

Yves Congar e il riscatto di tre parole conciliari

MILENA MARIANI

Ai lavori del Vaticano II padre Yves Congar partecipò ormai sessantenne e già insidiato dalla grave malattia neurologica che lo avrebbe accompagnato sino alla morte, avvenuta nel 1995, pochi mesi dopo la nomina cardinalizia. Alla base della sua imponente bibliografia – una cinquantina di volumi e più di 1700 contributi di varia natura (Vezin 2006) – troviamo una documentazione vastissima, anzitutto di carattere storico, secondo quel metodo esigente che aveva imparato alla scuola di teologia del Saulchoir durante gli anni della formazione sotto la guida, tra gli altri, di padre Marie-Dominique Chenu (Quisinsky 2006). Per Congar la conoscenza della storia è indispensabile quando si fa teologia, perché consente uno sguardo critico e autocritico, permette di assumere la giusta distanza rispetto al presente e di inserirsi nel grande fiume della Tradizione, dà modo di constatare che cambiamenti ci sono stati e dunque sono ancora possibili. Indagine storica e riflessione propriamente teologica, nutrita dalla familiarità con la Scrittura e con i Padri della Chiesa, si intrecciano nelle pagine di Congar, rendendole ricche e sempre interessanti, nonostante il tempo trascorso. Uno stile inconfondibile, il suo, abbellito dalla limpidezza della scrittura e dalla linearità dell'argomentazione, ed un centro di interesse altrettanto inconfondibile: la Chiesa o, meglio, la riforma della Chiesa. Un tema solo apparentemente sorprendente, perché – diceva – la Chiesa è sempre impegnata nella riforma di sé. Accanto a questo tema, l'altro suo "chiodo fisso": l'ecumenismo.

Se anche non si volessero riconoscere a Congar altri meriti, se anche si dicesse che oggi molte delle sue conclusioni sono superate nei fatti e nella riflessione teologica, nondimeno dovremmo dire che la teologia del Novecento e la Chiesa cattolica debbono a lui, innegabilmente, il "riscatto" di tre parole, colpite fin lì da un sospetto secolare: ecumenismo, riforma e laico. Il solo pronunciarle generava perlomeno imbarazzo. Congar ne tenta il riscatto dal silenzio e dalla diffidenza ben prima del Concilio (Gregorianum 2011), non senza pagarne personalmente le conseguenze.

Ecumenismo

Qualche breve cenno biografico aiuta a comprendere le passioni del teologo. Yves Congar nasce nel 1904 a Sedan, località di confine della Francia orientale, in cui i cattolici convivono fianco a fianco con luterani ed ebrei. Dopo l'ingresso nell'ordine domenicano percepisce chiaramente, nel 1930, la vocazione a lavorare per l'unità dei cristiani: una vocazione ecumenica e inseparabilmente – lo sottolinea lui stesso – ecclesiological (Colombo 2007). Ecumenismo e riforma della Chiesa si esigono, infatti, a vicenda. Non si dà il primo senza una sincera conversione e un profondo rinnovamento di ciascuna confessione cristiana; non si dà la seconda, se non si tiene all'orizzonte la Chiesa una voluta da Cristo. Ancora giovanissimo, Congar frequenta a Parigi circoli di slavofili e ortodossi; viaggia in Germania alla scoperta dei luoghi di Lutero; studia l'anglicanesimo, ospite del futuro arcivescovo di Canterbury, A.M. Ramsey. La sua è una passione inarrestabile, che prende forma proprio negli anni in cui si leva pesantemente la diffidenza vaticana verso i rari tentativi di ecumenismo. È datata 6 gennaio 1928 l'enciclica *Mortalium animos* di Pio XI, che mette in guardia rispetto ai cosiddetti «pancristiani», ribadendo che l'unica via praticabile è «il ritorno dei dissidenti alla sola e vera Chiesa».

Nel 1937 pubblica *Chrétiens désunis. Principes d'un "œcuménisme" catholique* quale primo volume della nuova collana *Unam sanctam* (Congar 1937). Il saggio – con quella parola prudentemente virgolettata nel titolo – rappresenta una novità assoluta nel panorama teologico ed ecclesiale, anche perché attraverso l'indagine delle ragioni che hanno condotto alle separazioni si riconosce pure ad altri la difesa di valori autentici del cristianesimo, la permanenza di un vero battesimo (in sé garanzia di incorporazione alla vera Chiesa), la possibilità di salvarsi «non *malgrado* la loro confessione, ma *nella e attraverso* la loro confessione». La ri-unione è prospettata come «re-incorporazione di tutti i valori cristiani sparsi ... nella *Catholica* visibile» o, detto altrimenti, come «re-integrazione nell'unità» (si noti che s'intitolerà *Unitatis redintegratio* il decreto conciliare sull'ecumenismo).

