Church before Modernity*, (a cura di C. Bellito - L. Hamilton), Ashgate, Farnham 2013², pp. 21-35.

[80] G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 1966, p. 154.

[81] J. W. O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c.1450–1521*, Durham, N.C., Duke University, 1979.

Espressione di questa ricerca di unità è Egidio da Viterbo, il Superiore Generale degli Agostiniani al tempo di Lutero, il quale concepiva l'armonia con il tutto in modo umanistico, per questo si era sempre sforzato di ricondurre in accordo con il dogma della Chiesa tutto ciò che avvertiva di giusto nel pensiero non cristiano, fino al punto in cui riusciva a scoprire verità cristiane in autori e sistemi che cadevano fuori dai confini della cristianità. Nel medesimo tempo, considerava il dogma come la verità con la quale ogni altra dottrina dovesse essere giudicata[82]. Questo faceva seguito all'indirizzo *diversi, sed non adversi*, emerso già nel Medioevo a seguito alle aperture dei Padri a partire da Giustino[83]. Questo tema della concordia era tipico del Cinquecento[84], specie come reazione allo Scisma (1378-1417), corroborato dall'insegnamento di Sant'Antonino da Firenze (1387-1449) che riconosceva ogni verità proveniente sempre dallo Spirito Santo[85]. Questa tendenza alla semplificazione e alla pace intellettuale, faceva seguito al desiderio del tempo di giungere a una unità semplificata che emergesse quale *pax philosophica* dopo le diatribe dello scolasticismo[86]. Era, inoltre, diffusa l'idea di una antica tradizione religiosa comune che, benché posta al di fuori del giudeocristianesimo,

---

[82] J. W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Brill, Leiden 1968, p. 19.

[83] SAN GIUSTINO, *Apologia* I, 46,3.4 (*P. G.*, VI, 397); II, 13,4 (*P. G*., VI, 465.468); H. DE LUBAC, *A propos de la formule: Diversi, sed non adversi*, in *Recherches de Science Religieuse*, 40 (1951-1952), pp. 27-40; J. W. O'MALLEY, *A Note on Gregory of Rimini: Church, Scripture, Tradition*, in *Augustiniamun* 5 (1965), pp. 365-378.

[84] «Si tende a pensare che il Rinascimento e poi la Riforma siano stati l'inizio del moderno. Se ciò è certamente vero rispetto a molti contenuti, che nel moderno diventeranno centrali – basti pensare all'umanismo del Rinascimento e, per la Riforma, al tema della libertà, così celebrato da Hegel – non lo è per quanto riguarda la forma di autocomprensione che queste età esibiscono. L'una e l'altra, come del resto tradisce la loro stessa autodenominazione, pensano precisamente a una ripresa di modelli più antichi: per il Rinascimento quello della classicità, per la Riforma quello del cristianesimo autentico dei primordi. Per entrambe le epoche, che, nonostante molti contenuti alternativi, non solo la cronologia avvicina, la novità è un ritorno alle fonti, un recupero di ciò che nelle tenebre del tempo era andato smarrito. In questo esse denunciano un orientamento comune. I contenuti che propugnano sono bensì nuovi, e vi è piena consapevolezza del sovvertimento che contengono, ma essi vengono proposti pur sempre nel quadro di una continuità. L'autocomprensione di queste epoche non fa leva sulla discontinuità, ma sulla ripresa», U. PERONE, *Ripensare il sentimento. Elementi per una teoria*, Cittadella Editrice, Assisi 2014, pp. 63-64.

[85] «Veritas enim secundum Ambrosium a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est», ANTONINUS, *Chronicorum Opus*, ed. Petrus Maturus, I, Lione 1586, p. 1. Si veda anche Agostino: «… immo vero quisquis bonus verusque Christianus est, domini sui esse intelligat ubicumque invenerit veritatem», SANT'AGOSTINO, *De doctrina Christiana*, II, 28.

[86] Cf., S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Olshcki, Firenze, 2014; per la presentazione della riforma quale *Renovatio imperii* e *Renovatio Romæ*, cf., C. L. STINGER, *The Renaissance in Rome*, Indiana University Press, 1998, pp. 235-291.

fosse in grande accordo con esso[87]. La rottura con il tutto avvenne quando si separò ciò che la stessa Scrittura poneva insieme: il sacrificio del cuore e il sacrificio di Cristo nella Messa; la reciproca confessione fraterna fra credenti e quella sacramentale al sacerdote; il pentimento spirituale e il sistema penitenziale; la preghiera personale nello Spirito e il culto esteriore; l'adorazione di Cristo nella verità e quella nel Sacramento; la Chiesa dello Spirito e quella fisica; la fede in Cristo e il rispetto dei canoni[88].

Quando Lutero, in nome dell'autorità della Scrittura circoscrisse tutta la vita cristiana alla sola fede allontanandosi dall'autorità della Chiesa, asserendo che sbagliava[89], allora

[87] In particolar modo dopo la traduzione di *Præparatio Evangelica* di Eusebio e la diffusione di testi che esaltavano la *prisca theologia*. Cf., J. D. HEISER, *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*, Repristination Press, Malone (Tx), 2011.

[88] Cf., J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, IV *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, University Chicago Press, 1984, p. 272.

[89] Dalla discussione col Cajetano (ottobre 1518): «Tam te quam Thomam reiicio. Quia et Augustinus receptus est ab ecclesia magis quam S. Thomas, Paulus autem maxime, qui fundamentum meum primum est. Secundo mirror, quid velis, quod Ecclesiam Romanam fidei regulam vocas. Ego credidi semper, quod fides esset regula Romanæ Ecclesiæ et omnium Ecclesiarum», (*WA*, 1, 662, 17-26) si evince che la tradizione non è stata attaccata direttamente da Lutero, piuttosto lo sfondo filosofico del suo tempo che metteva in ombra il ruolo della fede e della Scrittura. Era fermamente convinto di basarsi anche lui sul fondamento della Tradizione quando ripudiava gli atteggiamenti pelagiani di una salvezza ottenuta per le sole opere (cf., C. SCHWÖBEL, *Reformed Traditions. Luther and Thomas Aquinas: A Conflict over Authority?*, in *The Cambridge Companion to the Summa Theologiæ*, Cambridge University Press, 2016, pp. 319-342). Infatti, il 18 aprile 1522 nella predica del Venerdì Santo dirà: «Paulus sagt: Niemandt erfullet die gebott dann alleine der glaube. Die liebe ist nichts den der glaube. Do irret Thomas mit den feinen, Das ist mit dem Aristoteli, die do sagen, durch ubung wirt einer virtuosus, wie ein harpffen spyler durch lange ubung wirt ein gut harpffen spyler, so meinen die narren, die tugende, lieb, keuscheit, demut durch ubung zu erlangen, es ist nit war, gleyßner und des teuffels merterer werden drauß», (*WA*, 10, III, 92, 17ff.). La dottrina della giustificazione proveniente dalla Scrittura contraddiceva Aristotele il quale afferma che con le buone opere si ottiene l'abito della virtù diventando così delle persone buone. Lutero rifiuta il sillogismo non tanto, almeno in un primo tempo, perché rifiuta il *credo ut intelligam* a favore del *credo quia absurdum*, quanto perché il sillogismo non può essere applicato al comportamento divino. Lutero credeva di essere perfettamente in linea con la Tradizione più autentica della Chiesa. La sua opposizione al papato era tale non perché la Scrittura non lo fondasse, ma perché nelle condizioni storiche di allora a lui pareva che, a proposito della giustificazione, insegnasse qualcosa contro l'autorità della Scrittura. Lutero ha invocato i Concili, i loro canoni e i Padri: «Et ut vulgo dicitur: Turpe est iuristam loqui sine textu. At multo turpius est theologum loqui sine textu. Non Aristotelis dico, nam hunc plus valde, nimis, satis loquuntur, sed nostro, ed est sacræ Scripturæ, Canonum, Ecclesiasticorum Patrum», (*WA* Br., 1,139, 27-32 lettera a Johannes Scultatus del 13 febbraio 1518); Scrivendo al suo maestro Jodocus Trutfetter il 9 maggio dirà: «adeo procedo, ut cotidie Dominum rogem, quatenus id statim fiat, ut rursum Bibliæ et S. Patrum purissima studia revocentur», (*WA* Br., 1, 170, 36-38). Questo lo autorizzava a capovolgere la visione della Chiesa: la *potestas ordinis* e la *potestas jurisdictionis* non sono più concentrate nella figura papale bensì residenti nella comunità credente considerata nel suo insieme. J. W. O'MALLEY, *Developments, Reforms and Two Great Reformations: Towards a Historical Assessment of Vatican II*, in *Theological Studies*, (1983), 44, p. 383; ID., *Fides quærens et non quærens intellectum: Reform and the Intellectuals*

i difensori della fede identificarono se stessi con la continuità della Chiesa Cattolica costruita sopra la roccia di Pietro. Così, quando Zwingli e i suoi successori, in nome dell'autorità della Scrittura, negarono l'identità fra il Corpo di Cristo nell'Ultima Cena e il corpo nato dalla Vergine Maria, Lutero e i suoi affermarono la continuità con la dottrina cattolica della presenza reale insegnata dagli antichi e dalla Chiesa medievale. Quando i gruppi radicali della Riforma in nome dell'autorità della Scrittura rigettarono il Battesimo dei bambini o le formule trinitarie, Calvino ne sottolineò la continuità nei secoli come affermato dalla trasmissione della vera dottrina della fede come la Chiesa Cattolica dimostrava. Così, «la continuità Apostolica veniva utilizzata da diversi fronti a seconda della convenienza. Fin dalla Chiesa antica, la continuità con gli Apostoli era un riferimento comune in quanto si affermava che le comunità primitive perseveravano fermamente nella dottrina degli Apostoli custodendo il buon deposito della fede»[90]. Ne consegue che non tanto i Luterani o i Calvinisti o gli Anglicani spezzarono ancor più l'unità, – fino alla lettera a papa Leone X (1520), Lutero ha cercato l'unità con Roma[91] – quanto i gruppi sorti con gli Anabattisti che proponevano la loro versione della Riforma come una ri-riforma in cui, alla struttura apostolica fino ad allora vissuta, proponevano la loro, come autentica e originale versione della continuità apostolica. D'altra parte, a

in the Early Modern Period, in C. BELLITO-L. HAMMILTON, *Reforming the Church before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*, Routledge, London-New York 2016[2], pp. 69-84; «Luther's battle cry of *Scripture alone* was not as such a rejection of "Tradition", as one sill hears Catholics affirming, but a rejection of Aristotle's doctrine on the virtues as it was appropriated by the mainstream scholastic theologians», p. 73; A. CHIBI, *The Wheat and the Tares: Doctrines of the Church in the Reformation, 1500-1590*, Pickwick pubblications, Eugene (Or.), 2015, p. 42.

[90] «Apostolic continuity was a standard around which several different an opposing theological armies could rally. Continuity with the apostles had been such a standard since the ancient church. It was said of the primitive Christian community that "they continued steadfastly in the apostles' doctrine" (*At* 2,42) maintaining custody of the good deposit (*2Tim* 1,14; *1Tim* 6,20)», J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, IV *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, University Chicago Press, 1984, p. 304.

[91] «Ego vero, ut rem aperte confitear, conscius mihi sum, ubicunque tuae personae meminisse oportuit, non nisi magnifica et optima de te dixisse. Si vero a me secus factum esset, ipsemet nullis modis probare possem et illorum de me iuditium omni calculo iuvarem, nihilque libentius quam palinodiam huius temeritatis et impietatis meae canerem. Appellavi te Danielem in Babylone, et innocentiam tuam insignem adversus contaminatorem tuum Sylvestrum quam egregio studio tutatus sim, quivis lector intelligit abunde, Scilicet celebratior et augustior est in omni terrarum orbe tot tantorum virorum literis cantata opinio et vitae tuae inculpatae fama quam ut a quovis vel maximi nominis possit quavis arte impeti», *Epistola lutheriana ad Leonem decimum Summum Pontificem*, in *Tractatus De Libertate Christiana*, Johann Rhau-Grunenberg, 1520; ed. it., *La libertà del Cristiano*, Claudiana, Torino 2004, pp. 40-42.

Trento, i Padri conciliari sono fermamente convinti di produrre documenti in linea con il continuo sentire della Chiesa[92]. Ciò che emerge è un'idea di continuità contrapposta all'idea stessa di struttura considerata solo nella sua puntualità attuale[93]. Chiaro in tal senso è quanto afferma Balthasar Hubmaier che inverte Agostino: «Se non credo nel vangelo non crederei mai nella Chiesa, poiché la Chiesa è costruita sul vangelo e non il vangelo sulla Chiesa»[94].

Tuttavia, nel Cinquecento la maggior parte dei protagonisti delle lotte fra protestanti non giungeva alla conclusione che la fonte del problema stava proprio nel principio fondazionale della Riforma o nei suoi corollari. Di solito, ribadivano che la ragione era dalla loro parte e che erano i rivali ad avere torto[95]. Avendo respinto l'autorità della Chiesa di Roma, i protestanti non avevano più istituzioni o autorità comuni cui rivolgersi per risolvere le loro dispute. Per questo non pochi pensarono a un salutare ritorno in seno alla Chiesa Cattolica[96]. Ed è questo processo di allontanamento da una fonte che, nonostante i suoi limiti umani ampiamente ammessi in tutta la storia, era riconosciuta quale riferimento ultimo di verità, che ha innescato il processo di quella secolarizzazione da cui parte lo studio di Congar nel redigere *Vrai et fausse réforme*[97].

Rimanere con i Padri, con la Tradizione, aprirsi alle Chiese Orientali e al senso trascendente della liturgia, non era impossibile, ma è stata proprio la ricerca di un'idea risolutrice – una sola – che ha permesso la rottura con il tutto. L'unico platonico non

---

[92] J. W. O'MALLEY, *Trent and All That: Renaning Catholicism in the Early Modern Period*, Cambridge, Mass., Harvard University, 2000, pp. 10-11.

[93] «Reformation was capable of pitting Spirit against structures», J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, IV *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, University Chicago Press, 1984, p. 314.

[94] B. HUBMAIER, *Der Lehrer Urteil*, 1. pr.; 2 pr., in *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Gütersloh, 1911.

[95] J. W. O'MALLEY, *Fides quærens et non quærens intellectum: Reform and the Intellectuals in the Early Modern Period*, in *Reforming the Church before Modernity*, (a cura di C. Bellito - L. Hamilton), Ashgate, Farnham 2013[2], pp. 69-84.

[96] Per i numerosi esempi di protestanti tornati al cattolicesimo nell'età della Riforma vedi ANDREAS RÄß, *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften*, 14 voll. Herder Freiburg 1866-1880 che copre il periodo dall'inizio della Riforma a tutto il Settecento.

[97] Cf., B. S. GREGORY, *The Unintended Reformation; How Religion Revolution Secularised Society*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 2012. (trad. it., *Gli imprevisti della Riforma*, Vita e Pensiero, Milano 2014).

controbilanciato dalla ricerca storica ed estetica, sovente ha caratterizzato la comunità cristiana e ha fatto sì che si spiritualizzasse in modo depauperativo la stessa espressione della fede. La via del ritorno poteva essere ripresa solo cambiando l'approccio. Era sufficiente tornare ai Padri. John Henry Newman (1801-1890) – la cui conversione del 1845 gli costò la cattedra all'Oriel College di Oxford –, era passato dall'anglicanesimo al cattolicesimo molto prima della *Aeterni Patris* e non doveva nulla al neotomismo. Era arrivato al cattolicesimo mediante la conoscenza dei Padri greci e latini e della storia della teologia nonché lavorando per anni su problemi storici e sulle tesi dottrinali contrastanti dei cristiani. La lontananza dalla neoscolastica e una ricerca ininterrotta condotta in piena autonomia diedero a Newman il senso dell'interconnessione di tutta la conoscenza, in rapporto alla teologia, più profondo di quello di ogni altro intellettuale cattolico dell'Ottocento. Nel suo *The Idea of a University* (1852) egli elaborò la relazione fra teologia, filosofia e legittima autonomia di ricerca di ogni altra disciplina accademica e dunque l'aspirazione intellettuale più ampia del cristianesimo, quella di comprendere la relazione fra Dio e tutte le cose[98]. Con le dovute proporzioni, si può riconoscere anche in Newman il ritorno a quel *genus demonstrativum* dei Padri che ritroveremo prima nella ricerca teologica della scuola di Tubinga e poi in De Lubac, Congar ed infine nei testi del Vaticano II. Questo, ampiamente usato nel Rinascimento[99], venne poi, sotto l'urgenza difensiva della Controriforma, abbandonato, lasciando così spazio all'arido giurisdizionalismo e al razionalismo teologico.

2.11.5.2 *Intensità ed estensione della comunione*

L'idea di totalità espressa da Congar riguarda solo l'assunzione della Tradizione tralasciando ulteriori approfondimenti riguardanti l'estensione e l'intensità di questa comunione. Pare che il concetto di comunione col tutto riguardi l'aspetto cognitivo e ricettivo del dato con sfumature inerenti la dimensione affettiva, ma non affronti il delicato punto della oggettività ontologica di questa comunione ed eviti il confronto con

[98] Cf., B. S. GREGORY, *The Unintended Reformation; How Religion Revolution Secularised Society*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 2012. (trad. it., *Gli imprevisti della Riforma*, Vita e Pensiero, Milano 2014, p. 414).

[99] Cf., J. W. O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c.1450–1521*, Durham, N.C., Duke University, 1979.

un argomento così delicato che aveva da poco suscitato vaste reazioni nel mondo accademico dopo l'enciclica *Mystici Corporis* (29 giugno 1943) in cui si affermava che appartenevano al Corpo di Cristo solo coloro che erano nella Chiesa Cattolica anche se si riconosceva loro «un certo inconsapevole desiderio e anelito» che li ordinava al mistico Corpo del Redentore, tuttavia restavano «privi di quei tanti doni ed aiuti celesti che solo nella Chiesa Cattolica è dato di godere». Da un punto di vista canonico (CJC 87), teologico[100], esegetico[101] tale posizione sembrava insostenibile, poiché svalutava il Battesimo amministrato da altre Chiese, che pur incorpora a Cristo.

Anche se nel 1947, la *Mediator Dei* affermava che il Battesimo incorporava a Cristo[102], rimaneva da chiarire quale intensità ed estensione avesse la comunione col tutto. I dubbi sollevati su alcune espressioni della *Mystici Corporis* riducono l'estensione di adesione al tutto? L'amore supplisce all'intensità mancante provocata dallo scisma? Il testo, inoltre, non sottolinea sufficientemente come l'adesione alla totalità della Tradizione non possa ridursi al solo carattere gnoseologico ma debba necessariamente includere – pena l'inconsistenza – la dimensione della carità. La comunione, per essere autentica, deve realizzarsi prima con il tutto evangelico per compiersi poi, in seconda istanza, con il tutto della dimensione peregrinante della Chiesa. Il Vangelo è depositario di un'eccedenza metastorica che nel tempo accompagna la Chiesa verso le nozze con lo Sposo e pertanto non si identifica totalmente con essa perché lo Spirito sempre rinnova il volto della Sposa; quindi, pur operando in essa, tuttavia si pone oltre la Chiesa.

Se col termine comunione si intendeva l'appartenenza al tutto nella carità – ed è ciò che si presuppone – Congar avrebbe dovuto dare maggiore rilievo a questa dimensione, specificando che di rottura si può parlare solo quando ci si allontana dal Credo e che la Chiesa cattolica ha la pienezza della espressione della fede, anche se non la sua compiutezza poiché questa è sempre da farsi, specie quando assume le ricche modalità del tempo e delle culture. L'inerranza degli uni non significa necessariamente

[100] J. R. DIONNE, *The Papacy and the Church*, Philosophical Library, New York 1987, pp. 195-236.
[101] P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, in *Revue biblique* 63 (1956), pp. 5-44.
[102] «Col lavacro del Battesimo, difatti, i cristiani diventano, a titolo comune, membra del Mistico Corpo di Cristo».

l'aberrazione degli altri. Limitare l'espressione della ricchezza della fede non denota ancora il non averne affatto. Rimanere nella comunione col tutto, significa anche per chi vi resta, saper intelligentemente riconoscere le verità altrui e la possibilità che la medesima possa esprimersi in modo variegato rispetto al proprio. La seconda condizione poteva venir quindi ulteriormente sviluppata esplorando sul versante dell'ortodossia quelle regioni su cui si potrebbero costruire nuovi modelli di aggregazione ecclesiale conosciuti solo da Colui che della storia è il Signore.

2.11.5.3 *Condizioni e forme della comunione*

Un secondo punto critico del dialogo comunionale riguarda il rapporto fra centro e periferia. Congar ha il merito di evidenziare con freschezza le responsabilità di entrambi nella corretta evoluzione della vita nella Chiesa. Ciononostante, la preziosa intuizione necessita di ulteriore approfondimento per quanto concerne l'oggetto, le condizioni, le forme e le modalità del dialogo fra l'*Urbs* e l'*Orbis*. L'oggetto esclude il *depositum* ma non la sua interpretazione e modalità di comunicazione[103]. Un Concilio, se rimane pur sempre il confluire della *Catholica* verso il suo centro – idealmente inteso in quanto i Concili non sempre si tennero alla presenza del Papa –, è manifestazione di come l'*Urbs* necessiti di un *Orbis* per essere tale, ma ciò richiede ancora criteri comunicativi ed interpretativi[104]. Le diversità di prospettive, di letture, di sensibilità non solo fanno parte ma costituiscono l'essenza stessa della Chiesa. Senza la sua pluralità non sarebbe più l'Unica[105]. Le condizioni del dialogo richiedono principi di discernimento che

[103] Si pensi all'interpretazione decisamente coraggiosa di Agostino a proposito del perdono dei peccati: «Ne iste solus Petrus, sed universa ecclesia ligat, solvitque peccata» (*In Evam Ian*, tr CXXIV, 7, *P.L.* 35, 1976). «Audeo dicere claves istas habemus et nos. Et quid dicam? Quia nos ligamus, nos solvimus? Ligatis et vos, solvitis et vos» (*Serm. Guelf.* 16,2; *P.L.S.* 2,581). Cf., J. CAROLA, *Augustine of Hippo: The Role of the Laity in Ecclesial Reconciliation*, PUG, Roma 2005.

[104] Y. CONGAR, *Le Concile au jour le jour: Deuxième session*, Le Cerf, Parigi 1963; (trad. it., *Diario del Concilio*, Borla, Torino 1964, pp. 63.66.80.104-105.158.162-163).

[105] «È evidente che la luce dell'Oriente, il senso delle cose custodito nella mirabile tradizione orientale manca completamente nei testi proposti: questa mancanza, deplorata dai pochi capaci di avvertirla, fa comprendere il grande bisogno che abbiamo dell'Oriente per correggere quanto di troppo cartesiano, troppo giuridico, troppo analitico vi sia in noi. Ma chi potrà, tutto d'un tratto, far parlare l'Oriente là dove esso è stato assente per secoli?». Il 17 ottobre 1963 incontrando i vescovi melchiti e maroniti, dopo aver tenuto una conferenza sul *De laicis* e sul *De populo Dei*, Congar si accorge che questi vescovi si trovano a disagio di fronte a testi e a dibattiti sul De Ecclesia. E gli dicono anche in modo forte che non si ritrovano. «Hanno una tradizione di pensiero, di categorie, di interessi molto diversi da questi. È un dramma. Mi rendo sempre più conto di quanto la Chiesa cattolica sia latina, di quanto si

riconoscano quando avviare un confronto fra la periferia e il centro: è il punto che riguarda le attribuzioni di competenza. Non si può pensare né che tutto debba essere vagliato dal centro, né il suo contrario. Questo aspetto poteva essere illustrato almeno per grandi argomenti: modalità della iniziazione cristiana, organizzazione e dialogo fra gli uffici di Curia, formazione del clero locale – sia per l'ordinamento degli studi quanto per la verifica dell'ortodossia –, disciplina dei sacramenti e struttura delle chiese particolari. Le forme del confronto possono prevedere vuoi un rapporto diretto fra centro e periferie, vuoi modalità intermedie svolte da uffici regionali che regolano le mansioni per aree culturali i cui membri sono nominati o proposti dagli episcopati locali e riconosciuti da Roma. Il dialogo, in relazione all'oggetto e all'attribuzione di competenza, può essere di carattere interlocutorio, propositivo, ispettivo, verificativo o giudiziale, favorendo il *check and balance* dei ruoli. Occorre infine rivalutare i soggetti del dialogo: i singoli pastori, teologi, fedeli o un gruppo: un presbiterio, un'associazione di fedeli o un corpus docente, il tutto in rapporto a uno statuto giuridico che potrebbe anche essere declinato diversamente per aree culturali. Da come si evince, il rapporto fra centro e periferia può assumere sfumature assai variegate, in forza di quella storia che non ha conosciuto un solo modello di riferimento e che pertanto apre a varie forme e modalità, non esclusa quella di una decentralizzazione delle competenze.

2.11.5.4 *Il tutto sincronico e diacronico*

Un terzo punto concerne il rapporto fra il tutto sincronico e il tutto diacronico del sentire della Chiesa. Congar presenta la comunione nello spazio e nel tempo come dati essenziali per l'autenticità della riforma. La gerarchia è la custode della comunione

---

inganni, in buona fede, nel ritenersi "cattolica". Non lo è. Il romanismo, l'italianismo, il latinismo, la scolastica, lo spirito analitico hanno invaso ogni cosa, trasformandosi in dogma. Che impresa!», Y. CONGAR, *Mon Journal du Concil*, Les Editions du Cerf, Parigi 2002; trad. it., *Diario del Concilio 1960-1963*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, I, pp. 15. 437-438. Vedi anche: 8 novembre 1964: «Per i vescovi orientali: molte realtà ecclesiologiche sono evidenti e vicine, mentre noi stentiamo a concepirle. Occorrerà ritrovare molte cose perdute della tradizione cattolica!», p. 205. Si ricorda inoltre il pressante intervento di Maximos IV Saigh Patriarca di Antiochia e di tutto l'Oriente, il 6 novembre 1963 in cui criticava pesantemente la prepotenza della Chiesa di Roma, Chiesa che non poteva considerarsi l'unica espressione della cattolicità, p. 468. Nonostante i suoi 84 anni, sarà uno dei padri più innovativi, su tutti i punti dibattuti sosterrà le tesi più aperte (collegialità, tradizione, celibato), e soprattutto costringerà i suoi colleghi, in massima parte latini, a ricordare che nella cattolicità esiste anche la tradizione orientale, di solito sottovalutata da Roma e dai vescovi occidentali.

nello spazio[106] e garante della veridicità delle iniziative[107]. Svolge il compito di autenticare lo sviluppo della Tradizione[108] nella mutua conoscenza e nel rispetto, il tutto in un clima fraterno in cui le opinioni si scambiano evitando il sospetto e la squalifica reciproca[109]. Ma Congar evita il delicato problema di una divergenza fra un'esegesi attuale e una contenuta nel dato di una tradizione meno recente. Le stratificazioni ultime possono, inoltre, aver soffocato elementi dinamici che appartengono invece alla vitalità della Chiesa. L'antichità della loro tradizione è conosciuta, eppure dalla struttura attuale non riconosciuta. Si ingenera così un conflitto di non facile soluzione che non può vedere nella sola autorità locale l'unico arbitro competente. Si pensi, ad esempio, al ruolo attributo al clero, specie dopo la riforme carolingie quando assume a poco a poco ruoli sempre più rilevanti a scapito dell'intervento dei laici[110], alle difficoltà insorte per tradurre la Scrittura in lingua volgare al tempo di Lutero[111], la celebrazione dell'Eucaristia in vernacolo[112], al problema del capitolo nel governo delle comunità religiose, scomparso nelle fondazioni recenti. La comunione diacronica può entrare in

[106] «La hiérarchie est ancore gardienne de la communion, à travers l'espace», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, p. 276.

[107] «Ainsi, dans nostre obéissance à l'Esprit, se trouve inscrite une sorte de tension, c'est-à-dire un échange ou une relation entre deux pôles également nécessaires. Et cette obéissance n'a toute sa vérité qu'en atteignant ces deux pôles et en remplissant leurs entredeux. Les deux pôles sont l'initiative périphérique et la consecration du centre», *Idem*, p. 278.

[108] «La tradition est essentiellement la continuité du développement sepuis le don initial et l'intégration dens l'unité de toutes les formes que ce développement a prises et présente actuellement. Elle est la presence du principe à toutes les étapes de son développement», *Idem*, p. 336.

[109] *Idem*, p. 575.

[110] R. BARBIERI, *Uomini & tempo medievale*, Jaca Book Milano 1987 pp. 39-50; M. A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eighth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; A. CAELLI, *La vita comune del clero: storia e spiritualità*, Città Nuova, Roma 2000 pp. 73-83; C. CICCOPIEDI, *Diocesi e riforme nel Medioevo*, Effatà, Cantalupa 2012.

[111] Per facilitare la comprensione della Scrittura, nell'antichità si era già avuto il passaggio dal greco al latino. Giustiniani e Quirini rifacendosi a questo, affermavano: «I Santi Padri compresero che nessun giovamento si poteva avere se le Scritture fossero state lette nelle chiese e dal popolo, quindi, assai poco comprese. Pertanto, seguendo la reale esigenza dei tempi, si fecero versioni in lingua latina delle Scritture e così iniziarono ad essere lette nelle chiese. Ora, poiché tra i molti popoli sono esattamente pochi e infrequenti quanti comprendono la lingua latina che cosa, di grazia, impedisce di imitare i comportamenti degli antichi Padri e tradurre da una lingua meno nota ad un'altra più conosciuta proprio la Sacra Scrittura?», P. GIUSTINIANI - P. QUIRINI, *Libellus ad Leonem X a. 1513*, notizie introduttive e versione italiana di G. Bianchini, Artioli, Modena 1995, pp. 103-104.

[112] Nel 1555, probabilmente a Venezia, veniva ancora dato alle stampe il primo Messale in lingua albanese, conosciuto come Messale di Gjon Buzuku; G. CHIAROMONTE, *Il messale di Gjon Buzuku*, in *Rivista Liturgica* (2011) 6, pp. 1063-1073.

conflitto con quella attuale e solo un dibattito franco e aperto può risolvere lo stallo[113]. Talvolta, purtroppo, neppure l'intervento del Magistero supremo riesce a riportare nella piena comunione chi si arrocca su tali posizioni[114]. Lo scismatico è colui che vuole pensare, pregare, agire e vivere non in accordo con la Chiesa totale, «come una parte conforme al tutto e all'autorità che presiede il tutto, ma secondo la propria regola, come un essere autonomo. E ciò non solamente nei confronti del tutto che attualmente è la Chiesa, ma anche in rapporto a quel tutto che è costituito dalla continuità della sua stessa vita nel tempo, dalla sua stessa storia»[115] e parlando del compito della Tradizione afferma che «la Tradizione non è il passato, vecchie abitudini conservate per spirito di corpo. È attualità allo stesso tempo trasmissione, recezione e creatività. È la presenza d'un inizio a tutti i momenti dello sviluppo»[116].

Nel caso di irrigidimento, sia verso una Tradizione di apertura o di conservazione, l'appello alla coscienza potrebbe non essere sufficiente. Il principio da affermare è la salvaguardia della comunione attuale al di sopra di ogni misura. La pazienza della storia saprà poi portare ragioni che vanno al di là della ragione. Se è Andrea che annuncia a Pietro: «Abbiamo trovato il Messia» (*Gv* 1,41), è Pietro che conferma i suoi fratelli (*Lc* 22,32). Anche se questa conferma (στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου) avverrà dopo il suo ravvedimento (ἐπιστρέψας). La riforma può dunque essere chiamata a vivere l'attesa di questo ravvedimento, nella serenità delle beatitudini alimentando quella sete di giustizia e verità che appartengono al vero uomo della Tradizione.

---

[113] Si veda ad esempio l'intervento di Mons. Luigi Bettazzi al Concilio in cui sosteneva che la collegialità si basava su una tradizione teologica e canonica ben più lunga di quella sostenuta da coloro che vi si opponevano, facendo così passare questi ultimi nelle file dei *novatores* (*Acta Synodalia* II, 2, 484-487).

[114] Y. CONGAR, *La crise dans l'Église et Mgr. Lefebvre*, Editions du Cerf, Paris, 1976; trad. it., *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre*, Queriniana, Brescia 1976. Per un tentativo di revisione del Concilio vi è una vasta letteratura: cf., A. MARCHETTO, *Il concilio ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005. Per una lettura delle novità del Concilio Vaticano II come innovazione nella tradizione: J. W. O'MALLEY, *Vatican II: Did Anything Happen?*, in *Theological Studies*, 67 (2006), pp. 3-33.

[115] Y. CONGAR, *La crise dans l'Église et Mgr. Lefebvre*, Editions du Cerf, Paris, 1976; trad. it., *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre*, Queriniana, Brescia 1976, p. 40.

[116] *Idem*, p. 63.

2.11.5.5 *L'apporto laicale*

Un quarto punto concerne i soggetti coinvolti nella riforma. A una riforma è bene partecipi il più vasto numero di elementi ecclesiali. Tale necessità, considerata non solo in modo puntuale ma estensivo, era già stato intravisto da Gerson il quale era favorevole alla diffusione della teologia fra i laici quali attori dell'ampliamento della riforma[117]. Questo aspetto non lo si può certo rimproverare a Congar, che parlando della periferia della Chiesa allude ai movimenti del tempo[118], o al ruolo che i laici nella Chiesa[119]. In questo contesto, tuttavia, si poteva delucidare il loro compito nel contribuire specificatamente alla ricerca teologica, fornendo quegli elementi di perizia, di esperienza e di vita che non sempre, per ragioni strutturali, sono presi in considerazione dal pensiero teologico o dalla gerarchia. La cui assenza però incide non poco in quei ritardi così ampiamente denunciati da Congar. La missione dei laici però non si esaurisce solo in questo. È facile soffermarsi a un certo pessimismo teologico che non è in grado di riconoscere come una buona parte dei valori del mondo moderno siano valori autentici. «Lo scandalo non consiste nel fatto che essi siano nati fuori dal mondo cristiano, poiché ogni accrescimento del patrimonio spirituale dell'umanità fa parte, per il cristiano della cattolicità della Chiesa. Lo scandalo consiste nel fatto che la cattolicità o la cristianità come gruppo sociale storico non abbia collaborato alla loro nascita, che li abbia male assimilati e che essi siano loro ancora così poco familiari»[120]. Anche in questo consiste la missione dei laici.

2.11.5.6 *La comunione con i valori dell'esistente*

L'ultimo aspetto ci introduce a una quinta considerazione. La totalità non solo come una totalità teologica intesa in senso stretto ma rivolta alla totalità della vita. La comunione con il tutto dell'esistenza è anzitutto un'esigenza delle teologia stessa se non vuole chiudersi su di sé e divenire autoreferenziale. Afferma Congar: «È tempo di lasciar

[117] Cf., C. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge University Press, 1987; M. BURROWS, *Jean Gerson and De Consolatione Theologiae (1418): The Consolation of a Biblical and reforming Theology for a Disordered Age, of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 1966.
[118] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme*, pp. 275-278. 281. 285.
[119] Cf., Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Parigi 1953.
[120] E. MOUNIER, *Agonia del Cristianesimo?* La Locusta, Vicenza 1960, pp. 38-39.

perdere le considerazioni parziali per ripensare la totalità delle cose religiose. È tempo di capire che è l'insieme della liturgia a costituire il gesto celebrativo della Chiesa al quale si lega la nostra salvezza; capire che è l'insieme d'una vita di fede e di mentalità cristiana a dar ragione e nutrimento alla realtà della Chiesa. Convincersi che sempre la Chiesa agisce tutta intera e vi agisce con tutta la propria vitalità. In ogni azione pastorale, al di là di questo o di quel gesto definito e solitario, al di là di questo o quel gesto di particolare efficacia, c'è sempre e dappertutto l'intera vita ecclesiale a comporre sia il mezzo sia l'ambiente in cui Cristo opera»[121]. Considerando poi che lo Spirito anima e suscita bellezza e amore anche al di fuori della Chiesa e che il cristiano ha l'umile compito della mediazione[122], la riflessione teologica non può che essere in funzione della vita e della creazione; così la Chiesa diventa sempre più autentica quando include nel suo procedere ogni aspetto dell'esistente e si lascia da esso interpellare.

Se tutto ciò che è autenticamente umano è stato assunto dal Verbo, allora anche nella Chiesa, il Verbo prosegue la sua assunzione di ciò che è umano. È questa attenzione all'esistente che pone la Chiesa non più in posizione difensiva, apologetica e sospettosa, ma la spinge per le vie del mondo anche se talvolta l'annuncio può risultare turbato e confuso come la gioia e lo smarrimento delle donne al mattino di Pasqua (*Mt* 28,8) ma essa deve sempre esplorare le nuove regioni dell'umano e far risuonare in esse l'annuncio pasquale, sapendo che per il suo operato la Chiesa non deve rendere conto a

---

[121] Y. CONGAR, *Un nuovo volto alla Chiesa*. Introduzione a K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater*, Editrice Ancora, Milano 1964, p. 32. Già nel 1935 Congar scriveva: «Tandis que le protestantisme se libéralisait et que le monde de l'idéalisme et de l'immanentisme incorporé au laïcisme poursuivait son développement propre, l'Église catholique, elle, se resserrait sur elle-même dans une sorte d'isolement. Elle se ramassait sous le triple attaque du laïcisme, de la Réforme et du rationalisme; elle se retirait sur ses positions, s'y barricadait, elle prenait des attitudes de défense. […] Les croyants, eux, qui n'ont pas comme elle la patience, la confiance et l'assurance d'un cœur de mère, prenaient à l'égard de toute nouveauté et de tout progrès une attitude boudeuse, méfiante, rétrograde, parfois même ironique et persiflante», Y. CONGAR, *Une Conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in *La Vie Intellectuelle*, (luglio 1935) 37, 2, p. 239.

[122] «Non giochiamo dunque stupidamente ai riformatori della Chiesa. Per il cristiano non c'è che un riformatore della Chiesa: lo Spirito stesso che la ispira; e nel suo compito esso sembra preferire l'aiuto degli increduli a quello dei fedeli. Il compito del cristiano comune è più modesto: è quello di essere un mediatore. E poiché oggi è perduto il dizionario che permetterebbe il dialogo fra la Chiesa e il mondo, egli ha l'umile compito di rifarlo», E. MOUNIER, *Agonia del Cristianesimo?* La Locusta, Vicenza 1960, pp. 36-37.

se stessa ma solo al suo Signore. Come le mirofore, sovente essa è tentata di recarsi al sepolcro della storia portando gli unguenti per una sepoltura, ma viene destata dall'incontro col Risorto (*Mt* 28,9) che oggi come allora le dice: Χαίρετε: «Gioite». Il saluto del Vivente è al plurale, è per la sua *Ecclesia* e fa eco al saluto dell'Angelo a Maria (*Lc* 1,28). Da quel mattino, la sua è ormai una presenza permanente che invia: «Andate» (*Mt* 28,10) e introduce nell'origine della Chiesa questo comando che afferma che essa non si appartiene e non può dipendere da sé ma deve restare in ascolto, come sentinella che veglia nella notte (cf., *Is* 21,11-12). La Chiesa è pellegrina, procede nel cammino e se nel suo incedere non sempre riesce a comprendere tutto, sempre può realizzarlo, anche inconsapevolmente (*Mt* 25, 37-39); solo compiendo l'Evangelo può comprenderlo. Il Vangelo si impone, esige un'antecedenza del vivere per poter diventare coscienza. «L'autenticità della verità non può essere ridotta alla comprensione meramente intellettuale, perché la memoria e l'intelligenza sono circoscritte, un recinto stretto. Essa ha un'integrità che può essere compresa e sviluppata solo nell'obbedienza pratica dell'amore»[123].

[123] «Ce que l'homme ne peut comprendre totalement il peut le faire pleinement, et c'est en la faisant qu'il entretiendra vivante en lui la conscience de cett réalité encore à demi obscure pour lui. Garder la Parole de Dieu, c'est d'abord la pratiquer; et le dépôt de la Tradition quel es infidélitées de la mémoire et les étroitesses de l'intelligence déformeraient inévitablement s'il nous était livré sous une forme tout intellectuelle, ne peut être transmis dans son intégrité, bien plus, ne peut être employé et développé que s'il est confié à l'obéissance pratique de l'amour», M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, in *La Quinzaine*, 56 (16 febbraio 1904) p. 444.

2.12 Terza condizione: la pazienza e il rispetto dell'attesa

La pazienza, quale terza condizione indicata da Congar affinché una riforma sorta il suo effetto e non laceri il tessuto della Chiesa trasformando in setta chi la propone, potrebbe sembrare un'indicazione parenetica, giustificata storicamente, ma non radicata teologicamente[1]. Evitare l'intimidazione, il ricatto, *la mise en demeure*, come afferma nella tavola analitica[2], la minaccia, non rientra solo nel campo della correttezza relazionale; indossare la forza della pazienza, è per Congar un vero elemento antropologico, speculativo e teologico. Il dato è sfuggito a molti – pochi si sono soffermati a commentare questa terza condizione – eppure il teologo domenicano ha dalla sua una buona tradizione[3]. Il riferimento al passo paolino (*1Cor* 13,4) vuole che la pazienza assuma una duplice forma: la prima riguarda l'*hypomonè*, vicina alla virtù della fortezza, intesa come resistenza nelle prove specie nella persecuzione; la seconda vista come *makrothumìa*, ossia costanza, pertinacia nella carità. In questo senso attinge alla pazienza stessa di Dio come affermato da Tertulliano nel *De Patientia*[4]. Le considerazioni a tal riguardo procedono da un'analisi fenomenologica per giungere a una riflessione sistematica. Analizzando ciò che è avvenuto nella storia, sia socialmente che individualmente, si nota come è del violento la fretta, mentre solo il tempo consente

[1] Per le riflessioni sulla pazienza nella Chiesa antica: TERTULLIANO, *De Patientia*, *P. L*. 1, 1360-1385; SAN CIPRIANO, *De Bono Patientiæ*, (a cura di M. Simonetti - A. Carpin - J. Molager) Sources Chrétiennes, Ed. San Clemente - Studio Domenicano, Roma-Bologna 2007; SANT'AGOSTINO, *De Patientia*, *P. L*. 40, 611-626. Oltre ai riferimenti ai classici: Aristotele, Andronico di Rodi e Cicerone.

[2] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 641. Il titolo del capitolo è: *La patience; le respect des délais* (p. 306), ma nel prospetto finale diventa: *La patience, éviter les mis en demeure*.

[3] Non ci riferiamo tanto alla *Summa Theologiæ*, II II, q. 136, dove San Tommaso espone la pazienza come virtù di sopportazione dei mali, collocandola all'interno della riflessione sulla virtù della fortezza, quanto piuttosto a *Summa Theologiæ*, II II, q. 47-56, in particolare II II, q. 47 a. 8; a. 9; a.10, dove la pazienza è considerata, di fatto, un'applicazione della prudenza.

[4] «Nobis exercendæ patientiæ auctoritatem non adfectatio humana caninæ æquanimitatis stupore formata, sed vivæ ac cælestis disciplinæ divina dispositio delegat, Deum ipsum ostendens patientiæ exemplum, iam primum qui florem lucis huius super iustos et iniustos æqualiter spargit, qui temporum officia elementorum servitia totius genituræ tributa dignis simul et indignis patitur occurrere, sustinens ingratissimas nationes ludibria artium et opera manuum suarum adorantes, nomen familiam ipsius persequentes, luxuria avaritia iniquitate malignitate cottidie insolescentes, ut sua sibi patientia detrahat: plures enim dominum idcirco non credunt, quia sæculo iratum tam diu nesciunt», *De Patientia*, n. 2 (*P. L*. 1, 1362).

di far giustizia al debole[5]. Lo scismatico persegue la sua idea in modo rapido per giungere immediatamente a conseguenze stringenti e risolute quanto precipitose.

> «Perché un riformismo abbia successo *nella Chiesa*, occorre che si accompagni alla pazienza: con questo intendiamo qualcosa di più di una questione cronologica e al saper temporeggiare, è piuttosto una disposizione dell'anima e dello spirito che comporta il senso del rimando necessario, una certa umiltà e flessibilità dello spirito, il senso delle imperfezioni e delle immancabili impurità»[6].

La ricerca di una purezza oltre la storia, che non sappia accogliere quella fatica contenuta nella totalità della vita, conduce immancabilmente all'impazienza e quindi alla rottura. Vi è qualcosa di astratto, lontano dalla vita, in tutto questo perseguire una purezza intellettuale che escluda la complessità dell'esistente[7]. Con forza, Congar ribadisce così, ancora una volta, che l'intellettuale deve sottomettersi al pastorale[8]. La sua riflessione prosegue in un lirismo denso di sapienza:

> «Ci vuole molto tempo e l'impegno di una vita per afferrare una pienezza. Una pienezza non può mai essere percepita pienamente dallo spirito e ancor meno esser "definita" […]; ma può essere vissuta, conservata, in quella vita di comunione a cui dedichiamo questi studi. L'eresia proviene da una percezione puramente intellettuale di un elemento: percezione che è facilmente impaziente, lontana dalle dilazioni della scuola della vita. Con lo spirito è facile cogliere una verità lineare, ma a contatto con la via della vita, quell'idea, vissuta e nutrita con la vita di un uomo, si trova a contatto con le domande e le condizioni della vita e sviluppa nel tempo altri aspetti. Di qui, l'immensa differenza tra una verità percepita solo con lo spirito, in modo dialettico e una verità maturata nella solitudine o in un fedele servizio, che si è portata lungamente in sé e che si è

[5] Questo pensiero di Jean Guitton è fatto proprio da Congar: «Le délai est la victoire du faible. […] C'est que le violent ne peut pas attendre», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 306, n. 139.

[6] «Pour qu'un réformisme aboutisse *dans l'Église*, il faut qu'il s'accompagne de patience: par quoi nous entendons beaucoup plus qu'une question de chronologie et une attitude de temporisation, à savoir une certaine disposition de l'âme et de l'esprit comportant le sens des délais nécessaires, une certaine humilité et souplesse de l'esprit, le sentiment des imperfections, voire des impuretés fatales», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 307.

[7] «[Dans l'Église catholique] le fidèle reçoit ou trouve sa religion, comme une religion de vie, et de vie dans la plénitude. [La Réforme est] une religion de recherche, de pureté, de recherche de la pureté. Par là, le protestantisme est plus intellectuel que le catholicisme. Une idée peut être pure; la réalité et la vie ne le sont pas», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 307-308.

[8] «Ainsi cette condition de patience rejoint-elle la première des conditions que nous avons exposée: une soumission du point de vue intellectuel et systématique au pastoral», *Idem*, p. 308.

> nutrita con la propria vita. La formulazione rapida, frutto della sola intelligenza dialettica, offre prodotti sterili e con poca sostanza interiore»[9].

La fretta – sospinta dalle idee pure, sovente di sapore platonico – non colpisce solo l'eretico, si trova anche presso l'ortodosso quando reagisce troppo rapidamente dinanzi all'errore dimenticando di cogliere quegli elementi positivi di cui lo scismatico si faceva portatore[10]. Anche la verità richiede pazienza perché «solo ciò che è stato fatto con la collaborazione del tempo può vincere il tempo»[11]. Ogni riforma ha un'intonazione escatologica ma non può prevaricare l'attesa evangelica: il grano può crescere con la zizzania (*Mt* 13,29) e fino al tempo del raccolto occorre pazientare. L'attendere non è riducibile alla sola dimensione temporale; prima di tutto è una disposizione d'animo che attraversando le regioni dell'umiltà, evita le soluzioni brusche per quanto attraenti. L'impellenza semplifica e, annullando le sfumature, impoverisce la vita. Non passa inosservato che gran numero dei riformatori sia di età piuttosto giovane: Lutero ha 34 anni quando scrive le 95 tesi, Calvino 26 quando redige a Basilea *l'Institutio christianæ religionis*, Beza a 20 rinuncia alla fede cattolica, Bullinger a 24 anni incontra Zwingli che a 32 era approdato alla Riforma, Serveto 20, quando pubblica *De Trinitatis erroribus*, Melantone si era allontanato dalla Chiesa Cattolica a 21, mentre ai fatti di Wittemberg, Leone X ha 42 anni e Erasmo 51 e il Cajetano quando incontra Lutero ha 49 anni. Forse questo spinse i riformatori a passare con superficialità su alcuni punti della dottrina e a sorvolare sul contributo dei Padri – per poi cercarne un recupero – e a

[9] «Pour saisir une plenitude, il faut beaucoup de temps et l'engagement de la vie. Sans doute même une plenitude ne peut-elle jamais être saisie par l'esprit, encore moins être "définie" […]; elle peut, par contre être vécue, être tenue dans cette vie de communion à l'étude de laquelle sont consacrés ces *Essais*. L'hérésie vient, en grande partie, d'une saisie purement intellectuelle d'un élément: saisie qui serait facilement une saisie impatiente s'affranchissant des délais de la vie et de la longue école d'une perception vitale. Autant il est facile de saisir par l'esprit une vérité linéaire, autant par la voie de la vie, en étant vécue et nourie de la vie d'un homme, en se trouvant au contact des questions et des conditions de la vie, une idée développe avec le temps d'autres aspects que ceux que le seul esprit dialectique avait pu saisir. De là l'immense différence qu'il y a entre une vérité parçue seulement par l'esprit, dialectiquement, et une vérité mûrie dans la solitude ou dans un fidèle service, qu'on a portée longuement en soi, qu'on a nourrie de sa vie. La formulation trop rapide et qui serait le fruit de la seule intelligence dialectique donne des produits secs et de peu de substance intérieure», *Ibidem*.

[10] *Ibidem*, n. 141.

[11] «Seul ce qui a été fait avec la collaboration du temps peut vaincre le temps», *Idem*, p. 309.

non accorgersi della tradizione della Chiese Orientali[12]. Ma quello che si è avuto all'epoca non è stato solo uno scontro generazionale:

> «Questo triste risultato non è solo il frutto dell'impazienza ma anche di quell'atteggiamento simile all'impazienza che abbiamo visto caratterizza l'opera dell'intelligenza dialettica e critica la quale persegue la sua idea senza tener conto del dato concreto dell'insegnamento tradizionale e della vita ecclesiale. […] Il cristianesimo, ripetiamolo, è una *realtà*; è stato donato come una vita che si riceve e si vive e non semplicemente come un testo al quale ci si riferisce. Come realtà trasmessa e vissuta va ben oltre ciò di cui se ne possa esprimere»[13].

La vita consacrata sfugge alle categorie di un testo o della logica, eppure appartiene alla Chiesa fin dai primi secoli. Questa, come altri, sono prima di tutto, elementi vissuti e trasmessi e non tanto realtà di cui si parla o su cui si specula[14]. Dinanzi alle novità che naturalmente sorgono, soprattutto nelle periferie, il centro della Chiesa vuole mantenere le sue prerogative che sono quelle che le consentono di mantenere la sua libertà nel valutare responsabilmente i nuovi contributi. Per questo, prima li prova e poi li approva[15]. Anche dinanzi ai colpi di mano, alle innovazioni introdotte subdolamente *via facti*, la Chiesa è restia a riconoscimenti immediati[16] anche se nel corso della storia si sono avute diverse novità liturgiche e giuridiche introdotte in tal modo[17]. Dapprima consuetudine poi diritto, per cui l'uso contribuisce a formare la norma[18].

---

[12] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 312-315. Nel 1550 Melantone invia al Patricarca di Costantinopoli una traduzione della Confessione Augustana, senza ottenere risposta.

[13] «Mais il faut voir dans ce triste résultat, le fruit d'autre chose encore que de l'impatience; du moins le fruit de cette attitude apparentée à l'impatience et qu'on a déjà caractérisé comme un travail de l'intelligence dialectique et critique poursuivant son idée sans référence au donné concret de l'enseignement traditionnel et de la vie ecclésiale. […] Le christianisme, répétons-le, est une *réalité*; il a été donné comme une vie qu'on reçoit et qu'on exerce et pas simplement comme un texte auquel on se référerait. Il dépasse de beaucoup, comme réalité transmise et vécue, ce qu'on en peut exprimer», *Idem*, p. 315.

[14] «Ce son des choses que l'Église a héritées et qu'elle nous livre et transmet plus encore qu'elle n'en parle», *Idem*, p. 316.

[15] «Les initiatives sont souvent périphériques, mais l'Église veut les contrôller et, après les avoir éprouvées, les approuver. Il est normale que la hiérarchie veuille garder les droits qui seuls lui permettent d'exercer la charge dont la responsabilité pèse sur elle», *Idem*, p. 319.

[16] «La chose est bien certaine: l'Église n'aime pas la *via facti*», *Ibidem*. In uno studio precedente lo stesso concetto di *via facti* non è nemmeno preso in considerazione: Y. CONGAR, *Ordre et Juridiction dans l'Église*, in *Irénikon*, 10 (1933), pp. 1.2-3.4.6 pp. 22-31.97-110. 243-252. 401-408.

[17] Congar elenca il pane azzimo nella celebrazione eucaristica, la *traditio instrumentorum* nelle ordinazioni, la comunione sotto una sola specie, il breviario, il giubileo; cf., *Idem*, pp. 320-321.

[18] «La via facti est créatrice de coutume et la coutume de droit», *Idem*, p. 321.

> «[La gerarchia] con consenso almeno tacito o generale e anticipato, conferisce al fatto pieno valore di diritto, procura all'iniziativa della vita la consacrazione delle legittimità, qualificandola come avvenimento che non accade semplicemente *nella Chiesa*, ma che è *della Chiesa*, legata alla sua struttura»[19].

La *via facti* riformativa porta innovazione, non elude la gerarchia e non vuole subentrare ad essa quando invoca un'omologazione, un riconoscimento, una sottomissione all'autorità per un riconoscimento e non una sua sostituzione. Sottrarsi è sostituirsi invece di inserirsi nella struttura[20]. L'accoglienza di questo principio avviene quando non vi è la prevaricazione di un'idea o di un programma intellettuale astratto ma anzitutto un'autentica preoccupazione pastorale. È la pastorale che induce ad adattamenti misurati che non rivoluzionano la struttura. In luoghi circoscritti, il bene dei fedeli può inoltre richiedere alcuni adattamenti che possono essere compresi solo localmente, per questo non necessitano di autorizzazioni globali[21].

> «La Chiesa è tollerante per ciò che si fa *per modum actus*; non ama che si faccia la teoria di un'innovazione; il precedente di fatto l'allarma meno che il precedente giuridico. Molto libera in ciò che riguarda la sua vita, essa s'allarma subito per ciò che potrebbe mettere in causa la sua struttura»[22].

La competenza e la funzione strutturante dell'*Urbs* le impone però di non restare sorda agli appelli che provengono dall'*Orbis*. Anche se l'autorità vuole sempre ascoltare ciò che è abituata a dire, non può dimenticare che è pur vero che il tutto della vita non può essere regolamentato dal diritto e un'applicazione letterale dinanzi ai cambiamenti impedisce la creazione di un diritto maggiormente legato alla vita. Un'eventuale chiusura dell'autorità significherebbe, nel tempo, abdicare dai propri compiti: là dove vi

---

[19] «[La hiérarchie] en donnant un consentement au moins tacite ou général et anticipé, donne au fait pleine valeur de droit, procure à l'initiative de la vie la consécration de la légitimité, la qualité de chose qui ne se passe pas seulement *dans l'Église*, mais qui est *de l'Église*, reliée à sa structure», *Ibidem*.

[20] «Il y a une *via facti* qui prendre la place de l'autorité et qui la prive, de fait, de son droit de contrôle et de décision, posant une règle nouvelle sans souci de se faire homologuer, décidée à persévérer dans sa ligne même si elle est désavouée. […] Par elle, en effet, un mouvement de la vie veut s'imposer à la structure et forcer, en quelque sorte, ses positions, au lieu de se laisser régler par elle et de se développer en elle». *Idem*, pp. 322-323.

[21] «C'est pourquoi aussi l'Église ne répugne pas à certains enjambements de fait alors qu'elle ne donne pas volontiers une autorisation générale» *Idem*, p. 322.

[22] «L'Église est large sur ce qui se fait *per modum actus*; elle n'aime pas qu'on fasse la théorie d'une innovation; le précédent de fait l'alerte moins que le précédent juridique. Très libre dans ce qui relève de sa vie, elle s'alarme vite de ce qui pourrait mettre en cause sa structure», *Idem*, p. 323.

è vita occorre attendersi dei cambiamenti[23]. Dal canto suo il riformatore, se deve rispettare le esigenze dell'unità e della continuità di cui la gerarchia è interprete e custode, non può neppure rinunciare alle sue iniziative negando così la sua sensibilità. La vocazione alla doppia fedeltà può essere in lui una tensione che deve accettare di vivere lealmente, fino a quando le sue proposte non sono accolte[24]. Il suo compito è quello di non lasciare che l'autorità viva in un'illusione dorata, ispessita da fallaci sicurezze. L'abitudine assopisce la ricerca della verità mentre la fede è sequela della verità[25]. L'autentico riformatore segue il medesimo Signore e la stessa verità, per cui troverà i mezzi, il linguaggio e la pazienza per stimolare al superamento di ciò che impedisce al Vangelo di comunicarsi agli uomini. Pur sapendo che incontra incomprensione e isolamento[26], il profeta è l'uomo della solitudine. Congar riconosce che la storia è una grande maestra di verità e che ha sempre condannato i riformatori impazienti[27] ma denuncia anche i ritardi e le sordità di chi avrebbe dovuto ascoltare e non l'ha fatto[28], favorendo così la degradazione e la catastrofe. Nel XVI secolo, ciò di cui, da oltre centocinquant'anni, si avvertiva il bisogno non erano ritocchi estetici al

[23] «Certaine façon de ne dirimer des problèmes posés par la vie *que* par l'application la plus littérale de la jurisprudence *faite*, sans laisser aucune place à la création d'un jurisprudence plus adaptée, nous semble relever de la meme considération insuffisante des choses. […] Car il y a mouvement puisqu'il y a vie», *Idem*, pp. 324-325.

[24] «Le réformateur éventuel doit à la fois, prendre des initiatives et éviter la via facti, ouvrir les voies du développement et respecter les exigences de l'unité et de la continuité dont la hiérarchie est l'interprète et la gardienne. Double fidélité à laquelle il doit se livrer tout entire et loyalement», *Idem* p. 325.

[25] Qui Congar riporta la frase «Dominus non dixit: Ego sum consuetudo, sed veritas», attribuendola, nell'edizione del 1950, a San Gregorio. Nell'edizione del 1968, rimaneggerà il passo e riconoscerà che essa ha una tradizione molto più antica, risale a Tertulliano, *De virginibus velandi* I.I; Gregorio VII scrivendo a Wimundo vescovo di Arles la riprende (P. Jaffé, *Biblioteca Rerum Germanicarum* T. II, p. 576, n. 50). rifacendosi a una diffusa tradizione circa l'uso di tale formula (Cipriano, *Epistola* 74.9; AGOSTINO, *De Baptismo*, III 6.9. Sarà ripresa anche da Guglielmo Durando il giovane in *Tractatus Maior* 2. Prefatio fol 13va; G. B. LADNER, *Two Gregorian Letters: On the Sources and Nature of Gregory VIII's Reform Ideology*, in *Studi Gregoriani*, 5 (1956), pp. 221-242) pone la verità al di sopra delle abitudini, una verità che rifacendosi al *depositum* è in grado di rinnovare: *nihil innovetur nisi quod traditum est* (Cipriano, *Epistola* 74, 1-2 [CSEL 3,2, 799; DS 110]). Gregorio, avvertendo che l'inattività per la Chiesa è più grave del peccato, vorrà riportare la Chiesa alla sua originaria libertà dimostrando il suo potere rifacendosi ai testi dei profeti e di Matteo 16,19; cf., H. E. J. COWDREY, *The Register of Pope Gregory VII 1073-1085*, Oxford University Press, 2002, p. 226; riportato da K. A. GRANT, *«He does not say, 'I am custom'», Pope Greogry VII's Idea of Reform*, in *Reassessing Reform: A Historical Investigation into Church Renewal*, The Catholic University Press, Washington 2012, p. 61-83. Così la riforma diventa proattiva e non soltanto reattiva poiché volta a creare un ambiente che incoraggia il retto agire in quanto un atto di riforma è sempre un atto performativo.

[26] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, 1950, pp. 326-327.

[27] «L'histoire qui est une grande maîtresse de vérité, condamne les réformateurs impatients», *Idem*, p. 327.

[28] *Idem*, pp. 327-329.

sistema, ma vere riforme strutturali. Lutero darà voce alla vastità di questa domanda che saliva dal basso. Anche se profondamente sincere, tardi giunsero le dichiarazioni di responsabilità da parte della gerarchia[29]. Si può certamente opinare sull'uso che ne fece Lutero, ma si deve riconoscere che gran parte della tragedia poteva essere evitata[30]. È vero che non gli interessava tanto una riforma dell'apparato[31] quanto la sua era rivolta contro la sostanza della struttura stessa[32], ma essa non avrebbe avuto quegli effetti che ha avuto se in precedenza si fosse messo mano a profondi cambiamenti che non fossero

[29] «Deus hanc persecutionem ecclesiæ suæ inferri permittit propter peccata hominum, maxime sacerdotum et ecclesiæ prælatorum. Scimus in hac sancta sede aliquot iam annis multa abominanda fuisse, abusus in spiritualibus, excessus in mandatis, et omnia denique in perversum mutata; nec mirum si ægritudo a capite in membra, a summis pontificibus in alios inferiores prælatos descenderit. […] Quod ad nos attinet, polliceberis nos omnem operam adhibituros, ut primum curia hæc unde forte omen hoc malum processit, reformetur», ADRIANO VI, *Istruzioni al nunzio Chieregati* (1522), in C. MIRBT, *Quellen zur Geschischte der Papsttums*, Mohr, Tübingen 1911, n. 342; L. PASTOR, *Geschischte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Herder, Freiburg im Breisgrau 1891-1933, IV, 2, pp. 93 ss. Ammonizione ai Legati alla seconda sessione del Concilio di Trento (7 gennaio 1546) da parte del Cardinal Reginald Pole, in *Concilii Tridentini Actorum*, IV, pars prima, Friburgo in Br. 1914, pp. 550-551. Cardinal Lorena, discorso del 23 novembre 1562, in *Conc. Trid. Act*, IX, Friburgo, 1924, pp. 163-164. Commissione cardinalizia a Paolo III (1537): *Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatum de emendenda Ecclesia*, (a cura di W. Crashaw), Eebo Editions, Pro Quest 2010; cf., L. PASTOR, *Geschischte der Päpste*, V, pp. 117 ss.

[30] M. LUTHER, *Ratschlag eines Ausschusses etlicher Kardinäle, Papst Paulo III auf seinem Befehl geschrieben und überantwortet, mit Luthers Vorrede*, WA, L, pp. 191-308: testo pp. 284 ss. Lutero ha anche utilizzato il testo delle istruzioni di Papa Adriano VI al nunzio Chieregati, con una certa discrezione nella sua *Vermahnung an die Geistlichen* del 1530 (WA, XXX, 2 p. 354, ma lo mette in ridicolo in *Vorrede, Nachwort und Marginalglosse zu Legatio Adriani* (1538, WA, L, pp. 355-363). Anche la bolla di Paolo IV venne commentata a modo suo da Lutero (WA, L, pp. 92 ss.). Come reazione Pio V, contraddicendo a quando stabilito da Paolo IV, non pubblicò altri documenti del Concilio se non i Decreti. Cf. H. JEDIN, *Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Storia e Letteratura, Roma 1948. La lettera venne scritta da Lutero nel1520 dopo la bolla *Exsurge Domine*.

[31] «Neque mihi cum ullo homine de moribus, sed de solo verbo veritatis esse contentionem. In omnibus aliis cedam cuivis: verbum deserere et negare nec possum ne volo. Qui aliud de me sentit aut aliter mea hausit, non recte sentit nec vera hausit». Così affermano i commentatori: «Effettivamente, la questione morale, per quanto serissima, svolse un ruolo secondario nella genesi della Riforma. Il problema da essa sollevato non fu in primo luogo quello della moralità del clero o della chiesa, ma quello della verità cristiana», G. MIEGGE, in M. LUTERO, *Epistola Lutheriana Ad Leonem Decimum Summum Pontificem*, in *Libertà del Cristiano*, Claudiana 2004 p. 45. n. 14.

[32] «Proinde, mi Leo pater, cave Syrenas istos audias, qui te non purum hominem sed mixtum deum faciunt, ut quaevis mandare et exigere possis. Non fiet ita, nec praevalebis: Servus servorum es et prae omnibus hominibus miserrimo et periculosissimo loco. Non te fallant, qui te dominum mundi fingunt, qui sine tua autoritate nullum christianum esse sinunt, qui te in coelum, infernum, purgatorium posse aliquid garriunt. Hostes hi tui sunt et animam tuam ad perdendum quaerunt, sicut Isaias dicit «Populo meus, qui te beatum praedicant, ipsi te decipiunt». Errant, qui te supra Concilium et universalem Ecclesiam elevant. Errant, qui tibi soli scripturae interpretandae ius tribuunt: suas enim hi omnes impietates sub tuo nomine statuere in Ecclesia quaerunt, et prohdolor multum per eos Satan profecit in tuis praedecessoribus. Summa, nullis crede, qui te exaltant, sed qui te humiliant», M. LUTERO, *Epistola Lutheriana Ad Leonem Decimum Summum Pontificem*, in *Libertà del Cristiano*, Claudiana 2004, p. 62.

solo «di cappuccio e cerimonie» come diceva Erasmo[33], il quale non poteva però perdonare a Lutero di aver danneggiato con la sua violenza la vera causa del Vangelo[34]. Congar termina la sua disamina sforzandosi di riconoscere le attenuanti presentate dagli storici a discolpa della struttura della Chiesa, tuttavia si chiede:

> «Quale peso possono avere le circostanze attenuanti, quando non si è fatto nulla di decisivo per evitare la tragedia? Tutto questo non può né deve offuscare la severa ma salutare lezione che possiamo ricevere dai fatti»[35].

Comprende che non si veda mai con simpatia chi presenta problemi, che le novità paiano sempre pericolose e le proposte di riforma inopportune[36]. Ma non si sottrae a sostenere le ragioni di chi domanda riforme perché per loro natura essi sono impazienti ancor più quando i custodi della tradizione si mostrano eccessivamente pazienti. Perché la storia insegna che le richieste della periferia non ascoltate, non sono risolte, ma solo represse e questo prima o poi condurrà a una loro esplosione[37]. Occorre che il senso dell'attesa, riconosciuto come necessario, si sposi con quello dell'urgenza dei bisogni, ossia che si attui l'intelligenza dei segni dei tempi[38]. Questa intelligenza non muove da una ragione astratta ma dalla concretezza della storia. Congar chiude la sua riflessione sulla terza condizione di una riforma senza scisma riaffermando, ancora una volta, il principio della carità pastorale:

> «L'avvertimento di San Paolo "Padri non esasperate i vostri figli" (*Ef* 6,4) si rivolge a tutti coloro che hanno ricevuto in qualche modo la missione e il nome di "padre"[39].

---

[33] A. RENAUDET, *Études èrasminiennes (1521-1529)*, E. Droz, Parigi 1939 (ristampa Slatkine, Genève-Paris 1981), pp. 167-168; 204. 246; 435.609.

[34] *Idem*, pp. 261.284, n. 4; p. 352.

[35] «Mais de quel poids sont des circonstances atténuantes quand on n'a rien fait de sérieux pour éviter la tragédie? Tout cela ne peut ni ne doit énerver la sévère mais salutaire leçon que nous pouvons recevoir des faits», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, 1950, pp. 331.

[36] «Ceux qui sont responsables d'un ordre n'aiment pas les mises en question. La nouveauté apparait toujours dangereuse et le réformistes importuns, voire inquiétants», *Ibidem*.

[37] «On ne peut réclamer des réformateurs qu'ils ne soient pas trop impatients qu'en demandant aux gardiens de la tradition de ne pas être, eux, trop patients; d'être sensibles à la pression de revendications qui risquent d'exploser un jour, pour avoir été trop longtemps comprimées», *Idem* p. 332.

[38] «Joindre au sentiment des délais celui de l'urgence des besoins, l'intelligence des signes des temps», *Ibidem*.

[39] «L'avertissement de saint Paul: "Pères, n'acculez pas vos enfants à l'exaspération" (*Ef* 6,4), s'adresse à tous ceux qui ont reçu, à quelque titre, la charge et le nom de "pères"», *Ibidem*.

2.12.1 PAZIENZA FRA CENTRO E PERIFERIA

Adolfo Galeano colloca la pazienza all'interno di una riflessione che vede la riforma della Chiesa bilanciarsi su due registri, uno dettato da ragioni esterne e uno da principi interni. La terza condizione di Congar, secondo Galeano, rientrerebbe fra i principi esterni in quanto le motivazioni riformiste muoverebbero da un inserimento della Chiesa nelle correnti storiche[40]. Tale interpretazione considera necessario l'apporto della periferia, la quale fa confluire verso il centro le sue ragioni provenienti dal mondo esterno[41]. In realtà, Galeano rilegge le condizioni congariane nell'ottica di un «encarnacionismo dinámico», dove la tradizione indicherebbe, come criterio di fedeltà, la permanenza nella storia delle intuizioni che hanno già attuato una riforma. Di fatto ci pare che tale la lettura verta però più su considerazioni di carattere strutturalista, in cui la Chiesa sarebbe una realtà soggetta a un principio di sviluppo storico il quale condurrebbe necessariamente a un cambio di forma, prescindendo da un criterio di valutazione delle istanze riformatrici. Sappiamo però che per Congar vi è nella storia una permanenza delle strutture fondamentali della Chiesa che non devono essere ridiscusse dagli apporti innovativi.

Joseph Famerée riduce l'analisi del terzo principio alla sola differenza fra la *via facti* e la *consuetudo iuris*. Concentrandosi su questo aspetto, afferma che ciò che viene dalla periferia può svolgere un ruolo motore nei cambiamenti, legittimati quando riconosciuti dal centro. Famerée ammette che il ruolo affidato da Congar alla gerarchia, a prima vista, rischia di essere eccesivo[42] e non supera la tensione che si genera fra i due poli se non con un ritorno alla Tradizione[43]. La visione pare polarizzata e, pur ammettendo una certa consistenza alle proposte della periferia, Congar si sbilancerebbe a favore della

---

[40] A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, pp. 129-130.

[41] «En una verdadera reforma la Iglesia, sostenida por la repristinácion evangélica, debe inserirse en las estructura de un mundo nuevo y de una sociedad renovada que ella debe también bautizar», *Idem*, p. 130.

[42] «Il ne faut pas escamoter le rôle du Peuple fidèle et du ministère de base au profit exclusif de la hiérarchie: ce serait sacrifier quelque chose de la vie à la vérité de la structure», J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, 1992, p. 102.

[43] «Revenir à la tradition, c'est, dans un respect absolu des formes permanentes et toujours valable, dans un respect critique et intelligent des formes transitoires, se mettre à l'école des principes mêmes du catholicisme», *Ibidem*.

gerarchia. Famerée si domanda se questa concezione non tenga conto delle varie sfumature presenti nelle relazioni intra-ecclesiali, poiché è tutto il popolo di Dio che costruisce il diritto, senza contestare il ruolo specifico del ministero all'interno del popolo credente[44]. La correttezza di questi rilievi ha assunto peso teologico in seguito alla *Lumen Gentium* che parla di popolo di Dio visto nel suo insieme prima di operare delle distinzioni al suo interno[45]. Occorre però ricordare il peso avuto dalla riflessione teologica di Congar, prima e durante il Concilio, per giungere a tale formulazione[46].

2.12.2 PAZIENZA E FORZA DELLA COMUNIONE

La pazienza per Jossua è un requisito necessario per attuare forme di comunione nel tempo. Condizione fondamentale per attuare nella Chiesa un rinnovamento in quanto si ha a che fare con una realtà vivente che richiede tempo per svilupparsi e giungere alla sua maturazione. La riforma, infatti, non è sostituire un elemento con un altro ma consentire alla vita di fare il suo percorso, senza voler raccogliere subito i frutti della semina. Questa è un'esigenza della storia. Nel 1939, a Le Saulchoir si diceva che occorressero trenta o quarant'anni per un rinnovamento perché quanto più profondo è l'incavo dell'onda tanto più forte è l'urto[47]. La pazienza attiva è tutto l'opposto di un'attesa vuota. È una qualità dello spirito che pone la sua radice nella convinzione profonda che Dio conduce il gioco e compie per noi un disegno di grazia, non per nulla per tutti i grandi progetti, sono necessari periodi di maturazione. Afferma Congar: «Ho pensato molto spesso alla parola di San Paolo: "la pazienza genera la speranza" (*Rm*

---

[44] «Le dominicain français privilégie nettement un des deux pôles, lorsqu'il attribue, d'une certaine manière, toute la légalité à la "hiérarchie". […] L'autorité seule donne au *fait* pleine valeur de *droit* et de légitimité ecclésiale, en le reliant à la structure de l'Église; la *via facti* se situe dans le domaine de la vie et propose une sorte d'échantillon qu'elle soumet au *contrôle* de la *hiérarchie*. […] N'est-ce pas une conception trop peu articulée et trop peu différenciée des relations intra-ecclésiales? N'est-ce pas *tout* le Peuple de Dieu, fidèles et minister, qui fait le droit ecclesial, sans contester le rôle spécifique du ministère *au sein* du Peuple croyant?», J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, 1992, pp. 117-118.

[45] Si parla esplicitamente della costituzione gerarchica della Chiesa solo a partire dal capitolo III della *Lumen Gentium*.

[46] «"Sont de moi": *Lumen Gentium* la prima redazione di molti numeri del I capitolo e i numeri 9, 13, 16, 17, più alcuni passi specifici», YVES CONGAR, *Mon Journal du Concil*, I, Les Editions du Cerf 2002; (trad. it., *Diario del Concilio* 1960-1963 San Paolo 2005, p. 23 dalla nota al 7 dicembre 1965). Mentre *Jalons pour une théologie du laïcat* è del 1953.

[47] J.-P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Èdition Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967 tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71, p. 70.

5,4). La sequenza indicata da San Paolo esprime una verità profonda. Coloro che non sanno soffrire non sanno sperare. Se la pazienza è quella del seminatore, essa è unita necessariamente alla Croce. La Croce è la condizione di ogni opera santa. Dio stesso opera in ciò che è croce per noi»[48]. La pazienza introduce al senso della storia: è sapere che è Dio a condurre il gioco per compiere il suo disegno di grazia, anche perché tutte le cose grandi richiedono un tempo di maturazione[49]. Solo con la pazienza si giunge ad un'esistenza autentica e profonda. «Se non si accetta di pagare questo prezzo non si fanno le cose seriamente. Soltanto colui che ha sofferto per le proprie convinzioni le vive con una certa forza, una certa qualità di estrema fermezza e acquista anche il diritto di essere rispettato ed inteso»[50]. Rifacendosi all'immagine di Congar, Journet presenta la pazienza quale forza profondamente evangelica poiché attende la crescita del seme[51].

I movimenti di riforma che non mostrano pazienza, per l'accoglienza delle loro proposte, sono un pericolo per la comunione. Questa la sottolineatura di Gabriel Flynn a riguardo del terzo principio di Congar. L'impazienza è una mancanza di rispetto verso i saggi ritardi di Dio, della Chiesa e della vita. I rivoluzionari, con la loro impazienza non solo indirizzano una riforma verso lo scisma ma compromettono sfortunatamente il vero con il falso e, nonostante il loro desiderio di accelerare lo sviluppo delle riforme, capita che le rallentino[52]. Flynn assume profondamente questo principio, nel contempo riconosce che, quando Congar scriverà *Martin Luther. Sa foi, sa réforme: études de théologie historique* (1983), mostrerà un approccio meno tagliente e più positivo. Congar apprezza lo spirito religioso di Lutero e vorrebbe che il mondo cattolico lo ascoltasse più attentamente prima di condannarlo. Questo però non lo esenta da prenderne le distanze proprio a causa della sua impazienza. Al riguardo, impazienti sono stati anche la Curia romana che conserva storicamente una sua responsabilità[53]

---

[48] Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue*, Cerf, Parigi 1964, prefazione, p. LVI.
[49] J.-P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Èdition Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967 tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71, p. 70.
[50] *Idem*, p. 72.
[51] C. JOURNET, *Réforme dans l'Église et réforme de l'Église*, in *Nova et vetera*, (1952), XXVII, n. 2, p. 142.
[52] G. FLYNN, *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005, pp. 119-120.
[53] L. PASTOR, *Geschichte der Päpste*, IV, 2, pp. 93 ss; ID., *Admonestatio*, (Concilio di Trento II sessione), ed. Görres Gesellschaft, IV, pp. 550 ss.

così come alcuni teologi cattolici[54]. Non sfugge quindi a Flynn come Congar sostenga l'idea che entrambi gli attori della Riforma debbano essere criticati per aver rotto la carità e la comunione e non aver mostrato pazienza[55]. In un'opera seguente, Flynn sostiene che il compito di un movimento ecumenico è quello di rifare ciò che l'impazienza ha danneggiato[56]. Questo lavoro richiede pazienza, purezza e profonda fedeltà. Un frutto di questa pazienza è dato dal fatto che «oggi i Protestanti stanno riscoprendo il carattere biblico delle realtà cattoliche […] e noi scopriamo, da parte nostra, il carattere cristiano di alcune loro fondamentali proposte. Così, da entrambe le parti, la pazienza diventa amore e la preghiera tende a ricostruire le rovine che l'impazienza della rivolta e della polemica avevano distrutto nella vigna del Signore»[57]. Queste controversie sono percepite in modo oscuro e complesso a seconda del peso che la storia ha avuto per l'inadeguatezza con cui sono stati affrontati alcuni problemi[58]. Al di là di ciò, Flynn applica il terzo principio alle tematiche attuali: la pazienza come criterio di discernimento applicato al servizio, alla liturgia e alla morale contemporanea poiché permette di soppesare le conseguenze inerenti a facili conclusioni.

La pazienza accetta le imperfezioni ed è quasi una *conditio sine qua non* della riforma per il rispetto, l'umiltà e la flessibilità che alimenta. Così per Per Luca Merlo il terzo principio di Congar preserva la comunione, poiché l'impazienza dimentica che per afferrare il senso delle cose occorre una vita. Lutero ha invece pensato la fede cristiana «non *con* la Chiesa, ma *contro* la Chiesa»[59]. Per Ermanno Tura, infine, «l'impazienza frettolosa è vicina parente dell'approssimazione»[60].

---

[54] Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, pp. 52-53; *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, p. 129; *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 456.
[55] G. FLYNN, *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005, p. 123.
[56] G. Flynn, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 193.
[57] *Idem*, p. 194.
[58] G. FLYNN, *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005, p. 116.
[59] L. MERLO, *Yves Congar*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 47.
[60] E. R. TURA, *Vera e falsa riforma nella Chiesa di Y. Congar. Un libro da non dimenticare*, in *Credere Oggi* (1995), 88, p. 65.

2.12.3 La modalità cognitiva della pazienza

In ambito cristiano, la pazienza è sempre stata considerata virtù essenziale alla perseveranza. Unita all'umiltà formava l'immagine suadente della forza dell'uomo virtuoso. Fuori dall'ambito personale, la pazienza si avvicinava più alla saggezza di governo ma a seconda dei tempi le assunzioni non erano concordi. Si riconosceva che era più facile fondare un Ordine piuttosto che riformarlo, come sostenevano sia San Bernardo (1090-1153), sia Pietro il venerabile (1092-1156). Quando si è cercato di introdurre riforme con la forza, si sono solo inaspriti gli animi, inoltre chi si era proposto una simile impresa doveva essere profondamente spirituale quanto dotato di senso giuridico e disciplinare.[61] La pazienza, quale atteggiamento di solerte attesa, coinvolge necessariamente – come aveva già affermato Nicolas de Clamanges (1363-1437) nel suo *De Studio Theologico* del 1412 – la formazione del clero che deve essere più pastorale e maggiormente attenta alla *cura animarum*[62], unendo in tal modo la dimensione intellettuale, spirituale e pastorale. Egidio da Viterbo (1469-1532), che in altre occasioni mostrava comprensione e longanimità, per timore di cadere in un aristotelismo eccessivo che rischiava di mettere in dubbio l'immortalità dell'anima[63], preferiva rifugiarsi in un consolatorio platonismo secondo il quale la causalità divina ha imposto un ordine sacro e inviolabile, posto fin dall'eternità e non può essere in nessun modo adattato alle esigenze del momento. Per cui modifiche, cambiamenti, interpretazioni o adattamenti sono da considerarsi come qualcosa di empio[64]. Per questo, in caso di riforma nei conventi del suo ordine, occorreva al più presto ritornare alle impostazioni originarie e non pazientare oltre poiché Dio con una sola parola ha creato il mondo e non si poteva far attendere un simile padrone[65]. Urgenza, riforma e pazienza possono poi essere declinate in modalità assai diverse. Si noti il tenore difforme di due lettere giunte a Leone X. La prima, del 1513, scoperta da Jedin, scritta

[61] G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 1966, pp. 111-115.
[62] C. M. Bellitto, *Nicolas de Clamanges: Spirituality, Personal Reform, and Pastoral Renewal on the Eve of the Reformations*, The Catholic University of America Press, Washington 2001, p. 27.
[63] Cf., A. Poppi, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Rubettino, Roma 2001.
[64] Cf., J. W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Brill, Leiden 1968, p. 141.
[65] *Lettera a Antonio Astensio*, Biblioteca Comunale di Siena, Cod. G.X., 26, p. 120.

in italiano – da non confondersi con il famoso *Libellus ad Leonem X* [66]–, poco conosciuta, inviata da Vincenzo Querini[67] e Pietro Bembo a Leone X, in cui il linguaggio franco ricorda l'urgenza di una riforma che inizi proprio dalla corte papale. L'autorità culturale e morale dei due è fuori discussione e non vi è dubbio che in questo foglio, dove la schiettezza diventa ardimento[68], è difficile ritrovare quella pazienza che facilmente si può scorgere invece nel testo inviato da Lutero nel settembre del 1520, dove, con un linguaggio sottomesso e umile, riconosce filialmente l'autorità pontificia, anche se al termine espone i punti dai quali non retrocederà[69]. Lo stesso dicasi della

[66] *B. Pauli Iustiniani Et Petri Quirini Eremitarum Camaldulensium Libellus ad Leonem X Pontificem Maximum*, in *Annales Camaldulenses ordinis Sancti Benedicti*, t. IX (Venetiis: aere Monasterii Sancti Michaelis de Muriano, 1773), pp. 612-719. Vincenzo nell'Ordine Camaldolese prende il nome di Pietro. Per una recensione: U. MAZZONE, *Libellus ad Leonem X: Note in Margine all'Edizione e alla Storiografia. Le Edizioni del Testo*, in *Journal:Franciscan Studies*, 71 (2013), pp. 19-32. Testo italiano: M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze***,** Morcelliana, Brescia, I, 1967.

[67] S. D. BOWD, *Reform before the Reformation: Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*, Brill, Leiden 2001.

[68] «Se la Beatitudine Vostra, Padre Santo, desidera per placar la ira di Dio, che la chiesa si rifformi da vero, bisogna che la incominci da se medesima dalla famiglia et dal governo suo. Et prima per dar una viva speranza al mondo che la sia per camminare secondo il spirito et non secondo la carne, la ordinerà che fra tanto termine tutti li parenti soi che non sono in cose necessarie occupati, maxime le donne, tornino alle patrie loro et ivi più tosto che in Roma expectino la gratia sua. Poi la Beatitudine Vostra serà contenta exequire ad una ad una le infrascritte cose: Che tutti li drapi di oro et di seta che sono nelle sale, nelle stanze et per le letta di V. S. siano levati et dedicati al culto divino et in vece loro si ponghino panni di lana di quel colore più piacerà. Che niuno della famiglia di V. Beatitudine di qualunque grado et condizione si sia possi portare drapi di seta ne in piedi ne in capo ne in dosso ne collatene d'oro occulte o palese, ma siano nelli vestiti di panni pavonazzi o rosati non troppo, honestamente lunghi et non da seculari in verun modo. Similmente s'intendi de fornimenti di mule et de cavali, ne quali non si possa usare oro ne argento. Che tutta la famiglia della Santità Vostra sia ridotta a un terzo mano che hora le non è, mandando fuori di casa li meno honesti virtuosi et sufficienti per il servitio di un pontefice. Che la mensa di Vostra Santità no sia di tanti varii ferculi piena et che publice mentre che la cena over si lega qualche cosa santa overo si ragioni di quelle materie che diano buona edificazione agli astanti et opinione della grandezza del buon suo… Anchora che tutti e membri della chiesa di Dio habbiano bisogno d'una bona et santa refformatione, pure, essendo noi monaci, et cognoscendo che 'l stato monastico hora si ritruova in non picola necessità di soccorso, ci ha parso essere offitio nostro (sapendo questa essere la intenttione di Nostro Signore) particolarmente fare intendere a Vostra Santità quello che facilmente potrà ridurre a monaci tutti a quelle perfectione di che sono professori. Monachi (adunque per exprimere tutto il concepto nostro) chiamiamo quelli che sono professi della regola di Santo Benedicto, di qualunque habito et soto qualunque constitutione si vogliano…», H. JEDIN, *Vincenzo Quirini und Pietro Bembo*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol IV, *StT* vol. CXXIV, Città del Vaticano, 1946, *Anhang*, pp. 423-424. Archivio della Congregazione di Monte Corona, Camaldoli Cod. FIIA fol. 348r-349r; autografo di Quirini. Il testo venne ripresentato in H. JEDIN, *Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Herder, Friburgo 1966, I, pp. 165-166; (trad. it., *Chiesa della fede, Chiesa della storia: saggi scelti*, Morcelliana, Brescia 1972).

[69] Lutero passa da espressioni come: «Ego vero, ut rem aperte confitear, conscius mihi sum, ubicunque tuæ personæ meminisse oportuit, non nisi magnifica et optima de te dixisse», a frasi del tipo: «Non te fallant, qui te dominum mundi fingunt, qui sine tua autoritate nullum christianum esse sinunt, qui

prudenza mostrata da Lutero negli otto sermoni *Invocavit* del 1522, dove richiama Karlstadt per la sua impazienza nell'eliminare le espressioni cattoliche della preghiera[70]. Il termine pazienza può quindi assumere rivestimenti disuguali. Se pensiamo poi all'inefficacia dei suggerimenti offerti e alla fedeltà alla Chiesa Cattolica conservatasi in Querini, Bembo e Giustiniani possiamo solo evidenziare la loro pazienza.

La pazienza non può essere solo un atteggiamento interiore, atto ad esercitare una *imitatio Christi* secondo la *devotio moderna*, ma diventa condizione per un riconoscimento del limite delle potenzialità cognitive. La sincera apertura all'azione dello Spirito, la prudenza e la ricerca storica sono strumenti necessari per valutare, ponderando, tutti gli elementi di una riforma. In tal senso la pazienza è virtù richiesta da ambo i fronti della periferia e del centro. Questa pazienza non è passiva, ma alacre, attiva, operosa. Ben lungi dalla quiescenza dell'*Urbs* e dalla sudditanza dell'*Orbis* è attenta a non spegnere lo Spirito e a operare coraggiosamente aprendo strade e modalità nuove per la presenza della Chiesa nel mondo. Ne segue che, sia le attese paternalistiche volte, non a decantare l'entusiasmo delle iniziative, ma a spegnerle, sia le spinte dettate da gruppi minoritari ben organizzati che creano pressione, entrambe non esprimono un autentico servizio alla cattolicità della verità. Il valore cognitivo della pazienza si manifesta quando investe l'ampiezza dell'antropologico e lo fa assumendo il dato teologico dell'agito divino: il già avvenuto e consegnato nella Tradizione e nella vita.

2.12.3.1 *Valore strumentale della pazienza*

La pedagogia divina ha mostrato uno sviluppo progressivo della rivelazione per giungere a un suo compimento alla pienezza dei tempi (*Gal* 4,4). Ora questo tratto caratteristico dell'agire divino non è assente nel pellegrinare della Chiesa, sia perché Dio stesso si è sottoposto all'attendere del tempo, assumendo le caratteristiche culturali della sua epoca – pur con distacco e criticità – accogliendo la stagionalità dell'attesa

---

te in cœlum, infernum, purgatorium posse aliquid garriunt. […] Errant, qui te supra Concilium et universalem Ecclesiam elevant. Errant, qui tibi soli scripturæ interpretandæ ius tribuunt», M. LUTERO, *Epistola Lutheriana Ad Leonem Decimum Summum Pontificem*, in *Libertà del Cristiano*, Claudiana 2004, pp. 40. 62.

[70] M. LUTHER, *Invocavit*, WA 10, III, 1-64.

senza alterarne i ritmi; sia perché – oltre a questa dimensione passiva – Dio si è proposto all'uomo attendendone la lenta maturazione: «Essi però dubitarono», (*Mt* 28,17). L'atteggiamento è stato quello di accogliere la fatica del credere e rispettarne i tempi. Questa dimensione attiva dell'agire divino diventa paradigma per l'agire della Chiesa. Ci pare che Congar con il primo criterio abbia indicato la causa finale ed efficiente della riforma: la carità. Con il secondo l'ambiente – quasi causa formale – in cui si svolge la riforma: la comunione con il tutto della vita della Chiesa. Con questo terzo, la modalità strumentale della riforma. Con il quarto analizzeremo il contenuto originario originante della riforma: il ritorno ai principi della tradizione, materia stessa per la riforma. Ma è proprio su questo terzo punto in cui si cerca di rispondere alla domanda: in che modo si può riformare la Chiesa? Congar risponde: con la pazienza, ben sapendo che sovente il valore delle idee e delle iniziative viene accolto o respinto più per le modalità in cui vengono proposte che per l'intrinseca bontà oggettiva. La pazienza è la modalità che stempera le asprezze e mette in luce una saggezza, forse in un primo tempo non ben compresa[71]. La pazienza sa accogliere i ritmi variegati e non sempre armonici presenti nella Chiesa. Siamo del parere che la stessa riforma liturgica scaturita dal Concilio non può durare nello Spirito che l'ha dettata se le altre strutture ecclesiali si rifanno a diversa ispirazione. «Se la conduzione d'insieme delle strutture ecclesiali rimane al di qua della conduzione liturgica, questa si infrangerà presto contro lo scoglio di in nuovo ritualismo, che a poco a poco perde il contatto con lo Spirito che l'anima»[72]. Ciononostante stimolando, si attende che le iniziative della periferia e l'ascolto del centro conducano a maturazione verso soluzioni che, fondate, sappiano rispondere in modo attuale alle nuove domande. All'origine e al termine vi è dunque –

[71] «Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. Va data grande importanza a questo metodo e, se è necessario, applicato con pazienza; si dovrà cioè adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale». Da *Gaudet Mater Ecclesia* 11 ottobre 1962, *AAS* 54 (1962), pp. 785-795, V,5.

[72] G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Cerf, Parigi 1995 (trad. it., *Immaginare la Chiesa cattolica*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1998, p. 208). Non pare che Paolo VI abbia percepito il legame indissolubile tra riforma liturgica e riforma canonica. È noto che aveva dato consegna che il futuro Codice rimanesse il più possibile fedele all'ispirazione e all'organizzazione del Codice del 1917 [CARD. R. J. CASTILLO-LARA, *La communion ecclésiale dans le nouveau Code di droit canonique*. In *Communicationes*, XV (1984), p. 224].

quasi come rivelazione pasquale – l'alfa e l'omega della pazienza divina che è diventata un dato consegnato, una modalità sacramentale che caratterizza l'agire. La pazienza è il *come* divino (*Gv* 15,12: καθὼς); il criterio della prassi pedagogica adottato da Dio nella storia. Indica il modo e il grado. Quindi ha valore discriminante nell'agire umano perché è la modalità scelta da Dio stesso. Correttamente intesa è una vera *imitatio Christi* che consente alla Chiesa di assumere sempre più la *forma Christi*.

2.12.3.1 *Pazienza ed escatologia*

Se il già consegnato illumina il valore cognitivo e antropologico della pazienza, guardiamo ora al ritrovato rapporto fra la pazienza e l'escatologia, a quel non ancora che ci volge all'economia futura. Vi è una fretta che scaturisce da una distorsione escatologica. Ogni compimento del Regno è un anticipo della condizione finale; spinto da questa realtà, il riformatore avverte l'urgenza dell'agire, del convertire, del rinnovare. Questa deve restare premura e non trasformarsi in impellenza. Per questo necessita dell'applicazione degli altri criteri elencati da Congar per rinvigorire la sua autenticità e non essere travolto dalla sua stessa azione. Vi è un'impazienza che non diventa né intolleranza né inquietudine ma sa mantenersi nella comunione con il tutto e fornisce al tutto un dinamismo vitale che gli fa pregustare le nuove stagioni della primavera[1]. Il Regno è sempre un dono e come tale deve essere accolto, anche facendo violenza alla propria impazienza (*Mt* 11,12). Il Risorto si pone come il Veniente nella storia, e non come Colui che è già tornato. La parusia non si è ancora compiuta. Restiamo quindi nel tempo dell'attesa come segno distintivo dell'essere e dell'agire del cristiano. Attendiamo un compimento. Siamo nella Veglia della Grande Pasqua, tra i gemiti della creazione (*Rm* 8,18-23). Il compimento verrà e quando verrà sarà un dono.

[1] «Ci vengano riferite le voci di alcuni che, sebbene accesi di zelo per la religione, valutano però i fatti senza sufficiente obiettività né prudente giudizio. Nelle attuali condizioni della società umana essi non sono capaci di vedere altro che rovine e guai; vanno dicendo che i nostri tempi, se si confrontano con i secoli passati, risultano del tutto peggiori; e arrivano fino al punto di comportarsi come se non avessero nulla da imparare dalla storia, che è maestra di vita, e come se ai tempi dei precedenti Concili tutto procedesse felicemente quanto alla dottrina cristiana, alla morale, alla giusta libertà della Chiesa. A Noi sembra di dover risolutamente dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano sempre il peggio, quasi incombesse la fine del mondo», *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 ottobre 1962, *AAS* 54 (1962), pp. 785-795, IV.2.3.

2.13 Quarta condizione: un vero rinnovamento mediante il ritorno alla Tradizione, non l'introduzione di una "novità" con un adattamento meccanico

Riformare la Chiesa non è riordinare una struttura economica o sociale dove gli elementi di novità possono rinnovare anche radicalmente la configurazione complessiva dei soggetti tanto da dare origine a realtà del tutto nuove, accrescendo il valore del tutto. La Chiesa non è un organismo che si è autogenerato e né si autocostruisce, perché la Chiesa non si appartiene. Essa è del suo Signore. È la sua Sposa, il suo Corpo. È abitata dallo Spirito del Risorto. Non può fallire e, anche se il suo svolgimento è intramondano, non lo è il suo compimento. In cammino verso una definitività che le sarà donata, essa sempre accoglie quella forma che Cristo costantemente le offre per assumerla e ri-assumerla in Sé in una crescente comunione. Cristo è la forma della vita filiale e dunque anche la forma di quella famiglia, che è la Chiesa, in cui vivono coloro che sono i figli nel Figlio del Padre. In tal senso, se è impensabile una ri-forma che sia altro dalla forma di Cristo[2], è impensabile anche la permanenza delle forme storiche che impediscano l'assunzione della *forma Christi*. La Chiesa appare come un ossimoro vivente: sempre antica e sempre nuova, attuale eppur arcaica, vetusta sebbene rinnovata[3]. La sua identità di pellegrina verso il Regno si manifesta mediate l'interazione di più registri: fedeltà al suo Signore, alla Tradizione, allo Spirito, alla storia, all'uomo. Pertanto il suo rinnovamento non potrà essere automatico e neppure ripetitivo. Per questo, occorre avere un punto di riferimento, condiviso e necessario, radicato nella storia e attuale. Individuato questo nella Tradizione, Congar stabilisce anzitutto un metodo per il suo utilizzo: porre la Tradizione come riferimento e assumere il dato nuovo quale strumento che interpella la Chiesa, facendole scoprire ricchezze inedite con le quali si rigetta ciò

[2] Cf., R. REPOLE, *L'umiltà della Chiesa, uno stile per la Chiesa di oggi*, in *Riforma e Santità, lo stile di una Chiesa in tempo di trasformazioni*, Ancora, Milano 2012, pp. 68-69.

