

UOMO E DIO. TEOLOGIA E ANTROPOLOGIA NEL PENSIERO DI Y. CONGAR

GIOVANNI TANGORRA

1. Compiti nuovi per la Teologia

I teologi avvertono sempre di più la necessità di dare un volto nuovo alla scienza da essi considerata¹. L'epoca contemporanea ha sentito fortemente che compito della teologia non è solo conservare intatto il deposito consegnato in Cristo una volta per sempre alla chiesa, ma anche rielaborarne un annuncio credibile e adatto al linguaggio e alle culture del futuro del mondo. Il cambiamento in atto nel mondo culturale contemporaneo ha coinvolto in una misura non meno decisiva e drammatica anche la teologia. Vari fattori hanno determinato un profondo processo di crisi e di trasformazione dell'intero discorso teologico, tra di essi il declino della neoscolastica, le lezioni di autori come Popper, Dilthey, Heidegger che hanno segnato l'affermarsi di nuove sensibilità come l'istanza storica, la ricerca del senso, il pluralismo e infine l'evento del Vaticano II che non solo ha riconosciuto il valore di queste esigenze ma ha anche dato l'esempio per uno stile nuovo di fare teologia, meno concettualista e più pastorale.

Dinanzi a questi profondi cambiamenti, anziché chiudersi in se stessi, i teologi del nostro secolo hanno preferito prendere serenamente coscienza del 'nuovo', ripensando il proprio metodo e rivedendo i loro strumenti ermeneutici. Ciò ha determinato una vera e propria evoluzione del discorso teologico, evoluzione che è avvenuta a vari livelli ma che si può ridurre a due aspetti caratteristici: la crisi del manuale tradizionale, conside-

¹ Cf. AA.VV., *Avenir de la théologie*, Cerf, Paris 1968; il volume *Dimensione antropologica della teologia*, IV Congresso Nazionale ATI, Milano 1971.

rato troppo rigido e chiuso in una concezione di teologia di tipo deduttivistico e la circospezione del linguaggio, per cui si è passati da una teologia propositiva, a tesi, comunicatrice di certezze, a una teologia più problematica e meno assertoria.

L'asse principale dei problemi ruota intorno al rapporto fra verità e storia. E' la nuova coscienza storica, infatti, che ha scosso in maniera determinante il tradizionale e quasi immutabile statuto della fede e della teologia, mettendo in crisi non solo l'autorità ma la stessa pretesa di assolutezza di ogni verità trascendente. Gli approcci sono diversi e spesso opposti: ontologico o economico, verticale o orizzontale, storico o metafisico, oggettivo o soggettivo. Sebbene non sempre si arrivi a punte così estreme, il problema sussiste in quanto la scelta di un principio, piuttosto che un altro, determina l'angolo di osservazione dell'intero contenuto di fede. Da qui prende vita l'interesse cruciale per la questione del sapere teologico e la necessità di determinare in che misura è possibile conciliare fra loro la dimensione ermeneutica e la dimensione ontologica della ragione².

1.1. Il concetto di teologia. Congar ha scritto molto sulla teologia e sul metodo teologico. Va ricordata soprattutto la corrispondente voce nel *Dictionnaire de Théologie catholique* da lui curata nel 1943 e successivamente pubblicata come lavoro a parte³. In quest'opera predomina tuttavia una certa insistenza sull'aspetto conoscitivo della teologia, così definita: "Disciplina dove, a partire dalla rivelazione, e alla sua luce, le verità della religione cristiana sono interpretate, elaborate e ordinate in maniera conoscitiva"⁴. Conseguentemente l'autore mette in guardia dalle nuove tendenze che cercano di trascurare il momento veritativo della teologia. "L'epoca contemporanea - scrive - ha trovato un grande beneficio nella considerazione esistenziale della fede come rapporto personale con Dio, ma essa

² Alcune tappe di questo processo sono ricostruite in *Il sapere teologico e il suo metodo*, a cura di I.SANNA, Dehoniane, Bologna 1993.

³ Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Desclée, Tournai 1962 (tr.it. *La fede e la teologia*, Desclée, Roma 1967).

⁴ Art. *Théologie*, in DTC, XV, p. 341.

potrebbe incontrarvi ugualmente il pericolo di una minore considerazione del suo aspetto dogmatico o contemplativo”⁵.

Sottolinea quindi la dimensione verticale della teologia, affermando: “La teologia, nella sua unità di scienza del Dio vivente rivelato, è speculativa e pratica, ma più speculativa che pratica, perché essa è innanzitutto conoscenza e contemplazione dei misteri”.⁶ La conseguenza è che in questo libro le nozioni di fede e di Rivelazione si caricano di un certo intellettualismo che giunge quasi a misconoscere il loro aspetto interpersonale, mettendo Dio e l’uomo su due piani distanti. Il lavoro dei teologi, infine, è visto prevalentemente come insegnamento, documentazione della verità: essi sono coloro che si mettono in ascolto del mistero, che se ne fanno interpreti, discepoli, per informare, far conoscere, elaborare. “Partendo dalla fede sulla solidità assoluta della conoscenza di Dio, ma anche dalla ragione umana e dalle sue acquisizioni certe, il teologo ha questa audacia: tentare di ordinare e di interpretare i numerosi dati del credo cattolico, affinché possa vederne le connessioni e le radici, così come Dio le ha disposte, e dunque come appaiono nella scienza che lui stesso studia”⁷.

Congar rivede però le sue vecchie posizioni, soprattutto in uno studio che raccoglie alcuni articoli pubblicati nell’epoca conciliare⁸. Lo fa anche attraverso confessioni molto chiare come questa: “Oggi mi spingerei ancora più in avanti nell’indicare ciò che sarebbe meglio vedere e presentare. In modo radicale più che la chiesa, è la nozione stessa di Fede e quella correlativa di Rivelazione; è l’idea di Dio come il Dio vivente; è il legame indissolubile nella Rivelazione giudeo-cristiana, tra la teologia, l’antropologia e la cosmologia, il Dio Vivente, l’uomo e il mondo! Il più grande ostacolo che oggi gli uomini incontrano sul cammino della fede è la mancanza di un legame che essi cre-

⁵ Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, o.c., p. 74.

⁶ *Ivi*, p. 185.

⁷ *Ivi*, p. 132.

⁸ Y. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967; un altro studio fondamentale su questi argomenti è *Le moment “économique” et le moment “ontologique” dans la Sacra Doctrina*, in *Mélanges à M.D. Chenu, maître en théologie*, Vrin, Paris 1967, pp. 135-187.

dono di constatare tra la fede in Dio o la prospettiva del suo Regno da una parte, e l'uomo e l'opera terrena dall'altra. È invece urgente vedere e mostrare l'intimo rapporto che queste realtà hanno l'una con l'altra"⁹.

Questa citazione, particolarmente ricca perché rivela anche i contenuti che da allora saranno oggetto del lavoro teologico congariano, indica che Congar accetta la sfida lanciata dalla modernità alla teologia. L'autore si impegna in un progetto che senza condividere soluzioni alternative, accetta tuttavia di accogliere i nuovi principi dell'epistemologia teologica tra cui quello della storicità e quello del soggetto. In quest'ottica, il rapporto rivelazione-fede è considerato in modo nuovo, più drammatico che metafisico, esistenziale più che essenziale. Attraverso una configurazione simmetrica, per cui ciò che si dice di una realtà si può dire anche dell'altra, i contenuti della rivelazione-fede sono contraddistinti da una serie di caratteristiche fondamentali come quella salvifica, storica, interpersonale.

1.2. La via antropologica. La via decisiva della nuova teologia è ora quella antropologica. "Tutto passa attraverso l'uomo - scrive Congar - la cui capacità di accoglienza e di assimilazione condiziona persino la possibilità di ricevere il dono di Dio. Inoltre l'uomo moderno non è più come quello di una volta, spettatore davanti alle cose: è il centro e il punto di partenza di un progetto e il mondo è per lui più il campo delle sue imprese che un panorama davanti al quale resterebbe passivo. La sua visione non è più ingenuamente oggettivista e cosmologica; è storica ed incentrata su lui stesso come persona cosciente di essere attivo e creatore"¹⁰. A questo proposito Congar ama cita-

⁹ *Chrétiens en dialogue*, Cerf, Paris 1964, p. XIII, cf. *Situation et tâches présentes de la théologie*, o.c., p. 98.