Lo scoppio della guerra e gli anni di prigionia patiti da Congar producono l'effetto di ritardare le denunce e le misure restrittive nei suoi confronti, ma alla ripresa nel 1946 il clima non gli è certo favorevole. Il 1950 segna poi un ulteriore arresto per il già timidissimo ecumenismo, fiaccato sia dalla definizione del dogma mariano dell'Assunzione sia dalla duplice condanna della *Humani generis* nei riguardi della *nouvelle théologie* francese e

dell'irenismo professato da alcuni (un più che probabile riferimento a Congar e al suo *Chrétiens désunis*).

Il sospetto di una sua simpatia verso i cosiddetti "preti operai" è l'ultimo segnale prima dell'allontanamento dall'insegnamento e l'esilio tra Gerusalemme, Roma e Cambridge. Tuttavia il teologo è ormai assai noto, anche per via delle sue pubblicazioni sulla riforma della Chiesa e sul laicato. Lo leggono con interesse Mons. Roncalli, nunzio a Parigi, e Mons. Montini, tanto che nel 1960 è chiamato a partecipare come consultore ai lavori preparatori del Concilio e poi all'assise, cui si dedicherà con la consueta passione e non senza alternanza di speranze e delusioni, che trapelano dal suo *Diario*, pubblicato solo dopo il 2000 per sua espressa volontà (Congar 2002).

Nel corso del Concilio il riscatto della parola "ecumenismo" si compie, come si intuisce già dal lavoro che Congar pubblica nel 1964, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Œcumenisme* (Congar 1964). Il dialogo si è riaperto e continua negli anni del post-concilio, non senza momenti d'arresto. Il punto d'arrivo di Congar può essere indicato in *Diversité et communion. Dossier historique et conclusion théologique* (Congar 1982). L'attenzione alla vita concreta delle Chiese e delle comunità – e non alle sole differenze dottrinali – induce il teologo a valorizzare sempre più l'elemento della diversità e ad interrogarsi sulla possibilità di far coesistere le diversità in un pluralismo reale, entro la comunione che va ritrovata. È questa l'unica strada, a suo giudizio. Difficile certo da prospettare, sia teoricamente (affascina, ma pone interrogativi non banali l'espressione «diversità riconciliate», nata nel 1977 in grembo alla Federazione luterana mondiale) sia praticamente. Congar continua a riporre la propria speranza in una ricerca non rinunciataria e in una cura dei legami e delle relazioni, senza puntare su improbabili ritorni a Roma o rinviare la questione solo alla fine dei tempi. Confida sempre più nell'azione dello Spirito Santo nella storia (l'ultimo Congar sviluppa fortemente la dimensione pneumatologica della dottrina e della vita cristiane). Insiste sull'importanza di mantenere lo sguardo centrato sul presente senza dimenticare il passato né chiudersi al futuro. Dal passato – sostiene – si può imparare che è possibile un *diversum sentire*: sono possibili accentuazioni diverse, formulazioni diverse, ferme restando la custodia gelosa della comunione e la fedeltà alla sostanza della fede. Da una sana apertura all'orizzonte escatologico, a quella dimensione del compimento che per tutti è ancora da conseguire, ciascuno può imparare ad «apprezzare in modo relativizzante e critico le sue realizzazioni storiche» e le forme in cui esprime l'unico *Traditum* originario. Nel presente si può lavorare molto in-

torno al tema della «gerarchia delle verità», rilanciato in campo cattolico dal Vaticano II, che «non significa un'eliminazione delle verità secondarie», ma il riconoscimento che muta nel tempo e nei diversi contesti la percezione della centralità o perifericità di alcune verità e che, dunque, si può pensare ad una comunione che nondimeno contempra sensibilità dottrinali in parte diverse.