[3] «La Chiesa non è vecchia, è antica; il tempo non la piega, e, se essa è fedele ai principi intrinseci ed estrinseci della sua misteriosa esistenza, la ringiovanisce. Essa non teme il nuovo; ne vive. Come un albero dalla sicura e feconda radice, essa trae da sé ad ogni ciclo storico la sua primavera. […] La nostra religione, che è la verità, che è la realtà divina nella storia dell'uomo, non si inventa, e nemmeno, propriamente parlando, si scopre; la si riceve, e per antica che sia è sempre viva, sempre nuova; perenne cioè, e sempre atta a fiorire in nuove e genuine espressioni», PAOLO VI, *Udienza generale* del 2 luglio 1969, in *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII LEV, Città del Vaticano 1970, pp. 905 ss.

che del nuovo non è conforme al dato. Altrimenti si porrebbe la novità quale riferimento a cui la Tradizione deve rendere conto. In questo caso si otterrebbe un inserimento forzato che produrrebbe una spaccatura poiché l'elemento esterno avocherebbe a sé il ruolo di depositario del criterio veritativo che prima discrimina e poi annulla il costitutivo della Chiesa. Nel primo caso avremmo rinnovamento, nel secondo, scisma.

> «Si può regolare principalmente il proprio sforzo sia sull'elemento nuovo che è, almeno in un primo momento, un elemento esterno, sia sulla realtà di Chiesa di cui si cerca l'adattamento. Secondo che ci si orienta nel primo o nel secondo senso, si avrà un adattamento meccanico che rischia di sfociare in una "novità" e in una riforma scismatica, oppure si avrà un vero "rinnovamento", un autentico "sviluppo", ossia una riforma *nella Chiesa*, una riforma *della Chiesa*, una riforma senza scisma»[4].

Si ha così una nuova intelligenza della Tradizione, con espressioni inedite e arricchenti. Quando, invece, l'interesse è volto primariamente al nuovo per assumerne lo spirito, il linguaggio, e i principi e poi, guardando alla Tradizione, si vede solo ciò che si confà al nuovo, rigettando ciò che non può più essere assunto, si esprimerebbe la Tradizione in un modo tale per cui la Tradizione stessa non si riconoscerebbe più. La Tradizione non è archeologismo: è un mettersi alla scuola dei principi stessi del cattolicesimo. È reinterrogare i testi ed è ricentramento su Cristo e nel suo mistero pasquale. Non è legarsi a forme letterali del passato, ma, pur rispettandole, entrare nello spirito che ha guidato la Chiesa quando ha attraversato le epoche storiche[5].

---

[4] «On peut régler principalement son effort soit sur l'élément nouveau qui est, pour le moment au moins, un élément du dehors, soit sur la réalité d'Église dont on cherche l'adaptation. Selon qu'on s'orientera dans le premier ou le second sens, on aura une adaptation mécanique, risquant d'aboutir à une "nouveauté" et à une réforme schismatique, ou un véritable "renouvellement", un véritable "développement", c'est-à-dire une réforme *dans l'Église*, une réforme *de l'Église*, une réforme sans schism». Si veda anche: «L'assimilation est toujours à quelque degré la perte de l'assimilé. Cela ne doit pas être une nouveauté *extérieure* qui pénètre le christianisme et se prolonge en lui, mais le christianisme qui fasse son profit, en en tirant son expression ou sa croissance, d'un élément ou d'une forme jugés aptes à cela», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 334.339.

[5] «Lorsqu'on parle de "revenir à la tradition" il ne s'agit pas nécessairement de lier le catholique d'aujourd'hui à la littéralité d'une forme partielle que la pensée ou la vie des chrétiens ont prise à un moment donné. […] Revenir à la tradition c'est, dans un respect loyal et affectueux de toutes les formes, respect absolu des formes permanentes et toujours valable, respect critique et intelligent des formes transitoires. […] C'est se pénétrer, au delà de ce que l'Église a di en face de tel problème du passé, de l'esprit qui l'a inspire, de dire qu'elle pense en profondeur, de ce qu'elle dit et veut dire à travers nous en face des problems du present», *Idem*, pp. 336-337.

> «La “tradizione” non significa “abitudine” e neppure “passato”. Certo, essa comporta un aspetto del passato; sotto un certo aspetto, essa è il tesoro dei testi e delle realtà del passato della Chiesa, ma è anche ben altro. È essenzialmente la continuità dello sviluppo a partire dal dono iniziale e l’integrazione nell’unità di tutte le forme che questo sviluppo ha assunto e attualmente presenta. È la presenza del principio in tutte le tappe del suo sviluppo»[6].

Continuità dello sviluppo: ecco il nucleo propulsore del pensiero congariano. Il vero riformismo non è un’opera intellettuale, è un’azione di vita; così il Vangelo è autentico ed efficace[7]. Nello stesso tempo, solo una comprensione profonda della Tradizione può condurre a discernere gli elementi utili della modernità, sceglierli con sicurezza e adattarli con tatto[8]. Perché le riforme, che non siano solo una sostituzione automatica di una forma con un’altra, sono sempre il prodotto di un’abbondanza di fedeltà[9] che si colloca all’interno di quella Chiesa che è sempre costituita da una struttura e da una vita. Se si confondono i piani e si passa da uno all’altro in modo indebito si entra in regioni incognite e pericolose. Occorre mantenere questa invalicabile distinzione, affinché l’adattamento non sia meccanico ed esteriore ma rappresenti lo sviluppo di un principio interno alla Tradizione della Chiesa il quale assimila il nuovo dato. È una bilateralità equipollente. In precedenza, Congar aveva già affermato che non è agendo sulle forme esteriori che si riforma la Chiesa, ma solo conducendola alla purezza delle sue origini. Solo ravvivando lo spirito delle origini e dimorando nella realtà vivente, che fin dalle origini custodisce l’unica e perenne grazia dello Spirito, è possibile operare un rinnovamento nella Chiesa. Le eresie e le sette escono dalla Chiesa per giudicarla, ma la riforma autentica si colloca e permane nella Chiesa, condizione ineludibile per avviare

---

[6] «[La] “tradition” ne signifie pas “routine”, non même proprement “passè”. Certes, elle comporte un aspet du passé; elle est, par un côté d’elle-même, le trésor des textes et des réalités du passé de l’Église; mais elle est bien plus que cela. Elle est essentiellement la continuité du développoment depuis le don initial et l’intégration dans l’unité de toutes les formes que ce développement a prises et présente actuellement. Elle est la presence du principe à toutes les étapes de son développement», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l’Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 336.

[7] «Il est une œuvre de vie. Sans engagement de vie correspondant, un réformisme, même intellectuellement resourcé et recentré, n’atteindrait pas à un certain évangélisme necessaire, pourtant, à une plenitude d’authenticité et d’efficacité», *Idem*, p. 338.

[8] «Rien ne serait plus dangereux que de travailler à réformer quelque chose dans le domaine de le *vie* ecclésiale sans s’être assuré une très solide ecclésiologie, c’est-à-dire une théologie de la *structure* de l’Église», *Ibidem*.

[9] «La mise en question des formes, si elle doit être faite, doit procéder, non d’un affablissement, mais d’un surcroît de fidélité, sans quoi, au lieu d’adaptations, on aboutit à des mitigations qui en sont la caricature stérile», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l’Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 341.

una sua autentica riforma[10]. Allontanandosi dalla Chiesa, l'eresia cade nella inconsequenzialità: abbandonando la pienezza della vita, della verità e dell'unità della Chiesa, perde il senso del tutto, particolarizza la verità e cade nelle contraddizioni[11]. L'acquisizione precipitosa di un dato esterno, aggiunto in modo automatico alla Tradizione vivente della Chiesa[12], rischia, inoltre, di bloccare in futuro ogni sviluppo della vita ecclesiale, perché il dato assunto come bruto non è stato sufficientemente elaborato dalla Tradizione che l'avrebbe assorbito. In tal modo esso potrebbe facilmente ergersi a dogma irriformabile e frenare ogni incremento dell'intelligenza della fede. La critica meramente intellettuale, che vede nei fermenti del mondo contemporaneo gli stimoli per una modernizzazione della Chiesa, senza tenere in debito conto le radici della sua storia e la forza del dato rivelato, vorrebbe che tutto ciò che è modernità sia contemporaneamente anche progresso e quindi da imporsi alla prassi ecclesiali la quale deve adeguarsi alle cose nuove presenti nel mondo. Questa equazione, novità è sviluppo, anche con le migliori intenzioni, vorrebbe introdurre, in modo automatico nella vita e nella disciplina della Chiesa ogni *novitas* che balena nella storia. A livello di sociologia fenomenologica *grata rerum novitas*, ma non vi è prova che ciò corrisponda al *bonum*. Giustamente afferma Congar:

> «Le direttive della Santa Sede, la riflessione dei filosofi e l'opera di Blondel, di Maritain, di Péguy, ci hanno spinti a fare i discernimenti necessari affinché un'apertura spirituale al mondo moderno non diventi amalgama superficiale di

[10] Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1941, p. 126, n. 2.
[11] *Idem*, pp. 162-164.
[12] L'espressione "tradizione vivente" si sviluppa a partire dalla Riforma quando i cattolici parlano di un Vangelo scritto nei cuori per indicare una norma di credenza in opposizione al *verbum scriptum* dei protestanti. «Peculiariter audiam et observabo non modo verbum scriptum quod omni acceptione semper dignum est, sed etiam verbum viva dumtaxat voce traditum, sive de fide et credendis, sive de moribus et agendi monear. Nam eiusmodi verbum in Eccleisa viguit priusquam verbum scriptum romulgaretur […] Audiam ego Dei spiritum non in Scriptura solum, sed etiam in Ecclesia loquentem», PIETRO CANISIO, *Meditationes seu notæ in evangelicas lectiones*, (1598) I, ed. Friburgo 1939, p. 184. L'uso si diffonderà specie dopo la condanna dei giansenisti a partire dalla denuncia indirizzata alla Sorbona nel 1666 contro Arnauld il quale sosteneva che le fonti della tradizione erano solo quelle scritte. Fénelon svilupperà questo concetto e da lui giungerà alla scuola di Tubinga. Y. CONGAR, *Faits dogmatiques et foi ecclesiastique*, in *Catholicisme*, IV, col. 1059-1067; J. R. GEISELMANN, *Geist des Christemtums und des Katholiizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus ind der Romantik*, Magonza 1940; P. J. CHALET, *L'Esprit du christianisme et du catholicisme*, in *RSPT*, 26 (1937), pp. 483-498.713-726; ID., *La Tradition vivante*, in *RSPT*, 27 (1938), pp. 161-183.

> elementi eterogenei e sia invece un vero sviluppo del cristianesimo secondo ciò che vi è di valido nelle dimensioni che l'umanità ha assunto dopo il Rinascimento e la Rivoluzione francese»[13].

Uno sviluppo autentico della Tradizione richiede sempre equilibrio, ritorno alle fonti, discernimento, purificazione, pienezza nella comunione e complementarietà. Cose tutte che superano le possibilità di un solo uomo; mentre, sovente, l'adozione meccanica è l'opera di un solo, staccato dalla totalità, o del solo spirito lontano dalla concretezza della vita. Unicamente nella comunione con tutta la Chiesa è possibile assumere il nuovo e questo non è opera d'uno ma di tutto un popolo:

> «[Il vero sviluppo] deve essere l'opera di almeno una generazione, o meglio, di tutto un popolo, voglio dire: di tutto il corpo della Chiesa, clero e fedeli, poiché non può essere realizzato, pur sotto l'impulso degli elementi profetici, che nella comunione con tutta la Chiesa»[14].

Riportando la Chiesa sul terreno del dogma primitivo, il magistero traccia il cammino per un'assimilazione futura degli elementi utili alla cultura moderna, favorendo un'assimilazione che sia graduale e partecipata. Questo movimento incede dall'assioma che non si può pensare Dio al di fuori della vita. Anche le novità che emergono nella vita della Chiesa possono divenire luogo teologico. La vita dei fedeli si offre come fonte di conoscenza teologica. È così un luogo nel quale Dio si rivela e a partire dal quale Dio deve essere pensato teologicamente. Per Congar la vita e la pratica della Chiesa si manifestano necessarie per l'autocomprensione che la Chiesa ha di se stessa e per il fare teologico. Questa intelligenza teologica della pratica ecclesiale deve poi farsi prassi essa stessa e riformare la vita per la fedeltà dovuta allo Spirito Santo e alla Tradizione della

[13] «Les directives du Saint-Siège, et la réflexion des philosophes, et l'œuvre d'un Blondel, d'un Maritain, d'un Péguy, tout cela a commencé de nous faire faire des discerniments nécessaires pour qu'une ouverture spirituelle au monde moderne évite le superficiel amalgame d'éléments hétérogènes et soit vraiment un développement du christianisme selon ce qu'il y a de valable dans les dimensions que l'humanité a prises depuis la Renaissance et la Révolution française», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 345.

[14] «[Un véritable développement] doit être l'œuvre au moins d'une génération. Mieux, l'œuvre de tout un peuple (je veux dire: de tout le corps de l'Église, clercs et fidèles), car il ne peut être réalisé, sous l'impulsion des éléments prophétiques, que dans la communion de toute l'Église», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 347-348.

Chiesa: una simile riforma è certamente un'autentica riforma della Chiesa[15]. A tal fine, la Chiesa non può non vivere in profondo contatto con la sua Tradizione, secondo la dimensione di quello sviluppo che conferisce alla Tradizione la sua medesima forza, perché essa procede, mediante un'evoluzione, da un germe alla sua pienezza. Ma se l'adattamento meccanico sfocia solo in una lacerazione, lo stesso può dirsi di una fedeltà meccanica che non rende giustizia alla vita con il rischio di fermarsi alla lettera della Tradizione, di realizzare un amalgama, anche ortodosso, ma chimerico. Questo ha un duplice effetto. Da un lato estrania componenti della Chiesa dalla storia in corso, rendendo incapaci di comprendere le domande che emergono dalle culture; dall'altro chiude la Chiesa su se stessa, facendola diventare autoreferenziale, spingendola verso il rischio, precedentemente descritto, della sinagoga[16]. Per questo l'autorità ha il compito di cogliere l'azione dello Spirito che continuamente ringiovanisce il deposito che le ha affidato sapendo cogliere anche quel fondo di verità che l'errore porta con sé[17].

2.13.1 Riforma e Tradizione

Congar ha condensato in alcune pagine la sua riflessione sulla fedeltà al principio della Tradizione quale discriminante per un'autentica riforma[18]. A Michael Fahey non è sfuggito che per molto tempo ci sia stata incertezza sul termine tradizione, almeno fino agli anni '50, quando, grazie anche al lavoro di Yves Congar, è emersa una maggiore chiarezza nel definire i contenuti della Tradizione[19]. Secondo Dennis Doyle l'intuizione di Congar libera il termine tradizione da una interpretazione fissista e restrittiva. La

---

[15] Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'église*, Cerf, Parigi 1941, p. 79.

[16] «Il peut y avoir aussi une fidélité mécanique [qui…] n'hononorerait pas la vie et ne répondrait pas à ses requêtes», Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 350-351.

[17] «Il y a des erreurs qui recèlent une âme de vérité», *Idem*, p. 351.

[18] Nelle seguenti considerazioni ci soffermiamo al momento in cui il testo ha visto la luce. Per ulteriori riflessioni le rimandiamo al prossimo capitolo dove esamineremo altre opere di Congar: Y. Congar, *La tradition et les traditions, essai historique*, Libr. Arthème Fayard, Parigi, 1960; Id., *La tradition et les traditions, essai théologique*, Libr. Arthème Fayard, Parigi, 1963 (trad. it., *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico. Saggio teologico*, Edizioni Paoline, Roma 1961-1965; Id., *La tradition et la vie de l'Église*, Cerf, Parigi 1948 (trad. it., *La tradizione nella vita della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003[3]); Id., *La crise dans l'Église et Mgr. Lefebvre*, Editions du Cerf, Parigi, 1976 (trad. it., *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre*, Giornale di Teologia 98, Querianana, Brescia, 1976); Id., *Martin Luther. Sa foi sa réforme. Études de théologie historique*, Cerf, Parigi 1983; (trad. it., *Lutero. La fede - la riforma*. Morcelliana, Brescia 1984).

[19] M. A. Fahey, *Continuity in the Church amid Structural Changes* in *Theological Studies* 35, (1974), 3, p. 416.

Tradizione non si identifica con le forme storiche in cui si è espressa e non significa mancanza di cambiamento. La varietà è sempre esistita nella Chiesa e questo non ha prodotto di per sé rotture nell'unità della fede. Forte di questa distinzione, Congar ha così potuto ribattere a chi pensava che ogni riforma fosse di per sé negativa. Questa distinzione gli ha permesso di parlare di una vera e di una falsa riforma nella Chiesa[20]. Che la Tradizione sia la forza della vera riforma, lo sostiene anche Avery Dulles. Le riforme restauratrici cercano di riattualizzare un passato idealizzato mentre quelle progressive volgono lo sguardo verso un futuro utopico, tuttavia non danno una concreta direzione. Inoltre, occorre tenere presente che talvolta è bene ripristinare il passato, altre trascenderlo. La Tradizione è la trasmissione della salvezza e in tal senso è normativa; ne segue che le false riforme sono quelle che non rispettano gli imperativi evangelici, i doni strutturanti e le tradizioni divinamente donate. I falsi riformatori tendono allo scisma e alla divisione, mancano di umiltà e non mostrano rispetto per la Tradizione. Mentre di per sé l'idea di riforma è vecchia quanto la Chiesa, coinvolge sia la dimensione personale quanto il livello istituzionale e rispetta i principi cattolici, per cui tanto la Scrittura quanto la Tradizione della Chiesa offrono i parametri per realizzare una vera riforma[21]. Nikolaus Klein, gettando uno sguardo retrospettivo al Concilio Vaticano II, riprende la proposta di Congar e afferma che la riforma si può realizzare solo in una corretta interpretazione della Tradizione, la quale indirizza la Chiesa verso un futuro dinamico, fedele alle origini, fortificandola nei confronti delle ideologie politiche, evitandole di piegarsi agli adattamenti mondani, aprendola a una maggiore confidenza nello Spirito Santo. Questo perché la Tradizione consente alla Chiesa di non considerarsi un sistema autoreferenziale[22].

---

[20] «Congar argued against those who thought that Tradition meant lack of change. He thought those persons were confusing Tradition with its historical forms of expression. He distinguished between Tradition and traditions, and demonstrated how a unity of faith existed through many variations in its concrete renderings. He argued as well against those who thought all "reform" was bad. Inspired by Möhler, Congar explored the history of the Church with an eye to distinguish between "true and false reform», D. M. DOYLE, *Journet, Congar, and the roots of communion ecclesiology*, in *Theological Studies*, 58 (1997), pp. 471-472.

[21] CARD. A. DULLES, *True and False Reforme*, in *First Things*, New York 135 (2003), pp. 14-19.

[22] «Wahre Erneuerung ist nur durch Rückkehr zum Prinzip der Tradition. Auf den Punkt gebracht, heisst das: Innovation durch Tradition! In diesem Zusammenhang zeigt Congar auf, dass eine richtig

2.13.2 TRADIZIONE E TRADIZIONI

Se Paolo VI ha affermato la necessità della distinzione fra le «strutture costituzionali della Chiesa» da quelle «derivate, per via di tradizione storica»[23], questo per Paweł Pietrusiak, è il grande merito di Congar che ha riportato il principio della Tradizione al suo originale splendore, svincolandolo dall'uso apologetico[24]. La cattolicità diviene così il principio fecondante le diversità delle tradizioni nell'unità della Chiesa[25] ed essa diventa realmente ciò a cui è chiamata nel rispetto delle qualità delle persone e delle culture convocate per entrare nel popolo di Dio. La tradizione teologica più autentica ha sempre proclamato l'unità della fede nella diversità degli usi evitando la riduzione ad un unico denominatore. Il principio cattolico del "secondo il tutto" non impone la legge dell'uniformità che impoverisce, standardizza e massifica, bensì il principio della comunione in virtù del quale ogni parte, restando ciò che è, apporta alle altre la propria ricchezza[26]. Le diverse culture vengono così modificate dall'incontro con Cristo e

---

verstandene kirchliche Tradition offen und dynamisch, zukunftsgerichtet und ursprungstreu sowie gegen jede politische Ideologisierung resistent sein muss. Damit lehnt er eine mechanistisch-abstrakte Anpassung der Kirche an die säkulare Gesellschaft strikte ab und vertraut vielmehr auf die Kraft des Heiligen Geistes, mit dessen Hilfe die Kirche ihr gemeinschaftliches Leben im Lichte des Evangeliums stets wieder zu erneuern vermag. Wahre Orthodoxie lässt sich somit nicht in ein geschlossenes «Wertsystem» pressen, sondern orientiert sich an unserem gemeinsamen Ursprung, an Jesus Christus, unserem gekreuzigten und auferstandenen Herrn», N. KLEIN, *Glaube und Geschichte. Zu drei Zeitschriftenbeiträgen über das Zweite Vatikanische Konzil*, in *Stimmen der Zeit*, Gennaio 2013, pp. 35-36.

[23] «Faremo innanzi tutto un atto di riflessione su questo termine «strutture», dal significato polivalente, per distinguere così le strutture costituzionali della Chiesa, alle quali dobbiamo rimanere, e non solo per rassegnazione, fermamente attaccati, da quelle derivate, per via di tradizione storica o di sviluppo esplicativo, dalla radice originaria ed essenziale del messaggio evangelico ed apostolico. In queste strutture vi possono essere elementi non necessari alla vera figura e alla permanente vitalità della Chiesa; vi potrebbero essere anche enti o costumi abusivi, o non più idonei al contatto della Chiesa con situazioni storiche e sociali cambiate. Qui la riforma può, e in certi casi deve, essere innovatrice. […] Si è posto così, in termini nuovi e spesso aggressivi, il grande problema della riforma della Chiesa, nella Chiesa. Questo è uno dei temi più interessanti, più gravi e più urgenti del nostro tempo; e Noi, che non meno d'alcun altro desideriamo la giusta riforma della Chiesa (cf. *Ecclesiam suam*), pensiamo che sia "un segno dei tempi", una grazia del Signore, la possibilità che oggi è offerta alla Chiesa di attendere alla sua propria riforma. Opera questa che deve sempre essere in atto di riconoscere la fragilità degli uomini, anche se cristiani, e di correggere le loro eventuali debolezze e le deformazioni del corpo ecclesiastico; inteso nel suo senso genuino, possiamo far nostro il programma d'una continua riforma della Chiesa: *Ecclesia semper reformanda* (cf. Congar, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, 2ª ed. p. 409 ss.)», PAOLO VI, *Udienza generale*, 7 maggio 1969.

[24] «Ce sera la contribution originale de Congar de lui redonner la splendeur dont elle jouissait à l'époque des Pères et dans la grande Tradition de l'Église tout en proposant de nouvelles perspectives dans sa compréhension», P. PIETRUSIAK, *La catholicité de l'Église dans la pensée d'Yves Congar*, in *Rocznik I Teologiczne*, Tom LIII-LIV, zeszyt 7 (2006-2007), p. 40.

[25] *Idem*, p. 42.

[26] *Idem*, p. 54.

condotte a un'unità superiore, quali parti viventi della Chiesa universale[27]. Ritornare alla tradizione significa quindi assicurare l'unità della fede nella diversità[28].

Questo ritorno richiede discernimento nonché smarcarsi dalle tradizioni per cogliere, con l'impegno di tutto un popolo, la Tradizione viva[29]. La difficoltà nel distinguere, una volta immersi nella fonte viva della tradizione, «le forme obsolete da quelle che rimangono perennemente valide», è ammessa da Luca Merlo. Un compito «impegnativo e delicato» che richiede «il coraggio del discernimento come l'equilibrio della comunione con il tutto»[30]. Anche Nunzio Capizzi sottolinea il ruolo del discernimento per conferire al rinnovamento la sua vera forza che è data dalla capacità che ha la Tradizione di svilupparsi mediante il ritorno alle sue fonti[31].

2.13.3 TRADIZIONE COME CONSEGNA VIVENTE

Jean-Pierre Jossua afferma che il quarto criterio di Congar, pur evidenziando una tensione fra la base e la gerarchia, l'iniziativa e la continuità, il costume e la tradizione, sottolinei l'improrogabile ritorno al principio della Tradizione quale condizione necessaria per rispettare l'assoluto delle forme permanenti e sempre valide della vita ecclesiale, e accogliere in modo critico e intelligente quelle transitorie. Ritornare alle fonti, per vivere la comunione e la complementarietà è un'opera viva, di tutto il popolo di Dio, poiché nella Chiesa riposa e agisce sempre lo Spirito che ringiovanisce il deposito che le è stato conferito. Vivere la cattolicità ed evitare incomprensioni richiede attivare solide relazioni fra tutte le componenti ecclesiali. Si otterrebbe grande arricchimento, mutua conoscenza, scambi e servizi più attivi. Il tutto in un clima

---

[27] «L'Église assume bien, en effet, les différents tempéraments, les différentes conditions, les expériences religieuses diverses, les différentes cultures, mais en vue d'une unité supérieure qui, finalement, commande [...]. Grandir jusqu'à la condition de partie vivante de l'Église universelle exige que l'on renonce à son particularisme considéré comme principe dernier de cohésion et d'unité», Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*, Cerf, Parigi 1937, pp. 139.143-144.

[28] Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Paris 1982, p. 37.

[29] C. JOURNET, *Réforme dans l'Église et réforme de l'Église* , in *Nova et vetera*, (1952), XXVII, n. 2, p. 142.

[30] L. MERLO, *Yves Congar*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 48.

[31] N. CAPIZZI, *Vera e falsa riforma della Chiesa: rilettura di un'opera di Y. M. Congar*, in *Annunzio del Vangelo: forma ecclesiae* (a cura di Dario Vitali), San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 297.

fraterno in cui si scambiano le opinioni evitando il sospetto e la squalifica reciproca[32]. Additando questo stile, Congar rifiuta la scelta drammatica fra tradizione e rivoluzione. Ciononostante Jossua si chiede come sia possibile conservare fedelmente un deposito normativo e nello stesso tempo riformarsi continuamente. Il polo irriformabile, donato da Dio e conservato fedelmente, è obiettivamente santo e crea in ogni istante la comunità messianica. Dinanzi a questo si presenta un polo riformabile: la vita della comunità che è santa, ma di una santità impastata con l'impurità per cui deve continuamente convertirsi. Questo approccio bipolare facilita sì il discernimento per individuare ciò che è riformabile. Nel contempo, è insufficiente, poiché non tiene conto di ciò che sono in se stesse la tradizione, la riforma e il vantaggio che la Chiesa ne avrebbe nel tempo. Solo considerando tradizione e riforma quali due dimensioni complementari della vita della Chiesa si troverebbe una via di conciliazione[33].Il disegno di Dio non è immobile, è una storia, uno sviluppo inserito nel tempo e solo a poco a poco manifesta il suo senso e il suo valore. Dio non è il solo attore: ci siamo anche noi. Lui dona, ma ciò che è donato deve essere "agito". La salvezza è compiuta ma noi ce ne appropriamo nel fluire della storia. Tutto è già fatto, ma tutto deve ancora essere fatto da noi a cui viene dato il potere di farlo. La Chiesa è così il soggetto non di una Tradizione statica, bensì di una Tradizione vivente, perché la Chiesa vive all'interno di quella storia in cui, ciascuna nella sua parte, Tradizione e riforma si invocano[34].

La Tradizione non è pura trasmissione inerte; implica la consegna di un oggetto, ossia un passaggio da un vivente a un altro vivente. Un soggetto pone sempre qualche cosa di suo in ciò che accoglie. Un insegnamento, ricevuto con un libro, con la parola o con l'esempio, ogni volta assume una connotazione dialogica. Ciò non significa che la verità, poiché il soggetto è storicizzato, sia relativizzata, ridotta al solo pensiero successivo e mutevole degli uomini[35], perché soggetto della Tradizione è sì certamente l'individuo e il gruppo, ma è soprattutto la Chiesa intera che diventa così soggetto attivo

[32] J.-P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Èdition Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967 tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71, pp. 100 ss.
[33] *Idem*, pp. 122-123.
[34] *Idem*, p. 124.
[35] *Idem*, p. 125; il medesimo concetto verrà ripreso in: Y. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai théologique*, Libr. Arthème Fayard, Parigi, 1963, pp. 65-74.

e passivo, trasmittente e ricevente della tradizione vivente e contemporaneamente luogo della trasmissione e garante della fedeltà. La Tradizione non è solo un oggetto che permane nella sua natura fondamentale, ma è un atto di comunicazione che avviene sempre in una storia alla quale è impossibile restare estranei[36]. La storia non è uno sfondo teatrale ininfluente. Anche senza alterarlo, la storia coinvolge il deposito perché la continuità della Tradizione è storica: essa è permanenza di un passato in un presente nel cuore del quale prepara l'avvenire. La Chiesa è posta nella storia per dire ciò che deve comunicare da parte di Dio. L'uomo a cui l'evangelo deve essere annunciato, però non attende immobile ma, con le sue domande procede, nel tempo per multiformi cammini. Vi sono sempre nuove espressioni e nuove traduzioni che devono essere fatte per l'unico messaggio, in funzione della sensibilità del tempo, tenendo presente lo sviluppo del pensiero che esplicita formalmente idee possedute solo virtualmente[37].

Rispondendo ai problemi del tempo, la Tradizione vive perché la storia è «quella degli uomini e del mondo. Non un sogno tranquillo»[38]. La vera fedeltà include lo sviluppo del principio fondamentale verso la sua forma perfetta. Non sono i fanatici del passato, i miopi fedeli alla lettera, quelli che vivono la Tradizione, ma gli uomini profondi: essi sanno che nessuna tappa può essere abusivamente considerata definitiva[39].

Lo strutturato ecclesiale e la Tradizione non si possono mai esprimere al di fuori di un preciso contesto culturale. Le stesse parole, uscite da un primo contesto, prendono sempre un valore relativo nell'universo che le riceve. Ma se il "donato" non è mai afferrato prima di una sua riformulazione – pura da tutte le espressioni contingenti – la sua ripresa è la prova della sua esistenza e il confronto ne denuncia la permanenza allo spirito che lo afferra. Le idee e i gesti che costituiscono gran parte del patrimonio dottrinale del cristianesimo sono tutti elaborati dopo – o nell'immediata concomitanza – del *kerygma* che la Chiesa annuncia. Annuncio di salvezza pronunciato e vissuto, da cui

[36] J.-P. JOSSUA, *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Èdition Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967 tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71, p. 149.
[37] *Idem*, p. 126.
[38] *Idem*, p. 149.
[39] *Idem*, p. 152.

tutto deriva. Anche il *kerygma*, a sua volta, è sempre ripreso non da un semplice confronto con la lettera del testo, ma all'interno di una tradizione vivente che implica per la fede, in tutti i tempi, di ri-comprendere, ri-strutturare e ri-vivere l'inaudito del Risorto. Riprendere questo messaggio è sprigionarne il senso che può avere in un determinato contesto e questo condurrà necessariamente alla sua reinterpretazione. In questo movimento, la Chiesa indefettibile è finalmente la sola pietra di paragone. L'atto teologico così non è un puro e semplice confronto fra la Parola fondatrice e le sole forze del momento. Dire, che è ripresa di questa Parola, è affermare che lo è all'interno di una tradizione vivente dove si inscrivono le strutture del passato[40], l'afflato missionario e il candore evangelico di sempre.

2.13.4 TRADIZIONE COME FEDELTÀ ALL'AMORE

Per Gabriel Flynn, i quattro principi congariani sono enucleati in vista dell'unità della Chiesa[41]. La *fidélité catholique* è la norma dialettica, cuore della riforma che si articola in una doppia fedeltà: alla tradizione e all'attuazione della cattolicità con il superamento delle forme desuete. La relazione fra questi due aspetti, secondo Flynn, viene risolta mediante la comunicazione e la ricerca della comunione[42]. Il ritorno al dato della tradizione assume il suo valore quando si va al di là di come si è risposto nei secoli a particolari problemi, per entrare nel profondo dell'ispirazione originale e apprendere ciò che essa ha da dire alla Chiesa di oggi[43]. La tradizione e le fonti sono le regole cardinali della riforma tanto che è necessario interrogarle e immergersi nuovamente in esse[44]. Pertanto, una riforma basata unicamente su un programma artificiale, cerebrale, che oppone ragione a tradizione, deve essere respinto. Per Flynn, i criteri guida della riforma permangono l'amore, la radicalità e l'escatologia ecumenica. Il vero ritorno alle

---

[40] J. P. JOSSUA, *Immutabilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes?*, in *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 52 (1968), p. 182; ripreso sommariamente in *Ruolo della fede e Ortodossia, Concilium* 51 (1970).

[41] G. FLYNN, *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, 2005, p. 100.

[42] *Idem*, p. 107.

[43] *Idem*, p. 110.

[44] G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 195.

fonti è guidato da un più profondo amore verso Dio e gli altri[45] guardando alla riforma come puro sviluppo della Tradizione[46]. L'amore alimenta l'adattamento e ne facilita l'assimilazione da parte dei fedeli con il tutto della tradizione. Il rinnovamento ecclesiale va intrapreso per vivere radicalmente l'oggi della fede la cui vera apologia è l'ecumenismo. La fedeltà e l'unità sono garantite dalla cattolicità che è anzitutto accoglienza della diversità piuttosto che ricerca di uniformità; è ecumenismo non confessionalismo[47]. La santità, – il buon senso[48] – e la dinamica ecumenica sono poi collocati in prospettiva escatologica. Il principio della reintegrazione sarà consumato solo escatologicamente. Esso è qualcosa di diverso dalla riunificazione degli erranti come lo si intendeva nella controversistica. Richiede grande pazienza e una profonda conoscenza della storia della Chiesa. Questa, impegnando all'apertura e al dialogo, produce un'estensione della purezza e il compimento della pienezza ecclesiale. Per Flynn, inoltre, la fonte dell'unità della Chiesa è da ritrovarsi in Dio. Con questo, non intende diminuire la responsabilità di tutto ciò che nella Chiesa contribuisce alla realizzazione dell'unità, ma, – in modo originale – sostiene che l'unità della Chiesa proviene anzitutto dall'alto, da Dio e la secessione di uno o più dei suoi membri né danneggia né impoverisce la Chiesa. Perché non è il singolo che la costituisce: essa è un tutto che precede il singolo. Secondo Flynn, Congar propone essenzialmente un rinnovamento della visione della Chiesa per trasformarne la vita pastorale[49]. Così, mentre il programma di riforma che Congar offre è vicino all'aggiornamento di Giovanni XXIII[50], per Flynn in realtà esso va ben al di là di un semplice adattamento ed è piuttosto una "nuova creazione"[51]. Questi criteri dovrebbero facilitare i cambi

[45] *Ibidem*.
[46] *Idem*, p. 197.
[47] G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008², p. 196.
[48] Il principio suggerito da Louis Boyer a Congar e da lui ripreso nella seconda edizione del testo (*Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968, p. 225), è illustrato in Y. CONGAR, *Vrai et fausse contestation dans l'Église*, in *Spiritus* 38 (1969), p. 132.
[49] Y. CONGAR, *Preface*, in K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premers siècles*, Paris, Cerf, 1964, p. 15.
[50] Vedi É. FOUILLOUX, *Frère Yves, Cardinal Congar, Dominicain. Itinéraire d'un théologien*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologique*, LXXIX (1995), p. 396.
[51] Y. CONGAR, *Renouvellement de l'esprit et réforme de l'institution*, in *Concilium* 3, 1972, p. 43; ed. it.: *Rinnovamento dello Spirito e riforma dell'Istituzione*, in *Concilium*, 3, 1972, pp. 65-66.

strutturali senza detrimento della verità o della totalità della tradizione, assicurando l'attualizzazione di quello che è inteso come principio cattolico[52]. Non vi è dubbio che Congar con tutta la sua opera abbia fornito una visione molto ampia della Tradizione[53], tanto che la considera normativa per il raggiungimento di una vera riforma. Tutta la sua impresa teologica verte sulla funzione e lo status della Tradizione poiché è quella che garantisce l'unità e l'interdipendenza dei principali elementi di tutta la sua opera. Una relazione precisa fra la Tradizione, la Chiesa e il movimento di rinnovamento si basa inevitabilmente su un ritorno alle fonti bibliche[54]: «Questo processo della riscoperta ecclesiologica è stato molto attivo nella Chiesa Cattolica e la sua ultima parola in proposito non è ancora stata detta. Noi stessi siamo stati testimoni dell'ampia ripresa degli studi patristici e biblici. Tutto questo conduce a una più ampia comprensione della Tradizione e delle sue relazioni con la Chiesa e la Scrittura: tre realtà inseparabili che un'autentica teologia cattolica cercherà sempre di collegare e unire insieme»[55]. La Tradizione spinge a tornare alle fonti; per questo essa è più ampia di quella fissata, a causa della Riforma, nel Concilio di Trento. È un fiume in piena, non un semplice canale anche se ben cementato. Garante della fedeltà è lo Spirito Santo è Lui che impedisce alla Tradizione di diventare conservatorismo o tradizionalismo. Congar stesso si definirà un teologo della tradizione un "testimone della Tradizione in mezzo ai cambiamenti".[56] La sua posizione è influenzata da Blondel[57]: «La Tradizione è una

[52] A. DULLES, *The Catholicity of the Church*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 3. 104-105.

[53] Y. CONGAR, *Mgr Levebvre, Champion de "La Tradition"? Les discernements nécessaires*, in *Concilium* 119 (1978), pp. 111-120; ed. it.: *Mons. Lefebvre, campione della Tradizione? Necessità di alcuni discernimenti*, in *Concilium*, 9 (1978), pp. 143-156. Cfr. J. P. MACCKEY, *The Modern Theology of Tradition*, London, Darton Longman & Todd, 1962.

[54] G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 199.

[55] Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Parigi 1953, p. 121.

[56] G. BEDOUELLE, *Le Père Congar et l'Église romaine*, in *Communio* 20, 1995, p. 125. Cf., S. PACI, *Le Pape obéit aussi; entretien avec le théologien Yves Congar, 30 Jours dans l'Église et dans le monde*, 3, 1993, p. 29. Sodano: *la tradizione, criterio per la riforma della Chiesa*. ll 9 ottobre 2002 il Segretario di Stato vaticano, cardinale Angelo Sodano, riceve la laurea *honoris causa* presso la Pontificia Facoltà Teologica di Wroclaw (Polonia). Nella sua *lectio magitralis* afferma: «Dopo aver sottolineato "il valore della tradizione", il discorso sostiene come essa non sia "un ostacolo sulla via del progresso", ma "la base per il suo sviluppo". Il rinnovamento della Chiesa, quella riforma per cui "chi ama la Chiesa non cerca di farne un'altra, ma semmai lavora per renderla sempre più bella e splendente agli occhi degli uomini" passa, a giudizio del cardinal Sodano, soprattutto attraverso la quarta di quelle condizioni indicate da un famoso libro di padre Yves Congar, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*: il ritorno al principio della tradizione divino-apostolica» da *30 giorni* 11/12 2002.

potenza allo stesso tempo conservatrice e conquistatrice che scopre e formula verità di cui il passato è vissuto senza poterle enunciare e definire esplicitamente. […] La tradizione rappresenta la presa di possesso, molteplice quanto ai mezzi e alle risorse che impegna, del tesoro posseduto come realtà fin dall'inizio nel cristianesimo, come vita nella fedeltà cristiana, e che la riflessione consente di passare progressivamente dall'implicito vissuto all'esplicito conosciuto»[58]. È grazie a Congar che il pensiero di Blondel entra al Vaticano II[59] e come questi spinga Congar nell'influire sulla stesura della *Dei Verbum*[60]. Tanto da fargli riconoscere il suo personale apporto: «L'articolo 8 compare per la prima volta nel testo e sotto il titolo *De sacra traditione*. Non è difficile riconoscervi la penna di Yves Congar»[61]. Per lui la Tradizione occupa un posto centrale nella vita della Chiesa perché è la vita stessa, o meglio il nutrimento di quella vita, infatti nel corso del tempo, nella Chiesa si è sempre cercato di evitare ciò che potesse mettere in ombra la Tradizione o qualcosa che le appartenesse[62]. La Tradizione per Congar è un modo di pensare, un sistema entro il quale muoversi: «Io non ho una mente sistematica. […] Per me ciò che ha preso il posto del sistema è la Tradizione, perché pensare significa avere bisogno di un legame interno che sia una cornice di riferimento»[63]. Questa affermazione dice quanto fosse importante per Congar la Tradizione che rimane sempre una *paradosis*, ossia un consegnare sopra e non sotto. Un consegnare che diventa trasmissione in seguito alle mutate esigenze dei tempi che spingono ad utilizzare nuove risorse e nuovi mezzi[64].

---

[57] Blondel viene citato da Congar nel suo lavoro *La Tradizione e le tradizioni, saggio teologico*, 18 volte e riporta lunghi testi come chiave interpretativa del suo pensiero sulla interpretazione della tradizione e la sua funzione nella storia.

[58] Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni, saggio teologico*, Edizioni Paoline, 1965, p. 240.

[59] G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 201; J. MCNEILL, *The Blondelian Synthesis*, Leiden, Brill, 1963, pp. 295-298; A. R. DULLES, *The Reshaping of Catholicism*, Harper Collins, Londra 1988, p. 75-92.

[60] F. JELLY, *Tradition as the Development of Dogma According to Yves Congar*, in *The Quadrilog: Tradition and the Future of Ecumenism*, Liturgical Press, Collegeville 1994, p. 199.

[61] J. RATZINGER, *Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare*, Freiburg, Herder, III, 1967, p. 184.

[62] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 176.

[63] Y. CONGAR, *Thomismus und Ökumenismus*, in *Entwürfe der Theologie*, Graz Styria Bauer, 1985, p. 43.

[64] G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2], p. 205.

2.13.5 TRADIZIONE COME UNITÀ DIACRONICA

Per Joseph Famerée ritornare alla tradizione è avere anzitutto un rispetto assoluto delle forme permanenti, unitamente al senso critico e intelligente di quelle transitorie e, mediante il discernimento, favorire, nella comunione che sostiene la complementarietà, il suo autentico sviluppo[65]. La tradizione costituisce un'unità diacronica fra fedeltà e assimilazione, dove l'accento è posto sull'unità e la linearità della tradizione; in tal senso per Congar, secondo Famerée, non vi sarebbero né una pluralità di tradizioni né una tradizione che nella sua fedeltà dinamica conosca delle rotture. L'opera del discernimento fra il permanente e il provvisorio per una tradizione critica e creativa[66] è di tutto il popolo dei fedeli[67]. Quest'ultimo punto, che Famerée inserisce rifacendosi al lavoro di Puyo[68], poteva essere sviluppato asserendo che la tradizione stessa diventa fonte critica sia verso ciò che riceve dal mondo sia verso le forme superate di cui essa stessa si è rivestita nel corso del tempo; pertanto è capace di creatività, poiché dalle sue medesime risorse trae la possibilità di rinnovarsi, in quanto è Tradizione vivente. Solo così può essere conservazione e trasmissione dell'identico. La permanenza dell'identico può realizzarsi nel corpo vivo della Chiesa quando l'identico è capace di ripresentarsi in modo adeguato al tempo pur mantenendo la sua identità. Questa conservazione non è immobilismo ma sempre viva riassunzione del dato.

Su questa linea, Ermanno Tura afferma che nella Chiesa il rinnovamento avviene solo mediante un ritorno più profondo alla tradizione, non assumendo per abitudine un vissuto passato ma inserendosi nella continuità di uno sviluppo che parte dal dato iniziale e integra nell'unità tutta le forme che questo sviluppo ha assunto e attualmente presenta. In modo originale afferma: «Si tratta di attingere nuovamente alle grandi e fresche sorgenti del cattolicesimo, lasciarsi impregnare del loro spirito, in modo da collegare il baricentro personale e comunitario così in profondità da poter oscillare tra varie spiritualità e accentuazioni teologiche senza pericolo di rovesciarsi perdendo la

[65] J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, 1992, p. 102.
[66] *Idem*, p. 456.
[67] *Idem*, p. 118.
[68] J. PUYO, *Jean Puyo interroge le Père Congar. "Une vie pour la vérité"*, Le Centurion, Parigi 1975, pp. 95-96.

propria identità o rompendo la comunione fraterna»[69]. Apre così le porte a un legittimo pluralismo sia spirituale che teologico indicando il modo in cui questa ricchezza possa convivere senza entrare in conflitto con una delle sue parti.

2.13.5 TRADIZIONE COME LIEVITO NELLA STORIA

La riforma che promuove l'inserimento della Chiesa nel mondo, non è un compito facile né ingenuo. Per questo, Galeano propone una lettura della quarta condizione che recuperi le esigenze maturate dal basso, rispettando i dati che emergono da un'analisi della situazione e delle sue esigenze, ma che nel contempo riprenda la comprensione del contenuto imprescindibile delle realtà cristiane maturate nella storia. La Chiesa deve sempre confrontarsi con la sua Tradizione. Sarebbe una falsa riforma quella che elude il sentire con la Tradizione. Questa le darebbe un volto, solo in apparenza, più consono ai tempi, in realtà la mondanizzerebbe poiché adeguerebbe la Chiesa alle ultime istanze il che, ineluttabilmente, condurrebbe il cristianesimo a venir trasformato dal mondo. Questa identificazione col mondo spegnerebbe la voce profetica che sempre deve essere presente nella Chiesa; compito che è vero servizio all'uomo. Ecco perché una vera riforma è sempre un adattamento organico, volto a uno sviluppo dei principi cristiani[70]. Questo avviene solo se si considera la Chiesa come organismo vivo. Al di fuori di questo fondamento non vi può essere autentica riforma. La Chiesa è un organismo che procede con l'assimilazione degli elementi esterni mediante un processo organico che esige tappe di maturazione e necessita occasioni propizie per potersi attuare. È la trasmissione in forme nuove del dato ricevuto. Per questo, la Tradizione non è mai una pura trasmissione ma sempre una recezione viva e attiva. È un sentire totale e comunicativo all'interno del quale, già a partire del sentire d'Israele, sono nate le Scritture[71]. La Chiesa diventa così un vero *milieu* nel quale la Tradizione si è costituita,

---

[69] E. R. TURA, *Vera e falsa riforma nella Chiesa di Y. Congar. Un libro da non dimenticare*, in *Credere Oggi* (1995), 88, p. 66-67.

[70] A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, p. 143.

[71] «Lo transmitido es una "herencia" o un "depósito" que se recibe en la comunidad eclesial y en elle se vive. Así por no ser mera transmisión sino también recepción activa, la tradición se desarrolla. Esto también porque la comunidad eclesial la va viviendo y explicando en contextos históricos distintos y porque en sí misma ella es un principio vital, no un capital estéril mecanicamente conservado: ella conoce un desarrolllo, un despiegamiento, por las cuales ella se enriquece desde dentro, sin agregado

è stata trasmessa e vissuta. Nell'epoca posttridentina, il *charisma veritatis* e la *regula fidei*, – che nella Chiesa antica erano una prerogativa della Tradizione, che fungeva infatti come magistero –, passano ad essere un privilegio dell'autorità gerarchica, per cui la Tradizione non è considerata come qualcosa ricevuto dagli Apostoli ma ciò che risiede presso il Magistero in quanto questo è l'organo preposto alla sua trasmissione. Ma la Tradizione non si può ridurre a un monumento o a una semplice trasmissione di documenti. Precisamente perché la storia è una parte costitutiva della Tradizione stessa. Questa viene ad essere un completamento della Scrittura e la storia pone alla Chiesa domande sempre nuove a cui la Chiesa, muovendo dalla Scrittura, deve rispondere per far fronte alle nuove e mutate esigenze. In tal modo, il contenuto della Tradizione riaffiora alla coscienza ed emergono nuove implicazioni del testo come risposta alle necessità, agli errori e alle inquietudini dei tempi[72]. Assistista dallo Spirito, la Chiesa legge il messaggio del suo Signore, nei diversi momenti della storia, rendendo così la Tradizione trasmissione e vita, ripetizione e riedizione, risposta alle domande inedite del tempo. In questo percorso, la Chiesa non è sola, è sempre lo Spirito che la guida; senza lo Spirito si ha un monofisismo della Tradizione che mancherebbe della sua storicità. Se la Tradizione attualizza gli atti e le parole di Cristo in ogni momento storico è perché lo Spirito Santo abita nella Chiesa e più precisamente è Lui l'anima della Tradizione[73]. Se la riforma deve appoggiarsi alla Tradizione, si deduce che questa non può essere considerata né un passato trasfigurato e lontano, quale ideale cristallizzato di Chiesa primitiva e neppure semplici testi e venerandi documenti. Affermare la sua centralità significa scendere in acque vive, immergersi in una realtà unica in cui si ritrovano nello stesso istante, il passato e il presente della Chiesa. La riforma quindi non può ridursi nel riassumere *sic et simpliciter* l'*Ecclesiæe primitivæ forma* indipendentemente dalla sua

externo. […] Originariamente fue dentro de ese contexto eclesial de vivencia del cristianismo en el cual nacieron las Escrituras», *Idem*, p. 144.

[72] «La Tradición no se puede reducir a unos monumentos o a una simple transmisión documentaria. Precisamente porque la historia es parte constitutiva de ella, la tradición viene a ser un complemento de la Escritura, puesto que la historia presenta problemas y demandes siempre nuevos que la Iglésia afronta con la lectura y la meditación de la Escritura. De esta manera se da una toma de conciencia del contenido y las implicaciónes del texto, y una respuesta a las necesidades, a los errores y a las inquietudes de los tiempos», *Idem*, p. 146.

[73] *Idem*, p. 147.

storia e dal suo sviluppo[74]. Una riforma cattolica non può fare economia né dei tempi storici, né dell'esperienza della Chiesa, né della comunione nella medesima fede con uomini e donne che l'hanno vissuta in altri tempi e in altri luoghi, perché la Tradizione è continuità nello sviluppo e integrazione nell'unità delle forme che questo sviluppo ha assunto e attualmente presenta[75]. Perché essa è il segno della vita dello Spirito.

2.13.6 TRADIZIONE E MODERNITÀ

Anthony Oelrich, pur riconoscendo il valore della Tradizione, sottolinea la sua precarietà nel contesto attuale. Ritorneremo su questo punto, quando affronteremo il rapporto, nella società contemporanea, fra il valore del passato e il suo relazionarsi al futuro. Per ora basti la consapevolezza che sia Congar, come il suo lettore, colgono la fragilità di questo argomento per l'uomo del nostro tempo. «L'esplosione tecnologica che avviene in questo tempo ha grandi conseguenze sul come viene percepita e vissuta la relazione con l'autorità. Anzitutto, la tecnologia pone il nostro tempo verso il futuro»[76]. Congar avverte lo iato: «In un universo tecnico, la verità non è ciò che possa essere ricevuta dal passato, ma sta dinanzi; conosceremo di più domani, domani realizzeremo di più»[77]. È difficile contraddire l'opinione che «Mentre la Chiesa pare essere ferma al suo passato, insistendo sulle sue tradizioni, la tecnologia ci apre ad apparenti infinite possibilità. La tecnologia ha un profondo effetto sull'immaginazione umana. L'enorme quantità di immagini, suoni e informazioni stimolano e servono da confusione per il mondo interiore delle persone. Un tempo la Chiesa fonte di tanta cultura, appare oggi come cacofonica o afona»[78]. Oggi le basi dell'autorità risiedono nella decisione personale di adottare una dottrina tradizionale e di usarla come guida e

---

[74] Cf., G. MICCOLI, *Ecclesiæ primitivæ forma*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1960.

[75] «La verdadera reforma se hace per fidellidad a un "dato" que en sí mismo es un germe vital y que ha fructificado en la historia y sigue fructificando hoy: "la tradición va, como el cristianismo mismo, de un gernen a una pienitud, a través de un desarrollo" (*VFR*, p. 316)», A. GALEANO, *La reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, p. 148.

[76] A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 35.

[77] Y. CONGAR, *The Church after the Council*, in *Theology Digest*, 25 (1975), p. 59; vedi anche Y. CONGAR, *Blessed is the Peace of My Church*, Denville, Dimension Books, 1973, pp. 39-40.

[78] A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011, p. 35.

integrazione dei vari aspetti della condotta sociale e privata, non più nella sua superiorità esterna. Questo rende più difficile ma non meno urgente il compito di confronto e di assimilazione fra i valori contemporanei e la Tradizione[79]. Per Congar è con i movimenti antiecclesiali del XII secolo che sorge questo rifiuto dell'autorità, esploso poi con la Riforma. Come tutta risposta, la Chiesa ha saputo solo riaffermare la sua autorità sopra il soggetto personale. Il *ressourcement* mostra invece una comprensione più ampia dell'ecclesiologia e dell'autorità, valorizzando il principio interiore. L'autentica Tradizione mostra come Dio lavori con la sua grazia nell'intimo dell'uomo per guidarlo a dare il suo contributo positivo alla costruzione del Corpo di Cristo. Questo è stato recuperato dal Vaticano II ponendo il capitolo del popolo di Dio prima di quello della gerarchia. Questo mostra la priorità dell'ontologia della grazia nella vita cristiana ed è il fondamento che istituisce stabilmente l'autentica valorizzazione dei carismi, delle iniziative e del ruolo attivo che ogni persona deve avere nella Chiesa[80]. In tal modo si potrebbero, forse, ricomporre le conseguenze alienanti provenienti dalla frattura fra tecnologia e Tradizione.

2.13.6 TRADIZIONE E RINNOVAMENTO

L'apertura alla Tradizione non è un dato acquisito una volta per tutte. Può produrre cambiamenti non solo nella prassi – si pensi a un ritorno alla corretta sequenza dei sacramenti dell'iniziazione cristiana o al ripristino dell'Unzione degli Infermi – ma anche nel pensiero teologico, in particolare nell'ecclesiologia.

2.13.6.1 *Ministero e sinodalità*

L'intervento fatto al Concilio da Mons. Michael Doumith, vescovo maronita di Sarba in Libano, avviò una svolta sulla concezione dei poteri nella Chiesa[81]. Tenuto conto della Tradizione e dei testi liturgici non era sufficiente affermare che i due poteri, Ordine e giurisdizione fossero uniti da un legame molto stretto, ma occorreva dire che essi erano veramente costitutivi dell'episcopato e che l'uno e l'altro venivano conferiti attraverso

[79] *Idem*, p. 76.
[80] *Idem*, p. 78.
[81] *A.S.* I/4, p. 255; cf., H. DE LUBAC, *Carnets du Concile*, Cerf, Parigi 2007 (trad. it., *Quaderni del Concilio*, Jaca Book, Milano 2009, p. 401). Si era nel dicembre del 1962: il suo intervento segnò una svolta all'impianto dei testi proposti in aula.

la consacrazione sacramentale[82]. Questo cambiò totalmente l'impostazione di Pio XII e come conseguenza non si era più immediatamente rinviati alla Chiesa di Roma e il potere giurisdizionale del Papa non sarebbe più stato indipendentemente dalla sua ordinazione episcopale[83]. Come giustificare, dunque, quello che Sant'Ireneo diceva di Roma come la *potentior principalitas*? Espressione che afferma il primato della Chiesa di Pietro nella comunione delle Chiese. Poiché il Papa è vescovo della comunità di Pietro, ha il primato del primo vescovo di questa comunità, Pietro. Così la giurisdizione universale non gli proverrebbe più direttamente da Dio, bensì mediante la comunità di Pietro a Roma, di cui sarebbe stato eletto vescovo. I manuali di allora affermavano che il Papa era anzitutto primate della Chiesa universale e in seguito vescovo di Roma; ora occorreva invertire l'ordine di tali prerogative: anzitutto è vescovo di Roma e in un secondo momento primate della Chiesa universale. Ma questo vale anche per il sacerdote che con l'Ordine ha una missione pastorale e quindi una qualche giurisdizione. L'affermazione, apparentemente poco conseguente sull'origine sacramentale dell'autorità nella Chiesa, avrebbe condotto in realtà a un'importante modifica dell'immagine del Papa e del sacerdote. Tuttavia, oggi si ha l'impressione che quella sfida non sia stata sufficientemente raccolta. Nella nuova prospettiva occorreva precisare da dove proveniva la giurisdizione dei religiosi e delle religiose perché se questa è solo legata all'Ordine e non è trasmessa dal Vescovo o dal Papa, occorrerebbe fondarla altrimenti[84]. Compito tuttora aperto. Se Mons. Doumith aveva ragione, una parte dell'ecclesiologia era – e forse è ancora – da rivedere. La sua opinione in breve passò anche agli altri vescovi. Pio XII attribuiva certamente alla volontà di Cristo la distinzione dei poteri, ma affermando, sostenuto da tutta una tradizione canonica, che la giurisdizione veniva da Dio, non diceva che ogni autorità nella Chiesa non solo viene ma è autorità di Cristo e che il solo modo per essere partecipe di questa autorità era di

[82] Y. CONGAR, *Discours au Concile Vatican II. Importance de l'ordination épiscopale*, Cerf, Parigi 1964, pp. 76-78.

[83] Cf., G. LAFONT *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique II*, Cerf, Parigi 2011 (trad. it., *La Chiesa: il travaglio delle Riforme, immaginare la Chiesa cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, pp. 8-11).

[84] Per le questioni della vita religiosa si veda: G. LAFONT, *Liturgie et ministères dans les communautés baptismale*, in *Paroisse et Liturgie*, 1967, pp. 764-785 e *L'Esprit-Saint et le droit dans l'institution religieuse*, in *La Vie spirituelle*, Supplément, nn. 82-83, 1967, pp. 472-501 e 564-639.

riceverla da Cristo per mezzo del sacramento. Questa ristrutturazione si fonda sulla riscoperta della Tradizione e conduce necessariamente a rivedere il linguaggio dei poteri poiché non è più adeguato a esprimere la valenza ecclesiologica della funzione ministeriale la quale è anzitutto l'esercizio di un servizio in comunione. Il ministro non detiene un potere, ma è la persona-spazio ecclesiologicamente riconosciuta in cui Cristo indefettibilmente opera. Questo fa sì che sia espressione di una comunione in cui è inserito e di cui esprime la realtà: ministro della Chiesa vivificata dallo Spirito del Risorto. Ciò che Cristo opera e significa attraverso il sacramento dell'ordine è che colui che lo riceve diviene, in nome di Cristo, pastore della Chiesa. Solo il sacramento permette al vescovo di agire *in persona Christi* ed è unicamente attraverso l'ordinazione che si ha accesso alla sola autorità ecclesiale che possa esistere: quella di Cristo. In che modo ciò si sarebbe tradotto concretamente in seguito nella vita della Chiesa? Non lo si diceva e probabilmente non lo si poteva dire: la prospettiva era talmente nuova che, nella Chiesa d'Occidente, non se ne aveva una vera esperienza[85]. La conclusione imposta in seguito col motu proprio *Apostolica sollicitudo* (15 settembre 1965) impedì lo sviluppo di una forma che poteva assumere volti diversi. Si diceva così d'autorità quale sarebbe stato lo statuto della collegialità senza che il collegio preventivamente fosse stato ascoltato[86]. Inoltre, si potrebbe pensare una diversa gerenza della Chiesa con un ritorno – improbabile ma non impossibile – alle funzioni dei Patriarcati[87]. Seppur

[85] Per uno studio generale sulla questione dei due poteri: L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de jurisdiction. Histoire théologique de leur distinction*, Cerf, Parigi 2003; Y. CONGAR, *Ordre et Juridiction dans l'Église*, in *Irénikon*, 10 (1933), I, pp. 22-31. II-III: 97-110. V: 243-252. VI: 401-408; Y. CONGAR-F. VARILLON, *Sacerdoce et laïcat dans l'Église*, Les Éditiond du Vitrail, Parigi 1947, pp. 22-26.

[86] «Credo che il seguito abbia dato ragione al sentimento di rimpianto che allora provavo. L'esperienza dei sinodi tenuti nella Chiesa dopo il Concilio e fino ad oggi si è infatti rivelata molto deludente. Probabilmente il papa aveva voluto evitare che ci si orientasse in una direzione che mettesse in discussione il primato», G. LAFONT *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique II*, Cerf, Parigi 2011 (trad. it., *La Chiesa: il travaglio delle Riforme, immaginare la Chiesa cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2012 p. 12); G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri dei vescovi nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XVII secolo*, Herder, Roma 1964. Tra la vastissime letteratura inerente alla teologia e alla storia del sinodo, si segnala: N. ETEROVIĆ, *Il sinodo dei vescovi: 40 anni di storia 1965-2005*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2005.

[87] «I patriarchi e la pentarchia costituiscono un caso privilegiato ed antico degno di essere iscritto, come qui si è tentato, in una storia della Chiesa intesa a raggiungere, quanto più possibile e con metodo positivo, il permanere nel tempo della coscienza storica unitaria che la Chiesa conserva di sé e della propria missione nel mondo, nella fedeltà anche visibile alla propria Tradizione vivente e vissuta», V. PERI, *I patriarcati "ecumenici": un'espressione gerarchica della comunione visibile*, in *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*, Clueb, Bologna 2001, pp. 43-85 [qui 84].

rivisitati, secondo le mutate esigenze. La sensibilità dell'Oriente non lo esclude[88]. Secondo Galeano, «nella prospettiva di Congar, il passaggio da una ecclesiologia giuridica a una di comunione e pneumatologica non ha tuttavia avuto la sua piena ripercussione in una riforma della organizzazione della autorità della Chiesa che sia l'espressione del suo carattere comunionale, come per esempio l'istituzione del Sinodo. Poiché però la dottrina e i dogmi cristiani sono intimamente vincolanti fra loro in modo che esiste un vero *nexus misteriorum*, il nodo delle relazioni fra il primato e l'episcopato è un problema ecclesiologico che può chiarirsi solo alla luce di una ecclesiologia trinitaria»[89].

2.13.6.2 *Tradizione e missionarietà*

Rimanere nell'ambito della Tradizione non significa abbracciare necessariamente le forme in cui questa si è manifestata. Queste vanno considerate come modalità espressive contingenti; talvolta erano l'unico modo per permettere l'affiorare di un contenuto necessario. Si pensi, ad esempio, alle convocazioni dei Concili[90] o al concordato fra Leone X e Francesco I di Francia del 1516[91], non dissimile da quello tra il Governo francese e Pio VII del 1801 che concede, in pratica, la nomina dei vescovi al primo Console e obbliga i neo-nominati ad un giuramento le cui clausole sono ancora sostanzialmente quelle in vigore nei secoli dell'antico regime[92]. D'altra parte, il giuramento di fedeltà dei vescovi è stato abolito in Italia soltanto con la convenzione del 1984. Forme queste che sono state accettate per consentire il permanere della struttura della Chiesa. Non possono essere in alcun modo paradigma referenziale di attuazione esemplare; solo riferimento accertato per innovare, eventualmente, in un

[88] Y. CONGAR, *Neuf cents ans après. Note sur le «Scisme Oriental»*, in *1054-1954. L'Église et les Églises*, Chevetogne 1954, pp. 3-98; E. MORINI, *Roma e la pentarchia dei Patriarchi nella percezione dell'Oriente greco tardo-antico e medioevale*, in *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*, Clueb, Bologna 2001, pp. 27-42; V. PERI, S*inodi, patriarcati e primato romano dal primo al terzo millennio*, in A. ACERBI (ed), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Atti del Colloquio, Milano, 16-18 aprile 1998, Milano 1999, pp. 51-97.

[89] A. GALEANO, *La Reforma en la Iglesia segun Yves Congar*, Franciscanum, XXIII, 68 (1981), Bogotà, Universitad de San Bonaventura, pp. 168-169.

[90] C. J. HEFELE, *A History of the Councils of the Church*, Wipf & Stock, Eugene, Origon 2007; G. ALBERIGO (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990.

[91] M. BOULET-SAUTEL, *Le roi et l'Eglise* in *Vivre au royaume de France*, PUF, Paris 2010.

[92] F. OLIVIER-MARTIN, *Le régime en France du Concordat de 1516 au concordat de 1801*, Éditions Loyssel, Paris 1988.

comportamento attuale la salvaguardia di un valore superiore. Alcune prassi, la cui durata si è anche protratta nel tempo, conservano un inevitabile carattere di eccezionalità, ma se osserviamo la progressione della storia non possiamo evitare di vedere come si sia passati lentamente, ma inesorabilmente, da una identificazione verso un'indipendenza della Chiesa dalle strutture temporali. Anche se questa maturazione non è sempre stata accolta positivamente da chi avrebbe dovuto, è indubbio che si sta affermando sempre più il carattere della missione spirituale della Chiesa nel mondo con un'incidenza, anche politica, che è inversamente proporzionale al peso delle sue strutture mondane. In tal senso, la spogliazione, che ha segnato l'accelerazione di un processo di riforme, non è stata solo un beneficio ma un autentico arricchimento alla missione della Chiesa. Dovendo ritrovare la sua identità e la sua collocazione si è rivolta alle sue origini. Se il *revertimini ad fontes* aveva con Pio X il valore di ridare alla liturgia il suo senso[93], con Pio XII si voleva richiamare quanto la pura speculazione teologica fosse sterile se perdeva il contatto con la Scrittura e la Tradizione[94]. La Tradizione assume così una funzione rivitalizzante, per cui se la si accoglie ci si accorge che occorre anche trasmetterla. Se si incontra il passato, si prende posizione rispetto al futuro. Il retrospettivo non è solo un accomodante sguardo consolatorio bensì un'illuminazione per affrontare i problemi del proprio tempo. Dalla ricerca e la sua interpretazione si giunge al riconoscimento di valori e metodi adeguati alla loro realizzazione[95]. Ma non è un ritorno romantico a una passato idealizzato, perché questo sarebbe solo costruire una Chiesa che rischia il settarismo ponendosi come antitipo del mondo. In tal modo si eliminerebbe la missione della Chiesa che esiste per essere rivolta verso il mondo. In tal senso anche gli appelli frequenti a una ecclesiologia di comunione rischiano di offuscare il compito primigenio della Chiesa in quanto sono volti più alla conservazione di uno *status quo* che non si preoccupa della dimensione missionaria

---

[93] Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue*: *contributions catholiques à l'œcuménisme*, Cerf, Parigi 1964, p. 356ss. L'affermazione proviene dagli scritti del De Santi, che nel suo contributo del marzo 1891 su *Civiltà Cattolica* (*S. Gregorio Magno, Leone XIII e il Canto Liturgico*, XIV vol. IX q. 978, pp. 733-742) mette in parallelo il motto verdiano con quello attribuito a Carlomagno «Revertimini ad fontes Beati Gregorii!», Cf., F. RAINOLDI, *Apporti di Angelo De Santi S.J. al Movimento di Restaurazione della Musica Sacra (1887-1904*), in *Aspetti del Cecilianesimo* cit. p. 211.

[94] Cf., A. DULLES, *True and False Reform*, in *First Things*, 135 (2003), pp. 14-19.

[95] B. J. F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 152-153.

della Chiesa. Solo una Chiesa che si pone come liberatrice dal male – è giunto forse il momento per una rivisitazione del concetto di peccato? – può essere una Chiesa autentica: il ritorno alla Tradizione non può essere consolatorio bensì propositivo e innovativo per la salvezza del mondo[96]. L'accentuazione posta da Congar sul necessario rispetto dovuto alla Tradizione e ancor più sulla sua normatività, non va isolata dal suo intendimento storico. I due elementi sono gettati sul piatto della bilancia e non possono essere considerati né isolatamente, né come momento a sé del processo di rinnovamento, ma sempre in equilibrio e concomitanti con le altre tre condizioni per una riforma senza scisma precedentemente illustrate. Si poteva chiedere a questo punto la delucidazione di un criterio verificativo – che non viene indicato – ma forse perché questo è un compito aperto, posto sotto la guida del Magistero e bisognoso della verifica del tempo. Rimane appurato che ogni tentativo di autoreferenzialità e di chiusura al mondo è una mancanza nei confronti della natura stessa della Chiesa. La sua missionarietà non può essere elusa e la proclamazione del Vangelo non procedere applicando deduttivamente principi esclusivamente intellettuali[97].

2.13.6.3 *Ricercare nella fedeltà*

La storia ha mostrato che a ogni periodo di ricerca ha fatto seguito un momento di stabilizzazione se non di chiusura. Afferma Lonergan: «Va però notato che san Tommaso fu influenzato tanto poco dall'ideale di necessità quanto lo fu Aristotele

---

[96] «Theologically, the Church's resistance to change represented a failure in its missionary stance to the world. Its hostility to change was indiscriminate. The Church set its face against the world and thus no longer effectively mediated the healing vector needed to help keep the world "in balance"», N. J. ORMEROD, *The Times They are a Changin': A Response to O'Malley and Schloesser*, in *Theological Studies*, 676 (2006), p. 855.

[97] «La mira degli scolastici di conciliare tutti gli elementi dell'eredità cristiana aveva un grave difetto. Si accontentava di una conciliazione soddisfacente dal punto di vista logico e metafisico. Non avvertiva quanto nella molteplicità dell'eredità cristiana costituiva non un problema logico o metafisico, bensì fondamentalmente un problema storico. D'altra parte il corpus aristotelico era tanto lontano dal fornire una guida per la ricerca storica o una comprensione della storicità della realtà umana, da formulare piuttosto il suo ideale scientifico in termini di necessità. Inoltre, questo ideale erroneo influenzò non soltanto la Scolastica ma anche gran parte del pensiero moderno. Fu la scoperta e l'accettazione della geometria non euclidea che condusse i matematici a riconoscere che i loro postulati o assiomi non erano verità necessarie. Fu la teoria dei quanti che indusse i fisici a non parlar più delle leggi necessarie di natura. Fu la depressione degli anni trenta che costrinse gli studiosi di economia a mettere da parte la loro insistenza sulle leggi ferree dell'economia», B. J. F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, p. 298.

stesso. I suoi vari commentari le sue *quæstiones disputatæ*, le sue *summæ* rientrano nel genere della ricerca seguita dalla fase che mira all'intelligenza. Fu solo in seguito alla controversia tra agostiniani e aristotelici verso la fine del XIII secolo che gli *Analytica Priora* di Aristotele vennero presi in tutto il loro rigore; la conseguenza fu un'esplosione di scetticismo cui tenne dietro la decadenza»[98]. Emerse così il desiderio di un riferimento certo nel dato della Tradizione, che superasse i commenti ai commenti[99]. Melchior Cano, guardando alla storia quale luogo teologico in cui si inserivano gli insegnamenti della Chiesa, introdusse un elemento metodologico nuovo. Nello stesso tempo però vide quanto complessa fosse questa operazione[100]. Il suo sistema, inoltre, venne variamente interpretato[101] perché, se pur riduceva l'impatto del sillogismo deduttivo, introducendo un'apertura alla storia, ancora non coinvolgeva il dato rivelato con il suo proporsi storico[102]. I *topoi* non diventavano punti di vista argomentativi, restavano formule coniate che, nonostante i mutamenti storici, procuravano concetti e idee che assicuravano la permanenza di una tradizione cristallizzata. La storia, invece, è il luogo in cui risplende la verità di Dio con tutti i

---

[98] *Ibidem.*

[99] Capreolo (1444) scrisse un commento al commento di san Tommaso alle Sentenze di Pietro Lombardo. Gaetano (1534) con il suo commento alla Summa di San Tommaso, diede inizio a una tradizione nella quale lo seguirono Bañez (1604), Giovanni di San Tommaso (1644) e i Salmaticenses (1637-1700), Gonet (1681) e Billuart (1757).

[100] Cano elaborò un sistema di dieci loci, o fonti teologiche, trattando in successione l'autorità della Scrittura, la tradizione orale, la Chiesa cattolica, i Concili, i Padri della Chiesa, i teologi scolastici, il valore della natura, la ragione come si manifesta nella scienza, l'autorità dei filosofi e l'autorità della storia. Infine esaminò l'uso e l'applicazione di questi loci, o fonti, nel dibattito scolastico e nelle polemiche teologiche. M. CANO, *De locis theologicis* 1, 3, in Migne; M. CANO, *Theologiæ cursus computus*, Paris 1837, 1, 82; B. KÖRNER, *Melchior Cano. De locis theologicis libri duodecim. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Styria Medienservice Moser, Graz, 1994.

[101] Per Albert Lang, Cano è uno dei primi che tentò di creare una metodica storica (A. LANG, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte.* Kösel und Pustet, München 1925), lo stesso dicasi per G. GIERATHS, *Melchior Cano und die Geschichtswissenschaft*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophies Und Theologie* 9 (1962), pp. 3-29. Per Elmar Klinger, Cano è il primo che considera la storia come luogo e principio della teologia: E. KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg 1978, p. 97.

[102] Melchior Cano potrebbe essere considerato il padre della teologia dogmatica, distinguendo questa teologia dalla morale e dalla storia. Il suo metodo, abbandonando la *questio* «riduce la ricerca della verità, dando valore primario alle certezze della fede, ai loro postulati e alle loro conseguenze». Essendo anche vescovo ed inquisitore, la nuova teologia «non solo si propose di dimostrare le sue tesi, ma fu anche sostenuta dall'autorità docente e dalle sanzioni ecclesiastiche», B. J. F. LONERGAN, *La teologia nel suo nuovo contesto*, in *Teologia del rinnovamento*, Cittadella Editrice, Assisi 1969, p. 256; cf., Y. CONGAR, *Théologie* in DTC 29, pp. 432 ss.

condizionamenti che le culture inducono per cui è necessario accogliere la pluralità delle voci spirituali e teologiche. Ne segue che la verità è sì consegnata, ma data la ricchezza della storia, obbliga all'umiltà, per cui la teologia come scienza della fede deve riconoscere l'indispensabile ricorso alla Tradizione e al magistero in un gioco di criteri vincolanti i quali hanno però sempre bisogno di ermeneutica[103] senza tuttavia ridursi ad essa. Per questo occorre scoprire la storicità della realtà umana elaborando le tecniche per ricostruire i contesti discrepanti e i presupposti costituiti da persone, popoli, luoghi e tempi diversi[104]. Le affermazioni contenute nell'*Enchiridion Symbolorum* sono dichiarazioni prodotte in tempi e luoghi specifici per rispondere a esigenze emerse da comunità storiche. *Nihil innovetur nisi quod traditum est* permane. Ma non elimina il sorgere di nuove domande che emergono da contesti assai differenziati rispetto a quello in cui papa Stefano produsse la sua affermazione[105]. Questo induce a formulare risposte secondo una continua prudente ricerca nella fedeltà. Tuttavia, anche tenendo ferme le indicazioni magisteriali – che in genere non precedono la nascita di nuove istanze –, il rischio, tanto di una incomprensione delle domande e di ritardi quanto di frettolose elaborazioni, non può essere escluso. Qui si riscopre il valore e la necessità di un carisma profetico che, mantenendo l'unità col tutto, fornisce quelle risposte creative, adeguate e innovative che, riconosciute, siano capaci di sviluppare il dato consegnato dalla Tradizione[106].

---

[103] W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Matthias-Grünewald, Mainz 1965 (trad. it., *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1979). Congar riprenderà questo tema sostenendo la necessità dei metodi storici per indagare le fonti teologiche; Y. CONGAR, *La storia della Chiesa, "luogo teologico"*, in *Concilium*, 7 (1970), pp. 103-115.

[104] B. J. F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, p. 299.

[105] *DS*, 110. Fermo restando che anche la pluralità fa parte della Tradizione. Lo *jus communionis* fu così enunciato da San CIPRIANO *Ad Jubaianum* (*Ep*. 73): «neminem iudicantes ut a jure communionis aliquem si diversum senserit, amoventes», *(P.L*. 3, 1085*).* Ad esso si appella ripetutamente sant'Agostino nel *De Baptismo*. «Licet, salvo jure communionis, diverso sentire», AGOSTINO, *De Baptismo* III, 3, 5 (*P.L.* 43, 141-142); Citiamo solo un testo più ampio: «...per quæ mihi etiam tunc liceret salvo iure communionis diversa sentire, unitate quidem prælata adque laudata, sufferentes invicem in dilectione, studentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis... », *De Baptismo*, VI, 7,10 (*P.L.* 43, 201-202). Sulla necessità di leggere i dati del Dentzinger nel loro contesto, cf., Y. CONGAR, *I compiti della teologia dopo il Vaticano II*, in *Teologia del rinnovamento*, Cittadella Editrice, Assisi 1969, pp. 76-92.

[106] «Se il Vangelo va predicato a tutte le nazioni non va però predicato a tutti nello stesso modo. Se si deve comunicare con persone di un'altra cultura, si deve far uso delle risorse della loro cultura. Usare semplicemente quella della propria non è comunicare con l'altra cultura bensì rimanere chiusi nella

2.13.6.4 *Tradizione e Riforma protestante*

Assumere la Tradizione non è un esercizio immediato, ripetitivo e automatico; tuttavia rimanervi è una necessità ineludibile e discriminante se non si vuole infrangere l'unità della Chiesa. D'altro canto, non è neppure pensabile una rinuncia alla necessità di rinnovamento. Per Congar il richiamo a una riforma continua è un appello ad una riforma nella Tradizione che è altro dalla *Ecclesia semper reformanda* inteso in senso antagonistico[107]. Con il suo lavoro si è chiusa un'era e ci vengono consegnate valide indicazioni per una ricerca umile e operosa[108]. Con tutto ciò, prima di proseguire dobbiamo ancora chiederci – almeno brevemente – quale fu il rapporto fra la Riforma protestante e la Tradizione visto che parrebbe esserci stata una rottura di non poco

propria. Non basta però usare soltanto le risorse dell'altra cultura, bisogna farlo in maniera creativa. Bisogna scoprire il modo in cui il messaggio cristiano può essere espresso con efficacia e accuratezza nell'altra cultura», B. J. F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, p. 318.

[107] Cfr., JODOCUS VAN LODENSTEIN, in *Beschouwinge van Zion* (Contemplazione di Sion), Amsterdam 1674. Per un approfondimento: M. BUSH, *Calvin and the Reformanda Sayings*, in H. J. SELDERHUIS, ed., Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, p. 286; S. XERES, *Ecclesia semper reformanda. Un itinerario storico*, in Teologia, 29 (2004), 2, pp. 152-179; E. CAMPI, *Ecclesia semper reformanda. Metamorphosen einer altehwürdigen Formel*, in Zwingliana, 37 (2010), pp. 1-19; T. MAHLMANN, *Ecclesia semper reformanda. Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung*, in T. JOHANSSON, *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. Und 17. Jahrhundert*. Bengt Hägglund zum 90. Geburstag, De Gruyter, Berlino 2010, pp. 381-442; M. HEIN, *Ecclesia sempre renovanda? Zum Verständniss von Kirchenreform und Reformation*, in *Zeitschrift für Thelogie und Kirche*, 113 (2016), pp. 305-322; W. KLÄN, *Reformation Then and Now: Ecclesia Semper Reformanda*, in *Journal of Lutheran Mission*, 2016; G. PANI, *Ecclesia semper reformanda dal XIV al XVI secolo*, in A. SPADARO - C. M. GALLI (cur), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 125-140; A. MAFFEIS, *Ecclesia semper reformanda: le lezioni della storia e il significato ecumenico*, in A. SPADARO - C. M. GALLI (cur), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 141-155; H. C. ASKANI, *Ecclesia semper reformanda?*, in M. WIRZ (cur), *Riformare insieme la chiesa*, Qiqajon, Magnano (BI) 2016, pp. 13-38; vedi n. 76 Capitolo IV Riforma quale componente strutturale della Chiesa.

[108] Rivolgendosi nel 1963 a Congar, Chenu affermerà: «Le triomphe d'un mot est toujours quelque chose de très significatif. C'est extraordinaire que ces perceptions que vous avez eues et qui, autour de vous chez quelques autres, ont fermenté, arrivent en définitive aussi vite à une telle maturité. Il y a là un retournement, dans la continuité, bien sûr – c'est la même Église – mais précisément cette *reformatio*, cette espéce de prise de coscience de l'Église après la contre-réforme (fait) que l'ère de la contre-rèforme est close et bien des ères sont closes avec cella-là», in J. P. JOSSUA, *Yves Congar, La théologie au service du peuple de Dieu*, Cerf, Parigi, 1967, p. 128; (tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71, pp. 152-153).

conto[109]. L'argomento di così ampio respiro meriterebbe ben altre mani, per questo ci soffermiamo a considerare in sintesi le conclusioni accertate[110].

«Martin Lutero fu profondamente radicato nella cultura del tardo Medioevo. Seppe essere a un tempo recettivo nei confronti delle teologie tardo-medievali, criticamente distante da esse o impegnato nel processo di superarle»[111]. Professore di teologia biblica, si concentrò sull'interpretazione delle Scritture. Questo accento era in linea con ciò che le regole nell'ordine degli eremitani agostiniani si attendevano che facesse. I padri della Chiesa, specialmente Agostino, ebbero un ruolo vitale nello sviluppo e nella forma finale della teologia di Lutero. «La nostra teologia e sant'Agostino conquistano sempre più spazio», scrisse nel 1517[112], e nella *Disputa di Heidelberg* (1518) si riferì a sant'Agostino come all'«interprete più fedele» dell'apostolo Paolo[113]. Il pensiero di Lutero era, dunque, profondamente radicato nella tradizione patristica. «All'inizio della contesa, l'autorità teologica delle Scritture, i padri della Chiesa e la Tradizione canonica rappresentavano per Lutero un'unità. Nel corso del conflitto, quando egli giunse alla conclusione che le norme ecclesiastiche, così come venivano interpretate dai rappresentanti della curia romana, erano in contrasto con le Scritture, questa unità si spezzò»[114]. Anche se il suo atteggiamento era prevalentemente critico nei confronti della Scolastica, «in quanto eremita agostiniano per vent'anni Lutero visse, pensò e fece teologia nella tradizione della teologia monastica. Uno dei più influenti fu Bernardo di Chiaravalle, molto apprezzato da Lutero. Il modo che Lutero aveva di interpretare la

[109] Melantone ha sempre ritenuto la Chiesa dei primi secoli autentica Chiesa e vero punto di riferimento per la Riforma. Cfr., P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The function of the Patristic argument in the Theology of Philip Melanchton*, Drotz, Ginevra 1961; E. P. MEIJERING, *Melanchton and the Patristic Thought*, Brill, Leiden, 1983. Per il rapporto fra la giustificazione e i primi sette Concili cf., G. KRETSCHMAR, *Die Rechtfertigungslehre der Lutheranischen Reformation und die sieben Ökumenischen Konzile*, in *Cristianesimo nella storia*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 161-193.

[110] Riportiamo alcuni stralci del testo del 17 giugno 2013, edito dalla Commissione Luterana-Cattolica sull'unità e la commemorazione comune della Riforma nel 2017, *Dal conflitto alla comunione*, EDB, Bologna 2014.

[111] *Idem*, n. 98.

[112] M. LUTERO, *Brief an Johann Lang*, Wittenberg, 18.5.1517, in *LW* 48, 44; *WAB* 1, 99, 8. Più in generale, anche quelli che appoggiavano Lutero erano convinti che si stesse ritornando alla vera teologia dei Padri: Y. CONGAR, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme*, Cerf, Parigi 1983, pp. 39-41.

[113] M. LUTERO, *Disputatio Heidelbergae habita*, in *LW* 31, 39; *WA* 1, 353, 14; trad. it. *La disputa di Heidelberg*, in *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1967.

[114] CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 52.

Scrittura come il luogo di incontro tra Dio e gli uomini mostra chiari paralleli con l'interpretazione della Scrittura propria di Bernardo»[115]. Inoltre, non era lontano dalla tradizione mistica del suo tempo. Si trovò in sintonia con i testi di Giovanni Taulero e fece pubblicare nel 1518 il testo *Theologia deutsch*, di autore ignoto, che ebbe larga diffusione e fama proprio grazie alla pubblicazione fattane da Lutero[116]. «Lutero stesso solo di rado usò l'espressione «*sola Scriptura*». La sua preoccupazione primaria fu che nulla potesse rivendicare un'autorità più alta della Scrittura, ed egli si rivoltò con la più grande severità contro chiunque e qualsiasi cosa alterasse o sostituisse le affermazioni della Scrittura. Ma anche quando asseriva l'autorità della sola Scrittura, egli non leggeva la Scrittura da sola, ma lo faceva con rimandi e in relazione alle professioni di fede cristologiche e trinitarie della Chiesa antica, che per lui esprimevano l'intento e il significato della Scrittura»[117]. Continuò ad apprendere e a interpretare la Scrittura «facendo riferimento ai Padri della Chiesa, in special modo Agostino. Fece anche ampio uso di altre interpretazioni più antiche e attinse a tutti gli strumenti disponibili della filologia umanistica. Elaborò la propria interpretazione della Scrittura in diretto confronto con le concezioni teologiche del suo tempo e con quelle delle generazioni precedenti»[118]. «Secondo Lutero la sacra Scrittura non si contrappone all'intera tradizione, ma solo alle cosiddette tradizioni umane»[119]. Dice infatti: «Noi deploriamo le dottrine degli uomini non perché degli uomini le abbiano pronunciate, ma perché non sono altro che menzogne e bestemmie contro le Scritture. E le Scritture, benché siano state scritte anch'esse da uomini, non sono né di uomini né da uomini ma da Dio»[120]. La questione decisiva per Lutero era se l'autorità esteriore oscurava o meno la Scrittura. Il significato della Scrittura può essere individuato grazie alla sua chiarezza; e per la potenza dello Spirito Santo, la Scrittura può convincere della propria verità. In questo senso la Scrittura è interprete di se stessa. «La *Confessione di Augusta* (1530) tentò di

[115] CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 99.
[116] CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 100.
[117] CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 199.
[118] *Ibidem*.
[119] CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 200.
[120] Cf. *WA* 7, 97, 16-98, 16.

comporre il conflitto religioso provocato dalla Riforma luterana»[121]. Nella prima parte sono esposte le posizioni luterane, dimostrando come non siano in contrasto con la dottrina della «Chiesa cattolica o della Chiesa romana»[122]. Nella seconda, i cambiamenti intrapresi dai riformatori per correggere gli «abusi», spiegando le ragioni della necessità di cambiare tali pratiche. Nella conclusione della prima parte si legge: «Questa è pressappoco la sostanza della dottrina che si insegna da noi; è facile notare che in essa non vi è nulla che si discosti dalle Scritture, o dalla Chiesa cattolica o dalla Chiesa romana, per quanto ci è nota dagli scritti dei Padri. Stando così le cose, costoro che pretendono che i nostri siano considerati eretici, giudicano senza alcuna umanità e carità»[123]. «La *Confessione di Augusta* è una testimonianza inequivocabile della determinazione che i riformatori luterani avevano di mantenere l'unità della Chiesa e di restare all'interno dell'unica Chiesa visibile. Nel presentare esplicitamente la differenza come di minor importanza, la *Confessione* assume una posizione simile a quella che oggi chiameremmo un consenso differenziante»[124]. Tentativi di superare il conflitto non mancarono, ma oltre a dissidi dottrinali ebbero buon gioco tattiche e intrighi[125]. Anche nell'analisi delle posizioni luterane ci fu incomprensione, e forse poca correttezza. Indubbiamente vi fu «un'ambivalenza di fondo»[126]; le questioni proposte avrebbero dovuto essere discusse e invece, «benché gli fosse stato garantito che sarebbe stato ascoltato, ricevette ripetutamente la comunicazione che doveva ritrattare o altrimenti sarebbe stato proclamato eretico»[127]. «Il 13 ottobre 1518, in una solenne *protestatio*, Lutero dichiarò di essere in accordo con la santa Chiesa di Roma, ma di non potere

[121] CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 69.
[122] *Confessione di Augusta*, in R. Fabbri (a cura di), *Confessioni di fede delle Chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996, nn. 14-65.
[123] *Idem*, n.64.
[124] CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 70.
[125] «Un altro tentativo di superare il conflitto religioso furono i cosiddetti *Religionsgespräche* o Colloqui di religione (Speyer/Hagenau, 1540; Worms,1540-1541; Regensburg, 1541-1546). L'imperatore o suo fratello, il re Ferdinando, convocarono gli incontri. L'obiettivo era persuadere i luterani a ritornare alle convinzioni dei loro avversari. Tattiche, intrighi e pressioni politiche ebbero un importante ruolo in questi colloqui. I negoziatori redassero concordemente un testo di rilievo sulla dottrina della giustificazione nel *Regensburger Buch* (1541); ma il conflitto inerente alla dottrina dell'eucaristia apparve insormontabile. Alla fine sia Roma che Lutero rifiutarono le conclusioni, causando il fallimento definitivo di questi negoziati», CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 72-73.
[126] CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 46.
[127] *Ibidem*.

ritrattare se non fosse stato convinto di essere in errore. Il 22 ottobre di nuovo insistette sul fatto che ciò che pensava e insegnava non era in contrasto con il magistero della Chiesa romana»[128]. Fra Lutero e il Cardinal Caietano ci fu una vera incapacità di dialogo e di comprensione[129] per cui «è davvero tragico che due dei teologi più eminenti del XVI secolo si siano incontrati in occasione di un processo per eresia»[130]. La bolla *Exsurge Domine* (15 giugno 1520), condannava 41 proposizioni tratte dalle pubblicazioni di Lutero. Citate correttamente, si trovano tutte negli scritti di Lutero, ma sono estrapolate dai loro rispettivi contesti. Gli articoli di Lutero sono definiti «eretici, scandalosi, falsi, offensivi per le orecchie pie, o (…) capaci di sedurre le menti degli uomini semplici o in contraddizione con la fede cattolica»[131], senza specificare quale di queste qualificazioni si applichi all'uno o all'altro articolo. Alla fine della bolla, il papa si rammaricò che Lutero avesse evitato di rispondere a tutte le sue offerte di discussione, e dichiarò di conservare la speranza che Lutero facesse esperienza di una conversione del cuore e si ravvedesse dei suoi errori. Papa Leone concesse a Lutero 60 giorni per ritrattare i suoi «errori», o sarebbe incorso nella scomunica[132]. Il 3 gennaio 1521, Lutero fu scomunicato con la bolla *Decet romanum pontificem*[133].

---

[128] CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 47.

[129] «Prima di incontrarsi con Lutero, il card. Caietano aveva studiato con molta attenzione i testi del professore di Wittenberg e aveva persino scritto dei trattati su di essi. Tuttavia interpretò il pensiero di Lutero collocandolo all'interno del proprio schema concettuale e perciò lo fraintese riguardo alla certezza della fede, pur esponendo correttamente i singoli punti della sua concezione. Da parte sua, Lutero non aveva una grande confidenza con la teologia del cardinale, e l'interrogatorio, che consentì solo un confronto limitato, non fece che esercitare su Lutero una pressione a ritrattare, senza nemmeno offrirgli l'opportunità di comprendere la posizione del cardinale», CLC, *Idem*, n. 48. Per la conoscenza di San Tommaso da parte di Lutero vedi Allegato C.

[130] *Ibidem.*

[131] Prima di esporre la lista delle 41 preposizioni: «[…] alios vero respective, vel haereticos, vel falsos, vel scandalosos, vel piarum aurium offensivos, vel simplicium mentium seductivos, a falsis fidei cultoribus, qui per superbam curiositatem mundi gloriam cupientes, contra Apostoli doctrinam plus sapere volunt, quam oporteat»; dopo averle enumerate: «Qui quidem errores respective quam sint pestiferi, quam perniciosi, quam scandalosi, quam piarum et simplicium mentium seductivi, quam denique sint contra omnem charitatem…», *Exsurge Domine*, in P. Fabisch, E. Iserloh (a cura di), *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)*, Aschendorffsche, Münster 1991, I, p. 366; bolla *Exsurge Domine*, 15.6.1520, in Denz. 1467-1472; qui Denz. 1492.

[132] CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 50.

[133] «Eck e Aleandro, che pubblicarono la bolla *Exsurge Domine* in Germania, invitarono a bruciare le opere di Lutero. Come reazione, il 10 dicembre 1520 alcuni teologi di Wittenberg bruciarono un certo numero di libri, equivalenti a quelli che in seguito sarebbero diventati noti come corpus del «diritto

Vi sono punti che necessitano approfondimento[134]. Per quel che qui concerne, in base a sì autorevoli affermazioni, possiamo chiederci se ci fosse stata una reale intenzione di allontanarsi dalla Tradizione. A questo si aggiunga quanto affermato dallo stesso Lutero a proposito di uno dei pensatori più raffinati della Chiesa. Il commento di Duns Scoto al terzo libro delle Sentenze venne, nel 1538, qualificato da Lutero come eccellente[135] anche perché a proposito della grazia battesimale il Dottor Sottile affermava che tutto è stato donato all'uomo da Cristo e che deve tutto a Cristo[136] inclusa la fede infusa[137]. Tanto che proprio mediante un approfondimento dell'eredità di Scoto si aprono nuove possibilità di dialogo interconfessionale[138]. Questa posizione non è nuova. In campo luterano una riscoperta del pensiero di Duns Scoto la si deve a Reinhold Seeberg[139], maestro di Dietrich Bonhoffer, che nella sua monumentale opera sul francescano ha espresso il suo vivo apprezzamento per la coerente visione del mondo che, scaturendo dalle Scritture, si rinnova nella tradizione, ed esamina tutti gli aspetti dell'esistenza storica dell'umanità e dell'individuo. Seeberg interpreta Scoto come colui secondo il

---

canonico», insieme ad alcune opere di oppositori di Lutero; egli, a sua volta, gettò nel fuoco la bolla papale. In tal modo fu chiaro che Lutero non era disposto a ritrattare», CLC, *Idem*, n. 51.

[134] Anche se i documenti *Chiesa e giustificazione* e *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* hanno apportato significativi contributi a un certo numero di questioni irrisolte tra cattolici e luterani, sono ancora necessari ulteriori dialoghi ecumenici su: il rapporto tra la visibilità e l'invisibilità della Chiesa, la relazione tra la Chiesa universale e la Chiesa locale, la Chiesa come sacramento, la necessità dell'ordinazione sacramentale nella vita della Chiesa e il carattere sacramentale della consacrazione episcopale. Le future discussioni dovranno tener conto del considerevole lavoro già compiuto in questi e in altri importanti documenti. Questo compito è molto urgente dal momento che cattolici e luterani non hanno mai cessato di confessare unanimemente la fede nella «Chiesa una, santa, cattolica e apostolica», CLC, *Dal conflitto alla comunione*, n. 218.

[135] «Scotus optime scripsit super tertium librum Sententiarum», WA Tr, III, 564 (n. 3772).

[136] «Sed quid et quibus meruit? Dico quod Christus meruit omnibus, qui primam gratiam accipiunt, gratiam poenitentialem post lapsum in mortale actuale, icet meritum Christi sit principale in merendo, et totalis causa […] Similiter dico, quod Christus meruit, ut totalis causa aperitionem januæ paradisi, ut omnibus in gratia decedentibus aperiretur», DUNS SCOTO, *In libr. Tertium Sent. Comm.*, dist 19, qu. Unica, in *Opera Omnia* XVI, 719.

[137] «Fides infusa fuit necessaria homini ad vitam æternam consequendam pro omni statu», *Idem*, dist. 25, qu. Unica, in *Opera Omnia* XV, 59.