¹⁰ In *Après le Concile*, supplemento inserito nel libro *Foi et Théologie*, o.c. La via antropologica alla teologia è stata aperta, come si sa, in maniera determinante da Karl Rahner. Secondo questo autore la teologia deve prendere coscienza di un nuovo antropocentrismo non considerando semplicemente l'uomo come parte di un tutto, ma il tutto in modo unico, come soggetto e non cosa. Egli lo fa soprattutto proponendo una nuova base filosofi-

re un'espressione di Abraham Heschel che cioè la Bibbia non è tanto una teologia per l'uomo, quanto un'antropologia per Dio.¹¹

La riflessione teologica, in altre parole, non coincide con un arricchimento del proprio bagaglio di informazioni ma segue la via dell'uomo, per mostrargli l'incredibile convenienza che il messaggio cristiano ha per la sua realizzazione integrale. Un teologo che vuol essere fedele a questa consegna non può perciò sviluppare l'approfondimento dei misteri astraendosi dall'uomo, ma, al contrario, deve mostrare proprio il nesso e il significato che questi misteri hanno con la sua vita e le sue domande. Egli non deve partire solo dall'alto, ma dal legame Dio-uomo: "Uno dei compiti più urgenti della teologia attuale è quello di darci un'antropologia pienamente valida e di ritrovare nella sua sintesi l'unione fra questa antropologia e la teologia"¹².

Seguendo questo criterio antropologico, Congar ha modo di precisare i nuovi compiti della teologia. Innanzitutto la considerazione del legame tra ciò che egli chiama "momento ontologico" e "momento economico"¹³. Anche se non considererà mai

ca con il progetto di antropologia trascendentale presentato in K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Roma 1977. "Bisogna prendere coscienza - ha scritto C. Dumont - che oggi si è compiuto un ciclo rivoluzionario; al posto di essere trattato come un oggetto, l'uomo ha scoperto il posto che gli appartiene, si è scoperto uomo-soggetto, uomo-libertà. Ciò non significa che l'uomo ha acquistato importanza rispetto alle cose (così si resta ancora nella vecchia antropologia del cosmocentrismo) ma che l'uomo è diventato centro di prospettiva": C. DUMONT, *Anthropocentrisme et formation des clercs*, in NRT, 87 (1965), pp. 449-465.

¹¹ Questa frase è contenuta in A. HESCHEL, *Man is not island*, Straus e Giroux, Farrar, New York 1951. L'espressione completa è questa: 'La Bibbia è anzitutto non la visione che l'uomo ha di Dio, ma la visione che Dio ha dell'uomo. La Bibbia non è la teologia dell'uomo, ma l'antropologia di Dio che si occupa dell'uomo e di ciò che egli chiede, più che della natura di Dio' (tr.it. *L'uomo non è solo*, Rusconi, Milano 1980, p. 135).

¹² *Situation et tâches présentes de la théologie*, o.c., pp. 37-38; cf. p. 72.

¹³ Per *ontologia* Congar intende "la conoscenza di una realtà in se stessa, ciò che essa è in termini di essere; *economia* designa invece ciò che Dio ha fatto per la salvezza dell'uomo. Parlare di Rivelazione (teologia) economica vuol dire preoccuparsi non tanto del livello conoscitivo, quanto di quello che Dio ha fatto per noi, di ciò che egli vuole essere per l'uomo"; cf. *Situation et tâches présentes de la théologie*, o.c., p. 87, nota 1; queste definizioni sono maggiormente approfondite in *Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina*, o.c., p. 136.

incompatibile il loro rapporto, Congar ritiene necessario prendere coscienza di come la teologia oggi è chiamata a rispondere in modo più profondo ai problemi dell'uomo. Le Guillou ha fatto notare che su questa tematica c'è stata una vera e propria evoluzione nel pensiero del nostro autore¹⁴. La nuova prospettiva deve essere propriamente salvifica: "Non esiste Rivelazione del mistero di Dio e di Cristo se non nella testimonianza trasmessa su ciò che essi hanno fatto e fanno per noi, se non in rapporto alla nostra salvezza"¹⁵. Occorre allora interessarsi dell'aspetto dispensativo della teologia più che di quello ontologico, più della riflessione sul per-noi di Dio che del suo in-sé. In questo senso Congar trova un limite persino nella *Dei Verbum* dove ritiene che il carattere economico della rivelazione sia presente solo di traverso, come mostra l'assenza del tema della gerarchia della verità, argomento che per il nostro autore ha senso solo centralizzando la tematica salvifica¹⁶.

Limitandosi a considerare l'in sé del dato di fede, la teologia rischia di ridursi a un elenco di dogmi senza alcun legame col vissuto degli uomini, perché in fondo si tratta solo di credere in certe cose più che considerare il valore effettivo e dunque la loro capacità di rispondere alle domande che agitano l'umanità. La nuova prospettiva deve essere propriamente salvifica, per cui anziché fermarsi a indagare un Dio-in sé, si deve riflettere con maggior convinzione sul Dio dell'alleanza, il Dio-per-l'uomo. Rivelazione e fede vanno considerate nel loro aspetto relazionale, come apertura di una persona a un'altra e non, principalmente, come una comunicazione di tesi o di enunciati. L'errore del passato, e dunque il passaggio tra l'antico ed il nuovo, per Congar sta nel fatto "che prima si procedeva come se la Rivelazione consistesse in un elenco di enunciati di tipo filosofi-

¹⁴ Cf. M.J.LE GUILLOU, *Yves Congar*, in *Bilan de la théologie du XXème siècle*, II, diretto da R.Vander Gucht-H.Vorgrimler, Casterman, Tournai-Paris 1970, pp. 800-805. Jossua ritiene invece che questa osservazione debba essere attenuata perché fin dal 1932 Congar ha manifestato la preoccupazione di integrare le ansie del soggetto nella riflessione cristiana; cf. J.P.JOSSUA, *Yves Congar, Profilo di una teologia*, Queriniana, Brescia 1970, p. 168.

¹⁵ *Situation et tâches présentes de la théologie*, o.c., p. 87.

¹⁶ Cf. *Une deuxième condition: la question de la Révélation*, in *La nouvelle image de l'Eglise, bilan du Concile*, Cerf, Paris 1967, pp. 217-238.

co su delle realtà che sfuggono quasi tutte alla nostra esperienza, come se essa fosse un insieme di teoremi di cui il maestro avesse tralasciato di darci la dimostrazione. Ma da almeno una sessantina d'anni si è meglio compreso, da una parte la struttura economica o storica della Rivelazione e, dall'altra, la sua finalità essenziale che è quella dell'Alleanza, cioè stabilire un rapporto interpersonale tra Dio e il suo popolo"¹⁷. Per questo motivo Congar considera positivo il lavoro di quei teologi che oggi "sviluppano l'aspetto interpersonale del rapporto religioso della fede, che nasce dalla parola di Dio. Quindi occorre chiaramente prendere in considerazione le riflessioni moderne sull'esistenza umana e sul rapporto interpersonale "io-tu", per una teologia della fede e del rapporto religioso"¹⁸. Rimanendo su un piano solo oggettivo si è ridotta la rivelazione a un elenco di verità senza alcun legame col vissuto degli uomini. Dio da una parte, gli uomini dall'altra. Seguendo questo metodo si è arrivati a mettere l'uomo dinanzi a una lista di cose alle quali dare il proprio assenso, ma che sono incapaci di coinvolgere la vita. Congar bandisce ogni timore e scrive: "Oggi si deve assumere la filosofia dell'uomo come soggetto personale. Di che cosa abbiamo timore? L'antropologia non è forse il capitolo al quale il cristianesimo ha contribuito maggiormente e dove esso si può trovare a suo agio? Il cristianesimo non è forse la religione del Dio fatto uomo perché l'uomo divenga Dio?"¹⁹.