Ben al di là di possibili strategie, importa per Congar una vera e propria conversione di tutti alla *realtà* della Chiesa, secondo modi diversi, ma includendo per tutti una purificazione necessaria. Nella sottolineatura della parola "realtà" avvertiamo l'intensità con cui il teologo vive la Chiesa, ne sperimenta il mistero, ne gusta l'unità intima che permane e continua a chiamare a sé coloro che sono dispersi. Va percepita la vita della Chiesa, anche per pensare ad una comunione che includa e non annulli le diversità (la vita non è mai uniformità). Scrive il teologo (Congar 1982, tr. it. p. 240):

«Gli sforzi di riunione, che mettevano in opera i criteri del passato – i primi cinque secoli, i primi concili ... – sono stati condotti da un punto di vista teologico, intellettuale, come se la "chiesa indivisa" non fosse stata altro che un insieme di tesi e come se bastasse riconoscerle per raggiungere la realtà della chiesa. La conoscenza più integrale e luminosa possibile deve essere al servizio di una docilità e di una comunione verso la *realtà* vivente della chiesa. È un compito immenso, non può essere che un lungo e paziente processo di autocritica e di superamento di sé, di riscoperta e di rinnovamenti».

L'umile grandezza di Congar emerge già da questo riscatto della parola "ecumenismo" e dal suo impegno teorico e pratico per il perseguimento dell'unità. Fermo restando che l'*unitatis redintegratio* non si può attuare senza che si cominci dalla riforma richiesta a ciascuna confessione, e dunque anche alla Chiesa cattolica.

Riforma

Si intuisce quanto potesse apparire sconveniente la parola "riforma" per la sua spontanea e immediata relazione a Lutero. Una seconda parola imbarazzante, che il teologo provvede a rimettere in circolazione, anzi tutto dimostrando che essa appartiene di fatto e di diritto all'intera storia della Chiesa. Nel saggio già citato del 1937 osserva (cfr. Congar 1950, tr. it. p. 25): «La Chiesa si riforma continuamente; essa vive soltanto riformandosi e

la sua carica vitale è proporzionata allo sforzo compiuto per la riforma». Nel 1950 Congar pubblica *Vrai et fausse réforme dans l'Eglise*, accettando poi, subito dopo il Concilio, di produrne un'edizione riveduta, con una nuova Prefazione. Tralasciamo qui la terza parte di questo ampio lavoro, dedicata a Lutero e ai punti caldi del dissidio con la sede romana (più tardi il teologo si rammaricherà di essersi limitato alla dottrina e d'aver trascurato l'esperienza di fede di Lutero: ancora un difetto di attenzione alla vita e al vissuto...) (Congar 1983). Ci soffermiamo invece sulle altre due parti, attraversate da due domande precise. La prima: perché e in che senso la Chiesa si riforma continuamente? La seconda: quali sono le condizioni perché si tratti di vera riforma?

L'intento di Congar non è evidentemente solo di natura storiografica e neppure esclusivamente di speculazione teologica. Come sempre, la questione è resa ai suoi occhi cruciale dal presente ed in particolare dall'attualità pastorale. Si levano voci che chiedono riforme nella Chiesa, movimenti che le invocano. Già prima del 1950 è forte la richiesta che sale dai movimenti biblico, liturgico, patristico, ecumenico. Nella Prefazione alla nuova edizione del 1968 il domenicano parla di una esplosione di riformismo dopo il 1965. Ma che cosa si domanda? A suo giudizio, si possono individuare due crocevia (Congar 1950, tr. it. pp. 45-46):

«l'esigenza di gesti veri e la necessità di adattare o di rivedere certi nostri modi di fare. *Esigenza di gesti veri* che rispondono veramente a ciò che pretendono significare. È sempre stata una esigenza di stile cristiano, ma è pure frutto del moderno bisogno di sincerità. Soprattutto nell'ambito del culto, della relazione con Dio [...]. La questione è che da noi troppe cose sono diventate dei "riti", cioè delle "cose" che esistono in se stesse, delle cose bell'e fatte, che si tratta soltanto di utilizzare osservando le condizioni di validità, senza preoccuparsi se sono veramente i gesti di qualcuno [...]. Ciò che si è detto a proposito dei gesti culturali vale anche, con le debite proporzioni, per la dottrina, non considerata in se stessa, ma quale deve essere in noi, e quale deve essere proposta da noi agli altri, perché non rimanga una verità *in sé*, ma divenga una verità che affonda le sue radici vitali nella coscienza degli uomini e nutra questi uomini per la loro vita reale».

