

FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN VICENTE FERRER

SERIES VALENTINA

LIX

**ECCLESIA SEMPER
REFORMANDA**
Teología y Reforma de la Iglesia

**En el IV Centenario de la muerte
de San Juan de Ribera**

ACTAS DEL XV SIMPOSIO
DE TEOLOGÍA HISTÓRICA

(14-16 NOVIEMBRE 2011)

VALENCIA
2012

EDITA:

FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN VICENTE FERRER
Trinitarios, 3. 46003 Valencia (España)
Tel. + 96 3155800 / Fax: + 96 3155810
E-Mail: facultad.teologia@teologiavalencia.es

COMPOSICIÓN DE ORIGINALES:

SIPTTEL (Servicio de Informática y Publicaciones de la Facultad de Teología)
Tel. + 96 3155803 / + 96 3926144
E-Mail: siftel@teologiavalencia.es

DISTRIBUYE:

EDICEP

IMPRESO EN ESPAÑA

I.S.B.N.: 978-84-95269-51-5

DEPÓSITO LEGAL: V.2809-2012

ARTES GRÁFICAS SOLER, S.L. • www.graficas-soler.com

PRESENTACIÓN

La Facultad de Teología quiso sumarse en el 2011 a las celebraciones del IV Centenario de la muerte de San Juan de Ribera en 1611. Por ello en la Junta de Facultad celebrada en octubre de 2010 se juzgó oportuno de entre las múltiples y ricas dimensiones de la vida y obra de este Arzobispo de Valencia y Patriarca de Antioquía, elegir como tema del XV Simposio de Teología Histórica a celebrar el año siguiente la dimensión vinculada con la reflexión teológica y la reforma en la Iglesia, que él tan espléndidamente encarnó en su momento en la arquidiócesis valentina.

Se nombró al que esto suscribe Secretario General del mismo así como un Comité Asesor integrado por Juan Miguel Díaz Rodelas, Vicente Botella, Mariano Ruiz, Martín Gelabert y Miguel Navarro.

Dado que toda la Historia de la Iglesia se puede abordar desde la perspectiva de las reformas, desde esta actitud se planificó el Simposio.

El 14 de Noviembre fue inaugurado por el Señor Decano, dictándose la Ponencia: *Restauración, Reforma, Anuncio. Tres actitudes proféticas en momentos de crisis*, por parte del Profesor José Luis Sicre sj, presentado y moderado por Juan Miguel Díaz Rodelas. Posteriormente se pasó a la primera sesión de Comunicaciones, realizándose en dos bloques, moderados por José Manuel Alcácer y José Francisco Castelló respectivamente.

Por la tarde el Profesor Umberto Longo dictó su Ponencia *La lucha por la reforma: La Iglesia de la Edad Media*, en esta ocasión presentado y moderado por Alfonso Esponera. Después de la cual se realizó la segunda sesión de Comunicaciones en dos bloques, moderados por Leopoldo Quílez y Juan José Garrido.

En la mañana del día 15 se tuvo la exposición de dos Ponencias: la del Profesor Miguel Navarro *San Juan de Ribera y la reforma del Concilio de Trent*, presentado y moderado por Emilio Callado, y la del Pro-

fesor Vicente Botella *La vitalidad de la Tradición como germen de la reforma del Concilio Vaticano I*, presentado y moderado por Miguel Payá. En la tarde se presentaron las dos Comunicaciones especialmente solicitadas: la del Profesor Santiago Madrigal sj *La herencia del Padre Congar: reflexiones teológicas después del Vaticano II sobre la reforma de la Iglesia*, y la del Profesor Gonzalo Tejerina Arias *Los retos actuales de la reforma de la Iglesia*, ambos presentados y moderados por Martín Gelabert. Posteriormente se pasó a la última sesión de lectura de Comunicaciones en tres bloques, presentados y moderados respectivamente por Alfonso Esponera, Vicente Botella y Gonzalo Albero.

Las actividades del día terminaron con un concierto de órgano en la Iglesia del Real Colegio del Corpus Christi a cargo del maestro Vicent Ros titulado *En torno a la música en la España tridentina del Patriarca*, con introducciones a cada uno de sus bloques a cargo de Antonio Andrés Ferrandis, el público asistente llenó el templo.

El día 16 el Profesor Salvador Pié i Ninot ofreció la Ponencia "*Ecclesia semper reformanda*". *La recepción del Vaticano II: balance y perspectivas*, siendo presentado por Mariano Ruiz. Procediéndose posteriormente a la clausura del Simposio con las expresiones de agradecimiento del señor Decano y las palabras finales del Excelentísimo y Reverendísimo Arzobispo de Valencia y Gran Canciller de la Facultad, D. Carlos Osoro Sierra. Entre otros aspectos, señaló que "todo santo siempre es una buena noticia. La buena noticia siempre contrasta, permanentemente, con las malas noticias que nos arrastran cada día y nos sumergen en angustia. La buena noticia siempre disuelve la niebla de la tristeza y del miedo; y permanentemente nos abre al esplendor, a la serenidad, a la presencia benéfica de la Providencia Divina en nuestra vida. El Evangelio como buena noticia enseña a vivir y a ser felices. El santo, es el hombre de las bienaventuranzas, de la felicidad sobre la tierra, incluso en las dificultades y también en las persecuciones. Todos tenemos necesidad del Evangelio y de los santos. Precisamente los santos, alimentándose del Evangelio han subido sobre los sagrados montes: el del Calvario para ser probados en el crisol de las pruebas, y sobre el Tabor para ser glorificados con Cristo, su maestro y su señor. Los santos son páginas vivas del Evangelio, y nosotros tenemos la gracia de tener páginas muy vivas en nuestra archidiócesis de Valencia. Una de esas páginas vivas, ciertamente, es san Juan de Ribera, que es, de alguna manera el que nos ha hecho posible el que organicemos este XV Simposio de Teología Histórica".

Por otra parte indicó que "con los santos, el Evangelio se encarna y se hace legible y comprensible. Y es un Evangelio que permanece vivo entre nosotros, como un árbol que produce los frutos buenos de la fe, de la esperanza y de la caridad. Pienso que esto es especialmente importante para nosotros en estos momentos de nuestras vidas y de esta historia que estamos viviendo". Además "los santos son creadores también de aquella comunión entre los hombres que es imitación de la entrega de Jesús por el mundo, mediante la participación en los sufrimientos de su Pasión y de su Resurrección, ofreciendo su vida por la reconciliación de los hombres. La gloria de los santos es participación de la gloria de Cristo, lo cual podemos contemplar". Pero asimismo los santos "son maestros, verdaderos maestros de la comunión eclesial. Y esto lo encontramos, si nos fijamos, en la vida de San Juan de Ribera. Fue maestro de la comunión eclesial en un momento de la vida y de la historia no fácil para realizar esta comunión". "Pastor santo, hombre de gobierno, amante de la Eucaristía, de la Escritura, del ministerio sacerdotal; abierto a la cultura de su tiempo, con una capacidad especial para entrar en sus entrañas y para darle respuestas desde el Evangelio. Por eso agradezco al Señor por este momento en que el sacramento de la unión íntima con Dios y de la unidad del género humano, que es la Iglesia, se hace verdad y se hace visible también a través de la figura de un santo tan cercano a nosotros que ha sido pastor nuestro".