[138] «So öffnet sich über Duns Scoto eine neue Möglichkeit des interkonfessionellen Dialogs: zur Vertiefung des gemeinsamen Erbes», HEINS-MEINOLF STAMM, *Johannes Duns Scotus in der Sicht Martin Luthers*, in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993, II, Edizioni Antonianum, Roma 1995, p. 1115.

[139] R. SEEBERG, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1900 (ristampa Aalen 1971). Sulla discussa figura dello storico vedi gli interventi recenti di F. G. GRAF, *Reinhold Seeberg*, in *Profile des Luthertums*, Gütersloh 1998, 617-676; A. V. SCHELIHA, *Reinhold Seeberg*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 30, Berlino 1998, pp. 729-733; F.G. GRAF, *Reinhold Seeberg*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7, Tübingen 2004, 1089.

quale l'uomo è dominato dalla signoria misericordiosa del divino. Nulla rimane al di fuori della presenza e dell'azione di Dio. Ogni aspetto della realtà deve essere tolto da una sua presunta autonomia concettuale e, rivissuto, ricollocato in rapporto alla assoluta realtà di Dio. La Chiesa stessa, con le sue istituzioni, le sue dottrine, i suoi riti, le sue tradizioni, deve essere ricondotta ad una origine e ad un fine trascendenti, non definibili in modo assoluto e non monopolizzabili. Ne segue che tutto l'apparato religioso della cristianità, per quanto necessario e degno di rispetto, ha un carattere simbolico e provvisorio nei confronti del mistero della grazia. Le affermazioni centrali della fede cristiana sarebbero così sottratte ad una elaborazione schematica e intellettualistica o ritualistica, per rivivere nell'intimo dell'esperienza vissuta, a cui danno luce, vigore ed originalità. Così la fede diventa interpretazione viva di una mondo storico sempre in cammino, ed è esigenza di concretezza ed efficacia[140]. Anche Huldrych Zwingli venne influenzato dal pensiero di Scoto. A Basilea, dal 1502 al 1506 probabilmente sotto la guida di Thomas Wyttenbach, Zwingli conobbe la *via antiqua*, studiò il Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e apprese una sintesi del pensiero tomista e scotista da cui derivò due punti che influenzarono la sua teologia: la semplicità dell'essere divino e la assoluta sovranità della volontà divina[141].

Ulteriori studi lo affermeranno con maggiore attendibilità, tuttavia ci pare che non ci fosse da parte di Lutero l'espressa intenzione di rompere con la Tradizione e che l'applicazione del principio della carità da una parte e della pazienza dall'altra, unitamente all'ascolto delle pressanti richieste che da secoli salivano dal popolo di Dio per una purificazione e un rinnovamento nella Chiesa, avrebbero sanato all'origine

[140] Cf., R. OSCULATI, *Reinhold Seeberg (1859-1935): un interprete luterano di Scoto*, in *Doctorem subtilem ut plurimum sequimur*, (a cura di P. Giustiniani e C. Punzo), Napoli 2009, pp. 169-184.

[141] H. H. SCOTT, *Recultivating the Vineyard. The Refomation Agendas of Christianization*, Westminster John Knox Press, Louisville 2004, p. 74; P. OPITZ, *Huldrych Zwingli*, in *The Cambridge Companion to Reformed Theology* (a cura di P. Nimmo - D. Fergusson), Cambridge University Press 2016, pp. 117-131; D. BOLLIGER, *Infiniti contemplatio: Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis*, Brill, Leiden 2003; *La réception de Duns Scot: Die Rezeption des Duns Scotus. Scotism through the Centuries: Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus.* Edited by M. Dreyer, É. Mehl, and M. Vollet, Archa Verbi 6, Aschendorf Verlag, Münster 2013.

questa lacerante ferita. Occorreva dunque, percorrere altre strade[142]. Non ultima quella del linguaggio. Se si analizza quello di Lutero si è colpiti dall'enfasi, dallo slancio, dalla passione che lo anima. Uno stile profetico che vuole raggiungere immediatamente e senza esitare il suo obiettivo. Dall'altro lo stile deduttivo, accademico di Trento con i canoni sanzionatori da cui emerge un'ecclesiologia di legge e ordine. Lo stile è sempre l'elaborazione finale di un significato[143] e fra il *credo quia absurdum* e il *credo ut intelligam* ci può essere una terza via che si rifà allo stile dei Padri e diventa un *credo ut transformemur et moveamur ad actionem*. Credere non come affermazione ma come movimento di trasformazione sociale. Bisognerà attendere il Concilio Vaticano II per osservare questo cambio di stile, più vicino alle intuizioni di Erasmo che si rifaceva allo stile dei Padri della Chiesa[144]. La riforma è anche una riforma di stile e quindi di linguaggio. Un linguaggio che è profondamente radicato nella Tradizione: non si tratta di sopraffare in una disputa, vincere umiliando con ragioni astratte l'avversario, ma di convincere, vincere un'adesione non solo intellettuale ma coinvolgente la totalità della persona, nel rispetto della sua cultura e dei suoi valori. È il linguaggio non paternalistico, ma dell'amico che cerca il bene dell'amico.

[142] J. O'MALLEY, *Fides quærens et non quærens intellectum: Reform and the Intellectuals in the Early Modern Period*, in C. BELLITO-L. HAMMILTON, *Reforming the Church before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*, Routledge, London-New York 2016[2], pp. 82-84.

[143] N. R. LEROUX, *Luther's Rhetoric: Stategies and Style from the Invocavit Sermons*, Concordia Accademic Press, Saint Louis 2002, p. 19.

[144] J. O'MALLEY, *Erasmus and Vatican II: Interpreting the Council*, in A. MELLONI, *Cristianesimo nella storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 195-211; ID., *The Style of Vatican II*, in *America* 188 (2003), 6, pp. 12-15; 11 (2003), pp. 11-14.

CAPITOLO 3

SVILUPPO DELL'IDEA DI RIFORMA NEGLI SCRITTI POSTERIORI

3.1 La novità del metodo teologico di Congar

Anche se gli eventi bloccano la ristampa e le traduzioni di *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Congar non abbandona il suo metodo teologico il cui sottofondo è dato dalla riflessione secondo cui le vicende storiche, sia in Oriente come in Occidente, hanno inciso negativamente nello sviluppo della vita ecclesiale. Da qui la necessità di non guardare soltanto alle altre Chiese, ma riflettere sulla propria e ritrovare i motivi di una rinascita attraverso una vera riforma. Questa posizione desidera avvicinare i protestanti, mostrando la sensibilità della Chiesa cattolica a quella riforma che tanti suoi santi avevano auspicato. Accennare a un'autocritica e porre come primo capitolo il "problema del male nella Chiesa" è però più che sufficiente nel porre a disagio i teologi romani. Anche se ciò che si afferma è ovvio per lo storico: fino all'XI secolo la Chiesa ha un volto mistico, mentre dopo l'XI secolo, il suo diventa il volto del potere[1]. Lettura non facilmente accettata. A ciò si aggiunga la diversità del metodo che pone la teologia immersa nella storia.

Ormai sospetto di modernismo, oltre che di simpatie per il movimento dei preti operai, inizia per lui un periodo di accuse, avvertimenti e misure restrittive. Nel 1948 gli viene proibito di partecipare all'assemblea ecumenica di Amsterdam. Insieme al padre Feret e a padre Chenu, nel 1954 è sospeso dall'insegnamento[2]. Forse ricordando l'analogo destino del padre Lagrange, Congar si ritira all'École Biblique di Gerusalemme. Viene poi inviato a Cambridge e da qui a Strasburgo, dove riprende l'insegnamento. Intanto

[1] Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme***,** p. 68 ss. In questo testo sono molti i punti stimolanti per la teologia del tempo. Ad esempio, da Berengario di Tours a Pietro Valdo, da Lutero a Calvino, da Lamennais a Rénan, Congar vede in essi dei valori che avrebbero potuto arricchire la Chiesa. Un altro esempio è la sua distinzione fra tradizione e idee ricevute (predominanti in una data epoca), e fa riferimento all'*Unam Sanctam* di Bonifacio VIII o anche alla condanna della Sorbona contro Erasmo che riteneva moralmente illecita la condanna a morte degli eretici.

[2] M. J. LE GUILLOU, *Yves M.-J. Congar*, in AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, IV. *Ritratti di teologi*, a cura di R. Vander Gucht e H. Vorgrimler, Città Nuova editrice, Roma 1972, p. 192.

matura sempre più la sua idea di disfarsi delle incrostazioni storiche per ripresentare un volto di Chiesa più vicino all'ideale evangelico. In *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953-1964), fa una severa analisi dell'ecclesiologia del tempo:

> «È chiaro come il trattato sulla Chiesa, essendosi costituito come trattato particolare in risposta al gallicanesimo, al conciliarismo, all'ecclesiologia puramente spirituale di Wycliff e di Hus, alle negazioni protestanti, poi, più tardi, a quelle dello statalismo laico, del modernismo, ecc., si sia anche costituito come reazione ad errori i quali, tutti, mettevano in discussione la struttura gerarchica della Chiesa. Il *De Ecclesia* fu principalmente, talvolta quasi esclusivamente, una difesa e un'affermazione della realtà della Chiesa come apparato di mediazione gerarchica, dei poteri e del primato della Sede Romana, in breve una « gerarcologia ». I due termini tra i quali si pone una tale mediazione, lo Spirito Santo da un lato, il popolo fedele o il soggetto religioso dall'altro, si venivano a trovare esclusi dalla considerazione ecclesiologica»[3].

Queste idee sono aspramente criticate da Angelo Perego come malsani smarrimenti che hanno portato al *monstrum* della «théologie nouvelle»[4].

Le distanze dalla sua teologia sono anche più recenti. Alcuni, come Le Guillou[5] ed Aldo Moda[6], hanno messo in dubbio l'originalità del pensiero di Congar, non avendo dato un grande apporto alla teologia sistematica. Secondo Le Guillou, l'attenzione rivolta ad una teologia per l'uomo, mettendo in sott'ordine la teologia per sé o contemplativa, ha tolto unità al pensiero di Congar che non rivela un unitario sottofondo metafisico. Tagliente, infine, l'affermazione del Nichols: «Non esiste un'ecclesiologia congariana»[7]. In realtà, l'originalità del pensiero di Congar, come quello di Chenu, è da cogliersi in particolar modo nel metodo. La teologia non ha solo un rivestimento storico. Essa vive nella storia per servire l'uomo. La nuova scuola, nata dall'intuizione di padre Lagrange sugli studi biblici e istituzionalizzata nel 1905 a Le Saulchoir, aveva in Chenu e Congar i suoi

---

[3] *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 66-67. Vedi anche *Cette Église que j'aime*, Foi Vivante, Cerf, Paris 1968. Il tema della teologia del laicato verrà ripreso in *Ministeri e comunione ecclesiale*, EDB, Bologna 1973, dove completa la sua ecclesiologia con le altre componenti, l'episcopato e il papato.

[4] P. A. PEREGO, *La Nuova Teologia. Sguardo d'insieme alla luce dell'enciclica Humani Generis*, in *Divus Thomas*, 53 (1950), pp. 436-465.

[5] M.J. LE GUILLOU, *Bilancio*, IV, pp. 203-204.

[6] *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, (a cura di L. Pacomio - G. Occhipinti), Piemme, Casale M.to 1998, pp. 327-331.

[7] A. NICHOLS, *Yves Congar*, Edizioni Paoline, Milano 1991, p. 80.

maggiori esponenti. Coloro che criticano la mancanza di un lavoro comprensivo ed articolato in Congar non hanno colto la novità del teologo domenicano la cui teologia si è intrinsecamente incarnata nel mondo mediante l'impegno diretto del teologo. È vero che questo ha impedito un lavoro organico. Ma tale impostazione è quella sostenuta dalla teologia scolastico-deduttiva che rischia di non parlare all'uomo contemporaneo.

Il nuovo corso, guardando rigorosamente alla storia, scende nel mondo degli uomini e si fa storia. Il tutto con una onestà intellettuale sconosciuta alla precedente teologia. Questa, avendo come criterio la rivelazione interpretata dal magistero più recente, procede secondo il metodo tradizionale: più attenta ai contenuti del tomismo che non all'atteggiamento di Tommaso di fronte ai problemi intellettuali del suo tempo. In tal modo, la teologia sistematica si mostra insensibile sia di fronte alla sua comprensibilità per l'uomo d'oggi, sia di fronte ai dati storici della tradizione ecclesiale, che sempre e comunque viene interpretata in sintonia con le categorie del magistero più recente, quasi che la fede sia autentica solo in queste categorie. Invece, Congar auspica che il teologo aiuti il magistero ad adottare categorie più rispondenti alla comprensione dell'uomo d'oggi. La teologia diventa così il lievito del magistero e non una semplice trasposizione ripetitiva secondo le categorie scolastiche. Perché se così fosse, la teologia sarebbe finita una volta per sempre. Rischio questo che corrono anche le nuove interpretazioni. Probabilmente la teologia di Congar dà l'impressione di una mancanza di unità ma solo perché cerca di recuperare dalle varie tradizioni cristiane, sia protestanti che ortodosse, tutti quei valori che la Chiesa Cattolica prima del Vaticano II aveva messo in ombra, come l'azione dello Spirito Santo, il ruolo del popolo di Dio, la collegialità. Con lo Spirito Santo ed il popolo di Dio, Congar completa l'immagine trinitaria che aveva utilizzato sin dai suoi primi scritti e che dà un senso di armonia alla Chiesa che deve vivere secondo i principi della collegialità. È vero che queste componenti tolgono l'unità e la teoreticità precedenti basate sulla gerarchia e il primato. Ma è anche vero che in tal modo si offre un vivo servizio al magistero.

SNODI PER LA RIFORMA NEGLI SCRITTI POSTERIORI

Dopo *Vrai et fausse réforme*, Congar affronta il tema della riforma anche da altre angolature. Rimanendo nell'ambito della nostra ricerca, presentiamo alcune aree tratte dagli scritti di Congar, nei quali ritorna, con illuminazioni diverse, il tema della riforma. Questo non sarà più affrontato con la schematicità incontrata in *Vrai et fausse réforme*, sia perché non sarà più l'oggetto diretto dei suoi lavori, sia perché in alcuni di essi, pur venendo mai a mancare la ricchezza della conoscenza storica e l'intento riformatore, predomina in alcuni un mirato proposito pratico focalizzato su tematiche specifiche e temporanee. I punti qui proposti vorrebbero esporne i tratti essenziali del suo pensiero da noi rintracciati, organizzati in snodi, analisi, condizioni mentali previe e necessarie affinché la riforma sia possibile.

3.2 Riforma come ritorno al senso delle cose

Il primo elemento da considerare nell'avviare il processo di riforma è dato dal ritorno alla concretezza. Questa facilita sia la recezione dell'annuncio evangelico quanto la verifica dell'agire. Dalla storia Congar ha appreso come mediante un linguaggio che ripartiva dal senso delle cose, Lutero abbia potuto presentare la sua riforma come un ritorno alla realtà[8]. Con tale regola, seguita fedelmente, «ha sviluppato una nuova teologia, di cui i suoi avversari o i suoi giudici non hanno capito il significato»[9]. Il dramma dell'incontro col Cajetano si è giocato proprio sul linguaggio utilizzato da Lutero: popolare, con nuove prospettive.

Lo storico Congar sa che la polvere del tempo nasconde il fondamento e offusca le finalità delle cose. Riformare è anzitutto un ritorno alla concretezza del reale. Solo così la Chiesa non diventa Sinagoga e i cristiani, farisei. Oggi «la storia è entrata come

[8] Rifacendosi a Sant'Ilario, con il suo *verba ad rem ducenda sunt, et non res ad verba*, Lutero ha riordinato il linguaggio in funzione della realtà: «Verba intelligi debeant secundum materiam subiectam. Igitur, in omni expositione primo subiectum considerari debet, hoc est, videndum est, de qua re agatur. Hoc postquam factum est, deinde verba, si ita fert grammaticæ ratio, ad rem ducenda sunt, et non res ad verba», M. LUTERO, *Vorlesung über Genesis*, *WA*, 42, 195, 3-21, citato in Y. CONGAR, *Martin Luther. Sa foi sa réforme*, Cerf, Paris 1983, pp. 41-42, n. 74.

[9] *Idem*, pp. 41-42; ID, *Nouveaux regards sur la christologie de Luther*, in *RSPT*, 62 (1982), pp. 180-197.

dimensione della nostra coscienza e dei nostri giudizi», dobbiamo considerare «i fatti ai quali siamo mescolati in rapporto a uno svolgimento continuo», per cui «avvertiamo la colpa storica dell'occasione perduta, della miopia riguardo agli avvenimenti o della sordità agli appelli del tempo»[10]. Ritornare al senso autentico delle cose significa non solo ripensare il modo con cui la Chiesa si presenta al mondo, ma «rinnovare anche la nostra idea di Dio come Dio Vivente, e, di fronte ad essa, la nostra idea della fede»[11].

Dinanzi alla Trinità amante, tutti gli strumenti si percepiscono come puramente funzionali rispetto allo spirito di servizio che deve animare ogni realtà della Chiesa, la quale opera in un mondo a lei disomogeneo che tende a costruirsi al di fuori della sensibilità cristiana[12]. Poiché la Chiesa non è solo riti e rubriche, occorre, in nome del Vangelo, sottoporre i mezzi a «una continua revisione, alla luce dei principi e dei fini»[13], accettando che i mutamenti liturgici sono sempre avvenuti «per rispondere alle richieste dei tempi»[14]. La liturgia deve esprimere l'anima «*di qualcuno* che la comprenda e la viva». Per questo «molte cose vanno riviste»[15] poiché la modernità sfida e interpella e la Chiesa non può più guardare solo a se stessa ma deve autocomprendersi in ordine al mondo e nella relazione che gli altri hanno con lei.

Questo stesso mondo è poi sedotto dalla sincerità dei gesti, delle parole semplici, e dei segni leggibili. Tuttavia, vi è uno scarto da colmare poiché l'uomo di oggi ha una sensibilità diversa da quello di un tempo, e anche se la pluralità delle offerte rischia di opprimere la fantasia, l'attrattiva della Chiesa sarà data dal fatto che in lei è possibile trovare «la verità del rapporto spirituale di comunione con gli altri, frutto di un'autentica ed esigente attitudine evangelica, di fede viva, di obbedienza interiore, di

---

[10] Y. CONGAR, in *Esprit*, Parigi, XXIX-301, (dicembre 1961), pp. 691-700.

[11] «Je suis venu, depuis sept ou huit ans, à une nouvelle conclusion: ce n'est pas seulement notre idée et notre présentation de l'Église qu'il faut renouveler aux sources, c'est nostre idée de Dieu comme Dieu Vivant et, lui faisant face, notre idée de la Foi», *Idem*, p. 695.

[12] Y. CONGAR, *Comment l'Église Sainte doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, Chevetogne, XXXIV, (1961), n.3, pp. 322-345; (trad. it., *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, Ed. Corsia dei Servi, Milano 1962, p. 12).

[13] Y. CONGAR, *Si vous êtes mes témoins. Trois conférences sur laïcat, Église et monde*, Cerf, Parigi 1959; (trad. it., *Spirito e libertà*, Borla, Torino 1962, p. 56).

[14] Y. CONGAR, *La crise dans l'Église et Mgr. Lefebvre*, Cerf, Parigi 1977, p. 36.

[15] Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 13.

preghiera genuina, di amore e di servizio»[16]. Il mondo non è più formato secondo i principi della Chiesa, né è più culturalmente omogeneo secondo quanto la liturgia tradizionale ci aveva consegnato. Manca di armonia e di omogeneità con la cultura cattolica, con i suoi simboli e le sue espressioni. È un mondo profano, secolare, laico; è scientifico e tecnico, utilitario e si costruisce sempre più al di fuori della prospettiva di Dio[17]. Il nostro tempo desidera l'autenticità e la semplicità del Vangelo e «noi siamo da esso costretti a vivere e a presentare la verità di ciò che professiamo di credere e di amarla con tutto il cuore»[18].

Infine, tornare alla realtà, significa tornare ai poveri. Questo rimette in discussione i ruoli e titoli all'interno della Chiesa, e facendole superare l'aspetto "signorinale", favorisce la ricerca di soluzioni vive che esprimano la comunione fraterna[19].

3.3 Riforma come accettazione della distanza

Vi è un'indubbia distanza fra la Chiesa storica e quella ideale. Per i Riformati la teologia cattolica tenderebbe ad abolire tale divario, assimilando la rivelazione nella storia della Chiesa, riducendo la tensione tra il *sacramentum* e la sua *res*, tra la Chiesa

[16] «Pour cet homme, ce n'est pas d'un merveilleux hagiographique ni d'un éclat du cérémonial que viendra l'attrait pour l'Église, mais beaucoup plus de ce qu'il trouvera en elle la verité du rapport spirituel de communion avec les autres, sur la base d'une authentique et exigeante attitude évangélique de foi vivante, d'obéissance intérieure, de prière vraie, d'amour et de service», Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, pp. 122-123.

[17] Cf., G. DEJAIFVE, *L'Église catholique peut-il entrer dans la repentance oecuménique*?, in *NRT*, 84 (1962), pp. 225-239.

[18] «Nous ne l'eblouirons plus avec du rouge et du doré, des blasons et des titres en "issime". Nous sommes, par lui, acculés à vivre et à presenter la vérité de ce que nous professons croire et aimer de tout notre cœur. Qui s'en plaindrait?», Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Parigi 1963, p. 123; (trad. it., *Servizio e povertà nella Chiesa*, Borla, Torino 1964; il testo è stato riedito in francese nel 2014 con il sottotitolo *Le livre-programme du Pape François* e in italiano con il titolo: *Per una Chiesa serva e povera*, Qiqajon 2014).

[19] «Il s'agissait de ce que j'intitulais la critique du "seigneurial" dans l'Eglise»; «Mais il faut poser certaines questions, les éclairer évangéliquement, et favoriser, par des contacts, des échanges, l'invention de solutions ou de mesures. Celles-ci ne seront pas, ainsi, artificielles, mais vivantes, venant du fond de la coscience et d'une communion fraternelle d'hommes», Lettera da Strasburgo di Y. Congar a G. Alberigo del 31 gennaio 1963; cfr. anche: *Fondo Dossetti* (FD III/227) dove compaiono 5 pagine dattiloscritte del 1° febbraio con annotazioni sul rifacimento dello schema *De Ecclesia*; riportato da G. ALBERIGO, *P. Congar, Dossetti e l' "officina bolognese"*, in *Cristianesimo nella Storia*, XXIV/1 (2003), Bologna EDB 2003, p. 156.

terrestre e gerarchica e il suo modello[20]. Avviare un processo di riforma significa pertanto riconoscere tale distanza: «Prima del Vaticano II e di Paolo VI non si aveva mai affermato a livello così ufficiale e in modo pubblico, che la Chiesa è in perpetua necessità di riforma. Ormai è detto ed è avviato. Questo suppone una migliore coscienza della distanza che separa la Chiesa, con la sua storicità, dal Regno»[21].

La Chiesa, luogo di mediazione e di alleanza, è per sua natura segno incompiuto, orma del passaggio verso il suo compimento: la Pasqua di Cristo. Nella nostra condizione storica, Cristo si presenta nel segno sacramentale, stabilendo la permanenza di un'irriducibile tensione fra l'universale dello Spirito e il particolare, fra l'Una e la *Catholica*, fra il suo essere nel tempo e la sua contraddizione escatologica che definisce la sua medesima identità, in cui, quando sarà totale, non sarà più, perché si scioglierà nel regno. La Chiesa è Tempio di Dio nella città degli uomini per giungere a una Città senza Tempio (*Ap* 21,22). Essa è testimone di un Dio che non ha cessato di venire. Ma avverte anche di essere, nel medesimo tempo «la piccola Chiesa nel vasto mondo»[22].

3.4 Riforma come accettazione della insufficienza

Identificare la Chiesa cattolica con la totalità del Corpo di Cristo non favorisce il dialogo ecumenico. Anche la Chiesa quale sposa, pur soggetto altro da Cristo, nella teologia cattolica favorirebbe la visione di un'integrale unità fra lo Sposo e la Sposa. Per Congar sarebbe quindi opportuno mostrare l'insufficienza della Chiesa rispetto al suo Redentore, senza incorrere nella netta dualità fra soggetto e oggetto, cara ai Riformati[23],

[20] Cf., Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, pp. 19-21.

[21] «Avant Vatican II et Paul VI, on n-avait jamais dit, à un niveau aussi officiel et de façon si publique, que l'Église est en perpétuel besoin de réforme. C'est dit, désormais, et mis en route. Cela supposait une meilleure conscience de la distance qui sépare l'Église du Royaume, et de l'historicité de cette Église», Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, p. 19.

[22] «Il faut dire: Petite Église dans le vaste monde», Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse. Vérités et Dimensions du Salut*, Bibliothèque de l'Homme d'Action, s.l., Témoignage Chrétien, 1959, p. 36; (trad. it., *La mia parrocchia vasto mondo. Verità e dimensioni della salvezza*, Paoline, Roma 1963).

[23] E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche*, Zwingli Verlag, Zürich 1951. Si afferma così in campo riformato l'*Alleinwirksamkeit Gottes*.

dove Dio è sempre e solo soggetto e l'uomo unicamente oggetto, per cui la Chiesa risulterebbe solo una somma di individui[24].

Tale insufficienza evita l'identità assoluta tra Chiesa e regno – perché «la Chiesa prepara il Regno ma non lo prepara da sola»[25] – e ne consente il rinnovamento.

La categoria dell'insufficienza, da un lato, mostra come la Chiesa sia un atto sovrano di Dio, dono comunicato, ma contemporaneamente sia anche un "farsi" dagli uomini nella storia[26]. Essa così non può sfuggire all'immagine che dà di sé agli uomini. Per questo il "farsi dagli uomini nella storia" non sia disgiungibile da ciò che si coglie della Chiesa. Se essa fosse solo dono, l'uomo non vi concorrerebbe in nessun modo; sarebbe statica e immutabile, e verrebbe a mancare ogni elemento dinamico[27].

La Chiesa però si costruisce tanto con il dono di Dio quanto con l'azione degli uomini. La sua cattolicità ha, infatti, due fonti: la pienezza di Cristo e la pienezza dell'umanità[28]. Sono due principi di pienezza l'uno per l'altro: perché se la Chiesa deve raggiungere la pienezza partendo dalla sua fonte, Cristo, a sua volta essa dà pienezza al Cristo, il quale è stato costituito erede di tutte le cose (*Eb* 1,2)[29].

Ma nella storia, la Chiesa non è ancora né la pienezza di Cristo, né dell'umanità; ed è la percezione della sua insufficienza che anima una riforma, la quale è avvertita maggiormente «qualora una situazione appaia inaccettabile. Questo si verifica in due casi. Quando le risposte sono inadatte ai tempi: una ragione sufficiente per implementare una riforma con il rischio che venga rimandata poiché non percepita

[24] Cf., Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 27; Cf., ID., *Le Christ, Chef invisible de l'Église visible d'après saint Paul*, Desclée de Brouwer, Bruges 1964.
[25] Y. CONGAR, *Entretiens d'automne* (a cura di Bernard Lauret), Cerf, Parigi 1987; (trad. it., *Conversazioni d'autunno*, Queriniana, Brescia 1987, p. 28).
[26] Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 30.
[27] *Idem*, p. 39.
[28] Cf., Y. CONGAR, in *Esprit*, Parigi, XXIX-301, (dicembre 1961), pp. 691-700.
[29] Cf., Y. CONGAR, *Catholicité*, in *Catholicisme*, t. II (1949), col. 722-725.

come urgente. Oppure perché vi è qualcosa di veramente scandaloso e intollerabile, un tradimento della verità e della giustizia, per cui s'impone un cambio»[30].

3.5 Riforma come manifestazione del paradosso Chiesa

La Chiesa procede segnata dall'essere già compiuta in Cristo e, mediante gli uomini, ancora da realizzarsi[31]. Vive, inoltre, un duplice appello: verso l'*eschaton* e verso il mondo. Se ha «una missione per il mondo», «vive in esso come istituzione che proviene da Gesù Cristo»[32]. Duplice paradosso che distende la Chiesa fra l'intra-ecclesialità e l'extra-ecclesialità, proiettando la santità originale verso la cattolicità finale. La tensione fra l'esteriorità della sua realizzazione storica e l'interiorità della sua realtà mistica consente il permanere di una paradossale inadeguatezza. La presenza attiva di Cristo nel mondo è la sua presenza sacramentale e lo scarto persistente fra l'attualizzazione sacramentale e il Regno veniente, apre spazio alla libertà dell'agire umano[33].

La Chiesa, spinta ad accogliere le contraddizioni della storia s'impegna nei processi che preparano l'evangelizzazione fino a quando si svelerà Cristo quale pienezza dell'uomo. In attesa che l'*eschaton* sveli questo compimento, la Chiesa rimane aperta alle domande degli uomini. Ciò suppone che abbia una concezione dinamica di se stessa[34], e veda nella cattolicità, quale apertura al mondo, e nella santità le due forze motrici del suo

---

[30] «Il y a entreprise de réforme quand une situation apparaît inacceptable: soit parce qu'elle est inadaptée à ce qu'il faudrait, c'est le moins dramatique sinon le moins urgent: soit parce qu'il y a quelque chose de vraiment scandaleux et intolérable, une trahison de la vérité, de la justice. Il faut absolutement que cela change», Y. CONGAR, *Martin Luther. Sa foi sa réforme. Études de théologie historique*, Cerf, Parigi 1983, p. 15; (trad. it., *Lutero. La fede - la riforma. Studi di teologia storica*. Morcelliana, Brescia 1984).

[31] Cf., Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 40.

[32] Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse, Vérités et Dimensions du Salut*, p. 32.

[33] «Il Vangelo svilupperà il suo pieno contenuto soltanto nella misura in cui la materia storica umana vi si presterà, nella misura in cui essa avrà attuato le preparazioni e le condizioni necessarie per accogliere il Vangelo. [Per ora, nei riguardi dei processi che preparano l'evangelizzazione], i cristiani, gli uomini di Chiesa non sono forse troppo poco inventivi, troppo timidi, troppo pazienti di una pazienza che non è quella della virtù?», Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 42.

[34] «Una delle leggi della temporalità umana è che le cose vivono e si sviluppano soltanto nella contraddizione e per mezzo di essa. […] Sant'Agostino commenta l'*oportet hæreses esse* dicendo che, se non ci fossero state eresie, i cattolici avrebbero pigramente dormito sul tesoro della Scritture (*De Genesi contra Manichæos*, c. 1, n.2 (*P.L.*, 34, 17. 3-74), Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, pp. 42-43.

rinnovamento. Equilibrio rigenerante mai raggiunto[35] in quanto la Chiesa deve annunciare agli altri quella stessa Parola che la riforma, segnata dallo stigma dell'anticipo di quel regno che scandisce la sua presenza nell'itinerario degli uomini[36].

L'assunzione del temporale non è una semplice accoglienza di un dato estemporaneo ma elemento che giunge a far riconsiderare la totalità dell'impianto teologico non solo nelle sue forme espressive ma nella modalità stessa del procedere argomentativo. Inoltre, la storicità così come l'escatologia – che ne è la finalità propria – non è solo un altro modo di considerare la Chiesa, il suo governo, la sua catechesi, ma è un dato che svolge la funzione di un'incorporazione trasformante la quale si inserisce in un precedente capace di suscitare talvolta anche un confronto dialettico sofferto. La volontà e la capacità di farvi fronte permettono alla Chiesa di espletare la sua missionarietà. Il venir meno di questa volontà e capacità di dialogo è per la Chiesa un tradire la sua vocazione, ossia un consegnare ad altri, che non sono il suo Signore, la sua bellezza. Incarna allora un ossimoro esistenziale: avvia la sua mondanizzazione quando, accelerando la sua autoreferenzialità, viene meno l'apertura al reale. Soltanto la funzione escatologica che accoglie la totalità della sua storicità, consente alla Chiesa il permanere nella fedeltà allo Spirito del Risorto confermandole, nella sua cattolicità, che ciò che essa è stata nella storia non è necessariamente l'unico modo in cui possa esistere in futuro[37]. Tale possibilità di essere altro da ciò che è stata apre spazio alla riforma e il temporale assunto impone una revisione del procedere, poiché la storicità così come l'escatologia – che ne è la finalità propria – è un dato trasformante capace di innovare.

Infine, la Chiesa è contemporaneamente santa e peccatrice[38]. Santa perché è di Dio, suscitata da Dio e per Dio[39]. Anche la Riforma è su questa posizione. La divergenza è

[35] Y. CONGAR, in *Esprit*, Parigi, XXIX-301, (dicembre 1961), pp. 691-700.
[36] Cf., Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, p. 23.
[37] «Cette Église, ce n'est pas la seule forme d'une Église dans l'tinéraire des hommes. Les requêtes africaines ou asiatiques de véritable indigénisation sont aussi d'authentique requêtes d'Église dans l'itinéraire des hommes. La voie est en principe ouverte d'aupres depuis que le Fils de Dieu s'est fait homme et nous a envoyé d'auprès du Père l'Esprit qui fait chanter la gloire de Dieu dans toutes les langues des hommes!», *Idem*, p. 32.
[38] Cf., Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 29.
[39] *Idem*, p. 31.

data dal diverso modo di intendere il rapporto fra Trascendente ed immanente. Per alcuni di loro la separazione è netta; per altri la santità della Chiesa non esclude la presenza del peccato. Per Congar, la santità è il suo carattere costitutivo nella verità, tanto da renderla infallibile perché essa è indissolubilmente unita a Cristo. Così, se in lei vi è il peccato, permane sempre mediatrice di grazia. La sua forma visibile è un'assemblea di giusti solo nella speranza[40]. Una realtà organica che solo nell'*eschaton* sarà tutta pura[41]. La santità è già realmente comunicata e accolta, non la si conosce «poiché la parte riguardante la santità è conosciuta da Dio solo»[42]. Ma è vera e reale. Occorre certo emendarsi dai limiti, i ritardi e gli errori che costituiscono le miserie della Chiesa perché gli uomini si scandalizzano per questi e non la comunione dei santi[43].

3.6 Accogliere le nuove realtà per riformarsi

L'attenzione agli avvenimenti è ascolto delle istanze della storia e i grandi temi della pace, della giustizia e dello sviluppo non saranno più l'agenda dettata dal mondo ma scaturiranno dall'offerta della salvezza integrale che la Chiesa, aperta alle nuove realtà, proporrà all'uomo. Però solo il silenzio davanti a Dio le consentirà di non mondanizzarsi ed evitare «di alimentarsi con lo stesso cibo del mondo»[44]. Dinanzi al sorgere di esigenze nuove, il magistero, stretto fra prudenza e accoglienza, deve riconoscere l'autentica geografia delle idee ed entrare in dialogo con esse[45]. In tal modo, la Chiesa può offrire di sé un'immagine rinnovata e con stile nuovo essere presenza agli

[40] *Idem*, p. 33.
[41] *Idem*, p. 34.
[42] *Ibidem*.
[43] Cf., Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 37.
[44] «On risque de ne plus s'alimenter, y compris au point de vue de la réflexion chrétienne, que des nourritures du monde. Elle sont aujourd'hui riches et parfois capiteuses. C'est très bien. Mais il fautr aussi reprendre pied dans l'Église en tant qu'elle est ce foyer spiritual dont nous avons parlé. Il faut nous alimenter conveneblement en nourritures d'Église, celles de la communion des saints, de la liturgie, du silence devant Dieu. Autrement nous nous laïciserons, au mauvais sens du mot», Y. CONGAR, *Au milieu des orages. L'Église affronte aujourd'hui son avenir*, Cerf, Parigi 1969, pp. 16-17; (trad. it. *Una chiesa contestata - meditazioni teologiche*, Queriniana, Brescia 1969).
[45] «Il y a une géographie des idées. Quand je revois le déroulement du concile, une tension entre ces autres espaces et la Curie ou ce qui lui était lié m'apparaît avec évidence. Mais là ancore, je prie qu'on évite le simplisme. Il a existé partout une diversité de tendances, et un même attachement catholique a uni tous les acteurs de Vatican II», Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, p. 8.

uomini[46] perché molti tratti della sua vita sono percepiti inadeguati[47] a causa della conoscenza storica e scientifica che hanno reso l'uomo contemporaneo più sensibile alla vita sociale[48]. La fecondità della Chiesa postcostantiniana è legata, inoltre, alla missionarietà dei laici: forti delle loro competenze e vocazione, vagliano le possibilità di evangelizzazione presenti nel mondo[49]. In tal modo, non è più solo il clero che avvia la riforma[50] ma tutta la Chiesa è coinvolta in un processo di rinnovamento che accoglie la contemporaneità e la Chiesa, ancella dell'umanità, illumina, sostiene e guida l'uomo che incontra condizione.[51] Così, la manifestazione di Dio al mondo fa sì che non sia più l'estraneo del mondo ma sia riconosciuto nel mondo[52].

3.7 Il ruolo dei laici nella riforma

Solo accordando ai laici, «pleroma del Vescovo»[53], il loro spazio, si può conseguire un vero rinnovamento della Chiesa in modo che Dio possa essere riconosciuto nel mondo e tutto l'ordine della creazione sia santificato. Solo con i laici si possono trovare soluzioni adeguate ai problemi del mondo[54] e consentire così la realizzazione della Chiesa. Questo pone fine al tempo in cui si consideravano i laici infesti ai chierici[55] o l'identificazione fra Chiesa e società faceva considerare i principi gli unici laici in grado di agire all'interno della Chiesa e a suo favore[56].

La Riforma del XVI secolo è stata anche reazione contro la prepotenza del clero; in tutta risposta, la Chiesa si è però clericalizzata sempre più, proprio quando il mondo si laicizzava. «Sclericalizzare la concezione di Chiesa», superando le forme che un tempo

---

[46] Cf., Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 12.
[47] *Idem*, p. 11.
[48] *Idem*, p. 9.
[49] Cf., Y. CONGAR, *Spirito e libertà*, p. 141.
[50] Cf., Y. CONGAR, . CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Cerf, Parigi 2002; (trad. it., *Diario del Concilio 1960-1963*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 425: 12 ottobre 1963).
[51] Cf., Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1963*, II, p. 425; PAOLO VI, AS IV/VII, 654-662.
[52] Cf., Y. CONGAR, *Spirito e libertà*, p. 145.
[53] I. CHRYSOSTOMUS, *In Philipp.*, c. I hom., 3, n. 4 (*P.G*. 62, 204).
[54] Cf., Y. CONGAR, *Spirito e libertà*, p. 141.
[55] Cf., Y. CONGAR, *Bref historique des formes du magistère et des ses relations avec les docteurs*, in *RSPT*, 60 (1976), pp. 99-112.
[56] Nel 1580 Roberto Bellarmino scrive il *De laicis* in cui parla quasi esclusivamente ai Principi poiché essi erano i laici sui quali la gerarchia contava.

garantivano identità per mezzo dell'isolamento[57], feconda la presenza della Chiesa nel mondo e conduce alla riscoperta dei valori evangelici.

Due tappe segnano questa evoluzione. Nella prima, la Chiesa ritorna a percepirsi *ecclesia*, assemblea dei fratelli realizzata dalla presenza e dall'azione del Risorto in mezzo a loro. Con la riforma gregoriana clero e laici si separano, ma nella liturgia antica, il celebrante parla a nome di tutti perché è unito a tutti. Molte lettere dell'epoca subapostolica sono scritte da tutta la comunità[58]. Nella *congregatio fidelium* valgono i doni spirituali, la ricerca della perfezione, il desiderio dell'unione con Dio, la centralità della Scrittura ed è l'impulso della carità a regolare i rapporti ecclesiali[59]. Nella seconda tappa, occorre rivedere la gestione della vita della Chiesa, compresa l'elezione dei Vescovi. Anticamente i laici avevano una parte attiva in tutta la vita della Chiesa, nel quadruplice campo della fede, del culto, dell'apostolato e della sua vita sociale; era l'unione fra la struttura gerarchica e l'esercizio comunitario di tutte le attività ecclesiali[60]. Nella Chiesa del IV e V secolo le espressioni usate sono: "Chi deve essere collocato alla testa di tutti, deve essere scelto da tutti"[61], e "non si imponga un vescovo contro la volontà del popolo"[62]. Anche Sant'Agostino rende conto ai suoi fedeli del suo agire e dei principi sui quali vuole fondare la cooperazione con il suo clero[63].

La Chiesa sarà correttamente collocata nel mondo solo con un laicato adeguatamente formato, e poiché «ai giorni nostri possono resistere [solo] i cristiani che hanno una vita

---

[57] Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, pp. 134-135.
[58] Cf., Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 41, n. 5.
[59] Cf., Y. CONGAR, *L'idée de l'Église chez Thomas d'Aquin*, in *Esquisses du Mystère de l'Église*, pp. 59-91; ID., *L'apostolicité de l'Église selon saint Thomas d'Aquin*, in *RSPT*, 44 (1960) pp. 209-224.
[60] SAN CIPRIANO, *Epistola* 14,4: nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. Cf., *Epistola* 34,4: tractanda … non tantum cum collegis meis, sed cum plebe ipsa universa; vedi anche *Epistola* 32; in Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 42, n. 7.
[61] SAN LEONE, *Epistola* 10,4 (*P.L*. 54,628); cf., 10, 6 (634); 13, 3 (665); L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien: étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, De Boccard, Parigi 1920[5], pp. 380 ss., in Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 50, n. 31.
[62] CELESTINO I, *Epist*., 4, c. 5 (P.L., 50, 434), ripresa nei Concili di Orléans, 549 e di Parigi, 557, poi dal decreto di Graziano C. 13, D. LXI /Friedberg, 231. Formula analoga fin dal Concilio di Ancira del 314, can. 18 /Bruns I, 69; in Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 50, n. 32; ID., *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 331.
[63] *Serm*., 335, 3ss., e 356, 2ss (*P.L*., 39, 1570 ss. E 1575 ss.), in Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 50, n. 33.

interiore»[64], urge una solida formazione spirituale. In tal modo si risponde alla grave crisi attuale: la profonda mancanza di fede. Questa è una sfida così grande che «solamente tutto il popolo di Dio, preso nel suo insieme, può farvi fronte»[65]. Per questo, occorre risvegliare la coscienza sacerdotale del popolo cristiano, perché la riforma solo per mezzo del clero non è sufficiente. Una riforma autentica, per essere duratura, avviene quindi solo con il coinvolgimento dei laici[66].

3.8 La riscoperta del senso autentico del diritto canonico

Il giuridismo considera la validità formale delle cose senza penetrarne il senso[67]. Con esso la Chiesa si identifica con l'apparto, il sistema, un soggetto transpersonale di diritto di cui il clero, e in ultima analisi il Papa e la Curia pontificia, ne sono i rappresentanti[68]. Questa involuzione, che spingerà a elaborare la teologia più in termini giuridici che biblici, inizia al tempo di Teodosio mediante la concessione di privilegi e immunità al clero. In seguito, il diritto canonico tesserà «un mantello di Noè attorno al prestigio e all'onore dei chierici che diverranno dignitari romani»[69]. Indice di tale mutamento è il senso attribuito al termine *vicarius* che smarrirà la sua funzione sacramentale per indicare la custodia e la trasmissione di un potere. Dopo San Bernardo, questo cambiamento subirà un'accelerazione fino a modificare la visione della Chiesa.

I tre secoli seguiti al Concilio di Trento, hanno visto non solo uno slittamento di accento ma un'enfasi eccessiva da parte della teologia cattolica nel guardare con sempre maggiore attenzione al ruolo del magistero nella costituzione della Tradizione, considerando le sue espressioni come materia di Tradizione formale. Per questa ragione, la teologia cattolica si è interessata meno alla trasmissione operata dai fedeli e sempre

---

[64] Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, Queriniana 1987, pp. 10.64-65.
[65] Cf., Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, p. 65.
[66] *Ibidem*.
[67] Cf., Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 67.
[68] Cf., Y. CONGAR, *L'Ecclesiologie de Saint Bernard*, in *Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953*, in *Analecta S.O.C.*, 9 (1953), pp. 136-190; testo riedito in ID., *Église et Paupeté. Regards historique*, Cerf, Parigi 2002[2], pp. 115-185 in cui Congar ricorda come il termine Curia, fra non poche polemiche, compaia solo alla fine dell'XI secolo; cf., H. LEGRAND, *Église et Paupeté. Présentations d'ouvrage*, in *RSR*, 69 (1995), 2, pp 135-142.
[69] Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, pp. 50-51.

più, invece, all'aspetto legale o giuridico della Tradizione dogmatizzata. L'uso dell'*Enchiridion*, tanto proficuo ma anche tanto pericoloso, si è prestato eccessivamente ad assecondare la tendenza del cattolicesimo moderno verso il giuridismo.

L'antropologia spirituale, principale attore per i Padri, che considerava la Chiesa una *congregatio fidelium* in cui i carismi e l'impulso della carità regolavano i rapporti ecclesiali[70], quando sopravvive, viene relegata in secondo piano. Domina allora la ricerca della validità formale dell'autorità, del titolo legalmente posseduto, e non si sottolinea la necessità della Grazia, con la repressione di ciò che è comunicativo e affettivo, rilevando invece esplicitamente il nesso fra esercizio dell'autorità e gli atti sacri, celebrazione dei misteri e di potere[71]. La Chiesa viene così vista unicamente come organismo giuridico con gravi conseguenze perché «un'istituzione giuridica non ha necessità di convertirsi, né di lottare contro la carne, né fare penitenza, né praticare l'umiltà, né perdonare»[72]. Solo con un ritorno alle fonti della vita ecclesiale si può superare il giuridismo. Occorre però che giunga «fino a restaurare un'idea pienamente evangelica dell'autorità, che nel contempo è molto teologale e comunitaria»[73]. Infatti, il giuridico nella Chiesa ha diritto di esistere solo all'interno del rapporto evangelico, come organizzazione di una vita donata agli uomini da Cristo, ed è Lui che sempre si serve nei fratelli. Il superiore è *quasi unus ex illis*[74]. Questa visione richiede una conversione molto profonda a Dio e a Cristo come Signore unico e assoluto. Occorre quindi «lasciare i nostri rapporti umani come li riceviamo dal mondo carnale della nostra prima nascita; essi sono solamente a due termini: uomo-donna, capo-servo; per

[70] Cf., Y. CONGAR, *L'idée de l'Église chez Thomas d'Aquin*, in *Esquisses du Mystère de l'Église*, pp. 59-91; ID., *L'apostolicité de l'Église selon saint Thomas d'Aquin*, in *RSPT*, 44 (1960), pp. 209-224.

[71] Lo dimostrano inoltre i testi di alcuni interventi dei Padri al Concilio che invocano «la primauté de la charité sur le juridisme», in Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, pp. 57. 139-150.

[72] *Idem*, p. 90.

[73] «Le ressourcement en cours a déjà commencé d'imposer une certaine redécouverte des deux rèalités religieuses vis-à-vis desquelles l'autorité doit trouver sa verité: l'ation gracieuse du Dieu vivant et la sainte communauté fraternelle des fidèles. C'est en situant l'autorité d'une façon pleinement authentique par rapport à ces deux réalités chrétiennes qu'on pourra dépasser le juridisme qui consiste à voir la validité formelle des choses sans aller jusqu'à leur sens. Il faudra que le mouvement de ressourcement aille jusq'à restaurer une idée pleinement évangélique de l'autorité, à la fois très théologale et très communautaire», *Idem*, pp. 67-68.

[74] GREGORIO VIII, *Epistola a Teofilo*, *P.L.*, 22, 737; S. PIER DAMIANI *Epistola I*,12 *P.L.*, 114, 217-218; e il concilio di Parigi dell'829 can. 13 (Mansi, XIV, 554), in Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 92, n. 35.

riceverli una seconda volta dalla mano del Padre come rapporti *cristiani* e per viverli nel Signore, cioè per vivere in essi il rapporto d'amore di Dio, di Cristo, degli uomini come Dio e Cristo li amano o meglio, dell'amore stesso con cui Dio e Cristo si amano. *Sic Deus dilexit mundum*. Soltanto dopo questa conversione, il rapporto d'autorità si può incarnare e vivere cristianamente»[75]. Questa conversione, come movimento dal basso verso l'alto, investe la teologia e la spiritualità; le realtà ecclesiastiche non sono più considerate «in una specie di situazione sovratemporale e pertanto intemporale» ed è così possibile attuare la ricerca di forme nuove di governo[76]. Qui la profezia gioca il suo ruolo, poiché con i suoi richiami impedisce alla dottrina di sclerotizzarsi in legalismo[77].

3.9 La Chiesa si riforma per la salvezza del mondo

Liberata dal peso del giuridismo e aperta alla storicità, la Chiesa, recuperando il dato escatologico, può rivolgersi in modo nuovo al temporale e al mondo. Cresce in lei la «coscienza che tutto ciò che è terrestre è coinvolto in un movimento, in una storia che va verso un termine e da questo riceva la sua animazione». Tramuta anche la speranza: non più individuale bensì «qualcosa di cosmico, sociale, storico»[78]. La Chiesa è «il popolo escatologico di Dio che cammina nel tempo, annunciando la morte e la risurrezione del suo Signore finché egli venga»[79]. Mondo ed *eschaton* sono così profondamente intrecciati fra loro per cui si evita di «presentare una religione senza il mondo per cui non occorre poi meravigliarsi se a una religione senza il mondo corrisponda un mondo senza religione»[80].

Per Congar il principio fondativo della riforma è dato dalla struttura stessa della Chiesa che non è frutto della storia. Essa è stata introdotta nel tempo con l'incarnazione del Figlio e proviene pertanto dalla sua struttura teandrica e come Cristo è *propter nos*, così la Chiesa esiste nel mondo e per il mondo. Ne segue che l'attenzione alle domande

[75] Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 92.
[76] *Idem*, pp. 11-12.
[77] Y. CONGAR, *Spirito e libertà*, p. 136.
[78] Cf., Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, pp. 26.173; ID, *Bulletin de Théologie dogmatique. Fins dernières*, in *RSPT*, 33 (1949), p. 463.
[79] Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse*, pp. 133-147.
[80] Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, p. 27.

dell'uomo fanno parte della sua cattolica legge d'esistenza[81] che le impone l'ascolto e il dialogo. La sua cattolicità è raggiunta congiungendo le sue due fonti: quella divina e quella creaturale. L'unione forma il pleroma di Cristo e della Chiesa in cui confluiscono dall'alto e dal basso i dati della creazione e della redenzione. Questa pienezza, a cui tende, è la sua cattolicità. Per cui la Chiesa si riforma per esigenza di cattolicità[82].

La Chiesa è cattolica e non autoreferenziale. Esiste per una missione e ha una responsabilità verso il mondo: servirlo proclamando il Vangelo. Solo un annuncio comprensibile e credibile è efficace. Per questo la riforma mira alla risignificazione della presenza della Chiesa nel mondo per ottemperare alla fedeltà del suo mandato. Il senso delle sue istituzioni è dato dal mandato che hanno ricevuto per portare la salvezza al mondo intero[83]. Nel suo porsi dinanzi al mondo, la Chiesa si coglie come realtà sacramentale, in tensione dialettica fra ciò che è e ciò che deve essere[84]. Considerata come popolo di Dio, «rappresenta l'umanità in cammino verso Cristo»; in quanto istituzione, «rappresenta Cristo per il mondo»[85]. Nella sua mediazione, ascendente e discendente, diventa luogo dell'Alleanza in cui Cristo si offre al mondo e il mondo incontra Cristo. È istituita divinamente «per la salvezza e ogni grazia che esiste nel mondo è relazionata a lei per finalità ed efficacia»[86]. La Chiesa è il luogo sacramentale dell'incontro fra l'uomo e Dio e poiché la fede è sempre un incontro con una persona[87], l'umanità sfoggia molteplici culture e la storia forgia multiformi situazioni, e se la Chiesa deve pur istituirsi nello spazio e nel tempo in modo giuridico e fisico non deve installarvisi, bensì porsi in modo nuovo senza immobilizzarsi. Da qui la necessità di una riforma per una multipla inculturazione ecclesiale poiché il sacramentale non è il magico e non giace sotto la logica del replicato; la sua pura ripetizione rituale conduce, in realtà, all'estinzione del dinamismo che la sua natura esigerebbe. Inoltre, occorre un

[81]Cf., Y. CONGAR, in *Esprit*, Parigi, XXIX-301, (dicembre 1961), p. 696.
[82] Cf., *Idem*, pp. 696-697.
[83] Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse. Vérités et Dimensions du Salut*, p. 33.
[84] *Idem*, p. 32.
[85] *Idem*, p. 30.
[86] *Catholicisme*, V, 948-956; Y. CONGAR, *Hors de l'Église pas de salut* in *Sainte Église: Études et approches ecclésiologique*, Cerf, Parigi 1963, pp. 431-432.
[87] Cf., Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse*, 1959, p. 123.

ripensamento della teologia; la Chiesa per essere realmente cattolica deve suscitare e accogliere il pensare la fede secondo sensibilità culturali diverse da quelle europee[88]. Infine, s'impone un'estensione dello sguardo morale che superi la visione individualista e includa il perseguimento della libertà e della giustizia per gli altri[89].

Il dialogo con il mondo ha in sé il rischio del sincretismo e della mondanizzazione, tutta la storia della Chiesa è però segnata dalla lotta per accogliere, nella santità, la pienezza creaturale[90] e solo accogliendo le domande del mondo, la Chiesa ridefinisce la propria identità perché la storia è la cava dalla quale si estraggono le pietre per costruire il tempio di Dio[91]. Per non smarrirsi nel seguire il movimento del mondo, la Chiesa riparte dal Vangelo e purifica ciò che viene dal mondo[92], guardando all'uomo quale immagine di Dio, bisognoso di riformarsi perennemente secondo la vera immagine di Gesù Cristo[93]. Quando la Chiesa non si riforma da sé, o non lo fa abbastanza seriamente, rischia di vedere l'esigenza di purezza ripresa contro di lei da riformatori impazienti che la lacerano. In nome della purezza si sono infatti operate molte rotture.

Se la cattolicità è una prima ragione di riforma, ve ne è un'altra che proviene dalla storia. L'assunzione del temporale è discriminante nell'avviare il ripensamento della teologia e consentire il ricollocamento dell'azione della Chiesa. Tale riposizionamento è già riforma che genera riforma[94]. La storia spinge la Chiesa a interrogare il Vangelo e a purificarsi incessantemente per sviluppare la sua cattolicità accogliendo nuovi valori

---

[88] Cf., Y. CONGAR, *Sept problèmes capitaux de l'Église, Points chauds*, Fayard, Paris, 1969, p. 11.
[89] *Ibidem*.
[90] Cf., Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 46.
[91] *Idem*, p. 44.
[92] *Idem*, p. 47.
[93] I movimenti di riforma sono nati dall'idea dell'uomo fatto a immagine di Dio: cf., G. B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Mass., 1959.
[94] «Il s'agit d'être sensible, en connaisance de cause, à la dimension historique dont sont affectées toutes les choses qui existent ici-bas. Nous sommes portés à voir, non seulement le mystère de l'Église, mais toutes les réalités ecclésiastiques (hiérarchie, sacrements, etc.), dans une sorte de situations supratemporelle, et pour autant intemporelle. C'est une des raisons pour lesquelles il nous est si difficile, parfois même il nous semble téméraire et vain, de chercher à imaginer de nouvelles formes, un nouveau style, pour ces réalités sacrées. Or, si l'épiscopat, par exemple, est, en son essence, une institution divino-apostolique, il a connu plus d'une forme historique de réallisation et a été vécu selon de types assez divers», Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, pp. 11-12.

che provengono dal cammino della storia[95]. In tal modo «in lei vi è autentica vita segnata dal contrasto e dalla lotta»[96]. La presenza evangelica della Chiesa annuncia al mondo la dignità dell'uomo e mostra quanto «il Dio della rivelazione e della salvezza è maggiormente Dio quando lo è per l'uomo, nella trama della sua vita umana»[97]. Compie così la sua missione nella crescita e contemporaneamente nella duplice permanenza dell'identità e di altro da ciò che era in precedenza.

Il principio della crescita è così il terzo principio per la riforma di una Chiesa che voglia essere rivolta al mondo, poiché vivere significa crescere e maturare. Tenendo presente che la testimonianza da rendere alla Parola, impegna la Chiesa in una conversione che può rivelarsi lacerante; in un mondo segnato dal male, la testimonianza resa al Vangelo prende anche la forma di una lotta aperta per consegnare al mondo la sua verità[98]. Ne consegue che nel dialogo con il mondo, la Chiesa non solo accoglie le istanze rinnovatrici, generate dalle domande della storia, ma, come in uno specchio, coglie anche l'opportunità, per ridefinire la propria identità che mai è aliena dalla *martyria*.

Con il Concilio «per la prima volta nella storia, la Chiesa entra in una struttura di dialogo»[99]. Cammino fecondo se permane la coscienza evangelica del mondo[100] sottraendolo ai richiami seducenti del benessere[101] e se il suo esercizio è realizzato da tutto il Corpo di Cristo. Ne segue così un quarto principio: lo stile del dialogo non riguarda solo il modo con cui la Chiesa si rivolge al mondo ma coinvolge anche quello con cui guarda se stessa[102]. Congar ricorda come la salvezza si manifesti sempre su un doppio registro: «Per la Chiesa, come per ciascuno di noi, la salvezza non sta soltanto nell'esser se stessi, ma nel realizzare la verità dei propri rapporti con gli altri. È una

---

[95] Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1963*, I, p. 49.
[96] Y. CONGAR, in *Esprit*, Parigi, XXIX-301, (dicembre 1961), p. 697.
[97] *Idem*, p. 698.
[98] Cf., J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar*, Leuven University Press, 1992, p. 386.
[99] Y. CONGAR, in *Esprit*, Parigi, XXIX-301, (dicembre 1961), p. 699.
[100] «Que l'Église soit moins *du* monde et plus *au* monde; qu'elle ne soit que l'Église de Jésus-Christ, la coscience évangélique des hommes mais qu'elle le soit!», Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 133.
[101] Y. CONGAR, in *Esprit*, Parigi, XXIX-301, (dicembre 1961), p. 700.
[102] Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 136.

Chiesa in dialogo che sarà anche una Chiesa povera e serva, una Chiesa che possiede una parola evangelica per gli uomini e sarà meno del mondo e più nel mondo»[103].

3.10 Tradizione forza della riforma

Congar è così legato alla forza della Tradizione che ne ha fatto uno dei caposaldi della sua visione tanto che la riforma è sì sollecitata dalla storia, ma è dalla tradizione che trae la sua forza. Questa non è una ricchezza sterile, conservata e ripetuta pedissequamente: conosce uno sviluppo mediante il quale si arricchisce dal di dentro[104]. Per questo Congar si è definito uomo della Tradizione, perché la tradizione autentica è sempre presenza di un medesimo principio in tutti i momenti della sua storia[105]. Essere nella tradizione non è adorare delle ceneri ma mantenere un fuoco vivo, poiché «La Tradizione è quel fluire della sorgente nel fiume, che lo fa scorrere in avanti»[106]. Nella Chiesa essa è attualità di salvezza per l'uomo di oggi. Per questo è anzitutto vita pratica, modo di agire e di porsi dinanzi al mondo, conforme a ciò che è stato vissuto nei secoli, tanto in modo implicito quanto esplicito. La sua forza, tuttavia, è impensabile senza la comunicazione, perché essa vive solo se è comunicata e ciò può avvenire solo e sempre fra soggetti viventi. Esistendo mediante la comunicazione essa è un ambiente nel quale si vive[107]. La Tradizione incarna così una vita che include sentimenti, pensieri, credenze, aspirazioni e azioni. Essa è l'esperienza della realtà da cui anche il dogma attinge[108]. Non è la trasmissione di un oggetto inerte ma è attualità della rivelazione in

[103] *Ibidem*.
[104] Y. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai théologique*, Libr. Arthème Fayard, Parigi, 1963, p. 72 (trad. it., *La tradizione e le tradizioni saggio teologico*, Roma, Edizioni Paoline, 1965); J.-P. JOSSUA, *Yves Congar profilo di una teologia*, pp. 122-125.
[105] Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église sacrement du salut. Salut et libération*, Cerf, Paris 1975, p. 8 (trad.it., *Un popolo messianico. La Chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Queriniana 1976).
[106] Y. CONGAR, Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, Librairie Arthème Fayard, Parigi 1963; (trad. it., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Edizioni Paoline, Catania 1964); *La tradizione nella vita della Chiesa*, 2003[3], p. 6; ripreso dalla *Prefazione* per la seconda edizione italiana del 1983.
[107] Cf., Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, p. 25.
[108] Cf., Y. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai théologique*, p. 124.

un soggetto vivente[109]: se viene meno l'oggi della salvezza, la Chiesa spegne la sua missionarietà.

Il processo riformante nutrendosi della Tradizione si realizza mediante tre scansioni. La prima, come già accennato, è che non può esservi tradizione senza comunicazione e la comunicazione della fede avviene sempre fra soggetti viventi, che costituiscono la storia. La seconda è data dalla forza stessa della parola che in quanto tale è sempre dinamica, aperta a possibilità non previste, capace di suscitare reazioni inattese, per questo «è virtualmente creatrice di un rapporto interpersonale»[110]. Gli stessi Vangeli sono espressione di una struttura di comunicazione, della dinamica fra annuncio, comunità e magistero[111]. Con il solo libro non ci sarebbero intermediari, invece c'è bisogno del ministero, del servizio della parola[112]. Per questo il semplice testo della Scrittura non è sufficiente a dimostrare da se stesso il suo vero senso[113], ma dev'essere letto nella Chiesa e nella Tradizione[114]. La Tradizione viene così segnata dalla dinamicità che trascende i soggetti e apre gli orizzonti alla possibilità di una riforma nella fedeltà, in quanto approfondimento e sviluppo della Tradizione stessa[115]. La terza è che per assicurare continuità alla Tradizione occorre creare nella storia aree che garantiscano il suo permanere. Spazi capaci di interagire fecondamente al susseguirsi delle sensibilità[116]. Questo perché la Tradizione non è commemorativa, retrospettiva o ripetitiva: è trasmissione creativa di una fedeltà[117]. È dal cuore della Tradizione, dunque, che nasce l'esigenza del rinnovamento, poiché la Tradizione chiede il suo permanere che può essere garantito unicamente con il rinnovamento delle strutture che la contengono al fine di facilitarne la trasmissione. Quando per irrigidimenti o vuote

[109] *Idem*, p. 158.
[110] Y. CONGAR, , *La tradition et les traditions, essai théologique*, p. 28.
[111] *Summa Theologiæ*, III^{a} q. 42 a. 4 co.
[112] Per i Padri, Scrittura, Chiesa e Tradizione «non possono essere poste l'una senza l'altra, né completamente l'una al di fuori dell'altra», Y. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai théologique*, p. 178.
[113] *Idem*, pp. 100-101.158; cf., ID., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Parigi, 1950, pp. 488 ss. e 498 ss.
[114] Cf., Y. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai théologique*, p. 178.
[115] «La Tradition est développement; il s'opère un va-et-vient constant des faits historiques primitifs à la foi et de la foi aux faits, au cours duquel et par lequel la conscience chrétienne croît en precision. Elle est autre chose que la pure répétition», *Idem*, p. 127.
[116] *Ibidem*.
[117] Cf., Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, p. 107.

ripetizioni meccaniche, questo processo si sclerotizza, è a rischio il permanere della Tradizione e la Chiesa diventa referente a se stessa e non più al suo Signore. Per questo è necessario ritornare alle fonti per rinnovarsi nella fedeltà ed evitare di confondere i piani, ponendo il custode superiore a ciò che è custodito.

Il modo migliore per custodire la Tradizione è renderla vivente, nutrendola di quella storia nella quale è stata seminata ed è cresciuta. La Chiesa si rinvigorisce solo con una Tradizione vivente che le consenta di entrare nel cuore del mondo per trasformarlo, perché «il vero riformismo è un appello a una tradizione più profonda, un risalire al principio stesso col quale si vuole andare avanti e di cui si contesta unicamente una certa modalità di recente realizzazione, che si giudica insufficiente o aberrante dal punto di vista del principio profondo che si vuole ancorare in modo migliore»[118]. L'autentica riforma, conservando la fedeltà alla Tradizione[119], ritorna alle fonti più profonde e risponde sempre alla domanda sull'identità della Chiesa[120]. In tal senso i due poli, Tradizione e riforma, non si considerano mai separatamente. Vi è una precisa relazione fra i due e Congar ne è cosciente tanto che non può sostenerne la separazione[121]. Anzi, l'autentica riforma è assunzione del futuro[122], in un rapporto fra continuità e identità[123], dove la verità si dà sempre nella storia, tuttavia, non si riduce alla sola storia perché essa si colloca tanto all'inizio quanto al termine del percorso umano, così come occorre assumere la storia e porla all'interno della Chiesa ma senza ridurre la Chiesa alla storia che ha assunto. È un dato, un donato cui segue un agito. Occorre quindi sempre un riferimento veritativo che Congar colloca nella Tradizione vivente senza la quale non è

[118] «Le vrai réformisme est, un appel d'une tradition moins profonde à une tradition plus profonde, une remontée au principe même dont on veut dépasser et dont on met en question seulement telle modalité récente de réalisation jugée insuffisante ou déviée du point de vue du principe profonde qu'il s'agit de mieux honorer», Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, p. 118.
[119] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse contestation dans l'Église*, in *Spiritus* 38 (1969), pp. 125-132.
[120] Cf., Y. CONGAR, *Au milieu des orages*, p. 15.
[121] *Idem*, pp. 13-14.
[122] *Idem*, p. 14.
[123] Cf., Y. CONGAR, *Sept problèmes capitaux de l'Église, Points chauds*, p. 10.

neppure pensabile il concetto stesso di riforma. Perché o il passato si annulla in un presente autoreferenziale, oppure permane immutabile e inadatto[124].

Invece, se la Tradizione «dopo diciannove secoli di vita, presenta un certo "di più" in rapporto alle sue affermazioni primitive»[125] è perché essa è sempre un *traditum* ossia un consegnato da un soggetto ad un altro. Il *traditum* è una doppia sintesi. La prima fra il gesto della consegna e quello dell'accoglienza di ciò che viene consegnato; la seconda fra la trasmissione avvenuta nella storia e la contemporaneità. In questa sintesi non vi è una soppressione ma un superamento del ricevuto. Quando è consegnata la Tradizione non è più solo memoria ma diventa presenza ed esperienza per l'oggi: essa non è solo capace di conservare ma, in un certo senso, è creatrice. Se questa è la dinamica della trasmissione, vi è ancora un dato intrinseco alla Tradizione che le impone di affermarsi perché la Tradizione custodisce in sé un'insopprimibile esigenza di dirsi nella storia, di proporsi alle generazioni, di farsi comprendere a tutte le latitudini culturali. Questo implica che essa trascende tutte le modalità espressive poiché dichiara che nessuna di esse la rappresenta esaustivamente, infatti ciò che è stato consegnato è una promessa divina che nessun elemento umano è in grado di esaurire. Da qui la forza rinnovatrice dell'autentica Tradizione. Custodire la Tradizione significa così serbare il suo inalienabile carattere riformante, in quanto la Tradizione esprime e realizza una comunione trasformante nello spazio e nel tempo, dello spazio e del tempo medesimi[126]. È il sano ritorno alle fonti che consente di superare la sclerotizzazione, pertanto «bisogna ricominciare tutto come se fossimo ai primi secoli della Chiesa»[127].

3.11 Il ruolo dello Spirito Santo

La Chiesa, sacramento di salvezza[128], procede dalla missione del Figlio e dalla missione attualizzante dello Spirito Santo. Questo fa sì che l'ecclesiologia necessiti di una pneumatologia, ed ogni azione ecclesiale deve esigere sempre il suo statuto epicletico,

[124] Cf., Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église sacrement du salut. Salut et libération*, p. 8.
[125] Y. CONGAR, *La tradizione nella vita della Chiesa*, 2003[3], p. 91.
[126] Cf., Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, p. 17.
[127] Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1963*, II, (3 maggio 1964), p. 65.
[128] Cf., Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église sacrement du salut. Salut et libération*, p. 42.

per cui la Chiesa riguardo al Cristo è corpo e sposa, ma non è solo la Chiesa del Verbo incarnato, suo prolungamento, essa è anche e sempre nella sua dinamicità storica, effetto della Pentecoste. La Chiesa è viva poiché è vivificata dallo Spirito che dà vita, infatti la sua sacramentalità dipende dalla Pentecoste[129].

Lo Spirito Santo diviene così il sigillo attivo dell'Alleanza. È lui che conduce la Chiesa alla verità tutta intera (*Gv* 16,13) e la sua presenza è un'alterità che non si identifica con la Chiesa; perché essa non ha in se stessa la propria norma. Lo Spirito la abita affinché in lei si attui la forma di vita che le è stata data[130], in quanto è lui il principio dinamico di ogni riforma, il criterio veritativo che assume in sé il tutto della Tradizione per innovare ciò che è di tradizione umana; è il soggetto trascendente della Tradizione, è l'esegeta del Verbo, come il Verbo è stato l'esegeta del Padre[131]. Lo Spirito garantisce che la fede di oggi è la fede di ieri, perché la fede non si reinventa, né la Chiesa si autocrea poiché non si riceve da se stessa, ma è sempre dono dall'alto. Come la Chiesa non si può ridurre alla comunità, così la fede non si può ridurre né al percepito – oggi così ipervalutato poiché esalta il valore dell'autocreazione soggettiva –, né a un puro acquiescente ricevuto poiché la fede è sempre un ricevere dinamico comunionale: è la fede in un vivente parte di un tutto. «La Tradizione benché antica è sempre fresca. Viene portata da uomini vivi che si succedono nel tempo, ed insieme è portata in loro, da un Soggetto che li trascende, lo Spirito Santo»[132].

La verità si manifesta sempre in un rivestimento storico con il quale si espone al mondo; essa tuttavia non è riducibile al suo presentarsi. La verità precede i concetti e la lingua in cui si esprime e li conduce a un termine perché essa è l'Alfa e l'Omega. Così la

[129] *LG* 48.
[130] Cf., Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, pp. 119-120.
[131] Cf., *Gv* 1,18: ἐξηγήσατο. Cf., Y. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Appendice del 1983 edizione italiana, p. 172.
[132] «Elle [la Tradition] est sa vie [de l'Église] même ou si l'on veut, l'aliment de sa vie.[…] Ancienne, elle est toujours fraîche, elle est vivante: elle répond depuis son trésor hérité, aux questions inédites du jour. Elle avance dans l'histoire vers un terme de consummation, en se développant avec l'humanité croyante et chrétienne elle-même. Elle est portée par des hommes vivant et qui se succèdent et, en même temps, elle est portée en eux par un Sujet transcendant à eux, le Saint-Esprit, principe de communion, qui fait l'unité de l'Église à travers le temps comme à travers l'espace», Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, p. 117.

Chiesa è sempre il medesimo vivente vivificato dal Paraclito e mossa dallo Spirito entra in forme storiche nuove, significanti per l'uomo che deve evangelizzare, mantenendo quella distanza critica dal mondo che rende la Chiesa nella storia, libera dalla storia. Tale libertà la si è avuta al Concilio, dove «le parole possibile, impossibile, probabile, perdono la loro sicurezza. Non si può dire in anticipo quello che accadrà»[133]. Lo Spirito usa le risorse che di volta in volta la storia fornisce per edificare il corpo del Cristo. Questo relativizza le soluzioni proposte, rendendole sempre figlie del proprio tempo. Questa prospettiva non solo rende possibile un cambiamento nella Chiesa ma lo esige.

La libertà dello Spirito Santo, che si fa verità escatologica oltre la verità storica, sospinge e sostiene l'autentica riforma. Secondo un triplice movimento. Il primo concerne il passaggio dall'istituzione all'evento: lo Spirito fa sì che ciò che nella Chiesa è istituzione, diventi evento di vita per gli uomini. Senza questo passaggio vi sarebbe solo ritualismo e ordine esteriore e nessun rinnovamento. Con lo Spirito ogni forma riceve un soffio di vita. Quando non c'è evento, manca lo Spirito[134]. Il secondo valorizza la presenza e l'azione dei battezzati secondo la vocazione e i doni di ciascuno implementando il modello di Chiesa comunione[135]. Il terzo rimanda alla conversione del concetto di Dio, non più pretrinitaria, ma trinitaria, con le conseguenze ecclesiologiche derivanti[136]: abbandono dell'uniformità, scelta del modello comunionale, comunicazione dell'amore, principio del dono.

3.12 La struttura sacramentale della Chiesa

Congar, rifacendosi ai Padri i quali non hanno cercato una definizione della natura della Chiesa poiché l'hanno sempre presentata come mistero inscritto nel mistero della salvezza, sostiene con forza l'idea che il mistero della Chiesa è indissolubilmente legato alla sua missione perché la Chiesa è il sacramento della salvezza nel Cristo[137]. In tal modo, la struttura sacramentale della Chiesa è fondativa rispetto a quella giuridica,

[133] Y. CONGAR, in *Esprit*, Parigi, XXIX-301, (dicembre 1961), p. 694.
[134] Cf., Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église sacrement du salut. Salut et libération*, p. 88.
[135] *Idem*, p. 89.
[136] *Ibidem*.
[137] Y. CONGAR, *Au milieu des orages*, pp. 30-31; ID., *Un peuple messianique*, pp. 40-42; ID., *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, III, pp. 421-430.

poiché essa è «l'ontologia dell'esistenza cristiana»[138]. Ne segue che è il Battesimo a costituire i membri del Popolo di Dio, rendendoli sacerdoti, re e profeti e solo mediante la consacrazione episcopale si è inseriti nell'Ordine episcopale. Tale visione cambia la concezione principalmente giuridica della Chiesa, dominata dalla monarchia pontificale. Ad essa subentra una struttura sacramentale, fondata sull'azione di Cristo e in cui il Papa sarà, sì collocato al primo posto come espressione della suprema autorità, ma nella comunione di un corpo sacramentalmente costituito. Posta questa dottrina, cambieranno molte cose «in alto come in basso; dai rapporti fra la Chiesa e il successore di Pietro, al modo in cui i preti concepiranno il loro stesso sacerdozio, in consonanza con quello evangelico e pastorale dei vescovi»[139]. La prima ad avvertire i contraccolpi di tale visione sarebbe la Curia perché «un organismo amministrativo di diritto puramente ecclesiastico» non può prevalere «per autorità sui vescovi, la cui funzione e dignità sono di diritto divino»[140].

Al Concilio, l'idea della Chiesa come sacramento è servita per superare la visione giuridica, secondo la quale, una volta fondata dal Cristo, essa avrebbe consistenza e vita per se stessa, indipendentemente da Lui[141]. Il concetto di sacramento permette di presentare la Chiesa nel suo elemento visibile e invisibile traducendo l'analogia con il dato cristologico. L'in sé del sacramento è sempre un *da* e un *per*, così la Chiesa esiste in virtù della sua unione al Cristo in assoluta dipendenza da Lui[142] e per il mondo. In lei però non vi è solo manifestazione ma reale offerta e accoglienza della salvezza. È reale strumento di salvezza in attesa della futura glorificazione. Così la sacramentalità della Chiesa è per la liberazione integrale dell'uomo. Per questo la Chiesa è unità profonda tra il suo essere e la sua missione: essa è *per il mondo*. Se Cristo è il centro del cosmo e

[138] Y. CONGAR, *Vatican II, Le Concile au jour le jour*, Cerf, Parigi 1963; (trad. it., *Diario del Concilio*, Borla, Torino 1964, p. 135).
[139] *Idem*, pp. 135-136.
[140] *Idem*, p. 155.
[141] «Una struttura sacramentale si afferma su quella giuridica. […] Progressivamente una struttura sacramentale cioè fondata sull'ontologia e sull'esistenza cristiana si afferma senza distruggerla sulla struttura giuridica che si attribuiva fondamentalmente alla Chiesa», *Idem*, p. 135.
[142] Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église sacrement du salut. Salut et libération*, p. 38.

della storia, allora nulla di ciò che esiste è a Lui estraneo e quindi alla Chiesa[143]. E come Cristo si è donato totalmente così la Chiesa, suo sacramento, concepita nel dono totale di Sé che Cristo ha compiuto sulla Croce, si offre all'uomo per la sua salvezza[144].

Se la Chiesa è sacramento di salvezza per il mondo, allora, occorre ricordare che essa stessa ha un grande bisogno di salvezza. Questa consapevolezza fa maturare un atteggiamento di distacco verso le proposte storiche e si traduce in uno stile di servizio.

3.13 Il ruolo dell'autorità

La riscoperta del sacramentale come fondativo ha fatto emergere le nuove linee che l'autorità nella Chiesa deve seguire se vuole esercitare un ruolo testimoniale nella storia. In un tempo in cui si ritorna a una condizione precostantiniana, in cui si è minoranza, la Chiesa è chiamata ad annunciare Gesù Cristo a un mondo pagano e l'autorità per essere credibile deve riscoprire le forme autenticamente evangeliche del suo esercizio[145] secondo cui sono posti in crisi i rapporti di controllo e di dominio. Quando si tratta della comunità dei suoi discepoli, Gesù definisce pagana l'autorità tirannica e vessatoria e richiede un'autorità di *diakonia* che si dedichi agli altri fino al sacrificio di sé. Nella concezione cristiana emerge inoltre come l'autorità abbia un carattere funzionale[146] in vista della soluzione escatologica, altrimenti la Chiesa si mondanizza. Tutto questo procede dal primato della sacramentalità sul giuridico, innescando un processo inverso a quanto avviato nel tardo Medioevo quando si ebbe un primato del giuridico sul sacramentale che favorì il passaggio dall'idea di una comunione spirituale derivata dall'Eucaristia all'idea di una Chiesa-società gerarchizzata e istituzionalizzata[147].

---

[143] «Parler de l'Église comme "sacrament du salut" c'est dépasser un pure en-soi de l'Église, c'est affirmer l'unité qui existe entre son être et sa mission, bref c'est montrer qu'elle est *pour le monde*. […] C'est le salut de la création et de l'humanité: leur histoire ne peut pas plus lui demeurer étrangère que le Christ, s'il est le centre de cette histoire et de ce monde, ne peut demeurer étranger à aucun de leurs moments», *Idem*, pp. 7-8.

[144] Cf. Y. CONGAR, *Un popolo messianico*, (ed. it.), p. 39, nota 29.

[145] Cf., Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p.68.

[146] Cfr. Y. CONGAR, *L'episcopat et l'Église universelle*, pp. 67-99.101-132; ID., *Un peuple messianique*, p. 134.

[147] Cf., Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, p. 58.

L'escatologia è il momento in cui ogni autorità storica si scioglie e le esteriorità di cui soffriamo saranno superate; solo l'interiorità perfetta sarà instaurata e Dio sarà finalmente tutto in tutti (*1Cor* 15,28) e i suoi figli saranno le pietre vive del tempio della sua presenza[148]. In vista di tale soluzione, occorre ristabilire che il centro della vita ecclesiale è Cristo e non l'autorità o gli uffici. Storicamente si è avuto invece un processo di mondanizzazione della Chiesa, ispirato non al Vangelo quanto alla necessità di affermare l'autonomia di una Chiesa intesa come *societas perfecta*. La legittimità di questo principio è fuori discussione, ma esso non esaurisce la natura della Chiesa e rischia di limitarne la comprensione. Proprio negli scritti composti durante le lotte tra Papi e sovrani[149] inizia a costituirsi l'ecclesiologia come trattato separato. Ma l'autorità nella Chiesa non deve imitare il potere temporale. L'origine di tale contaminazione esplode con l'assunzione delle responsabilità civili da parte dei Vescovi. Quando il potere civile si è poi sviluppato, è entrato in conflitto o perché voleva strappare alla Chiesa una competenza temporale o per limitarla nelle sue funzioni pastorali. Così, facilmente «i responsabili ecclesiastici hanno tradotto la loro reazione in termini di potere contro potere»[150]. Questo ha accelerato la formazione di una mentalità giuridista che in teologia, nell'etica, nella liturgia, pone la questione delle condizioni più positive e più rigorose alle quali una cosa possa ancora portare il suo nome, essere valida, soddisfare un obbligo. Tale atteggiamento ha dominato tutto e contemporaneamente arrecato danni specialmente in liturgia[151].

Riferendosi al "pascere" evangelico si è giunti poi a giustificare le peggiori coercizioni[152]. Una storia deplorevole è poi quella della traduzione dei temi biblici, essenzialmente spirituali, in termini giuridici. «Si è troppo spesso identificato l'ecclesiologia con un semplice trattato di diritto pubblico. Così, temi quali la conversione e la lotta dello spirito contro il mondo e la carne, mentre abbondano nella

[148] Cf., Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, pp. 78-79.
[149] *Idem*, p. 102.
[150] *Idem*, pp. 89-90.
[151] *Idem*, p. 103, n. 2.
[152] N. SANDERS *De visibili Monarchia Ecclesiæ*, Lovanio, 1571, giustificano l'uso della tortura con il *Pasce oves meas*. Cf., H. DE LUBAC in *RSR*, 3 (1932), p. 339, n.3; in Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 90, n. 33.

liturgia e nei Padri, non sono più applicati alla Chiesa ma solo ai singoli fedeli»[153]. I Padri non separano mai Chiesa e comunità dei fedeli; la loro Chiesa è l'insieme degli uomini che si convertono all'Evangelo e la loro ecclesiologia è sempre un'antropologia cristiana in cui i sacramenti e le regole della santità sono i mezzi con cui si vive in comunione con Dio in Gesù Cristo[154]. I testi più antichi mostrano che alla testa della Chiesa vi sono capi, eminenti per doni spirituali, dove il dato giuridico non è svincolato dall'esercizio del combattimento spirituale perché l'ecclesiologia non ha autonomia in rapporto all'antropologia spirituale. Il loro prestigio era grande senza uso di mezzi esteriori[155]. Congar afferma quindi che: «Tutta la Chiesa è responsabile dell'idea che i ministri si faranno della natura della loro autorità e del modo con cui l'eserciteranno. Se li si tratta come potenze, faranno i potenti. Se ci si comporterà servilmente nei loro confronti, non avranno difficoltà a lasciare che la loro vita s'impregni di spirito di dominio, ben radicato nell'uomo pagano che esiste in ciascuno di noi»[156].

L'autorità nella Chiesa, per quanto reale, non è in primo luogo potere giuridico, bensì servizio di carità per gli uomini; non solo nel suo esercizio, ma nella sua stessa essenza, perché essa è nell'agape e per l'agape. La natura carismatica e teologale dell'autorità, superiore alla visione puramente giuridica, ha un peso decisivo nella teologia del magistero perché nel campo dottrinale, il suo primo atto non è quello di definire con autorità, quanto testimoniare[157]. I pastori carismatici, nel loro governo, non spengono le iniziative e la corresponsabilità[158] e alla franchezza non fanno mancare il margine della fraternità[159]. Così la Chiesa si pone verso se stessa e verso il mondo come comunione, mostrando che ogni riforma si riconduce sempre alla comunione con tutto il popolo di Dio, in un mutuo ascolto fra fedeli e gerarchia, centro e periferia.

---

[153] Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 90.
[154] *Idem*, p. 99.
[155] *Idem*, p. 190.
[156] *Idem*, p. 88.
[157] Cf., J.P. JOSSUA, *Yves Congar profilo di una teologia*, p. 132.
[158] Cf., Y. CONGAR, *Au milieu des orages. L'Église affronte aujourd'hui son avenir*, pp. 65-104.
[159] *Idem*, p. 56; T. PAGANI, *Y. Congar, Au milieu des orages*, in *Quaderno monasticos*, 11 (1969), pp. 141-150.

Qui si innesta l'intuizione profetica di Congar che al servizio unisce la povertà. Una Chiesa povera è una Chiesa dialogica, consapevole dei propri limiti, capace di affidarsi allo Spirito più che alla forza delle sue istituzioni. Se si accetta la povertà si accoglie la pluralità e il dissenso e si coglie che «la sostanza della Chiesa sfugge al tempo, essendo di un altro ordine rispetto alle cose terrene. La Chiesa utilizza liberamente le possibilità che la storia le offre e lascia da parte ciò che le è servito un tempo e utilizza altri mezzi e dà altre espressioni alla sua vita»[160]. Così, con la povertà si aprono spazi per una riforma.

3.14 La collegialità necessaria

Congar affronta il tema della collegialità in particolar modo nei diari del Concilio[161] anche se il suo retroterra storico si rifà ad altri studi[162]. All'inizio del Concilio, Congar mostra un certo scetticismo; tuttavia, avviata l'assise, sulla collegialità le sue speranze si riaccendono. Scriverà in maiuscolo: «Uno dei risultati del concilio potrebbe proprio essere la nascita di una collegialità episcopale mondiale, articolata e strutturata»[163]. Una collegialità posta a rischio, però da una regolamentazione canonica tutta da creare[164]. I Vescovi ne sono coscienti e ne domandano esplicita formulazione[165] poiché occorre recuperare le ragioni vitali della presenza della Chiesa nel mondo e riconoscere che la collegialità comunionale, *sobornost* per la Chiesa russa[166], è la modalità originaria per realizzare la missione. Il termine *sobornaïa* traduce cattolico in russo e indica l'aspetto

[160] Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 131.
[161] Y. CONGAR, *Vatican II, Le Concile au jour le jour*, Cerf, Parigi 1963; (trad. it., *Diario del Concilio*, Borla, Torino 1964); Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Cerf, Parigi 2002; (trad. it., *Diario del Concilio 1960-1963*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005).
[162] Y. CONGAR, *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Parigi 1970.
[163] Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1963*, I, p. 155.
[164] CF., Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1963*, I, p. 355.
[165] *Idem*, p. 433.
[166] Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, pp. 384-396; N. HAUSMANN, *Le Père Yves Congar au Concil Vatican II*, in *NRT* (1998) 120/2, p. 274; A. CAZZAGO, *Congar e l'Oriente Cristiano*, in *Communio* (1995), 142, pp. 43-46; A. OELRICH, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, pp. 88-89; J. P. JOSSUA, *Yves Congar profilo di una teologia*, pp. 141-144.

collegiale della raccolta[167]. Il cattolico raduna perché è un respiro per il tutto e un anelito verso il tutto. Un mai compiuto poiché la cattolicità è il respiro della speranza[168].

L'ordinazione episcopale aggrega a un Collegio, per cui «la dottrina dell'episcopato è determinata essenzialmente da quella della collegialità episcopale». C'è chi partendo dal Collegio apostolico, pone il primato petrino al suo interno e chi, subordina il Collegio alla monarchia pontificale. Ma il Concilio «ha fatto scattare un processo irreversibile di evoluzione invocato dalla situazione stessa del mondo». Il primato non è messo in causa quanto la modalità ultima del suo esercizio di tipo imperiale[169].

Un decentramento dell'*Urbs* sull'*Orbis* consentirebbe all'*Urbs* di esprimere meglio la cattolicità[170], accogliendo alcune diversità, vagliandone altre, ma senza imporre a tutti ciò che fino ad ora è stato caratteristico solo della Chiesa di Roma[171]. La riforma non potrà più eludere l'ascolto delle altre Chiese[172] e le incomprensioni culturali potrebbero risolversi mediante una compartecipazione dei vescovi al governo della Chiesa[173].

A tal fine, Congar affronta il rapporto fra le Conferenze Episcopali e il papato. Se soluzioni immediate non ve ne sono, occorre però riscoprire il principio duale delineato nel Nuovo Testamento per superare l'impostazione monarchica[174]. La formula di promulgazione dei decreti conciliari racchiude una profonda teologia trinitaria ed ecclesiale[175] e avvia la Chiesa verso questa soluzione: l'assise conciliare è, unitamente al Papa, legislativamente attiva e il Papa opera come supremo legislatore in unità con i Padri conciliari[176] e Pietro emerge quale l'elemento di rappresentanza e di personalizzazione dell'insieme del Collegio per cui «agisce non in solitudine ma in

[167] Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, p. 18.
[168] Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, Borla, Torino 1964, p. 160.
[169] *Idem*, p. 157.
[170] Cf., Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, p. 54.
[171] *Idem*, p. 83.
[172] *Idem*, p. 96.
[173] Cf., Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, Borla, Torino 1964, p. 66.
[174] *Idem*, pp. 164-165.
[175] *Idem*, pp. 172-173.
[176] *Idem*, p. 172; *L'Osservatore Romano* CIII (1963), n. 281, 6; 285,5.

maniera personale»[177]. Ne segue che il potere del collegio implica quello del Papa la cui funzione permane sempre quale autorità che dirime i contrasti[178]. Sarebbe così possibile accedere a una visione riconciliata con l'Oriente, in quanto «la Chiesa di Roma ha nel Papa il segno della sua unità. Il Papa è l'icona dell'unità. Mentre l'Oriente ha una logica sinodale che pone l'accento sugli scambi tra le chiese locali. L'Occidente vede l'unità in una persona. Queste due logiche sono autentiche e non contradittorie: una Chiesa pienamente cattolica dovrà attualizzare le due logiche: la primaziale e la sinodale»[179].

Fra le conseguenze di una collegialità esercitata, Congar intravede «un'assemblea sinodale o una Commissione centrale che controlli la Curia; si riunisca una volta o due ogni anno e sia costituita dai rappresentanti delle Chiese locali o delle Conferenze episcopali con ampie attribuzioni di consiglio e di decisione»[180], oppure la costituzione di «un organismo che *rappresenti* le grandi correnti, i grandi problemi della Chiesa e del mondo», o ancora «una internazionalizzazioni dei servizi della Curia»[181]. Da un solo centro non si può comprendere e rispondere alle diverse sensibilità culturali. Per questo occorre decentralizzare l'animazione della Chiesa mediante il riconoscimento delle Conferenze episcopali. Questo assicurerebbe ricerche e iniziative che non debbono venir mortificate, altrimenti «la vita migrerebbe altrove»[182].

Campo aperto all'indagine permane la relazione fra le Conferenze Episcopali e i singoli vescovi. Giuridicamente, occorre stabilire la forza coercitiva delle decisioni delle Conferenze e su quale base la si determina. Per Congar il problema è la fonte dell'obbligatorietà che non si riduce all'autorità ma rimanda al Bene da cui provengono

[177] Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, p. 69.
[178] Y. CONGAR, *Vatican II, Le Concile au jour le jour*, Cerf, Parigi 1963; (trad. it., *Diario del Concilio*, Borla, Torino 1964, p. 70).
[179] Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, p. 75.
[180] Y. CONGAR, *Vatican II, Le Concile au jour le jour*, Cerf, Parigi 1963; (trad. it., *Diario del Concilio*, Borla, Torino 1964, p. 104); cf., ID., *Vrai et fausse réforme*, pp. 303 ss.
[181] Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, p. 104; cf., ID., *Vrai et fausse réforme*, pp. 303 ss.
[182] Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, p. 105.

esigenze stringenti oltre alla natura comune e agli aspetti di solidarietà propri della missione che sono evidentemente fonte di obbligazione[183].

3.15 L'ecumenismo: stimolo per la riforma

L'ecumenismo ha una sua ragione d'essere tanto per la ricerca dell'unità della Chiesa, quanto per rispondere alla devastante crisi di fede, prodotta dall'incredulità moderna, a sua volta provocata delle violenze storiche; è una sfida che si può affrontare solo accanto ai fratelli separati[184] e non è «unire la Chiesa cattolica agli errori del mondo», bensì «raccogliere ogni particella di verità, ovunque si trovi»[185]. L'ecumenismo non comporta solo una conversione degli atteggiamenti, investe invece direttamente la teologia, la spiritualità e le strutture relazionali esistenti all'interno della Chiesa cattolica poiché non è possibile essere dialogali all'esterno e autoritari all'interno.

Nel periodo conciliare, Paolo VI compie gesti profetici che richiedono un ripensamento dell'ecclesiologia[186] poiché non hanno quella base teologica che richiederebbero: un'ecclesiologia della Chiesa come comunione di Chiese[187]. Un pensiero difficile da far comprendere alla mentalità latina[188]. Senza negare il ruolo del papato, Congar afferma la necessità di una revisione del suo esercizio[189], unitamente a una maggiore chiarezza di idee quanto mai necessaria per modificare gli orientamenti e la prassi, altrimenti si rischiano gesti contradittori[190]. Congar comprende però che occorre pazientare perché se il pensiero non è ancora allo stesso livello dei gesti, un giorno lo sarà. Anticipare le implicazioni di questi gesti, probabilmente provocherebbe una reazione contraria. Sono i gesti che creano un'abitudine al termine dalla quale, un giorno, le formule potranno

[183] *Idem*, p. 162.
[184] Cf., Y. CONGAR, in *Esprit*, Parigi, XXIX-301, (dicembre 1961), pp. 691-700.
[185] Y. CONGAR, *La crise dans l'Église et Mgr. Lefebvre*, Editions du Cerf, Paris, 1976; (trad. it., *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre*, giornale di teologia 98, Queriniana, Brescia, 1976, pp. 45.48).
[186] Cf., Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1963*, II, p. 75.
[187] *Idem*, p. 84.
[188] *Idem*, p. 96.
[189] Cf., Y. CONGAR, *Sept problèmes capitaux de l'Église*, *Points chauds*, p. 13.
[190] Cf., Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1963*, II, p. 230.

essere accettate[191]. Per ora, la mentalità ecumenica richiede un cambio nella formazione del clero che non può più essere fatta «guardando al passato ma al presente»[192].

Un altro elemento caro a Congar è la ricchezza che la sensibilità teologica della Chiesa d'Oriente può apportare a quella latina, la quale suppone di essere cattolica, mentre è solo latina e necessita dello sguardo dell'Oriente. A questa conclusione, Congar giunge il 17 ottobre 1963, quando, dopo aver parlato dei laici e del popolo di Dio ai vescovi melchiti e maroniti, nota il loro disagio per i testi dibattuti al Concilio. Le loro categorie di pensiero, tradizioni, linguaggio sono troppo distanti. «È un dramma. Mi rendo sempre più conto di quanto la Chiesa cattolica sia latina, di quanto si inganni, in buona fede, nel ritenersi "cattolica". Non lo è. Il romanismo, l'italianismo, il latinismo, la scolastica, lo spirito analitico hanno invaso ogni cosa, trasformandosi in dogma»[193]. «È evidente che la luce dell'Oriente, il senso delle cose custodito nella mirabile tradizione orientale manca completamente». Eppure la Chiesa latina ha bisogno della visione orientale «per correggere quanto di troppo cartesiano, troppo giuridico, troppo analitico vi sia in noi»[194]. La Riforma gregoriana ha identificato la Chiesa romana con la Chiesa universale. Mentre «Le Chiese sono vive, sono qui, rappresentate e riunite in Concilio e chiedono un'ecclesiologia della Chiesa e delle Chiese e non solo della monarchia papale con il sistema giuridico che si è dato per servirla»[195].

3.16 La recezione del Concilio

Se si vuole che la riforma investa la prassi e non resti un termine vuoto, occorre proseguire il cammino conciliare. La novità del Vaticano II è consistita nell'ammettere la storicità della Chiesa, della Scrittura, della Tradizione. Ma è stato una tappa[196]. Congar è cosciente che il Concilio abbia fecondato la teologia, ma le abbia anche

[191] *Idem*, p. 326.
[192] *Idem*, p. 442.
[193] Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1963*, I, pp. 205.437-438.468.
[194] *Idem*, p. 15.
[195] MAXIMOS IV SAIGH, patriarca di Antiochia e di tutto l'Oriente, in *Idem*, p. 468.
[196] «Le concile n'est pas un terme, mais une étape. Le travail continue, en grande partie dans la ligne qu'il a tracée», Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, p. 90.

lasciato il compito di una difficile gestazione, in quanto in molti ambiti il Concilio è rimasto a mezza via. In sé è stato la consacrazione di uno sforzo iniziato precedentemente, ma richiede nuove iniziative che scaturendo da esso ne vivano il dinamismo[197]. Se ha avuto un senso è stato proprio quello di passare dal campo ideale o ideologico a quello concreto della vita della Chiesa[198]. Terminato il Concilio, l'interesse di Congar si sposta alla sua recezione[199] e sui nuovi compiti della teologia[200]. Poiché la recezione è l'attuazione del Concilio, la sua corretta recezione diventa garanzia della riforma. Essa è «il processo con il quale un corpo ecclesiale fa sua una scelta che non si è data da solo, riconoscendo nella misura promulgata una regola appropriata per la sua vita. Comporta sempre un apporto del proprio consenso, eventualmente di giudizio, dove si esprime la vita di un corpo che vive di facoltà spirituali originali»[201].