¹⁷ Y. CONGAR, *Situations et tâches présentes de la théologie*, o.c., p. 16.

¹⁸ *Ivi*, p. 97. Sul piano filosofico Congar si richiama a personaggi di indubbia fede personalista come Kirkegaard, fondatore dell'esistenzialismo moderno, che ha rivendicato l'idea di fede come decisione personale; Martin Buber, autore dell'importante principio dialogico e Emmanuel Mounier, ideatore del personalismo comunitario. Su Kirkegaard c'è un vecchio studio di Congar, *Actualité de Kirkegaard*, in VI 32 (1934), pp. 9-36; per approfondire il pensiero degli altri due autori: M. BUBER, *Ich und Du*, Lipsia 1923 (tr.it. *Il principio dialogico*, Comunità, Milano 1959); E. MOUNIER, *Qu'est-ce-que le personalisme?*, Puf, Paris 1947 (tr. it. *Cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino 1949).

¹⁹ *Situation et tâches présentes de la theologie*, o.c., p. 38.

1.3. **La teologia come servizio.** I teologi del passato hanno fatto troppo verticalismo, si sono rivolti al mondo ma non lo hanno ascoltato, hanno proposto i contenuti della fede ma non si sono preoccupati di verificare gli interrogativi del cuore umano. In questo modo hanno contribuito a un'estraniamento della teologia dalla vita, dalla cultura, da tutti quei luoghi in cui gli uomini si dibattono e si confrontano. Un esempio di questo processo di estraneità per Congar è l'assenza pressoché totale di "voci terrestri" nel citato e voluminoso *Dictionnaire* di teologia cattolica.

Non si può fare teologia disinteressandosi delle maggiori problematiche che assillano gli uomini. Occorre uscire dal sistema delle proposte teoretiche, per rendere credibile la fede²⁰. Per questo motivo la teologia deve avere un carattere dialogico e imparare a considerare anche il punto di vista dell'uomo. "Diciannove secoli di cristianesimo - scrive con molta incisività - si sono interessati quasi unicamente di Dio. Oggi (...) la riflessione cristiana (...) deve tener conto di ciò che gli uomini hanno scoperto sul mondo e sull'uomo stesso"²¹.

Se la Rivelazione avviene nella e attraverso la storia, la chiesa non può uscirne rifugiandosi su un piano spirituale, allontanandosi dal mondo. Al contrario essa deve realizzarsi in stretto contatto con la terra. Questo non vuol dire svuotare la chiesa riducendola a pura storia. Congar sostiene l'importanza di tenere insieme le due prospettive: se si vuole chiedere alla Rivelazione solo ciò che siamo per il mondo si rischia di dimenticare l'aspetto positivo del messaggio e magari dimenticare che la chiesa deve essere anche contestazione per il mondo. L'atteggiamento contrario è però ugualmente negativo perché porta la chiesa a non prendere sul serio questo mondo, chiudendosi in un verticalismo che non tiene conto del cammino di speranza dell'universo. La contrapposizione è perciò rifiutata a

²⁰ Congar porta come esempio il metodo dell'ultimo Concilio: più che proporre affermazioni di verità, costellate di anatemi, esso ha proposto il messaggio della verità per gli uomini del nostro tempo; cf. *La théologie au Concile, le théologiser du Concile*, in *Situation et tâches présentes de la théologie*, o.c., pp. 41.56.

²¹ *Ivi*, p. 29.

favore di un equilibrio delle parti: "Dobbiamo oggi, ma il senso del concilio è di averlo già iniziato a fare, superare totalmente un puro in sé di chiesa, così come occorre rifiutare un "per gli uomini, con gli uomini", che sarebbe la normale conseguenza di questo in sé. Dobbiamo ancora rifiutare un verticalismo senza applicazioni orizzontali che si potrebbe chiamare idealismo, soprannaturalismo, "platonismo per il popolo", e allo stesso modo un orizzontalismo senza fondamento nelle iniziative positive attraverso le quali Dio ha operato la Rivelazione, ha creato un popolo che fosse suo, ha fondato la chiesa"²². La teologia cattolica non ha sempre mantenuto questo equilibrio, preferendo intrattenersi sul primo versante, quello del soprannaturalismo, chiamato anche agostinismo politico, cioè la valorizzazione delle cose in base al loro rapporto con la grazia, al significato che esse ricoprono dinanzi al destino eterno.

Per riuscire in questo nuovo progetto la teologia deve passare attraverso una vasta riforma dei suoi metodi. Si trova qui il fondamento di quel ritorno alle fonti, contro la sterilità del metodo speculativo e deduttivo, che è stato così determinante nella formazione dello stesso Congar. La Scrittura, in particolare, non va letta come un archivio di testi che conferma le dottrine, ma come testimonianza di una storia tra un Dio che chiama e l'uomo che risponde. E' necessario inoltre un vasto ripensamento dello schema concettuale della scolastica a favore di un approccio più esistenziale e di metodi di lavoro che richiedono la valorizzazione di nuovi luoghi teologici come l'esperienza e la vita della chiesa.

Congar ama parlare di una doppia spinta: *dal di dietro*, con un ritorno pieno alle fonti, e *in avanti*, non fermandosi cioè ai dati ricevuti, ma costruendo la teologia aprendosi alle esigenze dei tempi. Un elemento determinante della nuova metodologia è allora quello della contemporaneità, come suggerisce lo stesso concilio: "I teologi sono invitati, nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica, a ricercare modi sempre più adatti a comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca: altro è, infatti, il deposito o le verità della fede,

²² *Situation et tâches presentes de la théologie, o.c.*, p. 68; cf. le pp. 62-68.

altro è il modo con cui vengono espresse, a condizione tuttavia di salvaguardarne il significato e il senso profondo" (GS 62). Vero teologo allora non è solo colui che conosce i testi sacri e antichi, o colui che ripete solo il già detto, limitandosi ad aggiornare il linguaggio, ma colui che sa vivere in stretto contatto con gli uomini del suo tempo, "che si sforza di penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, quali si esprimono mediante la cultura" (GS 62, cf. n.44). Sempre rimanendo nell'ambito metodologico, un altro suggerimento di Congar è che il lavoro teologico non può più essere compiuto in solitudine, ma deve avvenire attraverso una vasta collaborazione: all'interno, tra i vari specialisti delle discipline teologiche, ma anche all'esterno nello sforzo di integrare tutti i problemi sollevati dalle scienze umane²³.

2. Centralità del rapporto religioso

L'apologetica tradizionale parlando di problemi come quelli della rivelazione e della fede, risolveva tutto nella conoscenza delle cose necessarie per poter raggiungere il fine soprannaturale. Congar rifiuta questa forma di estrinsecismo e dopo aver esplorato da esperto le diverse problematiche, elabora la sua idea concentrandola intorno all'asse della comunione uomo-Dio. Senza minimizzare l'importanza dell'istituzione né il valore dei concetti, l'autore delinea i termini e i contenuti dell'atto rivelativo in base al confronto fra un io e un tu. Nel libro *Foi et Théologie* l'accento, come si è già sottolineato, era messo sull'aspetto noetico (*fides quae creditur*) più che su quello esistenziale (*fides qua creditur*), ma nel dopo concilio il senso del tutto è espresso in questi termini: "Il vero contenuto della rivelazione è il rapporto religioso"²⁴. Ciò implica l'analisi e lo sviluppo di

²³ Cf. *Théologie et Sciences Humaines*, in *Esprit*, luglio-agosto 1965, pp. 121-132

²⁴ *Gloria di Dio e grandezza dell'uomo*, in AA.VV., *L'ateismo contemporaneo*, SEI, Torino 1969, p. 194; cf. *Une deuxième condition: la question de la Révélation*, in *La nouvelle image de l'Eglise, bilan du Concile*, Cerf, Paris 1967, pp. 222-223; *Situations et tâches présentes de la théologie*, o.c., pp. 75-76, 96-

dimensioni importanti dell'intero fenomeno rivelazione-fede. Vogliamo qui approfondirne tre: la reciprocità, la personalizzazione e la dimensione comunitaria.