Se non si eludono ancora una volta il soggetto religioso e lo sviluppo storico (e si fa dunque tesoro delle indicazioni precorritrici e solitarie di J. A. Möhler e di J. H. Newman, due grandi della teologia dell'Ottocento: ivi, pp. 15-16), si comprende la pertinenza della richiesta. Non si può peraltro fingere di ignorare che le forme in cui la vita ecclesiale si esprime pubblicamente «sono come l'epidermide della Chiesa, ciò per cui la si vede e la si

tocca, e che rischiano sempre d'esistere in sé, come dei riti, staccate dal cuore vivente del Vangelo; di non rappresentare più che una crosta sociologica non irrorata dalla linfa cristiana» (ivi, p.46). È questo il punto, per Congar: la fedeltà al Vangelo implica continua vigilanza, disponibilità alla riforma, coraggio dell'autocritica, anche perché – scrive con umorismo non inconsueto, citando una frase di Papini (ivi, p. 35) – «La pietra con la quale ci battiamo il petto è una che non ci getteranno i nostri accusatori». Il problema è decisivo (ivi, p. 46):

«In tutto questo, è facile capirlo, ciò che è realmente in causa, è la verità dell'essere cristiano, la verità del rapporto religioso dell'uomo con Dio: si tratta dunque di ben altro che di una moda, un prurito di mettere in discussione le abitudini ricevute. Così, dietro al riformismo ecclesiastico si scopre una riforma religiosa, di cui il cristianesimo, quando è veramente tale, ci impone l'obbligo permanente».

La riforma "appartiene" all'organismo vivente della Chiesa, alla sua necessità di svilupparsi sino a compiersi, alla sua immersione nel movimento del mondo, rispetto al quale tuttavia deve mantenere la propria peculiarità (ivi, p. 120): «La Chiesa deve accettare un movimento in relazione con il movimento del mondo, ma non deve seguire qualunque cosa, anche per non aver l'apparenza di passare con ciò che passa». Per potersi sviluppare in questo modo essa deve costantemente vincere due tentazioni, non nuove, combattute già dai profeti in riferimento all'antico Israele e contrastate dai riformatori di ogni epoca. Due tentazioni esattamente speculari alle questioni calde ricordate poco sopra: il fariseismo, che consiste nel «lasciare che l'osservanza o il mezzo diventino fine», e lo spirito della Sinagoga, che rifiuta «ogni superamento delle forme nelle quali noi realizziamo l'opera di Dio, quali sono conseguite e ritenute a un dato momento» (ivi). Formalismo e conservatorismo minacciano in ogni tempo il necessario e vitale rinnovamento della Chiesa. Profeti e riformatori ne evidenziano le contraddizioni e spingono per riforme che riguardano o gli abusi perpetrati o lo stato delle cose, ormai staccato dalla loro verità, o la struttura stessa dell'istituzione (nel caso di Lutero si attacca la struttura dogmatica, sacramentale e gerarchica della Chiesa).

È a questo punto, una volta stabilita la legittimità di fatto e di diritto dei processi di riforma nella Chiesa, che viene posta la seconda questione: quali sono le condizioni perché si tratti di vera riforma? Detto altrimenti, con le parole dello stesso teologo: «Come si può essere all'avanguardia, quando occorre, senza diventare franchi tiratori?» (ivi, p.188).