Il quarto principio della riforma esclude l'applicazione automatica delle novità e Congar insiste, infatti, sulla recezione attiva e non sulla semplice applicazione meccanica dei principi innovatori del Concilio. L'«apporto del proprio consenso» è necessario per favorire una partecipazione attiva altrimenti si incorre in due pericoli. Il primo segue pedissequamente e in modo spersonalizzato i contenuti, bloccando l'appropriazione che può avvenire solo con una comprensione profonda delle fonti e del cambio di prospettiva introdotto dal Concilio; nel lungo periodo questo provocherebbe un ritorno nostalgico a una liturgia e un'ecclesiologia d'altri tempi. Il secondo è dato dalla lettura parziale dei testi escludendo lo spirito generale che li ha generati[202]. Per questo è essenziale, secondo Congar, riconoscere che il periodo della Controriforma è terminato e siamo incamminati verso una Chiesa sempre più collegiale e profetica: dotata di strutture sinodali, in cui si respira una teologia fedele all'antropologia dei Padri e al

[197] «[Le Vatican II] a été l'aboutissement et la consécration d'un effort commencé avant lui, autant et plus qu'une initiative créatrice. Il appelle des élaborations nouvelles aussi est-il légitime de parler d'un dynamisme du Concile, dynamisme qui, évidemment, ne saurait servir de couverture à des entreprises qui trahiraient la letre et l'esprit du Concile», *Idem*, p. 84.
[198] Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, p. 11.
[199] Y. CONGAR, *Rèception come réalité ecclesiologique*, in *RSPT*, 56 (1972), p. 369-403.
[200] Y.CONGAR, *Theology's Tasks after Vatican II*, in *Theology of Renewal*, New York, 1968, I, pp. 47-65.
[201] Y. CONGAR, *Rèception come réalité ecclesiologique*, in *RSPT*, 56 (1972), p. 370.
[202] *Idem*, p. 391.

senso del servizio, in cui i rapporti si regolano soprattutto in riferimento alla struttura sacramentale della Chiesa dando il primato alla grazia[203] e non solo al diritto canonico.

Occorre pertanto proseguire il rinnovamento. La teologia deve svolgere il difficile compito di suscitare iniziative che vivano il dinamismo del Concilio[204], accettando una pluralità di reazioni, perché la vita concreta della Chiesa è sparsa su cinque continenti. Per questo bisogna mantenere il senso storico e il senso delle proroghe necessarie per comprendere, sviluppare, applicare e maturare, perché «solo la verità è assoluta mentre le sue formulazioni comportano sempre una parte di relatività»[205].

[203] Y. CONGAR, *In luogo di conclusione*, in *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica Lumen Gentium*, G. Baraúna (a cura di), Vallecchi, Firenze 1965, p. 1267; (tit. or.: *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Editora Vozes, Petropolis, Rio de Janeiro).

[204] Cf., Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, p. 84.

[205] «La vérité elle-même est absolue. Mais ses approches et ses formulations comportent une part de relativité. Et surtout, tout se déroule dans le temps. Il faut absolutement: 1) chercher à avoir le sens historique et même, s'il se peut, une certaine culture historique; 2) compter avec le temps, avoir le sens des délais nécessaires pour comprendre, developer, appliquer, mûrir. Nous ne sommes qu'un moment d'affleurements à l'actualité d'une longue et profonde histoire qui a commence avant nous et continura après nous!», *Idem*, p. 103.

CAPITOLO 4

PENSARE LA RIFORMA ALLA SCUOLA DI CONGAR

Yves Congar ha indicato una via per la riforma nella Chiesa senza per altro voler tracciare l'esaustività di un percorso. Le sue intuizioni, e soprattutto lo spirito con cui erano esposte, mantengono intatta validità seppur necessitano di attualizzazioni e approfondimenti, per le mutate condizioni, per gli spunti teologici da allora emersi, per la sensibilità odierna sempre più attenta alla complessità di una soggettività immersa in una globalizzazione plurale del senso. Proseguire la sua riflessione significa vuoi rileggere taluni passi che corroborano la ricerca, vuoi accogliere le istanze che innervano le attese odierne per aprirsi a un cambiamento che non tradisca né l'imperativo evangelico né l'anelito contemporaneo. Debitori al coraggio di Congar, cercheremo di delineare, a nostra volta, le linee per una Chiesa fedele alla Tradizione che proclami efficacemente la sorpresa evangelica all'uomo del nostro tempo.

4.1 Un tempo per la riforma

4.1.1 Le ragioni congariane per un tempo riformante

L'interpretazione che si dà del tempo, influenza, non solo l'idea di una riforma nella Chiesa, ma ne fonda o meno l'eventualità stessa perché il tempo è la condizione di possibilità nella quale la Chiesa vive l'agito del donato e prepara la pienezza parusiaca[1]. Se il tempo viene avvertito come un dato inalterabile nel quale l'uomo esprime la sua esistenza, questa non potrà che soggiacere alle leggi immutabili della ciclicità perenne e vano sarebbe ogni tentativo di riforma, ma Yves Congar elabora la sua visione della riforma a partire dalla concezione cristiana del tempo, luogo del sacramento, dell'attesa e di un compimento già in essere.

Il tempo come storia, anche se non esplicitamente affermato, è tuttavia lasciato intendere da San Tommaso quando, secondo Congar, non propone l'essere come

[1] Cf., Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1941, p. 145.

qualcosa di atemporale ed astratto, ma sempre come un esistente. Nel tomismo, in fondo «l'essere è dinamogenico»:

> «Commentando il *De Trinitate* di Boezio[2], San Tommaso distingue fra l'*id quod est* e l'*id quo est*, distinzione tra l'essenza e l'esistenza se si vuole. Ma ciò che l'interessa è l'*id quod est*, ciò che esiste realmente. Ora ciò che esiste è storico. C'è, tuttavia, un pericolo nel tomismo, anche se non credo che Tommaso in persona vi incorra, cioè un pericolo di omogeneità quasi ad ogni costo, al punto che l'essere umano sia immaginato lui pure al modo delle cose della natura. Credo sia un pericolo molto generale nella riflessione metafisica cattolica e si troverebbe già in Sant'Anselmo e anche in Tommaso, almeno come rischio senza che ne siano vittime. Tommaso infatti dice chiaro e tondo in *Contra gentiles* IV, c. 11: La persona è la forma più alta dell'essere, ossia dell'*id quod est*. È un'idea molto moderna in fondo»[3].

Per i cristiani d'Oriente, i quali si rifanno alla riflessione dei Padri cappadoci sulla Trinità, è possibile nell'ontologia dell'uomo, distinguere fra natura e persona, per cui l'individualità è irriducibile alla pura ontologia della natura. «L'ontologia della persona è molto più relazionale e storica».

> «Nella Bibbia quando Dio dà il suo stesso nome non è "Io sono colui che è" come traducono i Settanta (*to ôn*) e come Gilson l'ha ripreso in ciò che egli chiama la metafisica dell'Esodo, ma è molto di più: "Io sono colui che è qui" "Io sono qui con voi" "Io sarò" poiché il verbo è al futuro "Io sarò chi sarò" "Io sarò qui con voi". Quindi una storicità di Dio»[4].

---

[2] Nel *De hebdomadibus*, Boezio distingueva fra *esse* e l'*id quod est*, dove però giungeva a una *forma essendi* che era l'unione dei due: *omne simplex esse suum et id quod est unum habet* (ogni realtà semplice possiede come unità il proprio essere e ciò che è; *P.L.*, 64, 1311). Per Boezio nel *De Trinitate* (*P.L.*, 64, c. 2, 1250b) l'*id quod est* indica l'astratto (*humanitas*) e l'*esse* il concreto (*homo*), solo in Dio la suprema *forma* (*ex quo*) e l'*esse* coincidono. Scriverà Tommaso: «Id autem solum erit vere simplex quod non participat esse, non quidem inhaerens sed subsistens. Hoc autem non potest essere nisi unum, quia, si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est, impossibile est id quod est ipsum esse multiplicari per aliquid diversificans, et, quia nihil aliud praeter se habet adiunctum, consequens est quod nullius accidentis ait susceptivum. Hoc autem simplex, unum et sublime est ipse Deus», Tommaso d'Aquino, *Exp. Libri Boethii De Ebdomadibus*, II, 249-258; *Commento ai libri di Boezio De Trinitate e De ebdomadibus*, ESD, Bologna 1997, pp. 237-289.; cf., C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969, pp. 175 ss.; di diverso parere S. Vanni Rovighi: «Molto probabilmente Boezio intende qui per *esse* la forma, l'essenza, e per *quod est* l'individuo concreto (e non l'esistenza e l'essenza): comunque egli pone il problema della struttura metafisica dell'ente concreto, della partecipazione degli enti all'essere», S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia Medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita & Pensiero, Milano 2008, p. 31.

[3] Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, Queriniana, Brescia 1987, p. 95.

[4] Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, Queriniana, Brescia 1987, p. 96. Questo esserci di Dio, precisa Congar, non ha nulla a che fare con il *Dasein* di Heidegger: «L'esserci, quindi, non va mai inteso

Inoltre, la presenza dell'esistente ha in sé un'invocazione alla trascendenza. A un oltre, a un'autorità – autore – che lo giustifichi e lo costituisca oltre il suo fluire. Questo rimando non è solo esistenziale e fenomenico; rivela che il tempo – l'esserci dell'esistente –, non è fine a se stesso; ha in sé un'istanza strutturante che lo pone in ricerca di un punto che non sia prigioniero del suo presenziare, per il solo fatto che si coglie in un'esistenza che non si è data. Questo continuo rimando a una fonte, a un *monos-arché* che non sia intramondano, avvia un processo di liberazione dalle posizioni storiche assunte e rivela come anche il nascere della predicazione richieda questo riconoscimento per Gesù stesso (*Mt* 3,17; *Mc* 1,11; *Lc* 3,22) e pone, di conseguenza, ogni ruolo umano, almeno nella dipendenza con il tutto di cui è parte, – negando così l'autosufficienza referenziale – come garanzia di un ricevuto dall'alto. Il tempo dei cieli aperti all'inizio del ministero di Cristo si manifesta come germinativo di una possibilità che non si rinchiude in un dato già conosciuto, e costringe ad appellarsi alla pluralità di un tutto che nella storia viene a proporsi, riducendo la posizione della Chiesa, a invocante, e dunque in ricerca, per costituirsi al di là del tempo fino ad ora conosciuto. Inoltre, il rimando alle opere più grandi, a un tutto che verrà, è donato ai discepoli da Gesù stesso (*Gv* 14,12-14), non come sfida ma come rivelazione che la sussistenza della Chiesa è data solo in un'integrità inclusiva aperta al futuro, poiché nulla si possiede di definitivo al tempo presente. È un dono fatto alla pluralità per il tempo che sarà; ed è fatto a un insieme, dove nessuno può essere parte escludente, né al momento in cui riceve la rivelazione, né in seguito.

Vi è una necessaria sussistenza sinodale in questa autorità che nel tempo deve rimandarsi continuamente ad essa per mantenere la dipendenza dall'alto. Quando, invece, nella Chiesa, questa autorità si declina al singolare, il tempo si chiude perché non vi è più la possibilità di un rimando ad un altro che la ponga in reciprocità con le

---

ontologicamente come caso o esemplare di un genere dell'ente sottomano. A questo ente il suo essere è "indifferente" o, per la precisione, esso "è" in modo che il suo proprio essere non può essergli né indifferente né non-indifferente. L'esserci è via via la propria possibilità e non ce l'"ha" neppure come mera proprietà spettante a un ente sottomano», M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a c. di Alfredo Marini, Mondadori, 2006, pp. 68-69. Questa sospensione possibilitativa dell'essere è foriera di conseguenze le più devastanti da un punto di vista storico, sociale e politico.

sue parti – per le quali esiste – senza le quali essa non si coglie più se non come relazionata unicamente a se stessa, facendo così venir meno la finalità che l'afferma nell'essere: la sinodalità di una pluralità missionaria. L'autorità singolare si sottrae alla partecipazione attiva e attuale all'evento fondativo, sempre vigente, facendo venire meno la pluralità imposta costitutivamente nella divisione delle lingue di fuoco che si posano su ciascuno (*At* 2,3). Non si parlano più le lingue degli uomini; ci si esprime nel linguaggio del timore (*Gv* 20,19). Diversa è l'autorità che accoglie la pluralità donata dal tempo, poiché, come vero autore, concede, permette, suscita la diversità, in quanto sa che qualunque tempo non potrà mai esaurire il tutto della carità (*1Cor* 13,13).

L'Alleanza biblica, ponendo la salvezza nella storia, rielabora liturgicamente la visione del tempo, assumendo la ciclicità quanto la linearità. L'Alleanza è manifestazione, compimento, comunicazione quindi prolungamento del *kairòs* di Dio che nel tempo si è fatto *kairòs* per l'uomo, perché solo chi è amore si rivela. Nella rivelazione, la storicità dell'uomo è ordinata a un Dio che si fa storia. La storicità divina accoglie quella umana, e le rivela, con linguaggio umano, che vi è una reciprocità intrinseca fra le due, così l'uomo coglie finalmente il senso e la finalità dell'amore, suo sbilanciamento costitutivo: avverte di non potersi completare da solo né temporalmente né metastoricamente, perché lui, creato in Cristo (*Col* 1,16-17; *Ef* 1,4) resta proteso verso il suo fine, in attesa di un compimento.

Nell'Alleanza, l'eternità si fa storia e la storia non può più essere la stessa. Da allora, Israele è segno di contraddizione, per tutti i popoli e per se stesso. In forza dell'Alleanza, Dio cammina con il suo popolo (*Es* 13,21) e lo segue in tutte le sue incoerenze (*Es* 16.17.32) senza abbandonarlo e promettendo, tramite i profeti, un giorno di Javhé[5]. Mediante l'Incarnazione, la norma della storia si fa storia (*Lc* 2,1; 3,1); Dio

[5] Cfr. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento. Teologia delle tradizioni profetiche in Israele*, II, Paideia, Brescia 1974, pp. 136-146. Occorre precisare però che nella tradizione biblica, Dio si presenta all'uomo manifestandosi in avvenimenti. La fede di Abramo, Isacco e Giacobbe e con essa la conoscenza del vero Dio, per quanto manifesti la trascendenza si sviluppa sempre e solo mediante accadimenti e non in una scuola di pensiero. Vi è quindi l'antecedenza di un atto quale dato strutturante di una comunicazione prima e di una riflessione poi. Per il giorno di Javhé nel Nuovo Testamento: *Mc* 13,28; *Lc* 13,32; *At* 2,20; 17,31; *2Tim* 1,12; 1,18; 4,8.

diventa il soggetto di una storia, e nello stesso tempo una storia umana entra nell'eternità di Dio mentre il nostro tempo si manifesta quale dimensione dell'eternità di Dio[6]. Questo fa sì che la storia non sia tanto il luogo nel quale si è svolta una rivelazione, quanto piuttosto una storia per se stessa rivelante.

Se con il giudaismo il tempo è liberato dalla ciclicità, poiché Dio si manifesta nella storia, in Gesù di Nazareth, il Verbo facendosi carne, assume un'esistenza umana e santifica il tempo rendendolo grembo disponibile per l'eternità. La sua fecondazione avviene nello Spirito Santo che ripropone nel rito gli eventi salvifici organizzati nell'anno liturgico, sintesi del tempo lineare e del tempo ciclico. Con l'Incarnazione, il tempo rivela la sua predisposizione alla funzionalità "teandrica". L'eterno manifesta la sua irruzione nella storia e, nello Spirito, l'accompagna, rendendo l'eternità disponibile per l'uomo[7]. In tal modo, il tempo si struttura secondo la sua adesione al proprio fine che è l'immediata bontà dell'essere.

La Chiesa, posta nel mondo come l'essere altro, necessario per l'esperienza del Dio rivelante, propone una conversione quale possibilità che il mondo pagano non conosce. La metanoia, appello e decisione, introduce nel mondo antico una nuova visione del tempo[8]. Tanto la conversione quanto la riforma sono rese possibili in base a questa rottura che, aprendo alla speranza, si incammina verso spazi inediti dove la storia viene rilanciata. Là dove la conversione viene negata, si smarrisce la speranza e il tempo si effimera. Se la virtù teologale della carità è l'ingrediente che realizza la fede, e quindi la riforma, la speranza la rende possibile.
Questa concezione della storia infonde nelle società occidentali una caratteristica di dinamicità. Per quanto umilmente l'eternità sia entrata nella storia, l'ha ormai disarcionata dal suo protendersi verso orizzonti che non siano meno che infinti. Essa ha fatto sì che il tempo sia pienezza (*Gal* 4,4-5), inverando un *kairòs* non più segnato dal

[6] Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, Queriniana, Brescia 1987, p. 96.
[7] Cf., F. HARTOG, *La réforme au gré de l'histoire*, in *Études*, 4234, (2017), p. 60.
[8] Il tempo, sia che lo si intenda naturale-ecologico o sociale-strutturale, è sempre un costrutto culturale, poiché nessuna cultura può fare a meno di organizzare il tempo mediante agenti riconoscibili o in forma anonima e diffusa; cf., E. E. EVANS-PRITCHARD, *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Franco Angeli, Milano 1975, p. 144.

destino ma reso tempo opportuno di salvezza per tutti[9]. Pur nel suo silenzio, il *Logos* diventa luogo di *kairòs* divino che riduce a silenzio il fragore imperiale delle conquiste umane. Offrendosi poi nella carne dilaniata del Crocifisso, manifesta la sua onnipotenza capace di portare su di sé la violenza di ogni volontà di potenza. Così l'Alleanza, umile e maestosa, raccoglie il sospiro di ogni gemito sparso nella storia indicando che i potenti possono essere abbattuti dai loro troni (*Lc* 1,52). La possibilità di questo capovolgimento, prima personale e poi strutturale, richiede di essere non solo custodito e protetto ma impone la sua esecuzione (*Mc* 10,35-45) o per lo meno la sua proclamazione, perché Cristo è l'Accadimento, la Pienezza, il Tempo assoluto, l'unico che ha il diritto di convocare alla conversione perché la gioia dell'evangelo è giunta definitivamente nella storia (*Mc* 1,15)[10].

Nella Risurrezione di Cristo si compie la speranza di Israele. L'annuncio della vittoria sulla morte diventa appello per il presente: la fede accoglie l'irruzione dello Spirito nel quale Gesù di Nazareth è risorto. Il dono dello Spirito Santo è frammento di futuro, parziale anticipazione della fine (*Rm* 8,23; *2Cor* 1,22; 5,5) che rende possibile un oggi non solo più ferito dalla responsabilità dell'uomo (*Sal* 94,7) ma un oggi di Dio per l'uomo (*Lc* 4,21; 19,5; *Eb* 3,4; 4,7; 13,8), nel quale l'uomo inserisce il suo oggi in un progresso, in una *prokopé* che lo avvicina alla meta finale. Lo Spirito ha realizzato l'Alleanza una volta per tutte nella Pasqua[11] e ora, Presenza di avvenire, vivifica l'attesa della sua manifestazione definitiva alla fine dei tempi, trasmettendo l'eredità di Israele

[9] Fra i molti riferimenti si veda: *Gv*, 7, 6 [il tempo di Cristo è diverso da quello dei suoi fratelli]; *Lc* 19,44; 21,8; *Mt* 8, 29; 26,18; *At* 1,7; *Rom* 12,11; *Col* 4,5; *1Tes* 5,1 ss; [*2Tes* 2,6: qui il *kairos* è il tempo per la venuta dell'Anticristo]; *Ef* 5,16; *1Tim* 2,6; 6,15; *Tit* 1,3; *1Pt* 1,5; 1,11; 4,17; *Ap* 1,3; 11,18. L'ora giovannea esprime il medesimo contenuto: 2,4; 12,27; 13,1; *1Gv* 2,8. Anche l'oggi di *Eb* 3,7; 13,15 comunica lo stesso significato. La Gerusalemme che la lettera agli Ebrei indica non è un luogo, quanto un tempo; essa è la città futura (*Eb* 11,10.16; 13, 14) così si sottrae l'autore all'accusa di platonismo poiché l'invisibile qui non è spaziale bensì temporale ponendosi in linea con la teologia del Nuovo Testamento che non sposa la metafisica greca dell'aldilà.

[10] καὶ λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

[11] L'*ephapax* dice l'irripetibilità dell'atto di Dio in quanto unicità della storia della salvezza che manifesta sia l'onnipotenza di Dio di abbracciare con un solo atto nella storia tutto il tempo e contemporaneamente la sua irriducibile decisione di salvezza, la sua irremovibilità che non conosce pentimenti: cf., *Rom* 6,10; *Eb* 7,27; 9,12; 10,10. Questo anticipa la pretesa positivista, perché assicura il progresso quale tensione verso un compimento certo, poiché già avvenuto.

al nuovo popolo che vede nel superamento del Tempio il compimento della profezia di Daniele: «Il popolo di un principe che verrà distruggerà la città e il santuario» (9,26).

Gesù Cristo è il tutto, l'inizio, l'*ephápax* dell'atto salvifico di Dio. Egli è la pienezza in sé, in attesa dell'uomo che la conduca alla consumazione: la sua attuazione impegna la Chiesa nei dedali della storicità umana. Condizione che necessita un tempo che non si può né eludere né scavalcare[12]. «Il Vangelo svilupperà il suo pieno contenuto solo nella misura in cui la materia storica umana vi si presterà, nella misura in cui essa avrà attuato le preparazioni e le condizioni necessarie per accogliere il Vangelo». L'*eschaton* svelerà questo compimento. Per ora, nei riguardi dei processi che preparano l'evangelizzazione, «i cristiani, gli uomini di Chiesa non sono forse troppo poco inventivi, troppo timidi, troppo pazienti di una pazienza che non è quella della virtù?»[13].

Le ragioni fondative di questa considerazione del tempo, sono per Congar il fatto che l'agire di Dio si propone in due atti. Nel primo (*ephapax*), Egli compie l'autocomunicazione di Sé nella storia in parole e gesti unici. È il momento dell'oggetto, determinato una volta per tutte. Nel secondo, la sua azione è legata alla promessa di agire incessantemente nella Chiesa nel corso del tempo. È il momento in cui il Vangelo sboccia e matura negli uomini che abitano un tempo, vivono in uno spazio e si esprimono in una cultura che è altro da quella in cui il primo momento si è manifestato.

> «La Scrittura rappresenta ciò che è stato posto una volta per tutte, ciò che vi è di compiuto nella Parola di Dio. La Tradizione della Chiesa, concepita non come trasmissione di un oggetto inerte ma come attualità della rivelazione in un soggetto vivente, in virtù dello Spirito Santo, rappresenta ciò che nella Parola vi è di incompiuto di un progressivo, quanto resta ancora da realizzare incessantemente»[14].

---

[12] Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 41.
[13] Y. CONGAR, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 42.
[14] «L'Écriture représente ce qui a été posé une fois pour toutes, elle représente ce qu'il y a d'achevé dans la Parole de Dieu. La Tradition de l'Église conçue, non comme transmission d'un objet inerte, mais comme actualité de la Révélation dans un sujet vivant, par la vertu du Saint-Esprit, raprésente ce qui, dans la Parole, est inachevé, progressif, encore à accomplir, et à accomplir sans cesse», Y. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai théologique*, p. 158.

Se il consegnato della rivelazione, che diviene Tradizione, è un incontrovertibile per la vita della Chiesa, per sussistere nel tempo esige tuttavia di essere perennemente rinvigorito mediante una trasmissione dinamicamente feconda. È su tale versante che si gioca la possibilità di una riforma che vuole essere fedele alla Tradizione la quale è tale solo perché custodisce il suo inalienabile carattere trasformante della storia, quale luogo passivo, ma dalla storia riceve attivamente gli strumenti per mantenere la propria vitalità e operatività storica. L'annuncio evangelico è performante nella storia ma per esserlo deve ricevere dal mondo la grammatica comunicativa della propria comunicabilità. Custodire la Tradizione significa così conservare la potenzialità rinnovante, in quanto la Tradizione esprime e realizza una comunione trasformante della storia.

> «La Tradizione è una consegna mediante la quale il dono del Padre viene comunicato a un gran numero di genti attraverso lo spazio e nel succedersi delle generazioni, così che una moltitudine di uomini materialmente separati dalla distanza e dagli anni vivono d'una medesima unica e identica Realtà, la quale è il dono del Padre, la verità salvifica, la rivelazione compiutasi in Gesù Cristo. La tradizione è comunicazione d'un tesoro che rimane identico a se stesso: è vittoria sul tempo e sulla sua labilità, sullo spazio e sulla lontananza»[15].

Il variare dei tempi e degli spazi, impone una revisione dello stile della presenza della Chiesa. Essa non si identifica con il mondo, ma dal mondo trae liberamente gli strumenti per la sua missione. Questa libertà, anche verso il proprio passato, fa sì che – come già Israele – accetti la sua povertà e accolga la pluralità, poiché «La Chiesa utilizza liberamente le possibilità che la storia le offre e lascia da parte ciò che le è servito un tempo e utilizza altri mezzi e dà altre espressioni alla sua vita»[16].

---

[15] «La tradition est une livraison par laquelle le don du Père se communique à un grand nombre à travers l'espace et dans la suite des générations, de telle manière qu'une multitude d'hommes matériellement séparés par la distance et par les années vivent d'une même unique et identique Réalité, qui est le don du Père et, en premier lieu, la vérité salutaire, la Révélation divine accomplie en Jésus-Christ. Elle est communication d'un trésor qui demeure identique à lui-même: elle est victoire sur le temps et sa labilité, sur l'espace et l'éloignement de la distance», Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, Librairie Arthème Fayard, Parigi 1963, p. 17.

[16] «[L'Église] utilise librement les possibilités que l'histoire lui offre pour vivre et agir dans le monde, en se réservant, parce qu'elle n'est pas du monde, de laisser de côté ce qui lui a servi un moment, et d'user d'autres moyens ou de donner d'autres expression à sa vie», Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Parigi 1963, p. 131.

Questo consente di comunicare la fede, nella consapevolezza che la trasmissione viene fatta a un soggetto che non solo è immerso nella storia ma egli stesso è storia, frutto di una storia e ha la possibilità sia di autotrascendersi sia di trascendere la storia. Ciò che l'uomo realizza nel tempo può così essere raccolto e stimolare un progresso.

> «Tutte le acquisizioni comunicabili possono integrarsi nella realizzazione di un destino che possiede un senso. C'è un'avventura umana e c'è un destino degli uomini. […] La storia richiede un'unità dinamica e autofinalizzata, non una pura successione-ripetizione di ciò che si compie successivamente nel tempo»[17].

Questo consente di ricercare la verità al di là delle sue espressioni storiche poiché:

> «Solo la verità è assoluta. Ma le sue formulazioni comportano una parte di relatività. E soprattutto, tutto si sviluppa nel tempo. Occorre assolutamente: 1) avere il senso storico e una cultura storica; 2) avere il senso delle proroghe necessarie per comprendere, sviluppare, applicare e maturare. Noi non siamo che un momento di emersione nell'attualità di una lunga e profonda storia che è iniziata prima di noi e continuerà dopo di noi!»[18].

La libertà dinanzi alla storia e l'urgenza dell'obbedienza missionaria, relativizza ogni strumento, subordinandolo al fine dell'Evangelo della carità, ben sapendo che: «La Chiesa ha conosciuto più stili di presenza nel mondo. Le relazioni del temporale con lo spirituale non si esauriscono in una sola formula: nessuna è poi adeguata ad esprimere la piena realtà di una Chiesa la cui sostanza sfugge al tempo»[19].

---

[17] «Toutes les acquisitions communicables peuvent s'intégrer dans la realization d'un destin qui a un sens. Il y a une aventure humaine, il y a une destinée des hommes […] Histoire demande une unite dynamique et autofinalisée, non une pure succession-répétition, de ce qui s'accomplit successivement dans le temps», Y. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai théologique*, p. 31.

[18] «La vérité elle-même est absolue. Mais ses approches et ses formulations comportent une part de relativité. Et surtout, tout se déroule dans le temps. Il faut absolutement: 1) chercher à avoir le sens historique et même, s'il se peut, une certaine culture historique; 2) compter avec le temps, avoir le sens des délais nécessaires pour comprendre, developer, appliquer, mûrir. Nous ne sommes qu'un moment d'affleurements à l'actualité d'une longue et profonde histoire qui a commence avant nous et continura après nous!», Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, p. 103.

[19] «L'Église a connu successivement plusieurs styles de presence au monde. Les relations du spirituel avec le temporel ne s'épuisent pas en une seule formule: aucune de leurs formes n'est adéquate à la pleine réalité d'une Église dont la substance échappe au temps», Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Parigi 1963, p. 131.

4.1.2 LE DOMANDE DEL TEMPO

La varietà delle «relazioni del temporale con lo spirituale» ha proposto diversi «stili di presenza» nel corso della storia. La dinamicità della Chiesa nel rispondere alle nuove esigenze conosce nel primo Novecento una fase recessiva. L'avvento della guerra introduce la costatazione di un fallimento, di una desacralizzazione della vita, di un'emarginazione della Chiesa e di uno svuotamento delle coscienze. L'inutile bagno di sangue scuote le menti più sensibili nel cercare soluzioni che assicurino il permanere della pace mediante una lettura teologica coerente con i tempi. La Chiesa, scesa in campo con tutte le sue possibilità pastorali per lenire la memoria dei caduti e venire incontro agli orfani e alle vedove, ad eccezione di alcuni interventi pontifici, non ha elaborato una teologia della storia e della pace che rimetta in discussione l'impianto della morale comunemente insegnata nei seminari[20].

Di lì a poco, l'adesione alla Chiesa inizia un inarrestabile declino che l'inchiesta sull'ateismo nella Francia degli anni Trenta mette impietosamente in luce[21]. Asserragliati nei fortilizi di una teologia atemporale, molti hanno perso il senso della storia mentre l'afasia pastorale allontana sempre più le masse dalla Chiesa[22]. Le forze sensibili alla nuova percezione del tempo e della storia ricercano uno spazio d'azione nell'impegno politico, nell'avvicinamento ecumenico o nella ricerca scientifica. Il movimento generato dagli studi delle fonti, spinge lentamente a una lettura storica di tutti gli avvenimenti umani. Cresce la coscienza che l'uomo è un soggetto storico concretamente relazionato con il suo tempo e il suo spazio. Ci si rende conto che la

---

[20] J. WINTER, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History,* Cambridge University Press 1995*;* (trad. it., *Il lutto e la memoria: la grande Guerra nella storia culturale europea,* Il Mulino, Bologna 2014, pp. 117-168).

[21] Cf., Y. CONGAR, *Une conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in *La Via Intellectuelle*, 2 (25 luglio 1935), pp. 214-249.

[22] «La storicità dell'uomo è l'espressione di una duplice condizione dell'uomo: l'uomo non esiste che in società […] e questa procede dal fatto che l'uomo è legato in modo sostanziale alla materia; […] non ha essere, coscienza e perfezione se non in quanto prova la sua esistenza nel mondo. Storia, società, materia, l'omogeneità è indissociabile. […] Cristianesimo atemporale in una cristologia più o meno monofisita. Da quattro secoli, generazioni di teologi hanno fabbricato manuali in cui la Storia sacra è trattata come un preliminare abbandonato a esegeti in una disciplina "ausiliare" (così si diceva nella *ratio studiorum*), e in cui l'escatologia costituiva, quando si arrivava, un miserabile trattato», M. D. CHENU *Storia della salvezza e storicità dell'uomo nel rinnovamento della teologia*, in *Teologia del rinnovamento*, Cittadella editrice, Assisi 1969 pp. 19-20; (tit. or. *Theology of Renewal*, Palm Publisher, Montréal 1967).

verità è sempre in una scoperta relazionale che, senza annullare le certezze precedenti, le rilegge sotto luce nuova. Potrebbe sembrare eccessivo quanto affermato da un teologo contemporaneo che «la verità si identifica in definitiva con un modo di comunicare con l'altro»[23] ma, indubbiamente le sole modalità giuridiche, una spiritualità derivante da una teologia unicamente deduttiva e una ritualità prettamente esecutiva sono dimensioni nelle quali, per l'uomo del nostro tempo, è sempre più difficile riconoscersi[24].

4.1.3 La riforma nella contemporaneità: le condizioni attuali

È passato del tempo da quando Congar affermava che il nostro è «un mondo profano, secolare, laico; è scientifico e tecnico, utilitario e si costruisce sempre più al di fuori della prospettiva di Dio»[25]. Oggi pare di vivere nell'indifferenza storica. Per tale ragione, crediamo non sia possibile pensare la Chiesa glissando la riflessione su come attualmente il tempo viene vissuto, precisando che questo non è un modo solo Occidentale di vivere la temporalità; investe la globalità del pianeta, poiché anche le culture che momentaneamente non ne sono coinvolte, appena vengono a contatto con la modernità, assumo, più o meno rapidamente, pagando talvolta prezzi altissimi di disadattamento, i medesimi tratti, attraverso un processo di mercificazione della realtà[26]. Fino all'inizio dell'Ottocento, era il tempo della Chiesa, unito a quello della natura con i suoi ritmi e le sue stagioni, che scandiva l'esistenza. La civiltà contadina si univa ai precetti della Chiesa, producendo un uomo facilmente integrato in tutte le sue componenti: fisiche, spirituali, sociali, economiche e politiche. La nostra epoca, invece, è caratterizzata dal ritmo produttivo, economico, commerciale e finanziario, slegato dai processi naturali. Merci e persone si spostano rapidamente, perché abbreviare il tempo significa ridurre lo spazio, e il tutto si concentra nel valore finanziario della moneta che non è più solo il prezzo di una merce ma della velocità con cui è stata prodotta, trasportata, commercializzata, venduta e consumata.

---

[23] C. Theobald, *I racconti di Dio*, EDB, Bologna 2015, p. 25.
[24] Cf., Y. Congar, *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, p. 13.
[25] Cf., Y. Congar, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), pp. 365-394.
[26] Cf., G. Vattolina - A. Marazzi, *Appartenenze multiple, L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Franco Angeli, Milano 2006.

Attualmente gli accorciamenti temporali, sociali ed economici si intrecciano fra loro a cascata generando una forma sistemica di oblio[27]. Questo conduce a una reificazione dei rapporti individuali e ambientali e, grazie all'accelerazione del commercio e la sua globalizzazione, segue un oblio e, di conseguenza, lo sfaldamento relazionale[28] che costringe, in un'angosciante necessità, ad essere presenti al presente, incapaci di generare senso, ma solo affermazione di presenzialità[29].

La riforma richiede una memoria che vada oltre la presenzialità per mettere in luce i dati generativi della Tradizione che illuminano la ricerca di possibili soluzioni, in quanto l'identità è data da un'appartenenza in cui si rielabora il passato in vista di un futuro. Nella fede, questa legge dinamica è basica ed investe la proiezione tanto del sé del soggetto individuale quanto l'essere della comunità credente. Pensarsi al futuro significa scendere nelle proprie radici perché non è possibile approdare a un futuro senza ancorarsi al passato[30]. Nella Chiesa, questo non è un ricordo sepolto negli archivi: è vivente, poiché la Tradizione è, nello Spirito, la permanenza del Risorto nella Chiesa. Cristo non è soltanto il fondatore della Chiesa: mediante lo Spirito è il fondamento permanente, ed è attivamente presente alla costruzione e alla vita della Chiesa.

Questa permanenza attiva fa sì che «la riforma della Chiesa, assieme alla continua conversione dalle idolatrie illusorie del potere e della ricchezza, implica anche la riformulazione della sua dottrina»[31]. Accogliere con prudenza le conclusioni della scienza e le innovazioni, sempre in relazione alla Tradizione, per discernere le istanze emergenti da una modernità ferita dal sovvertimento dell'equilibrio psicofisico

[27] Cf., P. CONNERTON, *Come la modernità dimentica*, Einaudi, Torino 2010; A. HUYSSEN, *Twilight Memories*, Routledge, New York 1995; P. JEDLOWSKI, *Memoria, esperienza e modernità: memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2002; J. LE GOFF, *Storia e memoria*, Einaudi, Torino 1982; G. MARTINOTTI, *La memoria collettiva. Ordine e disordine del sapere*, in *L'eclissi delle memorie* (a cura di T. Gregory e M. Morelli), Laterza, Roma-Bari 1994; M. DOUGLAS, *How institutions think*, Syracuse University Press, NewYork, 1986; (tr. it., *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990).

[28] «Ogni reificazione è un oblio», M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 248.

[29] Cf., F. HARTOG, *La réforme au gré de l'histoire*, in *Études*, 4234, (2017), p. 64.

[30] Cf., M. AUGÉ, *Futuro*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; A. SCHIAVONE, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007; M. BETTINI, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Il Mulino, Bologna 2011.

[31] C. MOLARI, *Dire oggi il peccato originale* in *Rocca*, 22 (2014), 15 novembre.

dell'uomo, è un criterio guida per una riforma feconda. Lo sguardo alla storia non può quindi essere fugace perché la teologia non può più occuparsi unicamente di definizioni di essenze, bensì essere riflessione sul divenire della salvezza; è solo all'interno di una storia che essa incontra le relazioni ontologiche e colloca le fonti che vengono così integrate nella loro storicità. La difficoltà emerge quando si continua ad elaborare la teologia e ad offrire giudizi che si soffermano – in genere negativamente – ad alcuni aspetti del comportamento del singolo ma l'afasia seguita alla tragedia della Prima Guerra Mondiale non è ancora salita in cattedra ad ammaestrare sul rischio di una dissociazione fra il tempo vissuto dall'uomo e la significatività della Chiesa.

In questo contesto, è in gioco la possibilità stessa di trasmissione della fede. La strategia da adottare ci pare non possa ricorrere al *tel quel* del consueto. Ciò che si richiede non è una riforma secondo la modernità – poiché non tutto è conforme all'Alleanza –, ma per l'uomo inserito nell'oggi di quella storia che, pervicacemente, Dio continua ad amare.

Con l'Incarnazione, ogni teologia cristiana è una teologia del tempo; un'interpretazione della storia e ogni storia è costituita per divenire parte di una narrazione teologica. Consapevoli che non è possibile riprodurre un passato dalla cui struttura sociale ed economica sono scaturiti percorsi che hanno dissetato generazioni, ci interroghiamo quali sentieri, anche ignoti, siamo autorizzati a percorrere per proporre criteri veritativi che rendano possibile la cattolicità e la santità del credente e della Chiesa. Sorge, di certo, la necessità di una riformulazione attenta all'integrità del soggetto umano – sempre parte di un popolo all'interno di un'Alleanza – così come emerge dal progetto della creazione; uomo e creazione sono i due poli fra cui si gioca la significatività della Chiesa nel mondo. Creazione come dono e compito, oggetto di responsabilità politica e storica. Uomo che non può fare a meno di accogliersi come soggetto storico, derivante da un passato e orientato al futuro; queste due dimensioni del suo presente lo trascendono; solo trascendendo il suo presente, può coglierle per riorientare un tempo che altrimenti rischia di condurlo alla consumazione di sé e della creazione.

La creazione stessa, nella sua totalità, attende nelle doglie del parto (*Rm* 8,18-23) il suo compimento, coinvolgendo in questa sua speranza, l'avventura umana in una solidarietà cosmica[32]. La Chiesa vive già ciò che sarà e nel sacramento annuncia la venuta del tempo ultimo che sarà il tempo totale e assoluto in cui il tempo trascenderà se stesso e sfocerà nel giorno di Dio. Da questa prospettiva finale nasce l'in sé di una riforma. L'*eschaton* – là dove la storia diventa visibile a se stessa[33] – spinge la Chiesa a rinnovarsi, poiché dal giorno di Pentecoste sono iniziati i giorni ultimi (*At* 2,17)[34]. Essa compie questa rigenerazione strutturale nel duplice versante dell'obbedienza esistenziale: essere per il mondo ed essere per quello che il mondo sarà. Essere nel mondo il tratto del già-definitivo di quel che è ancora da venire e che verrà: così la Chiesa si rinnova per la speranza che la anima. Questa sua riforma avviene in obbedienza al comando di evangelizzare tutte le genti (*Mc* 13,10; *Mt* 24,14; *At* 1,8; *Rm* 10,14; 11,13; *Col* 1,22-29; *1Cor* 9,16). Si rinnova affinché il suo deposito, presentato alle genti, diventi evangelo declinato, affinché gli uomini di ogni cultura coniughino la loro esistenza con la vita di Cristo; per rendere comprensibile e attendibile l'evangelo che conduce l'uomo alla sua pienezza. Per questo tutto, *holon*, la Chiesa è mezzo per il fine. Confondere questo piano induce a quegli errori di cui la storia ha fornito notevoli esempi. Se l'*eschaton* è veramente entrato nella storia, allora il Vangelo viene offerto, accolto e vissuto in modo costitutivo solo nel contesto di coloro che lo recepiscono,

[32] Nei testi evangelici, la morte di Cristo coinvolge gli elementi cosmici della terra che trema e del sole che si oscura (*Mt* 27,51; *Lc* 23,45) e da allora l'Alleanza si svela come inglobante il tutto dell'opera di Dio. La creazione non è più soltanto la casa dell'uomo, ma diventa oggetto stesso della riconciliazione di Dio: «È piaciuto infatti a Dio che abiti in lui tutta la pienezza e che per mezzo di lui e in vista di lui siano riconciliate tutte le cose, avendo pacificato con il sangue della sua croce sia le cose che stanno sulla terra, sia quelle che stanno nei cieli» (*Col* 1,19-20).

[33] Cf., J. TAUBES, *Abendlandische Eschatologie*, René König, Berna 1947 (trad. it., *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997, p. 23).

[34] Notare il legame fra la profezia e il suo accadimento nell'oggi della storia per mezzo dello Spirito: «ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ· Καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται», accompagnata da una compartecipazione cosmica: «καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ· ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα», prima che avvenga il giorno del Signore: «πρὶν ἢ ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου», che permane sullo sfondo come tensione a venire, la quale però viene già realizzata con il dono dello Spirito nella storia, quale escatologia anticipata.

poiché la cultura entra nella comprensione della rivelazione e fra queste due si instaura una correlazione necessaria che rende l'ermeneutica un campo aperto.

Solo guardando a ciò che sarà, la Chiesa può riformarsi. Non è ancora il regno, ma deve riformarsi per il regno che verrà[35]; secondo quanto la primazialità della Scrittura impone. Lontana dall'*eschaton*, perisce in un'inconcludenza conservatrice che la lega a un passato che la mondanizza. La Chiesa può assumere responsabilmente lo spessore del tempo, soltanto facendosi carico del futuro[36]. La riforma è assunzione di futuro:

> «L'interesse di integrare lo spessore del tempo alla nostra visione è che questo ci consente di donare alla nostra fedeltà delle dimensioni che assumono uno sforzo di riforma o di aggiornamento. Una riforma non è una rivoluzione, poiché rispetta la continuità ma è anche un'altra cosa rispetto alla una restaurazione poiché non cerca di ristabilire semplicemente ciò che era prima. Se faccio solo del conformismo, non ci sarà mai una riforma. Occorre guardare alla fedeltà ma non una fedeltà piatta, proveniente solo dalle forme attuali delle cose. Bisogna che la mia fedeltà assuma il futuro, fondandosi sulle origini, in sostanza occorre che assuma lo spessore del tempo»[37].

Affermare Dio assicura la piena dignità dell'uomo. Solo così la teologia trova la sua giustificazione incorporando «nello spessore del tempo» l'antropologia totale per cui dire Dio è proclamare il futuro dell'uomo[38] destinato ad accogliere la totalità di Dio.

---

[35] «Affermare l'inscindibile rapporto tra Chiesa e Regno non significa però dimenticare che il Regno di Dio, anche se considerato nella sua fase storica, non si identifica con la Chiesa nella sua realtà visibile e sociale. Infatti, non si deve escludere «l'opera di Cristo e dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa», *Dominus Iesus*, n. 19. Sulle diverse interpretazioni del regno nel corso della storia: G. ANCONA, *Regno di Dio*, Cittadella, Assisi 2012; V. SUBILIA, *Il Regno di Dio. Interpretazioni nel corso dei secoli*, Claudiana, Torino 1993.

[36] Cf., FRÈRE EMILE, *Fidèle à l'avenir: à l'écoute du cardinal Congar*, Presses de Taizé, 2011.

[37] «L'intérêt d'intégrer l'épaisseur du temps à notre vision est que cela nous permet de donner, à notre fidélité catholique, des dimensions qui assument un effort de réforme ou d'*aggiornamento*. Une réforme n'est pas une révolution, car elle respecte la continuité, mais elle est autre chose qu'une restauration, car elle ne cherche pas à rétablir simplement ce qui était avant. Si je ne voyais que le conformisme à la situation présente, il n'y aurait jamais de réforme. Il faut garder la fidélité catholique, mais pas une fidélité plate, donnée seulement à la forme actuelle des choses. Il faut que ma fidélité assume l'avenir, en prenant appui sur les origines, bref il faut qu'elle assume l'épaisseur du temps», Y. CONGAR, *Au milieu des orages. L'Église affronte aujourd'hui son avenir*, Cerf, Parigi 1969, p. 14.

[38] «La grande tâche de la théologie aujourd'hui est d'incorporer l'anthropologie. La pluspart des formes d'athéisme vienne d'une affirmation de l'homme et ne sont négation de Dieu que par voie de conséquence. Par contre, dans l'Ecriture, l'affirmation sur Dieu et l'affirmation sur l'homme ne sont jamais séparées», Y. CONGAR, *Sept problèmes capitaux de l'Église*, Fayard, Paris, 1969, p. 10.

4.2 Riforma quale componente strutturale della Chiesa

Congar dissente sia da Enrico Heinbuche di Langenstein (1325-1397), per il quale non si dà nessuna vera riforma della Chiesa fino alla venuta dell'Anticristo[1], sia da Calvino[2], perché vivere in questo mondo, significa cambiare[3]. Gli Ordini religiosi hanno cercato sovente vie per una riforma[4] e ugualmente può dirsi della Chiesa, almeno a partire dall'epoca carolingia[5] anche se, a quel tempo, riformare significava attuare l'*Imitatio Imperii*[6]. Per Congar però la riforma non è allinearsi a un'evoluzione sociale[7], bensì una necessità intrinseca della Chiesa, inscritta nel mandato missionario (*Mt* 28,19-20), affinché Cristo sia manifesto quale *Pantokrator* (*Mt* 28,18; *Rm* 1,4; *Ef* 1,20-22). Esigenza che non emerge spontaneamente: è da ricercarsi nell'azione dello Spirito. Rispondere ai suggerimenti del tempo è esaltante, ma contiene anche rischi. Per questo, illuminati dalle intuizioni di Congar, esploreremo alcuni principi-guida che aiutino a ricercare e tracciare una via di riforma secondo le esigenze dei tempi.

---

[1] HENRICI DE HASSIA, *Liber adversus Telesphori Eremitæ vaticinia de ultimis temporibus*, XXII, in *Thesaurus anecdotorum novissimus*, (ed. Pez Bernhard), Augsburg 1721-1729, 1, II, p. 532.

[2] «La riforma della Chiesa è opera di Dio, ed è altrettanto indipendente dalla speranza e dal pensiero dell'uomo quanto lo è la risurrezione dei morti o un altro miracolo di questo genere. Sicché, quanto alla possibilità di fare qualcosa a tale scopo non bisogna attendere che si manifesti la buona volontà delle persone o che mutino le situazioni, ma bisogna farsi strada attraverso la disperazione. Dio vuole che il suo evangelo sia predicato. Ubbidiamo a quest'ordine! Andiamo dov'Egli ci chiama! Quale sarà il risultato è cosa che non deve preoccuparci», G. CALVINO, *De necessitatæ reformandæ Ecclesiæ. Supplex Exhortatio ad Invic. Cæsarem Carolum Quintum* (1543), in *Corpus Reformatorum*, XXXIV/VI, Schwetschke et filium, Brunsvigae 1867, coll., 510-511. Questo testo è un'eco dell'articolo V della Confessione Augustana (1530): «quando et ubi visum est Deo». [Nam per Verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium].

[3] «In a higher world it is otherwise, but here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often», J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, 3rd ed. London, 1878, p. 40.

[4] G. M. LÖHR, *De Caietano Reformatore Ordinis Prædicatorum*, in *Angelicum* 11 (1934), pp. 593-602.

[5] A. PARAVICINI BAGLIANI - A. VAUCHEZ (a cura di), *Poteri carismatici e informali: Chiesa e società medievali*, Sellerio, Palermo, 1992; G. LADNER, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, Città del Vaticano, Edizioni Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1941-1984, 3 voll.

[6] Un'espressione simile la si trova solo in MAGNUS AURELIUS CASSIODORUS, *Variarium*, libri XII (CCSL 96), Turnhout 1973, pp. 9.18-19 e divenne una frase interpretativa, usata specialmente sotto Gregorio VII; P. E. SCHRAMM, *Sacerdotium et regnum im Austauch ihrer Vorrechte: imitatio imperii und imperii sacerdotii. Ein geschichtliche Skizze zur Beleuchtung des Dictatus Papae Gregors VII* in *Kaiser, Könige und Päpste, Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, Hiersemann Verlag, Stuttgart 1970, IV,1, pp. 57-106.

[7] «On ne peut qu'avec des corrections notables, appliquer à l'Église les idées d'évolution», Y. CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), p. 342.

4.2.1 PRIMO PRINCIPIO: LA CHIESA FRA PUREZZA E PIENEZZA

La Chiesa per sua natura si riforma[8]. Questa esigenza si esplicita per due ragioni: da un lato la purezza del principio, dato dal Vangelo e da Gesù Cristo e dall'altro la necessità di realizzarne la pienezza; per cui ciò che emerge dalla storia e impedisce la traduzione in atto del principio primo può essere oggetto di riforma[9]. La polarità pienezza-purezza introduce una tensione feconda e talvolta drammatica in quanto, per realizzare la *plénitude* del mandato, occorre raggiungere la totalità degli uomini e nello stesso tempo mantenere l'integrità, la *pureté* del dato consegnato[10].

Fra reale e ideale s'inscrive l'opera dello Spirito che spinge la Chiesa alla riforma perché essa ha certamente la pienezza di Cristo, ma solo virtualmente la realizzazione dell'umanità, il che comporta la copresenza di santità e peccato[11] in una costante tensione fra incarnazione ed escatologia[12]. Quest'azione coinvolge l'agire umano, e si differenzia dalla richiesta protestante che concepisce la Chiesa come formata, ed eventualmente riformata, solo sulla base della Parola di Dio, per essere confessante dinanzi al mondo. Ma questo richiede di necessità un mondo pagano dinanzi al quale confessare la fede, pena la non esistenza stessa della Chiesa[13]. La riduzione di due

---

[8] Esporremo in questa sezione le ragioni fondative della riforma che esplicitano quanto già abbozzato nel capitolo precedente (3.3: riforma come accettazione della distanza; 3.4: riforma come accettazione dell'insufficienza; 3.5: riforma come manifestazione del paradosso Chiesa). Quelle erano le precondizioni necessarie per avviare il processo di riforma. Qui si cerca di scoprire un fondamento intrinseco nell'essere della Chiesa il quale la ponga come soggetto che si realizza solo riformandosi.

[9] «Il existe […], une tension entre le maintien du principe e l'appel à l'universalité, on pourrait dire: entre sainteté et catholicité, si la sainteté est souci de pureté, vif sentiment de la différance d'avec le monde, tandis que la catholicité est expansion, accueil du nouveau, contact avec le monde. Il y a des hommes que veulent seulement garder la pureté des principes, ou de ce qu'ils croient tel, ou de ce qu'ils érigent en principes: formulations théologiques, formes liturgiques, style de la vie cléricale et de toutes les expressions du catholicisme. […] Mais, à vrai dire, le principe don't ils veulent avant tout preserver la pureté, n'est pas lui-même le Principe-Source: c'est bien plutôt l'une ou l'autre des formes historiques qu'il s'agirait précisément de dépasser pour etre fidèle au vrai Principe et l'honorer dans de nouvelles formes, appelées par le temps qui avance!», Y. CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), p. 344.

[10] «Le développement que [l'Église] doit réaliser n'est pas un développement quelconque; l'idéal n'est pas d'accumuler le plus possible. Il s'agit de développer Jésus-Christ, c'est-à-dire que la plenitude doit être celle du Principe en sa pureté», *Idem*, p. 342.

[11] *Idem*, p. 334; Cf., *Vrai et fausse réforme*, pp. 63-71.

[12] Y. CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), pp. 339-340.

[13] «Son idéal, au fond, est celui d'une "Église confessante" et elle aurait presque besoin d'un monde idolâtre ou d'une hérésie pour pouvoir, en eserçant sa function de confession, se poser dans

soggetti a uno solo, pone Dio come unico protagonista e riduce l'uomo a oggetto che non si compie ma solo attende un compimento escatologico che verrà[14]. La Chiesa, immersa nel tempo, viene intesa come frutto della fede e non istituzione donata[15]. Ogni istituzione ecclesiale è pertanto per i riformati solo umana e soggiace sempre al giudizio di un principio trascendente[16]. I toni di tale lettura, relegano però la Chiesa ad associazione, negandole il carattere trascendente, misterico e sacramentale[17], facendo sì che essa risulti solo come la somma dei credenti suscitati da Dio con un atto attuale del Cristo celeste[18], o un semplice indicatore della presenza e dell'azione di Dio[19]. Il principio dell'Alleanza, invece, non nega la priorità di Dio, ma neppure annulla l'uomo, quasi come se Dio avesse bisogno di dissolvere la sua creatura per affermare se stesso[20]. Per cui vi è unità senza identificazione fra Cristo e la sua Chiesa[21], fra i doni (*sancta*) e i fedeli (*sancti*)[22], fra la Chiesa preesistente in Cristo e i mezzi che comunicano la salvezza quali forze generatrici[23] che rendono la Chiesa unica, in cui l'istituito è

---

l'existance», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 461; cf., ID., *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), p. 332.

[14] Cf., Y. CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), p. 331; per l'*Alleinwirksamkeit Gottes*: cf., K. BARTH, *Kirchlichen Dogmatik*, Zollikon, Zurigo, IV/4 pp. 20 ss.

[15] «Chez les protestants quand la religiosité devient active et s'exprime, elle met en question les doctrines ou fonde des communautés nouvelles, car l'Église en sa forme concrete et sensible n'est pas tant une institution donné qu'un résultat de la foi des croyants», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 462; cf., ID., *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), p. 332.

[16] «L'institution est jugée par un principe transcendant réfracté dans la pensée du sujet religieux», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 462.

[17] «Cele implique la méconnaissance de l'Église comme personne supra-individuelle et transcendante, c'est-à-dire de l'Église comme Épouse-Mère, comme mystère de type sacramental», Y. CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), p. 332.

[18] Cf., E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche*, Zwingli Verlag, Zurigo 1951.

[19] «Se la Chiesa fosse come detto da Karl Barth, paragonabile a Giovanni Battista che indica il Cristo annunziando: "Ecco l'Agnello di Dio", la sua funzione si fermerebbe ad essere quella di chi annuncia e indica, ma questo significa che fra l'Antica e la Nuova Alleanza non vi sarebbe di fatto nessuna differenza; la Chiesa realizzerebbe il suo compito profetico di annunciare Cristo e il suo Regno. Ma la Chiesa ha un altro ruolo oltre all'annuncio e i suoi sacramenti non sono solo il segno della fede, perché il Signore e la salvezza da Lui portata e realizzata non sono più da attendere, sono già realmente venuti. La vita ci è stata donata e il ruolo della Chiesa è quello di comunicarcela tramite i suoi sacramenti. L'acqua del suo Battesimo, che accompagna l'opera dello Spirito, apre realmente il Regno di Dio; l'Eucaristia che celebra è realmente il corpo e il sangue del Signore e lei dona realmente la vita eterna», Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église* , Desclée de Brouwer, Parigi 1952, pp. 19-20.

[20] «Cette déformation de l'esprit qui consiste à croire que Dieu ne peut trouver gloire que dans la négation de sa créature, qu'il ne puisse régner qu'en faisant le vide devant soi», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 463.500

[21] Cf., Y. CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), p. 331.

[22] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 101 ss.

[23] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 96.

strumento del Corpo mistico. La Chiesa terrena risulta essere così *un grand sacrement*, segno e strumento di un'interiore unità di grazia[24]. Essa non esiste per sé, ma per proclamare e vivere l'evangelo con tutti gli uomini. «Lei permane un segno, un mezzo, *inductivum ad gratiam*, un ordine dei mezzi che deve passare»[25]. Il suo essere immersa nella storia fa sì che debba necessariamente declinare diversamente il suscitare e nutrire la fede[26] affinché il Principio primo si estenda nella storia[27]. Così realizza la propria cattolicità: essere pienezza di Cristo e pienezza dell'umanità; la Chiesa si compie a partire da Cristo, la sua fonte, ma a sua volta, realizza il Cristo come erede di tutte le cose (*Eb* 1,2)[28]. Il cammino verso questa crescita nella pienezza è la riforma.

La Chiesa nel mondo, tuttavia, non è uno spettatore dinanzi a un attore. È parte del mondo in cui vive e subisce le chiusure e le aperture del mondo. Il suo compito è restare aperta alle grandi domande degli uomini[29] per far sì che il mondo si prepari a ricevere il Vangelo[30]. Dalla creazione all'Alleanza, dalle promesse alla redenzione, dai profeti alla parusia, tutto è in marcia verso un suo compimento[31]. Il dono di Dio è fatto in un germe

---

[24] Cf., Y. CONGAR, *Chrétiens désunis: principes d'un "Œcuménisme catholique"*, Cerf, Parigi, 1937, pp. 82.87-88.

[25] «L'Église terrestre n'est qu'un signe, un moyen: "inductivum ad gratiam"; un ordre de moyens qui doit passer», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 375; ID., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 147.

[26] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 488.

[27] «Les renouvellements doivent procéder d'une remontée au Principe; que l'expansion est une expansion du Principe. […] Les exigences et les raisons d'une renouveau viennet à la fois de la pureté du Principe et de la plenitude à promovoir», Y. CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), p. 344.

[28] «L'Église se fait d'en haut et d'en bas, du donné de Dieu et de l'agi des hommes. Sa catholicité a donc aussi deux sources: la plénitude du Chirst et la plénitude virtuelle de l'humanité. Les deux sont principes de plénitude l'une pour l'autre: car si l'Église doit se plénifier à partir de sa source, le Christ, à son tour, elle plénifie le Christ, lequel a été consitué héritier de toutes choses (*Hb* 1,2)», Y. CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), p. 338; ID., *Unité de l'Humanité et vocation des Peuples*, in *Vie Spirituelle*, suppl. 44 (1958/r), pp. 70-87.

[29] «L'Église [doit être] ouverte à l'Histoire, ouverte aux questions des hommes, aux grands changements du monde. Cela suppose, de la part de l'Église, un effort perpétuel de mission, et donc, […] une conception dynamique d'elle-même. […] Cela suppose que l'Église entende les appels qui lui sont adressés à se renouveler, à élargir les formes de sa vie», *Ibidem*.

[30] «L'Évangile ne développera son plein contenu qu'à mesure que la matière historique humaine, et peut-être même cosmique, s'y prêtera, à mesure qu'elle aura réalisé les preparations ou les conditions nécessaires», Y. CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, p. 340.

[31] «Tout, dans le plan de Dieu, commence par un germe, se développe en plusieurs étapes et va à sa consommation», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 365; ID., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 133-136.

che contiene fin dal suo inizio «una pienezza alla quale è ordinato», a cui giunge solo e sempre progressivamente e in modo imperfetto[32]. La Chiesa è in questa logica, per cui la necessità della riforma non è un dato alieno, bensì un elemento endogeno che manifesta l'origine e la pienezza del dono divino che come tale, partecipa alla pazienza della sua realizzazione[33]. Tutta l'opera di Dio è promessa e realizzazione. Lo stesso Vangelo che è realizzazione in rapporto alla Legge, diviene germe e promessa riguardo alla Chiesa e questa è «in attesa di un suo compimento ultimo e definitivo»[34].

Il dono di Dio, in sé perfetto, fa appello alla risposta dell'uomo, per cui colui che lo riceve svolge un ruolo attivo. Sia la recezione del dono quanto la cooperazione umana ad esso si svolgono interamente nella temporalità e sono sempre comunicate mediante categorie e linguaggi umani che non possono non essere marcati dallo stigma della storia, della cultura e delle dinamiche relazionali[35]. Ed è su questo e solo su questo versante che s'inscrive la riforma la quale impedisce la sclerotizzazione del processo di realizzazione del dono ricevuto. Ogni idea quando viene realizzata pare compiuta, ma

---

[32] «D'un bout à l'autre les dons de Dieu sont d'abord faits dans un germe. Ce germe contient, dès le début, mais enveloppée et voilée, la plenitude à laquelle il est ordonné. Mais il ne développe ce contenu que par étapes, progressivement. […] Il ne réalisait que progressivement et toujours imparfaitemment», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 367.

[33] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 306-331.

[34] «Mais l'Évangile lui-même, réalité par rapport à la Loi, est germe et promesse par rapport à l'Église à laquelle il va et dans laquelle il se réalise. Et l'Église, réalité des promesses devenues oui en Jésus-Christ, est encore en attente d'un accomplissement dernier et définitiv», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 367.

[35] Questo senso della prospettiva e dello sviluppo era già presente in alcuni scolastici. Anselmo di Havelberg (†1158) sostiene che le regole morali e disciplinari si modificano e si adattano, cedono agli appesantimenti e superano i venerabili conformismi avanzando a piccoli passi, quasi furtivamente secondo le precauzioni pedagogiche di un Dio che conosce e adotta la mentalità degli uomini. La storia santa non si chiude con l'avvento di Cristo: continua nella Chiesa attraverso la presenza dello Spirito. Cf.,7 ANSELMO, *Dialogi* I,1 (*P.L.* 188, 1147-1148) *De unitate fidei et multiformitate vivendi ab Abel iusto usque ad novissimum electum*, cap. 5: «Et ita de gentibus Iudeos autem Christianos fecit et paulatim subtraendo, et traspondendo et dispesando, quasi furtim ad idolorum cultura et legem, a lege autem, quae quidem ed perfectum non duxit, ad perfectionem vangelii paedagogicae et medicinaliter deduxit, et tandem subtracta omini dispensatione, omnem perfectionem Christianae legis edocuit. […] Neque etiam facilis erat transpositio eorum, quae longa consuetudine et prolixo tempore in venerationem devenerant; ideoque tanquam ab infirmis evangelica et salubris pharmacia suscepta est, arte divina benignioribus commista». Cfr. M. VAN LEE, *Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement des dogmes*, in *Analecta Praemonstratensia*, 14 (1938), pp. 5-35; J. T. LEES, *Anselm of Havelberg. Deeds into words in the Twelfth Century*, Brill, Leiden 1998; S. SIGLER, *Anselm von Havelberg: Beiträge zum Lebensbild eines Politikers, Theologen und königlichen Gesandten im 12. Jahrhundert*, Shaker, Aachen 2005.

l'offerta del dono divino per sua natura non può venir realizzato definitivamente dall'uomo[36]. La riforma diventa così un atto di culto dovuto a Dio, per il fatto che mai nulla d'umano potrà soddisfare alle esigenze della promessa divina. Invece, l'assolutizzazione del relativo è un atto di idolatria[37]. La riforma esprime quindi la freschezza di una Chiesa chiamata a testimoniare il suo Signore nel tempo[38]. È la giovinezza della Chiesa che segue «lo sviluppo incessante di un'umanità in perenne crescita», e inventa «forme nuove» per «situazioni nuove»[39]. L'atto della riforma è un atto performativo[40]. Produce nella Chiesa una vita dinamica nelle mutate condizioni e giunge a un approfondimento del dono evangelico, il consegnato trasformante: letto e vissuto a diverse latitudini i suoi effetti non possono essere uniformi[41].

[36] «Le danger existe toujours qu'une étape atteinte refuse de se laisser dépasser; que le groupe ou les hommes porteurs de la promesse, dépositaires du germe et de son avenir, s'attachent comme à quelque chose d'invariable et de définitif aux formes dans lesquelles l'idée vivante se trouve actuellement réalisée et que, pourtant, le dynamisme même du germe ou de la promesse exige de dépasser. C'est là, la tentation de la synagogue», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 368; ID., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 170-195.

[37] «Absolutiser le relatif [c'est] une idolâtrie», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 391.

[38] Trattando degli impedimenti matrimoniali, al Concilio Lateranense IV, si pone un principio che giustifica i mutamenti all'interno della Chiesa: «Non debet reprehensibile iudicari si secundum varietatem temporum statuta quandoque varientur humana præsertim cum urgens necessitas vel evidens utilitas id exposcit quoniam ipse Deus ex his quæ in veteri testamento statuerat nonnulla mutavit in novo». Concilio Lateranense IV (1215), can. 50; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973, pp. 230-271.

[39] «L'Église doit se développer et progresser dans le monde; avec le monde. Et non pas seulement, à partir du groupe apostolique que est sa cellule primitive, gagner de proche en proche un monde immobile; mais suivre le développement incessant et polymorphe d'une humanité en perpétuelle croissance, en perpétuelle invention de forme et de situation nouvelles», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 388.

[40] I. BOCKEN, *Visions of Reform, Lay Piety as a Form of Thinking in Nicholas of Cusa*, in *Reassessing Reform: A Historical Investigation into Church Renewal*, The Catholic University Press, Washington 2012, p. 224.

[41] «Toute la vie, tout le dynamisme tendent à déterminer les formes de croyance, de dévotion, de comportement, ne sont pas du seul côté de l'autorité. Mais cela est vrai même dans l'obéisance, et plus ancore dans l'éducation. Obéir n'est pas seulement obtempérer mais coopérer. Perinde ac cadaver? Il n'a y a rien de moins obéissant qu'un cadavre!». […] Une même doctrine ne dit pas exactement la même chose dans la vie ici e là», Y. CONGAR, *Les lendemains de Conciles*, *Documents-épiscopat* n. 10 Maggio 1975, ripreso in *Le Concile de Vatican II Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, p. 102.

4.2.2 SECONDO PRINCIPIO: LA RIFORMA FRA COMPLETEZZA E FINITEZZA

Nonostante il mistero divino che la abita[42], la Chiesa vive anche per mezzo degli uomini; la sua presenza nel mondo è realmente umana e la sua istituzione porta il peso dell'umanità. Per cui la distanza fra il dato e l'agito – per usare i termini di Congar – lascia spazio non solo a una riforma ma fa anche cogliere come il dato sia stato consegnato in un'epoca storica oggi irripetibile. Il tempo della prima evangelizzazione permane nella memoria collettiva del cristianesimo un elemento chiave nella definizione della identità della Chiesa, sia perché, «evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda»[43], sia perché si pone come costante riferimento per ogni possibile riforma, in quanto il consegnato, come abbiamo visto, traccia l'apertura alla riforma. Così, oltre al principio dell'espansione, se ne trova un altro il cui fondamento è svelato ai primordi della Chiesa.

L'annuncio delle mirofore vede un'antecedenza della fede sul ministero. Alla loro sorpresa segue il dubbio, il timore e l'incertezza degli Apostoli. Ma è l'annuncio che precede e risveglia il ministero. Il ministero – di per sé già consegnato – senza questo annuncio è asserragliato fra le porte fortificate delle sue paure. Il solo annuncio però non raggiunge ancora la sufficienza. Necessita di una conferma: la presenza del Risorto e la sua permanenza nello Spirito Santo. Questi tre elementi non possono essere disgiunti e motivano la necessità della riforma: la deflagrazione pasquale rinnova tutto il creato ma è affidata alla voce delle mirofore, le quali si uniscono con un movimento spontaneo e familiare agli Undici e questa comunità sorpresa dall'inaudito attende smarrita. Solo la presenza del Risorto fuga ogni dubbio e nello Spirito lancia i discepoli

[42] «Il Dio presente e operante nella Chiesa, non ha bisogno di riforma. […] Perciò tutto quello che nella chiesa e per la chiesa è presenza di Dio, tutto quello che in lei comunica tale presenza, è una realtà conclusa, non suscettibile di miglioramento, una realtà "sacra". Non può esistere né una rivelazione neotestamentaria migliore, né una grazia più efficace di quelle comunicate per mezzo della Chiesa, né esiste alcuna alleanza di Dio con l'uomo se non quella che è data agli uomini per mezzo della Chiesa nel Corpo Mistico di Cristo», A. MÜLLER, *Kirchenreform heute*, Ars Sacra, München 1968 (trad. it., *Ecclesia reformanda*, Queriniana, Brescia 1971, p. 12). Concordiamo, sottolineando però l'insufficienza di questa definizione perché "tutto quello che in lei comunica" potrebbe correre il rischio di non comunicarlo qualora i codici espressivi siano incomprensibili ai destinatari; inoltre la presenza di Dio nel mondo non è limitata alla sola Chiesa. Concordiamo invece quando afferma: «Nella chiesa, l'umano avvolge totalmente il divino; ma ogni cosa umana è opera creata, soggetta a limiti e debolezze e di per sé suscettibile di riforma», *Idem*, p. 13.

[43] *Evangelii nuntiandi*, n., 14.

sulle vie del mondo per portare la vita che non muore. Nel suo nascere la Chiesa sa di esistere per la presenza dello Spirito del Vivente e non per sua forza; l'energia che possiede non è sua ma le viene dall'alto. Quindi sa che non può mai autocomprendersi e autorealizzarsi autoreferenzialmente poiché sempre sarà preceduta da un'azione dall'alto che la spinge. Quando si autodefinisce per autorealizzarsi, riduce la sua dinamica sorgiva. Questo non significa abbracciare la tesi di Ockham il quale identificava la Chiesa più con la fede che con la struttura gerarchica[44] ma riconoscere al centro della vita della Chiesa la presenza pneumatologica che mediante la gerarchia suscita e accoglie la fede in una realtà storica che non corrisponde mai perfettamente alla novità che le è donata da Dio. Per questo le riforma non solo è possibile ma necessaria e nasce dall'esigenza della fedeltà all'identità comunionale della Chiesa in cui tutti gli elementi – strutturalmente nessuno esiste per sé ma sempre in duplice rapporto con l'altro e con l'*agere* trinitario – sono convocati all'unità per testimoniare che lei è la *qahal* pasquale. Questa costitutiva inconcludenza della Chiesa, che la rende mai conclusa in sé, spiega perché nella storia il concetto di riforma non abbia gli stessi contenuti, poiché la nozione in sé rischia di essere qualcosa di grezzo e non definito[45] qualora lo si intenda in modo analiticamente univoco data la complessità della realtà[46]. Nessun periodo della Chiesa è stato esente dalla riforma, per cui parrebbe ovvio vi sia una costante nell'idea di riforma, ma non è così[47], anzi si nota una sovrapposizione inconcludente fra le idee di riforma specie per la prima parte dell'era moderna[48], tanto che pare infruttuosa ogni possibile ricerca di caratteristiche comuni che possano identificarsi in un'unica idea di riforma.

---

[44] *Dialogus*, 2, 25; 6,12, British Academy 2001; per la concezione della Chiesa nel pensiero di W. Ockham: G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales*, Nauwealaerts, Lovanio-Parigi 1963, V, pp. 30-52.

[45] M. VARGAS, *Administrative Change in the Fourteenth Century Dominican Order. A Case Study in Partial Reforms and Incomplete Theories*, in *Reassessing Reform: A Historical Investigation into Church Renewal*, The Catholic University Press, Washington 2012, p. 85.

[46] «Reform and its analogues are all words and concepts we scholars commonly use, even if we lack common readily articulated definition of what they mean», L. HAMILTON, *Reforming the Church before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*, Ashgate, Burlington 2005, p. XV; «Customery usage [of this word] is careless», J. O'MALLEY, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, 2000, pp. 6-7.

[47] M. VARGAS, *op. cit.*, p. 88, n. 10.

[48] *Idem*, n. 11.

4.2.3 TERZO PRINCIPIO: IRRIPETIBILITÀ DELLA STORIA

La terza ragione che sostiene la riforma, solo in apparenza è estrinseca alla Chiesa; essa non si pone al di fuori della sua immersione nella storia e nelle culture e questo apre necessariamente alla ricerca di soluzioni nuove.

Storicamente, le pratiche istituite al momento fondativo di un'istituzione presentano un limite allo sviluppo successivo, quando occorre rispondere a nuove sfide[49]. Questo *imperfect starting point* è la causa delle successive difficoltà[50] in quanto tutti i sistemi sociali, specie se si fondano sul mito delle origini, sono costruiti sulla contraddizione, in quanto utilizzano tale mito, mediante soluzioni narrative, in modo funzionale al potere, in tal modo si ingessa la comprensione di una possibilità di innovazione[51]. In genere il paradigma della riforma non considera la possibilità di un *imperfect starting point*, anzi presume che lo stato iniziale di un Ordine o di una entità ecclesiale sia perfetto, di una perfezione ideale dalla quale poi i singoli individui si allontanano col passare del tempo. Ma è possibile uscire dalla traiettoria narrativa della fondazione, crescita, declino e un'eventuale riforma? Quando le disabilità strutturali diventano sistemiche è difficile parlare di declino. Siamo in presenza di qualcosa di più vasto e profondo. La loro incidenza è emersa col tempo e a poco a poco hanno trasformato la realtà iniziale. Dinanzi a questo movimento che supera ogni previsione iniziale, si instaurano quattro caratteristiche che segnano ogni tentativo di riforma. La prima vede chi è preposto all'autorità, deliberare tentativi di cambiamento del comportamento che irrigidiscono il comando e il controllo. La seconda concerne la revisione della linea di comando incentrandolo maggiormente sulle parti alte della catena e desautorando quelle inferiori. La terza vede l'irrigidirsi della gestione secondo una logica manageriale, diminuendo l'interesse per la persuasione morale e incrementando il comando diretto mediante precisi *diktat* sostenuti da una retorica di occasione sempre più enfatica e prolissa. La

[49] C. A. BARLETT-S. GHOSHAL, *Managing across Borders*, Harvard Business School Press, 1989.
[50] M. VARGAS, *op. cit.*, p. 90.
[51] La propaganda del mito rafforza chi lo costruisce favorendone il successo, in tal modo però lo si relega in una zona atemporale e insignificante, dimenticando che ogni istituzione è nata in dialettica col proprio tempo: S. DENNING, *The Secret Language of Leadership: How Leaders Inspire Action Through Narrative*, Jossey-Bass, San Francisco 2007; D. FLEMING, *Narrative Leadership: Using the Power of Stories*, in *Strategy & Leadership*, 29 (2001), pp. 34-36.

quarta consiste nel cercare di difendere l'onore dell'istituzione anche mediante proibizioni inerenti specifiche attività che potrebbero compromettere la nomea dell'organizzazione. Tutti questi sforzi raramente ottengono ciò che si prefiggono. Perché la storia ha una sua propria indipendenza e non viene governata da archetipi prestabiliti a priori ma ogni periodo ha una sua radicale contingenza data dalla irrepetibilità delle circostanze[52]. Le asserzioni preterideologiche che si rifanno a una presupposta tradizione costituita da comportamenti più che dallo spirito, spingono solo a considerazioni impraticabili, paradossalmente lontane dalla tensione escatologica. La Tradizione, invece, inietta sempre negli eventi la dinamica della conversione verso aspetti inediti dell'Alleanza, per tutti gli attori, tanto per chi legge gli avvenimenti, quanto per chi li genera o li vive. In tal senso, la riforma è parte della Tradizione viva della Chiesa[53] che sempre vive nella irrepitibilità della storia.

4.2.4 Quarto principio: indigenza della Chiesa

Nella Chiesa, il rinnovamento deve essere cristiano, ossia di ciò che è cristiano per renderlo ancor più tale e non una sua sostituzione con qualcosa di "moderno"[54]. Il rinnovamento è necessario per rendere vitale il cristianesimo, ma deve collocarsi all'interno della fede e mirare alla crescita della vita cristiana. Necessità chiaramente affermata dal Concilio: «La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno»[55]. *Perpetuo indiget* pare suggerire «una condizione ontologica della Chiesa che discende dalla sua essenza: l'elemento divino deve incarnarsi nelle diverse epoche storiche»[56]. Il contenuto

---

[52] Cf., J. O'Malley, *Reform, Historical Consciousness and Vatican II's Aggiornamento*, in *Theological Studies* 32 (1971), pp. 573-601.

[53] Cf., Y. Congar, *La crise dans l'Église et Mgr. Lefebvre*, Cerf, Paris, 1976; (trad. it., *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre*, giornale di teologia 98, Queriniana, Brescia, 1976, pp. 80-82).

[54] Cf. Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris, 1950, pp. 332-352.

[55] *Unitatis redintegratio*, n. 6. «Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, qua humanum terrenumque institutum, perpetuo indiget», è una frase di Paolo VI alla Curia romana, del 21 settembre 1963, (AAS 55,1963). Il concetto di riforma, nel corso del Concilio, poi viene fatto risalire al discorso VI di Innocenzo III al Concilio Lateranense IV e lo si ritrova nella sessione XII del Concilio Lateranense V (1517) a ridosso della Riforma (vedi *Progetto* E I.5.1. nota 3 della prima stesura dell'*Unitatis Redintegratio*).

[56] G. Cereti, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani*, Ancora, Milano 2012, p. 123. Prima del Vaticano II, solo il testo di Congar aveva affrontato il tema della riforma; di per sé il concetto era sospetto: cf., J. W. O'Malley, *Reform, Historical Consciousness and Vatican II's aggiornamento*, in *Theological*

della sua esplicitazione può essere solo approfondito, ma non intaccato. Pertanto, le definizioni del Romano Pontefice potrebbero essere solo ulteriormente investigate ma non annullate e non cadrebbero sotto la pura storicità degli enunciati, anche se le cause che li esprimono possono rivestirsi di forti tratti storici[57]. Il movimento di riforma, infatti, deve essere sempre unito alla Tradizione vivente, la sola che consenta di non trascurare le energie progressive di vita presenti nella rivelazione che sollecitano uno sviluppo ulteriore per una più approfondita conoscenza del *depositum*[58].

Ne consegue che «per restare fedele a se stessa e alla sua missione, la Chiesa deve compiere un continuo sforzo d'invenzione creatrice. Dinanzi ai Gentili destinati ad entrare nella Chiesa ereditiera della Sinagoga, Paolo ha dovuto inventare; e così pure i Padri greci di fronte alla cultura ellenica e San Tommaso di fronte alla filosofia ed alla scienza araba. Noi stessi non abbiamo altra cosa da fare, dinanzi ai problemi di oggi»[59]. Sapendo che le formule dogmatiche presentano una certa storicità data dagli approcci, dalle formulazioni e dalle sensibilità che le hanno generate, occorre avere il senso dell'attesa, il solo che consenta l'approfondimento necessario a una comprensione più profonda della verità precedentemente formulata, consci che siamo sempre in un

Studies (1971) 573-601. Per una visione piuttosto negativa sullo stato della questione si veda R. RADFORD RUETHER, *Continuing Reform after Vatican II*, in *The Month* 234 (1973), pp. 93-97; La mancanza dei discernimenti necessari è messa in evidenza da R. E. MC NALLY, *Church and Reform*, in *The American Ecclesiastical Review*, 166 (1972), 393-404. Il rischio di un ritorno alle forme precedenti è preso in considerazione da J. B. METZ, *Reform und Gegenreformation heute. Zwei thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen*, Mainz, 1969.

[57] L'obiezione avanzata da Pannenberg, il quale si chiede come l'affermazione *perpetuo indiget* (ripresa nel sottostante di LG 25; DS 307,4) possa integrarsi con il Concilio Vaticano I, laddove si afferma che le definizioni del Romano Pontefice sono irriformabili, in quanto le affermazioni papali farebbero parte della Chiesa pellegrinante, viene in parte smussata. Cf., W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, vol. III, p. 118.

[58] «Comprendere la Tradizione come l'evento della comunicazione di Dio nel Verbo incarnato per ricondurre gli esseri umani a sé nello Spirito Santo è comprendere che non si può separare la rivelazione dell'esperienza di fede che l'accoglie e l'esprime – accoglienza ed espressione che non possono esser predeterminate. Essendo viva, la Tradizione non può ridursi a un repertorio di atteggiamenti già sperimentati, a una giurisprudenza che ritrova, qualunque cosa accada, una soluzione precedente che fa legge. Essa non è il fardello di un passato che frena o appesantisce, ma la ricchezza di un'esperienza che permette l'audacia», L. S. KINKUPU, *Inculturazione del vangelo e riforma della Chiesa in Africa*, in *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, p. 545.

[59] H. URS VON BALTHASAR, *Présence et Pensée, Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne Parigi 1942, p. X.

affioramento della verità e che, se la storia ci ha preceduti, continuerà dopo di noi[60]. Questo senso della storicità viene dapprima avvertito dalle periferie in un movimento che dal basso va verso l'alto e, sebbene debba essere vagliato, non può lasciare insensibile l'autorità che non è tale solo perché è retrospettiva, ma può esercitare il suo ministero nella forma prospettiva della storia, esercitando il «servizio privilegiato dell'ordine nella diversità dei doni, del permanente nel perpetuo rinnovamento, dell'unità nella ricchezza delle iniziative e delle scoperte»[61]. Tale cambiamento nella percezione dell'autorità può avvenire solo quando essa rifiuta di isolarsi, circondandosi di quell'ossequioso rispetto che le impedisce di conoscere e comprendere il reale. La mancanza di autentiche «strutture di informazione, dialogo, ricerca e corresponsabilità» fa poi il resto[62], impedendo di comprendere i rinnovamenti necessari per rendere viva la presenza della Chiesa nel mondo. Presenza che fa trasparire il *tradetur*, la consegna di sé da parte di Dio che non annulla ma stimola la creatività, compresa quella di chi, anche solo sporadicamente incontra Cristo. «Dio è colui che si dona all'uomo, donandogli il proprio Spirito di santità, affinché l'uomo possa donargli liberamente l'esistenza nella sua creazione». Nel Vangelo, Gesù accoglie e suscita la fede in coloro che incontra. «Oggi la teologia è invitata ad adottare un atteggiamento ospitale, ovviamente non privo di critica, nei riguardi di tutte le manifestazioni di una fede nella via e nell'avvenire dell'umanità comunque si presentino e a qualsiasi profondità si

[60] «Il y a une certaine historicité des formules de la vérité. La vérité elle-même est absolue. Mais ses approches et ses formulations comportent une part de relativité. Et surtout tout se déroule dans le temps. Il faut absolument: 1) chercher à avoir le sens historique et même. S'il se peut, une certaine culture historique; 2) compter avec le temps, avoir le sens des délais nécessaires pour comprendre, developer, appliquer mûrir. Nous ne sommes qu'un moment d'affleurement à l'actualité d'une longue et profonde histoire qui a commence avant nous et continuera après nous!», Y. CONGAR, *Les lendemains de Conciles*, *Documents-épiscopat* n. 10 Mai 1975, ripreso in *Le Concile de Vatican II Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, p. 103. Più recentemente: «La distinzione fra ciò che appartiene alla dimensione divina della Chiesa e quanto attiene alla sua dimensione storica e umana resta in ogni caso di notevole difficoltà: la dimensione divina, infatti non esiste separata dalle forme umane, ma si rende visibile e si cala nella storia proprio mediante queste ultime. Ovunque possiamo considerare presente l'elemento divino della Chiesa, ma sempre esso si manifesta mediante l'azione ed il comportamento dei membri della Chiesa e condizionato da fattori culturali e sociali», G. CERETI, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani*, Ancora, Milano 2012, p. 122.

[61] «L'autorité nous apparaît ainsi comme le service privilégié de l'ordre dans la diversité des dons, du permanent dans le renouvellement perpétuel de tout, de l'unité infin, dans la richesse éventuellement dispersante des initiatives et des découvertes», Y. CONGAR, *Autorité et liberté dans l'Église*, in *À temps et à contretemps*, Cerf, Parigi 1969, p. 29.

[62] *Idem*, p. 30.

trovino»[63] per rendere possibile l'apertura al compimento escatologico e non chiudere tragicamente il mondo alla santità, dichiarando «il primato del possibile sul reale»[64].

Tutto questo pone in luce la precondizione generativa che la Chiesa assume per corrispondere al Vangelo: essere una Chiesa ospitale nella quale l'incontro con Cristo è favorito e non impedito. Il Vangelo è narrazione di incontri non un'esposizione di dottrine. In questi incontri emerge la primazialità dell'amore e della fede che hanno generato una decisione[65]. Le opere manifestano l'amore proveniente dalla fede; scaturendo naturalmente dalla fede e dall'amore mostrano la salvezza. Qualora non manifestino la fede viva e l'amore accogliente devono essere oggetto di riforma altrimenti non hanno più diritto di cittadinanza nella comunità credente.

Oltre alle opere sterili (*Lc* 13,6-9) che devono essere riformate o eliminate, occorre tenere presente la natura stessa degli attanti. Gli uomini ai quali si rivolge il Vangelo sono sempre circoscritti nei limiti del loro tempo e chiusi nella loro individualità. La peculiarità del loro temperamento, della loro intelligenza, della loro volontà condiziona il modo in cui recepiscono le verità e la grazia. Questo emerge tanto nell'*ecclesia discens* non meno che nella *ecclesia docens*. Così avviene che pastore e gregge, mostrino aspetti contorti e alterati, con ristrettezza di sguardo e meschinità di giudizio.

L'esigenza strutturale di una riforma il cui fine è il regno e la conoscenza del Padre in Cristo per mezzo dello Spirito (*Gv* 17,3) necessita la consapevolezza dell'inadeguatezza dei soggetti e delle opere. L'assenza di tale coscienza ostacola ogni tentativo di

---

[63] C. THEOBALD, *I racconti di Dio. Pensare la teologia narrativa*, EDB, Bologna 2015, pp. 44.46.

[64] *Idem*, p. 61.

[65] «Talis est amor, eiusmodi naturam habet et vim; caecus ad propria, et negligens sua; oculatissimus etiam, et diligentissimus ad ea, quae sunt amati. Qui enim amore semel fuerit, captus, nulla iam sui cura tenetur: non rerum suarum, non honoris non vitae solicitudinem gerit: unum id tantum intendit, ut amato gratificetur, ut illum honoret, extollat, amplificet. Haec illi cura est, hoc studium, haec solicitudo», LUCIANO DEGLI OTTONI, *Divi Ioannis Chrisostomi in Apostoli Pauli Epistolam ad Romanos Commentaria*, Brescia 1538, in Biblioteca Apostolica Vaticana (R. G. SS. Padri II, 38), 70^{v}. [«Così è l'amore: cieco e indifferente a sé ma attentissimo a considerare tutto ciò che è dell'amato. Quando si è vinti dall'amore non si hanno più pensieri per se stessi, per le proprie cose, per il proprio onore e persino per la propria vita. Si desira una cosa sola, che possa piacere, onorare, esaltare e completare in pienezza l'amato. Tale è il suo scopo, il suo zelo, la sua sollecitudine»].

riforma[66]. La sua presenza deve però evitare un'illusione. La spinta verso la riforma potrebbe nascondere la fiducia di giungere, una volta per tutte, non solo alla determinazione di una forma perfetta di Chiesa, ma anche alla sua immutabile consistenza. Come se dal dato della rivelazione, potesse giungere in modo univoco e determinato un rivestimento formale rassicurante. Questo innescherebbe processi di identificazione possessiva che minerebbero il dinamismo della riforma stessa. Il dato rivelato, invece, è qualcosa che non si lascia possedere, né consumare dalle culture e dal tempo. È ciò che resiste alle interpretazioni e le sfida. Da qui nasce il *semper* della riforma necessaria: sempre richiesta, sempre invocata, sempre bramata, mai esaurita. La Chiesa è segno del regno ma con il regno non si identifica. Essa è la realtà penultima – l'unica penultima – che resiste sino alla sua totale consumazione e se permane nella sua consistenza è perché si getta nella braccia dello Sposo, l'ultimo, il vero ultimo, che non si può consumare perché non è vinto da nulla, ma tutto vince. Nella storia, la Chiesa accoglie l'epifania e compiendosi, manifesta al mondo la trascendenza a cui il mondo è chiamato. La storia diviene così il luogo del suo compimento; luogo da cui non può sfuggire. Per questo è essenziale, per fedeltà all'immanenza della trascendenza a cui è chiamata, accogliere le invocazioni della storia che prolungano l'oggi divino (*Lc* 4,21; 19,9) che sfama le folle (*Gv* 6,35). Il dato rivelato permane nella sua alterità l'inconsumabile che sfugge a qualunque manipolazione e che getta le basi di una differenza insopprimibile e assoluta fra ciò che è e ciò che può essere recepito e vissuto nella storia umana. La sua assolutezza non si può consumare in nessuna coscienza e in nessun tempo. Nessuna cultura la può esprimere esaustivamente. Questa assolutezza provoca, apre orizzonti nuovi che superano ogni già detto pur senza negarlo. È energia

[66] Sulla necessità di riforme che investano sia il dato personale spirituale come quello collettivo strutturale si veda uno degli ultimi interventi di Congar: «It is true that purely spiritual attitudes also have an impact on social structures…It is necessary; yet it is not sufficient. There is in fact a density proper to impersonal and collective structures which has to be reached: otherwise the most generous reformist intentions would exhaust themselves in a never-ending effort that the opposing structures, keeping their place, would condemn to remain only half-effective. […] John XXIII more than once described the aim of the Second Vatican Council as, optimally, both a renewal of the pastoral structures of the Church (the emphasis was often put, at first, on the revision of canon law), and a renewal - an increase - of faith and Christian life», Y. CONGAR, *Renewal of the Spirit and Reform of the Institution*, in *Readings in Church Authority: Gifts and Challenges for Contemporary Catholicism*, ed. Gerard Mannion, et al., Burlington, Vt., Ashgate, 2003, pp. 512-17, qui 514.515.

perché va incontro, muove verso tutte le sfere dell'umano sapendo che nessuna la può includere e che da esse può solo ricevere strumenti nuovi per dire aspetti inediti del suo farsi storia. Il processo di questa interazione può avere più momenti, anche faticosi, ma se non si è animati dalla pretesa controllante e dominante, si possono comporre in una unità che è altro dallo sforzo umano, da un'unità che è anzitutto dono. Il dato diviene così elemento di trasformazione ma non contiene un potenziale autodistruttivo che rischia di consumarlo nel mondo autodissolvendolo perché esso è il principio del mondo stesso, si colloca al di fuori e pur presente. Se fosse riducibile a mero elemento si risolverebbe nella sua dissoluzione, ma ponendosi come principio non coincide con nessuno dei momenti del suo medesimo porsi storico. Si afferma come altro, origine da cui la realtà ecclesiale scaturisce ma non discende né deriva esaustivamente. È una nascita che si staglia nell'orizzonte temporale e fa sussistere entità nuove. Il rivelato manifesta la presenza di un principio che non coincide con lo stato di ciò che è derivato da lui e come forza propulsiva non corrisponde con gli stadi del divenire della Chiesa nel mondo. Sempre li precede e quindi li supera. Così il rivelato è sì dato ma contemporaneamente si sottrae (*Lc* 24, 31) e in questo suo sottrarsi stimola alla ricerca. È quando non lo si possiede che se ne coglie la forza, data la sua assenza che ne rivela la nostalgia della presenza. Avvicinarsi a questo dato significa esplorare un territorio che non ci appartiene ma da cui siamo semmai posseduti; ci sporgiamo verso un'alterità che ci definisce. Il rivelato anima le relazioni e propulsa la riforma, tuttavia lo cogliamo sempre in una forma di sfuggimento: sappiamo che è stato e che sarà ma ora lo possiamo solo desiderare. Il rivelato si sottrae, fa resistenza e rifiuta di lasciarsi dire radicalmente. È questa sua estrema resistenza che consente la pluralità e spinge a non consolidare posizioni che si rivestano del manto dell'egemonia culturale o interpretativa. Questo dispiega la sua radicale apertura che non può risolversi nella contingenza temporale e si sottrae pertanto a ogni possibile riduzione ermeneutica o autoreferenzialità. Dinanzi al dato non esiste nient'altro che il ministero, il servizio che coglie là dove questo dato si manifesta e cresce. Il suo compito non è soffocare ma proteggere con attenzione ciò che sta sorgendo. Il ministero custodisce ciò che lo custodisce. È la memoria del rivelato che lo protegge ma nel contempo lo spinge. La

memoria del dato rompe il possesso storico, interrompe il *continuum* pretenzioso del potere gnoseologico dell'uomo e introduce in una lacerazione che è data dalla ferita della conoscenza di altro da sé[67]. Poiché altro dal soggetto conoscente, lo costringe a riconoscere che non può identificarsi né possedere ciò che gli sta di fronte. Essendo poi radicalmente altro, poiché divino, costringe l'uomo a rinunciare alla pretesa di possedere ciò che è più grande di lui. La distanza non può essere colmata. La ferita della Chiesa in cammino è sapere inaccessibile, data la sua condizione viatrice, di ciò che pure già possiede. Questo allontana la tentazione del fanatismo e alimenta l'umiltà. Quando si cerca di includere, ridurre e possedere questa alterità del dato rivelato, se ne fa fallire lo splendore nel mondo. La conseguenza è una Chiesa sicura perché chiusa nella sua cittadella. Ma questa non è la Chiesa della Croce che interpella ad uscire. «Usciamo verso di Lui, fuori dell'accampamento, portando il suo obbrobrio perché non abbiamo quaggiù una città stabile, ma andiamo in cerca di quella futura» (*Eb* 13,12-14). «Questo "fuori" dalle porte difese della città e del santuario, è il posto di una Chiesa che vuole seguire il crocifisso»[68]. Questo movimento rende la Chiesa libera anche dalle immagini che si è data di se stessa e può così «trovare sempre la forza di agitare le ali per suscitare un vento che spazzi via la polvere dei secoli»[69].

4.2.5 Quinto principio: riforma come occorrenza della Chiesa

Occorre farsi carico del compito di purificare, far crescere, sviluppare, adattare e trasformare creativamente la presenza della Chiesa nel mondo. La purificazione non è un *oportet* che concerne unicamente l'eliminazione degli abusi o la repressione della corruzione, bensì introdurre elementi di verifica della qualità dello stile missionario[70].

---

[67] Questa umiltà sorregge «il rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto della Chiesa», cf., Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22 dicembre 2005, AAS, 98, 2006, pp. 40-53.

[68] J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969 (trad. it., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1992[4], p. 299).

[69] P. Lippert, *Das Wesen des katholischen Menschen*, Theatiner, München 1923, p. 54.