2.1. La Scrittura è una co-rivelazione. Essa ci mette dinanzi al chi è Dio per l'uomo e chi è l'uomo per Dio, non come due realtà separate, bensì come due soggetti che si cercano nella dimensione vitale della reciprocità. La rivelazione testimonia l'idea di un legame, una sorta di destino che porta uomo e Dio a incontrarsi per una comunione di vita. Questo è persino un limite di contenuto poiché la parola di Dio dice solo ciò che porta verso questa unione. Essa, perciò, non può essere considerata come un manuale di conoscenze, non si caratterizza come un *De Deo uno et Trino*, ma narra e presenta una realtà determinante che dà senso al tutto: l'alleanza.

Il compito principale diventa quello di rivedere l'immagine di Dio, un problema che soprattutto negli ultimi tempi del suo lavoro teologico, Congar si è posto con insistenza. Occorre avere il coraggio di verificare quale immagine divina è sottintesa negli abitudinari atti di fede, nei documenti ufficiali e persino nelle prediche domenicali. "La mia convinzione semplicissima - scrive Congar - è che il punto essenziale di tutto sia la nozione di Dio"²⁵. Esistono infatti immagini contraffatte che distorcono il volto divino e che assecondano l'alienazione. Una di queste è l'immagine del Dio-esattore, insensibile al progetto umano, disposto solo a presentarsi alla fine, per la resa dei conti, oppure quella del Dio-autoritario che rivendica la dovuta venerazione, stabilendo rapporti del tipo *do ut des*. Tutte queste distorsio-

109; *Eglise et France moderne*, Hachette, Paris 1978, pp. 119-131; *Jalons d'une réflexion sur le mystère des pauvres* in P.GHAUTIER, *Consolez mon peuple: le concile et l'Eglise des pauvres*, Cerf, Paris 1965, pp. 307-327; *Le mystère de Jésus et Eglise des pauvres*, in *l'Eglise aujourd'hui*, a cura di Y.Congar-J.Ratzinger e altri, Desclèe, Paris 1967, pp. 51-78; *La tradition et les traditions. Essai théologique*, Fayard, Paris 1963, pp. 16-17.

²⁵ *Action et Foi*, testo di una conferenza tenuta ai giovani della federazione francese degli studenti cattolici, pubblicata nel bollettino dell'associazione del novembre 1958, ripresa in *Les voies du Dieu Vivant*, Cerf, Paris 1962, pp. 391-422, (tr.it. *Le vie del Dio vivente*, Morcelliana, Brescia 1965, la citazione è a p. 373).

ni producono un Dio-lontano con una relazione che si coniuga solo attraverso verbi passivi: esser adorato, obbedito, ascoltato, amato. Il Dio della rivelazione è invece il Dio vivente, non un Dio che chiede ma un Dio che convoca, un Dio dinamico, inquieto, preso dalla causa dell'uomo: "E' il Dio dei profeti che si oppone a ogni tipo di idolo e che interviene nella storia manifestandosi come il Dio-che-fa-uscire-Israele-dall'Egitto"²⁶.

La conseguenza più immediata è una revisione teologica del tradizionale *De Deo* uscito dalla scolastica, il Dio dell'onto-teologia, inteso nei termini dell'*ipsum esse*. Il Dio della fede deve emergere dalle pagine più calde della Bibbia, abbandonando quindi il terreno arido della riflessione aristotelica. Congar dedica a questo argomento un lungo e interessante studio, dove lo stile e l'accento sono vivi, le riflessioni più incisive.²⁷ Si comprende che per l'autore è quasi impossibile parlare di questo argomento come di un oggetto impersonale. "Che Dio sia Dio" è il suo slogan, mentre il punto centrale della riflessione tende a congiungere trascendenza e condiscendenza: "Dio della trascendenza e della condiscendenza, questo è il Dio della duplice Rivelazione del Sinai (Es 33,4; 34,6), quello che invochiamo nei Salmi: così alto e al tempo stesso così preoccupato di me: il mio Dio"²⁸.

Congar non rivede nessuno degli attributi tradizionali e quindi conserva del Dio trascendente le sue caratteristiche di eternità, sovranità, immutabilità, onnipotenza. Tuttavia egli sostiene che l'immagine di Dio data dall'elenco di questi attributi è incompleta in quanto riduce Dio alla pura aseità, mentre l'economia presente nella scrittura mostra un Dio che viene (Ap 1,4.8), quindi qualcuno che si scopre a partire dalle sue azioni e non dall'investigazione metafisica. Il Sublime è allora anche il prossimo, l'Altissimo è il vicinissimo, il re si scopre nelle vesti

²⁶ Cf. *Il mistero del tempio*, Borla, Torino 1964, pp. 70-98.

²⁷ *Dum visibiliter deum cognoscimus*, in *La Maison Dieu*, 59 (1959), pp. 132-161, ripreso in *Le voies du Dieu Vivant, o.c.*, pp. 79-107 e una seconda volta in *Jésus-Christ, notre médiateur, notre sauveur*, Cerf, Paris 1969, pp. 7-48, col titolo *Le Christ, image du Dieu invisible*; per le citazioni mi riferirò a quest'ultima edizione.

²⁸ *Credo nello Spirito Santo/3*, Queriniana, Brescia 1984, p. 147; cf. *La prière du père Congar* in *Prier*, 35 (1981), pp. 5-8.

del servo, l'in sé si traduce nel per-noi. In definitiva, per Congar, Dio non può essere confuso con l'eterno celibe dei secoli.

La dottrina congariana su Dio cerca quindi di tenere in stretta congiunzione l'Assoluto e l'Amore: "Non esiste Assoluto che non sia al tempo stesso Amore, non esiste 'grande Dio', che non sia 'Dio buono, Dio chino verso di noi e per noi. Non esiste io sono, *ens a se*, aseità, che non porti in sé non solo la possibilità, ma la tendenza a essere io sarò (per voi, verso di voi, con voi)"²⁹. L'intenzione principale è quella di esprimere l'idea del Dio-connoi, fortemente vicino agli uomini. Congar non teme di definirlo con titoli che possono sembrare antropomorfici ma che nascondono una profonda teologia, come quello di Filantropo, l'amante degli uomini che non perde mai la fiducia nei loro confronti; oppure il misericordioso, attributo questa volta più tradizionale, ma che viene rivisitato con accenti nuovi e con risvolti profondamente antropologici.³⁰

I brani biblici di riferimento per questa nuova idea divina sono Gn 28,10-13.16-17; Is 6,1-5 e soprattutto Es 3,15, dove Dio rivela a Mosè di essere colui che è. La teologia tradizionale ha sempre interpretato questo testo nel senso di una metafisica dell'esodo ma per Congar, che si pone sulla stessa linea dei più moderni esegeti, si tratta di una presentazione dinamica dell'immagine di Dio. Poiché il tempo verbale del testo è al futuro, Dio direbbe a Mosè: "Chi sono io? Lo si vedrà dai miei atti: sarò ciò che voi mi avrete veduto essere, quando vi avrò liberato dall'Egitto. Io sono, io sarò colui che vi porterà al Sinai, che vi donerà la legge, che concluderà con voi l'Alleanza; colui che farà di voi un popolo, il mio Popolo. Io sarò colui che vi nutrirà nel

²⁹ *Jésus-Christ, o.c.*, pp. 32-33; cf. le pp. 36-38.