Sono quattro le condizioni secondo Congar: il primato della carità e della dimensione pastorale; restare nella comunione del tutto; la pazienza e il rispetto dell'attesa; un vero rinnovamento e non l'introduzione di una "novità" con un adattamento meccanico. Esaminiamole brevemente. La prima: di fronte al rischio costante di isolarsi, di ricorrere a semplificazioni sbrigative, di chiudersi nel proprio punto di vista, il riformatore autentico non cede allo «spirito di sistema», non si rifugia in un intellettualismo astratto, privo di carità e disattento alle condizioni pastorali, ma si mantiene nel difficile equilibrio tra l'accettazione e la non accettazione della Chiesa per come è; un esercizio di realismo e di fedeltà: «Non bisogna fare un'altra Chiesa, bisogna fare una Chiesa diversa» (ivi, p. 193). La seconda condizione: la Chiesa non è anzitutto una *societas*, ma un organismo vivente nel quale il centro e la periferia si richiamano vicendevolmente e necessariamente, in cui l'obbedienza è «riferimento vivente, per nulla servile e meccanico, all'autorità apostolica», in cui un continuo scambio si svolge tra l'*Orbis* e l'*Urbs*, tra aspirazioni della periferia e sollecitudine d'ascolto al centro, in cui i movimenti di risveglio non si trasformano in sette, cadendo «in balia del loro spirito particolare, che essi identificano con il vero cristianesimo» (ivi, p. 222, sulla scorta dei poco prima ricordati Max Weber e Ernst Troeltsch). La terza condizione: a far evolvere in direzione settaria – e dunque a provocare il fallimento di una riforma – è soprattutto l'impazienza, che suggerisce anche approssimazioni dottrinali, semplicismi e improvvisazioni: solo il «violento non può aspettare», mentre colui che vuole una riforma nella Chiesa ha pazienza, cioè possiede «una certa disposizione dell'anima e dello spirito che comporta il senso delle dilazioni necessarie ... una certa umiltà e flessibilità dello spirito...senso delle imperfezioni, anzi delle immancabili imperfezioni» (ivi, p. 234). A Lutero Congar rimprovera anzi tutto l'impazienza; altrettanto fa con Calvino, autore a soli 27 anni della *Christianae religionis institutio* (ivi, p. 237). La quarta e ultima condizione: che si tratti di vero sviluppo e non dell'assolutamente nuovo, perché va custodito il principio della Tradizione. La riforma fallisce o si muta in altro rispetto a una riforma *nella* Chiesa quando si va a scuola da estranei, quando si vuol fare di un elemento esterno il nuovo elemento regolativo, quando si cerca una riconciliazione meccanica tra Chiesa e mondo moderno, quando si verifica «assenza d'uno studio profondo dei principi stessi ed elaborazione interamente cerebrale d'un programma artificiale estraneo alla tradizione concreta e vivente». Tradizione non va confusa con idea acquisita, né la fedeltà alla Tradizione può essere solo meccanica, perché allora si ricadrebbe

nelle due derive di cui sopra; ci si munirebbe di un guscio per mancanza di uno scheletro, per parafrasare Emile Mersch (ivi, p. 265).

Le quattro condizioni enunciate da Congar sono il risultato di un'ampia ricognizione storica e riflessione teologica e di una spiritualità saldamente ecclesiale che neppure i sospetti e le personali tribolazioni riusciranno a scalfire. Tutte dimensioni che, al di là dei provvedimenti immediati nei suoi confronti, inducono Giovanni XXIII a non privarsi del suo apporto al Concilio. Congar parlerà di «grazia del Concilio», del Concilio come «apertura dall'alto» improvvisa e liberante per le molte forze di rinnovamento già operanti (ivi, p. 10). Pur tuttavia egli mantiene alta la vigilanza, durante e dopo l'assise, e non manca già il 13 dicembre 1965, in una nota di diario, di osservare: «il pericolo è che non si *cerchi* più, ma che si estragga semplicemente dall'inesauribile deposito del Vaticano II; in tal caso si inizierebbe un'epoca post-vaticana, come è esistita un'epoca post-tridentina. Sarebbe un tradire l'*aggiornamento* il ritenerlo fissato una volta per tutte nei testi del Vaticano II». Nella Prefazione alla nuova edizione di *Vrai et fausse réforme dans l'Eglise* ribadisce poi il criterio decisivo per valutare la realtà della riforma promossa dal Concilio, non declinabile nei termini del solo "adattamento", ma verificabile soltanto alla luce della fedeltà al Vangelo, della conformazione sempre di nuovo rinnovata al Vangelo (ivi, p. 12):

«Si richiede che l'aggiornamento conciliare non s'arresti all'adattamento delle forme di vita ecclesiale, ma si spinga fino ad un totale radicalismo evangelico e all'invenzione, ad opera della Chiesa, d'un modo d'essere, di parlare e d'impegnarsi, che risponde alle esigenze d'un totale servizio evangelico del mondo. L'aggiornamento pastorale deve andare fin là».

Laico

Non è una forzatura il legare al riscatto della parola "riforma" quello dell'ultima parola: "laico". Basta leggere il primo capitolo di *Ministères et communion ecclésiale*, pubblicato nel 1971, che rappresenta il frutto maturo della riflessione di Congar su questo tema, dopo l'ancora incerto *Sacerdoce et laïcité devant leur tâches d'évangélisation et de civilisation* (Congar 1962).