[70] Il termine *conversio* appare solo 12 volte nei documenti del Vaticano II; il verbo *convertere*, 26 volte; P. Delhaye - M. Guéret - P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II: Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Informatique et étude de textes 7, Publications du CETÉDOC, Louvain 1974, p. 148. In altri passi ci si riferisce o alla conversione di nuovi cristiani o a una vita più aderente al Vangelo, come in *Lumen Gentium* 35, che parla di *conversione continua* nella vita dei laici o in *Unitatis Redintegratio* 7, che afferma che si può raggiungere un autentico ecumenismo solo mediante una *interiore conversione*. Al di là della pura analisi filologica, il concetto di "tornare a Dio"

Altrimenti la purificazione rischia di accostarsi a una santità morale in sé compiuta ma incomunicabile perché incomprensibile alla contemporaneità. L'adattamento non è adagiarsi sulla modernità ma comprenderne e assumerne le istanze positive che non collidono con la Tradizione e talvolta risvegliano alcuni punti oscurati dal tempo, quali la partecipazione dei fedeli laici e la corresponsabilità sussidiaria che vede nel vescovo il primo responsabile della vita della Chiesa[71]. La crescita non è un incremento censimentario, ma un accrescimento della carità e della comunione che nel tempo conduce allo sviluppo di una maggiore comprensione della fede, avvicinando così la Chiesa al suo compimento in Dio. La trasformazione creativa riconosce e indica la presenza dello Spirito che opera nella storia. Animata dal mandato missionario, la Chiesa inventa modalità e strutture nuove che esprimano flessibilità senza tradire il dono della rivelazione. La riforma scaturisce dal costitutivo della cattolicità santificante della Chiesa che la rende responsabile dinanzi all'Evangelo del carattere della sua apostolicità: il Risorto, con il dono dello Spirito, sempre la invia verso il mondo. La Sua presenza donata rende lo Spirito come Colui che incessantemente si dona, affinché la Chiesa si rivolga al mondo e dal sorgere del sole al suo tramonto, offra in Cristo al Padre l'offerta pura che redime e santifica l'universo[72]. Se la missionarietà è un carattere fondativo[73], allora si richiede conversione e riforma delle strutture pastorali per manifestare la natura di una Chiesa estroflessa, capace di estasi per l'Evangelo[74]. Anche

---

come applicazione del *renovatio* e *renovare* inteso come rinnovamento, purificazione, riforma, cambio, restaurare, cambiare, aggiornare, adattare, sviluppare è applicato più volte (*renovatio, purificatio, reformatio, instauratio, mutatio, accommodatio, aptatio, evolutio* con le forme verbali di *renovare, purificare, reformare, instaurare, mutare, accommodare, aptare, evolvere*). Occorre notare però che uno studio esatto sul loro uso nei documenti conciliari sarebbe ancora da fare; P. DE MEY, *Church renewal and Reform in the Documents of Vatican II: History, Theology, Terminology*, in *The Jurist* 71 (2011), pp. 360-400; J. O'MALLEY, *The Hermeneutic of Reform*: *A Historical Analysis*,in *Theological Studies* 73 (2012), pp. 517-46.

[71] Così potrebbe essere dalla vita della Chiesa ciò che si assume anche per la società civile; cf., *Quadragesimo Anno* n. 79-81.

[72] «[…] ut a solis ortu usque ad occásum oblátio munda offerátur nómini tuo», *Preghiera Eucaristica III*.

[73] *AG*, 2; «L'uscita missionaria è il paradigma di tutta l'opera della Chiesa», *EG*, 15.

[74] «Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione. La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di "uscita" e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia. Come diceva Giovanni Paolo II ai Vescovi dell'Oceania, «ogni rinnovamento

lo sviluppo della dottrina non avviene unicamente dall'approfondimento della riflessione[75]. Può scaturire in una circolarità ermeneutica dall'evoluzione delle strutture, dalle revisioni disciplinari o dalle emergenti questioni morali e da queste proporre forme riformatrici che mostrino la loro necessità senza tradire il mandato originario[76], perché «quelli che credono nella riforma della Chiesa, ritengono che la Chiesa possa e debba essere cambiata per il meglio senza perdita alcuna della sua identità. Sanno che la Chiesa esiste in modo imperfetto ma perfettibile»[77].

4.2.6 SESTO PRINCIPIO: RIFORMA COME URGENZA MISSIONARIA

Nell'Alleanza, la Chiesa è dotata di libertà per porre gli atti necessari per il raggiungimento del suo fine. Ma non vi è garanzia che tali atti siano posti sempre esplicitamente ed esaustivamente. Per questo il primo atteggiamento costitutivo che nasce dal suo statuto d'esistente nella storia, è quello dell'umiltà aperta allo Spirito il quale non abbandona la creazione, ma soffia nelle varie culture dell'uomo e assume, mediando, tutto ciò che è vero, nobile e giusto (*Fil* 4,8). Così è avvenuto per le categorie della retorica in Agostino, per le contaminazioni rituali germaniche, per le

---

nella Chiesa deve avere la missione come suo scopo per non cadere preda di una specie d'introversione ecclesiale», *EG*, 27. Essere in uscita è richiesto anche nella sfera collettiva e politica: «È sempre possibile sviluppare una nuova capacità di uscire da sé stessi verso l'altro. Senza di essa non si riconoscono le altre creature nel loro valore proprio, non interessa prendersi cura di qualcosa a vantaggio degli altri, manca la capacità di porsi dei limiti per evitare la sofferenza o il degrado di ciò che ci circonda. L'atteggiamento fondamentale di auto-trascendersi, infrangendo la coscienza isolata e l'autoreferenzialità, è la radice che rende possibile ogni cura per gli altri e per l'ambiente, e fa scaturire la reazione morale di considerare l'impatto provocato da ogni azione e da ogni decisione personale al di fuori di sé. Quando siamo capaci di superare l'individualismo, si può effettivamente produrre uno stile di vita alternativo e diventa possibile un cambiamento rilevante nella società», *LS*, 208.

[75] Cf., V. MIGNOZZI, *Coinvolgimento nel cammino comune*, in *Vita Pastorale*, 1/2017, pp. 45-47.

[76] Data la complessità ed eterogeneità attuali della Chiesa, occorre proporre una diversità di narrazione dell'essere Chiesa, per ridefinire le immagini mentali dell'agire ecclesiale; cf., S. NOCETI, *Riforma della Chiesa. Indispensabile e, ora, possibile*, in *Il Regno attualità*, 22/2016, p. 687.

[77] «Those who believe in church reform, then, hold that the church can and should be changed for the better without loss of its own identity. They hold that the church exists in an imperfect but perfectible state», A. DULLES, *The Church Always in Need of Reformation, Ecclesia Semper Reformanda*, in *The Church Inside and Out*, United States Catholic Conference, Washington 1974, p. 39. In questo suo contributo Dulles affronta il tema della riforma specificando che occorre distinguere tre diversi esercizi di riforma: per tipo, per area e per argomento. Nella sua storia, la Chiesa ha conosciuto cinque tipi di riforma: purificazione, adattamento, crescita, sviluppo e trasformazione creativa. Queste sono state applicate a quattro grandi aree della vita della Chiesa: moralità, disciplina, strutture di governo e dottrina. Ma gli argomenti che occorre tenere presenti sono soprattutto le forze interne della Chiesa: la sua storicità e la sua peccaminosità. A Trento, le aree della dottrina e delle strutture di governo non sono state affrontate.

modalità evangelizzatrici utilizzate dai missionari nell'Europa medioevale[78] e così avverrà in futuro, generando diversi modelli di Chiesa fra loro complementari[79] e tuttavia ancora non sufficienti nel dire il tutto del mistero della Chiesa, non solo perché essa – luogo in cui il Trascendente si rende presente[80] – è un già non ancora esplicitato di ciò che sarà, ma perché prima di tutto è un'istituzione che si coglie solo nel momento in cui si manifesta e questo avviene in un complesso di realtà sistemiche viventi[81] che è sempre difficile definire una volta per tutte. Da qui emerge come le forme terrene siano provvisorie e partecipino tutte al grande esodo della creazione e che «il mistero divino della Chiesa è amministrato da uomini che non sono ancora al traguardo, e questi uomini sono la Chiesa»[82] o meglio sono nella Chiesa ma non sono il tutto della Chiesa[83] perché la presenza dello Spirito fa sì che essa sia maggiore della semplice somma delle sue parti e non si fondi sulle virtù umane ma sulla grazia concessa da Dio diventando luogo certo della salvezza. Questo dono è in sé definitivo «ma non ha ancora trovato la sua forma definitiva, ed è legato al segno della croce, legato a uomini che hanno bisogno della croce per giungere alla gloria»[84].

La riforma diviene così non solo una possibilità ma assume i caratteri della necessità e dell'urgenza per non eliminare dal mondo lo scandalo della croce, unica speranza della storia e del cosmo[85]. Questa lettura della riforma investe il carattere stesso della sua ermeneutica la quale non diventa più il tipo veritativo ultimo nei confronti della riforma,

---

[78] Y. CONGAR, *Ecclésiologie du Haut Moyen Age*, Cerf, Parigi 1968, pp. 308-317.

[79] A. DULLES, *Models of the Church*, Doubleday, New York 1974 (trad, it., *Modelli di Chiesa*, Messaggero Padova 2005).

[80] K. RAHNER, *Handbuch der Pastoraltheologie*, Herder, Freiburg/Breisgau, 1972, I, p. 119.

[81] «An institution is not an individual unity, distinct from the facts that manifest it: it is merely their system. There is no such things as "religion", only particular religions. Moreover, each of these particular religions is merely a more or less organized set of beliefs and religious practices», M. MAUSS, *On prayer*, Berghahn Books, New York-Oxford 2003, p. 49.

[82] J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969 (trad. it., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1992[4], p. 277).

[83] Cf. Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 99-100.

[84] J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969 (trad. it., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1992[4], p. 278).

[85] «Pour entreprendre l'évangelisation de ce monde qui redevient païen ou n'a jamais été chrétien -encore le monde païn de l'Antiquité était-il religieux; l'actuel s'applique à tuer tout besoin religieux -, l'Église a toujours en elle le depôt de la foi et des sacrements de la foi, le zèle, l'assistance du Saint-Esprit. Mais beaucoup de choses, en elle, ne sont pas adaptées», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 48.

in quanto è la stessa riforma che fa emergere i principi da cui essere valutata. L'ermeneutica della riforma diviene così la riforma dell'ermeneutica poiché dirigendosi verso l'*eschaton*, là dove vi sarà il regno, la Chiesa acquisisce sempre nuovi parametri in cui l'intelligenza della fede è coinvolta in un abisso che chiama l'abisso (*Sal* 42,8) per tendere alla città in cui non vi è tempio (*Ap* 21,22) ossia là dove sono superate le forme storiche e concettuali ma non ciò che esse hanno significato o indicato.

Solo l'apertura all'inaudito e al sorprendente, quali categorie già precondizionanti la fede, introducono alla possibilità recettiva che sempre deve accompagnare ogni pratica ecclesiale che sia congrua alla genesi della fede medesima, la quale, nella sua stessa origine, liquida ogni pretesa di eticità autonoma e autoassolvente poiché scaturisce dall'incontro con la grazia, l'inattesa sperata, della umanizzazione di Dio.

Se nel suo stesso sorgere alla storia, la Chiesa si presenta non con caratteri propri che ne giustifichino la moralità – quasi uno sdoganamento culturalmente approvato – ma frutto di un incontro che si è fatto per-*dono* al di là di ogni prevedibile attesa e l'ha costituita in un "nonostante" che, se da un lato la sbilancia ricordandole la sua mediocrità e povertà, dall'altra il «ricordati della tua Chiesa» la colloca in un'assolutezza che è tale poiché non dipende più dall'evolversi della storia, ma solo dalla definitiva volontà di amore di Dio che la installa irrevocabilmente nel mondo quale segno di contraddizione a partire da se stessa. Essa è luogo autentico dell'azione salvifica di Dio, ma costituita in una inadeguatezza che l'arricchisce di modalità e forme, inespresse storicamente e non prevedibili per il futuro, ma tutte frutto di un rinnovamento nello Spirito – vero garante della verità – che la spinge verso i litorali dell'indicibile. In questo incedere di speranza è dunque la riforma stessa, che tende all'incontro escatologico, il criterio di verifica di quella dinamicità della Chiesa abitata dallo Spirito che non teme di manifestare un'indigenza sostenuta dalla gratuità della presenza divina. La Chiesa che rifiuta l'urgenza della riforma è così una Chiesa che ha cessato di essere missionaria[86], non si sente più inviata dal Risorto, ha smarrito l'invito alle nozze; è una Chiesa che si è allontanata dal suo Sposo e ha preferito gli amanti della sua autoreferenzialità.

[86] Cf., *EG* 20-33.

4.3 Necessità della riforma

«La Chiesa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha perpetuo bisogno di perenne riforma»[1]. Queste parole, indirizzate alla Curia, il cui compito avrebbe dovuto essere quello di collocarsi «all'avanguardia» della riforma, attendono ancora di essere implementate; esse indicano tuttavia un notevole cambio di sensibilità da parte del Magistero. Sappiamo come a tale svolta, Congar abbia offerto il suo contributo[2].

4.3.1 La riforma è necessaria quando il mezzo diventa fine

Questo è uno dei caposaldi del pensiero di Congar. La riforma va avviata non solo quando la Chiesa assume i tratti della Sinagoga[3], ma ogniqualvolta i singoli mezzi diventano fine dell'agire. Quando la crociata assedia Costantinopoli, invece di liberare Gerusalemme, abbiamo un mezzo che diventa fine, aprendo la strada al disastro storico. Il mezzo, divenuto reliquia venerabile, impedisce al fine di giungere a pienezza e portare frutto[4]. Si instaura così un sistema che vive per se stesso e, lentamente, la fedeltà alle forme diviene infedeltà al principio di cui la forma è solo una realizzazione storica imperfetta che rischia di occultare la ragione per cui è stata posta[5].

Non per nulla ciò che caratterizza il Popolo di Dio è la strada, il cammino, tanto che i discepoli sono coloro che «seguono la via» verso un punto di arrivo che è sempre altro rispetto a quanto finora realizzato e raggiunto. Per questo le forme storiche che consentono la realizzazione di una tappa dello sviluppo non possono assurgere al carattere della definitività ma devono sottostare alla revisione per consentire il raggiungimento del fine per cui sono state poste, in base al principio ispiratore iniziale. Se la Chiesa è portatrice della Nuova Alleanza, essa ancora non l'ha realizzata compiutamente per cui si presenta nella sua realtà terrestre come un mezzo in vista della

[1] Paolo VI, *discorso alla Curia Romana*, (21 settembre 1963), in *AAS* (1963), p. 797.
[2] Congar sarà citato espressamente dal Papa nell'Udienza generale del 7 maggio 1969.
[3] Y. Congar, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), pp. 378-387; Id., *Vrai et fausse réforme dans l'église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 155-169.
[4] «L'Église risque de s'attacher à des formes acquises et homologuées et de ne pas entendre l'appel de besoins nouveaux et de croissances nouvelles à des nouvelles formes», Y. Congar, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 388.
[5] Cf., J. Leclercq, *La vie du Christ dans son Église*, Cerf, Parigi 1945.

realtà definitiva; questa «non sarà qualcosa di esteriore né all'uomo né a Dio, ma sarà presenza e interiorità perfetta di uno all'altro»[6]. Quando il mezzo diventa un ostacolo alla verità della grazia e ci si dimentica che la legge della Chiesa è riconoscere che essa e mezzo e che tutto in lei ha una fine, sorgono i profeti[7] che ricordano come i gesti esteriori debbano essere riportati al loro senso originario[8].

Sviluppando la dinamica di queste premesse, emergono almeno quattro fattori che sostengono la necessità della riforma. Primo, la Chiesa è peccatrice; secondo, il peso delle modalità strutturali e strutturanti solo miseramente ripropongono la sua genuina origine[9]; terzo, la pluralità culturale dei suoi destinatari; quarto, la realtà verso la quale la Chiesa è orientata non si lascia racchiudere in un solo paragrafo poiché questo è impossibilitato, per sua natura, a inscrivere tutta la ricchezza del reale. Questi elementi inducono un perfezionamento del porsi della Chiesa nel mondo. Ma solo quando prende coscienza della sua natura e del suo fine, avverte l'urgenza della riforma[10]. La sua identità è mantenuta solo se «adatta le sue forme d'esistenza e di azione alle esigenze del tempo»[11], specie nel campo liturgico, nei suoi rapporti con il temporale e nell'esercizio della responsabilità apostolica. La necessità della riforma è quindi

---

[6] «Toute l'Église terrestre est un moyen en vue de la réalité définitive, laquelle ne consite en aucune chose extérieure à Dieu et à l'homme, mais dans une présence et une intériorité parfait de l'un à l'autre», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), pp. 374-375.

[7] Parlando dei sacrifici antichi richiesti e nello stesso tempo rifiutati quando diventavano puro formalismo, Congar afferma che i profeti richiamavano al senso autentico dell'offerta delle primizie per sottolineare come la primizia che essi indicavano era quella del cuore e dell'amore dell'uomo: «L'accomplissement de la Loi par Jésus-Christ consistera à faire que l'objet du sacrifice ne soit aucune chose extérieure, mais *l'homme lui-même*, ce qui s'accomplit en Jésus-Chirst, et à sa suite, en cette ofrande de nous-mêmes come "hostie spirituelle" dont parle saint Paul (*Rm* 12,1). Une fois de plus, la réforme de l'Évangile a consisté à porter à son "accomplissement" une insitution voulue, dès l'origine, ev vue de la plénitude de son sens, mais d'abord réalisée en des formes historiques qui devaint etre dépassées», *Idem*, p. 371.

[8] «C'est contre cele que se sont élevés les prophètes. […] Sans cesse [ils] ont ramené des gestes extérieurs à leurs sens, de la lettre à l'esprit, des moyens à la fin», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 376.

[9] M. A. FAHEY, *Continuity in the Church amid Structural Changes*, in *Theological Studies*, 35 (1974)**,** 3, pp. 415-440.

[10] «Nous nous trouvons placés dans un monde nouveau, à l'égard duquel bien des chose de l'église ne sont pus adaptées et risques d'etre inefficaces», Y. CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), p. 324.

[11] «L'Église d'aujourd'hui est aussi l'Église de toujours. Mais elle n'est *aujourd'hui* l'Église *de toujours* qu'en adaptant ses formes d'existence et d'action aux exigences du temps», Y. CONGAR, *Si vous êtes mes témoins*, Cerf, Parigi 1959, p. 58.

intrinseca alla Chiesa quale soggetto estroflesso verso il mondo, il quale dal canto suo affronta nuovi problemi e cerca nuovi valori[12].

4.3.2 La riforma investe la totalità della vita ecclesiale

Al Concilio Vaticano II, era ben viva la coscienza riformante, in particolare in relazione alla comune testimonianza di verità e di unità:

> «La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno. Se dunque alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunziare la dottrina - che bisogna distinguere con cura dal deposito vero e proprio della fede - sono state osservate meno accuratamente, a seguito delle circostanze, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine»[13].

Anzi, la riforma è vista come un dovere in vista dell'unità:

> «Infine, tutti esaminano la loro fedeltà alla volontà di Cristo circa la Chiesa e, com'è dovere, intraprendono con vigore l'opera di rinnovamento e di riforma»[14].

Oltre a questo, occorre aggiungere la necessità di un rinnovamento nella predicazione. Questo è stato un aspetto che ha segnato tanto il XVI secolo quanto l'oggi[15]. L'azione riformatrice però non investe solo il pensare teologico o la prassi omiletica ma si rivolge alla totalità dell'esistenza poiché la giustificazione si appropria di tutta la realtà umana,

---

[12] «L'humanité est en mal de gestation nouvelles, d'adaptation, d'idées et de problèmes inédits. Sans cesse et partout, des forces nouvelles se lèvent, à la recherché de nouvelles valeurs», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 388.

[13] *U. R.*, 6. Una della ragioni per cui gli schemi presentati dalla Commissione Preparatoria vennero rifiutati era dovuto al loro scarso riferimento all'ecumenismo e alla necessità di una riforma; cf., *AS* I/3,pp. 184-186 (19 novembre 1962) per gli interventi di Mons. De Smedt; Y. CONGAR, *Mon Journal du Concil*, I Cerf, Parigi 2002 (trad. it., *Diario del Concilio 1960-1963*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, I, pp. 238-239).

[14] *U. R.*, 4.

[15] «It would be no exaggeration to affirm that one aspect of the general religious crisis of that period was a crisis in preaching», J. W. O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rethoric, Doctrine and Reform in the Sacred Orators of the Papal Rome (1450-1521)*, Duke University Press, Durham, 1979, p. 36. Al di là di alcune eccedenze, si veda: J. B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, Seelsorge, Freiburg 1969, p. 249. Per le reazioni di Erasmo dinanzi alla inconsistenza delle predicazioni: S. SEIDEL MENCHI, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo* (1520-1536), in *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento*, (A. Biondi a cura di), Sansoni, Firenze 1947, pp. 106-107.

questo poiché il cristianesimo prima di essere un sistema è un'economia[16]. Quando Lutero afferma che la santità non può provenire da noi soli ma è dono dall'alto, sostiene una verità tradizionale[17] che mal sopporta le devozioni aritmetiche del suo tempo[18]; questa riscoperta richiede però un cambiamento nel governo, nella pietà e nella teologia[19]. Lo stato deplorevole di molti ordini religiosi del tempo, spinge, non Lutero bensì il *Consilium de Emendanda Ecclesia* del 1537 a suggerire di abolirli o limitarne l'accesso dei novizi[20]. Il decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento non si allontanerà dalle prime affermazioni di Lutero[21] al punto che lo stesso Harnack affermerà che la Riforma non si sarebbe diffusa se questo testo fosse stato approvato al Concilio Lateranense del 1512-1513 e fosse diventato operativo[22]. Per Lutero questa giustizia viene però attribuita solo in modo forense. A rigore, ne consegue che la

[16] «Ce ressourcement dans le Principe, c'est-à-dire en Jésus-Christ, n'est pas seulement d'idées ou de representations. […] Est de façon decisive, celui de la vie chrétienne. […] N'est-ce pas cette tradition qu'on retrouve dans le propos maintes fois exprimé par Jean XXIII, d'assigner comme but immédiat, au concile, non seulement "une sage modernisation de l'Église", mais, d'abord, un renouveau de la vie chrétienne dans tout le corps catholique?», Y. CONGAR, *Comment l'église doit se renouveller sans cesse?*, in *Irénikon*, 34 (1961), pp. 342-343.

[17] «Deus enim nos non per domesticam, sed per extraneam justitiam et sapientiam vult salvare, non quae veniat et nascatur ex nobis sed quae aliunde veniat in nos, non quae in terra nostra oritur, sed quae de coelo venit», *Commento ai Romani* 1,1 (*W.A.* 56, 158, 19).

[18] C. LINDBERG, *The European Reformations*, Basil Blackwell, Oxford 1966, p. 61.

[19] «Les schismes et les héresies sont liés à la responsabilité des générations antérieures […] elles mettent en cause tout un état de choses qui durait, sans qu'on y remédiat sérieusement, depuis trois siècles, dans le triple domaine du gouvernement pastoral, de la piété et de la théologie. Il y avait plus de deux siècles qu'on réclamait la réforme de l'Église, dans la tête et dans les membres», Y. CONGAR, *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 3 (1950), p. 399.

[20] «Alius abusus corrigendus est in ordinibus religiosorum, quod adeo multi deformati sunt, ut magno sint scandalo saecularibus exemploque plurimum noceant. Conventuales ordines abolendo esse putamus omnes, non tamen ut alicui fiat iniuria, sed prohibendo, ne novitios possint admittere», *Consilium Delectorum Cardinalium et aliorum praelatorum de Emendanda Ecclesia*, Antonium Bladum, Roma 1538, 12.138; cf., M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze*, I, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 480-481.

[21] «… Ita neque propria nostra justitia tanquan ex nobis propria statuitur, neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei (*Rom* 10,3); quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhærentem justificamur, illa eadem Dei est quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum», Sessio VI c. 16 (*Denz*. 809); cfr. Sessio XIV, c. 8 (*Denz*. 904).

[22] A. HARNACK, *Dogmengeschichte* III, Mohr, Tubinga 1905, p. 605. La soteriologia di Gasparo Contarini non era molto diversa da quella di Lutero: l'accesso alla grazia avveniva solo con l'accoglienza della passione di Cristo, cfr. H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953, p. 64. A differenza di Carafa, Contarini aveva una posizione più accomodante ed irenica verso i luterani che considerava sempre membra della Chiesa Cattolica; cf., S. D. BOWD, *Reform before the Reformation*, Brill, Leiden 2002, p. 177.

presenza di Dio è solo tangente la Chiesa e quindi non le dà effettiva consistenza[23]. In tal senso la Chiesa non vive più in forza di ciò che essa è ma solo per ciò che Dio è per essa. Allora, paradossalmente, la Chiesa non necessita più di una riforma, perché fino alla consumazione dei secoli non si saprà mai dove e quando il Trascendente è presente e lo si staticizza – per convenienza, per pressione culturale, per consuetudine? – nella sola Scrittura. Si riduce in tal modo il processo di riforma alla sola conversione personale e non si investono più le strutture di una necessità storica oppure le si dissolve nella storicità, ciò che è avvenuto per molte Chiese riformate che hanno di fatto assunto le istanze sociologiche. *Charitas Christi urget nos* (*2Cor* 5,14) è una realtà che spinge al rinnovamento, alla creatività e alla dinamicità missionaria perché la realtà santificante che la Chiesa possiede non giustifica i ritardi e le ristrettezze mentali dinanzi alle esigenze di evangelizzazione che la storia impone, specie nel campo sociale[24].

4.3.3 RIFORMA: AVVERTIRNE LA NECESSITÀ

La necessità della riforma, nel corso della storia, non è stata avvertita con la medesima intensità e sui medesimi oggetti. Ai tempi di Gerson, la sua necessità è data dalla semplificazione dell'accozzaglia di leggi che governano la Chiesa. Questa confusione ha origine dalla Donazione di Costantino e nello Scisma raggiunge il suo apice. Per Gerson è necessario ritornare alla legge divina da cui far scaturire le altre leggi positive. Si richiede quindi un'*epikeia* quale mezzo per raggiungere una chiarezza che apra la strada alla riforma[25]. Gerson è convinto che l'iniziativa della riforma non può più essere lasciata al Papa ma il solo Concilio potrebbe avere la forza per avviarla; frattempo la sua fiducia va alle strutture diocesane e parrocchiali quali elementi capaci di ingenerare una più vasta riforma nella Chiesa[26]. Un secolo più tardi, sarebbe stato sorprendente

---

[23] Cf., K. BARTH, *La Confession de foi de l'Église*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1943, pp. 94-95.

[24] «Il y aurait lieu de considérer aussi les retards ou les accidents qu'on remarque dans le développement des doctrines. Il y a, dans l'histoire des doctrines chrétiennes des faits d'obscurcissement: il y a les lenteurs, les detours, dans la maturation des idées. Sur plusieurs points (doctrine sociale) le développement de la vérité est conditionné par celui du monde», Y. CONGAR, *Sainteté et peché dans l'Église*, in *La Vie Intellectuelle*, novembre 1947, n. 11. pp. 30-31.

[25] Cf., L. B. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, Brill, Leiden 1973, p. 208.

[26] *Idem*, p. 210. In tal modo Gerson si mostra antesignano di una riforma che nasce dalla periferia e dal basso; cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi, 1950 pp. 274-277.

trovare segni di riforma, anche solo personale, presso la corte papale di Leone X. Come sarebbe stato ben difficile far collaborare le diverse correnti, specie se qualcuna avesse perso posizioni e privilegi nel caso di riforma secondo le indicazioni emergenti da Giustiniani, Querini e Contarini[27]. Lutero non è né il primo né l'unico a invocare un cambiamento ma nella Chiesa la comoda accettazione delle idee ricevute svolge sempre un ruolo consolatorio che non spinge alla ricerca[28].

È vero che la Chiesa vive secondo leggi simili a quelle delle comunità umane in cui è inserita. Ma vi è sempre una responsabilità evangelica, personale e collettiva, alla quale rispondere per mantener viva l'autentica fede[29]. L'assopimento dinanzi al rassicurante, alimentato dall'acribia giuridista, colpisce anche le migliori intelligenze e impedisce di cogliere i desideri profondi che alimentano l'umanità. Gli avversari di Lutero lo hanno ben affrontato sul piano dottrinale ma non sono stati capaci di cogliere il fuoco genuino che alimentava la sua rivolta[30]: riaffermare l'assoluta gratuità della salvezza ed evitare la matematica della grazia che portava a calcolare i giorni delle indulgenze[31]. La grazia efficace predestinata da Dio alla Chiesa in modo assoluto e gratuito, la costituisce, già sulla terra, di vera santità, anche se di una santità *in itinere*. Questo la rende umile e totalmente dipendente da Dio, perché pur essendo lo strumento salvifico mediante il

---

[27] Cf., S. D. BOWD, *Reform before the Reformation*, Brill, Leiden 2002, p. 7.

[28] Cf., Y. CONGAR, *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 3 (1950), p. 401.

[29] «L'Église empiriquement considérée comme peuple ou communauté vit selon des lois analogues à celles de n'importe quelle communauté. C'est-à-dire que dans les grandes tragédies, dans les états de choses impurs où se trouve engagée une responsabilité complexe et finalement collective, il y aura des responsables du premier degré et des responsables du second degré, par solidarité non dénoncée. Dans l'Église plus encore que dans d'autres sociétés, il existe une connexion entre les états de choses impurs et les grandes tragedies; peut-être même pourrait-on dire que les seconds sont matériellement le produit de longues maturations, de malfaçons invétérées et acceptées au niveau d'un certain état de choses dans l'ordre des mœurs, des mœurs pastorals surtout, des devotions, de la predication courante ou de la non-prédication, des doctrines théologiques, etc; bref, de ce dans quoi nous avons reconnu l'ordre même de la responsabilité collective la plus ordinaire», Y. CONGAR, *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 3 (1950), p. 397.

[30] «Il est étonnant de constater que ces hommes on été parfaitement capables de réfuter et surtout de condamner Luther au plan de l'affrontement de celui-ci avec la doctrine reçue, n'ont absolument pas perçu, n'ont sans doute pas essayé de percevoir de quelles requêtes profondes était née la protestation du moine augustin. Eck en 1530 a reconnu 404 erreures en Luther! Mais encore aujourd'hui, qui, parmi nos théologiens patentés, a réellement fait cet effort? Encore une fois, on peut se rendre rétrospectivement solidaire des responsables d'une tragédie lorsqu'on épouse leurs attitudes», Y. CONGAR, *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 3 (1950), p. 402.

[31] Cf., C. M. BELLITTO, *Renewing Christianity*, Paulist Press, New York-Mahwah NJ, 2001, pp. 117-118; C. M. BELLITTO-L. HAMMILTON, *Reforming the Church before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*, Routledge, London-New York 2016, pp. 69-84.

quale Dio opera la salvezza, permane comunità di uomini peccatori[32]. Solo se la si riconosce Chiesa dei peccatori, avvertirà la necessità profonda che la obbliga a riformarsi incessantemente. Senza questa precondizione i progetti di riforma sono solo espressione tronfia di un'immaturità spirituale che manifesta presunzione[33]. Se invocare una riforma non può più essere considerato qualcosa di sospetto poiché, come visto, è stato sdoganato dall'essenza stessa della Chiesa, occorre ricordare che questa riforma ha come oggetto la modalità d'introduzione delle realtà soprannaturali e definite della rivelazione nella vita pratica, l'applicazione delle norme e dei valori cristiani alla vita dei popoli e degli individui, riconoscendo che il ministero pastorale della Chiesa non ha, nelle scelte particolari, l'assoluta certezza ch'esse avvengano nello Spirito del Risorto. Quando si dimentica questo, è possibile che nella pratica della disciplina ecclesiastica s'insinui dell'umano, del troppo umano e vi siano da deplorare errori e manchevolezze[34].

4.3.4 RIFORMA COME SMARCAMENTO GENERATIVO

La Risurrezione introduce nella creazione e nella storia il rinnovamento perenne. La Chiesa, vivificata dallo Spirito nella forza di questo assoluto, proclama un rinnovamento di vita che avvicina all'incommensurabile divino ed eleva, trasfigura, eternizza il creato e l'uomo[35]. In tal senso, riforma della Chiesa e cura del creato, custodia dell'uomo e

---

[32] Posizione già affermata dai monaci di Santa Giustina sulla scia dei loro studi su Giovanni Crisostomo; cf., B. COLLET, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation: The Congragation of Santa Giustina in Padua*, Clarendon, Oxford 1985. Attualmente il vero peccato di scisma consiste nel non fare nulla per superare lo stallo: «Le vrai péché du schisme, c'est cette ecceptation même. Dés lors, il est bien évident non seulement que les responsabilités en ont été collectives, non seulement que des hommes d'Église l'ont commis avant qu'il ne fût consommé, mais que nous le commettons encore, nous chrétiens du XX[e] siècle, dans la mesure où nous acceptons l'*estrangement* qui l'a cause et où nous demeurons solidaires des attitudes qui ont ells-mêmes alimenté cet *estrangement*», Y. CONGAR, *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 3 (1950), p. 398.

[33] Cf., K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, in Baraúna (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Vallecchi, Firenze 1966, p. 433.

[34] «Nelle attuazioni concrete, l'elemento umano viene necessariamente ad inserirsi anche nell'ambito di ciò che per sé sarebbe "di diritto divino". Inoltre, a riguardo di questa distinzione, non sempre appare chiaro se questa o quella materia, questa o quella istituzione siano di diritto divino o di diritto umano e non è certo ipotetica nella chiesa la tentazione di estendere troppo l'attributo "di diritto divino", allo scopo di prevenire mutamenti indesiderati», A. MÜLLER, *Kirchenreform heute*, Ars Sacra, München 1968 (trad. it., *Ecclesia reformanda*, Queriniana, Brescia 1971, p. 15).

[35] «Ubi [in regno tuo] cum universa creatura, a corruptione peccati et mortis liberata, te glorificemus per Christum Dominum nostrum, per quem mundo bona cuncta largiris», *Prex Eucharistica IV*.

fermento nella storia appartengono di diritto alla novità della Risurrezione. È la Risurrezione quale inveramento della creazione che fonda il diritto al rinnovamento, il diritto della riforma. Tanto del singolo quanto della Chiesa[36]. Una novità quella della Risurrezione che spinge fino agli estremi confini della terra, delle genti e delle culture. Ma il cristianesimo non potrà mai identificarsi con nessuna civiltà o cultura[37]. La Risurrezione nella sua metastoricità segna uno smarcamento differenziante da ogni cultura. Per questo è generativa di nuove soluzioni che spingono la Chiesa verso ciò che ancora non è. Alcune forme della Chiesa, il suo modo di essere e di presentarsi, si sono formate sotto la spinta di particolari condizioni storiche che oggi vanno scomparendo, per tanto, di queste forme se ne impone la revisione[38]. Χριστός Νικά: la forza generativa di questo annuncio non si lascia contenere in un'unica soluzione, poiché «per il credente la verità che conta è quella che trasforma il suo essere storico in una vera e propria rivoluzione delle finalità»[39]. Potremmo concordare quando uno dei padri del moderno liberismo afferma che: «le istituzioni umane nascono dalle azioni umane, ma non sono il frutto dell'umano progettare: il linguaggio, il mercato e il diritto sono il frutto di un lungo processo evolutivo nel corso del quale le azioni intenzionali provocano continuamente effetti inintenzionali, dando vita a un ordine spontaneo»[40]. Pur riconoscendo che questo «ordine spontaneo» deve ancora sorgere, dobbiamo riconoscere che nella storia vi è qualcosa di più del semplice «umano progettare» e che in questa storia la Chiesa deve riaffermare la «propria rivoluzione delle finalità». L'assoluto dei fini o del Regno come finalità della Chiesa e il superamento dell'identificazione con una cultura, fa riconoscere, come la conoscenza sia segnata da un carattere disperso e, di conseguenza, mal sopportiamo l'impossibilità di organizzare

[36] «Ipse enim erit reformator tuus, qui fuit formator tuus», Sant'Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, CIII, 1,4, (*P.L.*, 37, 1338); Città Nuova Roma 1976, vol. III, p. 638**.**

[37] Cf., Y. CONGAR, *Diversités et Communion*, Cerf, Parigi 1982; (trad. it., *Diversità e comunione*, Cittadella Editrice, Assisi 1983, pp. 35-50 con abbondanza di citazioni storiche e bibliografiche).

[38] Cf., R. BIRELEY, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation*, Catholic University of America Press, Washington 1999; (trad. it., *Ripensare il cattolicesimo, 1450-1700. Nuove interpretazioni della Controriforma*, Marietti, Genova-Milano 2010, pp. 82-130).

[39] P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 1999, p. 57.

[40] F. A. VON HAYEK, *Individualism: True and False*, Hodges & Figgis, Dublino 1949 (trad. it., *Individualismo vero e falso*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997 §§ 2-3).

in modo centralizzato il sapere[41]. Se la conoscenza, come già affermato da Congar, è dispersa[42], occorre, allora, accogliere ogni frammento, ogni contributo per conoscere la realtà e prendere decisioni[43]. Il progresso umano – qualunque significato gli si voglia attribuire – è stato caratterizzato dalla sperimentazione[44]. Se non si ammette il diritto alla pluralità teologica e pastorale – per altro necessaria data la molteplicità delle culture – non si sarà in grado di riconoscere le istanze che nascono e che nasceranno dalla storia perché ogni asserragliamento è sempre una rinuncia all'evangelizzazione. L'accoglienza dell'onesta pluralità richiede un'apertura strutturale che gli attuali organismi non sembrano in grado di garantire vuoi perché sbilanciati sul piano del controllo – tanto laicale[45] quanto clericale –, vuoi perché talvolta costituiti da soggetti che garantiscono più l'assenza del dissenso che la ricerca della creatività. Col trascorrer dei millenni, il cattolicesimo si rivelerà incomparabilmente più ricco di forme, strutture, aspetti nel dogma, nella morale, nel diritto, nel culto che il cattolicesimo attuale. Uno storico delle religioni del quinto millennio dopo Cristo potrà scoprire senza fatica nel cattolicesimo concezioni forme e strutture originarie dell'India, del Giappone e della Cina o potrà constatare una *complexio oppositorum*[46] incomparabilmente più accentuata[47]. Ma

---

[41] Cf., F. A. VON HAYEK, *The Use of Knowledge in Society*, in *American Economic Review*, 35 (1945), IV, pp. 519-530 (trad. it., *L'uso della conoscenza in società*, in F. A. VON HAYEK, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 278-292).

[42] «Il est bien évidemment impossible que chacun puisse, par lui-même, connaître et professer toute la vérité», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 265.

[43] Circa la non ovvietà e irrazionalità delle decisioni che si possono assumere si vedano gli studi della quantistica cognitiva: R. FRANCO, *Quantum mechanics and rational ignorance*, in *Physics Gen. Ph*, Cornell University Library (20.02.2007); J. R. BUSEMEYER - E. M. POTHOS - R. FRANCO - J. S. TRUEBLOO, *A Quantum Theoretical Explanation for Probability Judgment Errors*, in *Psychological Review*, 118 (2011), 2, pp, 193-218; J. R. BUSEMEYER - P. D. BRUZA, *Quantum Models of Cognition and Decision*, Cambridge University Press, 2014.

[44] «Solo là dove sia possibile sperimentare un gran numero di modi diversi di fare le cose si otterrà una varietà di esperienze, di conoscenze e di capacità individuali tali da consentire, attraverso la selezione ininterrotta delle più efficaci tra queste, un miglioramento costante», F. A. VON HAYEK, *Liberalism: a Socio-Economic Exposition*, Sheeds Andrews & McMeel, 1978 (trad. it., *Liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012 p. 99).

[45] Cf., H. WINDISCH, *Wenn sich Theologie praktisch nennt… Kritische Anmerkungen zum Selbstverständniss der Pastoraltheologie*, in *Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben* (G. Augustin-M. Schulze a cura di), Herder, Freiburg 2015, p. 584.

[46] Questo in contrapposizione ad Heiler, il quale definisce il Cattolicesimo come una *complexio oppositorum*, un'unità sommaria di tutte le tendenze religiose ad esso precedenti, «null'altro che il frutto di un sincretismo religioso». Cf., F. HEILER, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, Ernst Reinhardt, München 1923, p. 12.

l'opposto non necessariamente è contradittorio. Dove c'è vita c'è tensione e contrasto. Gli elementi assimilati dalle culture non sono poi la forma essenziale del cattolicesimo, non costituiscono i suoi "elementi strutturali", per questo possono essere assunti, plasmati, riformulati o superati in nome della Tradizione vivente che fa riconoscere l'essenza consegnata nella Pentecoste e dispiegatasi nel corso dei secoli adattandosi in modo autonomo ai bisogni ed alle esigenze ambientali[48].

Fin dalle origini, al suo interno, la Chiesa ha avuto componenti variegate; oggi come non mai si presenta come «un organismo complesso, in cui ogni singolo aspetto si pone sempre all'interno di un insieme di altri aspetti diversi ma tra loro interagenti»[49]. In essa si opera sia verticalmente con una molteplicità di riti che investono le varie fasi della vita e una pluralità di soggetti, sia orizzontalmente con una varietà di culture che debbono convivere costantemente fra loro le quali generano ed esprimono sensibilità antropologiche e quindi teologiche differenti. Per questo non è sufficiente conoscere perfettamente un aspetto senza tenere conto degli effetti che potrebbe avere sugli altri[50]. La prospettiva entro cui si muovono le varie componenti segue sempre il principio della memoria secondo due livelli. Il primo concerne il contenuto espresso nel passato, mentre il secondo investe gli effetti ottenuti, il suo *feedback*, in un dato momento storico. I singoli elementi di una realtà complessa come la Chiesa sono in grado di adattare le loro strategie e le loro relazioni solo in base all'acquisizione della memoria

---

[47] Si pensi alle difficoltà esistenti fra la concezione Occidentale e quella Orientale sulla struttura della Chiesa: «Entre l'Orient et Rome, le contentieux porte particulièrement sur les structures ecclésiales», Y. CONGAR, *Presentation*, in W. DE VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premieres conciles oecumeniques*, Cerf, Parigi 1974, p. 3.

[48] Nel corso del Concilio Vaticano II, la popolazione cattolica era di circa 500 milioni. Ora ha superato il miliardo e 200 milioni. In Africa prossimamente aumenterà del 33% rispetto agli ultimi dieci anni. Meno di un terzo dei Cattolici ora vive nell'emisfero Nord. Questa rapida e senza precedenti transizione fa sorgere una pressante richiesta di inculturazione del Vangelo, inclusa l'interpretazione, l'applicazione e l'adattamento delle norme canoniche.

[49] N. JOHNSON, *Simply Complexity. A Clear Guide to Complexity Theory*, Oneworld Publications, Oxford 2007, p 13.

[50] Il rischio che corre una teologia, una catechesi, una predicazione o un codice di diritto canonico che siano autoreferenziali è quello di giungere a bloccare la vita all'interno della Chiesa. È come se la conoscenza esaustiva del funzionamento del motore significasse lo stile di guida o il poter prevedere o saper gestire un ingorgo di traffico. L'illusione della autoreferenzialità distante dalla vita è proprio questa: il motore serve per viaggiare, non per essere ammirato in un museo.

della storia[51]. Questo rimanda all'urgenza della conoscenza della Tradizione e della storia della Chiesa per saper trovare –ispirandosi al passato in modo creativo – le risposte più adeguate al presente. Senza conoscenza non si avverte neppure l'esigenza della riforma e si avvia un processo di autoreferenzialità sempre più acuto che limita la presenza dinamica della Chiesa. Ogni sistema è sempre vivo e per evolvere in modo non banale e rispondere alla sua complessità deve restare aperto all'ambiente in cui opera[52] riconvertendo mediante un processo di rielaborazione i tratti salienti dell'ambiente in cui vive. Assunzione dei dati ambientali e loro rifinalizzazione sono sempre state caratteristiche, anche conflittuali, della dimensione missionaria della Chiesa.

4.3.5 Riforma come soluzione alla ipercoerenza

Un altro elemento che sostiene la necessità della riforma è quello della ipercoerenza. Quando un sistema è complesso tende ad espandersi per esprimere tutte le possibilità delle sue componenti. Ne consegue che «il livello di interdipendenza fra gli elementi costitutivi, rende più difficile il controllo del sistema nel suo complesso»[53]. Per tanto, anche nella Chiesa, come in qualunque sistema complesso, vige questa regola della ipercoerenza secondo cui «quando ogni parte di un sistema diventa talmente dipendente da ogni altra, il cambiamento in una qualsiasi delle parti produce instabilità nel sistema nel suo complesso»[54]. Questo giustificherebbe la necessità della collegialità e della sinodalità a tutti i livelli delle realtà ecclesiali, non solo per esprimere la sussidiarietà originaria, ma quali strumenti necessari onde evitare il rischio della ipercoerenza che condurrebbe al collasso significativo della Chiesa, perché «più un sistema è complesso e più tende a collassare»[55]; poiché più un sistema è complesso e interdipendente al suo interno e più facilmente il minimo mutamento lo può rendere soggetto all'instabilità che si manifesterebbe almeno con un graduale declino. Quando un sistema complesso crolla si decompone in elementi più piccoli, facili da gestire perché adeguati all'ambiente in

[51] Riprendendo l'esempio del traffico, potremmo dire che solo gli automobilisti che conoscono la loro zona di viaggio, sanno adattare gli orari e scegliere i percorsi più veloci per evitare gli ingorghi.
[52] W. G. Dever-S. Gitin, *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past*, Eisenbrauns, Winoma Lake (IN), 2003, pp. 53-54.
[53] K. Dark, *Waves of Time. Long Term Change and International Relations*, Continuum, New York, 1998, p. 65.
[54] *Idem*, p. 120.
[55] *Idem*, p. 121.

cui operano: da qui l'importanza delle Chiese locali e delle Conferenze episcopali quali ammortizzatori prevenienti l'ipercoerenza e lo sfaldamento della comunione.

4.3.6 RIFORMARE GUARDANDO AI DESTINATARI

La necessità della riforma s'afferma con la proclamazione del Vangelo che sempre rimanda all'essenziale. Il suo annuncio a ogni cultura impone che il linguaggio complessivo della Chiesa debba compiere uno sforzo di superamento delle forme consolidate. Ciò può avvenire anche riscoprendo le leggi che regolano la comunicazione. Questa si presenta sempre con il carattere dell'intersoggettività. I messaggi monodirezionali, preoccupati unicamente dell'osservanza semantica o dottrinale, raramente coinvolgeranno il soggetto ricevente, poiché questi viene trattato come un ricettacolo vuoto, da riempire con un repertorio di enunciati e di norme. Soprattutto la comunicazione inerente la fede si deve compiere sempre in una reciprocità attiva tanto di chi la invia, quanto di chi la riceve. Il carattere mentale, psicologico, sociale, il modo di vedere il mondo e di rapportarsi con gli altri, non sono elementi secondari che costituiscono la tipologia del ricevente. Neppure accessori o folkloristici. Sono le uniche, ineludibili modalità che ha di accogliere l'annuncio evangelico. Se queste porte vengono ignorate, non sarà possibile in alcun modo penetrare nel suo mondo. Occorre quindi avere il coraggio di varcare le soglie di un'attesa improduttiva e porsi in atteggiamento di umile comprensione di qualcosa che è altro rispetto al mondo da cui si proviene. Ne consegue che nessuna progettualità può accampare diritti che precedano l'intelligenza del campo. Questa attesa sconfigge l'*hybris* pastorale, alimenta la fraternità, spinge a ricercare l'essenziale e consente all'amore intuitivo di farsi strada. La penetrazione dell'essenza di un ambiente riesce solo quando anche il cuore tende ad esso. La piena ed integrale realtà può essere colta soltanto da chi è immerso nella corrente della vita, da chi sperimenta, come attento osservatore, le forze che pulsano nella cultura. *Soloque in intuito et affectu res erit*[56].

[56] SAN BERNARDO, *Sermo LXXII in Cantica Canticorum*, 2, (*P.L.* 183, 1129 C).

4.3.7 RIFORMA IN DIALOGO CON LA MODERNITÀ

Se nei primi decenni del Novecento, un teologo, di indubbia cattolicità, poteva affermare: «nulla ritiene più prezioso la teologia d'oggi che rendere feconde per la fede le conoscenze attuali. Il cattolicesimo stende la sua mano ad ogni scienza e ne raccoglie tutte le auree gemme di verità per adornare il suo santuario»[57], ci si chiede come mai l'aggiornamento della Chiesa, «iniziato dal Concilio e proseguito da una generazione di teologi eccezionalmente preparata e aperta, ha trovato da alcuni anni una visibile battuta d'arresto, proprio là dove bisognava avere il coraggio di mettere a confronto la fede con i risultati dottrinali e metodologici delle scienze antropologiche di oggi»[58].

Non è esorcizzando le conquiste scientifiche, acceleratesi con la fisica quantistica e la medicina molecolare, accusandole di imporre una tecnocrazia che presume di rispondere alle domande dell'uomo, che si compete efficacemente nel mercato dell'offerta di senso. Dinanzi a un mutato scenario, la necessità di un cambio del registro espressivo della Chiesa si impone per obbedienza al mandato divino (*Mt* 28,18-20) e alle indicazioni conciliari[59]. Forse è giunto il tempo in cui si può correre il rischio di porre qualcosa di realmente nuovo, in quanto «non è più sufficiente mantenere ciò che è stato, mediante l'adattamento: è necessario ricostruirlo»[60]. Tale ripensamento non attinge solo più alla Tradizione, richiede, senza negarla, di assumere istanze nuove dal dialogo con il mondo, entrando in una trasformazione creativa capace di evangelizzare la modernità[61]. La tecnocrazia è madre e figlia del tecno-tempo il quale si presenta come

---

[57] K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Shwann, Düsseldorf 1924; (trad. it. *L'essenza del cattolicesimo*, Morcelliana Brescia 1930, p. 236).

[58] P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 1999, p. 9.

[59] Parlando della riforma liturgica, si afferma: «In tale riforma l'ordinamento dei testi e dei riti deve essere condotto in modo che le sante realtà che essi significano, siano espresse più chiaramente e il popolo cristiano possa capirne più facilmente il senso e possa parteciparvi con una celebrazione piena, attiva e comunitaria», *Sacrosanctum Concilium*, 21, mettendo in luce come la partecipazione attiva e piena passi per la comprensione resa possibile dalla chiara espressione. Questa è oggi una delle richieste più urgenti: rendere comprensibile e attraente la liturgia e il messaggio cristiano.

[60] Y. CONGAR, *Renewal of the Spirit and Reform of the Institution*, in *Readings in Church Authority: Gifts and Challenges for Contemporary Catholicism*, ed. Gerard Mannion, et al., Burlington, Vt.: Ashgate, 2003, p. 516.

[61] «In dialogue with the contemporary world, the Church can make innovations that do not simply grow out of its own previous tradition. Reform by development and assimilation may have seemed an adequate model when the Church was the controlling influence in Western culture. But today a proper respect for the autonomy of human culture demands a less possessive and a more dialogic relationship.

un'escatologia in atto che divora il futuro che promette. Non la si può solo combattere. Occorre offrire spazi di tempo e relazioni umanizzanti, le uniche capaci di reinterpretare e rispondere alle domande della contemporaneità. Attenti all'uomo che sta cercando Dio al di fuori del consueto espressivo religioso, perché, se venute meno le partecipazioni alle esperienze tradizionali, non significa che si sia spenta la domanda religiosa, visto il proliferare di simboli consumistici che assumono il ruolo di *logos*, costitutivo di un'identità capace di rivelare un'appartenenza e soddisfare, almeno immediatamente, la tensione angosciante dell'esistenza.

Ai nostri giorni, l'uomo si pone e si avverte nel mondo senza collocarsi primariamente dinanzi a Dio. La cifra della trascendenza del suo spirito pare giocarsi all'interno del mondo, senza travalicare il limite della storia. Nei fatti, viene contestato, almeno in apparenza, il suo radicale esistenziale trascendentale a meno che non si dispieghi all'interno di una salvezza intramondana. L'annuncio evangelico pare uno fra i tanti, e nella sua specificità risulta inutilizzabile, non perché privo in sé di orizzonte significativo, ma perché percepito alieno o riduttivo rispetto alla potenzialità dell'anelito libertario che rimane l'autentico codice con cui si declina l'esistenza. Il Vangelo insignificante e straniero rispetto alle attese del mondo, domanda, in nome di un legittimo pluralismo, diritto di cittadinanza, ma è il solo a dimostrare come la cittadinanza del diritto nella storia, si fonda sull'accoglienza dell'incommensurabile chiamata dell'uomo al suo destino trascendente e come la fondazione utilitaristica della democrazia protagorea abbia rivelato soltanto la vulnerabilità dell'uomo quale soggetto manipolabile incapace di raggiungere quella libertà a cui anela. Mostrando l'ineludibile unità di tutto il genere umano, la Chiesa si propone quale reale anticipo di tutto ciò che realizza il regno e accoglie «quella che è forse la scoperta più importante della nostra antropologia: l'indissociabilità del destino individuale da quello comunitario e perfino planetario»[62]. Il linguaggio deduttivo, discendente da affermazioni astratte rischia di generare una teologia euclidea, così come le devozioni del XVI secolo avevano prodotto

---

The Church must creatively respond to the initiatives of others», A. DULLES, *The Church Always in Need of Reform*: *Ecclesia Semper Reformanda*, in *The Church Inside and Out*, United States Catholic Conference, Washington 1974, pp. 42-43.

[62] P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 1999, p. 61.

una spiritualità matematica. Quando questa grammatica ecclesiale si presenta al mondo, è colta come impositiva, provoca indifferenza e lascia un retrogusto di irrilevanza del dato religioso. Le attuali sfide della globalizzazione – fenomeno forse irreversibile – impongono una riforma del pensare e dell'agire, in quanto si modifica la percezione del tempo e dello spazio, s'altera il senso di appartenenza al territorio e al gruppo di origine, l'interpretazione della realtà si colora di venature nuove, simboli arcaici permangono altro nell'inconscio individuale pur mescolandosi alle marche della scientificità e della modernità. L'esperienza missionaria dimostra come le categorie teologiche, catechistiche e le funzioni ecclesiali acquisite debbano essere riconsiderate per non essere facilmente abbandonate poiché considerate inadatte. In questa prospettiva anche la struttura parrocchia-diocesi con le sue implicanze giuridiche deve essere ridisegnata alla luce di una realtà che già da tempo, in alcuni luoghi, l'ha superata.

La necessità della riforma nasce anche quale prodotto storico. Ciò che nel passato è nato per riformare, una volta attuato, si è poi dimostrato un freno ad altre innovazioni[63]. Nella vita, e quindi anche nella Chiesa, nulla è mai conquistato per sempre, occorre sempre innovare per evitare la sclerotizzazione del nuovo, per questo nella pagine successive preferiremo non parlare di programma di riforma, piuttosto, di stile e atteggiamenti per una riforma. Assumere uno stile e vivere un atteggiamento, significa mantenere viva la possibilità della riforma e intuire con intelligenza la sua necessità laddove se ne manifesti l'urgenza. Si coglie così l'intuizione del poeta svedese Erik Gustaf Geijer: «Det är en katolsk tåg genom världen», il quale, affermando che il mondo era attraversato dalla potenza del treno cattolico, riconosceva l'implicita dinamicità della Chiesa qualora si lasci animare dallo Spirito datore di vita.

[63] «A chaque génération, ceux qui ont réalisé quelque chose et qui sont en possession ont tendance à vouloir imposer leur vue des choses à ceux qui n'apportent à la vie que leurs forces fraîches et leur aspirations», Y. CONGAR, *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon*, 21 (1948), p. 393.

4.4 Influenza dell'ambiente per una riforma

Al Concilio Vaticano II è emersa la coscienza che le trasformazioni sociali e culturali influenzano la vita religiosa degli uomini[1] e la Chiesa riceve dalla storia stimoli e contributi[2] in quanto la presa di coscienza dei valori umani, che caratterizza ogni civiltà secondo il proprio genio[3], consente alla teologia nuovi sguardi per scoprire tramite essi le implicanze della presenza di Dio nel mondo[4]. Infatti, è proprio l'ambiente che ha talvolta determinato i cambiamenti più radicali sia per le idee sottostanti al pensiero teologico e alla spiritualità, sia per i mutamenti strutturali della Chiesa[5]. La teologia non si colloca in un altrove[6]. Infatti, essa riceve anche delle domande da parte dell'ambiente in quanto il temporale interroga l'eterno invocando una illuminazione[7]. Talvolta il mondo porta anche degli elementi di risposta, dei valori positivi anche se necessitano di

[1] «L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, si ripercuotono sull'uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d'agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa», *G.S.*, 4.

[2] «Ce contact [avec le monde] comporterà, comme il est normale, un échange ou, si l'on veut, un dialogue. L'Église y apportera et *y recevra*», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 150; cf., M. CAMISASCA, *Saggio introduttivo all'edizione italiana*, di *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca book, Milano 1972, p. IX.

[3] Questo non significa che la Chiesa non influenzi il mondo in cui opera; tuttavia qui si vuole indagare su quanto l'ambiente contribuisca a suscitare prassi ecclesiali in vista di una riforma. Cf., J. M. DOMENACH, *La ripresa*, in *Il cristianesimo in frantumi*, Effatà, Cantalupa 2010, pp. 93-103.

[4] «Come è importante per il mondo che esso riconosca la Chiesa quale realtà sociale della storia e suo fermento, così pure la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dall'evoluzione del genere umano. L'esperienza dei secoli passati, il progresso della scienza, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa», *G.S.*, 44.

[5] Si pensi all'editto di Costantino che ha consentito al cristianesimo una posizione di favore nell'impero, o al senso della storicità nel quale tutti oggi siamo immersi; cf. J. W. O'MALLEY, *La riforma nella vita della Chiesa*, in *La riforma e le riforme nella Chiesa*, (a cura di A. Spadaro - C. M. Galli), Queriniana, Brescia, p. 85.

[6] Cf., Y. CONGAR, *Language des spirituels et language des théologiens*, in *La Mystique rhénane*, PUF, Parigi 1963, pp. 15-34; J. J. SURIN, *Correspondance*, Desclée De Brouwer, Parigi 1966, pp. 51-56; M. DE CERTEAU, *Mystique au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique*, in *L'Homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, Aubier, Parigi 1964, II, pp. 267-291.

[7] «L'Église reçoit aussi du monde des questions. Le temporal interrogee l'éternel et lui domande une parole qui éclaire ses problems et sa route. Il faut que l'Église entende ces questions, il faut qu'elle y réponde», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 150.

purificazione. Essi possono contenere una visita di Dio alla sua Chiesa[8]. La stessa evoluzione del vocabolario spirituale e teologico ha sempre seguito il dato culturale, perché non si dà né spiritualità né teologia che non sia compromessa nelle questioni poste all'uomo dalla sua storia e dalla coscienza collettiva che egli ne ha. L'ambiente è un codeterminante e, se escluso come soggetto, nella Chiesa vi rientra come oggetto con cui occorre giungere a trattativa. Ogni epoca sviluppa solo i dibattiti di cui è capace per cui non li si può totalmente relativizzare come neanche assolutizzare. D'altra parte occorre assumere il peso della storia senza restarne schiacciati, perché le soluzioni di un tempo, le pratiche e i percorsi collaudati non ci dispensano dal dover tracciare il nostro atto di credere in forma rinnovata e creativa per il nostro tempo, affinché sia trasformante per la storia in cui viviamo.

La ragione fondativa per cui occorre accogliere la storia è data dal fatto che la ricchezza del mondo deve essere ricondotta a Dio, per il fatto che essa necessita di essere salvata[9] in quanto «il corpo di Cristo si forma, per la sua materia, con il corpo di Adamo ossia di ciò che palpita di animazione umana»[10].

L'ambiente comunica il suo intento o in modo esplicito mediante la riflessione e le scelte politiche ed economiche che si possono rinvenire e documentare, oppure mediante un non-detto che alimenta le apparizioni delle prime e soggiace inesplorato nelle determinazioni che la storia registra[11]. Questa, secondo noi, è la vera matrice che, generando pensiero, scelte e organizzazione delle strutture si fa cultura. È ad essa che occorre prestare particolare attenzione per non arenarsi nelle sabbie mobili delle diatribe che alimentano sospetti e incomprensioni. Le differenze culturali, poi, producono letture variegate della medesima realtà e questo manifesta sensibilità diverse[12]; inoltre, pur

[8] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 151.
[9] Cf., *Idem*, p. 150.
[10] «Le corps du Christ doit se former, comme de sa matière, du corps d'Adam, de se qui palpate ici-bas d'une animation humaine», *Ibidem*.
[11] Cf., A. GIDDENS, *Positivism and Sociology*, Heinemann, Londra 1974; E. T. HALL, *The Silent Language*, Anchor Books, New York 1990; S. TODD, *Learning Desire. Perspectives on Pedagogy. Culture and the Unsaid*, Routledge, New York 2013.
[12] «Cette humanité issue d'Adam n'existe pas comme une entité solitaire, intemporelle et immuable, à la manière d'un roc inerte. Elle vit et s'accroît, conformément à la bénédiction qui lui a été donné

all'interno dei medesimi ambiti socio-economici si sviluppano tendenze autonome di riforma. Il Medioevo europeo ne è prova. Le richieste di riforma nascono da insoddisfazioni, inadeguatezze locali o generali, in rapporto con un ideale. Per la Chiesa questo modello è custodito dallo Spirito Santo e consegnato nella Tradizione di cui la Scrittura è una delle prime espressioni. La Tradizione originale è impastata di cultura ebraica e mediterranea anche se a queste aggiunge le note particolari che la distinguono. Oltre ai testi, alla liturgia, al canto[13] si inserisce tanto una novità quanto una continuità con le strutture di governo. Al di là delle interpretazioni che si vogliono dare, dalle lettere paoline e dagli Atti degli Apostoli emerge un abbozzo di struttura per le comunità[14]. Mentre la riunione degli Apostoli e degli anziani di cui si parla in *Atti* 15, 28 evoca la struttura del Sinedrio, ossia l'ancestrale consiglio della comunità[15].

---

initialement: croissez, multipliez et remplissez la terre. Elle remplit la terre, en effet, s'y étant diversifiée selon une foule de races, de langues, de cultures, de situations, conditions et activité», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 149.

[13] Cf., E. WERNER, *Il sacro ponte: interdipendenza liturgica e musicale nella Sinagoga e nella Chiesa del primo millennio*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1983.

[14] C. PELLEGRINO, *I ministri di Cristo nelle lettere paoline. Fedeli alla Verità nella Carità*, Gregorian Biblical Press, Roma 2010; A. MARRANZINI, *Verso una nuove immagine della Chiesa?*, in *La Civiltà Cattolica*, 121 (1970) I, pp. 353-366; H. KÜNG, *Strutture della Chiesa*, Borla, Torino 1965. Fra l'amplissima bibliografia ricordiamo: R. SCHNACKENBURG, *La chiesa nel nuovo testamento*, Morcelliana Brescia 1975, 4, pp. 104-113; ID, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. II I primi predicatori cristiani* Paideia, Brescia 1990, pp. 124-126.134-139; H. SCHLIER, *La gerarchia della Chiesa secondo le lettere pastorali*, in ID., *Il tempo della Chiesa*, EDB, Bologna 1965, pp. 206-235; ID., *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, in J. FEINER-M. LÖHRER (edd.), *Misterium salutis*, VII, Queriniana, Brescia 1972, pp. 213-222; A. LEMAIRE., *Épîtres Pastorales: Rédaction et Théologie*, in *Bulletin de Théologie Biblique* 2 (1972), pp. 24-41; N. BROX, *Le lettere pastorali*, Morcelliana, Brescia 1970, pp. 62-70; R. FABRIS, *Le lettere di Paolo*, III, Paoline, Roma 1980, pp. 419-432; C. MARUCCI, *L'ecclesiologia delle Lettere Pastorali* in G. DE VIRGILIO (ed.), *Il deposito delle fede. Timoteo e Tito* (SRB 34), EDB, Bologna 1998, pp. 143-162; E. DELLA CORTE, *Carisma e Ministeri nelle Lettere Pastorali*, in G. DE VIRGILIO (ed.), *Il deposito delle fede. Timoteo e Tito*, pp. 177-193; E. COTHENET, *Les ministères ordonnés dans les Pastorales*, in AA. VV II, (LD 175), Cerf, Paris 1999, pp. 221-238 ; C. PERROT, *Ministri e ministeri. Indagine nelle comunità cristiane del Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 162-179; E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, pp. 109-134; J. ROLOFF, *Apostolat, Verkündigung, Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloher Verlags, Gütersloh 1965, pp. 236-269; C. SPICQ, *Les Épitres pastorales*, I, XCV-CXX, Lecoffre, Parigi 1969; D. L. BARTLETT, *Ministry in the New Testament*, Wipf & Stock, Eugene OR 2001; P. GRELOT, *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, Marietti, Casale Monferrato 1998, pp. 132-182.

[15] La formula rimanda a quella del consiglio del mondo ellenico dove si esprimeva la decisione non di un singolo ma di un gruppo; cf., Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1941, p. 147. A riprova di come nel passato si cercasse una conferma per il presente, ricordiamo come nel Medioevo si tendeva vedere in *At* 15,28 il primo Concilio, in realtà mancavano i rappresentanti delle varie chiese

4.4.1 IL PRINCIPIO OLISTICO

L'ambiente in cui si diffonde il cristianesimo antico è fortemente segnato dal desiderio della sōtēria. Tale ricerca permane fino al XVII secolo e, al di là delle incrinature fra il polo civile e quello ecclesiale, ed esprime in modo eminente il principio volto alla ricerca del consenso totale. Un'adesione al tutto (*holon*) che garantisce la coesione sociale e la forza delle istituzioni. L'unanimità assicura la persistenza del vero, la sua inalterabilità, «il segno distintivo dell'azione dello Spirito Santo»[16]. Si pensa persino all'ebraico come unica lingua all'origine dell'umanità; unità frantumata dal peccato[17]. Se Dio è immutabile non può che rivelarsi in strutture immutabili. Spezzare l'*holon* significa compiere una scelta teologica e, contemporaneamente, porre in crisi la sussistenza sociale per cui ogni tentativo di infrangere tale unità deve essere evitato e ostracizzato. La valenza unificante della religione all'interno della società non fu una prerogativa unicamente occidentale. Anche in Estremo Oriente, la fede poteva svolgere un ruolo unificante o destabilizzante a seconda delle condizioni politiche, come le persecuzioni giapponesi del 1597, del 1614 e del 1630 dimostrano[18].

4.4.1.1 *Riforma e contemporaneità*

Se in passato l'ambiente ha influito non poco non solo sullo sviluppo del concetto di riforma, ma ha condizionato anche la sua realizzabilità, mediando dal mondo politico la cornice entro cui muoversi e da quello tecnico-economico gli strumenti esecutivi, occorre chiedersi quale sia oggi l'influenza che l'ambiente esercita nella percezione dei cambiamenti da apportare alla Chiesa. Campo quanto mai minato in cui talvolta si richiede un sovradosaggio di discernimento. Di certo non vi è più il braccio secolare che

---

locali, tuttavia abbiamo già l'idea di un consiglio in cui si dibatte con franchezza, modello dei futuri Concili; cf., J. RATZINGER, *Zur Theologie des Konzils*, in *Das neue Volk Gottes*, Patmos, Düsseldorf, 1969, pp. 147-170; H. J. SIEBEN, *Koinônia communauté communion*, Beauchesne, Parigi 1975.

[16] Y. CONGAR, *Le norme di fedeltà e d'identità cristiane attraverso la storia della chiesa*, in *Concilium*, 3 (1973), pp. 26-27.

[17] S. GIROLANO, *Epist.* 18 A, 6, ed. Hilberg, Freytag, Lipsia 1910, p. 82; «Il Salvatore non ha dovuto parlare una lingua uscita dalla confusione, ma ha potuto parlare nella lingua di grazia che era stata deposta all'inizio del mondo sulle labbra degli uomini», A. DANTE, *De vulgari eloquentia* 1,6, Signorelli, Milano 1984.

[18] C. R. BOXER, *The Christian Century in Japan; 1549-1650*, University of California Press, 1951. p. VI.

porti ad esecuzione una riforma garantendone gli esiti[19], convochi un concilio[20] o assicuri la nomina dei vescovi[21], poiché nella contemporaneità si nota – almeno nel mondo Occidentale – una separazione sempre più netta fra gli ambiti secolari e quelli religiosi con una preponderanza dei primi sui secondi, fino ad influenzare il comportamento dei fedeli allontanandoli talvolta dai dettami religiosi. Sorge, allora, il fenomeno della secolarizzazione in cui non vi è «il trasferimento di contenuti (il secolare al luogo del sacrale; l'umano in luogo del divino), ma il mutamento della forma di unificazione di una cultura. La religione cessa di essere l'elemento più alto di unificazione di una società e risulta addirittura un fattore di divisione. In questo modo essa diviene un contenuto fra gli altri e accade così che entri in crisi la forma di unificazione culturale di un'epoca. Nel momento in cui questa forma si configura come un'opzione tra le altre, la secolarizzazione si è già compiuta»[22].

4.4.1.2 *Ricerca di unità*

Se «la forma di unificazione di una cultura» caratterizza una società, e la religione non esercita più questo ruolo, siamo autorizzati a individuare quale sia quella attuale. Se ve ne è una. Ma prima dobbiamo affermare che è il cambiamento di coscienza che precede sovente la richiesta di una riforma nella Chiesa[23]. Se il rifiuto della *novitas* e la ricerca dell'*holon* immutabile erano le matrici che nei secoli precedenti generavano e sostenevano il religioso, – oltre alla struttura societaria e alle sue dinamiche economiche – oggi, almeno nella cultura Occidentale, si è alla ricerca della *novitas* [24] e l'*holon* è più

[19] G. PARKER, *The Thirty Years War*, Routledge & Kegan, Londra 1984 (trad. it., *La Guerra dei trent'anni*, Vita e Pensiero, Milano 1994).

[20] Il Concilio di Arles del 314 venne convocato dall'imperatore Costantino che mise a disposizione dei Vescovi la posta imperiale, il *cursus publicus*; cf. Mansi, II, p. 463; C. MUNIER- G. PILARA., *Arles*, in NDPAC, Genova-Milano 2006, vol .1, pp. 535-540.

[21] C. M. BELLITTO, *Renewing Christianity*, Paulist Press, New York-Mahwah NJ, 2001, p. 171; G. PARKER, *Un solo re, un solo impero. Filippo II di Spagna*, il Mulino, Bologna, 1985.

[22] U. PERONE, *L'essenza della religione*, Queriniana, Brescia, 2015, p. 75.

[23] «A causa della continua trasformazione dell'ambiente nel quale l'uomo di oggi vive, anche nei piccoli gruppi, si verifica per i più un incessante e spesso impercettibile cambiamento di coscienza. […] La riforma della chiesa segue perciò quasi sempre con fatica, l'evoluzione della coscienza comune. […questo] si rende più fortemente riscontrabile alla base che non presso il vertice o i teologi», A. EXELER, *Cambiamento di coscienza e riforma della Chiesa*, in *Concilium*, 3 (1972) p. 110.

[24] «Lo spirito moderno sottolinea l'importanza della creatività e dell'autonomia umana come la possibilità del "nuovo" nell'esistenza storica. Esso è orientato non all'indietro verso un ordine essenziale al quale deve partecipare la libertà dell'uomo, ma piuttosto in avanti verso un'esistenza potenziale nell'avvenire

rivolto a piccoli gruppi o al singolo, prendendo in considerazione il suo equilibrio psicofisico in vista del benessere personale. Non solo, l'uomo odierno si coglie come libertà in relazione agli altri, capace di determinare se stesso facendo emergere valori nuovi. Il mondo non è più visto come immutabile, bensì manipolabile[25]. Tuttavia, nelle società economicamente più avanzate, sta emergendo l'attenzione all'ambiente inteso come casa comune di tutti gli uomini, portando alla riscoperta e al rispetto delle culture ancestrali che nei tabù e nei divieti collettivi ponevano le loro leggi sacre per la salvaguardia dell'ambiente[26].

La civiltà occidentale non fonda più sul dato religioso il rapporto fra individuo, società e ambiente[27], ha optato bensì sul governo razionale della natura, ma questo ha mostrato tutti i suoi limiti. Le soluzioni potranno anche essere efficaci, ma le ragioni che le

---

che la liberà dell'uomo potrebbe creare», L. GILKEY, *La creazione di nuovi miti e le possibilità della teologia nel secolo XX*, in *Teologia del Rinnovamento*, Cittadella editrice, Assisi 1969, p. 356 (tit. or. *Theology of Renewal*, Palm Publisher, Montréal 1967).

[25] Questo è un punto di arrivo che parte dal XII secolo quando la teologia cerca una giustificazione alla realtà creaturale che non collida con il rapporto con Dio. L'alta scolastica inserisce fra Dio e la sua legge divina e la coscienza dell'uomo, la natura umana con una sua "legge di natura". Era un tentativo di umanizzare la morale inscrivendo nell'uomo le norme stesse, senza negarne il fondamento divino. Il tentativo poi di Sant'Alberto e San Tommaso di porre un intelletto agente capace di conoscere il mondo, legittimava l'orizzonte della comprensione razionale.

[26] La questione ecologica pone in crisi lo spirito contemporaneo fondato sull'autocomprensione dell'uomo che non si considera più come un'essenza posta nel complesso dell'ordine cosmico, ma si coglie solo in funzione della sua libertà di creare o di ordinare il proprio essere all'esistenza, usando "il ciò che è dato" solo come materia per la sua azione creatrice. Il pensiero esistenzialista negando l'essenza dell'uomo e affermando soltanto la sua esistenza nella libertà, esprime la caratteristica dell'uomo contemporaneo; cf., K. LÖWITH, *Nature, History and Existentialism*, North-western University Press, 1966. Similmente: «Il modernismo aveva fatto del progresso il suo mito fondatore […]. L'idea di un progresso lineare e ineluttabile cede oggi il posto all'ambizione più modesta di un perfezionamento lento e difficile della via dell'uomo. Questa situazione apre nuove prospettive alle religioni e alla loro vocazione di perfezionamento spirituale e morale, ma a condizione che esse si liberino degli schemi storici superati e accettino la condizione moderna dell'uomo. L'attitudine moderna non consiste nel denigrare il sentimento religioso ma nel farsi carico delle tradizioni religiose attraverso gli strumenti offerti da una più ricca esperienza del passato dell'umanità. Se la nozione di progresso è stata il motore ideologico dei tempi moderni, è necessario constatare che la frenesia del cambiamento ha distrutto società intere e ha largamente minacciato il nostro equilibrio ecologico. L'idea di perfezionamento deve essere intesa in un senso comprensivo di tutte le dimensioni dell'essere umano e dovrebbe costituire la nuova ambizione dell'umanità. I disastri contemporanei sono i disastri di un'età postreligiosa», M. HADDAD, *Una riforma religiosa nell'islam è ancora possibile?*, Jaca Book, Milano 2011, p. 203.

[27] «[Le monde] n'est plus, ni façonné par l'Église selon don génie à elle, pour ses finalités à elle, ni culturellement homogène au monde clérical, liturgique, traditionnel. […] Il est purement profane, séculier, laïc; il est scientifique et technique. […] Il se construit de plus en plus en dehors de la perspective de Dieu et de son culte», Y. CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), pp. 324-325.

sostengono eccedono la scienza. In una lettura globale della storia dell'umanità, delle possibilità del creato e delle esigenze di uno sviluppo possibile, realizzabile solo mediante una profonda giustizia verso gli altri e verso le generazioni future, la Chiesa si è certamente posta all'avanguardia nell'indicare i criteri per una crescita sostenibile, poiché esiste un'inseparabile unione fra «la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno nella società e la pace interiore»[28]. Tale sensibilità può diventare un generatore da cui rileggere la presenza dell'uomo nella storia e porre un limite alla sua sfrenata fruizione della libertà che, unita alla volontà di potenza, ha dimostrato di essere incapace nel rendere possibile una futura permanenza dell'uomo sul pianeta[29]. La secolarizzazione ha lanciato l'uomo nell'incertezza di un mondo da lui stesso costruito sulla base del potere manipolativo sostenuto dal processo di razionalizzazione che va però di pari passo con il crescere del «carattere dell'insignificanza», perché riduce tutto a semplice progetto strumentale[30].

4.4.2 Fra libertà e responsabilità

Se la revisione dell'uso della libertà, ora tendenzialmente svincolata da ogni remora progettuale e morale, è auspicabile, questa non può avvenire senza una reinterpretazione del dato antropologico che vede l'uomo come parte di un tutto di cui deve assumersi la responsabilità. Processo non facile dato il sorgere di un paradigma che assicura all'uomo piena libertà e indipendenza nell'autodefinire la propria realtà e gli impedisce di cogliersi come dono all'interno di una gratuità cosmologica: categoria capace di sopportare la *dynamis* della salvezza. Dono e gratuità possono diventare principi critici della contemporaneità e nel contempo essere funzioni teologiche reinterpretative mediante le quali rileggere unitariamente la totalità dell'annuncio cristiano e liberare le forze più vitali della Chiesa, consentendole di essere avanguardia dell'umano[31]. Se si

[28] Papa Francesco, *Laudato sii*, 2015, n. 10.
[29] Cf., G. Daly, *The Church Always in Need of Reform*, Dominican Publications, Dublino, 2015, p. 213.
[30] Cf., P. Ricoeur, *Prévision économique et choix éthique*, in *Esprit*, 34 (1966), pp. 188-189.
[31] La revisione, il sostegno o l'abbandono del concetto di "natura pura" deve essere rifondato per non lasciare alla deriva ogni tentativo di fondazione dell'agire morale. D'altro canto, lo sforzo compiuto da Bellarmino di dare un destino all'uomo, già inscritto nel mondo, pone oggi l'intelligibilità totale della realtà umana autonoma dall'*eschaton*. La posizione elaborata a Lovanio nel XVII secolo permane in rottura con la visione medievale, biblica e patristica; H. Rondet, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVIème siècle*, in *RSR*, 35 (1948), pp. 481-522.

esclude la gratuità e il dono, la presentazione al mondo dei misteri della fede diventa momento umiliante e repressivo, tradendo il carattere fondativo dell'Alleanza che ha nella liberazione il tratto distintivo e insopprimibile del suo porsi per l'uomo. Una Chiesa che non comunica questa libertà umanizzante che diviene responsabilità verso il creato e la storia, necessita di riforma poiché diventa incapace di parlare alla varietà delle culture e si è ossidata, autoreferenzialmente, attorno a un'unica modalità evangelizzatrice. Una Chiesa umile sa cogliere anche nel grido di autosufficienza dell'uomo contemporaneo le note evangeliche che confessano un radicale desiderio di riconoscimento, di non esclusione, di saper riconosciuti i propri diritti all'esistenza.

4.4.3 GRATUITÀ E DONO

Indubbiamente senza alterare la struttura portante dell'Alleanza, la Chiesa accoglie l'affermazione di irriducibilità di ogni essere umano nel suo mistero e gli presenta il volto della gioiosa misericordia di Dio che desidera la sua liberazione da ciò che è alienante e disumano. Assumere la gratuità quale funzione esplicativa del teologico conduce alla revisione dello stile relazionale che anima l'intero impianto ecclesiale e avvia un processo riformante che investe *in primis* la qualità del servizio dell'autorità e procedendo, dilaga in tutte le aree dell'agire, impedendo il sorgere della clericalizzazione del laicato. In tal modo, non solo si recuperano alcune istanze della modernità quali il desiderio di trasparenza, di partecipazione, di considerazione, di rispetto, di eguaglianza[32], ma si avvia anche quella riforma che consente alla Chiesa di rivolgersi al mondo senza mondanizzarsi poiché esplica quei valori che già conteneva, convertendo così, sempre più cattolicamente, il rivelato nel *pro nobis*. Compartecipazione, responsabilità, libertà di espressione, comunione sono tratti che non possono più considerarsi marginali nello stile quotidiano delle comunità credenti,

[32] «La coscienza odierna dell'autonomia della persona e del diritto dell'uomo non contraddice il vangelo: essa, al contrario, è totalmente aperta per i contenuti della sua promessa e lo interpreta addirittura meglio delle epoche precedenti», S. PFÜRTNER, *Patologia della Chiesa cattolica*, in *Concilium* 3 (1972), pp. 49-50.

perché «i fedeli vogliono vivere, non più entrando passivamente in un quadro ma armonizzando le loro iniziative in una comunione»[33].

4.4.4 UNA CHIESA LAOCRATICA

La sensibilità contemporanea rigetta, inoltre, le imposizioni esterne poiché l'uomo vuole essere personalmente motivato e partecipare all'elaborazione di ciò che lo riguarda[34]. Un coinvolgimento che potrebbe apparire come un'invadenza del democratico all'interno delle strutture della Chiesa. L'origine del *demos* richiede comunque la proprietà della terra o l'essere vincolati a un territorio[35]. Israele, invece, riceve la terra[36], e permane il popolo di Dio in cammino nel tempo, il *laos*, la sua multitudine, dove l'accento è posto sul senso di appartenere a Dio, di essere sua proprietà[37] come Clemente Romano riprende ampiamente senza introdurre una contrapposizione fra clerici e laici[38], in quanto è Dio che guida la sua Chiesa come

---

[33] «Nous sortons d'une vision de l'Église qui tenait par ses propres structures. Dans un monde global sécularisé, largement non croyant, mais plein de recherches et de mouvements, nous voyons advantage l'Église comme se réalisant à partir d'initiatives, de convictions personnelles qui se veulent responsables et actives. Tous ont des dons, tous sont appelés à les mettre au service du Christ. Mais cela appelles et échanges […]. Les personnes, les petites équipes veulent être en communion les unes avec les autres. Les églises particulières ne sont "catholiques" que dans la communion des autres, en tenant compte d'elles, en échangeant et en se concertant avec elles. Ces deux traits, qui se correspondent, marquent la vie de l'Église aujourd'hui: non passivité, mais initiative des parties, mise en commun et concertation. Les fidèles, les communautés veulent vivre, non en entrant plus ou moins passivement dans un cadre tout fait, mais en harmonisant leurs initiatives dans une communion», Y. CONGAR, *Les lendemains de Conciles*, *Documents-épiscopat* n. 10 Mai 1975, ripreso in *Le Concile de Vatican II Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, p. 99.

[34] «L'homme de la civilisations moderne veut être personnellement motivé et participer à l'élaboration des déterminations qui le concernent», *Idem*, p. 26.

[35] Cf., J. S. TRAILL, *The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council*, The American School of Clasical Studies at Athens, Princeton 1975.

[36] La terra d'Israele è nella sua materialità una terra liberata, sacramento della Presenza, capace di sovvertire l'ordine sociale e religioso (*2Re* 5,17) da cui ripartire per un nuovo inizio relazionale (*Lv* 25, 8-13). Essa è però solo un anticipo della liberazione cosmica che attende tutto l'universo, la quale già si realizza quando l'uomo, parte della creazione, con la sua giustizia, dà voce di lode all'esistente cosmico (*Sal* 24; 100 et al.).

[37] H. STRATHMAN, *Laos nell'uso linguistico della Chiesa primitive*, in *GLNT* 6, coll 104-105; O. MONTEVECCHI, *Laos. Linee di una ricerca storico-linguistica*, in *Actes du XV^e Congrès International de Papyrologie*, IV, Bruxelles 1979, pp. 51-67. In O. MONTEVECCHI, *Scripta selecta*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 401 ss.

[38] V. LOI, *Populus Dei, Plebs Dei. Studio storico-linguistico sulla denominazione del Popolo di Dio nel latino paleo-cristiano*, in *Salesianum*, 27 (1965), pp. 606-626. Il termine *laikos* viene utilizzato per la prima volta da Clemente (*1Clem*, 64.1) nel senso di battezzato, membro del popolo di Dio; P. RICCA,

mostra l'episodio di *At* 1,15.23 dove sono tutti i fratelli a indicare il successore di Giuda, lasciando a Dio la scelta finale[39]. Questo indicherebbe che la Chiesa non si possiede, ma è tutta posseduta e le scelte al suo interno devono coinvolgere tutti[40], guidati dal bene del tutto[41]. Il compito di chi presiede è quello di vagliare *in aedificationem Ecclesiae*[42] attento all'ascolto di tutti, poiché lo Spirito suggerisce servendosi di chiunque[43]. In tal senso la Chiesa non è democratica, ma è molto di più[44]: è spazio di libertà dove con franchezza ci si esprime e fraternamente ci si accoglie, dove la primazialità è data all'ascolto e all'umile ricerca di chi sa che la sua consistenza non è data dal ruolo (καίπερ ὢν υἱός)[45] o dal possesso ma dall'essere in relazione: ὑπακοήν (*Eb* 5,8), prima di tutto è il sovra ascolto, realizzato mediante la discesa nella condizione dell'altro; questa obbedienza di farsi l'altro, compartecipare alle sue sofferenze e alla sua liberante crescita è segnata dalla rivoluzionaria mansuetudine evangelica che contesta la mondanità del potere e conduce a un apprendimento (ἔμαθεν) che non può essere pensato al di fuori dalla condivisione, anche sofferta (ἔπαθεν), in quanto: οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν, «tra voi non è così» (*Mc* 10,43; *Lc* 22,26)[46].

Un Dio clericale? Appunti sulla vittoria dei chierici nella Chiesa antica, in AA. VV. *Il pluralismo nelle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1994, pp. 43-54.

[39] ἔστησαν di *At* 1,23 non dice solo «indicare» o «proporre» ma ha il senso molto forte di «stabilire», «mettere a fondamento».

[40] Y. CONGAR, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in *Revue historique du droit francais et étranger*, 36, (1958), pp. 210-259.

[41] Nella vita della Chiesa sovente si è affermato il principio che occorre seguire non il giudizio della *maior pars* bensì quello della *sanior pars*. Cf. ad esempio, BERNARDO DI CHIARAVALE, *Epist*. 125, 2 (*PL* 182, 270): «Merito autem illum recipit Ecclesia, cuius et opinio clarior, et electio sanior inventa est, nimirum eligentium et numero vincens, et merito». Sulla stessa linea è il principio benedettino per la elezione dell'abate, cf. *Regula* 64, 1. Altrove si dice esplicitamente che una maggioranza può esprimere un consiglio stolto.

[42] E. CORECCO, *Parlamento ecclesiale o diaconia sinodale?*, in *Communio* 1, (1972), pp. 32-44.

[43] SAN PAOLINO DI NOLA: «ex ore omnium fidelium, pendeamus quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat», *P.L*., 61, 281.

[44] «The underlying values of Western constitutional democracy are not alien to the tradition of the Catholic Church; in their medieval origins it is hard to understand the one without the other. They grew up side by side, constantly influencing one another» B. TIERNEY, *Reflections on a Half Century of Conciliar Studies*, in *The Church, the Councils & Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, The Catholic University of American Press, Washington 2008, p. 326; Cf., pp. 322-326.

[45] Eb 5,8: καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν.

[46] «Non dimentichiamo che la parola divina divenne in ultima analisi la parola dell'annuncio per noi, nel momento in cui scese fin nel fondo della passione umana, fin nella profondità ultima del *descensus ad inferos*; e non dimentichiamo che questa sarà sempre ancora continuamente la via di un divenire-parola

4.4.5 FRA MEMORIA E TECNOLOGIA

Il fascino della tecnologia caratterizza la nostra civiltà[47]. Al di là delle varianti interpretative, quello che a noi interessa è l'influsso che questa nuova dimensione esercita sul concetto di Chiesa e riforma. La razionalità scientifica dal mondo profano ha investito l'ambito degli studi biblici modificando ampie componenti che sostenevano l'approccio al concetto stesso di fede elaborato nei secoli precedenti. Questo processo, ora diffuso in Occidente, permarrà nel determinare il futuro della Chiesa e sarà presto assorbito da altre civiltà, poiché è proprio la razionalità scientifica l'elemento che le altre civiltà assimilano più velocemente, unitamente ai rischi della sua mitizzazione[48].

Se la scienza non è in grado di espletare la comprensione piena del mistero umano per cui si ritrova cieca senza un'interpretazione che la trascenda, le categorie teologiche rischiano di svuotarsi senza un rapporto con l'esperienza[49]. La trasmissione della fede diviene poi più precaria se si pensa che le nuove generazioni hanno interesse per il provato e il funzionale, per ciò che giustifica e ha una finalità unificante, non tanto per il tradizionale quanto per ciò che verrà in futuro. «Il loro punto di appoggio non è ciò che è stato in passato ed è trasmesso tale e quale, ma è davanti a loro, in ciò che aspira ad essere e non è ancora, ciò che è inedito e che è il futuro»[50]. Questa propensione a

---

della teologia», J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969; (trad. it., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1992[4], p. 312).

[47] La nostra può essere definita come la civiltà tecnologica: cf., A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffré, Milano 1970, pp. 77-97; H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

[48] La conoscenza scientifica come mito capace di controllare ogni aspetto della vita e della storia è entrata profondamente in crisi a seguito del mare ignoto in cui naviga la prospettiva economica del pianeta e dall'esplodere delle tensioni intrasocietarie dei sistemi economici più sviluppati che per sopravvivere proiettano in modo escatologico la realizzazione della loro crescita infinita quale rimedio alle delusioni momentanee vissute da molti suoi membri. Inoltre «esso è contraddittorio perché promette all'uomo la libertà sul suo destino a patto che l'uomo accetti di sottomettersi totalmente nel lasciarsi determinare», L. GILKEY, *La creazione di nuovi miti e le possibilità della teologia nel secolo XX*, in *Teologia del Rinnovamento*, Cittadella editrice, Assisi 1969, p. 372.

[49] Nessuna rivelazione può essere accolta al di fuori della nostra esperienza, perché l'unico ingresso della verità è il mondo delle esperienze umane. La rivelazione è sempre per l'uomo. Il *quod* del *pro nobis* è sempre mediato dalla nostra esperienza intramondana. «De Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectu […], vel naturæ vel gratiæ, loco definitionis, ad ea quæ de Deo […] considerantur. […] Quod omnia alia quæ determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum», *Summa Theologiæ*, I, q. 1, a. 7, ad 1. 2.

[50] «Les plus jeunes ont légitimement le sentiment qu'ils dépasseront leurs aînés. Dès lors ce qui les intéresse n'est pas tellement ce quel est plus vieux peuvent communiquer d'acquis et de tout fait, c'est-

guardare a ciò che verrà non si alimenta di memoria, mentre essa è fondamentale per la conservazione delle relazioni anche all'interno della Chiesa e per la riforma, tanto che non si dà riforma senza memoria. La memoria svolge un ruolo centrale nel forgiare l'identità del gruppo, tanto che «la memoria collettiva possiede una grandissima solidità e tende a mantenersi stabile»[51]. È questa stabilità che oggi viene meno, perché la memoria è svalorizzata. Ne consegue una mobilità dei parametri che costituiscono l'uomo, forgiando realtà frammentate, nutrite da modelli non verificati.

In funzione di una riforma, ricostruire criticamente il passato aiuta a rinnovare e rivedere alcuni aspetti della memoria «che sono stati dimenticati o che non sono stati considerati rilevanti in altre circostanze ma che potrebbero essere di enorme interesse in nuove situazioni»[52]. Questa operazione, legittima e auspicabile, è di fatto resa molto difficile. La cesura fra passato e contemporaneità è contrastata da un fenomeno nuovo che erode le identità dei gruppi e dei singoli, contribuendo all'abbattimento del riferimento antropologico fin qui noto e al sorgere di un inedito paradigma dinanzi al quale non poche volte è difficile elaborare corrispondenti ed esaustive risposte. «L'intero sistema sociale contemporaneo ha cominciato a poco a poco a perdere la capacità di ricordare il proprio passato»[53]. Questo ha prodotto il senso del presente permanente: «La distruzione del passato, o meglio, la distruzione dei meccanismi sociali che connettono l'esperienza dei contemporanei a quella delle generazioni precedenti, è uno dei fenomeni più tipici e insieme più strani degli ultimi anni del Novecento. La maggior parte dei giovani è cresciuta in una sorta di presente permanente nel quale manca ogni rapporto organico con il passato storico del tempo in cui essi vivono»[54]. Si ha quindi un «indiscutibile declino della storia e della coscienza storica e nello stesso

---

à-dire éventuellement de traditionnel: c'est ce qui est in avant. Leur point d'appui, n'est plus tellement en arrière dans ce qui a été et ce qui serait transmis, tel quel, mais en avant, dans ce qui aspire à être, qui n'est pas ancore, qui est inédit et qui est l'avenir», Y. CONGAR, *Autorité et liberté dans l'Église*, in *A temps et a contretemps*, Cerf, Parigi 1969, p. 28.

[51] Cf., P. CONNERTON *How Societies Remember*, Cambridge University Press 1989 pp. 41-71 (trad. it., *Come le società ricordano*, Armando, Roma 1999, pp. 51-85).

[52] S. GUIJARRO, *La primera evangelización*, Ed. Sígueme, Salamanca 2013; (trad. it., *La prima evangelizzazione nella Chiesa delle origini*, EDB, Bologna 2015, p. 14).

[53] F. JAMESON, *Postmodernism and Consumer Society*, in H. Foster (a cura di), *Postmodernism Culture*, Pluto Press, London-Sidney 1985, p. 125.

[54] E. J. HOBSBAWN, *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 14-15.

tempo una sovraesposizione della memoria senza precedenti»[55]. Questa perdita della memoria è una delle caratteristiche della modernità la quale è data dalla «trasformazione oggettiva del tessuto sociale provocata dall'avvento del mercato mondiale che distrugge su scala globale i divieti di tipo feudale e ancestrale e che, a livello psicologico, determina l'allargarsi delle possibilità offerte ai singoli, liberandoli da gerarchie sociali immutabili e prestabilite»[56]. Questa illusione della libertà sgretola il desiderio di solidità tanto individuale quanto collettiva e spinge, paradossalmente, a ricercare nei miti non rivisitati e accolti acriticamente, un vago riferimento identitario. Fenomeno questo trasversale a tutte le culture ed esponenziale all'espandersi della globalizzazione.

Nel Rinascimento, si arrivò a mettere in dubbio lo status di modelli normativi del passato, ma non si giunse ancora a depotenziare la funzionalità del corpo come luogo privilegiato della memoria. Lo si considerò in funzione delle *Geistwissenschaften* che si riverseranno nell'analisi della coscienza e del linguaggio. In tal modo però veniva oscurato il processo di assimilazione di una tradizione che per essere efficace deve depositarsi in una funzionalità corporea e non solo in una registrazione scritta di ciò che si desidera sia ricordato. «La memoria e la tradizione si trasmettono per vie non testuali e non cognitive»[57]. Oggi sappiamo che le attività di assimilazione dipendono per la loro efficacia memorizzatrice dalla loro modalità di acquisizione e di esistenza. Non esistono mai "oggettivamente", ossia indipendentemente dell'oggetto che presentano. Tutte le azioni si conservano solo grazie alla loro realizzazione e, a causa della loro performatività e alla loro formalizzazione. Ogni gruppo sociale affiderà ad automatismi corporei valori e categorie che esso aspira a conservare: il passato può essere tenuto in mente solo da una memoria abituale depositata in un corpo. Corpo oggi esposto e sovraconsiderato ma anche corpo disperato per la radicale valorialità intramondana di cui viene eccessivamente caricato.

---

[55] A. HUYSSEN, *Twilight Memories: Making Time in a Culture of Amnesia*, Routledge, New York 1995, p. 5.

[56] P. CONNERTON, *How Modernity Forgets*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; (trad. it., *Come la modernità dimentica*, Einaudi, Torino 2010, p. 9).

[57] P. CONNERTON, *Come le società ricordano*, Armando Editore, Roma 1999, p. 117.