³⁰ *La miséricorde, attribut souverain de Dieu*, in *Vie Spirituelle*, 106 (1962), pp. 380-395, ripreso in *Les voies du Dieu Vivant, o.c.*, pp. 61-74; cf. *Aimer Dieu et les hommes par l'amour dont Dieu aime*, in *Revue des études Augustiniennes*, 18 (1982), pp. 86-99. La misericordia per Congar è la capacità divina di continuare il proprio progetto di alleanza con l'uomo anche quando questo sembra frantumato dal peccato. La misericordia diventa così uno dei segni più importanti dell'economia divina. Pur non togliendogli nulla, il peccato priva Dio di un'estensione della sua Gloria. Giungendo a perdonare e a non tener in conto le colpe degli uomini, Dio rinuncia a un suo diritto. La misura di questo perdono è dunque la misura del suo amore.

deserto, che vi farà entrare nella terra che vi hò promesso. Io sono, io sarò colui che verrà sempre presso di voi"³¹.

Il punto culminante di questa teologia sta però in un'ipotesi che Congar lascia come semplice interrogativo. Egli si chiede se tutto questo interessamento di Dio per l'uomo, così come emerge dalla Scrittura, non rientri in qualche modo nella definizione stessa dell'essere divino: se Dio giunge a incarnarsi non è forse perché in lui, nel suo mistero intimo, c'è qualcosa che ha a che fare con la carne degli uomini? L'autore è convinto che su questo punto la teologia non ha ancora detto tutto quello che c'era da dire: "Sarà necessario -scrive allora - giungere a una riflessione, propriamente teologica, sul legame che esiste tra l'uomo e Dio, al livello stesso dell'intimo essere di Dio"³². La conclusione sorprendente è che il Dio di Congar non è il totalmente altro, perché fra Dio e l'uomo c'è una sorta di parentela, come se fossero sorti dallo stesso elemento. Essi sono della stessa stirpe, uniti da una parentela sostanziale (*une parenté foncière*).

Il tono meditativo di queste riflessioni non deve trarre in inganno. L'osservazione che coglie la scissione tra Assoluto e Amore è infatti, da parte di Congar, un momento di contestazione contro una certa teologia che ha preferito il Dio dei deisti al Dio biblico. Egli giunge a vederla addirittura come origine dell'ateismo, come il vero cancro dell'attuale religiosità dell'uomo moderno³³. Una nuova immagine di Dio, più viva e più aperta al mistero dell'uomo, è invece l'autentica risposta a quell'umanesimo che ha operato la scelta drammatica di rifiutare Dio proprio in nome dell'uomo. In uno studio specifico, Congar ritiene che questo fenomeno sia stato causato da quella unilaterale affermazione della grazia che non solo ha sminuito l'importanza di ciò che è umano e mondano, ma ha tolto all'uomo il ruolo di soggetto, spingendolo ai margini come persona incapace di

³¹ *Situations et tâches*, o.c., p. 88; il commento al passo dell'esodo è alle pp. 87-89, anche in *Action et Foi*, in *Les voies du Dieu Vivant*, o.c., pp. 387-398; *Credo nello Spirito Santo/3*, o.c., pp. 145-149.

³² *Situations et tâches*, o.c., p. 68; cf. p. 107; *Gloria di Dio e grandezza dell'uomo*, o.c., p. 198.

³³ La forte espressione si trova in *Eglise et monde*, in *Esprit*, febbraio 1965, p. 341; cf. inoltre *L'Avenir de l'Eglise*, o.c., p. 220.

assumersi la responsabilità del proprio destino³⁴. La predicazione cristiana del rapporto religioso è stata spesso caratterizzata da quella che Congar chiama spiritualità della concorrenza, originata da quel diffuso timore che l'affermazione dell'umano diminuisca il divino. Dio e l'uomo sono visti in una specie di contrappeso: all'esaltazione e alla glorificazione dell'uno dovrebbe corrispondere un abbassamento e un'umiliazione dell'altro. A questo Dio-concorrente l'ateismo risponde con l'idea della contropartita: quanto più si elimina Dio, tanto più si afferma l'uomo. Tuttavia il Dio rinnegato da questo tipo di ateismo non è il Dio vivente della Scrittura, bensì il Dio della religione. Insomma non c'è bisogno che l'Oreste di Sartre si stacchi da Giove per raggiungere la sua pienezza, il Dio biblico è il primo sostenitore di questo programma³⁵.

2.2. Struttura personalizzante del rapporto religioso. Il destino si decide fra due soggetti. Dio chiama in maniera dialogica: non vi sono monologhi ma l'attesa che anche l'uomo possa dare la sua risposta, come due persone che devono raggiungere una solidale amicizia. La fede non è mai completa quando esiste il semplice sì dell'intelligenza o della volontà, ma quando l'uomo si lascia coinvolgere come persona, alla maniera di Dio che non si rivela nella sua fisionomia metafisica, bensì come colui che parla ad Abramo e libera Israele dall'Egitto, che promette il Messia ed invia il Figlio. Il rapporto religioso è così "un movimento totalizzante che è il rimettersi, l'arrendersi a Dio perché egli diriga la nostra vita"³⁶.

³⁴ *Gloria di Dio e grandezza dell'uomo*, in AA.VV., *L'ateismo contemporaneo*, SEI, Torino 1969, pp. 187-200.

³⁵ Dalmazio Mongillo sostiene opportunamente che vedere un'opposizione tra teocentrismo e antropocentrismo significa non capire il mistero. La loro unione è invece il nucleo dell'annuncio cristiano. Le antropologie senza teologia eludono il mistero, le teologie senza antropologia lo sfigurano: D.MONGILLO, *Antropologia Dogmatica*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, 3, Queriniana, Brescia 1985, pp. 599-631.

³⁶ *Un Dieu qui parle, un Dieu qui a parlé*, in *Cahiers de Saint-Dominique*, 174/1978, pp. 5-17, ripreso nel volume *Appelés à la vie*, Cerf, Paris 1985, pp. 39-49; il testo citato è a p. 45. Lo stile delle parabole rivela ampiamente que-

L'itinerario di comunione è allora un percorso del cuore. Il cuore è il centro della persona, il segreto più nascosto intorno al quale orbita la storia di ognuno. Parlare di cuore in relazione al fenomeno religioso è indicare la capacità di non eludere il problema, di non concepirsi distrattamente, sapendo che è in gioco il senso del proprio essere. E' sottolineare il coinvolgimento dell'esistenza, lì dove si arriva a percepire la propria solitudine, le insoddisfazioni, il vuoto, la notte. E' proprio lì, nel suo intimo segreto personale che l'uomo incontra l'appello di Dio. "Io sono chiamato personalmente — scrive Congar —. Sono ricondotto al 'cuore', cioè a quel livello della coscienza dove l'uomo non può più stordirsi, velare le sue profonde indigenze con lo sfoggio dei suoi averi, ma è come obbligato a essere sincero con se stesso, a vedersi così com'è, ad abbandonare il riparo ingannatore delle sue sicurezze artificiali e a decidersi in direzione delle cose ultime"³⁷.

Da questo primato del personale e dalla necessità di preservare l'immediatezza del rapporto religioso, emerge in Congar una frequente critica di ciò che egli chiama *il collettivo delle cose*, espressione con la quale indica tutte quelle realtà ecclesiali che si fanno carico di portare la persona a Dio. E' il mondo oggettivo, rispetto a quello soggettivo, un rapporto che deve essere concepito in termini di strumentalità e che invece a volte viene compreso in quelli più deleteri della finalità. Ne viene fuori, allora, una chiesa svuotata di antropologia, dove l'accento è posto su chi guida e sulle cose che guidano, sulle pratiche di pietà, sui sacramenti, sulle devozioni. "Bibbia e chiesa - scrive - non costituiscono la realtà del rapporto religioso in quanto sono solo strumento e quadro di quella realtà che è il Dio Vivente e il cuore dell'uomo"³⁸. Il compito del cristianesimo è quello di svelare all'uomo che il senso della storia viene dall'incontro con Dio. Questo principio spinge a non sacrificare mai le esigenze perso-

sto carattere dialogico della Rivelazione; cf. *Les paraboles, révélatrices du Dieu qui vient*, in *Parole et Mission*, 24/1964, pp. 18-38, ripreso in *Jésus-Christ*, Cerf, Paris 1965, pp. 115-138.