Il primo capitolo di *Ministères et communion ecclésiale* porta il titolo: «Il mio itinerario nella teologia del laicato e dei ministeri» (Congar 1971). Un bilancio onesto e autocritico, che si mostra attento alla maturazione della

complessiva coscienza ecclesiale e che presenta come punto di partenza sintomatico di tale coscienza l'autorevole *Kirchenlexikon* (vol. VIII, anno 1891): alla voce «Laici» si leggeva testualmente «Laien, *Siehe* [vedi] *Klerus*». Null'altro. Tra questa omissione clamorosa ed il secondo capitolo della *Lumen gentium* incentrato sull'idea di Chiesa come «popolo di Dio» si colloca con tutta evidenza il contributo di Congar, il riscatto da lui intrapreso della parola «laico». Parola volentieri omessa anche perché l'idea di un sacerdozio universale dei fedeli apparteneva al lessico del protestantesimo e dunque era sospetta almeno quanto le altre due.

È di poco posteriore a *Vrai et fausse réforme dans l'Eglise* il corposo volume (700 pagine circa) dal titolo *Jalons pour une théologie du laïc*, pubblicato nel 1953. Stupisce ancora per la capacità di percorrere e preparare la maturazione conciliare. Non può mancare qui la citazione della famosa definizione del laico che vi compare (Congar 1953, tr. it. p. 44): «un laico è un uomo per il quale le cose esistono; per il quale la loro verità non è come assorbita e abolita da un punto di riferimento superiore, Per lui, infatti, si tratta di mettere in relazione all'Assoluto la realtà stessa degli elementi di questo mondo la cui figura passa». La definizione rimanda all'indole secolare del laico di cui parla il Concilio e risulta ancor oggi suggestiva ed evocativa, anche se ne intuiamo l'insufficienza e l'inevitabile genericità. Ma è un tentativo nobile, quello di Congar, che cerca di restituire al tema un suo posto nell'ecclesiologia, ormai ridotta a «gerarcologia», e rilegge la figura del laico entro le coordinate delle funzioni sacerdotale, profetica e regale, ritenute proprie della Chiesa intera e non appannaggio della sola gerarchia. Principio gerarchico e principio comunitario sono visti nella loro reciproca necessità e inscindibile relazione. Siamo sulla via di una «ecclesiologia totale», con al centro la persuasione che la Chiesa, corpo mistico, è inseparabilmente «popolo di Dio». D'altra parte il libro nasce con questo scopo e a partire dalla chiara consapevolezza che altri tentativi sarebbero destinati al fallimento fin da subito. Scrive Congar nell'Introduzione (ivi, pp. 12-13):

«Non si tratta solo di aggiungere un paragrafo, o un capitolo, a uno sviluppo ecclesiologicalo privo, fin dall'inizio e da un capo all'altro, dei principi da cui dipende realmente una «laicologia». Altrimenti si avrebbe, di fronte a un mondo laicizzato, una Chiesa clericale che non sarebbe affatto, nella sua piena verità, il popolo di Dio. In fondo, solamente una ecclesiologia totale potrebbe costituire una valida teologia del laicato».

L'ecclesiologia di comunione sottesa ai documenti conciliari porta l'impronta del teologo e al tempo stessa gli ispira i passi ulteriori da compiere. Possiamo intravederli grazie ad una citazione tratta dal già ricordato *Ministères et communion ecclésiale* (Congar 1971, tr. it. pp. 18-19):

«Noi riteniamo che il Cristo ha voluto una comunità strutturata. Ma è nella comunità dei suoi discepoli che egli ha scelto i dodici. Sia all'inizio che durante il suo ministero, come ai piedi della croce e nella camera alta della pentecoste, c'erano i discepoli insieme con i dodici [...]. Diciamo in breve che Gesù ha istituito una comunità strutturata, una comunità interamente santa, sacerdotale, profetica, missionaria, apostolica, con ministeri al suo interno: alcuni liberamente suscitati dallo Spirito, altri legati con l'imposizione delle mani all'istituzione e alla missione dei dodici».