L'atto del ricordare è dunque legato al corpo e la memoria è qualcosa che ha luogo solo su scala umana[58] e dipende da un sistema stabile di luoghi. Se quindi la memoria dipende dalla *stabilitas loci* e dalla corporeità, possiamo individuare i quattro processi che privano la vita sociale di una dimensione locale e umana: le città moderne che, con la loro architettura effimera, non facilitano la memorizzazione dei luoghi; la velocità; il consumo di beni il cui prezzo non è più relazionato al processo produttivo e alle relazioni umane; la mancanza di relazioni certe e stabili nel mondo del lavoro. Tutto questo erode la partecipazione alle memorie condivise. Un tempo il villaggio era il luogo dell'economia rurale, della lentezza, della fiducia, della famiglia, era il luogo del permanere e poiché si tende a credere al permanere, era il luogo della memoria.

Nella nostra realtà quotidiana, invece, occupiamo sempre più uno spazio di flussi piuttosto che uno spazio di luoghi[59]. Questi flussi conducono a una riduzione delle carriere lavorative – pur dinanzi all'aumento delle speranze di vita – e a un consumarsi dei luoghi data la loro rapida interscambiabilità, per cui ciò che viene ricordato ben presto diventa obsoleto e non più applicabile nell'esperienza né del lavoro né della vita. Ne segue che «un insidioso senso di apprensione invade la vita delle persone»[60]. Come unico rifugio non rimane che il corpo quale luogo della propria identità. Ma permane anche l'unico luogo politico in cui manifestare la propria volontà. Per questo viene dipinto e modificato per rispondere alle ambiguità delle relazioni e dei contesti, quale espressione di un'identità che non si ha altrimenti.

In questo panorama, il riferimento alla Tradizione, da un lato pare insignificante, dall'altro risulta ancora un porto sicuro in mezzo allo smarrimento collettivo. Purtroppo la sua assunzione rischia sovente di eludere ogni sforzo ermeneutico e viene arruolata secondo un archetipo rassicurante ma poco dialogante, rischiando di allontanare la

---

[58] CICERONE, *De oratore*, II, LXXXVI, 351-354; F. A. YATES, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1993; M. CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; P. H. HUTTON, *History as an Art of Memory*, University Press of New England, Hannover-London 1993.

[59] Cf., M. CASTELLS, *High Technology, Space and Society*, Sage, London 1985, pp. 11-40.

[60] P. CONNERTON, *How Modernity Forgets*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; (trad. it., *Come la modernità dimentica*, Einaudi, Torino 2010, p. 107).

Chiesa ancor più dalle culture e dalle masse giovanili e, senza trasmissione, il futuro appare incerto. La Chiesa inclusiva vede la Tradizione come il flusso aggregante che rende consapevoli di appartenere al tutto del cosmico redento che nella celebrazione dei misteri di Cristo pone il suo momento propositivo, esecutivo e progettuale[61]. Per tal fine occorre proclamare non tanto la comunità radunata quanto Colui che la raccoglie affinché emerga la presenza dello Spirito trasformante che assume le nostre fragilità e getta nel futuro le possibilità di carità di cui siamo capaci[62]. Questa inaspettata dinamicità risveglia risorse inesplorate, purifica costantemente e sorregge creativamente aprendo sempre più a quello spazio che invera, nella relazione, l'oggettivo. Ma solo se accoglie la corporeità e le offre un senso e un significato che partano dall'esperienza e dalla storicità emozionale dei soggetti. Una Tradizione senza corporeità è incomprensibile. Le grandi riforme sono iniziate da un'esperienza corporale dei soggetti che le hanno proposte e hanno inciso nelle strutture economiche e quindi relazionali. Per questo, possiamo rivisitare fruttuosamente la Tradizione solo corporalmente.

Le sensibilità odierne inflessibilmente hanno spostato l'accento dall'oggettivo al relazionale. Oggi, «Non ci si chiede più se si è stati ordinati validamente ma se si vive evangelicamente e si servono realmente gli uomini»[63]. Per questo, la riforma che intende sostenere la cattolicità missionaria della Chiesa, recupera l'assioma agostiniano: «Deus hominibus loquens more hominum loquitur»[64], secondo il quale Dio rivolgendosi agli uomini, parla la lingua degli uomini, secondo la geografia della civiltà, gli sviluppi della storia e la psicologia dei soggetti e ridefinisce profondamente il proprio linguaggio in tutte le sue componenti strutturali, gestuali e verbali e, rivedendo la propria

[61] La Tradizione, come la riforma è un processo in atto. Essa è «qualcosa che è vivo e vitale, un processo in corso dove l'unità della fede trova espressione nella varietà dei linguaggi e nella diversità delle culture», COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia oggi. Prospettive, principi e criteri*, in *Il Regno - Documenti* 9 (2012), 274.

[62] «Rite is an action that creates acts, by its intrinsic quality it has a direct influence on things. The Rite possesses immanent power. Has its own spirit», M. MAUSS, *On prayer*, Berghahn Books, New York-Oxford 2003, p. 52.

[63] «Aujourd'hui on ne demande pas à un homme s'il est validament ordonné, mais s'il vit évangéliquement et sert vraiment les hommes», Y. CONGAR, *Les lendemains de Conciles, Documents-épiscopat* n. 10 Mai 1975, ripreso in *Le Concile de Vatican II Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, p. 107.

[64] Cf., *Enar. Ps*. 118, sermo 15, 49-50; «per hominem more hominum loquitur», S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVII, 6,2; (*P. L*., 41, 537).

comunicazione, mira al parlare alle compagini fondative dell'antropologico: il senso della libertà e la brama di stabilità che vede l'*eschaton* sostanziato di storicità. Accoglie l'uomo che ramingo ritorna dalle false ecclesiologie politiche, scientifiche o economiche, destrutturate dalla tecnica che, poco alla volta, ha sottratto loro il ruolo residuale di dire il senso, depauperandole della loro forza escatologica ma rendendo orfano l'affamato ricercatore di verità (*Gv* 14,18). In tale prospettiva, l'annuncio cristiano svela sempre più il bagliore del *kerygma* quando riconosce l'apporto umano che è trasposizione nelle categorie culturali della sua indicibilità; questa rivendica un carattere vincolante, non la mediazione umana. Tale registro favorirebbe la scoperta di nuovi spazi teologici e implementerebbe la missionarietà nell'attuale contesto culturale fatto di domande e attese anche inespresse e talvolta, incapaci di esprimersi. Potrebbe sorgere l'obiezione che il linguaggio segue il messaggio, per cui solo dando antecedenza al messaggio potremmo individuare il linguaggio più appropriato per comunicarlo. In realtà, ogni atto comunicativo è sempre bilaterale e richiede necessariamente un ricevente attivo capace di rielaborare quanto offertogli. Per questo nessun atto comunicativo può esimersi dall'interrogarsi quali siano gli effetti del messaggio inviato sul ricevente. La reazione di colui che riceve è parte generativa del messaggio stesso e questo non può pensarsi al di fuori di essa. Permanere nella convinzione di una oggettività sovraculturale che investa ogni ambito della fede e ogni sua singola manifestazione, conduce solo al *preaching to the choir*, convincere quelli che sono già convinti. L'oggettivo, anche se valido in se stesso, permane storicamente solo quando comunicato. La riorganizzazione del dire cristiano – pensiero, spiritualità e vita – deve avviarsi dal pensare la ricevibilità del detto, i suoi effetti in un dato ambiente e in una precisa cultura. Occorre quindi ripartire da questa praticabilità prima di enunciare, altrimenti si rischia di custodire unicamente degli enunciati che diverranno un *corpus* di studi piuttosto che un alimento per un corpo vivente. È soprattutto per questa ragione di ontologia comunicativa che la pluralità teologica ha diritto di cittadinanza. Questo non significa ridurre l'Alleanza alla sua comunicabilità. Essa permane grazia, gratuità, dono di vita eterna comunicata nei segni del Risorto vivificati dallo Spirito. Permanentemente la Chiesa edifica il Tempio di Dio per la Città senza

Tempio. Instancabilmente convoca per confortare e annunciare i *mirabilia Dei*. Non più con il sacrificio degli animali (*Gn* 15,1-21) ma nell'offerta di una vita divenuta *sacrificium laudis* poiché unita e trasformata, mediante lo Spirito, dall'unico sacrificio di Cristo[65]. Questa Alleanza che la Chiesa confessa viene proposta all'uomo di tutti i tempi e di ogni cultura; pertanto assume i linguaggi e le sensibilità di ogni cultura e da esse viene arricchita con i frutti e le ricchezze specifiche di ogni dire umano.

La stratificazione del pensato teologico è una dovizia che mostra lo sforzo storicamente compiuto per attivare la possibilità comunicativa nel contesto ricevente. Da Agostino all'uso della terminologia filosofica greca, da Anselmo a Tommaso, da Scoto a Francisco de Vitoria, si è sempre cercato di mediare fra le novità emergenti e il *depositum fidei*, creando un linguaggio adeguato e performativo. Accanto ai momenti creativi si registrano quelli di stallo che, avvinghiandosi ai precedenti, hanno cercato di impedire il sorgere di una ricerca innovativa spinti dal timore che un adeguamento della verità relazionale della fede a un contesto socioculturale l'avrebbe sommersa e resa inconsistente. Decalcificare la sovrapposizione delle istanze passate, un tempo necessarie, per ripresentare l'essenziale del dato cristiano, è un'operazione che investe non solo il momento riflessivo o lambisce quello operativo, ma chiama in causa la totalità dello stile ecclesiale a partire dai luoghi e dai momenti decisionali.

Entrare in questa dinamica generativa del linguaggio conduce necessariamente a una revisione dei processi formativi che mirano a preparare gli operatori ecclesiali. L'in-sé del ricevuto dalla Tradizione permane nel per-sé funzionale del trasmesso, anche se si riveste di modalità inedite. La sua eventuale incomunicabilità interroga non tanto l'immodificabile gratuità del ricevuto – come se spontaneamente e *naturaliter* qualcuno desiderasse uscire dalla sfera dell'amore e della vita – quanto i codici elaborati dall'emittente nel confezionare il suo messaggio. Questi codici permangono nell'ambito del transeunte e sono relativi alla comunicabilità, soggetti a revisione dalla loro performatività. Essi non sono il fine dell'evangelizzazione ma neppure appartengono al

[65] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 137-138.

solo dominio della strumentalità. Sono sempre elaborati da un sottostante, frutto del confluire di una pluralità di sensibilità e di stratificazioni temporali[66]. Quando i due soggetti della comunicazione provengono da aree i cui codici sono fra loro divergenti o solo in parte convergenti, la trasmissione del messaggio sarà disturbata o irrealizzabile. È in questo momento che l'emittente deve rielaborare i suoi codici per generare un linguaggio in sintonia con il ricevente, altrimenti non vi sarà comunicazione viva della fede: solo trasmissione di dati atemporali disinseriti dalla storia. La dimensione comunicativa non è accessoria alla Chiesa. Ne decreta la sua plausibilità esistenziale e ne verifica la cattolicità perché una Chiesa che non sia più capace di parlare all'uomo, ha smarrito la sua missionarietà. Ripiegata su confortanti codici recessivi non riconosce l'urgenza di cogenerare con l'ambiente in cui vive[67], linguaggi capaci di consentire alla gioia della grazia di fluire verso l'uomo, comunicando al fondativo antropologico, ossia a quelle strutture culturali, sovente non dichiarate, che sorreggono l'impianto vitale, relazionale, affettivo ed economico di un contesto umano, prodotte oramai non più dal religioso, ma avvertite come essenziali dall'uomo nostro contemporaneo[68].

L'accoglienza di nuovi codici è condizione necessaria ma non sufficiente per approdare all'evangelizzazione. I passi ulteriori da compiersi investono sempre i due lati del processo e possono talora essere vari e complessi. Per questo non possono esser qui analizzati. Ciò che interessa è che nuovi linguaggi elaborati per l'annuncio siano in

[66] La forza di questo sottostante, quasi archetipo inconscio delle strutture culturali, che abbiamo individuato in alcune forze delle società precedenti, diventa, nella nostra, un non-detto che regola i comportamenti e le modalità cognitive. Per questo, pur riconoscendo l'alto valore che ha l'arte di anticipare alcune istanze storiche, non concordiamo del tutto con chi afferma che «il teologo non può condurre lo spirito dell'uomo a Dio, finché non sarà immerso nel mondo di Dio e nelle produzioni immaginative delle sue creature più sensibili ed espressive», H. ROOT, *Beginning All Over Again*, in *Soundings*, Cambridge University Press, 1966[5], p. 18; occorre ricercare le domande recondite che soggiacciono ai fenomeni che attraversano, pur sostenendole, le semplici manifestazioni temporanee.

[67] «L'Église doit se développer et progresser dans le monde, avec le monde. Et non pas seulement à partir du groupe apostolique qui est sa cellule primitive, gagner de proche en proche un monde immobile, mais suivre le développement inessant et polymorphe d'une humanité en perpétuelle croissance, en perpétuelle invention de formes et des situations nouvelles», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 171.

[68] «Le parole possono facilmente divenire elementi morti se non partecipano all'avventura sempre appassionante della vita umana, che si riflette nelle lingue umane sempre in evoluzione», C. MOHRMANN, *L'eterno problema del linguaggio nella vita della Chiesa*, in *Teologia del Rinnovamento*, Cittadella editrice, Assisi 1969, pp. 567-583, qui 582 (tit. or. *Theology of Renewal*, Palm Publisher, Montréal 1967).

grado di leggere in modo nuovo la Tradizione e influenzare istanze di riforma, perché, per esser sviluppati, devono investigare l'essenzialità dell'annuncio per favorirne la trasmissibilità, costringendo, nel tempo, a una revisione della vita ecclesiale e delle sue strutture[69]. Si rende così vero che quanto più una Chiesa è evangelizzata, tanto più è missionaria e tanto più è missionaria quanto più è evangelica.

Entrare nella preoccupazione comunicativa esige interrogarsi non solo sul contenuto da trasmettere – l'indeclinabile della fede – senza arrestarsi alla rielaborazione linguistico-gestuale. Significa accoglierne la totalità del processo che accerta sempre, nella verifica del ricevente, l'esito del comunicato e apre a una prassi rinnovata. Qualora la comunicazione sia avvenuta correttamente, considerando l'utilizzo tanto degli strumenti verbali quanto quelli non-verbali, la difficoltà a recepire, anche parzialmente, la nuove esigenze evangeliche, non è da ricercarsi tanto in una fallacia della coscienza, quanto nel disorientamento che oggi la molteplicità delle proposte stimola in chi ascolta l'annuncio della fede con una conseguente inabilità a fare della propria esistenza un *unicum* consolidato. Questa dimensione è tipica della contemporaneità e induce a rivedere le prassi e gli atteggiamenti ecclesiali verso le moltitudini che, senza essere pienamente partecipi, non ricusano la nostalgia evangelica.

Nella storia, la Chiesa prepara l'avvento di quel regno in cui il lucignolo fumigante non è spento e la canna incrinata non viene spezzata (*Is* 42,3). Suo compito è alimentare la luce, non estinguerla, liberare i reclusi che abitano nelle tenebre (*Is* 42,7), non creare nuovi prigionieri del proprio passato. La coscienza di tale maternità messianica, senza negare l'irricevibilità di ciò che aliena l'integrale libertà, pone prima del giudizio, la comprensione, l'inclusione prima dell'esclusione e, nella sua tensione escatologica, abilita e alimenta la riforma, nel rendere le strutture operative della Chiesa sempre più rispondenti alla sua finalità ultima.

[69] Al Concilio Vaticano II non si è utilizzato un linguaggio basato sulle astrazioni metafisiche bensì ci si è mossi all'interno della Tradizione viva della Chiesa, sottolineando maggiormente la forza del mistero; cf., J. W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Harvard University Press, Cambridge MA, 2008, p. 46.

4.5 Condizioni per una riforma

Le condizioni che rendono possibile una riforma sono quattro presupposti che ne evidenziano la necessità e muovono all'azione. Investono la dimensione culturale, sociale e spirituale e, rimandandosi, si alimentano l'una con l'altra.

4.5.1 La rivisitazione olistica

La verità totale la si ha solo in una comunione totale[1], per cui la riforma non è solo attuare un programma che coinvolge alcuni settori ecclesiali, piuttosto è avviare un processo che coinvolga i modelli di comportamento e le strutture, richiamando tutti gli ambiti dell'umano; considerando quindi la diversità dei luoghi e dei tempi, la riforma è un atteggiamento che include strutture e fedeli.

4.5.1.1 *Mantenere l'unità dell'umano*

Il concetto di riforma personale è stato così incisivo che quando si è trattato di pensare a una riforma ecclesiale, si è riprodotto il modello di conversione individuale. Così le riforme monastiche, degli ordini mendicanti, dei canonici, quelle episcopali, papali o laicali, fino a giungere all'intera Chiesa, non erano altro che riproduzioni delle riforme individuali[2]. Non si era pensato, invece, che occorresse intervenire sulle strutture, ad esempio: rimuovere il sistema della commenda per riportare l'osservanza nei monasteri, o federarli per facilitare il trasferimento dei monaci da un monastero all'altro[3].

La componente economica, inoltre, ha sempre giocato un ruolo rilevante nel promuovere, sostenere o fermare una riforma. Questo poiché le sole case religiose con le loro proprietà giocavano un ruolo non indifferente nella vita economica e politica

---

[1] «Ce n'est que dans le corps total que se trouve la vérité totale», Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 266.

[2] L. B. Pascoe, *Gerhart Ladner's The Idea of Reform, Reflection on Terminology and Ideology*, in C. Bellito-D. Flanagin, *Introduction*, in *Reassessing Reform: A Historical Investigation into Church Renewal*, The Catholic University Press, Washington 2012, p. 40; cf., G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; A. Davis, *The Holy Bureaucrat: Eudes Rigaud and Religious Reform in Thirteenth-century Normandy*, Cornell University Press, Ithaca, New York 2006.

[3] B. Collet, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation: The Congregation of Santa Giustina in Padua*, Clarendon, Oxford 1985, p. 2.

delle comunità in cui erano collocate. Le riforme, con la loro richiesta di maggiore povertà, finivano per disturbare le relazioni finanziarie fra la città e il monastero, suscitando talvolta notevoli preoccupazioni da parte della autorità locale[4].

Si comprende quindi come la riforma, benché necessiti della dimensione spirituale, non si esaurisca in essa, perché essa non rappresenta la totalità dell'umano e della Chiesa[5]. «Il fondamento trascendentale opera sempre in realtà immanenti e lo spirito necessita sempre di strutture sia mentali che operative e sociali»[6]. La dimensione contemplativa è sì essenziale alla riforma e ne influenza necessariamente la qualità spirituale, tuttavia, non può dirsi sia formalmente richiesta poiché il dato storico non la conferma[7].

4.5.1.2 *Essere Chiesa affettiva*

Data la velocità delle comunicazioni e l'omogeneità dei consumi, favoriti dalla produzione di massa e sostenuti da icone planetarie, è pensabile che la secolarizzazione giunga presto a contaminare un vasto numero di culture rendendo difficile il mantenimento di una memoria collettiva, presupposto imprescindibile affinché si possa parlare di tradizione. Possibile reazione alla globalizzazione dell'amnesia potrebbe essere quella di un violento ritorno alle identità culturali – rallentando così il processo di riforma – come risposta alla perdita di consistenza emotiva o in seguito alle deludenti risposte che i consumi danno alle domande inesplorate dell'umano. In precedenza si era

---

[4] Le case femminili inoltre ricoprivano una particolare importanza poiché ricevevano la dote, talvolta consistente, delle monache di nobile origine le cui famiglie avevano interesse a favorire il matrimonio di alcune delle loro figlie e impedire quello di altre. A Zurigo, per ragioni economiche, il governatorato della città giocò un ruolo importante nell'impedire l'applicazione delle riforme nelle case religiose; cf., M. WEHRLI-JOHNS, *Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230-1524): Mendikanten zwischen Kirche, Adel und Stadt*, Hans Rohr, Zürich 1980; B. NEIDIGER, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität: Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Betterlorden in Basel*, Duncker & Humblot, Berlino 1981; J. B. FREED, *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, Cambridge Mass, 1977, pp. 79-105.

[5] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 264-265.

[6] A. MÜLLER, *Teologia pratica per una riforma della Chiesa*, in *Concilium* 3 (1972) p. 87.

[7] La Chiesa carolingia, per esempio, è stata una Chiesa in uscita; si è rivolta dal chiostro al mondo. Ma è interessante notare che questo fu uno dei pochi periodi nella storia ecclesiale che non ha prodotto mistici di fama, né una letteratura mistica. Il periodo carolingio vede una Chiesa giovane, dinamica e attiva e Bonifacio, Benedetto di Aniane, Rabano Mauro e Crodegang di Metz non furono contemplativi. Compresero che la Chiesa non poteva essere solo un'istituzione speculativa ma doveva volgersi all'esterno, uscire dalle sue istituzioni ed evangelizzare; cf., M. A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eighth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 112-113.

accennato alla Tradizione ecclesiale come un flusso aggregante che rende consapevoli di appartenere a un tutto a patto che a invitare ad entrare nel flusso della Tradizione sia una Chiesa inclusiva[8], disposta ad accogliere anche chi non la desidera. L'inclusività non è anzitutto l'applicazione di un regolamento ma un linguaggio totale, fatto di segni, gesti, parole e atteggiamenti, con il quale si comunica un'esistenza affettiva che nella Chiesa trova la sua origine[9]. Essenziale alla riscoperta olistica, quale premessa necessaria per mantenere una visione unitaria dell'umano, è dunque il tratto dell'affettività quale modalità cattolica per una riforma efficace. Dal nostro tempo sorge una pressante richiesta di rielaborare e recuperare la dimensione affettiva ricollocandola nel tutto dell'uomo, smorzandone l'eccessiva autonomia di cui ora pare godere. Al di fuori di questo recupero affettivo, che consenta all'uomo di sentirsi a casa quando è nella Chiesa, è impossibile una Chiesa prossima, ospitale e amica. Impensabile una Chiesa disposta alla riforma. Congar aveva ben compreso il ruolo dell'affettività, parlando di una «sintesi della pratica» in cui si ritrovano i contenuti intellettuali nella loro trasmissione affettiva[10]. Recuperare la via affettiva è la strada del cammino riformante. Questa conversione coinvolge tanto l'alto quanto il basso, l'*urbs* quanto l'*orbis* della Chiesa e riparte da quella carità che permette di rimanere nel tutto[11].

4.5.1.3 *Essere Chiesa prossima alla creazione*

La prossimità della Chiesa sarebbe puro esercizio filantropico se non consentisse un recupero creativo della memoria e la purificazione delle attese. Queste ultime paiono

---

[8] Giovanni XXIII parlando alla Commissione Centrale Preparatorio del Concilio, aveva affermato che la Chiesa è colei che invita tutti gli uomini ad entrare nel suo seno: «Ecclesia est, quæ omnes homines ad sinum suum invitat», 20 giugno 1961, AAS, 1961, p. 501.

[9] Cf., C. A. BERNARD, *Théologie affective*, Cerf, Parigi 1984; (trad. it., *Teologia affettiva*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1985); A. CESTARO, *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 56-76; I. BIFFI, *L'intelligenza non basta*, in *L'Osservatore Romano*, 15 luglio 2009.

[10] «Dans un milieu, les idées ou du moins les attitudes sont communiquées par voie affective autant qu'intellectuelle, en une sorte de synthèse de la pratique, qui dépasse ces distinctions. […] Avant toute activité rationnelle personnelle, le petit homme, pour grandir et même tout simplement pour vivre, a besoin d'un milieu de confiance. Il s'y ouvre de son côté, par une attitude de foi basée sur un instinct de sociabilité et d'amour qui est comme un premier principe de la conscience. Le petit enfant a besoin, physiquement besoin, d'affection, autant que de pain», Y. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai théologique*, p. 131; G. FLYNN, *The Role of Affectivity in the Theology of Yves Congar*, in *New Blackfriars*, 83, 977/978 (2002), pp. 347-364; [G. FLYNN, *Le rôle de l'affectivité dans la théologie d'Yves Congar*, in *La Via spirituelle*, 157 (2003), pp. 73-92].

[11] Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église* , Cerf, Parigi 1950, pp. 248-263.

facilmente sovradosate rispetto alle possibilità del creato. L'uomo contemporaneo non corrisponde al modello prestazionale impostogli e alimenta in sé frustrazioni che minano la sua autostima e considerazione in quanto, reputato solo come soggetto consumante, vive sempre rivolto al nuovo – non necessariamente al futuro –, vedendo così scardinata la sua ritmicità naturale ordinaria, grazie a un incremento della velocità produttiva e consumatrice. Le attese merceologiche e le appartenenze-apparenze sociali lo guidano così verso le paludi dell'isolamento e della solitudine.

La purificazione di questi atteggiamenti, considerando i limiti della materialità e l'inefficienza di un domani in cui il progresso sia segnato unicamente dall'accumulo, apre la strada alla dimensione spirituale, in cui il futuro non è più esclusiva conquista dell'uomo ma dono ricevuto e condiviso volto alla crescita della qualità spirituale e relazionale. Ne segue che il compito educativo, entro cui si rende possibile una riforma della vita ecclesiale, non può più prescindere dallo sguardo ecologico, finanziario, economico e sociale in cui si opera[12], e, senza ridursi ad esso, richiama le categorie bibliche della giustizia e della difesa degli ultimi. Senza annullare il valore della ricerca di una perfezione interiore, ereditata dal passato, è il carattere relazionale verso l'altro e il creato la cifra distintiva che caratterizza non solo un modello di sviluppo possibile per la società, ma anche un tipo di vita ecclesiale, poiché la Chiesa «fatta voce di ogni creatura» è chiamata ad annunciare l'avvento del tempo in cui «con tutte le creature, liberate dalla corruzione del peccato e della morte, canteremo» in Cristo la gloria del Padre, il quale, per mezzo del Figlio, dona «al mondo ogni bene»[13]. Questo *per* [*Christum*] *mundo bona cuncta largiris* è l'*ogni bene* che investe la totalità della creazione e della redenzione, rendendo l'Alleanza attuale per l'uomo. Il quale,

[12] L'influsso economico della riforma gregoriana ebbe notevoli ripercussione nel sostenere l'indipendenza della Chiesa: D. B. ZEMA, *Reform, Legislation in the Eleventh and its Economic Import*, in *Catholic Historical Review*, 27 (1941), pp. 16-38; ID., *Economic Reorganisation of the Roman See during the Gregorian Reform*, in *Studi Gregoriani* I (1947), pp. 136-168; G. SCHREIBER, *Gemeinschaften des Mittelalters*, Münster 1948, pp. 370-372; CH. DEREINE, *Vie commune, Règle de S. Augustin et chanoines réguliers au XIe siècle*, in *Re. Hist. Ecclés.*, 41 (1946), pp. 365-406; D. LEVINE, *At the Dawn of Modernity. Biology, Culture and Material Life in Europe after the Year 1000*, University of California Press, Berkely, 2001, pp. 17-106.

[13] *Preghiera eucaristica IV*.

rispondendo all'appello di una responsabilità da mostrarsi verso l'ambiente in cui vive, approda alla considerazione dell'impronta storica che lascia in esso.

Prendersi cura della casa comune implica così l'assunzione della memoria quale fattore di appartenenza a una storia che non inizia con l'oggi consumatorio ma, entrando nell'oggi di Dio, fa anamnesi della sua appartenenza a un dono e della sua chiamata alla gratuità[14]. La memoria suscita la responsabilità e questa la invoca. Alimentando una globalizzazione della speranza che investe il pianeta, la memoria diventa capace di soluzioni creative segnate dalla possibilità e dall'equità. In tal modo, il recupero della memoria non si chiude sulla nostalgia di un passato carico della polvere dei secoli, ma, forte della sua consistenza, può – e solo con la forza della storia nella quale opera lo Spirito è possibile – modellare la riduzione dell'*hybris* e coniare un nuovo senso di appartenenza che ponga l'uomo come il punto di incontro fra il finalismo simbolico del creato, quale dono all'uomo, e il senso salvifico che la Chiesa, in Cristo, offre all'uomo.

4.5.2 UNA CHIESA IN ASCOLTO DELLE MATRICI CULTURALI

Il recupero della sensibilità olistica verso il creato, la storia e la società, permette di giungere al cuore di una seconda condizione che consenta alla Chiesa di porsi in riforma: l'attenzione allo *spiritus loci et temporum*. Non occorre sposarli acriticamente, ma assumerli nel vaglio del Vangelo. Tanto il rifiuto quanto la loro accettazione ingenua non reggono l'urto del tempo. Meglio allora comprendere le istanze – senza per altro necessariamente approvarle – che come torrenti carsici alimentano le sensibilità e i comportamenti[15]. Preoccupati nel difendere le proprie posizioni, ci si è lasciati sfuggire l'ascolto delle domande profonde che emergevano dalla protesta di Lutero[16]. Così la

[14] In tal modo l'ordine di diritto richiesto dalla morale proveniente da un Dio personale si unisce all'ordine di fatto proveniente dalla realtà cosmica. Si ribadisce così la relazione fra l'ordine del mondo e l'ordine dell'agire umano. La salvaguardia di questa unità – posta dal religioso – impedisce di cadere nel caos primordiale e consente di mantenere il senso di un'alleanza con un Dio. Cf., R. PETAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, pp, 43 ss.; A RIZZI, *Il Dio cosmico e il Dio etico*, in *Filosofia e Teologia*, 10/I (1996), p. 32.

[15] Si veda quanto affermato precedentemente sull'influenza dell'ambiente circa il *non-detto* quale matrice dei comportamenti e della cultura.

[16] Y. CONGAR, *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 4 (1950), p. 402.

richiesta di un *redditus ad fontes* che ristabilisca l'*ecclesia primitiva*, intesa da Calvino[17] e da Zwingli[18] è riconosciuta come necessaria e ammessa da molti[19] ma non ci si rende conto della diversità dello spirito che, introducendo un modo diverso di considerare l'autorità e di accedere alla salvezza, chiede più semplicità, partecipazione e povertà. Ironia della sorte, queste istanze devono sempre appoggiarsi a una soluzione politica. Così Calvino trasforma la *vita activa* medievale nel buon cittadino della *polis* protestante e, senza volerlo, ripresenta la curia romana in toni lemani[20]. Mentre in Inghilterra, la Corona si identifica con lo stato[21], in terra riformata, gli Anabattisti lanciano la sfida di una destrutturazione della Chiesa[22] e i Puritani, dopo aver cercato di instaurare un regno teocratico fondato sulla purezza evangelica purgata da ogni traccia di papismo, attraversano l'Atlantico, per fondare la loro città[23]. Però tutti desiderano semplificare le pratiche religiose e le relazioni personali, partecipare alle decisioni, comprendere la realtà creduta e celebrata, venir considerati nella propria dignità personale[24]. Queste domande carsiche una volta emerse nel mondo riformato, si riproporranno, quando non soddisfatte, generando nuove aggregazioni ecclesiali.

In realtà queste domande, unitamente alla spinta verso l'indipendenza e la stabilità, appartengono al fondativo antropologico che, bussando alla porta della Chiesa, attende sempre una risposta. Se, invece, trova le esigenze dell'istituzione e non la benevolenza dell'ascolto, non fonda più nuove comunità, semplicemente opta per un allontanamento

---

[17] J. K. S. REID, *Calvin: Theological Treatises*, Westminster Press, Philadelphia 1954, pp. 26.29-31; W. BOUWSMAN, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*, Oxford University Press, 1988.

[18] L. W. SPITZ, *The Protestant Reformation*, Ginn Press, Needhan Heights (Mass) 1990[3], pp. 77-88.

[19] Cf., J. C. OLIN, *A Reformation Debate: Sadoleto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply*, Baker Book House, Gran Rapids 1976. Si pensi inoltre al contributo sostenuto al Concilio di Trento il 13 maggio 1563 dal Cardinal di Lorena per un ritorno agli usi della chiesa primitiva, un primo tentativo di *ressourcement*: elezione dei vescovi da parte del popolo e del clero, sugli studi di D'ESPENCE C., *Commentarius in epistolam primam ad Timotheum*, Parigi 1561; *Comm. in posteriorem epist. ad Timotheum*, Parigi 1564; *Comm. in epist. ad Titum*, Parigi 1568.

[20] R. M. KING, *International Calvinism*, in T. A. BRADY, *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1996, II, pp. 229-247.

[21] E. DUFFY, *The Stripping of the Altars: traditional Religion in England: 1400-1580*, Yale University Press, New Haven 1992.

[22] *Brotherly Understanding of Some Children of God about Seven Articles*, in, H. HILLERBRAND, *The Protestant Reformation*, Harper Torchbook, New York, 1968, pp. 126-136.

[23] H. HILLERBRAND, *The Protestant Reformation*, Harper Torchbook, New York, 1968, pp. 257-266.

[24] «Notre époque va certainement plus loin que d'autres dans ses exigences de vérité des gestes et des attitudes», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 44.

– considerata la libertà che l'allungamento della vita e le possibilità tecniche offrono – o realizza uno scisma sommerso. I tentativi di ripresa del dialogo con le altre comunità cristiane o con aree della contemporaneità risultano velleitari quando, all'interno della Chiesa, si sono costruite dighe che impediscono un reale confronto, timorosi che la parresia introduca novità e freschezza o apra alla responsabilità di una comunione plurale. Il dialogo, che ha un'origine trascendentale[25] ed è specifico nella natura della Chiesa[26], va svolto prima al suo interno, altrimenti esercitarlo solo all'esterno è come voler parlare con altri una lingua che non si è appresa a casa e la si conosce solo balbettando. Il cristianesimo si inserisce nella circolazione di pensiero, parole, cultura e costume dell'umanità dialogando, perché se si vuole convertire il mondo «bisogna accostarlo e parlargli»[27], purtroppo l'acquiescenza emergente denota solo una passione logorata in cui il dialogo si è spento e con lui la ricerca del volto evangelico della Chiesa[28]. La modalità dialogica si esplicita in tre passi. Anzitutto, il rispetto e l'assunzione della sensibilità della coscienza contemporanea contro ogni forma di violenza esercitata in passato. Un valore mediato dalla cultura attuale che induce tutti i cristiani a prendere le distanze da ogni forma di coercizione, purificando, alla luce della vicenda di Cristo, il concetto di Dio[29]. Un secondo passo riguarda il rispetto dell'alterità come dato arricchente la comunione ecclesiale che non sfocia unicamente

[25] *Ecclesiam suam*, 72. In questa enciclica di Paolo VI, il termine dialogo compare 60 volte e la trattazione dell'argomento va dal n. 60 al 100.

[26] *Idem*, n. 67-68. 72-79. La legislazione canonica antica prevedeva la convocazione frequente dei sinodi provinciali. Il Concilio di Nicea (325) al canone quinto indicava nella convocazione di due volte l'anno del sinodo, la via per governare la Chiesa. Il nono canone del Concilio di Calcedonia (415) ripete quello di Nicea. Il Concilio di Trullo riduce la semestralità ad annualità. Il secondo Concilio di Nicea (787) incorpora questa legislazione nel suo ottavo canone. Mentre il Lateranense IV al canone sei, riafferma la tradizione canonica dei sinodi provinciali. Cf., H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee in der alten Kirche*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zurich 1979; J. A. FISCHER, A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997; V.A. ALIKIN, *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Brill, Leiden 2010; D. DAINESE, *Συνέρχομαι – συγκρότησις – σύνοδος. Tre diversi usi della denominazione*, in *Cristianesimo nella Storia*, 31 (2011), pp. 875-943; P. BERNARDINI, *Un solo battesimo una sola chiesa. Il concilio di Cartagine del settembre 256*, EDB, Bologna 2009; A. WECKWERTH, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten*, Ashendorf, Münster 2010.

[27] *Ecclesiam suam*, 70.

[28] «Car la vérité objective, *dont les droits ne sont pas en cause*, ne dit pas le tout de la vérité du geste *de quelqu'un*», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 45.

[29] Cf., J. ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Pucus Verlag, Vienna 2006; F. VARILLON, *L'umiltà di Dio*, Qiqajon, Magnano 1999; ID., *La sofferenza di Dio*, Città Nuova Roma 1989.

nell'accettazione della diversità bensì nella sua dichiarata accoglienza: solo arricchendosi del mistero dell'altro si supera il paternalismo che considera l'altro sempre nello stato di minorità[30]. Il terzo riconduce i dialoganti alle reciproche aree di competenza. Infatti, quando si è attenti a non emettere giudizi su argomenti nuovi e poco conosciuti per il solo fatto che si dicono cose nuove[31], ci si apre all'innovazione che, se produce una grammatica relazionale rivestita di ignoto, riordina le posizioni acquisite. Rifiutando la ricerca e l'analisi si è tentati dall'accidia ma ricondotti nelle spettanti competenze, i dialoganti riconoscono più facilmente l'insufficienza dei propri punti di vista quando, almeno uno, è disposto ad onorare il lavoro e l'analisi dell'altro.

Identica attenzione va portata poi allo *spiritus loci*, non solo per adeguare le opere architettoniche alla cultura locale[32] ma per cogliere le gelose differenze che sempre caratterizzano un particolare stanziamento umano rispetto a quelli più vicini. Il suo violento annullamento ha provocato non pochi allontanamenti dalla Chiesa e ha impedito di conservare quelle tradizioni popolari che, debitamente purificate, sono sempre state fonte di identità comunitaria[33] poiché marcano il territorio e scandiscono il tempo incidendo nelle aggregazioni collettive e favoriscono la formazione di quella memoria che resiste all'appiattimento culturale.

4.5.3 L'ERMENEUTICA DI UN NUOVO PARADIGMA

La terza condizione per una riforma invita ad evitare la negligenza verso i nuovi percorsi generativi della cultura, altrimenti si giunge all'estraniamento dall'emergente,

---

[30] «Je crois, la grande chose du monde modern [soit] la découverte du sujet», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 45.615.

[31] «Il arrive si souvent que ceux qui ne savent pas condamnent ceux qui savent parce que ceux-ci dissent des choses qu'il n'est pas accoutumé de dire», Y. CONGAR, *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 4 (1950), p. 403.

[32] B. DAELEMANS, *Spiritus Loci: A Theological Method for Contemporary Church Architecture*, Brill, Leiden 2015.

[33] *Evangelii Nutiandi*, 48. «La qualifica di "popolare", interpretata come un segno di superficialità e di incompiutezza, ha potuto suscitare la diffidenza di una élite colta e credente, e anche di pastori zelanti; ma essa ha, del resto, il vantaggio di caratterizzare una fede radicata profondamente in una cultura precisa, immersa sin nelle fibre del cuore e nelle idee, e soprattutto condivisa largamente da un popolo intero, che è allora popolo di Dio», S. GIOVANNI PAOLO II, *Ai vescovi francesi in visita "ad limina"*, in *Insegnamenti*, V, 3 (1982), p. 1320. Giustamente è stato fatto osservare che persino Lutero si era opposto ai cambiamenti violenti, ciò che in taluni casi si è invece verificato dopo il Concilio Vaticano II; C. M. BELLITTO, *Renewing Christianity*, Paulist Press, New York-Mahwah NJ, 2001, p. 161 n. 33.

il quale facilmente viene valutato secondo precedenti categorie, quando queste, concepite in contesti attualmente inesistenti, non sono più valide e provocano una *méfiance* verso tutto ciò che è nuovo[34]. Non ci si dovrebbe preoccupare di verificare se il nuovo rientra nel rassicurante, quanto domandarsi quali siano le cause che lo hanno prodotto e investigare sui valori o pericoli da esse sottesi. Questa strategia può rimettere in discussione antiche prassi o richiedere il ripensamento del dire la fede ma è una via per non escludere dalla missionarietà della Chiesa fasce sociali o culturali[35].

In una società in cui la vita media si attesta sui 30 anni, la fecondità rappresenta un valore di non poco conto, ma mantenere i medesimi filtri interpretativi quando questa supera gli 80 anni[36] – generando altre criticità – è un atteggiamento inusuale per una Chiesa dinamica. È solo nell'ultimo secolo che le donne hanno una speranza di vita superiore a quella degli uomini. Dalla prima era del bronzo (2300-1650 a.C.), fino al 1800, le donne vivevano meno degli uomini e in ogni caso l'attesa di vita, per i periodi migliori, non superava i 41 anni, conoscendo, specie nell'Alto Medioevo, livelli poco al di sopra dei 20 anni[37]. Questo lungo periodo durato più di 4.000 anni ha inevitabilmente generato percorsi culturali, dapprima scoordinati e superficiali, poi sempre più sistematizzati, che hanno pensato ruoli e competenze specifiche al dato umano tanto maschile quanto femminile. Questi consolidati culturali oggi non contengono più la realtà o per lo meno, essa presenta delle eccedenze che non vi rientrano[38]. Dinanzi al reale non si può procedere pensando che vi siano delle idee autonome e isolate che lo

---

[34] «On a le sentiment de se trouver devant une méfiance générale à l'égard de tout ce que naît», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 620.617.

[35] «Il concilio precisò infine l'impegno di prestare ascolto alle domande dell'uomo di oggi come tali per approfondire e ripensare nuovamente in questa luce la teologia e l'impegno di prestare ascolto alla realtà, "alle cose stesse", per lasciarsene istruire», J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1969; (trad. it., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, p. 311).

[36] «Nel 1880 in Italia la speranza di vita alla nascita era di 35,4 anni, divenuti 42,8 nel 1900, 54,9 nel 1930 e 65,5 nel 1959», M. LIVI BACCI, *Storia minima della popolazione del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1998, pag. 42. Attualmente, in Italia l'aspettativa di vita è oltre gli 84 anni; *The World Fact-book Life Expectancy, Cia.gov, 2012*.

[37] Elaborazione dell'Università di Ferrara, coordinatore prof. C. Peretto: www.eprints.unife.it; I. BARBIERA-G. DALLA ZUANNA, *Le dinamiche di popolazione dell'Italia medievale. Nuovi riscontri su documenti e reperti archeologici*, Working Paper Series, n. 5 Marzo 2007, Università di Padova.

[38] Il Vaticano II può definirsi un Concilio maschile poiché la presenza delle donne era in una sola sottocommissione e le uditrici ammesse solo dalle sessioni III e IV; cf., C. E. MCENROY, *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, Crossroad, New York 1996.

hanno prodotto, per cui è legittimo criticare quelle idee e quindi distanziarsi dal reale, non includerlo o condannarlo.

Se, si accoglie l'imprescindibile dato economico, climatico e sociale[39], occorre riconoscere che, se vi sono state delle idee, queste erano di carattere tecnico con profonde radici storiche mutuate dall'ambiente e hanno offerto soluzioni tecniche nuove volte al miglioramento – anche se non sempre – della vita e al cambiamento della società: si pensi soltanto alla velocità e alla comunicazione, alla medicina, alla fisica quantistica, alla produzione di massa, all'informatica e alla diffusione digitale, alle rivendicazioni femminili, alla nascita del pianeta adolescenza, alla diffusione del tempo libero e l'importanza data al bambino ma anche all'inquinamento che incide sulla salute e sulla genetica e ai rischi legati alla guerra nucleare e alla finanza incontrollata. È il reale che è cambiato, prospettando anche un nuovo modulo antropologico, e questo cambiamento ha prodotto nuove sensibilità e letture[40]. Alcune, per reazione, apertamente antiecclesiali, dinanzi alle quali non bisogna cadere nella trappola di attaccare queste per sentirsi autoassolti dal non leggere un reale che è mutato. La sfida della Chiesa è comprendere questo reale che è altro da quello che ha originato il suo precedente porsi dinanzi al mondo – fatto di teologia, diritto e spiritualità –, ed accoglierlo, cogenerando con esso un nuovo linguaggio pastorale e teologico[41]. Altrimenti, chiedendo alla contemporaneità una conversione – intesa secondo i parametri precedenti – che non è in grado di dare, si è tentati di condannarla *tout court*

[39] Cf., C. M. CIPOLLA, *Storia economica dell'Europa preindustriale*, il Mulino, Bologna 1974; E. LE ROY LADURIE, *Tempo di festa, tempo di carestia. Storia del clima dall'anno mille*, Einaudi, Torino 1982; H. H. LAMB, *Climate, history and the modern world*, London - New York 1982; L. BONARDI, (a cura di), *Che tempo faceva? Variazioni del clima e conseguenze sul popolamento umano. Fonti, metodologie e prospettive*, Franco Angeli Milano 2004; J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, Bur, Milano 1998, pp. 19-27; LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Parigi 1964, pp. 385-386.

[40] Sulle necessità di un recupero dei rapporti umani minati dal mondo digitale si vedano gli studi ventennali dell'antropologa americana: S. TURKLE, *La conversazione necessaria*, Einaudi, Torino 2016.

[41] Per l'utilizzo di forme diverse dei registri linguistici in teologia, cf., J.-P. JOSSUA, *Une nouvelle fonction critique de la théologie dans notre culture*, in *Cristianesimo nella storia*, Il Mulino, Bologna1996, pp. 703-719.

alimentando il sospetto della sua inevangelizzabilità[42]. La Chiesa delimiterebbe così, ancora una volta, un suo territorio, segnato dalla chiusura e dalla autoreferenzialità.

Ci sono forme insidiose che si nascondono nelle migliori intenzioni che, di fatto, impediscono in seguito ogni accesso alla conversione e all'evangelizzazione di nuovi territori sociali, o escludono il raggiungimento di masse desiderose di giustizia, come avvenne con gli operai del XIX secolo in nome della difesa della bontà della proprietà privata. A loro si voleva poi imporre una morale individuale particolarmente rigida misconoscendo, escluse poche voci, i naturali diritti alla giustizia[43].

La Chiesa riformante non sfugge al compito dell'annuncio, della catechesi, della partecipazione liturgica attiva e fruttuosa e non proscrive la propria Tradizione, ma si fa carico del destinatario nella totalità delle sue dimensioni, prima fra tutte quella della comprensione quindi della trasmissibilità del Vangelo, affinché risuoni realmente come un Evangelo, una notizia buona e liberante. Questo farsi carico di colui che riceve, palesa che non tutta la bellezza del Vangelo sia compresa e accolta immediatamente. Evidenzia una Chiesa metodicamente e sinodalmente strutturata[44], dove il cammino è fatto insieme – sinodo – e solo mediante il cammino – metodo – si comprende reciprocamente l'inesauribile ricchezza del Risorto che fa nuove tutte le cose (*Ap* 5,21). Farsi carico del destinatario è, come abbiamo evidenziato nella lettura data a *Eb* 5,8, entrare nelle sue strutture esistenziali, facendosi ascolto, anche sofferente, per generare

---

[42] «La vie semble-t-elle parfois être ressentie comme une offense à la vérité», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 620.

[43] Contro lo sfruttamento degli operai e dei bambini prese ferma posizione il Cardinale inglese H. E. Manning con *The Rights and Dignity of Labor* (1874) ben prima della *Rerum Novarum* (1891); D. J,. MCDOUGALL, *Cardinal Manning and the Social Problem*, in CCHA, *Report*, 24 (1957), pp. 53-61.

[44] «Il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio. […] Una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto, nella consapevolezza che ascoltare «è più che sentire». È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo «Spirito della verità» (*Gv* 14,17), per conoscere ciò che Egli «dice alle Chiese» (*Ap* 2,7). Il Sinodo dei Vescovi è il punto di convergenza di questo dinamismo di ascolto condotto a tutti i livelli della vita della Chiesa. Il cammino sinodale inizia ascoltando il Popolo, che «pure partecipa alla funzione profetica di Cristo», secondo un principio caro alla Chiesa del primo millennio: «*Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*». Il cammino del Sinodo prosegue ascoltando i Pastori. Attraverso i Padri sinodali, i Vescovi agiscono come autentici custodi, interpreti e testimoni della fede di tutta la Chiesa, che devono saper attentamente distinguere dai flussi spesso mutevoli dell'opinione pubblica. […] Sono persuaso che, in una Chiesa sinodale, anche l'esercizio del primato petrino potrà ricevere maggiore luce», PAPA FRANCESCO, *Discorso per la commemorazione del cinquantesimo anniversario della istituzione del sinodo dei vescovi*, 17 ottobre 2015.

una Parola, talvolta presenza mediante il solo suo silenzio. Porre il destinatario al centro, è abbracciare la sua condizione (*Mc* 9,36), capovolgendo le attese della gloria mondana (*Mc* 9,35); la Chiesa, umile accoglienza, trasforma il mondo che l'accoglie e l'ascolta. Essa si presenta così fermento (*Mt* 13,33) e non contrapposizione, capace di aggregare le forze autenticamente umane della storia per farle confluire verso il Regno. Storicamente la bipolarità Chiesa-mondo ha prodotto opposizione, inquinato lo stile ecclesiale con i tratti della mondanità e separato teologia da pastorale[45]. La Chiesa fermento non si identifica, né dissimula né si eclissa. Opera all'interno della storia: riconoscendo che senza la sua farina non potrebbe lievitare. Lei permane lievito, ossia altro dal macinato, ma riconosce che esiste per la farina del mondo.

4.5.4 UNA CHIESA UMILE E CORAGGIOSA

La quarta condizione svela la dimensione del servizio[46]. La considerazione per la natura della Chiesa – che non si appiattisce nella mondanizzazione ma si proietta nella missione per dare al mondo il senso trascendente del suo essere – sfocia nella distinzione fra la sua essenza, rivelante il suo mistero, e l'esercizio concreto della sua vita. Non tutte le modalità in cui questo viene espresso permettono sempre alla Chiesa di essere ciò che deve essere: espressione della famiglia di Dio.

Nella salvezza realizzata da Cristo e offerta all'umanità per mezzo della Chiesa, l'espressione sacramentale deve essere conforme al mandato, ma le forme realizzanti la vita ecclesiale hanno qualcosa di relativo e riflettono gli influssi delle società e della storia in cui si esprimono, per cui sono soggette a iniziative riformiste[47] al fine di far sì che la Chiesa possa essere testimone comprensibile e credibile dell'inaudito amore

[45] «La tendence à majorer, dans le catholicisme, tout ce qui est détermination par voie d'autorité s'accompagne facilement d'une inclination à juger et à condamner tout ce qui est ouverture, recherche, mise en question des idées reçues», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 621.

[46] «Il faut sacrifier, quitter, nos relations humaines telles que nous les recevons du monde charnel de notre première naissance, et qui sont seulement à deux termes: homme et femme, maître et serviteur… pour les recevoir à nouveau de la main du Père comme relations *chrétiennes*, et les vivre dans le Seigneur, c'est-à-dire pour vivre en elles le rapport unique d'amour de Dieu, du Christ, et des hommes comme Dieu et le Christ les aiment, ou, pour mieux dire, de l'amour même dont Dieu et le Christ s'aiment. *Sic Deus dilexit mundum*. Ce n'est qu'au-delà d'une telle conversion que le rapport d'autorité peut exister et etre vécu chrétiennement», Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Parigi 1963, p. 92.

[47] Y. CONGAR, *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 4 (1950), p. 405.

divino, per questo, la Chiesa che vive dell'Evangelo – quale suo dato strutturante – riversandolo nella storia, chiama a riforma gli schemi mentali, burocratici e le prassi abituali sottoponendoli al giudizio della missionarietà.

Nell'esercitare questo diritto alla riforma, la Chiesa riconosce i luoghi e i momenti in cui l'uomo, destinatario della salvezza, viene alienato dalla sua dignità e opera affinché la moltitudine dei credenti possa corrispondere alla moltitudine dei figli di Dio.

La fedeltà al rivelato non implica uniformità; infatti, le molteplici missioni della Chiesa primitiva[48] manifestano varietà di progetti, ispirati tutti da profonde spiritualità, che generano diversità di missione. «Queste missioni interagirono in modi variegati: a volte entrando in conflitto, altre integrandosi per arricchirsi a vicenda. In ogni caso, questo panorama multiforme della prima evangelizzazione nella diaspora rievoca ricchezza e varietà che il racconto normativo ha ridotto a un unico percorso»[49], facendo venir meno l'arricchente varietà che sola può rendere ragione degli abissi della misericordia.

«La ricerca della verità vuole il commercio degli spiriti e il dialogo»[50] e se giunge all'unipluralità, vive quella complementarietà, già consegnata nella creazione, che si manifesta nell'insondabilità del mistero trinitario che nessuna teologia riesce ad afferrare appieno[51]. Dare cittadinanza alla complessità complementare è riconoscere che sono legittime le letture che si completano, senza escludersi né coincidere, perché, come già affermato, «la conoscenza è sempre socialmente dispersa»[52] e gli atti intenzionali non poche volte hanno esiti inintenzionali[53]. Paradossalmente, accogliere questa teologia umile significa superare la separazione fra dogmatica e pastorale e accedere a un'unità dialogante che non si chiude al confronto perché il suo fine non è un passato da

[48] Per una presentazione generale cf., M. GOODMAN, *Mission and Conversion, Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford University Press 1994.
[49] S. GUIJARRO, *La primera evangelización*, Ed. Sígueme, Salamanca 2013 (trad. it., *La prima evangelizzazione nella Chiesa delle origini*, EDB, Bologna 2015, p. 127).
[50] Cf., Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue*, Cerf, Parigi 1964, pp. 1-17.
[51] Y. CONGAR, *Diversités et Communion*, Cerf, Parigi 1982 (trad. it., *Comunione Diversità e Comunione*, Cittadella Editrice, Assisi 1983, pp. 100-109).
[52] L. VON MISES, *Socialismo*, trad. it. Rusconi, Milano 1990, p. 241; cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 265.
[53] F. A. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, trad. it., Vallecchi, Firenze 1967, p. 104.

difendere ma il futuro dell'*agape*[54], in cui la purificazione dell'uomo non viene abbandonata ma riscritta secondo i canoni più genuini della Tradizione[55].

La Chiesa della teologia umile, non è autoreferenziale, ossia mondana – come sovente avvenuto in passato –, ma riconosce nella storia la presenza dello Spirito del Risorto e confidando in Lui solo è capace di essere una Chiesa testimoniale e coraggiosa. Rifiuta la paura delle novità e, dinanzi alle ferite contemporanee, come una madre, prima prende fra le braccia il figlio e solo dopo gli somministra «l'olio della consolazione e il vino della speranza»[56], sapendo che questo farmaco non è suo, ma della Grazia la quale percorre vie sovente sconosciute all'uomo. Il timore ha sempre condotto alla chiusura, alla critica aspra, alla distanza da un uomo che cercava la propria realizzazione non tanto lontano da Dio, quanto da una sua immagine ottenebrata[57].

La Chiesa *societas perfecta* è tentata di rimanere asserragliata nelle sue mura per timore di incontrare il nuovo, generando così una teologia e una pastorale della paura[58]. Prima del Concilio di Trento vi era un'effervescenza entusiasmante per gli studi delle lingue bibliche che faceva ben sperare[59]. Egidio di Viterbo era convinto che il suo tempo fosse

---

[54] «Il existait dans beaucoup d'esprits un certain divorce, une séparation regrettable, entre un abordage de l'Église comme société visible et organisée, et une approche de l'Église comme Corps mystique. Dans ce divorce se reflétait celui qu'on pouvait depuis longtemps deplorer entre théologie et spiritualité, si ce n'est entre dogmatique et pastorale. Y. CONGAR, *Au terme de huit siècle d'histoire*, in *Au service de la Parole de Dieu. Mélanges Mgr André-Marie Charue*, Gambloux, 1969, pp. 179-202, ripreso in *Le Concile de Vatican II Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, p. 151.

[55] «Il s'agit de revenir au programme conciliaire de Jean XXIII, qui peut-être n'est pas convenablement honoré aujourd'hui, car Jean XXIII n'a cessé de lier l'ideée d'aggiornamento qu'il assignait comme l'un de ses buts au Concile avec l'idée d'approfondissement de la vie chrétienne, et de purtification de la vie chrétienne. Faisant cela il retrouvait la tradition la plus ancienne des Pères qui toujours ont lié l'idée d'une réforme quelconque dans l'Église, et à cette époque c'étaint de réformes tout à fait partielles dont il s'agissait, avec l'idée d'une "re-conformation", d'une "re-formation", d'une "réforme" de l'homme chrétien, c'est-à-dire d'une "reconfiguration" de l'homme chrétien à l'image du Christ». Y. CONGAR, *Autorité et liberté dans l'Église*, in *A temps et a contretemps*, Cerf, Parigi 1969, p. 13-14.

[56] *Prefazio Comune VIII*.

[57] La Scrittura vuole insistentemente salvaguardare dalla paura perché questa è sempre un impoverimento delle capacità creaturali. Solo nel Nuovo Testamento si contano 13 espressioni Μὴ φοβοῦ. In tutta la Scrittura sarebbero 365 gli inviti a superare l'inquietudine.

[58] La sola parola "riforma" produceva timore nei compilatori dell'*Index* tanto che molti autori devotamente cattolici che, prima di Lutero, avevano parlato di riforma della Chiesa, vennero proibiti; C. M. BELLITTO, *Renewing Christianity*, Paulist Press, New York-Mahwah NJ, 2001, pp 154-155.

[59] L'impressionante lavoro svolto da Gentien Hervet, segretario del cardinal Marcello Cervini, nel raccogliere documentazione patristica e canonica, fra cui il ritrovamento del codice Beza, si riverserà al Concilio di Trento e favorirà la diffusione delle sue decisioni mediante le sue traduzioni in francese.

l'inizio di un grande risveglio di studi biblici che avrebbe aperto i tesori della Scrittura a tutta la cristianità[60].

A seguito della Controriforma, si è insinuato invece un vero timore per la Scrittura che ha inibito il dinamismo precedente alimentato da una formazione umanistica capace di dialogo con il proprio tempo. L'opzione dialogo è allora, come ogni sempre, ineludibile poiché consente, anche nel travaglio, quel processo di inclusione che non esclude la Chiesa dalla storia, ma nella storia consente alla Chiesa l'incontro con l'abbondanza della pienezza della verità. L'umanesimo diede nuovi strumenti culturali a coloro che volevano riformare la Chiesa[61]. Nel XV secolo, la ripresa della pietà fra i Francescani e i Benedettini è accompagnata dalla rinascita degli studi umanistici[62]. Apertura culturale che si nota anche presso i Benedettini del XVI secolo[63]. Questi, mediante la riscoperta dei Padri greci e una lettura attenta di San Paolo, affermano senza remore che nessun uomo è giustificato dalla legge ma solo mediante la grazia di Cristo e da questa fede scaturisce l'amore per il prossimo[64]. Altri studi dei monaci di Santa Giustina volgono in tal senso[65] ben prima che le opere di Lutero potessero giungere in Italia[66].

Sua è anche una proposta di riforma. HERVET G., *De reparanda ecclesiasticorum disciplina, oratio Gentiani Herveti, qua interpretatur sextum canonem concilii Chalcedon. qui situs est in distinctione lxx. Gratiani, ex quo maxima ex parte pendet restitutio lapsæ ecclesiasticæ disciplinæ*, Nicolaum Chesneau, Parigi 1561.

[60] Per spronare il Papa Leone X a sostenere le ricerche sulle lingue bibliche, Egidio scriveva: «… ita te pontefice… et utraque lex et universa sacra tamquam ab interitu et ab ipsis velut cineribus reviviscant» Ang. Lat. 502, fol. 8r, riportato da J. W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Brill, Leiden 1968, p. 71.

[61] Aldo Manuzio, nel 1490, lodava le conoscenza scientifiche e letterarie del vescovo Pietro Barozzi di Padova. Il ministro generale dei Camaldolesi, Ambrogio Traversari, rispondendo ad alcuni suoi monaci, affermava che non credeva che lo studio dei classici fosse dannoso ai cristiani e che per l'invero, potesse aiutarli a comprendere le Scritture; cf., G. ORLANDINI, *Aldo Manuzio, editore, dediche, prefazioni, note ai testi*, Milano 1975, I, p. 163.

[62] B. PULLAN, *A History of Early Renaissance Italy*, Allen Lane, London 1973, cap. 15.

[63] B. COLLET, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation: The Congregation of Santa Giustina in Padua*, Clarendon, Oxford 1985.

[64] Manoscritto MS 280 Biblioteca Comunale di Mantova.

[65] Vincenzo Campanus, *Fasciculus Myrrhae*, (1521) 38^{v}-39^{r} (British Library 4808 c. 34); in Biblioteca Alessandrina, Roma, (AE a. 86; N a. 146) dove si trova una copia ristampata a Napoli nel 1562.

[66] Si stima che fascicoli luterani potessero giungere in Italia non prima del 1530; cf., P. MCNAIR, *Peter Martyr in Italy: An Anatomy of Apostasy*, Oxford, 1967. Secondo altri il Nord Italia vedrà la loro presenza fin dal 1523, poiché lettere della Santa Sede ne segnalano la presenza a Venezia, Padova e Brescia; cf., B. FONTANA, *Documenti Vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in *Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria*, XV (1892), pp. 76-87; G. ZONTA, *Francesco Negri l'eretico e*

Questa attenzione alle fonti generatrici di cultura può nascere solo dall'umiltà con cui la Chiesa si pone nel mondo, sapendo che non deve annunciare se stessa ma il suo Signore. La Chiesa umile si pone in ricerca dell'evento inatteso là dove inaspettatamente si trova il suo Signore, il desiderato che giunge all'improvviso. Lo si può riconoscere solo se non lo si cerca al di fuori ma nell'intessuto della storia e se ci si lascia ferire dagli accadimenti. Queste doglie, generatrici di rinnovamento, svelano il senso degli eventi solo quando la risposta ad essi modifica il consueto. L'accadimento parla solo se impegna. Per questo non sono più i segni che testimoniano, ma ciò che per la Chiesa diventa segno per il quale ella si impegna, accettando di essere giudicata dalla verità che vi scopre. Assumendola, viene alla luce, poiché fa la verità (*Gv* 3,21).

Questa umiltà che fa la verità è fonte di coraggio perché annuncia la salvezza alle vite perdute che non hanno mai trovato a chi rispondere della propria esistenza. La Chiesa coraggiosa non indica se stessa ma il Cristo che provoca una decisione, uno scarto verso ciò che non è la verità dell'Alleanza. Questa è contenuta negli eventi che provocano il riconoscimento della propria identità, la quale non può essere tradita in nome del conformismo o del clericalismo[67]. Il nuovo sfida sempre perché rivendica un passo che bascula lo sguardo: richiede il coraggio dell'interrogare l'originante e non fermarsi a sospettare l'originato.

Le dinamiche tecno-economiche sono alcune delle matrici del nostro tempo; abilitano comprensioni antropologiche inedite, fucina di nuove povertà spirituali che vanno

---

la sua tragedia. Il libero arbitrio, in *Giornale storico della letteratura italiana*, 67 (1916), pp. 274-276. Dopo la pubblicazione del *Fasciculus Myrrhae*, la cui impostazione basandosi sui Padri greci, presenta la salvezza come frutto della fede e non delle opere; seguiranno tanto studi che cercheranno una riconciliazione teologica: I. CHIARI, *Ad eos, qui a communi Ecclesia sentential discessere adhoratio ad concordiam*, (Milano 1540); quanto predicazioni che, vertendo unicamente sulla Scrittura, attireranno ingenti folle; cf., B. COLLET, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation: The Congregation of Santa Giustina in Padua*, Clarendon, Oxford 1985, pp. 111-112.

[67] «Il y a encore beaucoup à faire pour décléricaliser notre conception de l'Église sans, bien sûr, porter atteinte à sa structure hiérarchisée, et pour remettre les clercs dans la vérité totale de leur position de membres-serviteurs. Nous avons encore beaucoup à faire pour passer du simple plan moral où nous opérons avec un esprit personnel d'humilité et de service, mais en des structures de caste et de chasse gardée, au plan des conceptions ecclésiologiques elles-memes», Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Parigi 1963, p. 135-136.

affrontate non sul piano dei sintomi bensì delle cause. La cronaca a queste non si sofferma. Essa è come i rovi che soffocano la crescita del seme impedendo di coglierne le ragioni generative. La Chiesa coraggiosa serve la salvezza dell'uomo nella sua totalità storicizzata e solo evangelizzando le cause che promuovono le nuove comprensioni dell'umano, può porsi in profezia dialettica verso il mondo, proclamando l'attesa di un *eschaton* che la sostanzia.

4.6 Stile della riforma

La riforma, per esprimere la carità che la fede richiede, si compie nella speranza. Sostenuto dalla speranza, lo stile riformante caro a Congar[68], rende possibile l'accoglienza della libertà e della cattolicità che lo Spirito dona alla Chiesa. In tal modo riformare è assumere uno sguardo nuovo sulla realtà; un voler ricongiungere il mondo, sempre cangiante e mutevole, all'annuncio della salvezza; orientare creativamente il proprio atteggiamento; convertirsi a un modo di porsi nel mondo sempre più confacente alla prossimità evangelica, in cui non si è tanto attenti alla propria posizione, quanto alle condizioni dell'altro, inteso singolarmente e socialmente, per ascoltare le domande anche inespresse in cerca di salvezza. Questa sensibilità – che non matura al di fuori della percezione della necessità della riforma poiché parte intrinseca della natura della Chiesa – è attenta alla comprensione che i gesti, le strutture, le parole hanno su chi ascolta, in modo da perpetuare nel tempo la sorpresa di chi ha detto: «Mai un uomo ha parlato come parla quest'uomo!» (*Gv* 7,47).

4.6.1 Assumere lo stile della riforma

La Chiesa è un popolo che riceve la sua unità dall'unità trinitaria[69]. Questo criterio fontale regola la vita ecclesiale. Da qui provengono i tre dati, nessuno dei quali è mai autonomo rispetto agli altri ma esiste solo in funzione degli altri e deve essere dagli altri

[68] Cf., Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 8-9.
[69] S. Cipriano, *De oratione dominica*, 23 (*P.L.* 4, 555).

accolto e riconosciuto: il dato della rivelazione, contenuto nell'autentica Tradizione, il Magistero pastorale che testimonia il senso della confessione apostolica e l'agire dello Spirito che muove l'esperienza dei fedeli, la loro fedeltà e il loro senso di fede[70]. Questo accordo si dispiega in un procedere sinfonico dove è riconosciuta una zona di libera espressione culturale, di adattamento, per rispondere alle domande dei diversi spazi umani. Purtroppo «la nostra tradizione latina non ci ha abilitati» a tale compito[71].

Riformare non è introdurre il nuovo solo perché è nuovo[72] oppure ottenere qualcosa una volta per sempre, bensì uno stile che investe gli ambiti delle pratiche ecclesiali[73] in quanto «l'idea di riforma perpetua il nucleo della vita della tradizione cristiana attraverso il variare dei tempi»[74]. Inoltre, se occorre guardarsi dalla precipitazione del procedere, perché la riforma è anzitutto un processo (*EG* 223) che può raggiungere il suo scopo solo coinvolgendo intimamente gli interessati, non si può pensare vi sia un tempo in cui essa non sia necessaria a causa della missionarietà della Chiesa. Congar avverte questa necessità, anche se la sua descrizione volge a spiegare l'origine di tale dinamismo più svilupparlo[75], in ogni caso, con il Concilio si è aperta una nuova fase di «permanente portata: non si tratta di un aggiornamento dopo due o tre secoli di ritardo, aggiornamento che bisognerebbe ripetere ogni cinquant'anni; ma uno stato permanente di rinnovamento, di *re-formatio* nel senso etimologico della parola»[76]. Tale necessità vaglia criticamente l'ambiente e la cultura, poiché l'indeclinabile della fede permane e la Chiesa ha il compito di testimoniare il Risorto anche opponendosi a ciò che contrasta

---

[70] Cf., Y. CONGAR, *Les lendemains de Conciles, Documents-épiscopat* n. 10 Mai 1975, ripreso in *Le Concile de Vatican II Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, p. 101.

[71] «Notre tradition latine ne nous y a guère prepares, mais c'est une question vitale», *Idem*, p. 106.

[72] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 333-348.

[73] Ritorna su questo tema, l'agostiniano Gabriel Daly che, con accenti polemici, prende posizione su alcuni punti controversi dell'insegnamento morale della Chiesa ma più in generale sugli atteggiamenti autoritari definendoli non evangelici; G. DALY, *The Church: Always in Need of Reform*, Dominican Publication, Dublino 2015.

[74] «The idea of reform […] was to remain the self-perpetuating core, the inner life spring of Christian tradition through lesser and greater times», G. B. LADNER, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, (Mass.), 1959; (rist., Harper Torchbooks, New York 1967, p. 423).

[75] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, pp. 92-100.

[76] M. D. CHENU *Storia della salvezza e storicità dell'uomo nel rinnovamento della teologia*, in *Teologia del rinnovamento*, Cittadella editrice, Assisi 1969 p. 9; (tit. or. *Theology of Renewal*, Palm Publisher, Montréal 1967).

il destino e la dignità dell'uomo creato a immagine di Dio. Il criterio della verità consegnata nella rivelazione rimane il cuore pulsante della missione della Chiesa[77], poiché nella sua bontà Dio si è rivelato all'uomo[78].

Sensibili alla fida dello Spirito che sempre precede e sapendo che solo camminando s'apre il cammino[79], lo stile riformante da assumere può scaturire solo da una Chiesa che si coglie come realtà vivente in rapporto a ciò che sta divenendo nella sua dimensione missionaria ed escatologica la quale procede dal suo momento fondativo in cui l'unità è data in una dinamica pluralità sussistente. Tale prospettiva sfugge a ogni tentativo di de-*limitazione* – o definizione – della Chiesa, poiché nessuno sa ciò che lo Spirito ha in serbo per lei.

I testi neotestamentari ci consegnano una Chiesa *complexio oppositorum*: Pietro e Paolo hanno linguaggi diversi e nessuno dei due ha la stessa teologia di Giovanni o Giacomo. Questa non identità coesistente esprime la loro comunione. La fede necessita sempre di una cultura per comunicare il vangelo, pur sapendo che nessuna cultura è in grado di raccontare l'insondabile autocomunicazione di Dio. La Chiesa la contiene tutta ma le sue espressioni non l'esauriscono essendo la Chiesa dell'unità plurale. L'unità della fede non rigetta la diversità, perché la fede è sempre realizzata da soggetti viventi e storici che appartengono a una determinata cultura, lingua e tradizione che apporterà sempre del proprio nel momento in cui si appropria dell'unica fede la quale non si identifica con un pluralismo espressione di relativismo, bensì sul fatto che si dà conoscenza solo là dove vi sia coscienza del proprio essere[80]. Nella sua condizione viatrice, la Chiesa non ha conoscenza totale dell'amore con cui è amata; tuttalpiù ha

[77] *Dei Verbum*, 24.
[78] *Dei Verbum*, 2; cf., G. WEIGEL, *Cattolicesimo evangelico. La grande riforma della Chiesa del XXI secolo*, Cantagalli, Siena 2016, pp. 59.120.123-145.
[79] Dal titolo del libro di A. PAOLI, *Camminando s'apre cammino*, Cittadella Editrice, Assisi 1997.
[80] Cf., *LG* 13. La cattolicità è una nella sua natura, ma plurale nel suo significato.

coscienza di questa mancanza di conoscenza che la colloca come in cammino verso il proprio espletamento. Essa è sulla soglia, non ancora nella dimora finale[81].

Porsi nello stile riformante significa accogliere la Chiesa quale realtà vivente. Una realtà dinamica che tende ad essere ma ancora non è. La Chiesa si fonda sull'annunzio e l'accoglienza del Vangelo il quale non segue un modello umano ed è consegnato per rivelazione (*Gal* 1,11-12)[82]. Essa sgorga da un'eccedenza di amore (*Gv* 19,34) per cui la sua riforma non potrà che ricercare l'inaspettato di un oltre che la storia non attende, benché desideri. Inoltre, gli enunciati della *fides quæ* non sono copie della Realtà; sono enunciati veri che dicono il vero ma permangono nell'ambito del simbolico[83]. Sono caratterizzati dalla percezione della verità, pur tendendo continuamente verso essa[84].

Infine, la condizione della Chiesa è prolettica alla realtà permanente data solo dall'*eschaton*; la riforma si inserisce in questa condizione diventando un'esigenza intrinseca alla natura stessa della Chiesa. Non solo sul versante antropologico, nel rendere accessibile ai molti le verità dell'Alleanza, ma soprattutto per ciò che la Chiesa è in se stessa, poiché la riforma consente alla Chiesa il suo procedere verso la verità di ciò che essa stessa è in quanto guidata verso una pienezza che la trascende (*Gv* 16,13)[85]. La sua verità è data dal lasciarsi mettere in cammino (ὁδηγήσει); solo così è nel metodo. Mediante il cammino, guidata dallo Spirito di verità, giunge alla verità. Senza questo esodo (ἔξοδος) non si esprime quella sinodalità (σύνοδος) che è accogliere il costante

---

[81] Secondo un'altra definizione, il termine sinodo deriverebbe da *syn* e da *ὀdós* con lo spirito dolce, proveniente dall'attico e non come *ódós* con lo spirito aspro. In tal caso significherebbe: insieme sulla soglia; cf., A. JOIN-LAMBERT, *Les liturgies des synodes diocésains français 1983-1999*, Cerf, Parigi 2004, pp. 61-65.

[82] Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον· οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[83] Per le difficoltà emerse al Concilio Vaticano II circa il valore storico degli enunciati di fede, cf., C. THEOBALD, *Le opzioni teologiche del Vaticano II*, in *Concilium* 4 (2005), pp. 129-130.

[84] «Perceptio veritatis tendens in ipsam», *Summa Theologiæ*, II^{a} II^{æ}, q. 1 a. 6 sed. c; «Ad quartum dicendum, quod perceptio divinae veritatis quæ fit per rationem naturalem, tendit, sicut in id cui innititur, in intellectum principiorum; sed perceptio divinæ veritatis quæ est articulus, tendit in primam veritatem non solum sicut in finem, vel objectum, sed sicut in id in quod resolvitur sicut in causam suæ credulitatis»; *Super Sent*., III, d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4; cf., Y. CONGAR, *La Parole et le souffle*, Mame-Desclée, Parigi 1984, pp. 19-20; (trad. it., *La Parola e il soffio*, Borla, Roma 1985).

[85] ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ.

invito a compiere il passaggio che tende a quella verità[86] nella quale si manifesta come, Chiesa e sinodo siano sinonimi[87].

Lo stile si presenta così come ricerca nello Spirito, secondo le vie dello Spirito riconosciute dal popolo di Dio. La funzione profetica del ministero ordinato si colloca nell'accogliere e riconoscere la freschezza dello Spirito che rende viva la Chiesa di sempre e l'accresce nell'amore[88]. Essa vive nell'attesa della beata speranza e non è ancora totalmente nel regno. Per questo occorre riconoscere e accogliere umilmente il margine fra le nostre realtà umane e la realtà alla quale esse tendono, lasciando che vi sia una pluralità di espressioni della medesima fede. Esse mirano tutte alla stessa realtà ma possono farlo su versanti diversi, con differenti risorse per esprimere la varietà delle culture e la ricchezza della creazione[89].

4.6.2 CONTINUITÀ E RINNOVAMENTO

Nel soffio della speranza, la riforma non può essere guidata da un'ermeneutica della rottura e della discontinuità[90], poiché la sola ermeneutica che le appartiene è quella che le garantisca la continuità dei principi[91] da cui sgorga la necessaria novità evangelica

[86] È ben noto il rischio di una sinodalità lasciata a se stessa, senza un riferimento a un principio superiore indipendente che la fondi, le garantisca la libertà e sia di riferimento al suo operato. Si veda, ad esempio, per il campo luterano, la funzione oppositrice al potere politico riservata dalla sola Chiesa confessante tedesca contro la decisioni sinodali del 23 luglio e del 6 settembre 1933. Decisioni fortemente rigettate da Karl Barth che dichiarava «la Chiesa evangelica tedesca come un evidente *stato d'emergenza*». S. BOLOGNA, *La Chiesa confessante sotto il nazismo 1933-1936*, Feltrinelli, Milano 1967; K. BARTH, *Reformation als Entscheidung*, in *Theologische Existenz heute*, Alte Folge, 3 (1933), Kaiser Verlag, München (trad. it. *La Riforma è una decisione*, Claudiana, Torino 1967).

[87] G. CRISOSTOMO, *Explicatio in Ps.* 149 (P. G., 55,493).

[88] La funzione sacerdotale manifesta la Chiesa come luogo della presenza di Dio che comunica la sua grazia all'uomo; quella regale non necessariamente deve esprimersi in linee e progetti, può anche indicare solo la direzione del cammino ed essere segno di unità. In realtà i tre *munera* sono solo manifestazioni di una partecipazione al potere trasformante dell'amore divino.

[89] Parlando delle giovani vocazioni, Congar afferma: «elles cherchent leur voie dans un apostolato u une vie religieuse dans le monde, en des conditions qui imposent une sorte de création continuelle de vie évangelique et qui permettent un contact direct, purement chrétien et totalement vrai, avec les hommes et leur misère», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 49.

[90] Cf., Y. CONGAR, *Au milieu des orages,* pp. 13-14; per una vision generale cf., F. S. VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985: riforma o discontinuità?*, Cantalupa, Effatà, 2011.

[91] Cf., Y. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai théologique*, p. 72.

per rinnovare quegli aspetti contingenti che si riferiscono a situazioni storiche ormai inefficaci, se non controproducenti, alla missione della Chiesa[92].

Il criterio per distinguere gli elementi fondativi irrinunciabili dalle contingenze era già illustrato da San Tommaso[93], per cui una riforma non riguarderebbe i primi ma solo i secondi[94]. In realtà anche la recettività dei primi può venir intaccata qualora manchi la capacità trasmissiva, poiché questa non è secondaria al mantenimento della fede[95]. Essa non deve rinunciare ai dati essenziali e neanche ai mezzi per raggiungerli ma deve renderli ermeneuticamente accessibili nello spazio della creatività fedele «in modo che la dottrina risulti *un* modo di porre, in contesti diversi, delle condizioni perché all'interno della Tradizione stessa, l'evento kerigmatico o pastorale possa avvenire, realmente prodotto in tutte le sue dimensioni»[96].

In tal modo, si avrebbe l'indicazione di una inviolabilità data dalla regola, pur espressa in contesti diversi dagli attuali, e dall'altra si aprirebbe uno spazio di creatività[97]

---

[92] «L'"ermeneutica della riforma", del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino. […] È chiaro che questo impegno di esprimere in modo nuovo una determinata verità esige una nuova riflessione su di essa e un nuovo rapporto vitale con essa; è chiaro pure che la nuova parola può maturare soltanto se nasce da una comprensione consapevole della verità espressa e che, d'altra parte, la riflessione sulla fede esige anche che si viva questa fede. […] Le decisioni di fondo possono restare valide, mentre le forme della loro applicazione a contesti nuovi possono cambiare», BENEDETTO XVI, *Ad Romanam Curiam*, AAS 98 (2006), pp. 46-51.

[93] «La suite de ce travail montrera, […] que la théologie la plus classique des grands maîtres, en tout premier lieu de saint Thomas d'Aquin, à qui je dois les assises de ma pensée…», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 9.

[94] *Summa Theologiæ*, II-II, q. 1, a. 6, ad 1; II-II, q. 1, a. 8 co; II-II, q. 1, a. 1, co; II-II, q. 2, a. 1-3; II-II, q. 1, a. 7, co; II-II, q. 2, a. 5. co; cf., G. KOSTKO, *Beatitudine e vita Cristiana nella Summa Theologiæ di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005.

[95] Cf., Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, p. 25.

[96] C. THEOBALD, *Le opzioni teologiche del Vaticano II: alla ricerca di un principio "interno" di interpretazione*, in *Concilium*, 4 (2005), p. 126.

[97] Questo principio è stato esposto da Giovanni XXIII all'apertura del Concilio Vaticano II: «Affinché la dottrina raggiunga i molteplici campi dell'attività umana, che toccano le persone singole, le famiglie e la vita sociale, è necessario prima di tutto che la Chiesa non distolga mai gli occhi dal sacro patrimonio della verità ricevuto dagli antichi; ed insieme ha bisogno di guardare anche al presente, che ha comportato nuove situazioni e nuovi modi di vivere, ed ha aperto nuove vie all'apostolato cattolico [2.5]. Però noi non dobbiamo soltanto custodire questo prezioso tesoro, come se ci preoccupassimo della sola antichità, ma, alacri, senza timore, dobbiamo continuare nell'opera che la nostra epoca esige, proseguendo il cammino che la Chiesa ha percorso per quasi venti secoli [6.3]. Occorre che la stessa dottrina sia esaminata più largamente e più a fondo e gli animi ne siano più pienamente imbevuti e informati, come auspicano ardentemente tutti i sinceri fautori della verità cristiana, cattolica, apostolica;

esattamente come avviene in liturgia dove si hanno alcuni elementi base che vengono diversamente modulati al fine di essere trasmissibili[98]. La tensione fra i poli della creatività e della inviolabilità non deve essere annullata perché frena il facile surclassamento del precedente noto, nelle forme in cui è noto, e stimola il suo approfondimento mediante una maggiore conoscenza delle condizioni in cui è stato espresso. Le giustapposizioni in tal caso, sono solo proficue[99]; alimentando la comunicabilità, contribuiscono a far emergere aspetti inediti della verità, mostrando la vitalità di una Tradizione che rende la Chiesa aperta ad ogni uomo[100].

Il «secondo quanto richiesto dai nostri tempi»[101], potrebbe esigere anche un coraggioso «balzo in avanti», come emerge dagli appunti in italiano del discorso papale[102]. Scatto richiesto dall'inadeguatezza della comunicazione della verità rispetto al suo percepito, poiché essa necessiterebbe d'essere comunicata in modo corrispondente alla sua ricchezza[103]. Il nuovo sempre antico scaturisce dalla Tradizione vivente, generatrice di

---

occorre che questa dottrina certa ed immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi. Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. Va data grande importanza a questo metodo e, se è necessario, applicato con pazienza; si dovrà cioè adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale [6.5]». Da *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 ottobre 1962, *AAS* 54 (1962), pp. 785-795.

[98] L'affermazione dell'anglicano James: «Le radici della liturgia sono nella società più che nella Chiesa», E. JAMES, *The roots of the Liturgy*, Prism, Pamphlet, 1962, n.1, p. 5, potrebbe sembrare eccessiva ma mantiene una sua validità in quanto indica la necessità che i segni liturgici siano comprensibili nell'ambiente in cui sono posti.

[99] H. WITTE, *Reform with the Help of Juxtapositions: a Challenge to the Interpretation of the Documents of Vatican II*, in *The Jurist*, 71 (2011), pp. 20-34.

[100] Nella Allocuzione ai membri della Commissione Centrale Preparatoria, Giovanni XXIII traccia la strada verso cui deve camminare il Concilio: «Concilium speculativus cœtus non est, sed potius corpus quoddam viventi vividaque natura, quod oculis conspicit, lacertis universum terrarum orbem amplectitur; domus, quæ festivo cultu ornatur et vernis splendoribus vestitur; Ecclesia est, quæ omnes homines ad sinum suum invitat», 20 giugno 1961, AAS, 1961, p. 501.

[101] *Gaudet Mater Ecclesia*, 6.3.

[102] Riportato da C. E. CLIFFORD, *Reform and the Development of Doctrine: an Ecumenical Endeavor*, in *The Jurist*, 71 (2011) p. 38; ripreso da F. CROWE, *The Church as Learner: Two Crises, One Kairos*, in *Appropriating the Lonergan Idea*, Vertin, CUAP, Washington 1989, p. 379.

[103] «Toujours les réformes, pour l'Église, les revolutions pour le monde, ont été inspires par le sentiment aigu d'une inadéquation parfois dramatique entre l'état des choses et ce qu'elles pourraient et donc devraient être», Y. CONGAR, *Richesse et vérité d'une vision de l'Église comme people de Dieu*, in *Les quattre fleuves*, 4 (1975), pp. 46-54, ripreso in *Le Concile de Vatican II Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, p. 115.

una comprensione più ricca e piena del suo deposito[104]. La nuova intelligenza del dato, inoltre, non coinvolge solo l'intelletto ma è capace di trasformare il modo di essere nel mondo e di relazionarsi con Dio, perché la verità, nuovamente compresa, getta nuova luce sulla modalità con cui la Chiesa si posiziona nella storia; rinnovando avvicina all'abbraccio con la profondità del Mistero contemplato[105].

4.6.3 UN PROCESSO NELLO SPIRITO

Il «balzo in avanti» verso l'abisso del rivelato e verso il mondo può essere compiuto solo se si esperisce dalla storia, mediante uno sguardo retrospettivo denso di magistero, la traiettoria che, nonostante le traversie, viene indicata dallo Spirito[106]. La dimensione pneumatologica consente a Congar di mostrare come la riforma sia anzitutto uno stile da assumere con il quale percorrere poi le vie che la Chiesa esplora nel suo incedere verso il regno[107]. La vita portata dallo Spirito procede secondo i parametri della libertà e della cattolicità, per questo il rinnovamento non è un atto posto una volte per tutte, piuttosto un processo, un'operazione permanente, un *semper a novo incipere* che si mantiene fedele al dato strutturante, altrimenti significherebbe negare la presenza dello Spirito[108].

---

[104] Questa posizione manifesta una fondamentale fiducia nelle possibilità umane. Pertanto il dissenso con la posizione calvinista, almeno così come l'abbiamo intesa, non può essere più radicale. Quanto Calvino scrive a Carlo V nel 1543 afferma quasi l'inconsistenza dell'agire umano e l'incomprensione delle differenze culturali: «La riforma della Chiesa è opera di Dio, ed è altrettanto indipendente dalla speranza e dal pensiero dell'uomo…», vedi n. 2 in *Riforma quale componente strutturale della Chiesa*.

[105] Le ragionevoli e comprensibili opposizioni al dogma dell'infallibilità, perdono la loro forza quando si considera che il Concilio Vaticano I, stabilendo un metodo di definizione, ha liberato la Chiesa dall'ombra degli errori umani che offuscavano la sede petrina.

[106] Nei documenti del Vaticano II emerge un nuovo senso della storicità che apre a una diversa comprensione del rapporto fra fede e storia. Il termine "storia" per la prima volta nella vita della Chiesa, compare 38 volte in tutti i documenti conciliari; G. ALBERIGO, *Cristianesimo e storia nel Vaticano II*, in *Cristianesimo nella Storia* 5 (1984), pp. 577 n. 1. Questo ha condotto a un pensare storicamente; questo ha poi modellato i documenti conciliari, vivificando la Tradizione stessa e si è opposto al formale pensiero giuridico, unendo il ritorno alle fonti al il concetto di sviluppo e di aggiornamento e illuminando il concetto di rivelazione come atto di Dio nella storia; G. O'COLLINS, *Ressourcement and Vatican II*, in *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, ed. G. Flynn - P. D. Murray, Oxford University Press, 2011, pp. 372-391.

[107] Cf., Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, p. 117.

[108] Cf., Y. CONGAR, *Church Reform and Luther's Reformation 1517-1967*, in *Lutheran World*, 14 (1967), p. 353.

Costitutivo del rinnovamento è il confronto con la fonte ebraica da cui la fede cristiana deriva[109]. Separata dalla sua sorgente, la fede smarrisce la forza del primo proclama della sua libertà in cui lo Spirito agiva nei percorsi storici dell'Alleanza e nelle voci dei profeti, la cui riacquisizione fa percepire la vitalità di quello Spirito che libera la Chiesa dai legami con le sue medesime vicissitudini e con la mondanità e la rende disponibile alla missionarietà verso l'uomo di ogni tempo, latitudine e condizione.

Il carattere della missione non è territorio di conquista che soppianta il suolo mancante a un'identità interna, come se questo altrove fosse necessario alla Chiesa perché orfana di un luogo per la propria cultura. È per obbedienza che la Chiesa agisce riformandosi, poiché esiste in funzione di questa obbedienza missionaria. La missionarietà impone un ritorno alla sorgente; per essere performativa richiede pazienza, prudenza e un guardare le cose in prospettiva, senza fermarsi alla cronaca[110], perché se «è raro che un Concilio non sia seguito da una grande confusione»[111] è altrettanto vero che il suo valore, pur comprendendosi con gli eventi che lo provocano o interagiscano con esso, procede ben oltre questi[112]. Rivedere le posizioni e i giudizi del passato aiuta a recupere la pienezza delle comprensione degli eventi e facilita la percezione di uno sviluppo[113] colto in

[109] Cf., Y. CONGAR, *Das bischöfliche Dokument über die Juden. Ein Schritt zu einem besseren Verständnis*, in *Freiburger Rundbrief*, 25 (1973), p. 37.

[110] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 14.

[111] J. H. NEWMAN, *lettera a O'Neill Daunt*, (7 agosto 1870), in *Lettre au duc de Norfolk (1874) et Correspondance relative à l'infaillibilté (1865-1875)*, DBD, Parigi 1970, p. 457.

[112] «Il Concilio di Nicea che ha definito la nostra fede fondamentale (325) è stato seguito da 56 anni di incertezze a cui seguivano sinodi, scomuniche, esili e interventi imperiali. Calcedonia (451) ha richiesto molte spiegazioni e precisazioni. […] Un Concilio come il Vaticano II, poiché incorpora e traduce una grande concentrazione di coscienza e di vita ecclesiale, rappresenta un grande dinamismo, ma che porterà i suoi frutti solo nel tempo», Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchsne, Parigi 1984, p. 67. Le alterne vicende del Concilio di Trento non solo non inficiano la solidità degli insegnamenti dei suoi decreti ma mettono in luce le ragioni contestuali in cui sono stati redatti e consentono di comprenderne la portata strutturante per la vita della Chiesa; cf., R. BIRELEY, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation*, Catholic University of America Press, Washington 1999, (trad. it., *Ripensare il cattolicesimo, 1450-1700. Nuove interpretazioni della Controriforma*, Marietti, Genova-Milano 2010, pp. 67-97).

[113] «La Tradition est développement; il s'opère un va-et-vient constant des faits historiques primitifs à la foi et de la foi aux faits, au cours duquel et par lequel la conscience chrétienne croît en precision. Elle est autre chose que la pure répétition», Y. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai théologique*, p. 127.

nuova luce e prospettiva[114], perché se è vero che è sempre in precise condizioni storiche e mai in un *vacuum* intriso di puro spirito che si compie lo sviluppo della comprensione della fede[115], è altrettanto vero che questa intelligenza avviene solo ricomprendendo il cammino della Chiesa[116], – nella ricerca di un significato che apra a una pluralità di espressioni e non alla semplice uniformità delle formule[117] –, e fissando lo sguardo sugli orizzonti della storia, verso quella pienezza che attendiamo nella speranza, cogliamo il passaggio-evento[118] dello Spirito che ci guida alla verità tutta intera (*Gv* 16,13).

> «Da un punto di vista teologico la riforma si ispira all'ideale che s'impone alla chiesa, tenuto conto delle sue origini e di quanto è chiamata a diventare attraverso la storia, in rapporto all'escatologia. Nei due casi si possono criticare le sue forme storiche presenti per renderle più conformi a quanto viene chiamata una fedeltà più esigente. Nel primo caso la parola spetta agli esegeti, agli storici ai sociologi della conoscenza. Le loro discipline sono strumenti efficacissimi di purificazione e di rinnovamento a condizione che si abbiano spirito e volontà abbastanza aperti a una metanoia per accogliere le loro conclusioni. Il secondo caso – il cammino nel tempo verso l'escatologia – riguarda il vastissimo settore dell'adattamento pastorale, missionario, liturgico, scientifico e apostolico alle esigenze dei tempi»[119].

O forse non basta più rinnovare, occorre ricreare[120]. D'altra parte ogni riforma richiede «tanto un'analisi della situazione in sui si opera, quanto una ricomprensione del contenuto dell'imprescrittibile delle realtà cristiane»[121]. Primo fra tutti, la

---

[114] Per l'ecumenismo, questa retrospettiva illuminante, consente di vedere, prima delle differenze, il *votum Ecclesiæ*, la buona fede, che ha spinto i fratelli separati a vivere già alcuni aspetti comunionali; cf., Y. CONGAR, *Les ruptures de l'unité*, in *Istina*, 10 (1964), pp. 133-179.

[115] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 250.

[116] Si pensi al superamento delle espressioni linguistiche che riguardavano alcune Chiese che non si sono riconosciute in Calcedonia: i Copti, gli Ortodossi Siriani, gli Armeni, gli Assiri, fino a giungere alla dichiarazione della unità di fede fra i Caldei cattolici e i Siriani dell'Est a proposito dell'anafora di Addai e Mari; «La Chiesa Cattolica mostra la sua capacità di sapersi riconciliare anche su punti fondamentali, andando oltre il linguaggio canonizzato dalle più celebrate definizioni conciliari», B. SESBOÜÉ, *Reception of Councils from Nicea to Costantinople: Conceptual Divergences and Unity in Faith Yesterday and Today*, in *Reception and Communications among Churches. II. Historical Perspective*, in *The Jurist*, 57 (1997), pp. 87-117, qui 107.

[117] Cf., Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 2013[3], p. 226 (ed. or. *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Parigi 1978-1980).

[118] Cf., Y. CONGAR, *Un peuple messianique*, p. 88.

[119] Y. CONGAR, *Rinnovamento dello spirito e riforma dell'istituzione*, in *Concilium* 3 (1972), p. 67.

[120] R. PASCAL, *Esprit*, gennaio 1968, p. 112; M. LÉGAUT, *La passion de l'Église*, in *Études*, ottobre 1970, pp. 417-430.

[121] Y. CONGAR, *Rinnovamento dello spirito e riforma dell'istituzione*, in *Concilium* 3 (1972), p. 68.

configurazione alla Trinità[122] alimentata dall'attenzione allo Spirito Santo; dimensione questa ancora poco sottolineata a livello istituzionale[123]. La mancanza di ogni riferimento allo Spirito Santo nel Codice di Diritto Canonico riguardo all'ufficio di governo della Chiesa è in aperto contrasto con i testi del Nuovo Testamento[124] e alimenta il dubbio sulla impossibilità nel saper riconoscere l'azione dello Spirito al di fuori della Chiesa, quando al suo interno essa viene, per lo meno sottaciuta. Viene così a mancare la triplice comunione auspicata dal Concilio: la *communio hierarchica* (*LG*, 21), la *communio ecclesiarum* (*LG*, 23) e la *communio fidelium* (*UR*, 2; *LG*, 13; *AA*, 18). Il mistero della Chiesa si esprime solo quando queste tre comunioni godono di espressione strutturale[125]. Compito che, a cinquant'anni dalla fine del Concilio Vaticano II, rimane da implementare nello spirito dell'*affectus collegialis* (*LG*, 23) il quale dovrebbe animare le relazioni all'interno della Chiesa. Per questo occorre almeno superare la pura lettura dei suoi testi, poiché essi potrebbero rivelare un pluralismo contraddittorio[126] per giungere, invece, a cogliere la traiettoria di un senso che lo Spirito

[122] Cf., Y. CONGAR, *Un peuple messianique*, p. 89.

[123] «In *Lumen Gentium* 17, the church is named, at once, "the People of God," "the Body of Christ," and "the Temple of the Holy Spirit". However, from the personal, to the collective, to the institutional, canonical and structural levels—the church de facto still lacks this trinitarian balance in its life. We are still far from conversion to a genuinely trinitarian church. A major issue is that the Holy Spirit, the Breath of God, is given little institutional breathing room. Ecclesial conversion cannot take place if the very divine agent of conversion is not given opportunities to convert the church», O. RUSH, *Ecclesial Conversion after Vatican II: Renewing the Face of the Church. To Reflect the Genuine Face of God*, relazione tenuta alla Convention CTSA (Catholic Theological Society of America), Miami, 8 giugno 2013, in CTSA *Proceedings* 68 (2013), pp. 48-49.

[124] «The exclusion of the Holy Spirit and charisms from the code was not due to ignorance or casual neglect; it seems to have been a conscious choice. It is difficult to detect the real reasons for this deliberate exclusion. It may have been motivated by a fear of a mysterious charismatic element that might be difficult to verify or control, and that might prove disruptive or dangerous. Or the revisers of the code may have been reluctant to acknowledge any source of authority in the Church other than the exclusively Christocentric and hierarchic sources recognized for centuries. They may have been unwilling to recognize the Spirit who dwells within each one of the Christian faithful and gives them gifts for the building of the Church», J. CORIDEN *The Holy Spirit and Church Governance*, in *The Jurist* 66 (2006), p. 372.