³⁷ *Jésus-Christ*, o.c., p. 124.

³⁸ *La tradizione e la vita della Chiesa*, Paoline, Roma 1983, p. 105.

nali alle esigenze organizzative e a limitare al minimo gli elementi mediatori all'interno della vita di fede, per non creare un'alterazione o addirittura un cambio di direzione: le pratiche che diventano più importanti della fede, la legge più della coscienza, i sacramenti più della loro *res*, l'uniformità più dell'unità. Se le cose prendono il primo posto la persona scompare e diventa spettatrice muta di scene che avvengono al di fuori. Il credente si trasforma in un consumatore³⁹. Per Congar, invece, è decisivo che l'uomo giunga a produrre atti personali. Questa citazione è particolarmente chiara: "Per atti spirituali personali intendo delle azioni che, poste da una persona o da una coscienza toccata da Dio, sono capaci di toccare, a loro volta, un'altra coscienza o un'altra persona: questo 'tocco' nell'una e nell'altra viene dallo Spirito Santo. Ora, troppo spesso, tutto ciò non accade. Tra Dio e il vangelo e le persone o le coscienze che questi vorrebbero toccare o disturbare, s'interpone un alone, o uno schermo di cose-riti, formule, convenienze, abitudini, bagaglio culturale già acquisito di cui la religiosità dell'uomo pagano, che è viva in ciascuno di noi, è disposta a soddisfarsi"⁴⁰. Per superare questa tendenza il principio è lapidario: "La vera ricchezza sono le persone, non l'organizzazione"⁴¹.

Seguendo la linea barthiana della critica alla religione, anche Congar fa alcune precisazioni sul rapporto fede-religione, vedendo quest'ultima come conseguenza naturale del verticalismo e della riduzione dell'uomo a oggetto. Gli uomini della religione sono coloro che vanno verso Dio come cose, consapevoli di una insormontabile distanza. Il loro Dio assomiglia ai re delle monarchie terrene: è lontano, sprofondato nel suo trono celeste, gli uomini hanno il dovere di rendergli omaggio, riducendo la propria azione a gesti di tipo sacrale, fundamentalmente staccati dall'esistenza. Questa religione desoggettivizza l'uomo e inol-

³⁹ Cf. G. TANGORRA, *Cristiani responsabili, come, dove e perchè*, in *Settimana*, 44/1995, p. 5.

⁴⁰ *Perspectives chrétiennes de la vie personnelle et de la vie collective*, conferenza tenuta alle settimane sociali di Grenoble del 1960, pubblicata in *Socialisation et personne humaine*, Lyon 1960, pp. 198-221; la citazione è a p. 217; cf. anche le pp. 212-217.

⁴¹ *Sainte Eglise*, Cerf, Paris 1963, p. 120; cf. anche le pp. 112, 119, 126.

tre è immobile, statica, borghese. Preoccupata dello *status quo* spinge le persone a chiudersi nella individuale preoccupazione delle pratiche religiose, con un disinteresse totale verso la dimensione collettiva e storica del regno stesso⁴². Gli uomini della fede, invece, stabiliscono un contatto personale che conduce alla preoccupazione per il mondo. Si comprende come ciò mette in discussione anche una certa concezione del culto. Il culto della religione è vuoto di antropologia mentre il culto della fede coinvolge tutto l'uomo e in questo modo, per l'autore, si configura come l'unico vero culto cristiano: "La Religione rende a Dio i propri doveri, la Fede gli consacra tutta la vita"⁴³.

3. Dimensione comunitaria del rapporto religioso

La critica più forte alla "religione" è quella indirizzata al suo fondamentale individualismo. L'uomo della religione è un solitario, il suo problema centrale è la salvezza della propria anima, per cui ogni altro interesse è giudicato come una dispersione. Questo uomo passa il suo tempo alla presenza di Dio per "mercanteggiare il prezzo della propria anima, trattando a tu per tu, le condizioni del proprio riscatto"⁴⁴. Il cristianesimo ha invece un messaggio collettivo. Dio non incontra l'uomo da solo a solo ma in quanto inserito in una comunione di persone. La dimensione impegnata, storica, solidale, in una parola la dimensione comunitaria del cristiano, non è una scelta fra le tante possibili, ma ciò che caratterizza il cristianesimo. Congar delimita il problema attraverso argomentazioni di tipo salvifico, teorico e pratico.

⁴² Cf. *Gloria di Dio e grandezza dell'uomo. o.c.*, pp. 190-193; *Rythmes de l'Eglise et du monde*, in VI, 1947, pp. 16-17; *Eglise et monde*, in *Esprit*, febbraio 1965, p. 339; *Le Concile au jour le jour. Quatrième session*, Cerf, Paris 1966, pp. 183-184. *Le troisième article du symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Eglise*, in *Dieu, Eglise, société*, ed. J.Doré, Cerf, Paris 1985, pp. 287-288.

⁴³ *L'avenir de l'Eglise*, in *L'Avenir, atti della settimana degli intellettuali cattolici*, Cerf, Paris 1964, p. 212.

⁴⁴ *Preface à A. FEUILLET, Le Christ sage de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes*, Gabalda et C., Paris 1966, p. 12.

3.1 Dimensione comunitaria della salvezza cristiana.

Esaminando i contenuti della salvezza, Congar usa una terminologia antropologica, parlando di riuscita, realizzazione, pienezza, ma è sempre sottinteso che nessuno si salva da solo. Attraverso un'appropriate immagine, sostiene che salvarsi non è raggiungere un porto sospirato lasciando alle proprie spalle il naufragio delle cose: "Salvezza. Ecco un termine che bisogna demistificare alla luce di questa teologia del rapporto intimo, che unisce, nel suo contenuto naturale e soprannaturale. La salvezza non consiste nel fatto che in un naufragio universale, qualcuno è tirato fuori dalla catastrofe e trasportato in un altro mondo di gioia e sicurezza; è la realizzazione dell'uomo e con lui, legato a lui, del mondo per il quale egli è fatto"⁴⁵. La salvezza riguarda la totalità dei viventi. Secondo Congar la teologia cattolica ha curato eccessivamente lo spirito contrario alle dottrine di Baio. La preoccupazione di affermare la gratuità del dono di Dio ha cioè condotto a estraniare grazia e natura e dunque a far considerare la salvezza come qualcosa che non ha niente a che fare con questo mondo concreto. Trattato della creazione e trattato della redenzione vanno invece considerati inseparabili in quanto procedono dallo stesso Dio. Salvarsi vuol dire raggiungere la pienezza del proprio essere e poiché ognuno comprende in sé rapporti, legami, connessioni, non è possibile salvarsi prescindendo dagli stessi. Non si vive fuori di questi legami la propria esistenza e dunque non si può vivere fuori di essi la propria salvezza⁴⁶. Congar porta l'esempio delle parabole che descrivono il regno celeste attraverso situazioni comunitarie: "Non è per caso che tutti i paragoni usati da Nostro Signore per parlare del Regno o del cielo esprimono un momento di unanimità vissuto da molti uomini insieme, in una prospettiva di compimento e di gioia: ciò sarà una città, una casa, un banchetto di nozze, un regno, tutte immagini che esprimono

⁴⁵ *A' mes frères*, Cerf, Paris 1968, p. 50; cf. *Le salut, qu'est-ce-qu'est?*, in *Vaste monde ma paroisse*, Cerf, Paris 1968, pp. 43-54.

⁴⁶ "Religione personale e vita interiore - scrive de Lubac - non sono affatto sinonimi di individualismo o di soggettivismo; 'la vera religione è una vita nascosta nel cuore' (Newmann), ma non ha nulla a che fare con un ripiega-

una situazione dove ciascuno si ritrova e dove, al tempo stesso, si è tutti insieme"⁴⁷.