Posteriormente esa misma mañana un grupo de participantes realizaron una visita guiada al Real Colegio del Corpus Christi, fundado por el santo Patriarca.

Todas las sesiones contaron con una gran asistencia y los alumnos de la Universidad Cardenal Herrera-CEU y de otros Centros Superiores de Estudios, cumpliendo los requisitos fijados por sus respectivas instituciones, obtuvieron la acreditación de créditos de libre elección. Las Ponencias fueron transmitidas por Radio Maria, teniendo por otra parte cierto eco en medios de comunicación locales y nacionales.

Como podrá observarse en este volumen de actas, lo presentado tuvo un excelente nivel, debiéndose señalar que en las Comunicaciones se escucharon voces de algunos jóvenes, que ya son algo más que promesas.

Alfonso Esponera Cerdán, o.p.
Secretario General del Simposio

LA HERENCIA DEL P. CONGAR REFLEXIONES TEOLÓGICAS DESPUÉS DEL VATICANO II SOBRE LA REFORMA DE LA IGLESIA

*Santiago Madrigal, s.j.**

La petición por parte de los organizadores de este XV Simposio de Teología Histórica de una comunicación especial sobre la herencia del P. Congar, —que constituye a la vez una invitación que agradezco muy cordialmente—, me reenvió inmediatamente a los tiempos en los que trabajaba sobre el *Tractatus de Ecclesia* de otro dominico, Juan Stojkovic de Ragusa, que, a la postre, terminó siendo el objeto de mi tesis doctoral. Tuve entonces noticia de que el P. Congar había redactado para un congreso celebrado en Zagreb sobre este teólogo croata rabiosamente conciliarista un estudio titulado, “El puesto de Juan de Ragusa en la historia de la eclesiología”. En aquellos momentos, el profesor que guiaba mis estudios, el jesuita H.J. Sieben, le escribió una carta desde Fráncfort para solicitarle una copia del trabajo.¹ Corría el año 1990 y, para entonces, el P. Congar ya estaba muy enfermo, pero alguien respondió amablemente en su nombre. Desde entonces, he pasado muchas horas a la escucha del cardenal Congar,² —para decirlo con las palabras de J. Bosch—, a la búsqueda de aquellos datos y recursos de interpretación que ofrecían y siguen ofreciendo sus investigaciones de teología histórica y de eclesiología medieval.³

* Universidad Pontificia Comillas de Madrid (España).

¹ CONGAR, Y.-M., “La place de Jean de Raguse dans l'histoire de l'ecclésiologie”, en F. Sanjek (ed.), *Misao i djelo Ivana Stojkovic (1390/95)-1443*, Zagreb 1986, 259-278. MADRIGAL, S., *La eclesiología de Juan de Ragusa OP. Estudio e interpretación de su “Tractatus de Ecclesia”*, Madrid 1995.

² BOSCH, J., *A la escucha del cardenal Congar*, Madrid 1994.

³ En particular, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, París 1968, y “Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días”, M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk (ed.), *Historia de los Dogmas*, III/3c-d, Madrid 1976.

1. PRELIMINARES: RENOVACIÓN, REFORMA, *ECCLESIA SEMPER REFORMANDA*

El *Tractatus de Ecclesia* de Juan de Ragusa, redactado hacia 1440, pasa por ser el primer tratado separado de Iglesia en la historia de la teología y habla de una época muy difícil para la vida de la Iglesia, el período de los llamados concilios “reformistas” (Pisa, Pavía-Siena, Constanza, Basilea),⁴ en medio de la grave crisis conciliar del siglo XV. Evocar los trabajos históricos del P. Congar y evocar los orígenes del tratado teológico sobre la Iglesia nos pone ante el primer objetivo de la eclesiología que no es otro que el de hacer una Iglesia mejor. Y, ciertamente, cada tiempo y cada época tiene una forma peculiar de vivir el imperativo “ecclesia semper reformanda”.

En la historia de la Iglesia resuenan con timbre especial la reforma carolingia y la reforma gregoriana. Pero fue la reforma iniciada por Lutero la que acaparó el término y se reservó el uso de la palabra en mayúscula, de modo que se fue convirtiendo en una palabra casi prohibida en el lenguaje de la Iglesia católica romana o incluida polémicamente en la fórmula “contra-reforma”;⁵ no obstante, como enseguida indicaremos, se puede constatar un uso moderado en los textos del Concilio Vaticano II, en competencia con ese otro término más neutro de “renovación” que le ha venido sirviendo de sustituto.⁶ Con todo, a día de hoy, la expresión reforma de la Iglesia está muy aclimatada en nuestro lenguaje teológico, siendo la mejor prueba de ello su utilización por Benedicto XVI en el discurso navideño pronunciado ante la curia romana (2005) para tipificar la clave adecuada de la interpretación del Vaticano II: una hermenéutica de la reforma frente a una hermenéutica de la discontinuidad o ruptura.⁷

⁴ HELMRATH, J., “Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters”, en G. Alberigo (ed.), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, Lovaina 1991, 75-152.

⁵ El término está ausente en el *Nuevo diccionario de Teología* dirigido por J.J. Tamayo (Madrid 2005) y en el *Diccionario de Teología* editado por C. Izquierdo, J. Burggraf, F.M. Arozamena (Pamplona 2006), mientras que en el *Diccionario de Eclesiología* de C. O'Donnell y S. Pié-Ninot (Madrid 2001), la voz “Reforma” remite a “Iglesias reformadas”.

⁶ La palabra *renovatio* se usa 39 veces en los documentos conciliares, y tiene el sentido de renovación de la Iglesia en muchas de ellas (cfr. UR 4.6; LG 8; AG 37: GE 12; PO 12; OT 22); la fórmula verbal *renovare* aparece hasta 24 veces (cfr. LG 4; PC 9). El término *reformatio* ocurre en su forma técnica 3 veces (UR 6.4.13). Véase DELHAYE, P. – GUERET, M. – TOMBEUR, P., *Concilium Vaticanum II. Concordance. Index*, Lovaina 1974, 561-562; 553.