[125] «E quanto si stenti a recepire pienamente il Concilio ce lo sta a dimostrare anche il nuovo *Codex Juris Canonici*, che nel descrivere la *communio* piena con la Chiesa, sulla scorta di *Lumen Gentium* 14 non menziona neanche lo Spirito Santo e ricorre esclusivamente a criteri di ordine istituzionale. È chiaro che per quanto riguarda la recezione del Concilio siamo ancora agli inizi» W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Grünewald, Mainz, 1987; (trad. it., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, p. 289).

[126] Cf., O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*, Echter Verlag, Würzburg 1993, (trad. it. *Il Concilio Vaticano II: preistoria, svolgimento, risultati, storia postconciliare*, Queriniana, Brescia 2005, p. 150).

indica al cammino della Chiesa nel mondo[127]. Questi tre elementi: traiettoria ispirata, cammino della Chiesa e mondo con le sue domande non possono più essere disgiunti, pena l'insignificanza dell'annuncio e della testimonianza. Solo così è possibile avviare prassi che riconoscano, nella concretezza, il ruolo dello Spirito Santo quale co-istituente della Chiesa[128], a partire da una rilettura delle missioni divine: lo Spirito e Cristo coagiscono in unità, non nella formalità del medesimo atto, ma in un equilibrio fra causalità, modalità e attualità che tendono ad un'unica finalità[129]. Questo fa sì che vi sia un'inconfutabile presenza dello Spirito nella riforma della Chiesa sia perché è necessario per consentire l'incontro fra l'uomo e il Cristo, e realizzare così la comunione tra il divino e l'umano, sia perché nella storia è lui l'agente attualizzante dei misteri. Lo Spirito, dunque, opera nell'incessante costituirsi di tutti gli elementi della Chiesa[130], la quale non è mai giunta ad indossare pienamente l'abito nuziale, per cui è lo Spirito che costituendo la Chiesa, testimonia l'irrinunciabile tensione alla riforma quale dimensione strutturante la Chiesa stessa. È nello Spirito che la Chiesa acquisisce perennemente la sua forma, ed è dallo Spirito che riceve il suo rapportarsi con Cristo[131]; in questa relazione col Risorto, la Chiesa scopre la sua identità: essere sempre più forma di Cristo nel mondo, perché solo una Chiesa che si ri-*forma* è una Chiesa fedele.

Fin dalle origini, lo Spirito Santo è l'Unificante ed è Autore della Chiesa perché autorizza le molteplicità delle manifestazioni e delle realizzazioni, le quali non sono possibili senza di lui. Questo dimostra che ciò che accade nella storia, secondo lo sviluppo della Tradizione, è sempre una traccia di fedeltà che non è mai nell'ordine dell'oggettivo, poiché essa esiste solo in assenza dell'oggetto che la permette. La traccia

[127] Cf., Y. CONGAR, *Ordre et Juridiction dans l'Église*, in Irenikon, 10 (1933), pp. 22-31; 97-97-110; 243-252; 401-408; in questo lungo articolo, Congar, non fonda ancora il giuridico nell'azione dello Spirito Santo, ma pone le basi per un ritorno della sacramentalità quale punto di partenza per il dato giuridico.

[128] Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 2013[3], p. 206 (ed. or. *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Parigi 1978-1980).

[129] Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 2013, pp. 201-213(ed. or., *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf Parigi 1995); ID., *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Cerf, Parigi 1983; ID., *La Parole et le souffle*, Desclée de Brouwer, Parigi1984, p. 10.

[130] «[Dans l'Église, toutes les réalités] doivent fonctionner ensamble. Chacune, prise suele et séparée des autres n'est plus ce que Dieu l'a destinée à être», Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, p. 69.

[131] Cf., *Idem*, pp. 71-72.

esiste quanto presenza di un'assenza, di un rimando, di un'invocazione che la guida nel tempo verso il suo compimento che ancora non è ed è sempre da cercarsi.

Lo Spirito, quindi, da un lato, conduce all'origine generativa della vita ecclesiale, alimentando la Chiesa con la forza propulsiva della sua identità originaria, dall'altro, costituisce la Chiesa nella sua missionarietà e la lancia nel tempo; la rende estatica, al di là del limitato; rinnovandola nell'imprevedibile divino, la rende anche incerta di sé – e così, cosciente del suo non appartenersi, la svuota realizzando in lei una *kenosi* nella storia al pari del suo Sposo –, perché lo Spirito è il configurante, irruzione di novità, il non ancora detto, l'oltre del conosciuto, il già che sarà non ancora avvenuto, il paradigma di una libertà che supera ogni fissato della cultura e spezza l'agenda dei potenti. Veramente è il coistituente della Chiesa[132].

Non sappiamo ancora la forma che la Chiesa rivestirà, ma sarà secondo le possibilità che l'accadimento iniziale concede, così come nel corso della storia ha già manifestato, rivelando l'ancora nascosto. In questo concedersi nel nascondersi, lo Spirito autorizza un inaspettato che invoca una riforma giustificata dal fatto che non si può "trattenere" il Risorto (*Gv* 20,17; *Lc* 24, 31) e che solo la pluralità delle operazioni giustifica[133], come unico riferimento del loro esserci. Spegnere la diversità è soffocare l'unicità data dall'essere parte della molteplicità. In questo Spirito che apre nuovi spazi e permette nuove pratiche, gli uomini accolgono la gioia del Vangelo, e riconoscono sé come figli nel Figlio e la Chiesa come loro madre, nella quale, nello Spirito, diventano corpo del Figlio[134].

---

[132] «Le Saint Esprit est co-istituant actuel de l'Église du Verbe incarné», Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, p. 99. 104-105. 125 ss; ID., *Je crois en l'Esprit Saint*, pp. 13-24; cf., R. CHÉNO, *Les retractationes d'Yves Congar sur le rôle de l'Esprit Saint dans les institutiones ecclésiales*, in *RSPT*, 91 (2007), pp. 265-284.

[133] «Dans ce cadre de communion […] une large diversité est possible, et l'on ne doit pas confondre la foi avec une seule des ses formulation historiques», Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Parigi 1982, pp. 68.259-260.

[134] Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, pp. 189-204.

4.6.4 FORMARE AL CAMBIAMENTO DI STILE

Lo stile della riforma, procedendo dalla comprensione del Mistero di Cristo[135], sgorga dall'agire ecclesiale e richiede la formazione della coscienza di tutti i soggetti. Le riforme, infatti, sono efficaci solo se sono comprensibili[136]. Cambiare stile non è slittare da una chiesa clericale a una laicale, bensì passare da una "chiesa sistema" a una "chiesa servizio", dove i laici non assumono tinte clericali; per questo vi è una proporzionalità diretta fra la formazione delle coscienze in direzione evangelica e l'assunzione delle riforme. Le coscienze si formano sempre localmente, seguendo le naturali reti di comunicazione della struttura relazionale quotidiana, fatta talvolta da piccoli gruppi. Tale realtà fondativa può avere due effetti contrapposti accomunati dal modo in cui comunicano e dal fatto che le sensibilità della rete quotidiana sono pervicacemente tenaci rispetto a ciò che viene percepito come esterno. Nel primo caso, viene assunto solo il conforme alle logiche mentali e ai processi argomentativi del gruppo, altrimenti seguono chiusure, lacerazioni o abbandoni perché difficilmente ci si separa dalle abituali concezioni, specie quando la "chiesa sistema" fornisce rassicurazione confortevole. Però, se nelle relazioni feriali si inseriscono, in nome di un valore talvolta anche mal interpretato, modalità trasformanti socialmente condivise, allora solo chi è a contato con tali logiche percepisce meglio di altri il modo in cui una riforma possa essere proposta o addirittura accettata. Per chi difetta di tale immersione è difficile cogliere i processi storici o se lo fa, assume una posizione difensiva. Maggiore è la percezione della immutabilità e minore è l'apertura, tanto che si pensa siano gli altri che debbano cambiare per entrare in un sistema consolidato[137]. Ma pellegrinante è lo stile della Chiesa, ossia lo stile di una Chiesa libera per una meta non ancora raggiunta[138].

---

[135] «Il carattere definitivo della rivelazione evangelica, nella pienezza del Cristo, lungi dall'essere incompatibile con uno sviluppo, lo comporta: il mistero di Cristo è sempre in atto, non solamente proiettando luci antiche su situazioni nuove, ma con una presenza immanente nella comunità del suo Corpo, per cui la Chiesa è la forma storica della grazia», M. D. CHENU *Storia della salvezza e storicità dell'uomo nel rinnovamento della teologia*, in *Teologia del rinnovamento*, Cittadella editrice, Assisi 1969 p. 12; (tit. or. *Theology of Renewal*, Palm Publisher, Montréal 1967).

[136] Come mostra l'ampio studio sulle riforme in ambito amministrativo presentate in N. BRUNSSON - J. P. OLSEN, *The Reforming Organisation*, Routledge, Londra 1993.

[137] Cf., Y. CONGAR, *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre*, Queriniana, Brescia, 1976, pp. 60-61.

[138] Cf., Y. CONGAR, *Bulletin de Théologie dogmatique. Fins dernières*, in *RSPT*, 33 (1949), p. 463.

4.6.5 Accogliere la novità di uno stile inclusivo

Si delinea quindi come una riforma sia possibile solo con un mutamento di coscienza attuata da un cambio nella ricettività del reale[139], poiché il rinnovamento procede solo con un ritorno alla realtà delle cose[140]. La nuova coscienza è una sensibilità precondizionante, prossima alle necessità, che non richiede completezza teorica o programmi efficacemente provanti. Nella storia, molti movimenti hanno preso gli avvii da una percezione talora difforme rispetto alla ufficialità. Il loro sviluppo ha però poi arricchito la vita ecclesiale in relazione alla capacità di reciproco ascolto e all'accoglienza anche di forme eterogenee rispetto all'intuizione originaria[141] oppure l'ha lacerata se non si sono comprese le istanze, talora sottotraccia, di cui la nuova sensibilità si faceva portatrice. Lo stile inclusivo favorisce il superamento di tali tensioni, a patto che tutti gli attori coinvolti assumano le esigenze che l'inclusività richiede a tre livelli. Nel primo, si reclama la manifesta volontà di comprendere l'altro. Nel secondo, si guarda ai valori supremi che si vogliono realizzare, per esempio: evangelizzazione delle aree umane inesplorate, comunione, testimonianza della povertà, salvaguardia dell'integrità umana e del creato, liberazione dalle schiavitù. Nel terzo, si riconosce sinceramente la necessità che ha la Chiesa di crescere secondo nuovi modelli che non producano necessariamente "un umile gregge sottomesso ai suoi pastori". L'inclusività urge quando si riconosce che l'Evangelo può essere rivolto all'uomo di oggi solo ascoltando l'oggetto delle sue preoccupazioni. Qualora però la circolazione del messaggio restasse a senso unico, il mondo permarrebbe nella sua inintelligibilità.

---

[139] «Le riforme di fondo riguardano il modo cattolico di pensare, di fare teologia. Sono riforme-conversioni mentali e spirituali, dunque esistenziali. Sono le riforme e le conversioni più profonde e più difficili. La maggiore conversione mentale è quella di imparare a pensare in termini di consenso differenziato, a uscire dalla logica binaria, del terzo escluso, a uscire dall'univocità del linguaggio, per capire e accettare che la stessa fede fondamentale possa essere espressa in modi diversi, con accenti diversi, senza rompere l'unità della fede, il consenso di base. A partire di (*sic*) questo pensiero dell'unità nella diversità, molte divisioni interne alla chiesa cattolica, ma anche tra queste e le altre chiese cristiane, potrebbero essere oltrepassate, senza nondimeno siano cancellate le tensioni», J. Famerée, *Scambio di doni: Chiesa cattolica e Chiese orientali*, in *La Riforma e le riforme*, (a cura di A. Spadaro – C. M. Galli), Queriniana, Brescia 2016, p. 421.

[140] Cf., Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi sa réforme,* Cerf, Paris 1983, pp. 41-42, n. 74.

[141] Si pensi alla fatica che le forme di governo, anche originali e innovative, assunte dalle comunità religiose nel periodo della Restaurazione postnapoleonica e tuttora vigenti, incontrano oggi nel rendere ragione di sé nella modernità.

Lo stile riformante inclusivo si avvia quando la comunità credente avverte di avere qualcosa da trasmettere e qualcosa da ascoltare, perché anche il mondo ha qualcosa da dire alla Chiesa[142]. È indubbio che la domanda di salvezza espressa per secoli, oggi debba essere riascoltata e reinterpretata poiché il contemporaneo diffida delle certezze deduttive presentate con autorità, nel contempo rispetta la validità delle convinzioni e le conclusioni scientifiche raggiunte per via d'induzione dall'evidenza dell'esperienza. La Chiesa non è stata fondata imitando Solone o Licurgo. Cristo l'ha voluta donandole l'essere e la vita e promettendole l'animazione e l'assistenza del suo Spirito; Lui, verità e vita, mediante il suo Spirito vive in essa ed invita ad essere sempre cercato, e trovato, ascoltato[143]. Forse è il tempo in cui la Chiesa è chiamata ad uscire dalle mura della città e sostare presso il Cristo umiliato; in questo silenzio è più facile ascoltare la sfiducia che l'uomo grida contro se stesso, sapendo che non a tutto si ha risposta ma a tutti si può essere presenza. Il nuovo stile di questa presenza nel mondo è dato dal forestiero che, camminando, si aggrega ascoltando le domande degli uomini (*Lc* 24,18). Esse, come quelle dei discepoli, sono sempre domande di una salvezza mal compresa, posta entro i limiti delle attese immediate, ma a differenza dei due fuoriusciti da Gerusalemme, oggi non c'è più il retroterra biblico e religioso di un tempo. Il nostro contemporaneo è soltanto un fuoriuscito dalla speranza. Per questo merita più strada e maggiore ascolto.

4.6.6 Stile povero e periferico

Nel nostro tempo, la coscienza riformante può rendere credibile il Vangelo assumendo, preferenzialmente, come statuto della sua presenza, alcune pagine che trasmettono un'essenzialità immediata, quali Matteo 25, Giovanni 13 e 21, oltre a Luca 24. Da qui matura una condizione che espone la Chiesa alla sua povertà radicale[144] poiché non trattiene nulla per sé, ma tutto rimanda a Cristo, lo sconosciuto ospite inatteso e non invitato. Cresce così un atteggiamento di povertà che può essere assunto tanto dall'*Urbs* quanto dall'*Orbis*[145]. La sua applicazione riformante si realizza però solo quando si

[142] Cf., Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 148-150.
[143] Cf., Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Parigi 1953², p. 51.
[144] Cf., Y. Congar, *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Parigi 1963; (trad. it., *Servizio e povertà nella Chiesa*, Borla, Torino 1964).
[145] Cf., Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 274-287.

invera un incontro fra le due realtà, in un *perpétuel échange*[146], e si risponde alle esigenze e alla realtà delle chiese locali almeno secondo la ripartizione annuncio, servizio, celebrazione, comunione. Nelle situazioni concrete, alcuni di questi aspetti sono insufficienti e devono essere più marcati; ma è solo la chiesa locale che è in grado di stabilire quale dimensione necessita maggiore implementazione.

Un centro che tutto controlli rischia la paralisi e l'inefficacia se non l'inconsistenza per via del principio di Mises secondo cui la conoscenza è diffusa se non dispersa[147]. In tal senso occorre dare cittadinanza al *genius loci* che non può essere riconosciuto unicamente nell'ambito della diaconia, ma precluso a quello della liturgia[148]. La chiesa locale necessita non solo di comunione con il centro ma necessariamente di unità in tutto il suo agire, il quale, essendo azione, abbraccia anche la dimensione della creatività. Questo rispetto per la realtà, non solo rivelerebbe sagacia ma attuerebbe quella sapienza che mostra radici ben consolidate nel pensiero e nell'agire ecclesiale[149]. È sufficiente scavalcare lo spirito degli assediati, consolidatosi con la Restaurazione, e aprirsi alla storia. Si comprende così come le riforme strutturali non possano sfuggire alla comprensione e alle possibilità locali perché le necessità e i bisogni delle Chiese sono quanto mai diversificati. Fermo restando che se dall'*Orbis* proviene una richiesta di intervento dell'*Urbs*, questa, quale garante della carità unificante, deve offrire direttive conformi al richiesto. Se questo si attua in sinergia riformante, il risultato non

---

[146] *Idem*, p. 287.

[147] L. VON MISES, *Socialismo*, trad. it. Rusconi, Milano 1990, p. 241; cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, p. 265.

[148] La volontà di approvare da parte del centro i testi liturgici redatti in lingue che nessuno, a Roma, riesce neanche a leggere, è cosa almeno curiosa. Una correzione in tal senso è giunta con il Motu Proprio *Magnum Principium* del 3 settembre 2017. La Chiesa di "Occidente" non può andare dal Cile al Giappone, passando per la Finlandia. Tale diversità vuole che alcune culture siano più attente all'espressione verbale, altre a quella simbolico gestuale; cf., A. HASTINGS, *La riforma della Chiesa spetta al vertice o alla base?*, in *Concilium*, 3 (1972), p. 121.

[149] A seguito della Riforma, nello sforzo di implementazione del Concilio di Trento, il cattolicesimo conosce un periodo di adattamento e di crescita al fine di rispondere alle nuove esigenze emerse dalla trasformazione della società e dalle missioni in Oriente e nel Nuovo Mondo. «Sia che si guardi al cattolicesimo come promotore attivo dell'adattamento, sia che lo si consideri come una realtà soggetta all'adattamento stesso, la Chiesa non fu in alcun modo monolitica, ma caratterizzata da diversi movimenti e spiritualità», R. BIRELEY, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation*, Catholic University of America Press, Washington 1999, (trad. it., *Ripensare il cattolicesimo, 1450-1700. Nuove interpretazioni della Controriforma*, Marietti, Genova-Milano 2010, p. 265).

dovrebbe deludere[150]. Ma l'*Urbs* potrebbe anche illuminare e stimolare aspetti e iniziative che l'*Orbis* vive ma non avverte o difetta della forza necessaria per affrontare i cambiamenti: formazione del clero, evangelizzazione giovanile, specifiche situazioni matrimoniali e influenza dei poteri forti che agiscono globalmente.

Questo mostra il delicato equilibrio verso cui occorre convergere, perché se la coscienza riformante concerne tanto il centro quanto la periferia, la loro intesa, fondata sul dialogo e il rispetto, si alimenta e sostiene grazie all'unità della fede e all'attenzione pastorale, uniche vie per superare i conflitti, affrontare le urgenze mondiali e trovare le soluzioni adeguate che, sancite dal centro, acquistano vigore e rafforzano l'unità. La storia insegna che le riforme prospettate dall'*Urbs* hanno dispiegato la loro forza solo quando sono state accolte dall'*Orbis* – anche dopo molti anni[151] – mostrando che l'efficacia delle riforme dipende dalla realtà del ministero locale.

Quanto affermato constata che nessuna riforma si impone solo dal centro o può essere unicamente locale e tanto meno un'applicazione automatica di soluzioni create altrove[152]. Richiede sempre una accoglienza creativa. In tutte le fasi di questo processo, tuttavia, ogni sforzo potrà raggiungere il cuore dell'uomo solo se si mostrerà la prossimità benigna di Dio, e, ricalcando lo stile di Cristo, si presenterà Colui che è venuto per servire. Nel corso dei secoli, si è spogliato Cristo della sua presenza incognita e lo si è manifestato agli occhi degli uomini come il Figlio di Dio senza permettere loro di incontrarlo come Figlio dell'uomo, dimenticando forse che il cattolicesimo è sempre un sì incondizionato alla pienezza della vita umana in tutti i suoi aspetti e nelle sue più radicali esigenze.

---

[150] «L'institution sauve-t-elle l'inspiration; le droit protège la vie; dans le corps du Christ, qui est l'Église, l'esprit se trouve un corps, et, en animant ce corps, il est conservé par lui», Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, p. 292.

[151] Si veda la sintesi di G. ALBERIGO, *Concezioni della Chiesa al Concilio di Trento e nell'età moderna*, pp. 117 ss. in M. MARCOCCHI, *Il Concilio di Trento: istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 17-20.

[152] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950, pp. 273-278.

4.6.7 Stile critico e relazionale

La riforma svolge la pienezza del suo senso attingendo con pazienza e lungimiranza al mistero profondo della Chiesa[153]. Questo ancoraggio rende la Chiesa libera dalle pressioni sociali[154], poiché la riforma non sposerà il concetto di modernità secondo il quale occorre sostenere e alimentare il «desiderio di cancellare tutto ciò che è venuto prima, nella speranza di poter raggiungere finalmente un punto che potrebbe essere chiamato un vero presente, un punto originario che delimita un nuovo inizio»[155]. Dimenticare e agire, avvolti dalla nube inebriante di un nuovo inizio, è qui tutta la potenza ingannatrice di una modernità che rigetta la storia. Ma il passato non può essere rifiutato perché il suo rifiuto produce una reazione di ritorno ad esso per riassumerlo nelle sue forme marginali, creando un vero e proprio *pastiche*, tipico del nostro tempo, dove il passato non è più un referente ma solo una collezione di immagini[156].

Per questo, l'atteggiamento riformante rilegge sempre la storia e solo questo consente di poter riconoscere il carattere relativo delle forme di vita ecclesiali ormai desuete[157]. Da qui nasce la libertà che gode una riforma che sia critica verso lo stile della cultura in cui vive ma nel contempo sappia evitare la tentazione, soggiacente alla disumanizzazione di Colui che si è fatto carne, di proseguire con un accostamento alla modernità esclusivamente deduttivo, fornendo risposte non invocate, perché, a non ascoltare segue il rischio di offrire risposte a domande non poste. L'autorità va scoperta nell'esperienza e la verità nella relazione, esattamente come ha fatto Gesù con i suoi prima e dopo la Risurrezione. Altrimenti la sua esperienza non è più paradigmatica per la Chiesa. Gli

---

[153] «Il s'agit d'un domaine moins proprement ecclésial que celui de la vie de l'Église comme expression de son mystère profond, dans le quel peut s'exercer le réformisme», Y. Congar, *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 4 (1950), p. 406.

[154] «Il est impossible d'être pur ou de tendre sérieusement à l'être si on ne résiste pas à la pression formidable de la propagande, si on ne critique jamais les informatios enrobées dans cette propagande», Y. Congar, *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 4 (1950), p. 404.

[155] P. de Man, *Literary History and Literary Modernity*, in *Daedalus*, 99 (1970), pp. 388-389.

[156] Cf., H. Lefèbvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, Parigi 1968; (trad. it., *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Il Saggiatore, Milano 1978).

[157] «Comme les formes de réalisation de la vie ecclésiale ont quelque chose de relatif et sont soummises à un certain conditionnement historique, elles sont de soi sujettes à des adaptations et donc à des initiatives réformistes qui engagent et représentent, comme telles, un certain unconformisme», Y. Congar, *Culpabilité et responsabilité collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 4 (1950), p. 405.

uomini devono essere incontrati dalla verità là dove sono e Cristo può divenire la loro via solo se essi lo incontrano sulle loro strade[158].

Lo stile riformante accetta il limite strutturale delle sue stesse possibilità. Occorre, infatti, sempre coniugare dialetticamente le esigenze riformanti con i caratteri della Chiesa. Essa è sempre una e santa. L'unità però non significa l'esclusione aprioristica della possibilità di una riforma che conduca alla santità. D'altro canto, la santità non equivale ad escludere coloro che hanno mancato di incontrare le richieste esigenti della pienezza della vita cristiana[159]. Il corretto bilanciamento è sempre una soluzione da ricercarsi poiché questo è un punto sul quale da sempre i cristiani sono chiamati a confrontarsi ed è un punto sul quale non esiste nessuna risposta canonica[160], in quanto «la fede è vita che come vita dello spirito si sviluppa soltanto nella veracità; una veracità che esige la libertà quale spazio della sua realizzazione»[161].

La ricerca del vero mira a disinquinare i termini ecclesiali e a ridare consistenza strutturante alle parole. Un termine entrato nel vocabolario corrente è servizio. Questo non riguarda solo un atteggiamento personale di modestia poiché vi sono persone sotto questo aspetto ammirevoli che uniscono all'esercizio del loro ufficio uno stile autenticamente autoritario. Solo un bilanciamento dei poteri e dei controlli all'interno delle istituzioni (*check and balance*) può impedire la regressione all'assolutismo e al paternalismo dopo la proclamazione degli slogan del momento. Così le decisioni riguardanti un cambio d'opera o investimenti ingenti – proporzionalmente alla realtà interessata – non possono essere attuati senza una maggioranza qualificata da parte di

---

[158] «La Riforma e la Controriforma hanno portato una profusione di nuovi catechismi. Ora il presupposto di un catechismo è un'istruzione data da una chiesa docente che sa già la risposte alle domande che essa stessa chiede. […] Tutti i presupposti su cui si basavano i catechismi sono venuti meno. Non è la chiesa che pone le sue domande e aspetta di sentire le sue risposte. È il mondo che pone le domande, e si rifiuta di accettare qualsiasi risposta prefabbricata», J. ROBINSON, *Una nuova riforma?* Queriniana, Brescia 1970, pp. 116-117.

[159] Cf., Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église***,** Cerf, Parigi 1950, pp. 63-69.

[160] Cf., T. E. MORRISSEY, *Canonists in crises*, in *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, Brill, Leiden 2002, p. 75; B. E. HINZE, *Ecclesial Repentance and the Demand of Dialogue* in *Theological Studies*, 61 (2000), pp. 207-238.

[161] J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969 (trad. it., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1992[4], p. 298).

tutti i soggetti interessati. Si evita in tal modo qualunque decisione calata dall'alto che produce solo sfiducia e disinteresse verso l'istituzione.

Altri termini quali libertà e responsabilità hanno conosciuto al di fuori della Chiesa uno sviluppo notevole, intendendo non solo una libertà e responsabilità interiore, ma coinvolgendo la gestione concreta delle realtà. L'uomo contemporaneo è istintivamente reattivo alla mancanza del riconoscimento delle sue responsabilità. Si avverte un vivo contrasto fra l'umanizzazione che la Chiesa vuole portare agli uomini e lo stile burocratico e decisionale che talvolta si avverte nelle sue strutture relazionali. Questa Chiesa è condannata dal Vangelo stesso che annuncia. Non si tratta più di combattere per la sua autonomia rispetto al potere civile o lottare contro la simonia, la vendita dei benefici e delle esenzioni, si tratta di riconoscere la dignità regale di ogni battezzato per cui non si può chiedere di vivere il Vangelo del servizio se chi è al servizio del Vangelo gestisce in modo autoritario le realtà della Chiesa. La missionarietà della Chiesa non consiste nel proselitismo di soggetti supini, ma in un gioioso annuncio che rende liberi e responsabili i soggetti coinvolti e non vuole ridurre tutti a un unico denominatore ma riconosce spazi di pluralità.

La criticità dovuta nei confronti della mondanità deve essere totale, specie nel valutare la qualità relazionale che si vive all'interno della comunità ecclesiale. Lo stile riformatore, ispirato alla parresia, – e non alle sole tendenze democratiche – incide direttamente, talvolta in modo caustico, talaltra maieutico, nelle relazioni, perché è da qui che inizia e si attiva il rinnovamento ecclesiale il quale deve conservare sempre il suo tratto evangelico: realizzazione di una buona notizia e implementazione della gioia, perché lo stile della riforma è lo stile della gioia evangelica.

CONCLUSIONE

Il contributo di Yves Congar muove dall'irrinunciabile consegna dello statuto storico del cristianesimo. Dimensione che non esautora il rivelato ma da cui questo non può esimersi, per il suo primo porsi, la sua trasmissione e la sua ricezione. Inoltre, affinché il donato permanga nel suo agito storico, occorre, per fedeltà al mandato, riscoprire l'energia del processo fontale per mantenere vivo l'annuncio evangelico e la sua accoglienza. Da tale intrinseca esigenza origina per Congar la possibilità di una riforma che non sia solo adattamento tattico ma scelta performante di sviluppo del ricevuto, in quanto il Vangelo esige l'essere declinato in ogni cultura e ad ogni latitudine poiché è il corpo della madre – e la Chiesa è madre – che si adatta al figlio affinché questi abbia la vita. Congar, mosso dallo scandalo di una Chiesa in difficoltà nell'attrarre gli uomini del suo tempo, sa che essa non può mai fermarsi, compiaciuta di se stessa o querula verso il mondo, ma sempre deve porsi in cammino, cosciente della propria inadeguatezza di fronte alla pienezza che l'attende. Riformarsi è così confrontarsi con il senso più profondo della propria chiamata, ascoltata in modo sempre nuovo.

Il contesto culturale, politico, economico e tecnologico influisce sul procedere della Chiesa poiché questa è nel tempo e il suo porsi non è mai atemporale ma occasione per discernere l'appello alla sequela, una chiamata che suscita potenzialità più radicali e autentiche per rinnovare evangelicamente i legami fra i credenti e il mondo. La riforma è possibile quando si libera lo spirito dalle catene dell'imitazione e si torna a comprendere la sequela come i primi credenti, per trasformare le relazioni, come essi hanno fatto. In tal modo, l'idea della riforma diventa nel pensiero di Congar la genuina spinta propulsiva dell'essere della Chiesa. Anche se per questa intuizione, il Nostro ha pagato un prezzo personale altissimo, riformare non è mai stato per lui rivoluzionare o tradire la Tradizione, bensì consentire una carità più autentica che in quanto tale non può mai declinarsi in modo univoco. Per questo la teorizzazione sistematica si offre come una modalità per dire la Chiesa senza per altro voler esprimerne il tutto di essa. Infatti, come già mostrato nel testo del '50 e poi ampiamente sostenuto negli scritti

successivi, Congar non specula su ragioni che avverte come letture di un periodo, rischiando di smarcarsi da quella storicità a lui cara, ma utilizzando l'indagine storica e mantenendosi fedele alla Tradizione, mostra le ragioni che, nei secoli, rendono viva la presenza della Chiesa. Compito della riforma è quindi garantire la freschezza di tale presenza. Ciò avviene solo quando la riforma è sostenuta dalla speranza che ardisce oltre il fin qui noto poiché spinge verso lo Spirito futuro del Verbo, nella consapevolezza che i concetti umani, nel momento stesso in cui si pongono, affermano il loro carattere delimitativo e delimitante: diciamo Dio mediante concetti creati.

Forse risiede in questa seconda intuizione la libertà con cui Congar si è mosso, attingendo con pazienza dalla storia. Infatti, pur senza dichiararlo, Congar avverte che qualunque lettura della Chiesa non ne esaurisce il reale, la vocazione e il futuro, per cui, senza eliminare i paradigmi consueti, accoglie la possibilità di una permanente apertura che ne sottolinei la storica strutturale incompiutezza. La Chiesa è in cammino; non conosce ancora i sentieri verso cui lo Sposo l'attrae, sa che deve rimanere pronta con i fianchi cinti e le lampade accese (*Lc* 12,35) per esplorare i tempi nuovi. Il ritorno alle fonti e la fedeltà alla Tradizione consentono a Congar di non precludere eventuali altri cammini che permettano la ricerca di nuovi modi di presenza della Chiesa.

Data la censura cui venne sottoposta, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, ad eccezione di Journet e dei primi recensori – come illustrato nel capitolo primo e secondo –, è stata analizzata dai suoi critici lettori solo dopo il Concilio Vaticano II, chiedendole quindi più di quanto al suo tempo potesse dire o sorvolando sulle intuizioni esposte, frutto di una vasta conoscenza storica e di un ripensamento totale della teologia come opere quali *Chrétiens désunis* (1937), *Le Christ, Marie et l'Église* (1952) *Esquisses du mystère de l'Église* (1953), *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953) stanno a dimostrare.

Congar sviluppa la sua posizione nella consapevolezza che dal rinnovamento interiore e personale occorra passare ai comportamenti ecclesiali e necessariamente a una riforma istituzionale pena – fatte poche eccezioni – la tenuta stessa degli ideali del cambiamento personale.

A tal fine, in questa indagine, cercando di evidenziare il percorso teologico svolto da Congar circa i soggetti coinvolti, la possibilità e la necessità di una riforma, abbiamo mostrato come il suo carattere richiami la visione stessa di una Chiesa, *puissance de création*, che non può esimersi dall'operare per il mondo nel fluire della storia. Intento ad aprire varchi su tale versante, Congar rimane legato ad una visione oggettivante che lo relaziona con il passato, per cui l'istituzione risulta essere un prodotto finito, un ricevuto nella storia e non un luogo in cui opera l'*actualisme de Dieu*, l'azione attualizzante di Dio. Solo più tardi Congar avvertirà il bisogno di rinvigorire la sua riflessione ricollocandola nell'azione dello Spirito Santo.

Ciononostante *Vrai et fausse réforme dans l'Église* non è un testo superato e poche sono le tracce del tempo. Le ultime ristampe e traduzioni lo dimostrano, in quanto le ragioni che lo hanno ispirato oggi sono attuali più che mai. Non sono lontani il rischio del fariseismo e di una Chiesa sinagoga, mentre i quattro principi che regolerebbero un'autentica riforma mantengono tutta la loro validità. Il ripensamento comunicativo non è meno urgente del tempo in cui venne stilato; le conquiste tecnologiche, le trasformazioni sociali, i nuovi orizzonti apertisi con la globalizzazione, il mutamento nella percezione del tempo e della coscienza che l'uomo ha di sé, rendono, soprattutto le pagine introduttive, quanto mai necessarie per entrare nello spirito di una riforma che non sia un sovvertimento e che, nel contempo, abiliti la Chiesa a rispondere alle domande dell'uomo contemporaneo.

Nel capitolo terzo abbiamo messo in luce più che un'evoluzione del pensiero di Congar sulla riforma, il suo approfondimento provocato da quelle occasioni che hanno generato studi di vario livello e hanno gettato luce nuova sul senso della Tradizione, del ministero, dell'ecumenismo, ricordando come nella Chiesa ogni singola parte sia sempre frazione di un tutto organico e vivente.

Yves Congar non poteva prevedere il rapido mutare e le profonde trasformazioni cui tutto il pianeta va incontro: l'urgenza ecologica, l'incertezza della funzione statale, la necessità di una regolamentazione morale della finanza, gli ingenti flussi migratori.

Sono questi solo alcuni dei principali temi che coinvolgono oggi il mondo in cui la Chiesa è chiamata ad annunciare la novità della verità evangelica. Eppure l'anelito che lo spinse a redigere *Vrai et fausse réforme dans l'Église* e che lo accompagnò nella delicata fase del Concilio, tanto da renderlo uno dei teologi più ascoltati, testimonia la profondità e l'attualità delle sue intuizioni, ancor oggi necessarie, per non relegare l'annuncio evangelico a reperto archeologico, incapace di fermentare la pasta del mondo. Tali istanze, tuttavia, autorizzerebbero un ulteriore approfondimento rispetto a quanto solo abbozzato nel quarto capitolo.

La Chiesa è essenzialmente e strutturalmente sacramentale in quanto il suo Signore non si colloca né al di fuori, né al di là del mondo ma si presenta come Colui che è il veniente. La mediazione che consente a Cristo di presentarsi al mondo, è necessaria ma sempre al servizio dell'agape, pertanto ha in sé lo stigma di una contingenza storica che non può offuscare lo splendore della novità, appannaggio di un Vangelo che apre al non ancora avvenuto. L'attrazione escatologica, introdotta dalle ultime fatiche di Congar, non è mancata nella nostra lettura; anche se essa non ha alimentato la sua primigenia riflessione sulla riforma, sostenuta da un'evidente preoccupazione pastorale, non può dirsi assente poiché già in *Vaste monde ma parroise* (1959) presenta l'agire della Chiesa nella luce escatologica. Questo termine riscopre il donato non solo come *institutio instituta* ma accede a quella *institutio instituens* che unisce l'opera di Cristo all'azione dello Spirito che sempre agisce per rinnovare il volto della Sposa.

L'umanità è incamminata verso il regno e la Chiesa è chiamata ad assumere lo stile riformante per testimoniare in modo intellegibile e quindi credibile Colui che è il sempre veniente. Uno stile che muove dall'amore perché *cette réforme doit être faite dans l'amour*[162].

[162] Y. CONGAR, *Pourquoi j'aime l'Église*, in *Communion, Verbum Caro*, 24 (1970), p. 30; ID., *Renouvellement de l'esprit et réforme de l'insitution*, in *Concilium*, 3 (1972), p. 43.

ALLEGATO A

Citazioni di Yves Congar e delle sue opere al Concilio Ecumenico Vaticano II

1) Mons. Petrus Mart, Vicario Apostolico in Nuova Caledonia:
Y. Congar, *La Tradition et les Traditions essai historique*,
Primo Periodo Congregazione Generale XXII, 19 novembre 1962.
Acta Synodalia I-II, p. 177.

2) De Oecumenismo , cf. de materia huius notae imprimis:
Y. Congar, *Chrétiens désunis*, pp. 381-382;
cum complement in *Irenikon* 23 (1950), pp. 22-24.
Primo Periodo Congregazione Generale XXI, 1 dicembre 1962.
Acta Synodalia I-IV, p. 90.

3) Nota 1 Lumen Gentium:
cf. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in *Festschrift Karl Adam*, Düsseldorf 1952, pp. 97-98.
Periodo Secondo Congregazione Generale XXXVII
Acta Synodalia II-I, p. 222.

4) Mons. Aloysius Durrein, Vescovo di Vahiguyaensis:
come conclusione del suo intervento cita Congar:
«Il y aurait transition de la Curie à l'Eglise, du centralisme passablement conservateur à cette parroisse, du vaste monde dont Jean XXIII aura été le bon Pasteur»,
in *Animadversiones scriptae De Ecclesia - Acta Synodalia* II-I, p. 656.

5) Mons. Arturo Elchinger – argentino
A proposito dell'Ecumenismo, nel suo testo scritto:
«sicut scripsit peritus pater Congar, in servitio veritatis aliqua sunt in Eccleisa facta seu eventus afficaciora quam enuntiationes mere doctrinales»
Periodo Secondo Congregazione Generale LXX, 19 novembre 1963.
Acta Synodalia II-V, p. 565.

6) Sua Beatitudine Ignazio Pietro XVI Batanian, Patriarca Cilia degli Armeni
Interviene sul ruolo della Curia nelle riforme del CJC e per l'ecumenismo richiama i fondamenti della teologia della Tradizione. Per l'avvicinamento ai fratelli separati cita Y. Congar, *bloc notes du Père Congar*, ICI 1962, novembre, Parigi in in *Animadversiones scriptae De Oecumenismo - Acta Synodalia* II-V, p. 880.

7) Mons. Maurice Baudoux, Vescovo di San Bonifacio (Canada):
«Hic sententiam potius patris Congar sequor, qui rogat ut vocabulum "Eccclesiae" reservetur communitatibus christianis separatis orientalibus, et ut vocabulum

“communio” adhibeatur ad communitates christianes ex Ecclesia egressa a seculo XVI designandos», in *Animadversiones scriptae De Oecumenismo*
Acta Synodalia II-V, p. 881.

8) Conferentia Episcoporum Argentinae:
«Padre Congar dice: “Se trata de la teologia toda entera, de la teologia de siempre; sero elaborada en forma que se impone un doble esfuerzo de pureza y plenitud; son éstos espectivamente los dos ejes de la labor unionista”, porque con la teologia ‘catechistica’ no se llogaria a entablar el dialogo»,
in *Animadversiones scriptae De Oecumenismo*
Acta Synodalia II-V, p. 914.

9) Episcopi Galliae occidentalis:
citano Congar per operare una correzione per i cristiani riformati che da “communitates” occorre far scrivere “communiones”. Cf., Y. Congar, *Note sur les mots confession, Eglise, Communion*, in *Irenikon*, 23 (1950), pp. 3-36. in *Animadversiones scriptae De Oecumenismo - Acta Synodalia* II-V, p. 921.

10) Relatio generalis
per il testo *De Eccclesia* che avrà un nuovo inserimento con *De populo Dei*.
Periodo III Sessio pubblica IV TPV 1973
Congregazione Generale LXXX
Cita Congar come perito e relatore per il lavoro svolto sulle *Emendationes* della parte II del *De Ecclesia - Acta Synodalia* III-I, p. 208.

11) Relatio generalis
Per lavoro svolto sugli emendamenti (8 giugno 1964)
e per l’indole escatologica della nostra vocazione.
Cita Congar come perito.
Congregazione Generale LXXX
Acta Synodalia III-I, p. 351.

12) M. Raphael Garcia Arcivescovo di Granada
Sulla questione della collegialità cita Congar.
bloc notes du Père Congar, ICI n. 203, p. 3.
in *Animadversiones scriptae* 14 scripta
Acta Synodalia III-I, p. 577.

13) Mons. Paolo Philippe Vescovo di Heracleopolitania
Cita Congar, *Saint Église*, p. 622. La Chiesa senza macchie né rughe come dicevano alcuni Padri, altri parlano di una Chiesa che deve rinnovarsi ed emendarsi. Philippe crede che si citino tutti e due questi aspetti.
Periodo Terzo Parte II Congregazione Generale LXXXIII-LXXXXIX (83-99), ante diem 21 maggio 1964. *Acta Synodalia* III-II, p. 871 (TPV 1974).

14) Si riporta che Congar è stato nominato nella Sottocommissione speciale per la Revisione dello Schema *De Revelatione* che si riunisce per cinque volte dal 20 al 30 aprile 1964.
Periodo Terzo Parte III Congregazione Generale XCI, 30 settembre 1964.
Acta Synodalia III-III, p. 123.

15) Mons. Giuseppe Alba Palacios, Vescovo di Tehuatepecensis
Cita Congar, *La Tradition et les traditions, essai historique*, p. 227 nota 37.
Periodo Terzo Parte III Congregazione Generale XCIII, 2 ottobre 1964.
Acta Synodalia III-III, p. 244.

16) *Idem* sulla Tradizione, *Op. cit*., pp. 141 et passim.
Periodo Terzo Parte III Congregazione Generale XCIII, 2 ottobre 1964.
Acta Synodalia III-III, p. 245.

17) Mons. Raffaele Calabria, Vescovo di Benevento
Cita Congar, *La Tradition et la vie de l'Église*, p. 32.84 et alii.
Congregazione Generale XLIII, 2 ottobre 1964.
Acta Synodalia III-III, p. 264.

18) Aniceto Fernandez, Maestro Generale OP
Discussione sul concetto di persona.
Cita Congar: Observationes circa hunc textum p. 2
e sul De Ecclesia cap. I n. 5 p. 2 per non recedere dal senso dogmatico dei termini.
in Congregazione Generale *Animadversiones*
Acta Synodalia III-III, p. 458 (TPV 1974).

19) Mons. Maurizio Baudoux, Vescvo San Bonifacio (Canada)
Appendice sulle missioni. Cita la Prefazione di Congar al testo di Karl Delahaye, *Ecclesia Mater* (Parigi 1964 pp. 7-32)
Periodo III
Acta Synodalia III-IV, p. 690 (TPV 1975).

20) Mons. Riccardo Cleive, Vescovo Tadamatensis
Sulla condizione del credere e lo sviluppo delle missioni,
cita Congar, *Tradition e la vie de l'Église*.
Da qui l'importanza di distinguere fra tradizione e tradizioni
secondo quanto insegnato da Congar per una teologia della cattolicità
Acta Synodalia III-IV, p. 713.

21) Yves Congar è nominato membro
della sottocommissione per la revisione del testo *De Revelatione*
in Congregazione Generale CXXXI, 20 settembre 1965.
Acta Synodalia IV-I p. 340 (TPV 1976).

22) Yves Congar è nominato
consultore della Segreteria per la revisione del testo *De libertate religiosa*
in Congregazione Generale CLII, 25 ottobre 1965.
Acta Synodalia IV-V p. 105 (TPV 1978).

23) Yves Congar è nominato il 15 ottobre
Membro della sottocommissione emendazione del testo *De Missionibus*
in Congregazione Generale CLVII, 10 novembre 1965.
Acta Synodalia IV-VI p. 267.

24) La nota 32 del testo della *Presbyterorum Ordinis* cita Congar, *La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition*, in *L'Episcopat et l'Église universelle* (Parigi 1962 pp. 67-132) e per l'idea "praesse-prodesse" pp. 101.105.
in Congregazione Generale CLIX, 12 novembre 1965.
Acta Synodalia IV-VI p. 368.

25) La nota 13 del testo emendato sulla spiritualità sacerdotale, sussidi per la vita del presbitero:
duplice mensa. Dai testi dei Padri come ha dimostrato Yves Congar in *Les deux formes du Pain de vie*, in *Sacerdoce et laïcat* (Parigi 1962 pp. 148 ss).
in Congregazione Generale CLIX, 12 novembre 1965.
Acta Synodalia IV-VI p. 387.

Altri teologi citati: Tromp 11 volte; Rahner 14; Ratzinger 4; Küng 3; Philips 8; De Lubac 6; Daniélou 4; Scheeben 4; Möhler 3; Schillebeeckk 2; Casel 1; Martelet 1. Da: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Indices, Tipografia Poliglotta Vaticana 1980, p. 379.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Yves Card. Congar

La bibliografia generale dei 1.856 titoli di Yves Congar o.p., inclusiva di ristampe e traduzioni, è raccolta in tre lavori che ne seguono cronologicamente la produzione.
Dal 1924 al febbraio del 1967: QUATTROCCHI P., *Bibliographie générale du père Yves M.-J. Congar*, in JOSSUA J.-P., *Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Cerf, Parigi 1967, pp. 217-270.
NICHOLS A., *An Yves Congar Bibliography 1967-1987*, in *Angelicum*, 66 (1989), pp. 422-466.
FLYNN G., *Appendix: An Yves Congar Bibliography 1987-1995, with Addenda: 1996-2002*, in ID., *Yves Congar's Vision of the Church in a World of Unbelief*, Ashgate, Burlington 2004, pp. 229-233.

Fonti del presente lavoro

CONGAR Y., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1950.
CONGAR Y., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Parigi 1968; (trad. it. Stefano Campana, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972, introduzione di Massimo Camisasca; rist., 1994; 2015 introduzione di Alberto Melloni).
CONGAR Y., *Une Conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in *La Via Intellectuelle*, 37 (1935), pp. 214-249.
-., *Die Kirche und ihre Einheit: der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation*, in *Die Kirche Christi, Grundfragen der Menschenbildung und Weltgestaltung*, (a cura di Otto Iserland), Benziger & Co, Einsiedeln-Köln, 1940 pp. 13-59.
-., *Sainteté et péché dans l'Église*, in *La Vie Intellectuelle*, 11 (1947), pp. 6-40.
-., *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer?*, in *Irénikon* 21 (1948), pp. 365-394.
-., *Condition d'un vrai renouvellement*, in *Je bâtirai mon Église* (*Jeunesse de l'Église*), 8 (1948), pp. 154-164.
-., *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, in *La Vie Intellectuelle*, 3 (1950), pp. 259-284; 3 (1950), pp. 387-407.
-., *Mentalité de droite et intégrisme*, in *La Via Intellectuelle*, 6 (1950), pp. 644-666.
-., *Le Christ, Marie et l'Église* , Desclée de Brouwer, Parigi 1952.
-., *Si vous êtes mes témoins*, Les Editions du Cerf, Parigi 1959; (trad. it., *Spirito e libertà*, Borla, Torino 1962).
-., *Vaste monde ma paroisse. Vérités et Dimensions du Salut*, Bibliothèque de l'Homme d'Action, s.l., Témoignage Chrétien, 1959; (trad. it., *La mia parrocchia vasto mondo. Verità e dimensioni della salvezza*, Paoline, Roma 1963).
-., *La tradition et les traditions, essai historique*, Libr. Arthème Fayard, Parigi, 1960; (trad. it., *La tradizione e le tradizioni saggio storico*, Roma, Edizioni Paoline, 1961).
-., *Voux pour le Concile*, in *Esprit*, Parigi, XXIX-301, (dicembre 1961), pp. 691-700.
-., *La tradition et les traditions, essai théologique*, Libr. Arthème Fayard, Parigi, 1963 (trad. it., *La tradizione e le tradizioni saggio teologico*, Roma, Edizioni Paoline, 1965).
-., *Come la Chiesa santa deve rinnovarsi incessantemente*, Ed. Corsia dei Servi, Milano 1962.
-., *La Tradition et la vie de l'Église*, Librairie Arthème Fayard, Parigi 1963; (trad. it., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Edizioni Paoline, Catania 1964).
-., *Le Concile au jour le jour: Deuxième session*, Le Cerf, Parigi 1963; (trad. it., *Diario del Concilio*, Borla, Torino 1964).
-., *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Parigi 1963; (trad. it., *Servizio e povertà nella Chiesa*, Borla, Torino 1964; il testo è stato ristampato in francese nel 2014 con il sottotitolo *Le livre-programme du Pape François* e in italiano con il titolo: *Per una Chiesa serva e povera*, Qiqajon 2014).
-., *Au milieu des orages. L'Église affronte aujourd'hui son avenir*, Cerf, Parigi 1969; (trad. it. *Una chiesa contestata - meditazioni teologiche*, Queriniana, Brescia 1969).
-., *Sept problèmes capitaux de l'Église, Points chauds*, Fayard, Paris, 1969.

-., *Un peuple messianique. L'Église sacrement du salut. Salut et libération*. Cerf, Paris 1975; (trad.it., *Un popolo messianico. La Chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Queriniana 1976).
-., *La crise dans l'Église et Mgr. Lefebvre*, Editions du Cerf, Paris, 1976; (trad. it., *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre*, Queriniana, Brescia 1976).
-., *Martin Luther. Sa foi sa réforme. Études de théologie historique*, Cerf, Parigi 1983; (trad. it., *Lutero. La fede - la riforma*. Morcelliana, Brescia 1984).
-., *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984.
-., *Journal d'un théologien, (1946-1956)*, Cerf, Parigi 2000.
-., *Mon Journal du Concile*, Cerf, Parigi 2002; (trad. it., *Diario del Concilio 1960-1963*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005).

Testi di riferimento per il presente lavoro

EDITATI PRIMA DEL 1950

CONGAR Y., *Ordre et juridiction dans l'Église*, in *Irénikon* 10 (1933), pp. 22-31; 97-110.243-252; 401-408.
-., *Chrétiens désunis. Principes d'un "œcumenisme" catholique*, Cerf, Parigi 1937.
-., Ecclesia de Trinitate, in Irénikon 14 (1937), pp. 131-146.
-., *Prosélytisme et évangélisation*, in *Rhythmes du Monde* 2 (1946), pp. 58-68.
CONGAR M. J. - VARILLON F., *Sacerdoce et laïcat dans l'Église*, Les éditions du vitrail, Parigi 1947.
CONGAR Y., *Leur résistance. Mémorial des officier évadés - anciens de Colditz et de Lübeck morts pour la France*, Renault, Parigi 1948.
-., *Tendances actuelles de la pensée religieuse*, in *Cahier du monde nouveau*, 4 (1948), pp. 33-50.
-., *Catholicité*, in *Catholicisme*, t. II (1949), col. 722-725.
-., *Bulletin de Théologie dogmatique. Fins dernières*, in *RSPT* 33 (1949), pp. 442-464.

DAL 1950 AL 1959

CONGAR Y., *Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale*, in, *Mélanges de Sciences religieuses*, (1950), pp. 277-292.
-., *Luther vu par les catholiques*, in *RSPT*, 34 (1950), pp. 507-518.
-., *Pour le dialogue avec le movement œcumènique*, in *Verbum Caro*, 4 (1950), pp. 111-123.
-., *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église*, in *Irénikon* 24 (1951), pp. 289-312; 440-466.
-., *Ecclesia ab Abel*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche; Festschrift für Karl Adam*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1952, pp. 79-108.
-., *L'Ecclesiologie de Saint Bernard*, in *Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953*, in *Analecta S.O.C.*, 9 (1953), pp. 136-190; testo riedito in ID., *Église et Paupeté. Regards historique*, Cerf, Parigi 2002[2].
-., *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Paris, 1953; (trad. it., *Il mistero della Chiesa*, Mame, Roma 1961).
-., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Parigi 1953; (trad. it., *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966).
-., *Neuf cents ans après. Note sur le «Scisme Oriental»*, in *1054-1954. L'Église et les Églises*, Chévetogne, 1954, pp. 3-98.
-., *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, in A. GRILLMEIER, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Echter Verlag, Würzburg, t. III *Chalkedon heute*, 1954, pp. 239-268.
-., *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in *Revue historique du droit francais et étranger*, 36, (1958), pp. 210-259.

DAL 1960 AL 1969

CONGAR Y., *Comment l'Église Sainte doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon*, 34 (1961), pp. 34-35.
-., *Le développement historique de l'autorité dans l'Église, Eléments pour la réflexion chrétienne,* in *Problèmes de l'autorité,* Cerf, Parigi 1962.
-., *The Council in the Age of Dialogue*, in *Cross Currents,* 12 (1962), pp. 144-151.
-., *L'episcopat et l'Église universelle*, Cerf, Parigi 1962.
-.,*Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangelisation et de civilization,* Cerf, Parigi, 1962.
-., *Hors de l'Église pas de salut* in *Sainte Église: Études et approches ecclésiologique*, Cerf, Parigi 1963.
-., *L'avenir de l'Église,* in *L'Avenir: semaine des intellectuelles catholiques*, Fayard, Parigi 1964.
-., *Chrétiens en dialogue*: *contributions catholiques à l'œcuménisme*, Cerf, Parigi 1964.
-., *Les ruptures de l'unité*, in *Istina*, 10 (1964), pp. 133-179.
-., *Le Christ, Chef invisible de l'Église visible d'après saint Paul*, Desclée de Brouwer, Bruges 1964.
-., *Discours au Concile Vatican II. Importance de l'ordination épiscopale,* Cerf, Parigi 1964.
-., *Un nuovo volto alla Chiesa*. Introduzione a K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater,* Ancora, Milano 1964.
-., *L'Église comme people de Dieu* in *Concilium* 1, 1965, pp. 15-32; (trad. it., *La Chiesa come popolo di Dio*, in *Concilium*, 1, 1965, pp. 19-43).
CONGAR Y. - BARAÚNA G., *L'Église de Vatican II: études autour de la Constitution conciliare sur l'Église*, Cerf, Parigi 1966 III; (tit. or.: *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Editora Vozes, Petropolis, Rio de Janeiro); (trad. it., *La Chiesa del Vaticano II: studi e commenti intorno alla costituzione dommatica Lumen Gentium*, Vallecchi, Firenze 1966).
CONGAR Y., *Cristo nell'economia della salvezza e nei nostri trattati dogmatici*, in *Concilium*, 1 (1966), pp. 18-40.
-., *Le diaconat dans la théologie des ministères,* in *Le diacre dans l' Église et le Monde d'aujourd'hui,* Cerf, Parigi 1966, pp. 121-141.
-., *Church Reform and Luther's Reformation 1517-1967*, in *Lutheran World*, 14 (1967), pp. 351-359.
-., *Le Sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres,* La Pensée catholique, Bruxelles 1967.
-., *L'ecclesiologie du Haut Moyen Age. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome,* Cerf, Parigi 1968.
-., *Cette Église que j'aime*, Foi Vivante, Cerf, Paris 1968.
-., *Theology's Tasks after Vatican II*, in *Theology of Renewal*, New York, 1 (1968), pp. 47-65.
-., *Au terme de huit siècle d'histoire*, in *Au service de la Parole de Dieu. Mélanges Mgr André-Marie Charue*, Gambloux, 1969.
-., *Autorité et liberté dans l'Église*, in *A temps et a contretemps*, Cerf, Parigi 1969.
-., *Vrai et fausse contestation dans l'Église*, in *Spiritus* 38 (1969), pp. 125-132.
-., *I compiti della teologia dopo il Vaticano II*, in *Teologia del rinnovamento*, Cittadella, Assisi 1969, pp. 76-92.

DAL 1970 AL 1979

CONGAR Y., *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Parigi 1970.
-., *La storia della Chiesa, "luogo teologico"*, in *Concilium*, 7 (1970), pp. 103-115.
-., *Il sacerdozio del Nuovo Testamento Missione e Culto*, in *I Preti formazione, ministero e vita*, Editrice Ave, Roma, 1970, pp. 179-186.
-., *Pourquoi j'aime l'Église*, in *Communion*, *Verbum Caro*, 24 (1970), pp. 23-30.
-., *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, in *Myst. Salutis* n. 15, Cerf, Parigi 1970, pp.124-147.
-., *La personne Église* in *Revue thomiste*, 71 (1971) pp. 613-640.
-., *Le vrai sens historique,* in *Esprit*, 39 (1971), pp. 623-628.
-., *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Parigi, 1971.
-., *Rinnovamento dello spirito e riforma della istituzione*, in *Concilium* (1972), pp. 57-70.
-., *Rèception come réalité ecclesiologique*, in *RSPT* 56 (1972), pp. 369-403.
-., *Blessed is the Peace of My Church*, Denville, Dimension Books, 1973.

-., *Le norme di fedeltà e d'identità cristiane attraverso la storia della Chiesa*, in *Concilium* 3 (1973), pp. 29-37.
-., *L'influence de la societé et de l'histoire sur le développement de l'homme chrétien*, in *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, 96/7 (1974), pp. 673-692.
-., *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*, Cerf, Parigi 1974.
-., *The Church after the Council*, in *Theology Digest*, 25 (1975).
-., *Richesse et vérité d'une vision de l'Église comme people de Dieu*, in *Les quattre fleuves*, 4 (1975), pp. 46-54.
-., *Bref historique des forms du magistère et des ses relations avec les docteurs*, in *RSPT*, 60 (1976), pp. 99-112.
-., *Mgr Levebvre, Champion de "La Tradition"? Les discernements nécessaires*, in *Concilium* 119 (1978), pp. 111-120; ed. it.: *Mons. Lefebvre, campione della Tradizione? Necessità di alcuni discernimenti*, in *Concilium*, 9, 1978, pp. 143-156.
-., *Église catholique et France moderne*, Hachette, Parigi 1978.

DAL 1980 AL 2000

CONGAR Y., *Je crois en l'Esprit-Saint*, Cerf, Parigi 1978-1980; (trad. it., *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana 1998, 2013[3]).
-., *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, in *Les églises après Vatican II*, ed. Giuseppe Alberigo, Paris, Beauchesne, 1980.
-., *Nouveaux regards sur la christologie de Luther*, in *RSPT*, 62 (1982), pp. 180-197.
-., *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Paris 1982.
-., *Situation ecclésiologique au moment de «Ecclesiam suam» et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes*, in AA.VV., *«Ecclesiam suam». Première lettre Encyclique de Paul VI.* Colloque international, Roma 24-26 ottobre 1980, Ed. Studium, Brescia-Roma 1982.
-., *Diversités et Communion*, Cerf, Parigi 1982; (trad. it., *Diversità e comunione*, Cittadella Editrice, Assisi 1983).
-., *Sur la trilogie Prophète Roi Prêtre*, in *RSPT*, 67 (1983), pp. 97-115.
-., *La Parole et le Souffle*, Desclée de Brower, Parigi 1984.
-., *Forward* in MACDONALD T. I., *The Ecclesiology of Yves Congar*, University Press of America, 1984.
-., *Thomismus und Ökumenismus*, in *Entwürfe der Theologie*, Graz Styria Bauer, 1985.
-., *Letter from Father Yves Congar*, in *Theology Digest*, 32 (1985), pp. 213-216.
-., *Entretiens d'automne*, a cura di B. Lauret, Cerf, Parigi 1987; (trad. it., *Conservazioni d'autunno*, Queriniana GdT 176, 1987).
-., *Ecrits Reformateurs*, Cerf, Parigi 1995.
-., *Je crois en l'Esprit-Saint*, Cerf, Parigi 1995.
-., *Silenced for Saying Things Rome Didn't Like to Have Said*, in *National Catholic Reporter*, 2 giugno 2000, p. 3.

OPERE GENERALI

CONGAR Y., *Faits dogmatiques et foi ecclesiastique*, in *Catholicisme*, IV, col. 1059-1067.
-., *Théologie* in DTC 29, pp. 432 ss.
-., *L'Église une sainte catholique et apostolique à l'heure du Concile*. (incisione discografica).

Studi sulla teologia di Yves Congar

AHLBRECHT A. - RECK N., *Auf Der Suche Nach Der Kirche Des Konzils: Texte Aus 50 Jahren Concilium*, Matthias Grunewald Verlag, Ostfildern 2015.

ALBERIGO G., *Congar, Dossetti e l'officina bolognese*, in *Cristianesimo nella storia* 24 (2003) 1, pp. 154-166.
-., *Réforme et unité de l'Église*, in *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Cerf, Parigi 1999.
ARDUSSO F., *La formazione e i maestri di Yves Congar* in *Yves Congar, Communio*, 142, luglio-agosto 1995, pp. 11-18;
BEAUCHESNE R., *Heeding the Early Congar Today*, in *Journal of Ecumenical Studies*, 27 (1990).
BEDOUELLE G., *Padre Congar e la Chiesa romana*, in *Yves Congar, Communio*, 142 (1995), pp. 49-58.
BOERSMA H., *Nouvelle theologie and sacramental ontology: a return to mistery*, Oxford University Press, 2009.
BUNNENBERG J., *Das Konzil geht weiter: Leben und Werk Yves Congars als Auftrag für die heutige Kirche*, in *Stimme der Zeit* 215 (1997), pp. 51-62.
CALTAGIRONE C., *"Tutto" e "parte". Il contributo di Yves Congar allo sviluppo della teologia della Chiesa locale*, in *RT* 8 (1997), pp. 5-39.
CAPIZZI N., *Vera e falsa riforma nella Chiesa: rilettura di un'opera di Y. M. Congar*, in *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, a cura di Dario Vitali, Cinisello Balsamo, San Paolo 2005.
CATTANEO E., *Spirito, Chiesa e Teologia, In memoria del Card. Yves Congar (1904-1995)*, in *RdT* 36 (1995), pp. 517-526.
CAZZAGO A., *Congar e l'Oriente cristiano*, in *Yves Congar, Communio*, 142, (1995), pp. 39-48.
CHENO R., *Les retractationes d'Yves Congar sur le rôle de l'Esprit Saint dans les institutions ecclésiales*, in *RSPT*, 2 (2007), pp. 265-284.
CONGIU M., *Yves Congar, (19004-1995)*, in *Credere Oggi*, 134 (2003), pp. 87-101.
DOYLE D. M., *Journet, Congar, and the roots of communion ecclesiology*, in *Theological Studies*, Sept (1997), pp. 461-479.
DOYLE D., *Communion, Mystery and History: Charles Journet and Yves Congar*, in *Communion Ecclesiology*, Maryknoll, Orbis Books, 2000.
DOYON J., *Yves Congar, Martin Luther, sa foi, sa réforme*, in *Laval théologique et philosophique*, vol. 40, n° 1, (1984), pp. 137-138.
DULLES A. R., *True And False Reforme*, in *First Thing*, New York 135 (2003).
DUNNE V., Prophecy in the Church: The Vision of Yves Congar, P. Lang, Frankfurt 2000.
FAMERÉE J., *L'Écclesiologie d'Yves Congar avant Vatican II: Histoire et Église*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaninesium, 107, Louvain/Leuven University Press, 1992.
-., *L'ecclesiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique*, in *RSPT*, 76 (1992), pp. 377-419.
-., *Aux origines de Vatican II. La démarche théologique d'Yves Congar*, in Les Ephemerides Theologicae Lovanienses, 71 (1995), pp. 121-138.
-., *Yves Marie-Joseph Congar (1904-1995): lignes de recherche: colloque sur l'œvre et la figure du Cardinal Y.M.-J Congar*, in *RTL* 27 (1996), pp. 514-516.
-., *Yves Congar nous interroge encore: à propos de quelques ouvrages récents*, in *RTL* 28 (1997), pp. 376-387.
-., *Formation et ecclésiologie du "premier" Congar*, in *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Cerf, Parigi 1999.
-., *True or False Reform: What are the Criteria? The Reflections of Y. Congar*, in *The Jurist* 71 (2011), pp. 7-19.
FLYNN G., *The Role of Affectivity in the Theology of Yves Congar*, in *New Blackfriars*, 83, (2002), n. 977/8, pp. 347-364 [*Le rôle de l'affectivité dans la théologie d'Yves Congar*, in *La Via spirituelle*, 157 (2003), pp. 73-92].
-., *The Role of Unbelief in the Theology of Yves Congar*, in *New Blackfriars*, 85, (2004), pp. 426-443.
-., *Yves Congar et la réforme de l'Église catholique. Un renouveau de l'esprit*, in *Yves Congar théologien de l'Église*, Cerf, Parigi 2007; (or.: G. FLYNN, *Yves Congar, and Catholic Reform: A Renewal of the Spirit*, in *Yves Congar Theologian of the Church*, Peeters Press, Louvain, 2005).
-., *Yves Congar theologian of the Church*, Peeters, Louvain Theological & Pastoral Monographs, W.B. Eerdmans, Louvain 2005.
-., (sous la direction de) *Yves Congar, théologien de l'Église*, Cerf Parigi, 2007.
-., *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Ashgate Publishing Limited, 2008[2].

FOUILLOUX E., *Comme devient-on expert à Vatican II? Le cas du père Yves Congar*, in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965): Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome*, Roma 28-30 maggio 1986, pp. 307-331.
-., *Frère Yves, Cardinal Congar, dominicain. Itinéraire d'un théologien*, in *RSPT* 79 (1995), pp. 379-404.
FRÈRE EMILE, *Fidèle à l'avenir: à l'écoute du cardinal Congar*, Presses de Taizé, 2011.
GALEANO A., *La ecclesiologia di Yves Congar*, in *Franciscanum*, XXXII 65 (1980), pp. 138-169; *La Iglesia y su reforma según Yves Congar. Una eclesiologia precursora del Vaticano II*, in *Franciscanum*, XXIII, 68 marzo-agosto 1981, Bogotà, Universitad de San Bonaventura, pp. 117-170.
GIANAZZA P. G., *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, Las, Roma 1998.
GROPPE E. T., *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, New York 2004.
GUILMOT P., *Fin d'une église cléricale?*, Du Cerf, Parigi 1969.
HAUSMAN N., *Le Père Yves Congar au Concile Vatican II*, in *NRT* 120 (1998), pp. 267-281.
HENN W., *The Hierarchy of Thruths according to Yves Congar*, Analecta Gregoriana, Roma, 1987.
-., *Yves Congar al Vaticano II*, in *Communio*, 142 (1995), p. 59-68.
-., *Yves Congar and Lumen Gentium*, in *Gregorianum* 86 (2005), pp. 563-592.
HUMANN F. M., *La relation de l'Esprit-Saint au Christ. Une relecture d'Yves Congar*, Cerf , Parigi 2010.
JAGIELSKI M., *L'Église dans le temps: Yves Congar la quête d'un réalisme ecclésiologique*, Cerf, Parigi 2016.
JELLY F., *Tradition as the Development of Dogma According to Yves Congar*, in *The Quadrilog: Tradition and the Future of Ecumenism*, Liturgical Press, Collegeville 1994.
JOUSSA J.- P., *Le Père Congar. La Thèologie au service du peuple de Dieu*, Cerf, Parigi, 1967.
-., *Yves Congar, un servidor del Pueblo de Dios*, Èdition Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967; (tr. it., *Yves Congar profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia, 1970-71).
-., *Yves Congar. La vie et l'œuvre d'un théologien*, in *Cristianesimo nella Storia*, 17 (1996), pp. 1-12.
-., *Le concile d'Yves Congar*, in *Cristianesimo nella storia* 24 (2003) 1, pp.149-153.
JOURNET C., *Réforme dans l'Église et réforme de l'Église. Sur un livre du R. P. Yves Congar, o. p.*, in *Nova et vetera*, 27, 2 (1952), pp. 139-150.
KLEIN N., *Glaube und Geschichte. Zu drei Zeitschriftenbeiträgen über das Zweite Vatikanische Konzil*, in *Stimmen der Zeit*, gennaio 2013.
KOČÍ M., *Origins of the Second Vatican Council and Yves Congar*, in *Communio Viatorum*, 53 (2011) 11, pp. 30-50.
KÜNG H., *Die Kirche des Evangeliums Antwort an Yves Congar*, Biblioteca Giuseppe Dossetti, Bologna, 1971 (dattiloscritto).
LAURET B., *Fifty Years of Catholic Theology: Conversations with Yves Congar*, Fortress, Philadelphia 1988.
LAWLOR F. X., *Vrai et fausse réforme* in *Theological Studies*, vol. 13, 1 (1952), pp. 127-130.
LE GUILLOU M.J., Yves M.-J. Congar, in AA. VV., Bilancio della teologia del XX secolo, ***IV.*** Ritratti di teologi, a cura di R. Vander Gucht e H. Vorgrimler, Città Nuova editrice, Roma 1972.
LEGRAND H., *Yves Congar, (1904-1995): une passion pour l'unité*, in *NRT*, 126 (2004) 4, pp. 529-554.
MACDONNALD T. I., *The Ecclesiology of Yves Congar: Foundational Themes*, University Press of America, Lanham 1984.
MCBRIEN R., *Church and Ministry: The Achievement of Yves Congar*, *Theological Digest*, 32 (1985), pp. 203-211.
MELLONI A., *The System and the Truth in the Diaries of Yves Congar*, in *Yves Congar Theologian of the Church*, (a cura di G. Flynn), Peeters, Leuven 2005, pp. 277-302.
-., *Yves Congar al Vaticano II. Ipotesi e linee di ricerca*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 50 (1996), pp. 489-527; ripreso in *Yves Congar à Vatican II, Hypothèses et piste de recherche*, in *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Cerf, Parigi 1999 (trad. it., in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 50 (1997)/2, pp. 489-527).
MERLO L., *Yves Congar*, Morcelliana, Brescia 2014.
MUÑOZ M. I DURAN, *Yves-M. Congar: su conceptión de teología y de teólogo*, Herder, Barcelona 1994.
N. HAUSMANN, *Le Père Yves Congar au Concil Vatican II*, in *Nuovelle Revue Théologique* (1998) 120/2.
NICHOLS A., *From Newman to Congar*, T. & T. Clark Publishers, Edinburgh 1995.

-., *Yves Congar*, Wilton, Morehouse-Barlow New York 1989 (trad. it., *Yves Congar*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1991).
O'MEARA T., *Reflections on Yves Congar and Theology in the United States*, in *U.S. Catholic Historian*, 17 (1999), 2, pp. 91-105.
OELRICH A, *A Church Fully engaged, Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*, Liturgical Press, Collegeville 2011.
P. QUATTROCCHI, *L'œuvre ecclésiologique du P. Yves M.-J. Congar: Essai d'une synthèse: 1935-1965*, Strasburgo 1966.
PACI S., Le Pape obéit aussi; entretien avec le théologien Yves Congar, 30 Jours dans l'Église et dans le monde, 3, 1993.
PAGANI T., *Y. Congar, Au milieu des orages*, in *Quaderno monasticos*, 11 (1969), pp. 141-150.
PIETRUSIAK P., *La catholicité de l'Église dans la pensée d'Yves Congar*, in *Rocznik I Teologiczne*, Tom LIII-LIV, zeszyt 7 (2006-2007), pp. 39-60.
PUYO J., *Jean Puyo interroge le Père Congar. "Une vie pour la vérité"*, Paris, Le Centurion, 1975.
SEMERARO M., *Yves Congar e il rinnovamento della ecclesiologia*, in *Yves Congar*, *Communio*, 142 (1995), pp. 30-38.
SERVAIS J., *De Lubac e Congar: due uomini di Chiesa per la piena unità cattolica*, in *Yves Congar*, *Communio*, 142, luglio-agosto 1995, pp. 20-27.
SESBOÜÉ B., *Le drame de la théologie au XX^e siècle. À propos du Journal d'un théologien (1946-1956) du P. Yves Congar*, in *RSR* 89 (2001/2), pp. 271-287.
TANGORRA G., *L'itinerario e l'opera di Yves Congar*, in *Teresianum*, 46 (1995), pp. 445-458.
TORRELL P., *Yves Congar et l'ecclésiologie de Saint Thomas d'Aquin*, in *RSPT*, 82 (1998), pp. 221ss.
TURA E. R., *Vera e falsa riforma nella Chiesa, di Y. Congar. Un libro da non dimenticare*, in *Credere Oggi*, 88 (1995), pp. 62-71.
UNTENER K. E., *The Church-world relationship according to the writings of Yves Congar*, dissertazione Pontificia Università Gregoriana, Roma 1976.
VAN VLIET C.T.M., *Die Ekklesiologie Yves Congar und das Zweite Vatikanische Konzil*, in *Theologie und Glaube*, 86 (1996), pp. 27-38.
VANNIER A. M., *Note sur Yves Congar et le Concile Vatican II*, in *Revue des Sciences Religieuses* 77 (2003) pp. 8-10.
VAUCHEZ A. (ed.), *Cardinal Yves Congar, 1904-1995*. Actes du colloque réuni à Rome les 3-4 juin 1996, Cerf, Parigi 1999.
VERGOTTINI M., *Dal Journal du Concile di Yves Congar*, in *Credere Oggi*, 193 (2013), pp. 63-72.
VON VLIET C.T.M., *Die Ekklesiologie Yves Congar und das Zweite Vatikanische Konzil*, in *ThGl* 86 (1996), pp. 27-38.
WICKS J., *Yves Congar's Doctrinal Service of the People of God*, in *Gregorianum* 84/3 (2003), pp. 499-550.
ZEINSTRA Y., *Modernity, Church and Theology, Reflection on Yves Congar*, Leuven University, Papers.

Studi di Teologia generale

AA. VV., *I laici nella Chiesa*, Elledici, Leumann, 1986.
AA. VV., *Dossier sui laici*, (a cura di S. Dianich), Queriniana, Brescia 1987.
ADAM K., *Das Wesen des Katholizismus*, Shwann, Düsseldorf 1924; (trad. it. *L'essenza del cattolicesimo*, Morcelliana Brescia 1930).
ANAMEJE H. C., *Contemporary Theological Reflection on the Laity. Towards a More Active Participation in the Mission of the Church*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 83 (2007) 4, pp. 445-470.
ANCONA G., *Regno di Dio*, Cittadella, Assisi 2012.
ASSMANN J., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Pucus Verlag, Vienna 2006.
BENOIT P., *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, in *Revue biblique* 63 (1956), pp. 5-44.
BERMAN H. J., *Law and Revolution*, Harvard University Press 1983; (trad. it., *Diritto e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1998).

BERNARD C. A., *Théologie affective*, Cerf, Parigi 1984; (trad. it., *Teologia affettiva*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1985).
BEUMER J., *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Anwendung*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 9 (1942), pp. 13-22.
BRAUNBECK E., *Der Weltcharakter des Laien. Eine theologischrechtliche Untersuchung im Licht des II. Vatikanischen Konzils*, Pustet, Regensburg 1993.
BULTMANN R., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; (trad. it., *Storia ed escatologia*, Bompiani, Milano 1962).
-., *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Evangelische Verlag, München 1941.
CANOBBIO G., *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 1997.
CHALET P. J., *L'Esprit du christianisme et du catholicisme*, in *RSPT*, 26 (1937), pp. 483-498.713-726.
-., *La Tradition vivante*, in *RSPT*, 27 (1938), pp. 161-183.
CHENU M. D. *Storia della salvezza e storicità dell'uomo nel rinnovamento della teologia*, in *Teologia del rinnovamento*, Cittadella editrice, Assisi 1969 p. 12; (tit. or. *Theology of Renewal*, Palm Publisher, Montréal 1967).
-., *Storia della salvezza e storicità dell'uomo nel rinnovamento della teologia*, in *Teologia del rinnovamento*, Cittadella editrice, Assisi 1969 pp. 19-20; (tit. or. *Theology of Renewal*, Palm Publisher, Montréal 1967).
COLOMBO G., *Sull'evangelizzazione*, Glossa, Milano, 1997.
CONZELMANN H., *Die Mitte der Zeit*, Mohr, Tubinga 1954.
CORECCO E., *Parlamento ecclesiale o diaconia sinodale?*, in *Communio* 1, (1972), pp. 32-44.
CULLMANN O., *Christus und die Zeit*, EVZ Verlag, Zürich 1962[3] [1946] (trad. it., *Cristo e il Tempo*, Il Mulino, Bologna 1965).
DE CERTEAU M., *La faiblesse de croire*, Seuil, Parigi 1987, p. 218 (trad. it. *Debolezza del credere e transiti del cristianesimo*, Città aperta, Troina 2006).
DE LUBAC H., *Méditation sur l'Église*, Aubier, Parigi 1953.
-., *Per una teologia delle missioni*, Jaca Book, Milano, 1975.
DREY J. S., *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Minerva GMBH, Frankfurt, a. M 1966 (rist. anastatica).
-., *Die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus*, F. Kupferberg, Mainz 1847.
DULLES A., *A Half Century Of Ecclesiology* in *Theological Studies* 50 (1989), pp. 419-442.
-., *The Role of tradition in Catholic Christianity*, in *Emmanuele* 96 (1990), pp. 4-29.
DUQUOC C., *Des Église provisoires. Essai d'ecclésiologie œcuménique*, Cerf, Parigi, 1985, pp. 35-36.
FITZGERALD C., *From Impasse to Prophetic Hope: Crisis of Memory*, in *Catholic Theological Society of America Proceedings*, 64 (2009).
GALLI C. M., *La riforma missionaria della Chiesa secondo Francesco*, in *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia, 2016, pp. 57-65.
GUARDINI R., *Freiheit, Gnade, Schicksal*, Grünewald, Padeborn 1994.
HEILER F., *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, Ernst Reinhardt, München 1923.
HINZE B. E., *Ecclesial Repentance and the Demand of Dialogue* in *Theological Studies*, 61 (2000), pp. 207-238.
JOSSUA J.-P., *Une nouvelle fonction critique de la théologie dans notre culture*, in *Cristianesimo nella storia*, Il Mulino, Bologna1996, pp. 703-719.
JOURNET C., *Nature du corps de l'Église*, in *Revue Thomiste*, I-II (1949).
JÜNGEL E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001[7]; (trad. it., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982).
KASPER W., *Dogma unter dem Wort Gottes*, Matthias-Grünewald, Mainz 1965 (trad. it., *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1979).
LAFONT G., *Que nous est-il permis d'espérer?* Cerf, Parigi 2009 (trad. it., *Cosa possiamo sperare*, Edb, Bologna 2011).

LOI V., *Populus Dei, Plebs Dei. Studio storico-linguistico sulla denominazione del Popolo di Dio nel latino paleo-cristiano*, in *Salesianum*, 27 (1965), pp. 606-626.
LONERGAN B. J. F., *Method in Theology*, Longman & Todd, Londra 1972, p. 364; (trad. it., *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia, 1976).
-., *La teologia nel suo nuovo contesto*, in *Teologia del rinnovamento*, Cittadella Editrice, Assisi 1969.
MARCHETTO A., *Il concilio ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005.
MARLÉ R., *Foi et interprétation. Un mot magique: herméneutique*, in *Études*, maggio 1969, pp. 669-682.
MAUSS M., *On prayer*, Berghahn Books, New York-Oxford, 2003.
MCENROY C. E., *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, Crossroad, New York 1996.
MEILACH M. D., *From Order to Omega*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1966.
MELLONI A., *Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II. I 5 voti del 30 ottobre 1963*, in *Cristianesimo nella storia*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 313-396.
MERSCH E., *La théologie du Corps mystique*, Desclée de Brouwer, Parigi 1944.
MÖHLER J. A., *Die Einheit der Kirche, oder Das Prinzip des Katholizismus: dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Grunewald, Mainz 1925; **(**trad. it., *Dell'unità della Chiesa: o sia Del principio del cattolicismo secondo lo spirito dei Padri de' primi tre secoli della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1969).
MONTEVECCHI O., *Laos. Linee di una ricerca storico-linguistica*,in *Actes dul XV^e^ Congrès International de Papyrologie*, IV Bruxelles 1979 pp. 51-67, in O. MONTEVECCHI, *Scripta selecta*, Vita e Pensiero, Milano 1998.
MORRA M. S., *Raccogliendo frammenti*, in *Il cristianesimo in frantumi*, Effatà Editrice, Cantalupa, 2010.
O'MALLEY J. W., *Vatican II: Did Anything Happen?*, in *Theological Studies*, 67 (2006), pp. 3-33.
-., *Reform, Historical Consciousness and Vatican II's Aggiornamento*, in *Theological Studies* 32 (1971), pp. 573-601.
PASCHER J., *Theologie des Kreuzes, Ein Versuch*, Münster, Aschendorf, 1948.
PÉGUY C., *Notre Jeunesse* (*Œuvres compl*. N.R.F.), 1916.
PRINI P., *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 2002[3].
PRZYWARA E., *Das Dogma der Kirche. Ein Aufbau*, in *Schol* 19, 1944.
RAHNER K., *Handbuch der Pastoraltheologie*, Herder, Freiburg/Breisgau, 1972.
RAHNER K., *Hörer des Wortes*, Kösel Verlag, München 1963 (trad. it., *Uditori della Parola*, Borla, Torino 1967).
RATZINGER J., *Zur Theologie des Konzils*, in *Das neue Volk Gottes*, Patmos, Düsseldorf, 1969
RICCA P., *Un Dio clericale? Appunti sulla vittoria dei chierici nella Chiesa antica*, in AA. VV. *Il pluralismo nelle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1994, pp. 43-54.
ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Cerf, Parigi 1993.
-., *Vatican II: hermeneutique et reception*, Fides, Anjou (Quebec) 2006; (trad. it., *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita & Pensiero, Milano 2007).
SARTORI L., *Qual è il criterio per stabilire il "Sensus Fidelium"?*, in *Concilium*, 8 (1981), pp. 116-123.
SCHEEBEN M. J., *Die Mysterien des Christentums*, Friburgo, 1951.
SENA L., *Appunti sulla regola di San Benedetto*, Monastero San Silvestro, Fabriano, 1980.
SERTILLANGES A. D., *La vie catholique*, Lecoffre, Paris, 1922.
SESBOÜÉ B., *Le opere e la grazia*, EDB, Bologna 2015.
SIEBEN H. J., *Koinônia communauté communion*, Beauchesne, Parigi 1975.
STECCANELLA A., *Alla scuola del Concilio per leggere i "segni dei tempi"*, Messaggero, Padova 2014.
STRATHMAN H., *Laos nell'uso linguistico della Chiesa primitiva*, in GLNT 6, coll 104-105.
SUBILIA V., *Il Regno di Dio. Interpretazioni nel corso dei secoli*, Claudiana, Torino 1993.
TAUBES J., *Abendlandische Eschatologie*, René König, Berna 1947 (trad. it., *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997).
THEOBALD C., *I racconti di Dio*, EDB, Bologna 2015.
-., *Le opzioni teologiche del Vaticano II*, in *Concilium* 4 (2005).
TROELTSCH E., *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni* (1902-1912), ed. italiana a cura di Stefano Miniati, Queriniana, Brescia 2006, p. 172.
VARILLON F., *L'umiltà di Dio*, Qiqajon, Magnano 1999.

-., *La sofferenza di Dio*, Città Nuova Roma 1989.
VON BALTHASAR H. U., *Présence et Pensée, Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne Parigi 1942.
VON DÖLLINGER J., *Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit* (*Historisches Taschenbuch*, 5, I), Leipzig 1871.
WILKEN R. L., *The Spirit of Early Christian Thought*, Yale University Press, New Haven 2003, p. 12. (trad. it., *Alla ricerca del volto di Dio: la nascita del pensiero Cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 2006).
WINDISCH H., *Wenn sich Theologie praktisch nennt… Kritische Anmerkungen zum Selbstverständniss der Pastoraltheologie*, in *Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben* (G. Augustin-M. Schulze a cura di), Herder, Freiburg 2015.
XERES S., *Chiaro di luna. Tempi e fasi della missione della storia della Chiesa*, Milano, Ancora, 2008.

Studi sullo sviluppo del dogma

AIRIAU P., *L'Église et l'Apocalypse du XIX^e siècle à nos jours*, Berg International, Parigi 2000.
BLONDEL M., *Histoire et dogme*, in *La Quinzaine*, 56 (16 febbraio 1904).
CANOBBIO G. - CODA P., *La teologia del XX secolo, un bilancio II Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003.
CHADWICK O., *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, 1957.
CLIFFORD C. E., *Reform and the Development of Doctrine: an Ecumenical Endeavor*, in *The Jurist*, 71 (2011), pp. 35-58.
COULSON J., *Newman on the Church - His Final View*, in *The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*, J. Coulson and A. M. Allchin, London, 1967.
CROWE F., *The Church as Learner: Two Crises, One Kairos*, in *Appropriating the Lonergan Idea*, Vertin, Catholic University of America Press, Washington 1989.
DESSAIN S., *An unpublished paper by Cardinal Newman on the development of doctrine*, in *Journal of Theological Studies*, Oxford, 2 (1958), pp. 324-335.
DULLES A. R., *The Reshaping of Catholicism*, Harper Collins, Londra 1988.
-., *The Survival of Dogma*, Doubleday & Company, New York 1971.
FAHEY M. A., *Continuity in* the *Church amid Structural Changes* in *Theological Studies* **(1974),** 35 pp. 415-440.
GIBELLINI R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992.
JELLY F., *Tradition as the Development of Dogma According to Yves Congar*, in *The Quadrilog: Tradition and the Future of Ecumenism*, Collegeville, Liturgical Press, 1994.
JOSSUA J. P., *Immutabilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes?*, in *RSPT*, 52 (1968), pp. 173-200.
-., *Significations des confessions de foi*, in *Istina* 17 (1972).
MACCKEY J. P., *The Modern Theology of Tradition*, London, Darton Longman & Todd, 1962.
MCNEILL J., *The Blondelian Synthesis*, Leiden, Brill, 1963.
NEWMAN J. H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, London, 1878[3].
-., *Catholicism and Religious Thought*, in *The Contemporary Review*, May 1885.
-., *lettera a O'Neill Daunt*, (7 agosto 1870), in *Lettre au duc de Norfolk (1874) et Correspondance relative à l'infaillibilté (1865-1875)*, DBD, Parigi 1970.
-., *The Arians of the Fourth Century*, Lumley, Londra 1833.
-., *The Development of Religious Error*, in *The Contemporary Review*, October 1885.
-., *The Via Media or the Anglican Church, illustrated in Lectures, Letters and tracts, written between 1830 and 1841. Preface to the Third Edition*, Longmans & Co., Londra 1901.
NICHOLS A., *From Newman to Congar. The Idea of the Development od Doctrine from the Victorians to the Second Vatican Council*, T. & T. Clark Publishers, Edinburgh 1995.
NOONAN J. T., *A Church that can and cannot Change. The Development of Catholic Moral Teaching*, University Notre Dame, 2005.

PLANK G., *Was kommt nach Trient? kirchliche Personalentwicklung nach dem II. Vatikanum*, Lit Verlag, Vienna 2005.
ROUSSELOR P., *Petite théorie du développement du dogme*, edito postumo da H. DE LUBAC, in *Recherches de science religieuse* 53, (1965), pp. 355-390.
TAVARD G. H., *Theology in Transition* in *Theological Studies*, 27 (1966), 3, pp. 461 ss.
THUREAU-DANGIN P., *Newman catholique d'après des documents nouveaux*, Plon, Parigi 1933[3].
VAN LEE M., *Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement des dogmes*, in *Analecta Praemonstratensia*, 14 (1938), pp. 5-35.

Studi sulla teologia della riforma

AA. VV., *La riforma e le riforme nella Chiesa*, (a cura di A. Spadaro - C. M. Galli), Queriniana, Brescia 2016.
ALBERIGO G., *Réforme en tant que critère de l'Histoire de l'Église* , in *Revue d'histoire ecclésiastique* 76 (1981).
-., *Réforme et unité de l'Église*, in *Cardinal Yves Congar, 1904-1995*. Actes du colloque réuni à Rome les 3-4 giugno 1996, Cerf, Parigi 1999.
BELLITTO C. M., *Renewing Christianity: A History of Church Reform from Day One to Vatican II*, Mahwah, Paulist Press, 2001.
BELLITTO C. M. - FLANAGIN D., *Reassessing Reform: A Historical Investigation into Church Renewal*, The Catholic University Press, Washington, 2012.
BELLITTO C. M. - HAMMILTON L., *Reforming the Church before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*, Routledge, London-New York 2016.
BIRELEY R., *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation*, Catholic University of America Press, Washington 1999, pp. 65-66 (trad. it., *Ripensare il cattolicesimo, 1450-1700. Nuove interpretazioni della Controriforma*, Marietti, Genova-Milano 2010).
BORI P. C.- HADDAD M., *Réformes*, Lit Verlag, Berlino 2007.
BOWD S. D., *Reform before the Reformation*, Brill, Leiden 2002.
BRUNSSON N.- OLSEN J. P., *The reforming Organisation*, Routledge, Londra 1993.
CERETTI G., *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani*, Ancora, Milano 2012.
CHENU M. D., *Réformes de structure en chrétinté*, in *Économie et Humanisme*, 1946, pp. 85-98.
CHIBI A., *The Wheat and the Tares: Doctrines of the Church in the Reformation, 1500-1590*, Pickwick pubblications, Eugene (Or.), 2015.
DALY G., *The Church Always in Need of Reform*, Dominican Publications, Dublino, 2015.
DULLES A., *Development or Reversal?*, in *First Thing*, ottobre 2005.
FAHEY M. A., *Continuity in the Church amid Structural Changes*, in *Theological Studies*, 35 (1974), no. 3, pp. 415-440.
HALLER J., *Papsttum und Kirchenreform Vier Kapitel zur Geschichte des ausgesehenden Mittelalters*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlino 1903.
HAMILTON L., *Reforming the Church before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*, Ashgate, Burlington 2005.
HARTOG F., *La réforme au gré de l'histoire*, in *Études*, 4234, (2017), pp. 59-70.
HASTINGS A., *La riforma della Chiesa spetta al vertice o alla base?*, in *Concilium*, 3 (1972).
HELMRATH J., *Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters*, in *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence*. Ed. Giuseppe Alberigo, Louvain 1991.
HOWLAND SANKS T., *A Church that can and cannot change: the dynamics of tradition*, in *Theological Studies*, (2015) vol. 76, 2: pp. 298-310.
KEHL M., *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998.
KÜNG H., *Konzil und Wiedervereinigung als Ruf in die Einheit*, Herder, Wien-Freiburg 1960.
LADNER G. B., *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Mass Harvard University Press,1959, pp. 10-16; rist., Harper Torchbooks, New York 1967.

LAFONT G., *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique II*, Cerf, Parigi 2011 (trad. it., *La Chiesa: il travaglio delle Riforme, immaginare la Chiesa cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012).
-., *La trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, in *Annuncio del Vangelo Forma Ecclesiae*, Associazione Teologica Italiana, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.
LAWLER J. G., *Popes and Politics: Reform, Resentment and the Holocaust*, Continuum, New York 2004.
LÉGRAND H., *Quarant'anni dopo, che ne è delle riforme ecclesiologiche prese in considerazione al Vaticano II?*, in *Concilium* 4 (2005).
LINDBERG C., *The European Reformations*, Basil Blackwell, Oxford 1966.
LOMBARDI R., *Concilio: per una riforma nella carità*, Apes, Roma 1961.
LORTZ J., *Die Reformation als religiöses Anliegen heute*, Trèves 1948.
MARLÉ R., *Théologie protestante*, in *RSR*, t. 55 (1967), pp. 257-287.
MARRANZINI A., *Verso una nuove immagine della Chiesa?*, in *La Civiltà Cattolica*, 121 (1970) I, pp. 353-366.
MC NALLY R. E., *Reform of the Church*, Herder & Herder, New York 1963.
MCKEE W. F., *Why Did the Church Have to Change*, in *Liguorian*, Gennaio 1985.
MINNICH N. H., *Concepts of reform proposed at the Fifth Lateran Council*, in *Archivumm Historiae Pontificiae*, Rome (1969) Vol. 7, p. 163-252.
MÜLLER A., *Teologia pratica per una riforma della Chiesa*, in *Concilium* 3 (1972).
NOONAN J. T., *A Church That Can and Cannot Change: The Development of Catholic Moral Teaching*, University of Notre Dame Press, 2005
O'MALLEY J. W., *Developments, Reforms and Two Great Reformations: Towards a Historical Assessment of Vatican II*, in *TS*, 44 (1983) 3, pp. 373-406.
-., *The Hermeneutic of Reform. A Historical Analysis*, in *TS*, 73 (2012), pp. 517-546.
-., *Réforme de l'Église*, in *Études*, 4234, (2017), pp. 71-81.
OHLIG K. H., *Mete teologiche della Riforma della Chiesa*, in *Concilium* 3 (1972).
ORMEROD N. J., *The Times They are a Changin': A Response to O'Malley and Schloesser*, in *TS*, 676 (2006), pp. 834-855.
PASCOE L. B., *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, Brill, Leiden 1973.
PELIKAN J., *Reformation of the Church and Dogma*, University of Chicago Press, 1971.
RAHNER K., *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Freiburg 1972; (trad. it. *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Queriniana, Brescia, 1973).
-., *Kirchliche Erneuerung. Studien zur Pastoraltheologie und Struktur der Kirche*, Herder, Freiburg 2005.
ROBINSON J., *Una nuova riforma?* Queriniana, Brescia 1970.
RUSH O., *Ecclesial Conversion after Vatican II: Renewing the Face of the Church. To Reflect the Genuine Face of God*, relazione tenuta alla Convention CTSA (Catholic Theological Society of America), Miami, 8 giugno 2013, in CTSA *Proceedings* 68 (2013).
S. OZMENT, *The Age of Reform (1250-1550)*, Yale University Press, New Haven 1980.
STRAUSS G., *Ideas of Reformatio and Renovatio from the Middle Ages to the Reformation*, in *Handbook of European History* II, Brill Leiden, 1995.
STUMP P. H., *The Influence of Gerhart Ladner's The Idea of Reform*, in *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in Honor od Louis Pascoe sj*, Brill, Leiden 2000.
TIERNEY B., *Reflections on a Half Century of Conciliar Studies*, in *The Church, the Councils & Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, The Catholic University of American Press, Washington 2008.
VAN ENGEN J., *Images and Ideas: the Achievements of Gerhart Burian Ladner*, in *Viator* 20 (1989), pp. 85-115.
VARGAS M., *Administrative Change in the Fourteenth Century Dominican Order. A Case Study in Partial Reforms and Incomplete Theories*, in *Reassessing Reform: A Historical Investigation into Church Renewal*, The Catholic University Press, Washington 2012.
VILLEMIN L., *Le retour de la "réforme dans l'Église catholique?*, in *Transversalités*, 137 (2016), pp. 49-61.
VISSER'T HOOFT W. M., *Le Renouveau de l'Église*, Labor et Fides, Ginevra 1956.
WEIGEL G., *Cattolicesimo evangelico. La grande riforma della Chiesa del XXI secolo*, Cantagalli, Siena 2016.

WITTE H., *Reform with the Help of Juxtapositions: a Challenge to the Interpretation of the Documents of Vatican II*, in *The Jurist*, 71 (2011), pp. 20-34.