È del tutto evidente che il riscatto iniziato da Congar e autorevolmente rilanciato dal Vaticano II è ancora da completare. «Ecumenismo», «riforma», «laico» sono parole decisive anche nel lessico della Chiesa di oggi e di domani. Occorre dare seguito al compito che il mite domenicano ha voluto indicare e lasciare come propria eredità (ivi, pp. 27-28): «Trattandosi dei problemi più attuali, la cui elaborazione spetta agli anni futuri, noi abbiamo voluto apportare solo alcune suggestioni. Il mondo si fa ogni giorno. Così la Chiesa. E anche la teologia. Per cui non arrossiamo d'ammettere in noi una certa evoluzione, né d'essere ancora alla ricerca. Poiché, se dobbiamo cercare per trovare, dobbiamo anche trovare per cercare ancora». ■

Bibliografia

- Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*, Cerf, Paris 1937.
- Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Eglise*, Cerf, Paris, 1950, 1968²; tr. it. *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book 1972, rist. 1995.
- Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Cerf, Paris 1953; tr. it. *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966.
- Y. Congar, *Sacerdoce et laïc devant leur tâches d'évangélisation et de civilisation*, Cerf, Paris 1962; tr. it. *Sacerdozio e laicato*, Morcelliana, Brescia 1966.
- Y. Congar, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Ecumenisme*, Cerf, Paris 1964.
- Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris 1971; tr. it. *Ministeri e comunione ecclesiale*, EDB, Bologna 1973.
- Y. Congar, *Diversité et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Paris 1982; tr. it. *Diversità e comunione*, Cittadella, Assisi 1984.

- Y. Congar, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, Cerf, Paris 1983; tr. it. *Martin Lutero, la fede, la Riforma. Studi di teologia storica*, Morcelliana, Brescia 1984.
- Y. Congar, *Mon journal du Concile*, Cerf, Paris 2002; tr. it. *Diario del Concilio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2005.
- M. Quisinsky, *Congar avec Chenu et Feret au Saulchoir des années 1930*, www.catho-theo.net 5 (2006/2), pp. 75-116.
- J.-M. Vezin, *Présentation raisonnée de la bibliographie d'Yves Congar*, www.catho-theo.net 5 (2006/2), pp. 160-187.
- P. Colombo, *Yves Congar. Per una Chiesa dello Spirito*, Ancora, Milano 2007.
- «Gregorianum» 92/4 (2011), pp. 735-827: *Les théologiens français et la préparation de Vatican II*.

Autorità e profezia nella Chiesa: Mazzolari e Paolo VI

GIAMPIERO GIRARDI

«**P**er evitare che situazioni come quelle che hanno caratterizzato la biografia di Mazzolari abbiano a ripetersi, occorre che si aprano nella chiesa più ampi spazi al dialogo e che, nello stesso tempo, si operi un attento discernimento in ordine alla distinzione tra problematiche decisive per il futuro della fede e questioni che è opportuno lasciare alla libera discussione, evitando di moltiplicare a dismisura (con il conseguente rischio di successive clamorose smentite) l'area dei cosiddetti "principi non negoziabili"». Queste parole di Giorgio Campanini, riprese nelle conclusioni del volume di Anselmo Palini *Sui sentieri della profezia. I rapporti fra Giovanni Battista Montini-Paolo VI e Primo Mazzolari* (Edizioni Messaggero, Padova, 2010, 160 pp.), danno conto del *focus* della ricerca, che ripercorre le "vite parallele" di due protagonisti della vita della Chiesa italiana del XX secolo.

Al di là e prima della dimensione culturale ed ecclesiale, le loro vicende umane si intrecciano anche perché hanno abitato in paesi tra loro vicini, hanno avuto comuni amici e si sono ritrovati entrambi a frequentare per determinati periodi gli stessi ambienti e le medesime realtà ecclesiali.

Giovanni Battista Montini (1897-1978) proviene da una famiglia della ricca borghesia bresciana, impegnata in campo politico ed attiva a livello ecclesiale e culturale, una delle famiglie più significative del cattolicesimo italiano di fine Ottocento-inizio Novecento. Primo Mazzolari (1890-1959) è figlio di una anonima famiglia contadina, costretta per motivi di lavoro a spostarsi dal Cremonese al Bresciano.

Don Mazzolari trascorre l'infanzia (dai 10 anni in poi) a Verolanuova, un paese della bassa bresciana. A 2 km, nel paese gemello di Verolavecchia, c'è la casa natale della madre di Montini e qui il ragazzo trascorre lunghi periodi d'estate.

Sono ordinati preti dallo stesso vescovo, mons. Giacinto Gaggia: Primo nel 1912 nella chiesa di Verolanuova; Giovanni Battista nel 1920 nella cat-