⁷ BENEDICTO XVI, “Ad Romanam Curiam ob omnina natalicia”, *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 40-53. Puede verse en ID., *Enseñanzas al Pueblo de Dios. Año 2005*, Madrid 2009, 637-650 (esp. 642ss).

Estas meras apreciaciones lingüísticas deben servir de telón de fondo para resaltar el carácter pionero de *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, una obra clásica que ocupa un lugar señero en medio de los numerosos y variados estudios de eclesiología histórica de Y. Congar. Y llaman la atención, por dispares, algunas reacciones que él mismo ha recogido en su Diario del Concilio acerca de este libro cumbre y atrevido en aquellos tiempos recios, cuya traducción fue prohibida muy pronto desde Roma.⁸ La reacción del cardenal Ottaviani es paradigmática. Tras la primera reunión de la Comisión teológica preparatoria del Concilio, el 15 de noviembre de 1960, le dijo que en su libro había páginas muy bellas, pero otras eran su contradicción: ¿por qué poner de relieve todas las debilidades de la Iglesia? Ello socava la confianza en la jerarquía y en el magisterio.⁹ Frente a esta reprensión y reproche, parece que también Juan XXIII había leído el libro y ante las preguntas, ¿se puede hablar de reforma de la Iglesia?, ¿puede la Iglesia o debe reformarse?, el Papa bueno añadía este comentario: “Sin embargo, es un buen teólogo e historiador el que ha escrito este libro”.¹⁰

Con todo, esta importante obra sobre la reforma de la Iglesia no constituye el tema de esta comunicación, sino “la reflexión teológica después del Vaticano II sobre la reforma de la Iglesia” como “herencia del P. Congar”. Voy a rastrear esa conexión a la luz de esa conclusión de la que levantó acta G. Alberigo hace algunos años con ocasión del Coloquio celebrado los días 3-4 de junio de 1996 en Roma: la pasión fiel del P. Congar por la Iglesia y por la unidad de los cristianos nos ha proporcionado una contribución decisiva para hacer la transición hacia una nueva etapa eclesial y teológica.¹¹

Por eso, la primera pregunta que hay que plantearse suena así: ¿cuál es la herencia del P. Congar? Partimos del resultado establecido por el investigador italiano: el binomio “reforma-unidad” puede servir de síntesis de su pensamiento; sin embargo, me parece oportuno recordar dos cosas que modulan internamente este trabajo: en primer lugar, que el

⁸ CONGAR, Y.-M., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, París 1968². El libro fue traducido a la lengua castellana alterando un poco el título original: *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953.

⁹ *Mon Journal du Concile*, I, París 2002, 37. 313. Véase: MADRIGAL, S., “El Vaticano II en el *Journal du Concile* de Y. Congar”, en *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid-Bilbao 2005, 21-68.

¹⁰ *Mon Journal du Concile*, II, 441-442.

¹¹ ALBERIGO, G., “Réforme et unité de l'Église”, en A. Vauchez (dir.), *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, París 1999, 9-25 (aquí 25).

P. Congar ha venido acompañando autorizadamente la reflexión teológica posterior al Vaticano II hasta bien entrados los años ochenta del siglo pasado.¹² Y, en segundo lugar, aunque suele hablarse de un primer Congar, hasta la celebración del Vaticano II, y de un segundo Congar, no se puede establecer una ruptura sino reajustes, reequilibrios, nuevas articulaciones, en medio de una profunda continuidad,¹³ sin olvidar sus famosas *retractationes*, esos retornos críticos sobre su propio pensamiento, siempre a la búsqueda de la verdad.¹⁴

2. REFORMA Y UNIDAD DE LA IGLESIA: LA HERENCIA DEL P. CONGAR

Hay que comenzar reconociendo que es muy difícil circunscribir y acotar la herencia del P. Congar, porque todos los temas a los que ha dedicado una atención especial se plantearon en el Concilio: la eclesiología, el ecumenismo, la reforma de la Iglesia, el estado laical, la misión, los ministerios, la colegialidad episcopal, la vuelta a las fuentes, la tradición.¹⁵ No obstante, podemos adentrarnos en su obra ingente y concretar su pasión por la unidad y por la reforma de la Iglesia al hilo de algunos pasajes decisivos de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, de los que se puede presumir su autoría.

Se trata, por ejemplo, de un pasaje del artículo 9 del capítulo II, sobre el pueblo de Dios, que expresa la condición peregrinante y la historicidad de la Iglesia recurriendo a la fórmula “pueblo mesiánico”. Nuestro dominico ha dejado escrito: “Je suis personnellement responsable de ce terme”.¹⁶ Al final de ese mismo artículo 9 nos topamos con un pasaje

¹² A título de ejemplo puede valer el trabajo titulado “Situation ecclésiologique au moment de *Ecclesiam suam* et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes”, en *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et corps du Christ*, París 1984, 7-32. El origen de este texto es el Coloquio Internacional organizado en Brescia por el Instituto Pablo VI el 24-26 de octubre de 1980.

¹³ Cfr. FAMERÉE, J., “Formation et ecclésiologie du 'premier' Congar”, en *Cardinal Yves Congar*, 51-70 (aquí 52).

¹⁴ Resulta paradigmático en este sentido el texto “Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères”, en *Ministères et communion ecclésiale*, París 1971, 9-30.

¹⁵ Sobre el itinerario teológico de Y. Congar hasta el Vaticano II, véase: MADRIGAL, S., *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander 2009, 60-69.

¹⁶ CONGAR, Y.-M., “D'une "ecclésiologie en gestation" à *Lumen gentium* (Chap. I et II)”, en *Le Concile de Vatican II*, 135. Este concepto de la Iglesia como pueblo mesiánico, junto con la noción de pueblo de Dios y de sacramento, diseñan los trazos básicos de su eclesiología. Véase: *Esta es la Iglesia que amo*, Salamanca 1969; *Un peuple messianique. Salut et Libération*, París 1975.

que puede valer, aquí y ahora, como la herencia del P. Congar concerniente a la permanente necesidad de renovación o de reforma de la Iglesia: “La Iglesia, caminando en medio de tentaciones y tribulaciones, se ve confortada con el poder de la gracia de Dios, que le ha sido prometida para que no desfallezca de la fidelidad perfecta por la debilidad de la carne, antes, al contrario, persevere como esposa digna de su Señor y, bajo la acción del Espíritu Santo, no cese de renovarse hasta que por la cruz llegue a aquella luz que no conoce ocaso” (LG II, 9).