Un altro argomento sul quale il nostro autore fonda queste convinzioni, è quello della reciprocità dei due comandamenti fondamentali dell'amore. Essi non sono simili per casualità o per argomento, ma perché attraversati da una stessa dinamica che è quella dell'amore donato. Colui che si deve amare con tutto il cuore si è offerto per gli uomini, di conseguenza l'amore che gli si deve portare deve condividere la stessa sensibilità. Le due dimensioni, allora, non solo si accompagnano ma si condizionano: si è di Dio nella misura in cui si è degli altri, la solidarietà con lui è condizionata dalla solidarietà verso gli altri. L'amore è allora come il perdono divino di cui parla il vangelo, sempre condizionato dalla capacità di perdonare gli altri: "Se voi infatti perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste perdonerà anche a voi, ma se voi non perdonerete agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe" (Mt 6,14-15). Non è possibile, perciò, andare a Dio in solitudine. Amarlo significa donare, edificarsi in lui è costruire con lui partecipando alla sua ansia nei confronti della storia. Per questo il cristiano autentico è un uomo di comunione: "Non vi è rapporto autentico che possa essere pura religione in sé, solo col Solo"⁴⁸. "Un cristiano non è cristiano da solo"⁴⁹. In base a queste convinzioni Congar tiene sempre strettamente unite le tre dimensioni di Dio, della persona, degli altri: "É in tutta verità che con i Salmi ciascuno di noi può dire: mio Dio. Ma non si potrebbe dirlo in verità se, nel cuore e nell'azione, in questo ci si concepisce da soli escludendovi gli altri. Così tutto ciò che io sono, tutto ciò che io ho di cristiano è, al tempo stesso e per la stessa logica inviolabile, di Dio, per me e per tutti. Non c'è niente di ciò che è mio, che non sia al tempo stesso di Dio e per gli altri"⁵⁰.

mento egotista": H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938, pp. 301-302.

⁴⁷ *Vaste monde ma paroisse*, Cerf, Paris 1959, p. 68.

⁴⁸ *Gloria di Dio e grandezza dell'uomo, o.c.*, p. 199.

⁴⁹ *Qui a la parole dans l'Eglise*, in *Concilium*, 168 (1981), p. 130.

⁵⁰ *Le développement historique de l'autorité dans l'Eglise*, in *Problème de l'autorité*, a cura di M. J. Todd, Cerf, Paris 1962, p. 149.

Il contesto di quest'ultima citazione permette di fare alcune importanti precisazioni. Il dovere di non concepirsi in solitudine non è solo un impegno morale, ma deve caratterizzare la stessa ecclesiologia, soprattutto per chi gestisce una qualsiasi forma di potere nella chiesa. Inoltre questa orizzontalità del rapporto coinvolge l'ecumenismo perché non va esteso solo ai fratelli nella fede ma anche agli altri. Infine esso non coinvolge solo gli uomini ma anche il cosmo. Quest'ultima è un'affermazione importante perché una mancata riflessione su questo argomento non ha permesso di approfondire sufficientemente il capitolo delle responsabilità terrestri⁵¹. E' chiaro, in questi concetti, l'influsso di Teilhard de Chardin.

2.2. Antropologia di comunione. Sul piano strettamente teorico Congar non rinuncia mai ad affermare il valore della persona, che si traduce nel diritto dell'uomo all'autodeterminazione, ma con altrettanta forza egli sostiene il discorso sulla collettività. E' molto di più di un generico senso comunitario: persona e collettività per Congar sono in un'intima compenetrazione, una posizione che egli documenta con la tesi della natura comune⁵². Questa caratteristica fa tendere ogni uomo verso la totalità. Nessuno è mai completamente, da solo, l'umanità, ma ne sviluppa solo alcune caratteristiche. Il contributo, determinante da un punto di vista della specie, come da quello storico-sociale, non chiude però la persona nel tutto. Se la natura è comune ognuno ha bisogno degli altri, per cui è necessaria una messa in

⁵¹ Cf. *Le thème de Dieu Créateur et les explications de l'Examéron dans la tradition chrétienne*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges au P.H. de Lubac*, Aubier, Paris 1964, pp. 189-222.

⁵² Lo studio più importante su questi temi è *Perspectives chrétiennes de la vie personnelle et de la vie collective*, o.c., pp. 198-221; cf. anche *Inclusion de l'humanité dans le Christ*, in *RSPT*, 25 (1936), pp. 489-495; *Le Christ, l'Eglise et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne*, in *Istina*, aprile 1954, pp. 112-158; *Unité, Diversités et divisions*, Fayard, Paris 1961, ripreso in *Sainte Eglise*, o.c., pp. 105-130; *L'Eglise catholique devant la question raciale*, Unesco, Paris 1953. Congar considera il razzismo alla stregua di un ateismo, in quanto attacca l'unità profonda dell'umanità, fatto indiscusso nella Bibbia.

comune delle risorse per assicurare la pienezza con la cooperazione di tutti. Congar parla di "persona aperta", sottolineando così l'impossibilità di potersi realizzare in solitudine. Essere persona comporta l'inserimento nella comunione: "La persona è antropologicamente vocazione ad essere comunione. Essa non può realizzarsi nell'isolamento geloso e sterile, ma solo attraverso la comunione con altre persone"⁵³. Un uomo da solo è allora un uomo incompleto: "Sì, dal momento che tutti gli uomini non sono uno - non per la soppressione della loro molteplicità e della loro diversità, ma attraverso la comunione di ciascuno con tutti - l'uomo è incompleto in ciascuno di noi"⁵⁴.

Le categorie di comunione e di persona non sono quindi alternative ma agiscono come forze reciproche, in una dialettica che Congar traduce con l'uso di concetti singolari come unitotalità, unipluralità. La realtà è caratterizzata da un polo personale e da un polo comune che si richiamano a vicenda. E' importante osservare che i due poli non si annullano, per cui se una certa comunione non può mai chiedere alla persona di privarsi della sua diversità, nello stare insieme l'individuo è presente come un nuovo soggetto, non meno reale del primo. Questi principi, che trovano un'importante base biblica nell'idea della personalità corporativa, saranno il fondamento alla famosa dottrina di Congar sulla *sobornost*⁵⁵.

⁵³ *Perspectives chrétiennes de la vie personnelle et de la vie collective, o.c.*, p. 206.

⁵⁴ *Unité de l'humanité et vocation des peuples*, in SVS, 44 (1958), pp. 70-87; ripreso in *Sainte Eglise, o.c.*, pp. 163-180; il testo citato è a p. 173. "La persona - scrive H. de Lubac - non è individuo sublimato né una nomade trascendente (...). Ciascuno, innanzitutto, non ha bisogno dell'altro - di un altro che egli immagina, se occorre, e che ritrova in ogni cosa - per risvegliarsi alla vita cosciente? Questa verità psicologica è il simbolo di una verità più profonda: occorre essere guardati per essere illuminati": H. De LUBAC, *Catholicisme, o.c.*, p. 288; "L'umanità - scrive a sua volta M. D. Chenu - non è fatta di monadi giustapposte, le cui relazioni intersoggettive resterebbero estranee a ciascuna; essa è, e deve esserlo sempre di più, una società in cui ciascun individuo è sempre più solidale con gli altri": M. D. CHENU, *Histoire du salut et renouveau*, in *Théologie du renouveau*, in Cerf, Paris 1968, p. 30.