Studi di Ecclesiologia

AA. VV., *Annuncio del Vangelo Forma Ecclesiae* (a cura di Associazione Teologica Italiana), San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005.
ACERBI A. (ed), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Atti del Colloquio, Milano, 16-18 aprile 1998, Milano 1999.
BAKHUIZEN VAN DEN BRINK J., *Traditio in theologische Sinne*, in *Vigiliæ Christianæ* 13 (1959), pp. 65-86.
BALMER P., *L'Église parmi nous*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1947.
BARTH K., *Die Schrift und die Kirche* (Theol. Studien 22) Zürich 1947.
-., *Kirchliche Dogmatik* I/II, Theologischer Verlag Zürich 1948.
-., *La Confession de foi de l'Église*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1943.
BENEDETTO XVI, *Ad Romanam Curiam*, AAS 98 (2006), pp. 46-51.
BOUILLARD H., Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique**,** Paris, Aubier, 1944.
BRAND C. - NORMAN S., *Perspectives on Church Government: Five Views of Church Polity*, Broadman & Holman, Nashville 2004.
BRUNNER E., *Das Missverständnis der Kirche*, Zwingli Verlag, Zürich 1951.
CHAVASSE C. in *The Bride of Christ. An Inquiry into the Nuptial Element in Early Christianity*, RBC, Londra 1940.
CORIDEN J. *The Holy Spirit and Church Governance*, in *The Jurist* 66 (2006).
CULLMANN O., *La tradition, problème exégétique, historique et théologique*, Cahier Théologiques, 33, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1953.
-., *Tradition* in *The Early Church*, Westminister Press, Londra 1956.
DAGG J. L., *A Treatise on Church Order*, Charleston, S.C. Southern Baptist Publication Society, 1858; ristampato da Harrisonburg, Va., Gano Books 1982.
DAVIES W. D., *A Normative Pattern of the Church Life in the New Testament: Fact or Fancy?*, James Clarke & Co., Londra 1950.
DE LUBAC H., *Carnets du Concile*, Cerf, Parigi 2007; (trad. it., *Quaderni del Concilio*, Jaca Book, Milano 2009).
DEJAIFVE G., *L'Église catholique peut-il entrer dans la repentance oecuménique*?, in *NRT*, 84 (1962), pp. 225-239.
DIBELIUS O., *Das Jahrhundert der Kirche*, Furche, Berlino, 1926.
DIONNE J. R., *The Papacy and the Church*, Philosophical Library, New York 1987.
DULLES A. *A Church To Believe In: Discipleship and the Dynamics of Freedom*, Crossroad, New York 1982.
-., *Fifty Years of Ecclesiology*, in TS 50 (1989), pp. 419-442.
-., *Models of the Church*, Doubleday, New York 1974 (trad, it., *Modelli di Chiesa*, Messaggero Padova 2005).
-., *Successio apostolorum, successio prophetarum, successio doctorum* in *Concilium* 148 (1981), pp. 61-67; [trad. it., *La triplice successione: apostoli, profeti, dottori*, in *Concilium*, 8, (1981), pp. 124-136].
-., *The Catholicity of the Church*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
DUQUOC C., *Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie oecumenique*, Cerf, Parigi 1985.
EICHER P., *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg*, Herder, Freiburg 1970.
FAGGIOLI M., *Papa Francesco e la "chiesa-mondo"*, Armando, Roma 2014.
FAMERÉE J., *Scambio di doni: Chiesa cattolica e Chiese orientali*, in *La Riforma e le riforme*, (a cura di A. Spadaro - C. M. Galli), Queriniana, Brescia 2016.
FRIES H**.**, *Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung*, in (J. Feiner and M. Löhrer, ed), *Mysterium salutis* 4/1: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde***,** Einsiedeln, 1972, pp. 223-285; (trad. it., *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1967).

GAŁKOWSKI T., *Il "quid ius" nella realtà umana e nella Chiesa*, Editrice Pontifica Università Gregoriana, Roma 1996.
GEFFRÉ C., *Du savoir à l'interprétation*, in *Le déplacement de la théologie*, Beauchesne, Parigi 1977.
GEISELMANN J. R., *Geist des Christemtums und des Katholiizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus ind der Romantik*, Magonza 1940.
GUILMOT P., *Fin d'une église cléricale?*, Cerf, Parigi 1969.
INGLESSIS E., *Maximos IV. L'Orient conteste l'Occident*, Cerf, Parigi 1969.
JACOBS J., D. AKERBOOM, M. GIELIS, *The Leading Role of the Ecclesiastical Ministry. Exercise of Power or Willingness to Serve?*, in B. ROEBBEN, L. VAN DER TUIN, *Practical theology and the interpretation of crossing bounderies*, Lit, Münster 2003.
JAMES E., *The roots of the Liturgy*, Prism, Pamphlet, 1962, n.1.
JOURNET C., *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brouwer, Parigi 1951 [Ed. Saint Augustin, Saint Maurice (CH) 2000]; (trad. it., *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, M. D'Auria, Napoli 1972).
-., *Théologie de l'Église*, Mame, Parigi 1995.
KASPER W., *Theologie und Kirche*, Grünewald, Mainz, 1987; (trad. it., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989).
KOSTKO G., *Beatitudine e vita Cristiana nella Summa Theologiæ di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005.
KÜNG H., *La structure charismatique de l'Église*, in *Concilium* 4 (1965), pp. 43-59.
-., *Strukturen der Kirche*, Piper, Freiburg 1962.
LAFONT G., *Imaginer l'Église catholique*, Cerf, Parigi 1995 (trad. it., *Immaginare la Chiesa cattolica*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1998).
-., *Liturgie et ministères dans les communautés baptismale*, in *Paroisse et Liturgie*, 1967, pp. 764-785. *L'Esprit-Saint et le droit dans l'institution religieuse*, in *La Vie spirituelle*, Supplément, nn. 82-83, 1967, pp. 472-501 e 564-639.
LECLERCQ J., *La vie du Christ dans son Église*, Cerf, Parigi 1945.
LÉGAUT M., *La passion de l'Église*, in *Études*, ottobre 1970, pp. 417-430.
LEGRAND H., *Église et Paupeté. Présentations d'ouvrage*, in *RSR*, 69 (1995), 2, pp 135-142.
MCCORMICK R., *Notes on Moral Theology* in *Theological Studies*, 34 (1973).
MOTTU H., *Le geste prophetique: pour une pratique protestante des sacrements*, Labor et Fides, 1998; (trad. it., *Il gesto e la parola*, Qiqajon, Magnano 2007).
MÜHLEN H., *Una Mystica persona: die Kirche als das Mysterium der Identitat des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in Vielen Personen*, Schoring**,** München, 1964. (trad. it., *Una mystica persona: la Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968).
NADEAU N. T., *La Tradition un héritage à faire fructifier*, Mediaspaul, Montréal, 2004.
NEWBIGIN L., *L'Église, peuple des croyants, corps du Chrst, temple de l'Esprit*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1958.
NIEBUHR R., *Désordre de l'Homme* I, *L'Église universelle dans le dessin de Dieu*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948.
NISSIOTIS N., *Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology*, in *Œcumenica*, Strasbourg 1967.
O'COLLINS G., *Ressourcement and Vatican II*, in *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, ed. G. Flynn - P. D. Murray, Oxford University Press, 2011.
PEREGO P. A., *La Nuova Teologia. Sguardo d'insieme alla luce dell'enciclica Humani Generis*, in *Divus Thomas*, 53 (1950), pp. 436-465.
PESCH O. H., *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*, Echter Verlag, Würzburg 1993, (trad. it. *Il Concilio Vaticano II: preistoria, svolgimento, risultati, storia postconciliare*, Queriniana, Brescia 2005).
PILGRAM F., *Physiologie der Kirche: Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht.* Mainz, Kirchheim 1860.
RAHNER K., *Hörer des Wortes, Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel, München 1941.
-., *Selbstvollzug der Kirche Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie*, Herder, Freiburg, 1995.

-., *Über das Ja zur konkreten Kirche,*in *Schriften zur Theologie* 9 (1970), pp. 479-97.
RATZINGER J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969 (trad. it., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1992[4]).
-., *Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare*, Freiburg, Herder, III, 1967.
REPOLE R., *L'umiltà della Chiesa, uno stile per la Chiesa di oggi*, in *Riforma e Santità, lo stile di una Chiesa in tempo di trasformazioni*, Ancora, Milano 2012.
RICOEUR P., *I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno*, in *Teologia del rinnovamento*, Cittadella Editrice, Assisi 1969.
RUOZZI F., *Il Concilio in diretta*, Mulino, Bologna 2012.
SCHELER M., *Vorbilder und Führer* in *Gesammelte Werke*, X Bouvier Verlag, Bonn 1957- 2000[4].
SCHILLEBEECKX E., *The Collected Works of Edward Schillebeeckx* XI: *Essays. Ongoing Theological Quest*, Bloomsbury T&T Clark, London-New York 2014.
-., *Christus, sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1959 (trad. it.: *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Brescia 1960).
SESBOÜÉ B., *Reception of Councils from Nicea to Costantinople: Conceptual Divergences and Unity in Faith Yesterday and Today*, in *Reception and Communications among Churches. II. Historical Perspective*, in *The Jurist*, 57 (1997), pp. 87-117.
SKYDSGAARD K. E., *Tradition as an Issue in Contemporary Theology*, in *The Old and New in the Church*, WCCC Commission of Faith and Order Report, Londra 1961.
SMULDERS P., *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, p. 381.
SULLIVAN F., *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Chapman, London 1992.
TERRENI G., *Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis*, ed. Xiberta, Münster 1926.
THEOBALD C., *Le opzioni teologiche del Vaticano II: alla ricerca di un principio "interno" di interpretazione*, in *Concilium*, 4 (2005).
TIERNEY B., *Reflections on a Half Century of Conciliar Studies*, in *The Church, the Councils & Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, The Catholic University of American Press, Washington 2008.
TROMP S. P.C. , *Actio Catholica in Corpore Christ*, Roma, A. Macione & Pisani, 1936.
-., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1946.
VAN DEN HEUVEL A., *The Humiliation of the Church*, SCM Press, Londra 1966.
VAN EIJNATTEN J.- P. YATES, *The Churches*, Leuven University Press, 2010.
VILLAIN M. - DE BACIOCCHI J., *La vocation de l'Église*, Parigi 1953.
VILLEMIN L., *Pouvoir d'ordre et pouvoir de jurisdiction. Histoire théologique de leur distinction*, Cerf, Parigi 2003.
WILLIAMS C., *The Church* in *New Directions in Theology Today IV*, The Westminster Press, Philadelphia 1968.
WINZEN D., *L'Église come Mystère*, in *Œcumenica*, 1934.
XERES S.- CAMPANINI S., *Manca il respiro*, Ancora, Milano 2011.
ZIZIOULAS J., *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, in *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 2 (1973), pp. 133-147.
-., *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes*, in *Istina*, 19 (1974), pp. 65-94.
-., *Eucaristia e regno di Dio*, Qiqajon, Magnano 1996.
-., *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano 2007.
-., *Comunione e alterità*, Roma, Lipa 2012.

SULLA SINODALITÀ

ALBERIGO G., *Lo sviluppo della dottrina sui poteri dei vescovi nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XVII secolo*, Herder, Roma 1964.
-., *Chiesa conciliare: Identità e significato del conciliarismo*, Paideia, Brescia 1981.
ALIKIN V.A., *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Brill, Leiden 2010.

BERNARDINI P., *Un solo battesimo una sola chiesa. Il concilio di Cartagine del settembre 256*, EDB, Bologna 2009.
BORRAS A., *Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali. Il punto di vista di un canonista*, in *La riforma e le riforme nella Chiesa* (a cura di A. Spadaro - C. M. Galli), Queriniana, Brescia 2016, pp. 207-232.
CASTILLO LARA R. J., *La communion ecclésiale dans le nouveau Code di droit canonique*. In *Communicationes*, XV (1984).
DAINESE D., *Συνέρχομαι – συγκρότησις – σύνοδος. Tre diversi usi della denominazione*, in *Cristianesimo nella Storia*, 31 (2011), Il Mulino, Bologna 1996, pp. 875-943.
DE VRIES W**.,** *Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten. Zeitschrift für ökumenische Begegnung*, in *Una Sancta* IV, Kyrios, Meitingen bei Augsburg 1964.
DE VRIES W., *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premieres conciles oecumeniques*, Cerf, Parigi 1974 (2011[2]).
ETEROVIĆ N., *Il sinodo dei vescovi: 40 anni di storia 1965-2005*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2005.
FISCHER J.A., A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997.
JOIN-LAMBERT A., *Les liturgies des synodes diocésains français 1983-1999*, Cerf, Parigi 2004.
KÜNG H., *Strutture della Chiesa*, Borla, Torino 1965.
LECUYER J., *Etudes sur la collégialité épiscopale*, Le Puy-Lyon 1964.
LEGRAND H., *Communio ecclesiæ, communio ecclesiarum, communio episcoporum*, in *La riforma e le riforme nella Chiesa* (a cura di A. Spadaro - C. M. Galli), Queriniana, Brescia 2016, pp. 184-185.
-., *Les évêques, les Églises locales et l'Église entière*, in *RSPT* 85 (2001), pp. 461-509.
-., *La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand*, in *RSPT* 88 (2004), pp. 461-496.
-., *Quarant'anni dopo, che ne è delle riforme ecclesiologiche prese in considerazione al Vaticano II?*, in *Concilium* 4 (2005), pp. 76-95.
-., *Communio ecclesiæ, communio ecclesiarum, communio episcoporum*, in *La riforma e le riforme nella Chiesa* (a cura di A. Spadaro - C. M. Galli), Queriniana, Brescia 2016, pp. 159-188).
MEDICO G., *La collégialité épiscopale dans les lettres des pontifs romains du V^e^ siècle*, in *RSPT* 49 (1965), pp. 369-402.
MORINI E., *Roma e la pentarchia dei Patriarchi nella percezione dell'Oriente greco tardo-antico e medioevale*, in *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*, Clueb, Bologna 2001.
MORTARI L., *Consacrazione episcopale e collegialità. Le testimonianze della Chiesa antica*, Vallecchi, Firenze 1969.
PERI V., *I patriarcati "ecumenici": un'espressione gerarchica della comunione visibile*, in *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*, Clueb, Bologna 2001.
SIEBEN H.J., *Die Konzilsidee in der alten Kirche*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zurich 1979.
VITALI D., Verso la Sinodalità, Qiqajon, Magnago 2014.
WECKWERTH A., *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten*, Ashendorf, Münster 2010.

SUL PECCATO NELLA CHIESA

ADAM K., *Das Problem des Geschichtlichen im Leben der Kirche*, in *Theologische Quartalschrift*, (1948), pp. 257-300.
BECHT M., *Ecclesia semper purificanda. Die Sündigkeit der Kirche als Thema del II. Vatikanischen Konzils*, in *Catholica* 49 (1995), pp. 218-260.
BENDEL R., *Kirche der Sünder - Sündiger Kirche? Beispiele für den Umgang mit Schuld nach 1945*, Lit, Münster 2002.
BERNHART J., *Göttliches und Meschliches in der Kirche*, in *Die Kirche in der Zweitende*, Paderborn 1935, pp. 238-268.
COUTURIER P., *Chaque chrétien est responsable de l'Église*, in *L'Amitié*, (1947), I, pp. 59-69.

DE LUBAC H., *Méditation sur l'Église*, Aubier, Parigi 1953, pp. 78s. (trad. it., *Meditazione sulla Chiesa*, Paoline, Milano 1965).
GUILLEMIN H., *Par notre faute*, in *La Vie Intellectuelle* settembre 1937, pp. 326-362.
MCGOLDRICK P., *Sin and the Holy Church*, in *Irish Theological Quarterly*, 32 (1965), pp. 3-27.
NOCK A. D., *Conversion. The Old and New in Religion from Alexander to Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
RADEMACHER A., *Göttliches und Menschliches in der Kirche* in *Das heilige Feuer,* ripubblicato in A. RADEMACHER, *Vernünftiger Glaube. Altes und Neues zu religiösen Zeitfragen*, Herder, Freiburg 1923.
RAHNER K., *Die Kirche der Sünder*, in *Stimmen der Zeit* 140 (1947), pp. 163-177, ripreso poi in *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1965, VI, pp. 301-332.
-., *Il peccato nella Chiesa*, in Baraúna (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Vallecchi, Firenze 1965, pp. 419-435.
RAHNER U., *Die Kirche Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, Herder, Freiburg 1957.
SCHILLEBEECKX E., *Ecclesia semper purificanda*, in *Ex auditu verbi*, Kok, Kampen 1965, pp. 216-232.
SCHWINTEK M., *Die Kirche der Sünder: eine kontroverstheologische Untersuchung zum Verhältnis von Kirche und Sünde*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1969.SIMON P., *Das Menschliche in der Kirche Christi*, Herder, Freiburg 1936.
SLADEK P., *Göttliches und Menschliches in der Kirche*, in *Theologische Quartalschrift*, 1941, pp. 175-190.

Studi Storici

Fonti storiche

Acta Conciliorum Oecumenicorum, E. Schwartz, Berlino-Lipsia 1927 ss.
Acta Synodalia sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1999.
Concilii Tridentini Actorum Herder, Friburgo 1901-1985.
Conciliorum Œcumenicorum decreta, ed. Centro di documentazione, Friburgo, 1962.
Dehoniane, Bologna 2012.
DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 43ª ediz. bilingue, a c. di Peter Hünermann, 2012.
Enchiridion Vaticanum 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965), CED, Bologna 1997.
Dictionnaire de Théologie catholique, Letouzey et Ané, Parigi 1902-1950.
Greek New Testament, Society of Biblical Literature, Atlanta 2010.
JAFFÉ P., *Bibliotheca Rerum Germanicarum*, Weidmann, Berlino 1864, ss.
MIRBT C., *Quellen zur Geschischte der Papsttums*, Mohr, Tübingen 1911.
Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio (Mansi), Firenze-Venezia 1759-1798 (31 voll.); Parigi 1899-1927 (60 voll.).
SCHWARTZ E., *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche*, in *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1959-63.

Opere generali di consultazione

AA. VV., *Storia del concilio Vaticano II* , Il Mulino, Bologna, 5 voll., 1995-2001.
A.A.-V.V., *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di G. Alberigo*, CED, Bologna 1996.
ALBERIGO G., *Catholicism in Early Modern History: A guide to Research*, Center for Reformation Research, St. Louis II, 1988.
-., *Papato e Chiesa nel XX secolo. Le concezioni della Chiesa e i mutamenti istituzionali*, Bologna, Istituto per le Scienze religiose, 1990 (pro manuscripto).
-., (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990.

BOTOS M., *La postérité de l'Union de Fribourg dans la mémoire catholique*», in *Rivista Svizzera di Storia Religiosa e Culturale*, 100 (2006), pp. 305-314.
BRUNNER O., *Geschichtliche Grundbegriffe*, VIII voll. Klett-Cotta, Stuttgart 1972-1997.
CHENAUX P., *Les origines de l'Union de Fribourg*, in *"Rerum Novarum"*, École française de Rome, 1997, pp. 255-266. HEFELE C. J., *A History of the Councils of the Church*, Wipf & Stock, Eugene, Origon 2007.
FAGGIOLI M. - TURBANTI G., (edd.), *Il concilio inedito. Fonti del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2002.
GUASCO M. - GUERRIERO E.- TRANIELLO F., *La Chiesa del Vaticano II* (1958-1978), 2 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995[2].
LAMBERTS E. (a cura di), *L'internationale noire, (1870-1878)*, Leuven, University Press, 2002.
MARCHETTO A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, LEV, Città del Vaticano 2005.
MARROU H. I., *De la connaissance historique*, Éditions du Seuil, Paris 1954.
MELLONI A., *Cristianesimo nella storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Il Mulino, Bologna 1996.
PASTOR L., *Geschischte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Herder, Freiburg im Breisgrau 1891-1933.
ROYAL R., *The God That Did Not Fail*, 2006 (trad. it., *Il Dio che non ha fallito*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2008).
WINTER J., *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge University Press 1995*;* (trad. it., *Il lutto e la memoria: la grande Guerra nella storia culturale europea*, Il Mulino, Bologna 2014).

Chiesa primitiva e mondo antico

AGUIRRE R., *La casa come estructura de base del cristianismo primitivo: las Iglesias domésticas*, in ID., *Del Movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Estella Pamplona 1998; (trad. it., *Dal Movimento di Gesù alla Chiesa cristiana*, Borla, Roma 2005).
ALIKIN V.A., *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Brill, Leiden 2010.
BARDY G., *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 15), Aubier, Parigi 1949; (trad. it., *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1975).
BEARD M.- NOIRTH J. - PRICE S., *Religions of Rome*, I, Cambridge University Press, 1998.
BERNARDINI P., *Un solo battesimo una sola chiesa. Il concilio di Cartagine del settembre 256*, EDB, Bologna 2009.
BIDEZ J., *Vita di Giuliano imperatore*, Il Cerchio, Rimini 2004.
BONSIRVEN J., *Judaisme palestinien au temps de Jesus Christ*, in *Dict. de la Bible*, Suppl. t. IV, col. 1171.
BORI P. C., *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini nella storia della chiesa antica*, Brescia, 1974.
BRADWARDINE T., *Summa de causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses*, libri tres, Lione 1618 (rist., Minerva Frankfurt 1964).
CALAME C., *Morfologia e funzione della festa nell'antichità*, in *Aion*, 4-5 (1982-1983), pp. 3-23.
CAMELOT P., *Ephèse et Chalcédoine*, Editions de l'Orante Parigi 1961 (tra. it., Efeso e Calcedonia, LEV, Città del Vaticano 1997) .
CAMPBELL D.B., *Roman Auxiliary Forts 27 BC-AD 378*, New York-Oxford, 2009.
COLSON J., *L'Evêque dans les communautés primitives*, Le Cerf, Parigi 1951.
DAVISON D. P., *The Barracks of the Roman Army from the 1st to 3rd Centuries a. D.: A comparative study of the Barracks from Fortresses, Forts and Fortlets with an analysis of building types and construction, stabling and garrisons*, Bar, Oxford 1989.
DE MARTINO F., *Storia economica di Roma antica*, La Nuova Italia, Firenze, 1980.
DI DARIO B. M., Il Divino Giamblico, Edizioni di Ar, Padova 2012.
DUMEZIL G., *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 2001.

ELLIOTT J. H., *Temple versus Household in Luke-Acts. A Contrast in Social Institutions*, in J. H. NEYREY (a cura di) *The Social World of Luke-Acts. Models for interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody MA 1991).
FARINA R., *La chiesa antica modello di riforma*, in *Salesianum* 38 (1976), pp. 593-612.
FLESSMAN VAN LEER E., *Tradition and Scripture in the Early Church*, Van Gorcum, Assen 1954.
GARNSEY P., *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge University Press 1988; (trad. it., *La carestia nel mondo antico: risposte al rischio e alla crisi*, La Nuova Italia, Scandicci 1997).
GAUDEMET J., *L'Église dans l'Empire romain (IV^e^-V^e^ siècles)*, Sirey, Parigi 1958.
GEFFCKEN J., *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Wissenschaftliche Buchgesell., Darmstadt 1972.
GEHRING R. W., *House Church and Mission. The Importance of Household Structures in Early Christianity*, Hendrickson Publishers, Peabody MA 2004.
GOODMAN M., *Mission and Conversion, Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford University Press 1994.
-., *Roma e Gerusalemme, lo scontro delle civiltà antiche*, Laterza, Bari 2010.
GREEVEN H., *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der "Aemter" im Urchristentum*, in *ZFNW*., 44 (1952-53), pp. 1-43.
GRELOT P., *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, Marietti, Casale Monferrato 1998.
GRILLMEIER A., *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in *Schol* 33 (1958), pp. 321-355. 528-558.
-., *Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven*, Herder, Freiburg im Breisgau 1978[2].
GRILLMEIER A. - BACHT H., *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, 3 vol. Echter, Wurtzburg 1951 ss.
GUIDORIZZI G., *Il mito greco* vol.1 *Gli dèi*, Mondadori, Milano 2009.
GUIJARRO S., *La primera evangelización*, Ed. Sígueme, Salamanca 2013; (trad. it., *La prima evangelizzazione nella Chiesa delle origini*, EDB, Bologna 2015).
HAINTALER T., *Griechische Denkelemente im frühen Christentum-"Hellenisierung" des Christentums?* In *Vigilia* 69 (2004/4) pp. 271-282.
HANSON R. P. C., *Tradition in the Early Church*, SCM Press, Londra 1962.
KÖNIG J., *New Testament Hospitality. Partnership with Strangers as Promise and Mission*, Philadelphia 1985.
MACMULLEN R., *Roman Social Relations. 50 BC to AD 284*, Yale University Press, New Haven- London 1974.
MAIER J., Il giudaismo del secondo Tempio. Storia e religione, Brescia, 1991.
MARTONE C., *Il giudaismo antico*, Carrocci, Roma 2008.
MEEKS W. A., *The first Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven and London, Yale University Press, 1983, (trad. it., *I Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, EDB, Bologna 1992).
MOMIGLIANO A., *La storiografia greca*, Einaudi, Torino 1982.
MORTARI L., *Consacrazione episcopale e collegialità. Le testimonianze della Chiesa antica*, Vallecchi, Firenze 1969.
NILSSON M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der Attische*, (pref. F. Graf), Teubner, Leipzig 1995.
NOCK A. D., *Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, 1961.
OSIEK C.- MACDONALD M. Y.- TULLOCH J. H., *A Woman's Place: House Churches In Earliest Christianity*, Fortress, Minneapolis 2006 (trad. it., *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini. Indagine sulle chiese domestiche*, Paoline, Cinisello Balsamo 2007).
RIDDLE D. W., *Early Christian Hospitality. A Factor in the Gospel Transmission*, in *Journal of Biblical Literature* 57 (1938), pp. 141-154.
SELLERS R. V., *The Council of Chalcedon, a Historical and Doctrinal Survey*, SPCK, Londra 1953.

SCHEFFCZYK L., *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München, SBAW.PH 1982,3, pp. 1-31.
SIEBEN H. J., *Die Konzilsidee in der alten Kirche*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zurich 1979.
SORDI M., *I cristiani e l'impero romano*, Jaca Book, Milano 2004.
-., *L'Homo Romanus: religione, diritto e sacro*, in *La civiltà del Mediterraneo*, Jaca Book, Milano 1992.
-., *L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, (1972) Walter de Gruyter, Berlino 1972.
STARK R., *The Rise of Christianity: a sociologist reconsiders History*, Princeton University Press, 1966 (trad. it., *La città di Dio: come il cristianesimo ha conquistato l'impero romano*, Lindau, Torino 2010).
-., *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement became the Dominant Religious Force in the Western World in a few Century*, HarpenCollins, San Francisco 1997 (trad. it., *Ascesa e affermazione del cristianesimo*, Lindau, Torino 2007).
-., *The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement became the World's largest religion*, HarperOne, New York 2011 (trad. it., *Il trionfo del cristianesimo*, Lindau, Torino 2012).
STATHAKOPOULOS D.CH., *Famine and Pestilence in the late Roman and early Byzantine Empire*, Ashgate, Birmingham 2007.
STEGEMANN E. W. - STEGEMANN W., *Urchristliche Sozialgeschichte: die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Kohlhammer, Stuttgart 1995; (trad. it.,*Storia sociale del cristianesimo primitivo: gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, EDB, Bologna 2015).
STOCKMEIER P., *Christlicher Glaube und antike Religiosität*, in *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*, II,23.2, ed. Wolfang Haase, Berlin 1980.
-., *Die alte Kirche Leitbild der Erneuerung*, in TQ 146 (1966), pp. 385-408.
TANTILLO I., *L'imperatore Giuliano*, GLF Editori Laterza, Roma 2001.
TAYLOR N. H., *The Social Nature of Conversion in the Early Christian World*, in ESLER P. (a cura di), *Modelling Early Christianity, Social-Scientific Studies of the NT in its Context*, Routledge, Londra 1995.
TRAILL J. S., *The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council*, The American School of Classical Studies at Athen, Princeton 1975.
TURCAN R., *Culto imperiale e sacralizzazione del potere nell'impero romano*, in *La civiltà del Mediterraneo*, Jaca Book, Milano, 1992, III, pp. 309-335.
VOGLER W., *Die bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums*, in *Theologische Literaturzeitung* 11 (1982), pp. 785-794.
WEISER A., *Evangelisierung im Haus*, in *Biblische Zeitschrift NF* 34 (1990), pp. 63-86.
WEBSTER G., *The Roman Imperial Army of the First and Second Century A.D.*, University of Oklahoma Press, 1998.
WILKEN R. L., *The Myth of Christian Beginnings*, London 1979.
YADIN Y., *Bar-Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero if the Last Jewish Imperial Rome*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 1971.

Chiesa e Riforma nell'Alto Medioevo

BROGLIO G. P., *The Ideas and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Brill, Leiden 1999.
BROWN P., *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, The University of Wisconsin, Madison 1992 (trad. it., *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, Laterza Bari 1995).
BULLOUGH D., *Carolingian Renewal: Sources and Heritage*, Manchester University Press, 1991.
CABIÉ R., *La lettre du Pape Innocent I^er^ à Decentius de Gubbio*, Pubblications Universitaires de Louvain, 1973.
CLAUSSEN M. A., *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eighth Century*, Cambridge University Press, 2004.

COATES-STEPHENS R., *Dark Age Architecture in Rome*, in *Papers of the British School at Rome* 65 (1997), pp. 177-232.
DE VRIES W., *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premieres conciles oecumeniques*, Cerf, Parigi 1974.
FEBVRE L., *The origins of the French Reformation: a badly-put Question?* in *A New Kind of History. Selected Essays*, Peter Burke, London 1973.
FRY T., *The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1981.
GY P. M., *L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie romaine*, in *RSPT*, 59 (1975), pp. 601-612.
HEN Y. - INNES M., *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press 2000.
HODGES R. - HOBLEY B., *The Rebirth of Towns in the West, AD 700-1050*, CBA Research Reports 68, London 1988.
KRAUTHEIMER R., *Studies in Early Christian Medieval and Renaissance Art*, London University Press, 1971[2].
VIERHAUS J., *Das Alte and das Neue Rom, zum Primatsvertändnis der Ostkirche im Jahrhundert von Chalkedon*, Catrop-Rauxel, 1964.
VOGEL C., *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, Pastoral Press, Washington 1986.
WERNER E., *Il sacro ponte: interdipendenza liturgica e musicale nella Sinagoga e nella Chiesa del primo millennio*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1983.

Chiesa e Riforma nel Basso Medioevo

A.A.-V.V., *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Brill, Leiden 1996.
A.A.-V.V., *Reassessing Reform: A Historical Investigation into Church Renewal*, The Catholic University Press, Washington 2012.
A.A.-V.V., *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance*, Brill, Leiden 2000.
ALBANESI N., *Cur Deus homo: la logica della redenzione: studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.
BAILEY M., *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, University Park, Pa., Pennsylvanua State University Press, 2003.
BARBIERI R., *Uomini & tempo medievale*, Jaca Book Milano 1987.
BARRACLOUGH G., *Papal Provision: aspects of Church history, constitutional, legal and administrative, in the later middle ages*, Basil Blackwell, Oxford 1935.
BELLITTO C. M., *Nicolas de Clamanges: Spirituality, Personal Reform, and Pastoral Renewal on the Eve of the Reformations*, The Catholic University of America Press, Washington 2001.
BENSON R. L. - CONSTABLE G., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, 1982.
BLUMENTHAL U. R., *The Papacy and Canon Law in the Eleventh-Century Reform*, in CHR 84 (1998).
BOULET-SAUTEL M., *Le roi et l'Eglise* in *Vivre au royaume de France*, PUF, Paris 2010.
BRAUN M. A., *Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgang des Mittealters*, Munster 1938.
BRIGUGLIA G., *Giovanni Quidort di Parigi - Egidio Romano, Il potere del papa e il potere del re. Due trattati medievali*, Marietti, Milano 2009
-., *La questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, Franco Angeli, Milano 2010.
BROWN C., *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge University Press, Cambridge1987.
BRYS J., *De dispensatione in iure canonico præsertim apud Decretistas et Decretalistas usque ad medium sæculum dedimum quartum*, Bruges 1925.
BURROWS M. S., *Jean Gerson and "De consolatione theologiæ" (1418): the Consolation of a Biblical and Reforming Theology for a Disordered Age*, Mohr, Tübingen 1991.
CAELLI A., *La vita comune del clero: storia e spiritualità*, Città Nuova, Roma 2000.
CALIMANI R., *Storia del pregiudizio contro gli ebrei*, Mondadori, Milano 2007.

CANTARELLA G., Il sole e la luna: la rivoluzione di Gregorio VII, papa (1073-1085)**,** Laterza, Roma-Bari 2001.
-., Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità**.** Atti del XXVI Convegno del Centro Studi Avellaniti Fonte Avellana 29-30 agosto 2004, Il segno dei Gabrielli Editori, Negarine 2006.
CARLYLE R.W., *Il pensiero politico medievale*, III, Laterza, Bari 1967.
CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
CESTARO A., *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.
CHÂTELLIER L., *L'Europe des devots*, Flammarion, Parigi 1987.
CHENU M. D., *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Parigi 1957.
CICCOPIEDI C., *Diocesi e riforme nel Medioevo*, Effatà, Cantalupa 2012.
CONSTABLE G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
COWDREY H. E. J., *Pope Gregory VIII (1073-1085)*, Clarendon Press, Oxford 1988.
-., *The Register of Pope Gregory VII 1073-1085*, Oxford University Press, 2002.
CHRISTIANSON G., *Annates and Reform at the Council of Basel*, in *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Rennaisance. Studies in Honor of Louis Pascoe sj*, Brill, Leiden 2000.
D'ACUNTO N., L'età dell'obbedienza: papato, impero e poteri locali nel secolo XI, Liguori, Napoli 2007.
DAVIS A., *The Holy Bureaucrat: Eudes Rigaud and Religious Reform in Thirteenth-century Normandy*, Cornell University Press, Ithaca, New York 2006.
DE LAGARDE G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales*, Nauwealaerts, Lovanio-Parigi 1963.
DE LUBAC H., *Corpus Mysticum l'Eucharistie et l'Église au moyen age: étude historique*, Aubier, Parigi 1944.
DEREINE CH., *Vie commune, Règle de S. Augustin et chanoines réguliers au XIe siècle*, in *Re. Hist. Ecclés*, 41 (1946), pp. 365-406.
EHSES S., *Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus*, in *Historisches Jahrbuch*, 32 (1911).
FASOLT C., *Council and Hierarchy: The Political Thought of William Durant the Younger*, Cambridge University Press, 1991.
FEBRONI J., *De Statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis. Liber singularis ad Reuniendos Dissidentes in religione christianos compositus*, Francoforte-Lipsia, 1770.
GRABMANN M., *Studien zu Johannes Quidort von Paris*, in *Sitzungberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften* III (1922).
GRYSON R., *L'autorité des docteurs dans l'Eglise ancienne et médiévale*, in *RTL*, 13 (1982), pp. 63-73.
HARMENING D., *Superstitio: Überlieferungs und theoriegeschichlitche Untersuchungen zur kirchklich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1979.
HASKINS C. H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, 1927.
HUIZINGA J., L'autunno del Medioevo, Bur, Milano 1998.
ISERLOH E., *Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues*, Steiner, Wiesbaden 1965.
JEDIN H., *Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Herder, Friburgo 1966; (trad. it., *Chiesa della fede, Chiesa della storia: saggi scelti*, Morcelliana, Brescia 1972).
-., *Krisis und Abschluss des Trienter Konzils, 1562/3*, Freiburg, Herder, 1964.
JOHNSON P., *Equal in Monastic Profession: Religious Women in Medieval France*, Chicago University Press, 1991.
JOST M., *Aspects de la vie religieuse en Grèce*, Sede, Parigi 1992[2].
KIECKHEFER R., *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1989.
KLINGER E., *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg 1978.
KÖRNER B., *Melchior Cano. De locis theologicis libri duodecim. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Styria Medienservice Moser, Graz, 1994.
KUTTNER S., *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*, Archabbey Press, Latrobe 1960.

LADNER B., *Two Gregorian Letters: On the Sources and Nature of Gregory VIII's Reform Ideology*, in *Studi Gregoriani*, 5 (1956), pp. 221-242.
-., *Gregory the Great and Gregory VIII: A Comparison of Their Concepts of Renewal*, in *Viator* 4 (1982), pp. 1-27.
-., *Images and Ideas in the Middle Ages*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983, p. 678.
-., *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, Città del Vaticano, Edizioni Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1941-1984.
LANG A., *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte.* Kösel und Pustet, München 1925.
LE GOFF, La civiltà dell'Occidente medioevale, Einaudi, Torino 1999.
LECLERCQ J., *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, Parigi 1942.
LEES J. T., *Anselm of Havelberg. Deeds into words in the Twelfth Century*, Brill, Leiden 1998.
LEVY I. C. (ed.), *A Companion to John Wyclif, Late Medieval Theologian*, Brill, Leiden, 2006.
MALEVEZ L., *Deux théologies catholiques de l'histoire*, in *Bijdragen* 10 (1949), pp. 225-240.
MARCOCCHI M., *Il Concilio di Trento: istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
MARTIN R. H., *La lezione sugli Indios di Francisco de Vitoria*, Jaca Book, Milano 1999.
MERTENS D., *Hagen, Johannes*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, de Gruyter, Berlin 1978.
MICCOLI G., *Ecclesiæ primitivæ forma*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1960.
MORRISSEY T. E., *Canonists in crises*, in *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, Brill, Leiden 2002.
NARDIN R., *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta: indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, Lateran University Press, Roma 2002.
NEISKE F., *Reform oder Kodifizierung? Päpstliche Statuten für Cluny im 13. Jahrhundert*, in *Archivium historiæ pontificiæ*, 26 (1988).
O'MALLEY J. W., *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Brill, Leiden 1968.
OBERMAN H., *Forereunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought*, Fortress, Philadelphia 1981.
PARAVICINI BAGLIANI A. - VAUCHEZ A. (a cura di), *Poteri carismatici e informali: Chiesa e società medievali*, Sellerio, Palermo, 1992.
PASCOE L. B., *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, Brill, Leiden 1973.
PLASGER G., *Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit: eine Interpretation zu Cur Deus homo von Anselm von Canterbury*, Aschendorff, Münster 1993.
PUYO J., *Jan Hus. Un drame au cœur de l'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998.
QUINTO R., *Scholastica. Storia di un concetto*, Subsidia Mediævalia Patavina, Il Poligrafo, Padova 2001.
ROBISON E. G., *Humberti cardinalis libri tres adversus simoniacos. A Critical Edition with an Introduction Essay and Notes*, Princeton 1971.
RÜTHING H., *Jean Hagen de Indagine*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, VIII, Paris 1973.
SALVADORI P., *Dominio e Patronato. Lorenzo dei Medici e la Toscana nel Quattrocento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000, pp. 13-96.
SCHNEYER J. B., *Geschichte der katholischen Predigt*, Seelsorge, Feriburg 1969.
SCHRAMM P. E., *Sacerdotium et regnum im Austauch ihrer Vorrechte: imitatio imperii und imperii sacerdotii. Ein geschichtliche Skizze zur Beleuchtung des Dictatus Papae Gregors VII* in *Kaiser, Könige und Päpste, Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, Hiersemann Verlag, Stuttgart 1970.
SCHREIBER G., *Gemeinschaften des Mittelalters*, Münster 1948.
SIGLER S., *Anselm von Havelberg: Beiträge zum Lebensbild eines Politikers, Theologen und königlichen Gesandten im 12. Jahrhundert*, Shaker, Aachen 2005.
SOUTHERN R. W., *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Basil Blackwell, Oxford 1995.
SULLIVAN D., *Nicholas of Cusa as Reformer: The Papal Legation to the Germanies, 1451-1452*, in *Medieval Studies* 36 (1974).

TELLENBACH G., *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, Basil Blackwell, Oxford, 1979.
-., *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, Cambridge University Press, 1993.
ULLMANN W., *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, Routledge Editions, Londra 1970[3]
UMBERTO DA SILVA CANDIDA, *Adversus Simoniacos* 3,11, *P.L.*, 143, 1007-1212.
VERNARDE B., *Womens's Monasticism and Medieval Society: Nunneries in France and England, 890-1215*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1997.
VIOLANTE C., La riforma ecclesiastica del secolo XI come progressiva sintesi di contrastanti idee e strutture**,** in *Critica Storica*, XXVI (1989), pp. 156-166.
WILKS M., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, 1963.
ZEMA D. B., *Economic Reorganisation of the Roman See during the Gregorian Reform*, in *Studi Gregoriani* I (1947), pp. 136-168.
-., *Reform, Legislation in the Eleventh and its Economic Import*, in *Catholic Historical Review*, 27 (1941), pp. 16-38.

La Chiesa e i movimenti di riforma nel Rinascimento

FONTI

BELLARMINO R., *Disputatione de controversiis christianæ fidei adversus huius temporis hæreticos*, editio ultima, Venetiis 1599.
BRANDOLINI R., *Oratio ad Lateranense concilium*, in BAV cod. Ottob. Lat. 813/Bibliot. Ambrosiana cod. Z 65, sup.
CANO M., *Theologiæ cursus computus*, Paris 1837.
Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatum de emendenda Ecclesia, (a cura di W. Crashaw), Eebo Editions, Pro Quest 2010.
DE TORQUEMADA J., *Summa de ecclesia* (*Summa de Ecclesia una cum eiusdem apparatu nunc primum in lucem edito, super decreto Papae Eugenii IIII in concilio Florentino de Unione Græcorum*, Michaelem Tramezinum, Venezia 1561.
DOMINICUS DE DOMINICIS, *Tractatus de reformationibus Romanae curiae*, Baptista Farfengus, Brescia 1495. Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Hiersemann, Leipzig, 1925, 8638, fols 11r-12r; (cf., il recente studio di C. DI PIETRO, *Il Tractatus de reformationibus romanae curiae (1458) di Domenico de' Domenichi (1416-1478)*, PUG, Roma 2010).
D'ESPENCE C., *Commentarius in epistolam primam ad Timotheum*, Parigi 1561; *Comm. in posteriorem epist. ad Timotheum*, Parigi 1564; *Comm. in epist. ad Titum*, Parigi 1568.
EGIDIO DA VITERBO, *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*, 2 vol, (a cura di F. Secret), Centro Internazionale di Studi Humanistici, Roma 1959; *Schechina*, II, p. 146. Biblioteca Nazionale di Napoli, Cod. V F. 20.
-., *De ecclesiae incremento*, cod. CXVI/1-30, fol. 23r, Biblioteca Pública, Évora (Pt).
ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion Militis Christiani*, (epigramma seconda edizione), 1503.
-., *Iulius exclusus e cœlis* (1514); [trad. it., *Papa Giulio scacciato dai cieli*, (a cura di P. Casciano), Argo, Lecce 1998; *Giulio*, (a cura di S. Seidl Menchi), Einaudi, Torino, 2014].
-., *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et actum*, Oxford University Press 1906-1958, p. 227.
GALATINO P., *Libellus pro reformationem* (1521) in BAV cod. Vat. Lat. 5578, fol 86r-106v.
-., *Opus de ecclesia restitute*, in BAV cod. Vat. Lat. 5576.
-., *De angelico pastore opusculum*, BAV cod. Vat. Lat. 5578, fol 1r-84r.
GERSON J., *Oevres completes*, (a cura di Palémon Glorieux) Desclée, Parigi 1960-1973.
GIANFRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA, *De Reformandis moribus* in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 61 (1970), pp. 161-178 (orazione tenuta alla riapertura del Concilio Lateranense dopo l'elezione di Leone X).

PIETRO CANISIO, *Meditationes seu notæ in evangelicas lectiones*, (1598) I, ed. Friburgo 1939.
NICOLÒ CUSANO, *Reformatio generalis*, 1460, (in S. EHSES, *Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus*, in *Historisches Jahrbuch*, 32 (1911), pp. 274-297).
GIUSTINIANI P. – QUIRINI P., *Libellus ad Leonem X a. 1513*, notizie introduttive e versione italiana di G. Bianchini, Artioli, Modena 1995; (in *Annales Camaldulenses*, ed. G. B. Mittarelli Costadoni, IX Venezia 1773, pp. 612-719).
-., *Lettera al papa*, (a cura di G. Bianchini), Poligrafico Artioli, Modena 1995.
HERVET G., *De reparanda ecclesiasticorum disciplina, oratio Gentiani Herveti, qua interpretatur sextum canonem concilii Chalcedon. qui situs est in distinctione lxx. Gratiani, ex quo maxima ex parte pendet restitutio lapsæ ecclesiasticæ disciplinæ*, Nicolaum Chesneau, Parigi 1561.
PIO II *Pastor aeternus* mai pubblicata [edizione cirtica R. HAUBST, *Der Reformentwurf Pius des Zweiten*, in *Römische Quartalschrift*, 49 (1954), pp. 188-242.
SANCHEZ DE ARÉVALO R., *Libellus de remediis afflictae ecclesiae* (1469) in BAV, cod. Barb. Lat. 1487, fols. 107r-156v.
SANDERS *De visibili Monarchia Ecclesiæ*, Lovanio 1571.
SISTO IV, *Quoniam regnantium* anche questa inedita (BAV cod. Vat. Lat. 3884, fol 118r-132v e 3883, fol 14r-25v.
T. DE VIO CAJETANI, *Oratio de ecclesia et synodorum differentia*, BAV, cod. lat. 5815, fol. 92r.
UBERTINO DA CASALE, *Arbor vitæ crucifixæ Jesu Christi*, III, 3, 184b, Bottega di Erasmo, Torino 1961.

STUDI

ALBERIGO G., *The Conciliar Church*, in *The Church, the Councils & Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, The Catholic University of American Press, Washington 2008.
BATAILLON M., *Erasme et l'Espagne, recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Droz, Parigi 1937.
BOWD S. D., *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the religious Renaissance in Italy*, Brill, Leiden 2002.
BURROWS M., *Jean Jerson and De Consolatione Theologiae (1418): The Consolation of a Biblical and reforming Theology for a Disordered Age, of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 1966.
CAMPANA A., *Un nuovo dialogo di Ludovico Strassoldo O.F.M. (1434) e il Tractatus de potestate regia et papali di G.d.P.*, in *Miscellanea Pio Paschini, Lateranum*, n.s., XIV-XV 2 (1949).
CANTIMORI D., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Prosperi, Torino 1992.
COLLET B., *Italian Benedictine Scholars and the Reformation: The Congregation of Santa Giustina in Padua*, Clarendon, Oxford 1985.
COMEFORD K. M., *Italian Tridentine Diocesan Seminaries: A Historical Study*, in *Sixteenth Century Journal*, 29 (1998), pp. 999-1022.
COVILLE A., *Le traité de la ruine de l'Église de Nicholas de Clamanges et la traduction française de 1564*, Droz, Parigi 1936.
D'ASCIA L., *Il Corano e la tiara. L'epistola a Maometto di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Pendagron, Bologna 2001.
DOLAN J. P., *The Essential Erasmus*, Mentor Book, Ner York 1964.
FRECH K. A., *Reform an Haupt und Gliedern: Untersuchungen zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch und Spätmittelalter*, P. Lang, Frankfurt 1992.
GIARD L., *Les Jésuites à la Rennaisance: Système éducatif et production du savoir*, Presses Universitaires de France, Parigi 1995.
GIERATHS G., *Melchior Cano und die Geschichtswissenschaft*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 9 (1962), pp. 3-29.
GIOS P., *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Istituto Storia Ecclesiastica Padovana, Padova 1977.
GREGORY B., *The Unintended Reformation: How Religion Revolution Secularised Society*, Harvad University Press, Cambridge (Mass), 2012 (trad. it., *Gli imprevisti della Riforma*, Vita & Pensiero, Milano 2014).

GRIFFITHS F., *The Garden of Delights: Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century*, Philadelphia University Press, 2007.
HAY D., *The Church in Italy in the Fifteenth Century*, Cambridge University Press, 2002[3].
HEIMPEL H., *Das Wesen des deutsches Spätmittelalter* in *Archiv ür Kulturgeschiche*, 35 (1953).
HEISER J. D., *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*, Repristination Press, Malone (Tx), 2011.
HUDON V., *The Conciliun de Emendanda Ecclesia and the 1555 Reform Bull of Pope Julius III: dead letters or building blocks?*, in *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Rennaisance. Studies in Honor od Louis Pascoe sj*, Brill, Leiden 2000.
IZBICKI T. M., *Protector of Faith: Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of Disputation on the Authority of Pope and Council*, Catholic University of America Press, Washington 1981.
-., *A Disputation on the Authority of Pope and Council*, Blackfriars Publication, Oxford 1988.
JEDIN H., *Contarini und Camaldoli*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953.
-., *Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Storia e Letteratura, Roma 1948.
-., *Vincenzo Quirini und Pietro Bembo*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol IV, *StT* vol. CXXIV, Città del Vaticano, 1946, *Anhang*, pp. 423-424.
KELLEY D. R., *Legal Humanism and the Sense of History*, in *Studies in the Renaissance*, 13 (1966), pp. 184-199.
KNISTELLER *P. O.***,** *Renaissance Thought and its Sources, Columbia University Press, 1981.*
LADNER G. B., *Die mittelalterliche Reform Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance*, Mitteilungen des Instituts für osterreichische Geschichtsforschung 60 (1952), pp. 31-59.
-., *Gregory the Great and Gregory VIII*: *A Comparison of Their Concepts of Renewal*, University of California Press, Berkeley, in *Viator* 4 (1982), pp. 1-27.
MASSA E., *L'eremo, la Bibbia e il Medioevo in umanisti veneti del primo Cinquecento*, Liguori, Napoli 1992.
MATHESON P., *Humanism and Reform Movements*, in *The Impact of Humanism on Western Europe*, Anthony Goodman & Angus MacKay, London 1990.
-., *Rhetoric of the Reformation*, T&T Clark Ltd., London 2004[2].
MAZZONE U., *Libellus ad Leonem X: Note in Margine all'Edizione e alla Storiografia. Le Edizioni del Testo*, in *Journal Franciscan Studies*, 71 (2013), pp. 19-32. Testo italiano: M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze***,** Morcelliana, Brescia, I, 1967.
MCGINNESS F. J., *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome*, Princeton University Press 1995.
MCNALLY R. E., *Pope Adrian VI (1522-23) and Church Reform*, in *Archivumm Historiae Pontificiae*, Roma (1969) Vol. 7.
MELLONI A., *L'Istituzione e la Cristianità: Aspetti dell'ecclesiologia latina nel retroterra delle discussioni del Concilio di Ferrara-Firenze*, in G. ALBERIGO, *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence*, Peeters, Leuven 1991, pp. 471-489.
MORRISON K. F., *The Mimetic Tradition of Reform in the West*, Princeton University Press 1982.
NEGRIUZZO S., *L'istituzione dei seminari*, in *Penitenza e penitenzieria nel "secolo" del Concilio di Trento*, Libreria Editrice Vaticana, 2016.
O'BRIEN E., *The Commentaries of Pope Pio II (1458-1464) and the Crisis of the Fifteenth Century Papacy*, University of Toronto Press, 2015.
O'MALLEY J. W., *Fides quærens et non quærens intellectum: Reform and the Intellectuals in the Early Modern Period*, in *Reforming the Church before Modernity*, (a cura di C. Bellito - L. Hamilton), Ashgate, Farnham 2013[2], pp. 69-84.
-., *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Brill, Leiden 1968.
-., *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine and Reform in the Sacred Orators of the Papal Rome (1450-1521)*, Duke University Press, Durham, 1979.
-., *The Discovery of America and Reform Thought at the Papal Court in the Early Cinquecento*, in *First Image of America: The Impact of the New World on the Old*, Berkeley University Press, 1976.
-., *Trent and All That: Renaning Catholicism in the Early Modern Period*, Harvard University, Cambridge, (Mass), 2000.

-., *Trent. What Happened at the Council*, Harvard University Press 2013 (trad. it. *Trento. Il racconto del Concilio*, Vita & Pensiero, Milano 2013).
PANOFSKY E., *Renaissance and Renascences in Western Art*, Russland, Copenhagen 1960; (trad. it., *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale*, Feltrinelli 2013).
PARKER G., *The Thirty Years War*, Routledge & Kegan, Londra 1984 (trad. it., *La Guerra dei trent'anni*, Vita e Pensiero, Milano 1994).
PELIKAN J., *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, IV *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, University Chicago Press, 1985.
PESCE L., *Ludovico Barbo vescovo di Treviso (1437-1443): cura pastorale, riforma della Chiesa, spiritualità*, Italia Sacra, Padova 1969.
PO-CHIA HSIA, *The World of Catholic Renewal: 1540-1770*, Cambridge University Press, 1998.
POPPI A., *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Rubettino, Roma 2001.
PULLAN B., *A History of Early Renaissance Italy*, Allen Lane, London 1973.
RÄß A., *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften*, 14 voll. Herder Freiburg 1866-1880.
RENAUDET A., *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premieres guerres d'Italie (1494-1517)*, Champion Parigi, 1916 (rist. Slatkine, 1981).
-., *Etudes érasmiennes* (1521-1529), Droz, Parigi 1930; ristampato: Slatkine, Genève-Paris, 1981.
REPGEN K., *Reformata Reformanda: Festgabe für Hubert Jedin zum 17 Juni 1965*, Aschendorff, Münster 1965.
SCHOLEM G., *The beginnings of the Christian Kabbalah*, in The Christian Kabbalah. Jewish mystical books and their christian interpreters**,** (a cura di J. Dan), Harvard College Library, Cambridge, (Mass), 1997.
SCHREINER K., *Laienfrömmigkeit. Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes*, in *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, Oldenbourg, München 1992.
SECRET F., *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunot, Paris, 1964.
-., *Notes sur Egidio da Viterbo*, in *Augustiniana* 15 (1965), pp. 68-72.
-., *Girolamo Seripando et la Kabbale*, in *Rinascimento* (2nd series) 3 (1963), pp. 251-268.
SEIDEL MENCHI S., *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo* (1520-1536), in *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento*, (A. Biondi a cura di), Sansoni, Firenze 1947.
SIEBERS T., *Religion and the Authority of the Past*, University of Michigan Press, 1993.
STINGER C. L., *The Renaissance in Rome*, Indiana University Press, 1998.
STRAUSS G., *Ideas of Reformatio and Renovatio from the Middle Ages to the Reformation*, in *Handbook of European History* II, Brill, Leiden 1995.
TRINKAUS C., *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, The University of Chicago Press, 1970.*
ZINGUER I. - MELAMED A.- SHALEV Z., *Hebraic Aspects of the Renaissance*, Brill, Leiden 2011.

La Chiesa e Lutero

Fonti e documenti

LUTER M., *Martin Luters Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimarer Ausgabe, Weimar Böhlau 1883-1929.
LUTER M., *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1967.
LUTER M., *Epistola Lutheriana Ad Leonem Decimum Summum Pontificem*, in *Libertà del Cristiano*, Claudiana 2004.
Confessione di Augusta, in R. Fabbri (a cura di), *Confessioni di fede delle Chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996, nn. 14-65.

Exsurge Domine, in P. Fabisch, E. Iserloh (a cura di), *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)*, Aschendorffsche, Münster 1991, I, p. 366; bolla *Exsurge Domine*, 15.6.1520, in Denz. 1467-1472.
JODOCUS VAN LODENSTEIN, in *Beschouwinge van Zion* (Contemplazione di Sion), Amsterdam 1674.
MATHESIUS J., *Historien von des Ehrwirdigen Doctoris Martini Anfang, lere, leben und sterben*, Nuremberg, 1566.

L'ambiente della Riforma luterana

DUFFY E., *The Stripping of the Altars: traditional Religion in England: 1400-1580*, Yale University Press, 1992.
FREED J. B., *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, Cambridge Mass, 1977.
HAMM B., *Bürgertum und Glaube: Konturen des städtischen Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.
-., *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts: Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, Mohr, Tübingen 1982.
HUBMAIER B., *Der Lehrer Urteil*, 1. pr.; 2 pr., in *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Gütersloh, 1911.
LICHTENBERGER - CARION - GRÜNPECK, *Propheceien und Weissagungen*, Frankfurt 1548.
MCNAIR P., *Peter Martyr in Italy: An Anatomy of Apostasy*, Oxford, 1967.
MÖLLER B., *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 56 (1965), pp. 6-30.
-., *Piety in Germany around 1500*, in *The Reformation in Medieval Perspective*, Ed. S. Ozment, Quandrangle Books, Chicago 1971.
NEIDIGER B., *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität: Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Betterlorden in Basel*, Duncker & Humblot, Berlino 1981.
POLMAN P., *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI siècle*, Duculot, Gembloux, 1932.
SCHREINER K., *Laienfrömmigkeit. Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes*, in *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, Oldenbourg, München 1992.
ZONTA G., *Francesco Negri l'eretico e la sua tragedia. Il libero arbitrio*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, 67 (1916), pp. 274-276.

Studi sulla Riforma luterana

ASKANI H. C., *Ecclesia semper reformanda?*, in M. WIRZ (cur), *Riformare insieme la chiesa*, Qiqajon, Magnano (BI) 2016, pp. 13-38.
CAMPI E., *Ecclesia semper reformanda. Metamorphosen einer altehwürdigen Formel*, in *Zwingliana*, 37 (2010).
DENIFLE H., *Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung*, Kirckheim, Mainz II, 1909.
FONTANA B., *Documenti Vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in *Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria*, XV (1892), pp. 76-87.
FRAENKEL P., *Testimonia Patrum. The function of the Patristic argument in the Theology of Philip Melanchton*, Drotz, Ginevra 1961.
HAMEER J., *Protestantisme et Catholicisme*, in *Étude et recherches*, n. IX, (1955), pp. 21-36.
HEIN M., *Ecclesia sempre renovanda? Zum Verständniss von Kirchenreform und Reformation*, in *Zeitschrift für Thelogie und Kirche*, 113 (2016), pp. 305-322.
HESSEN J., *Luther in katholischer Sicht*, Bonn, 1946.
-., *Platonismus und Prophetismus*, Monaco, 1939.
HILLERBRAND H., *The Protestant Reformation*, Harper Torchbook, New York, 1968.
KLÄN W., *Reformation Then and Now: Ecclesia Semper Reformanda*, in *Journal of Lutheran Mission*, 2016.
KRETSCHMAR G., *Die Rechtfertigungslehre der Lutheranischen Reformation und die sieben Ökumenischen Konzile*, in *Cristianesimo nella storia*, Il Mulino, Bologna 1996.

LEPPIN V., *Martin Luther*, Philipp von Zabern, Darmstadt 2017.
LEROUX N. R., *Luther's Rhetoric: Stategies and Style from the Invocavit Sermons*, Concordia Accademic Press, Saint Louis 2002.
LITFIN B. M., *Getting to know the Church Fathers: an Evangelical Introduction*, Baker Academic, Grand Rapids, 2016[2].
LORTZ J., *Zum Kirchendenken des jungen Luther*, in *Wahrheit und Verkündigung, Festgabe M. Schmauss*, München-Paderborn 1967.
MAFFEIS A., *Ecclesia semper reformanda: le lezioni della storia e il significato ecumenico*, in A. SPADARO - C. M. GALLI (cur), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 141-155.
MAHLMANN T., *Ecclesia semper reformanda. Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung*, in T. JOHANSSON, *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. Und 17. Jahrhundert. Bengt Hägglund zum 90. Geburstag*, De Gruyter, Berlino 2010, pp. 381-442.
MEIJERING E. P., *Melanchton and the Patristic Thought*, Brill, Leiden, 1983.
PANI G., *Ecclesia semper reformanda dal XIV al XVI secolo*, in A. SPADARO - C. M. GALLI (cur), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 125-140.
PESCH O. H., *Luther und die Katholiken*, in *Christ in der Gegenwart*, 43 - 44, 2009.
PICENINO G., *Apologia per i Riformatori e per la Religione Riformata*, Smid, Coira 1706.
PIPER O., *Vom Kirchlichen Wollen der deutschen Reformation*, in *Luther in ökumenischer Sicht*, Stuttgart 1929, pp. 93-110.
PREUSS H., *Martin Luther. Der Prophet*, Bertelsmann, Gütersloh 1933.
RADCLIFF J. R., *Thomas F. Torrance and the Church Fathers. A Reformed, Evangelical and Ecumenical Reconstruction of the Patristic Tradition*, James Clarke & Co., Cambridge 2015.
SCHILLING H., *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, C. H. Beck, München 2014; (trad. it., *Martin Lutero: ribelle in un tempo di cambiamenti radicali*, Claudiana, Torino 2016).
SCOTT H. H., *Recultivating the Vineyard. The Refomation Agendas of Christianization*, Westminster John Knox Press, Louisville 2004.
SPITZ L. W., *The Protestant Reformation*, Ginn Press, Needhan Heights (Mass.) 1990[3].

Studi sugli altri Riformati

AUDIN J. M. V., *Storia della vita, delle opere e delle dottrine di Calvino*, Milano Pirotta & C. 1843.
BOUWSMAN W., *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*, Oxford University Press, 1988.
BUSH M., *Calvin and the Reformanda Sayings*, in H. J. SELDERHUIS, ed., *Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 285-299.
GOERTZ H. J., *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, E. J. Brill, Leiden 1967.
KING R. M., *International Calvinism*, in T. A. BRADY, *Handbook of European History, 1400-1600: Late Midelle Ages, Renaissance and Reformation*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1996, II, pp. 229-247.
MÜNTZER T., *Die Mühlhäuser Artikel (1524)*, in LAUBE A.- WERNER SEIFFERT H., *Flugschriften der Bauernkriegzeit*, Akademie Verlag Berlin, 1978.
OLIN J. C., *A Reformation Debate: Sadoleto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply*, Baker Book House, Gran Rapids 1976.
OPITZ P., *Huldrych Zwingli*, in *The Cambridge Companion to Reformed Theology* (a cura di P. Nimmo - D. Fergusson), Cambridge University Press 2016.
REID J. K. S., *Calvin: Theological Treatises*, Westminster Press, Philadelphia 1954.
WEHRLI M. - JOHNS M., *Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230-1524): Mendikanten zwischen Kirche, Adel und Stadt*, Hans Rohr, Zürich 1980.
XERES S., *Ecclesia semper reformanda. Un itinerario storico*, in *Teologia*, 29 (2004), 2, pp. 152-179.
ZWINGLIO, *Von der Gewissheit und Klarheit des göttlichen Wortes*, 1522.

Per il rapporto fra Lutero e Scoto

BETTONI E., *Duns Scoto*, La scuola, Brescia 1946.

BOLLIGER D., *Infiniti contemplatio: Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis*, Brill, Leiden 2003.

-., *La réception de Duns Scot: Die Rezeption des Duns Scotus. Scotism through the Centuries: Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus.* Edited by M. Dreyer, É. Mehl, and M. Vollet, Archa Verbi 6, Aschendorf Verlag, Münster 2013.

DUNS SCOTO, *Ioanni Duns Scoti Opera Omnia*, ed. Civitas Vaticana 1950-2013.

GRAF F. G., *Reinhold Seeberg*, in *Profile des Luthertums*, Gütersloh 1998.

-., *Reinhold Seeberg*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7, Tübingen 2004.

OSCULATI R., *Reinhold Seeberg (1859-1935): un interprete luterano di Scoto*, in *Doctorem subtilem ut plurimum sequimur*, (a cura di P. Giustiniani e C. Punzo), Napoli 2009.

SCHELIHA A. V., *Reinhold Seeberg*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 30, Berlino 1998.

SEEBERG R., *Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1900 (ristampa Aalen 1971).

STAMM H.-M., *Johannes Duns Scotus in der Sicht Martin Luthers*, in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993, II, Edizioni Antonianum, Roma 1995.

Per il rapporto fra Lutero e San Tommaso d'Aquino

FARTHING J. L., *Thomas Aquinas and Gabriel Biel: interpretations of St. Thomas Aquinas in German nominalism on the Eve of the Reformation*, Duke University Press, Durham, 1988.

GRADL S., *Deus beatitudo hominis: eine Evangelische Annaherung an die Gluckslehre des Thomas von Aquin*, Peeters, Leuven 2004.

JANZ D. R., *Luther on Thomas Aquinas: the Angelic Doctor in the thought of the reformer*, F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1989.

-., *Luther and Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario), 1983.

LINK W., *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München 1940.

PESCH O. H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Matthias Grunewald, Mainz 1967.

-., *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik: zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverstandnisses mit weltgeschichtlichen Folgen*, Vandenhoech & Ruprecht, Göttingen 1994.

SCHWÖBEL C., *Reformed Traditions. Luther and Thomas Aquinas: A Conflict over Authority?*, in *The Cambridge Companion to the Summa Theologiæ*, Cambridge University Press, 2016, pp. 319-342.

ZUR MÜHLEN K-H., *On the Critical Reception of the Thought of Thomas Aquinas in the Theology of Martin Luther*, in *Aquinas as Authority. A Collection of Studies Presented at the Second Conference of the Thomas Instituut te Utrecht*, a cura di Paul von Geest, Thomas Instituut te Utrecht, VII, Peeters, Leuven 2002, pp. 65-86.

Opere dei Padri della Chiesa

ADAM DI EYNSHAM, *Magna Vita Sancti Hugonis*, (ed. J. F. Dimock), Cambridge Libray Collection 2012.

AELREDO DI RIEVAULX *Speculum caritatis*, CCCM 1, 3-161.

AGOSTINO, *P.L.*, 32-47; *Opera Omnia*, Città Nuova, Roma 1965-2005.

AMBROGIO, *P.L.*, 14-17; *Opera Omnia*, Città Nuova, Roma 1962-1994.

ANSELMO D'AOSTA, *P.L.*, 158-159; *Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del Verbo*, Città Nuova, Roma 2007.

ANSELMO DI HAVELBERG, *Dialoghi I.III* in *P.L.* 188, 1147-1148.1209-1248.

ANTONINUS, *Chronicorum Opus*, ed. Petrus Maturus, I, Lione 1586.

BERNARDO DI CHIARAVALE, *PL* 182-183; *Opera Omnia*, Città Nuova, Roma 1984-2008.
CELESTINO I *P.L.*, 45,1759-1760.
CIPRIANO, *P.L.*, 4; CSEL 3,1-3; *Lettere e Opuscoli*, Città Nuova, Roma 2006-2009.
CRISOSTOMO *P.G*., 47-64.
GIROLAMO, *Epistola a Teofilo*, *P.L*., 22, 736-743; *lettera a Paolino*, Epistola 53,2; CSEL, 54, pp.442-465; *Le lettere 53-79*, Città Nuova, Roma 1997; *Epistolae*, 130 (alias 8), 14 (*P. L*. 22, 1118); CSEL, 56, pp. 175-201.
GIUSTINO, *Apologia* I, 46,3.4 (*P. G*., VI, 397); II, 13,4 (*P. G*., VI, 465.468).
GUGLIELMO D'ALVERNIA *Opera Omnia* a cura di Johannes D. Traianus, Officina Damiani Zenari, Venezia 1591.
GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi*, *P. L*., 172, 46 ss..
INNOCENZO I, *Ep*. 3,5, (*P.L*., 20, 489B).
IRENEO, *Contra hæreses*, V, praef., (*P.G*., 7, 1120).
ORIGENE, *Contra Celsum*, IV 67-68; (*P. G*., 11, 1136-1137).
OTTATO DA MILEVI, *De Schismate Donatistarum*, (*P.L*. 11, 883-1104).
PIETRO DI BLOIS, *Epist*., 92; (*P.L*., 207. 290).
PS. AUG., *Sermo spurius* 128, (P.L., 39, 1997).
R. SANCHEZ DE ARÉVALO, *Speculum vitæ humanæ*, Soly, Parigi 1656.
Registrum Gregorii Papae VII, in *MGH Epistulae selectae* 2, Berlino 1920-1923.
RUPERTO DI DEUTZ, *De Sancta Trinitate: In Genesim*, (*P. L*. 167, 280).
S. PIER DAMIANI *Epistola I*, (*P.L*., 114,217-218).
SAN BERNARDO, *De Consideratione ad Eugenium Papam*, Lib. II, VI, Parigi, 1667. Vedi anche J. LECLERCQ-H. ROCHAIS in *Sancti Bernardi* Opera**,** III, Romæ 1963, pp. 379-493.
SAN PAOLINO DI NOLA, (*P.L*., 61, 281).
SANT'ILARIO, *in Psal*. 125, 6.10 (*P.L*., 9, 688.690).
TERTULLIANO, *Adversus Judaeos*, XIII (*P. L*., 2, 633-638); *De Patientia*, (*P. L*. 1, 1360-1385); *De virginibus velandi* I.I. (*Libri Carolini* I, c. 6: *P.L*., 98, 1021 CD).
UGO DI SAN VITTORE *De arca Noë Morali*, lib. 1, c. 4 (*P.L*., 176, 630).
VINCENZO DI LÉRINS, Commonitorium Primum, (P.L. 50, 668).

Studi sui Padri della Chiesa utilizzati nel presente lavoro

BAKER K., *Augustine's Doctrine of the* Totus Christus: *Reflecting on the Church as Sacrament of Unity*, in *The Journal Of The College Theology Society*, 37 (2010/1), pp. 7-24.
CAROLA J., *Augustine of Hippo: The Role of the Laity in Ecclesial Reconciliation*, PUG, Roma 2005.
CONSTABLE G., *The Letters of Peter the Venerable*, *Harvard Historical Studies*, Cambridge, (Mass.), 1967, I, 98.
DE LUBAC H., *A propos de la formule: Diversi, sed non adversi*, in *RSR*, 40 (1951-1952), pp. 27-40.
FALCHINI C., *Sotto la guida del Vangelo. Cluny e Cîteaux: testi e storia di una controversia*, (a cura di), Qiqajon 2013.
HÜBNER R. M., *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums*, Minerva, München 1979.
MASSARI A., *Vita Sancti Augustini*, Georg Herolt, 1481, fol 53r-61v.
O'MALLEY J. W., *A Note on Gregory of Rimini: Church, Scripture, Tradition*, in *Augustiniamun* 5 (1965), pp. 365-378.
PONTET M., *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Aubier, Paris 1946.
RAMELLI I., *Tempo ed eternità in età antica e patristica*, Cittadella Editrice, Assisi, 2015.

Opere di carattere filosofico

ARISTOTELE, *Fisica*, (a cura di), L. M. Castelli, Carrocci Roma 2012.

BARTH T. A., *Being Univocity and Analogy according to Duns Scoto*, in *John Duns Scoto*, (a cura di J. K. Ryan), Catholic University of America Press 1965.

BEIERWALTES W., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

BEIERWALTES W., *Platonismus in Christentum*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2001.

BERGSON H., *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1911[7]. [Les Presses universitaires de France, 1965[72]].

BLANCHE F., *La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas*, in *RSPT*, (1921), pp. 169-193.

BLONDEL M., *Histoire et dogme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1956 p. 168; (trad. it., *Storia e dogma: le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, Queriniana, Brescia 1992).

BLUMENBERG H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Francoforte 1974; (trad. it., *La legittimità dell'era moderna*, Marietti, Genova 1992).

BONACCORSO G., *Nuovi modelli interpretativi del tempo: provocazioni alla riflessione liturgica*, in *Rivista liturgica* 77 (1990), pp. 359-386.

BONANSEA B., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991.

BOWRA C. M., *The Greek experience*, W.P Publishing Company, Cleveland and New York 1957.

CASARELLA P. J., *Hans Urs von Balthasar, Erich Przywara's Analogia Entis, and the Problem of a Catholic Denkform. The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, Ed. Thomas Joseph White, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 2011.

CASERTANO G., *Il concetto del tempo*, Loffredo, Napoli 1997.

CHENU M - D, TAYLOR - J., LITTLE L. K., *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, University of Toronto Press, 1997.

CHIARADONNA R., *Platonismo e cristianesimo*, in *Filosofia tardo antica*, Carrocci, Roma 2012.

COURNOT A. A., *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Hachette, Parigi 1911 (Libraire Philosophique di Vrin, 2002).

D'AVENIA M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

DILTHEY W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910.

DILTHEY W., *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

FABRO C., *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969.

FELLINA S., *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Olshcki, Firenze, 2014.

FIGAL G., *La filosofia di Gadamer. Ermeneutica come filosofia della mediazione*, in *Iride*, 2, (2000), pp. 305-312.

FORLIVESI M., *Conoscenza e affettività: l'incontro con l'essere secondo Giovanni di San Tommaso*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993.

FORNI ROSA G., *Il dibattito sul modernismo religioso*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000.

GADAMER H. G., *Il problema della coscienza storica*, a cura di V. Verra, Guida, Napoli 1969/1974.

HEGEL G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, I, Laterza, Bari 1978.

HEIDEGGER M., *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, Utet, Torino 1969; a c. di Alfredo Marini, Mondadori, 2006.

-., *Vom Wesen der Wahrheit Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), Herausgegeben von Hermann Mörchen, Frankfurt, Klostermann 1997; (trad. it., *L'essenza della verità sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, Adelphi 1977).

HORKHEIMER M. - ADORNO T. W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

JOHNSON K. L., *Karl Barth and the Analogia Entis*, T&t Clark, London 2010.

JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

KIERKEGAARD S., *Werke*, Berlino 1925 pp. 424, ss; (trad. it., *Le grandi opera filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013).

LABARRIÈRE P. J., *Dieu aujourd'hui: Cheminement Rationnel, Decision de Liberté*, Desclée de Brouwer, 1977.

-.,*Croire et comprendre. Approche philosophique de l'expérience chrétienne,* Cerf, Paris, 1999.
LÉVINAS E., *Diacronia e rappresentazione*, in *Temporalità ed escatologia*, (a cura di G. Ferretti), Marietti, Torino 1986.
LIVI A., *Il Cristianesimo nella filosofia*, Leonardo Ugo Japadre Editore, L'Aquila 1969.
MANFREDI P. (a cura di), *Il neo-Cristianesimo nelle riunioni religioso-filosofiche di Pietroburgo* (*1901-1903*). *Agli albori del dibattito modernista*, Mimesis, Milano 2004.
MARITAIN J., *Humanisme intégral*, Aubier-Montaigne, Parigi 1936.
MAZZARINO S., *Il pensiero storico classico*, Laterza Bari 1966.
MOUNIER E., *Agonia del Cristianesimo?* La Locusta, Vicenza 1960.
NIETZSCHE F., *Werke Kritische Gasamtausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin, 1969 (trad. it., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1973).
OLIVERI R., *La teoria della relatività e le sue interpretazioni filosofiche, Ennepilibri, Imperia 2008.*
PACI E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bompiani, Milano 1990.
PENIDO M., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, Parigi 1931.
PERONE U., *L'essenza della religione*, Queriniana, Brescia, 2015.
-., *Ripensare il sentimento. Elementi per una teoria*, Cittadella Editrice, Assisi 2014.
PLATONE, *Platone Tutti gli scritti* (a cura di G. Reale), Bompiani, Milano 2001[3].
PRZYWARA E., *Analogia entis. Methaphisik*, Kösel & Pustet, München 1932; (trad. it., *Analogia Entis - metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Milano, Vita e Pensiero, 1995).
-., *Mensch. Typologische Anthropologie*, Glock und Lutz, Nürnberg 1958-59; (trad. it., *L'uomo. Antropologia tipologica*, Fratelli Fabbri, Milano 1968).
RABINOW P., *The Foucalt Reader*, Pantheon Books, New York 1989.
RADICE R., in *Platone Tutti gli scritti*,
RAHNER K., *Geist in Welt zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Rauch, Innsbruck 1939; (trad. it., *Spirito nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano 1989).
RICOEUR P., *Soi-même comme un autre*, Du Seuil, Parigi 1990; (trad. it., *Sé come altro*, Jaca Book, Milano 2002).
ROUSSELOR P., *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, 1908: *La metaphysique thomiste et la critique de la connaissance*, in *Revue neo-scolastique* (1910), pp. 476-409.
-., *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, in *Recherches de science religieuse* (1913), pp. 1-36.
SABATIER L. A., *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (1897), Librairie Fischbacher, Paris 1897.
SALMAN W., *Gadamer e i teologi. Intorno alla teoria della storia degli effetti (Wirkungsgeschichte)*, UUP, Città del Vaticano 2012.
SCHLEIERMACHER F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1799.
SCHOPENHAUER A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Griesbach, Leipzig 1891.
SERTILLANGES A. D., *Somme Theologique de S. Thomas d'Aquin*, Desclée, Parigi 1947.
SHIRCEL C., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scoto*, Catholic University of America Press, 1942.
SMITH A., *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Teubner, Stoccarda-Lipsia, 1993.
STAGI P. F., *Ermeneutica e religione. La storia e il futuro dell'ermeneutica contemporanea*, Stamen University Press, Roma, 2013.
VANNI ROVIGHI S., *Storia della filosofia Medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita & Pensiero, Milano 2008.
VON BALTHASAR H.U., *Przywaras*, in *Schweizer Rundschau*, 33 (1933), pp. 489-499.

Opere di carattere sociologico, economico e scientifico

ABRAMS P., *Historical sociology*, Somerset, (Mass.), 1982; (trad. it.: *Sociologia storica*, Il Mulino, Bologna 1983).
AUGÉ M., *Futuro*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

-., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano 1993.
BARLETT C. A.- GHOSHAL S., *Managing across Borders*, Harvard Business School Press, 1989.
BARTHE C., *Du Pape et du schism mou*, in *Catholica*, 46 (1994), pp. 36-49.
BASTIDE R., (ed.), *Sens et usages du terme Structure dans les sciences humaines et sociales*, Mouton & Co., L'Aja 1962; ora da Walter de Gruyter, Berlino 1972.
BAZZICCHI O., *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effatà, Cantalupa 2003.
-., *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Effatà, Cantalupa 2008.
BETTINI M., *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Il Mulino, Bologna 2011.
BONARDI L., (a cura di), *Che tempo faceva? Variazioni del clima e conseguenze sul popolamento umano. Fonti, metodologie e prospettive*, Franco Angeli, Milano 2004.
BOURDIEU P., *La Distinction critique sociale du jugement*, Ed. de Minuit, Parigi 1979.
BOYER R., *Il Cristo dei barbari il mondo nordico (IX-XIII secolo)*, Morcelliana, Brescia 1992.
-., *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book, Milano 1991.
BUC P., *The Dangers of Ritual*, Princeton University Press, 2001.
BUSEMEYER J. R. - POTHOS E. M.- FRANCO R.- TRUEBLOO J. S., *A Quantum Theoretical Explanation for Probability Judgment Errors*, in *Psychological Review* , 118, (2011), 2, pp, 193-218.
BUSEMEYER J. R. – BRUZA P. D., *Quantum Models of Cognition and Decision*, Cambridge University Press, 2014.
CASTELLS M., *High Technology, Space and Society*, Sage, London 1985.
-., *The Power of Identity*, Blackwell, Oxford 1997 (trad. it., *Il potere delle identità*, Egea Bocconi, Milano 2003).
CIPOLLA C. M., *Storia economica dell'Europa preindustriale*, il Mulino, Bologna 1974.
CONNERTON P. *How Societies Remember*, Cambridge University Press 1989; (trad. it., *Come le società ricordano*, Armando, Roma 1999).
-., *How Modernity Forgets*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; (trad. it., *Come la modernità dimentica*, Einaudi, Torino 2010).
DAVIGO F., *Etnopedagogia. Viaggiare nella formazione, Franco Angeli, Milano 2002.*
DE MAN H., *Au delà du marxisme*, L'Englantine, Bruxelles 1927.
DE MAN P., *Literary History and Literary Modernity*, in *Daedalus*, 99 (1970).
DEL NOCE A., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffré, Milano 1970.
DENNING S., *The Secret Language of Leadership: How Leaders Inspire Action Through Narrative*, Jossey-Bass, San Francisco 2007.
DI MAIO A., *Il concetto di comunicazione: saggio di lessicografia filosofica e teologica*, Analecta Gregoriana, vol. 274, 1998, pp. 283 ss. con abbondante bibliografia.
DOUGLAS M., *How institutions think***,** Syracuse University Press, NewYork, 1986; (tr. it.,: *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990).
DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Alcan Parigi 1912; (Puf, Parigi 2008[6]).
-., *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, Parigi 1988.
EINSTEIN A., *Relativity: The Special and General Theory, Pi Press, New York 2005.*
-., *Einstein's Essays in Science, (a cura di H. Alan), Dover ed., Mineola, N.Y. 2009.*
ELIADE M., *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Gallimard, Parigi 1949 (trad. it., *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 2010[5]).
-., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Parigi 1953; (trad. it., *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1986).
-., *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Parigi 1957, pp. 154.155.204; (trad, it., *Miti, sogni e misteri*, Lindau, Torino 2007).
-., *Le sacré et le profane*, Gallimard Parigi, 1965, pp. 60 ss. (trad. it. *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1999).
EVANS-PRITCHARD E. E., *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Franco Angeli, Milano 1975.
FLEMING D., *Narrative Leadership: Using the Power of Stories*, in *Strategy & Leadership*, 29 (2001).
FOLLIET J., *Qu'est-ce qu'une réforme de structure?* In *Chronique sociale de France*, 1946, pp. 23-42.
FORTE F., *Storia del pensiero dell'economia pubblica*, Giuffrè, Milano 1999, II.

FRANCO R., *Quantum mechanics and rational ignorance*, in *Physics Gen. Ph*, Cornell University Library 2007.
FREUD S., *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt am Main 1939.
GRANGER G., *Objet, structures et significations*, in *Revue internationale de philosophie* 19 (1965) pp. 251-90.
GREGORY C. A., *Gifts and Commodities*, Clare Hall, Cambridge, 1982.
HAWKING S. - MLODINOW L., *A Briefer History of Time*, *Bantam Dell, New York 2005.*
HEISENBERG W., *Mutamenti di base della scienza*, Boringhieri, Torino, 1978.
HOBSBAWN, E. J. *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 2000.
HUTTON P. H., *History as an Art of Memory*, University Press of New England, Hannover-London 1993.
HUYSSEN A., *Twilight Memories: Making Time in a Culture of Amnesia*, Routledge, New York 1995.
JAMESON F., *Postmodernism and Consumer Society*, in H. Foster (a cura di), *Postmodernism Culture*, Pluto Press, London-Sidney 1985.
JEDLOWSKI P., *Memoria, esperienza e modernità: memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2002.
LAMB H. H., *Climate, history and the modern world*, London - New York 1982.
LE GOFF J., Storia e memoria**,** Einaudi, Torino 1982.
LE ROY LADURIE E., *Tempo di festa, tempo di carestia. Storia del clima dall'anno mille*, Einaudi, Torino 1982.
LEACH E. & UDY, S. H. jr., *Social Structure*, in *International Encyclopedia of Social Sciences* 14, 482-89, 489-95.
LEFÈBVRE H., *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, Parigi 1968; (trad. it., *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Il Saggiatore, Milano 1978).
LEROI-GOURHAN A., *Le geste et la parole*, Albin Michel, Parigi 1964; (trad. it., *Il gesto e la parola, II: La memoria e i ritmi*, Einaudi, Torino 1977).
LIVI BACCI M., *Storia minima della popolazione del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1998.
MARCONE A. - CARLÀ F., *Economia e finanza a Roma*, Il Mulino, Bologna 2011.
MARTINOTTI G., La memoria collettiva. Ordine e disordine del sapere**,** in L'eclissi delle memorie (a cura di T. Gregory e M. Morelli), Laterza, Roma-Bari 1994.
MAUSS M., *Essai sur le don*, Presses Universitaire de France, Parigi, 1950; (trad. it., *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002).
-., *On prayer*, Berghahn Books, New York-Oxford 2003.
MERLEAU-PONTY M., *From Mauss to Claude Lévy-Strauss*, in *Signes*, Gallimard, Parigi 1960, pp 112-123.
MESLIN M., *La percezione del tempo*, in *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, (a cura di N. Spineto), Jaca Book, Milano 2005.
MOTTE A., *Tempo della festa e tempo del mito*, in *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, (a cura di N. Spineto), Jaca Book, Milano 2005.
NISBET R., *Sociological Tradition*, Basic Books, New York 1966; (trad. it., *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze 1987).
NOVAK M., *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1993.
NUCCIO O., *Addio all'etica protestante*, La Sapienza, Roma 2004.
OEXLE O. G., *Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft*, in *Die Repräsentation der Gruppen*, Hülsen-Esch, Göttingen 1998.
ONG W., *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*, Methuen, Londra 1982; (trad. it., *Oralità e scrittura: le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 2010).
PACI M., *Struttura sociale*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, 1998.
PELLITTERI M., *Il drago e la saetta. Modelli, strategie e identità dell'immaginario giapponese*, Tunué, Latina 2008.
PERISTIANY J. C., (ed.), *Honour and Shame*: *the values of Mediterranean society*, Weidenfeld and Nicolson, Londra 1965.
PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Trattato sulle compere e sulle vendite*, in *Usure, compere e vendite. La scienza economica del XIII secolo*, a cura di A. Spicciani, Europia, Bergamo 1998.

PIGNATO C., *L'esperienza del tempo*, in *Pensare altrimenti. Esperienza del mondo e antropologia della conoscenza*, Laterza, Bari 1987.
POHL W.- REIMITZ H., *Strategies of distinction: the construction of ethnic communities*, Brill, Leiden 1998.
POMIAN K., *L'Ordre du temps*, Gallimard, Parigi 1984.
PRINI P., *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 1999.
REMOTTI F., *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
RICCI C., *La volontaria reclusione. Italia e Giappone: un legame inquietante, Aracne Editrice, Ariccia 2014.*
RIES J., *Tempo storico e tempo mitico secondo Mircea Eliade*, in *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, (a cura di N. Spineto), Jaca Book, Milano 2005.
ROSSI P., *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di storia delle idee*, Il Mulino, Bologna 1991.
RUFFOLO G., *Quando l'Italia era una superpotenza*, Einaudi, 2004.
RUSSELL B., *The ABC of Relativity, Allen & Unwin, Londra 1969[3]; (trad. it., L'ABC della relatività, Rizzoli, Milano 1982).*
RUSSO P., *L'educazione permanente nell'era della globalizzazione*, Franco Angeli, Milano 2001.
RYTINA S.L., *Social structure*, in *Encyclopedia of sociology*, IV, London-New York 1992, p. 1970.
SCHIAVONE A., *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007.
SCHIWY G., *Neue Aspekte des Strukturalismus*, Münich, Kösel 1971; (trad. ingl.: *Structuralism and Christianity*, Pittsburgh, Duquesne University 1971).
STARK R., *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006.
STOCK B., *Tradition and Modernity: Models from the Past*, in *Listening for the Text: On the Uses of the Past*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora 1990; (trad. it., *La voce del testo: sull'uso del passato*, Jouvence, Roma 1995).
SUNTRUP R. - VEENSTRA J., *City Culture and Urban Chanceries in an Era of Change*, Peter Lang, New York 2004.
TERRIN A. N., *Spiegare e comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto* Abbazia Santa Giustina, Messaggero, Padova 1983.
TURKLE S., *La conversazione necessaria*, Einaudi, Torino 2016.
VATTOLINA G. - MARAZZI A., *Appartenenze multiple, L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Franco Angeli, Milano 2006.
VON HAYEK F. A., *Individualism: True and False*, Hodges & Figgis, Dublino 1949 (trad. it., *Individualismo vero e falso*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997).
-., *L'abuso della ragione*, trad. it., Vallecchi, Firenze 1967.
-., *Liberalism: a Socio-Economic Exposition*, Sheeds Andrews & McMeel, 1978 (trad. it., *Liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012).
-., *The Use of Knowledge in Society*, in *American Economic Review*, 35 (1945), IV, pp. 519-530 (trad. it.,*L'uso della conoscenza in società*, in F. A. VON HAYEK, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Bologna, il Mulino, 1988).
VON MISES L., *Socialismo*, trad. it. Rusconi, Milano 1990.
WEBER M., *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922 (trad. it., *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958).
YATES F. A., *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1993.
YERUSHALMI Y. H., *Freuds Moses. Judaism terminable and interminable*, Yale University, New Haven, Londra 1991.

INDICE

INTRODUZIONE 0

CAPITOLO I

L'ORIGINE, LA RECEZIONE E LA "CENSURA" DEL TESTO 9

1.1 Il Novecento e l'idea di una riforma nella Chiesa 10

1.2 La formazione del testo 14

1.3 La recezione del testo 19

1.4 Le reazioni del Sant'Uffizio 28

CAPITOLO 2

ANALISI E COMMENTO TEOLOGICO DEL TESTO 39

2.1 L'Avertissement 39

2.2 L'Introduzione 43

2.3 La Prefazione 49

2.4 Il metodo storico e le sue conseguenze 52

2.5 Struttura e vita 65

2.5.1 Struttura e vita una suddivisione contestata 73

2.5.2 Struttura e vita: uno spazio per i laici 76

2.5.3 La relazione struttura e vita nella funzione sacramentale 77

2.5.4 Una distinzione per comprendere la presenza del male 79

2.5.5 Struttura e vita: uno spazio pneumatologico 85

2.5.6 Distinguere per rinnovare 88

2.5.7 Struttura e vita: la comprensione del dono 89

2.6 Peccato e santità nella Chiesa 100

2.6.1 Il rischio del riduzionismo storico 115

2.6.2 Peccato come assunzione della storia 119

2.6.3 Peccato come fragilità di governo 121

2.6.4 L'influsso sociale del peccato 123

2.6.5 Peccato e struttura teandrica della Chiesa 125

2.6.6 Santità e peccato: una difficile convivenza 128

2.6.7 La rivisitazione di Congar 131

2.6.8 Tracce per una soluzione 132

2.7 Perché la Chiesa deve riformarsi 137
2.7.1 Riformare nella storia 153
2.7.2 Riformare per non identificare i mezzi con i fini 156
2.7.3 Riformare per rendere vera l'Incarnazione 157
2.7.4 Riformare: una necessità strutturale della chiesa 160
2.7.5 Necessità di riformare nelle leggi della crescita 162
2.8 Profeti e Riformatori 166
2.8.1 La profezia dell'Oriente 170
2.8.2 Profezia e collegialità 173
2.8.3 Il profeta: uomo nuovo 176
2.8.4 Profezia in relazione dialettica 177
2.8.5 Profezia per il rinnovamento sacramentale 179
2.8.6 Profezia alimento della riforma 181
2.8.7 Profezia come dono per la storia 182
2.9 Le condizioni per una Riforma senza scisma 189
2.10 Prima condizione: il primato della carità e del pastorale 195
2.10.1 L'accoglienza del principio 201
2.10.2 L'amore al di là di ogni cultura 205
2.10.3 Un nuovo stile ecclesiale 206
2.10.4 Forza e limiti della posizione di Congar 207
2.11 Seconda condizione: restare nella comunione del tutto 210
2.11.1 Comunione: l'indispensabile per la riforma 217
2.11.2 Dalla Trinità alla storia 219
2.11.3 La comunione fondativa 221
2.11.4 Comunione come rapporto fra centro e periferia 223
2.11.5 La comunione necessaria 226
2.12 Terza condizione: la pazienza e il rispetto dell'attesa 240
2.12.1 Pazienza fra centro e periferia 248
2.12.2 Pazienza e forza della comunione 249
2.12.3 La modalità cognitiva della pazienza 252
2.13 Quarta condizione: un vero rinnovamento mediante il ritorno alla Tradizione, non l'introduzione di una "novità" con un adattamento meccanico 257
2.13.1 Riforma e Tradizione 262

2.13.2 Tradizione e tradizioni 264
2.13.3 Tradizione come consegna vivente 265
2.13.4 Tradizione come fedeltà all'amore 268
2.13.5 Tradizione come unità diacronica 272
2.13.5 Tradizione come lievito nella storia 273
2.13.6 Tradizione e modernità 275
2.13.6 Tradizione e rinnovamento 276

CAPITOLO 3
SVILUPPO DELL'IDEA DI RIFORMA NEGLI SCRITTI POSTERIORI 292
3.1 La novità del metodo teologico di Congar 292
3.2 Riforma come ritorno al senso delle cose 295
3.3 Riforma come accettazione della distanza 297
3.4 Riforma come accettazione della insufficienza 298
3.5 Riforma come manifestazione del paradosso Chiesa 300
3.6 Accogliere le nuove realtà per riformarsi 302
3.7 Il ruolo dei laici nella riforma 303
3.8 La riscoperta del senso autentico del diritto canonico 305
3.9 La Chiesa si riforma per la salvezza del mondo 307
3.10 Tradizione forza della riforma 311
3.11 Il ruolo dello Spirito Santo 314
3.12 La struttura sacramentale della Chiesa 316
3.13 Il ruolo dell'autorità 318
3.14 La collegialità necessaria 321
3.15 L'ecumenismo: stimolo per la riforma 324
3.16 La recezione del Concilio 325

CAPITOLO 4
PENSARE LA RIFORMA ALLA SCUOLA DI CONGAR 328
4.1 Un tempo per la riforma 328
4.1.1 Le ragioni congariane per un tempo riformante 328
4.1.2 Le domande del tempo 337
4.1.3 La riforma nella contemporaneità: le condizioni attuali 338

4.2 Riforma quale componente strutturale della Chiesa 343
4.2.1 Primo principio: La Chiesa fra purezza e pienezza 344
4.2.2 Secondo principio: la riforma fra completezza e finitezza 349
4.2.3 Terzo principio: irripetibilità della storia 351
4.2.4 Quarto principio: indigenza della Chiesa 352
4.2.5 Quinto principio: riforma come occorrenza della Chiesa 358
4.2.6 Sesto principio: riforma come urgenza missionaria 360
4.3 Necessità della riforma 363
4.3.1 La riforma è necessaria quando il mezzo diventa fine 363
4.3.2 La riforma investe la totalità della vita ecclesiale 365
4.3.3 Riforma: avvertirne la necessità 367
4.3.4 Riforma come smarcamento generativo 369
4.3.5 Riforma come soluzione alla ipercoerenza 373
4.3.6 Riformare guardando ai destinatari 374
4.3.7 Riforma in dialogo con la modernità 375
4.4 Influenza dell'ambiente per una riforma 378
4.4.1 Il principio olistico 381
4.4.1.1 *Riforma e contemporaneità* 381
4.4.1.2 *Ricerca di unità* 382
4.4.2 Fra libertà e responsabilità 384
4.4.3 Gratuità e dono 385
4.4.4 Una Chiesa laocratica 386
4.4.5 Fra memoria e tecnologia 388
4.5 Condizioni per una riforma 397
4.5.1 La rivisitazione olistica 397
4.5.1.1 *Mantenere l'unità dell'umano* 397
4.5.1.2 *Essere Chiesa affettiva* 398
4.5.1.3 *Essere Chiesa prossima alla creazione* 399
4.5.2 Una Chiesa in ascolto delle matrici culturali 401
4.5.3 L'ermeneutica di un nuovo paradigma 404
4.5.4 Una Chiesa umile e coraggiosa 408
4.6 Stile della riforma 413
4.6.1 Assumere lo stile della riforma 413

4.6.2 Continuità e rinnovamento..... 417
4.6.3 Un processo nello Spirito..... 420
4.6.4 Formare al cambiamento di stile..... 426
4.6.5 Accogliere la novità di uno stile inclusivo..... 427
4.6.6 Stile povero e periferico..... 428
4.6.7 Stile critico e relazionale..... 431

CONCLUSIONE 434

ALLEGATO A 438
Citazioni di Yves Congar e delle sue opere al Concilio Ecumenico Vaticano II 438

BIBLIOGRAFIA 442

Dichiarazione di originalità del testo

Io sottoscritto Giuseppe Pelizza matricola n. DOT13038, iscritto al n. 4° anno presso la Facoltà Teologica del Triveneto, sede di Padova, nel consegnare la tesi per il Dottorato dal titolo: *Vera e falsa riforma nella Chiesa nel pensiero di Yves Congar* dichiaro di essere l'autore dell'intero testo finale e che tale testo non è stato consegnato, né in toto né in parte, per il conseguimento di un altro Titolo accademico o Diploma in qualsiasi Università o Istituto universitario. In caso di plagio e di falsa dichiarazione sono consapevole delle sanzioni previste dalla Facoltà Teologica del Triveneto che comportano l'annullamento dell'esame e del titolo.

In fede

_____Giuseppe Pelizza
Firma del Segretario Firma dello studente

Padova, 24 gennaio 2018