Ha sido en otro lugar, reflexionando sobre la infalibilidad y la indefectibilidad de la Iglesia, donde ha confesado que este pasaje ha salido de su pluma.¹⁷ Ahora bien, es evidente que estos pasajes no son islotes, sino que forman parte del núcleo sustancial de la doctrina eclesiológica del Vaticano II y sirven de santo y seña del pensamiento del dominico nacido en Sedan en 1904, pionero del ecumenismo católico y artesano de la reforma de la Iglesia católica que iba a tomar cuerpo durante el Concilio. Así nos lo confirma el dato que consigna en las páginas de su diario donde relata los últimos momentos del Concilio: “Je sors, lentement et difficilement, tenant à peine debout. De très nombreux évêques me félicitent, me remercient. C'est pour une bonne part mon oeuvre, disent-ils”. Y sigue confesando: “Sont de moi: *Lumen gentium*, la première rédaction de plusieurs numéros du chap. I et les n. 9, 13, 16, 17 du chap. II, plus quelques passages particuliers”.¹⁸

A la vista de estos datos hay que detenerse un momento en la misma gestación del pensamiento eclesiológico de Y. Congar,¹⁹ para referirse a tres grandes obras, *Cristianos desunidos*, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, *Jalones para una teología del laicado*, que constituyen un glorioso capítulo de la historia de la teología que transcurre entre 1937 y la celebración del Vaticano II. En ellas se pone de manifiesto que la preocupación por la reforma y unidad de la Iglesia ha alentado el proyecto de una eclesiología total como forma de superar la pura “jerarcología”.

¹⁷ CONGAR, Y.-M., “Infalibilidad e indefectibilidad”, en K. Rahner (dir.), *La infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a H. Küng*, Madrid 1978, 158-176 (aquí 174): “cuya redacción es mía” (nota 51).

¹⁸ *Mon Journal du Concile*, II, 510-511.

¹⁹ Véase: VLIET, C.Th.M. van, *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar – genetisch und systematisch betrachtet*, Mainz 1995. De gran ayuda es el fragmento autobiográfico “Llamadas y caminos 1929-1963” que sirve de prefacio a *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo*, Barcelona 1967, 11-56.

De estas tres obras se puede decir que son “pierres d'attente” para un tratado de Iglesia, “pueblo de Dios y cuerpo de Cristo”, que nunca llegó a ver la luz de la imprenta. En la introducción a *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* escribe: “Forma parte el presente trabajo de un conjunto de *Ensayos sobre la comunión católica*. Nacieron estos *Ensayos* de un proyecto mío, viejo de más de veinte años: escribir un tratado de la Iglesia que en mi mente se titula *La Iglesia. Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo*. Por desgracia, mil obstáculos me impidieron y siguen impidiendo la realización de mi proyecto: el número y el volumen de los problemas que es preciso abordar en él, mis obligaciones docentes y de apostolado oral y escrito, [...], el servicio difícil y en auge de la unidad cristiana, el peso de una revista científica y de una colección y, en fin, los acontecimientos... seis años de guerra y de cautividad”.²⁰

La conexión entre las nociones de “unidad” y “reforma” resultaba altamente problemática en los años treinta del siglo pasado. Porque “unidad” equivalía a conversión, a retorno de los herejes y de los cismáticos al seno de la única verdadera Iglesia, la Iglesia católica-romana, en el marco de una desconfianza total hacia el movimiento ecuménico. El modelo eclesiológico prevalente, de corte belarminiano, era el de la *societas perfecta*. La postura católica sobre la unidad había sido formulada oficialmente por la encíclica *Mortalium animos* de 1927, que estipulaba que el “retorno” era la única vía hacia la unidad de los cristianos. Aquel joven dominico había inaugurado una reflexión nueva y libre, enraizada en santo Tomás, empeñada en hacer el tránsito del “unionismo” al ecumenismo.

En este momento, el ecumenismo como conocimiento y construcción teológica se va a revestir de eclesiología. Sus lecturas de J.A. Möhler y de Lutero han debido ser decisivas. Todo ello ponía en marcha una incontestable profundización en la idea de Iglesia. A su servicio había puesto aquella colección teológica que indicaba un ideal: *Unam sanctam*. Ahí vio la luz, en 1937, *Chrétien désunis. Principes d'un "oecuménisme" catholique*, primera obra del autor y primer volumen de la colección. Las grandes obras que vinieron después –*Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, *Jalones para una teología del laicado*, *La tradición y las tradiciones*– fueron aplicaciones progresivas del programa eclesiológico barruntado y esbozado en *Cristianos desunidos*.²¹ En *Cristianos desuni-*

dos ocupan el primer plano algunos de los temas centrales en la reflexión de Congar: ir más allá de la noción de Iglesia-sociedad; el reconocimiento del compromiso de la Iglesia en el mundo más allá de la contraposición sagrado-profano; la revalorización del laicado por el redescubrimiento de la fecundidad del bautismo para el compromiso en el apostolado; la recuperación de la dimensión dinámica de la Iglesia y de la tradición. El corazón de aquel libro, tras recorrer la tradición eclesiológica anglicana, rusa y eslavófila, se concentra en los “fundamentos eclesiológicos del ecumenismo”. Por aquella época estaba preparando *Esquisses du mystère de l'Église*, que no verá la luz hasta 1941.

En otras palabras: Congar ha captado que el nudo del progreso ecuménico se sitúa en la concepción de Iglesia. Por otro lado, como ha escrito años más tarde, el único tratamiento adecuado de la cuestión del laicado sería una eclesiología remodelada globalmente, que permitiera dar lugar a la participación activa de todos. *Jalones para una teología del laicado* documentará y organizará su convicción acerca de la composición laica de la realidad eclesial al servicio del mundo. “En el fondo sólo hay una teología del laicado válida: una eclesiología total”.²² La afirmación fundamental de su teología del laicado, a partir del texto de Rom 12,1, donde Pablo habla de la ofrenda de la propia vida como culto razonable a Dios, suena así: “Cada uno es el sacerdote de su propia existencia”.²³

En el prólogo a *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) introduce la noción de una necesaria “reforma” en la Iglesia gracias a la distinción entre *estructura* (constitutiva, institucional, jerárquica) y *vida* (realidad histórica, dinámica, comunal de los fieles). También esa dimensión de la “vida” de la realidad eclesial le ha permitido hacer hueco a los laicos concediéndoles un espacio amplio en el interior y en la misión de la Iglesia como sujeto religioso. Una “teología de la vida” toma en consideración el desarrollo histórico de la Iglesia. Con un notable sentido histórico como principio metodológico, Congar propone una revisión de la vida de la Iglesia a la luz del Evangelio. Para este teólogo dominico la divisa de la orden fundada por Domingo de Guzmán, buscar la Verdad, es inseparable de la perspectiva histórica, es decir, una verdad “historizada”: “La historia tiene un lugar eminente en mi reflexión teológica”.²⁴

²⁰ CONGAR, Y.-M., *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, 6.