⁵⁵ La nozione di personalità corporativa è un esempio di questa tesi dell'interpenetrazione tra individuo e collettività. Pensata da H. Wheeler

Un concetto ricorrente con cui l'autore sintetizza il progetto divino è quello che Dio deve essere "tutto in tutti", espressione tratta dal linguaggio paolino (1 Cor 15,28). In base a questa immagine il volere di Dio è quello di diventare la pienezza dell'umanità attraverso la pienezza della comunione, riempire l'esistenza di ciascuno perché tutti, poi, vivano della stessa dimensione unificante, la più alta, la più salda. Questo ideale incontra le stesse attese dell'umanità. Ognuno infatti, ha un desiderio innato che sovrasta tutti gli altri, cioè quello di raggiungere la pienezza della realizzazione, ma in una completa riconciliazione con gli altri. La venuta di Cristo, dal punto di vista della fede, ha già incoattivamente realizzato questa possibilità e così l'antropologia cristiana è costitutivamente un'antropologia di comunione. "Dalla Pasqua del Signore e dal 'tutto in tutti' - scrive Congar -, nascerà un mondo interamente riconciliato, posto totalmente al di là delle opposizioni, delle possibilità di comunicare e di essere in comunione tra 'greco e barbaro' 'schiavo e libero' (salarinato e padrone), 'uomo e donna' "⁵⁶. I credenti vivono condizionati da una stessa vita, sono proprio come le membra di un corpo solo. Ciò, per la chiesa, determina anche un programma d'azione all'esterno, perché essa è nel mondo per un compito di comunione, ma anche al suo interno, per cui l'idea di un Dio tutto in tutti non sopporta relazioni di contrapposizione e i cristiani, più che essere l'uno-sopra-sotto-contro l'altro, sono l'uno nell'altro. L'ideale della comunione è così profondo nel nostro autore che egli sente perfino il bisogno di allontanare

Robinson (1872-1945) e divulgata soprattutto da J. De Fraine, essa dimostra che la profonda solidarietà tra individuo e gruppo ha addirittura caratteri di identificazione fisica: "È un errore logico - scrive De Fraine - considerare incompatibile come un principio di contraddizione la simultaneità dialettica dell'uno e del molteplice (...). L'individuo e il gruppo formano insieme una realtà unica, non è solo una rappresentanza, ma nell'ambito della personalità corporativa, si può dire con tutta oggettività che egli è il gruppo e che il gruppo è in lui", J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Etudes sur la notion de personnalité corporative dans la Bible*, Desclée de Br., Tournai-Paris 1959, pp. 220-221. Per De Fraine questa idea rappresenta una delle più originali nozioni di metafisica biblica, Congar esamina le cose da una prospettiva economica soprattutto con l'analisi del concetto *pars pro toto*.

⁵⁶ *Vaste monde ma paroisse, o.c.*, p. 68; cf. le pp. 55-77.

eventuali malintesi panteistici e dire che l'io non è assorbito o annullato. Proprio questa precisazione aumenta però il peso di questa convinzione. L'ontologia cristiana comprende come elemento essenziale, la comunione: "Il fedele è un essere di comunione"⁵⁷.

Ciò che porta al raggiungimento di questo progetto e che fa da collante fra i tre termini del rapporto, vale a dire l'io, Dio e gli altri, è l'amore. L'amore fa essere se stessi, spingendo l'uomo a cercarsi e trovarsi nella completezza della propria personalità; l'amore motiva la ricerca delle relazioni, rifiutandosi di concepire la propria dimensione in modo chiuso; l'amore-Spirito, infine, interiorizza un dono comune realizzando una pienezza che si raggiunge nella comunione. Il processo è storico, progressivo, in termini tecnici diremmo escatologico, poiché per Congar il cielo coincide con la rivelazione suprema dell'amore e realizzerà il massimo della personalità e il massimo della comunione penetrando gli abissi divini.

3.3. Il sacramento del prossimo. L'applicazione di queste idee determina il contenuto più originale dell'ecclesiologia di Congar e cioè il passaggio da una chiesa di cose ad una chiesa di persone: "Non sono soltanto le istituzioni e i mezzi oggettivi della grazia che costituiscono il sacramento ecclesiale della salvezza, ma anche il popolo di Dio"⁵⁸. I segni della presenza di Dio sono innanzitutto le persone. Un'argomentazione è quella del desiderio implicito con cui, secondo la teologia tradizionale, anche coloro che sono fuori della chiesa-istituzione possono salvarsi. Congar osserva che implicito non vuol dire evanescente, per cui l'atto della salvezza deve essere strutturato come quello esplicito, che consiste in un atto di amore rivolto a Dio e al suo progetto. Questo presuppone l'esistenza di una realtà che è in grado di sostituire Dio, diventando oggetto di un amore che decide la salvezza. Congar esclude i grandi ideali come patria,

⁵⁷ *Proprietà essenziali della chiesa*, in *Mysterium Salutis*, 8, Queriniana, Brescia 1977, p. 481.

⁵⁸ *De la rencontre comme mystère; l'homme est capable d'être appelé*, in *VS*, 1969, pp. 377-384 (tr. it. nella raccolta *Chiamati alla vita*, ed. Regalità, Milano 1987, pp. 50-58; la citazione è a p. 51).

giustizia, libertà, lavoro e afferma l'esistenza di una sola realtà in grado di essere parabola del Dio ignoto: il prossimo⁵⁹. Congar parla del prossimo in termini sacramentali, sostenendo che si tratta di un segno visibile, veicolo di grazia. Per farlo si appella ai temi più noti dell'antropologia cristiana come quello dell'uomo-immagine di Dio. Per questa dignità, ogni uomo, anche il non credente, è una reliquia di Dio; nella redenzione inoltre ogni uomo è reso fratello, al punto che "ogni uomo porta un certo valore di sacramento del Cristo o di salvezza"⁶⁰.

Fedele alla sua antropologia di comunione, Congar inserisce in questo universo sacramentale anche una realtà antropologica come l'incontro. Ogni incontro fra persone contiene possibilità incalcolabili. Il motivo di fede è strettamente pneumatologico, per la presenza libera dello Spirito che opera nell'inatteso e nell'imprevedibile. Il ragionamento vale per ogni situazione ma ancora di più quando i credenti decidono di radunarsi per mettersi in ascolto e accogliersi reciprocamente. Solo lo Spirito sa quello che può operare in queste circostanze. Ecco una prova ulteriore che parlare di chiesa significa riempire l'ecclesiologia di misteri esistenziali. Dio persona-comunione, si rivolge ad ogni uomo persona-comunione, entrare in relazione con lui

⁵⁹ Cf. *Vaste monde ma paroisse o.c.*, pp. 135-160; *Le mystère de Jésus et l'Eglise des pauvres*, in *Parole et Mission*, 26 luglio 1964, pp. 470-487; *Cette Eglise que j'aime*, Cerf, Paris 1968, pp. 54-57; *Jalons, o.c.*, pp. 303-305.

⁶⁰ *L'Eglise sacrement universel du salut*, in *L'Eglise aujourd'hui, o.c.*, pp. 21-22. Molti autori concordano su questo punto. B. Langenmeyer dice che l'essere prossimo (mitmenschlichkeit) potrebbe essere chiamato il sacramento della volontà salvifica di Dio; cf. B. LANGENMEYER, *Sünders-vergabung und Bruderlichkeit*, in *Catholica*, 18 (1964), pp. 290-314. P. Schoonenberg scrive "tutto ci è stato dato dal mediatore tra Dio e l'uomo, l'uomo Cristo Gesù. Allora con una sorta di parallelismo, ed in modo analogo, si può parlare di una mediazione universale salvifica che ogni uomo può esercitare nei confronti del prossimo": P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, Queriniana, Brescia 1972, p. 41. H. H. VON BALTHASAR ha un capitolo sulla sacramentalità del prossimo in *Dieu et l'homme*, pp. 280-306, dove, a p. 281, si legge "Non c'è altra persona che possa essere adorata al di fuori di Dio. Ma c'è ancora qualcuno che non è Dio, ma che è là come colui che l'uomo sente più vicino che mai: il fratello umano. Questo specchio sempre presente, mille e mille volte ripetuto e rappresentato, nel quale l'uomo deve contemplarsi, lo voglia o no".

significa stabilire relazioni con gli altri. L'uomo chiamato è un uomo situato, il disegno di Dio non lo conduce ad uscire da ciò-che-lui-è o da ciò-che-lui-vive concretamente, non intende sollecitarlo ad una fuga offrendogli una specie di mondo alternativo nell'attesa dell'ultimo giorno, ma vuole che egli viva in pienezza le sue dimensioni. La chiesa non è perciò lo spazio vuoto dei rifugiati, ma la realizzazione concreta di queste due coordinate: essa è l'assemblea di coloro che hanno risposto a questa convocazione divina.