²¹ “Llamadas y caminos 1929-1963”, 28.

²² CONGAR, Y.-M., *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, 13.

²³ BOSCH, J., *A la escucha del cardenal Congar*, 148.

²⁴ *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, París 1975, 24-25.

El propio Congar ha relatado la historia de la redacción de aquella obra “que tantos quebraderos de cabeza había de traerme”: “Una primera redacción, en 1947, sometida luego a críticas amigas, retocada más tarde y completada por un estudio eclesiológico de la Reforma del siglo XVI, cristalizó, por fin, en 1950, en mi *Vraie et fausse réforme dans l'Église*”.²⁵ En la advertencia preliminar nos recuerda que había publicado cuatro fragmentos de la primera redacción, cuyos títulos indican ya el alcance de sus preocupaciones: pecado y santidad de la Iglesia; condiciones de una verdadera renovación; ¿por qué el pueblo de Dios debe reformarse sin cesar?; culpabilidad y responsabilidad colectivas.²⁶ Estos trabajos prediseñan el resultado final. Efectivamente, ya en el trabajo de 1947, sobre “*Sainteté et péché dans l'Église*”, se había preocupado de estudiar el sentido de la expresión “errores de la Iglesia”.²⁷ Para plantear esta compleja problemática, sugería la necesidad de articular varias distinciones a la hora de concebir y describir a la Iglesia: como institución salvífica y *congregatio fidelium*, la Iglesia-jerarquía, o como realidad humano-divina. En suma: como en el caso de la unidad, la clave estaba en la elaboración de una doctrina eclesiológica.

Por eso, podemos ir cerrando este apartado volviendo a uno de los textos más significativos de la constitución *Lumen gentium*, utilizado recientemente por Benedicto XVI en la carta apostólica en forma de “*motu proprio*”, *Porta fidei*, con la que ha querido proclamar el Año de la fe que comenzará el 11 de octubre de 2012, fecha conmemorativa del cincuenta aniversario de la inauguración del Concilio. El texto reza así: “Mientras que Cristo, “santo; inocente, sin mancha” (Heb 7,26), no conoció el pecado (cfr. 2Cor 5,21), sino que vino solamente a expiar los pecados del pueblo (cfr. Heb 2,17), la Iglesia, abrazando en su seno a los pecadores, es a la vez santa y siempre necesitada de purificación, y busca sin cesar la conversión y la renovación. La Iglesia continúa su peregrinación “en medio de las persecuciones del mundo y de los consuelos de Dios”, anunciando la cruz y la muerte del Señor hasta que vuelva (cfr. 1Cor 11,26). Se siente fortalecida con la fuerza del Señor resucitado para poder superar con paciencia y amor todos los sufrimientos y dificultades, tanto interiores como exteriores, y revelar en el mundo el misterio de Cristo, aunque bajo sombras, sin embargo, con fidelidad hasta que al final se manifieste a plena luz” (LG I, 8).

²⁵ “Llamadas y caminos 1929-1963”, 38.

²⁶ CONGAR, Y.-M., *Vraie et fausse...*, 20 (nota 4).

²⁷ CONGAR, Y.-M., “*Sainteté et péché dans l'Église*”, *La Vie intellectuelle* 15 (1947) 6-40.

Aquí, la problemática de la reforma de la Iglesia peregrina, formulada en términos de *purificación, conversión, renovación*, se inscribe en una reflexión acerca de la realidad paradójica de una Iglesia *santa* y necesitada de purificación, a causa del *pecado* de sus miembros. Sobre este pasaje hemos de volver enseguida. Ahora bien, para dar cabida a los dos elementos nucleares del pensamiento de Congar, reforma y unidad, hay que referirse al artículo 6 de *Unitatis redintegratio*, donde leemos: “Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación; ésta es, sin duda, la razón de por qué el movimiento tiende hacia la unidad. La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente; de modo que si algunas cosas, por circunstancia de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe—, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente” (UR 6).

En otras palabras: la Iglesia, institución humana y terrena, no puede eludir esa exigencia de renovación y reforma permanente que brota de la llamada de Jesucristo. Forma parte de ella la búsqueda de la comunión entre los cristianos. Por otro lado, en el pasaje citado resuena el eco de la alocución inaugural del Vaticano II, con la famosa distinción entre el depósito de la fe y la forma de exponer la doctrina,²⁸ de modo que la idea de renovación de la Iglesia guarda una estrecha relación con la intención del *aggiornamento* pastoral del beato Juan XXIII. Tenemos así los datos angulares de la reflexión conciliar a la luz de la herencia del P. Congar, sin olvidar que su eclesiología, centrada en la reforma de la Iglesia, ha sido precursora del Vaticano II.²⁹ Y tampoco se puede pasar por alto la repercusión ecuménica de este asunto, pues la teología protestante acusa a la eclesiología católica de incurrir en una luciferina *theologia gloriae* al glorificar a la Iglesia como institución de salvación, dejando de practicar una *theologia crucis*, no queriéndose poner bajo la cruz como comunidad de pecadores. Como recordaba K. Rahner, la Iglesia sólo puede ser santa confesando su pecado.³⁰

²⁸ Cfr. BOTELLA, V., *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Salamanca 1999, 104-112.

²⁹ GALEANO, A., *La Iglesia y su reforma según Y. Congar. Una eclesiología precursora del Vaticano II*, Bogotá 1991.

³⁰ RAHNER, K., “Iglesia pecadora según los decretos del Segundo Concilio del Vaticano”, *Escritos de Teología*, VI, Madrid 1969, 323.

3. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA POSTCONCILIAR: LA SANTIDAD DE LA IGLESIA Y LA PECAMINOSIDAD DE SUS MIEMBROS

Nuestro interrogante inicial más amplio acerca de la herencia del P. Congar puede quedar reformulado en los términos de uno de sus trabajos publicados en la recopilación titulada *Santa Iglesia: ¿cómo la Iglesia santa debe renovarse sin cesar?*³¹ Sin duda, la nueva sensibilidad teológica respecto a la sacramentalidad de la Iglesia, reconociendo en su condición peregrinante su doble dimensión humana y divina, ha despertado una conciencia mucho más viva de su realidad pecadora. En perspectiva teológica no se trata sólo de la Iglesia santificada por Jesucristo, sino también de la Iglesia que nosotros, pecadores, hemos convertido en pecadora. Sabemos de nuestra mediocridad y apatía en el seguimiento radical del Evangelio. También se nos reprocha a los cristianos vivir en contradicción con lo que decimos creer, y se nos acusa de no ser mejores que los otros no creyentes. ¿En qué sentido se puede decir que la Iglesia es santa? ¿Basta la pura afirmación abstracta, sin hacerse la pregunta acerca de cómo afecta a la sustancia santa de la Iglesia la condición pecadora de sus miembros? Tampoco faltan graves escándalos en la historia de la Iglesia y en la época más reciente. El problema es de gran actualidad a la luz del escándalo de la pederastia de algunos ministros y pastores,³² que pone a las claras y de una forma muy sangrante la dimensión pecadora de los miembros de la Iglesia. Estas circunstancias espolean la reflexión acerca de su santidad y de la pecaminosidad de sus miembros.

El capítulo quinto de la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II, dedicado a la vocación universal a la santidad, se abre precisamente con esta confesión de fe: la Iglesia es “indefectiblemente santa” (LG V, 39). Un poco más adelante, tratando de la índole escatológica de la Iglesia peregrina, el texto de *Lumen gentium* viene a completar y matizar esta afirmación en los siguientes términos: la Iglesia está dotada de una santidad genuina, pero imperfecta (cfr. LG VII, 48). Esta constelación de enunciados deja perfectamente delimitada nuestra problemática. En realidad, todos los grandes teólogos del siglo XX —Y. Congar, H. de Lubac, H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, H. Küng, E. Schillebeeckx, K. Rahner—, es decir, los inspiradores y hacedores del Concilio Vaticano II,

³¹ Cfr. CONGAR, Y.-M., “Comment l'Église sainte doit se renouveler sans cesse”, en *Sainte Église*, París 1963, 131-151.

³² Véase: DODARO, R., “El sacerdote como pecador en el pensamiento de san Agustín”, en G. Urribari (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas*, Madrid 2010, 109-118.

han dedicado una reflexión a esta problemática de la Iglesia santa de los pecadores, que remite a la nota o propiedad de la “santidad” que es el epíteto más antiguo que atestiguan los primitivos credos de fe.³³

Llegados a este punto hay que evocar nuevamente el nombre de Y. Congar y fijar así los derroteros de la reflexión teológica postconciliar sobre la necesaria reforma de Iglesia, reparando ahora en su decisiva aportación al Manual de Teología *Mysterium salutis*, de comienzos de los años setenta del siglo pasado, con una reflexión sobre las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia confesadas en el Símbolo de fe: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad. Si en el horizonte de la unidad retoma la comprensión de la Iglesia como comunión, recuperando así la eclesiología patrística y resituando en un nuevo horizonte el problema ecuménico de la unidad de la Iglesia y la ruptura de la Reforma, en el marco de la *santidad* ha vuelto a tratar los temas relativos al pecado y miserias de la Iglesia, los defectos y las reformas de la Iglesia, hasta postular la dimensión apologética de la santidad como signo de la verdadera Iglesia.³⁴ Tampoco se puede olvidar su importante obra posconciliar sobre el Espíritu Santo, que vio la luz en 1980; en esta obra nos presenta a la Iglesia naciendo y viviendo de las misiones del Hijo y del Espíritu, de modo que si Cristo instituye, el Espíritu es co-fundador de la Iglesia. Además, nuestro dominico resalta la acción del Paráclito en la Iglesia al hilo de las cuatro propiedades esenciales confesadas en el Símbolo Niceno-constantinopolitano: el Espíritu, principio de comunión, hace una a la Iglesia, es asimismo principio de catolicidad, que la conserva en la apostolicidad y la hace santa.³⁵ En este contexto ha hablado de “los combates de la Iglesia santa de los pecadores”.

En la eclesiología postconciliar se constata que la pregunta subyacente a *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, ¿cómo la Iglesia santa debe renovarse sin cesar?, viene a ocupar un lugar sistemático en los tratados sobre la Iglesia, bien porque estos manuales adoptan el hilo vertebrador del desarrollo de las llamadas *notae Ecclesiae*, bien porque toman en consideración las cuatro dimensiones de la Iglesia en algún momento

³³ Véase la voz “Santa”, en O'DONNELL, C. — PIÉ-NINOT, S., *Diccionario de Eclesiología*, 965-972 (con abundante bibliografía).

³⁴ CONGAR, Y.-M., “La Iglesia es santa”, en *Mysterium Salutis*. IV/1. *La Iglesia*, Madrid 1973, 472-491. Sobre la unidad y la Iglesia-comunión, 382-471. Ahí remite a su estudio histórico: “De la comunión des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle”, en *L'Épiscopat et l'Église universelle*, París 1962, 227-260.

³⁵ CONGAR, Y.-M., *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991², 218-269.

de su exposición.³⁶ Esta segunda posibilidad fue cultivada ya por H. Küng en su libro *La Iglesia*, de 1967, que pasa por ser la primera obra eclesiológica nacida de la perspectiva conciliar.³⁷ En todo caso, es importante recordar que los primeros tratados sobre la Iglesia, empezando por el ya mencionado *Tractatus de Ecclesia* de Juan de Ragusa y siguiendo por la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada, se han configurado como una explicación de los cuatro atributos de la Iglesia confesados en el Símbolo.³⁸

Por su parte, H.U. von Balthasar ha marcado una línea de reflexión recreando, con su erudición característica, el tema bíblico-patristico de la “casta meretrix”, un trabajo que sigue siendo punto de referencia en los manuales y ensayos eclesiológicos recientes.³⁹ Ahora bien, si hay alguien que desde las jornadas conciliares pugnó para que el asunto de la santidad de la Iglesia y el pecado de los cristianos se convirtiera en un tema verdaderamente eclesiológico, ese fue K. Rahner. Escribía al respecto: “La cuestión de la Iglesia de los pecadores es una cuestión real que aún no ha sido elaborada enteramente y que en una normal eclesiología de hoy no ha encontrado aún el sitio que le es propio”.⁴⁰ Aunque la Iglesia sea indefectiblemente santa, sigue siendo una Iglesia de pecadores. Muchos teólogos rehúyen la afirmación franca de que la Iglesia es pecadora,⁴¹ y lo mismo hace —como ha observado K. Rahner— la doctrina

³⁶ Siguen la primera orientación, entre otros, SULLIVAN, F.A., *La Iglesia en la que creemos. Una, santa, católica y apostólica*, Bilbao 1995, 81-99, (original 1992); BUENO, E., *Eclesiología*, Madrid 1998, 313-326; PIÉ-NINOT, S., *Creer en la Iglesia*, Madrid 2002, 48-50.

³⁷ KÜNG, H., *La Iglesia*, Barcelona 1984², 381-410. En esta misma línea, KEHL, M., *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca 1996, 372-381, (original de 1992); WIEDENHOFER, S., *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz-Wien-Köln 1992, 261-271.

³⁸ Véase: MADRIGAL, S., “El tratado *De Ecclesia*. Pasado y presente”, en S. Madrigal y E. Gil (ed.), *Sólo la Iglesia es cosmos*, Madrid 2000, 393-440 (esp. 400-408).

³⁹ BALTHASAR, H.U. von, “Casta meretrix”, en *Ensayos teológicos*, II. *Sponsa Verbi*, Madrid 1964, 239-254. Con resonancias en la obra de WERBICK, J., *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994, 223-237.

⁴⁰ RAHNER, K., “Iglesia pecadora según los decretos...”, 322. En su estudio “Iglesia de los pecadores” también lo subraya: “El hecho de que la Iglesia es una Iglesia de pecadores no está en el primer plano del interés teológico, tal vez porque es una manifiesta experiencia cotidiana [...] Pero, ¿dónde está esa Iglesia que tan confiadamente declara de sí misma que es santa y que sobre ella reposa, por tanto, un resplandor de la santidad de Dios” (*Escritos de Teología*, VI, 295). Véase: RAHNER, K., “El pecado en la Iglesia”, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, 433-448.

⁴¹ Véase en su diferente orientación: BARREIRO, A., *Igreja, povo santo e pecador. Estudo sobre a dimensao eclesial da fé cristá, a sandidade e o pecado na Igreja, a crítica e a fidelidade à Igreja*, Sao Paulo 2001; SALIS, M. de, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Roma 2008.

conciliar según el texto que hemos citado más arriba (cfr. LG I, 8): “El decreto no reflexiona explícitamente sobre cómo puede ser *simultáneamente* la pecadora Iglesia de los pecadores y la Iglesia santa”.⁴²

El jesuita nacido en Friburgo, en 1904, ofrecía una reflexión al hilo del capítulo VII de *Lumen gentium*, que sitúa esta paradójica realidad de la santidad de la Iglesia y de la pecaminosidad de sus miembros en un horizonte escatológico. Aunque el documento conciliar evita la expresión “Iglesia pecadora”, ella aparece afectada y preocupada por los pecados de sus miembros. La perspectiva de fondo diseñada en la constitución sobre la Iglesia sigue siendo la doctrina de la Iglesia peregrinante. Ahí encuentra su lugar el tema de la Iglesia de los pecadores. K. Rahner ha buscado la solución a esta paradoja teológica en las indicaciones del artículo 48: es la gracia victoriosa de Cristo la que sitúa a la Iglesia en su peculiar situación escatológica, por la que podemos hablar de una santidad real de la Iglesia en este mundo; ahora bien, su santidad imperfecta es consecuencia de su condición peregrina. Por ello, la denominación Iglesia de los pecadores conserva un significado profundo: “Cuando se pone en claro que la Iglesia en esta tierra es *siempre* la Iglesia de los pecadores, se entiende también cómo y por qué es la Iglesia santa: por la gracia de Dios que es la única que no le permite desfallecer en la gracia y en la verdad divina y que así la hace indefectiblemente santa. Esta gracia opera en la Iglesia especialmente cuando y donde ésta actualiza con plenitud su entera esencia, es decir, en el testimonio de su fe y en los sacramentos”.⁴³

Los observadores protestantes asistentes al Concilio Vaticano II se reconocieron mejor en la postura de Rahner que en la del texto conciliar, al que reprocharon miedo a plantear el tema del pecado en la Iglesia.⁴⁴ En esta línea, pensando en la aproximación ecuménica, se empieza a percibir que las tres grandes confesiones cristianas, la ortodoxa, la católico-romana, la protestante, tienen una aproximación diversa al imperativo “ecclesia semper reformanda”. La tradición protestante insiste en la soberanía y en el juicio de Dios sobre la historia humana y reafirma la condición pecadora de la Iglesia; la tradición ortodoxa, que subraya de manera especial la santidad de la Iglesia, recela de un concepto de la comunidad eclesial que insista sólo en la dimensión pecadora. Por su parte,

⁴² “Iglesia pecadora según los decretos...”, 333.329.

⁴³ *Ibid.*, 336-337.

⁴⁴ SKYDSGAARD, K.E., “El misterio de la Iglesia”, en *El diálogo está abierto. Los observadores luteranos en el concilio*, Barcelona 1967, 163-189.

B. Sesboué, al analizar las diferencias entre la eclesiología católica y protestante, postula que la divergencia eclesial entre católicos y protestantes radica en la comprensión de la encarnación del Verbo, de la venida de Cristo y del misterio pascual que cambian radicalmente las cosas entre Dios y el hombre. En las lecturas protestantes de Calcedonia le parece percibir una lógica teológica según la cual, se retiene “el momento de la división entre la divinidad y la humanidad, mucho más que el momento de la unidad personal del Verbo encarnado”.⁴⁵ La teología católica apela a la fórmula de Calcedonia para recordar la unidad inseparable entre ambas dimensiones y aplicarlas analógicamente a la Iglesia, sin confusión sin separación. Por eso, ha venido insistiendo en el hecho de que el acontecimiento salvífico de mediación crea un vínculo nuevo entre Dios y el hombre, de donde deriva una analogía entre la Iglesia y el misterio del Verbo encarnado, cuyos límites nos enseñó a considerar el P. Congar,⁴⁶ y desde los que podemos pensar la Iglesia en su condición de Iglesia santa de los pecadores a esta luz: “el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo” (cfr. LG I, 8).

4. EL CAMBIO ESTRUCTURAL DE LA IGLESIA: ESCRITOS PARA LA REFORMA DE LA IGLESIA

Estos principios presiden la comprensión católica del adagio *eclesia semper reformanda*. Con esta lógica se plantea la cuestión de la renovación y la reforma de la Iglesia, desde la franqueza y desde la lealtad que debe presidir la crítica dirigida a las estructuras sociales o a la vida eclesial en sus deficiencias. Bajo estos auspicios, J. Ratzinger dedicó una sección de su primera recopilación eclesiológica, publicada en 1969 con el título “el nuevo pueblo de Dios”, al tema de la Iglesia y de la reforma de la Iglesia. Allí, situándose en la perspectiva de Balthasar y Rahner, afirmaba que “la santa Iglesia permanece en este mundo siendo Iglesia pecadora”, al hilo del famoso texto de san Agustín: “Los santos mismos no están libres de pecados diarios. La Iglesia entera dice: Perdónanos nuestros pecados. Tiene, pues, manchas y arrugas [Ef 5,27]. Pero por la confesión se alisan las arrugas, por la confesión se lavan las man-

⁴⁵ SESBOUÉ, B., “¿Hay alguna diferencia que separe a las eclesiologías católica y protestante?”, en *Por una teología ecuménica*, Salamanca 1999, 143-170 (aquí 161).

⁴⁶ CONGAR, Y.-M., “Dogme christologique et Ecclésiologie. Verité et limites d'un parallèle”, en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, París 1963, 69-104.

chas. La Iglesia está en oración para ser purificada por la confesión, y estará así mientras vivieren hombres sobre la tierra”.⁴⁷ En esta misma sección avanzaba el actual Papa una reflexión sobre el problema y significado de la renovación cristiana y la renovación de la Iglesia, que reconducía a esta cuestión: ¿Qué es falso en la Iglesia, medido por la medida del origen? En su planteamiento acerca de la verdadera y falsa renovación alertaba contra las tentaciones de fariseos y saduceos a las que se enfrentó la renovación llevada a cabo por Jesús. Estos trabajos dejaban preparado el terreno para abordar la pregunta de la renovación del catolicismo después del Concilio, es decir, la aplicación de las directrices del Vaticano II a la vida de la Iglesia, revisando esa estructura característica de apertura al mundo, donde la renovación litúrgica, la nueva relación Iglesia-sociedad profana y el giro hacia el ecumenismo sirven de criterios decisivos para medir la renovación o el *aggiornamento* conciliar.⁴⁸ Aquí, como se ve, la reforma o renovación de la Iglesia se entrelaza con las líneas directrices del Concilio.

Más recientemente, Benedicto XVI ha vuelto sobre estas cuestiones: ¿Por qué la Iglesia le resulta desagradable a tanta gente, incluso también creyentes, e incluso a personas que hasta ayer podían contarse entre los más fieles? Ahora bien, ¿en qué consiste la esencia de la verdadera reforma? “La Iglesia –escribía– siempre tendrá necesidad de nuevas estructuras humanas de apoyo para poder hablar y actuar en todas las épocas históricas. Esas instituciones eclesiásticas con su configuración jurídica, lejos de ser algo malo, son por el contrario hasta cierto punto simplemente necesarias e indispensables. Pero envejecen y corren el riesgo de parecer lo más esencial, apartando así la mirada de lo que realmente es. Por eso hay que suprimirlas como un andamiaje superfluo. La reforma es siempre una *ablatio*; un eliminar para que se haga visible la *nobilis forma*, el rostro de la Esposa, y con él también el rostro del mismo Esposo, del Señor vivo”.⁴⁹

⁴⁷ RATZINGER, J., “Franqueza y obediencia”, en *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, 277-295 (aquí 285). La postura de san Agustín ha marcado una línea ya desde sus escritos antidonatistas. Quizás un compendio inmejorable es el fragmento de sus *Retractiones* que dice: “Ubi cumque autem in his libris commemoravi Ecclesiam non habentem maculam et rugam, non sic accipiendum est quasi iam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet unde quotidie dicat: Dimitte nobis debita nostra” (*Retract.*, II, 18; PL 32, 637).

⁴⁸ Véase: “¿Qué significa renovación de la Iglesia”, 297-312; “El catolicismo después del Concilio”, 335-356.

⁴⁹ RATZINGER, J., *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992, 85.

Este texto que habla de la necesidad de nuevas estructuras humanas y del envejecimiento de las instituciones eclesiales evoca de forma connatural esa reflexión teológica postconciliar relativa al “cambio estructural de la Iglesia”, conforme al famoso librito de K. Rahner. A comienzos de los años setenta del siglo pasado, el teólogo jesuita hizo un análisis teológico de la situación eclesial a partir de tres preguntas: ¿dónde estamos?, ¿qué tenemos que hacer?, ¿cómo imaginar una Iglesia de futuro? Transcurrida la primera década del tercer milenio, no sólo su diagnóstico sigue conservando vigencia y exactitud, sino que a día de hoy percibimos con más nitidez el “cambio estructural” pronosticado y cuáles son las líneas de actuación para alumbrar una Iglesia más evangelizadora: Iglesia abierta y ecuménica, desclericalizada, solícita en el servicio, de puertas abiertas, desde la base, democratizada, de espiritualidad auténtica, con actitud crítica ante la sociedad.⁵⁰

No le han faltado seguidores a estas reflexiones acerca del cambio estructural de la Iglesia, de diverso signo. Se trata, por lo general, de estudios que tratan de pensar e imaginar la Iglesia del futuro como desarrollo del proyecto renovador de la Iglesia y de su tarea histórica en la sociedad emanado del Vaticano II. A mediados de los años ochenta del siglo pasado, R. Parent abogaba por superar el contraste craso entre clérigos y laicos.⁵¹ Por su parte, en tono más radical, C. Duquoc subrayó que la precariedad institucional de la Iglesia es la causa de una reforma permanente, de ahí la necesidad de emprender cambios y mejoras en sus estructuras de gobierno y de anuncio para favorecer su credibilidad.⁵² Desde un análisis histórico, el monje benedictino G. Lafont ha revisado aspectos fundamentales de la vida de la Iglesia (jerarquía, laicado, vida religiosa, catequesis, colegialidad episcopal, celibato sacerdotal, elección de los obispos, etc.), con la intención de superar la forma gregoriana del catolicismo romano forjada a lo largo del segundo milenio.⁵³ Por su parte, E. Schillebeeckx, después de denunciar el rostro antidemocrático que la Iglesia se ha ido labrando desde la Revolución Francesa hasta el Vati-

⁵⁰ Cfr. *Cambio estructural de la Iglesia: tarea y oportunidad*, Madrid 1974, (original de 1972).

⁵¹ PARENT, R., *Cambio estructural de la Iglesia: para una superación de la oposición clérigos-laicos*, Santander 1987.

⁵² DUQUOC, C., “Creo en la Iglesia”. *Precariedad institucional y reino de Dios*, Santander 2001.

⁵³ LAFONT, G., *Imaginer l'Église catholique*, París 1995. Con una prolongación reciente: *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique*, París 2011.

cano II, hacía una llamada a romper con una imagen de Iglesia organizada como una pirámide jerárquica.⁵⁴

Este género de “escritos para la reforma de la Iglesia” puede quedar recapitulado en una de las obras de H. Küng, *Mantener la esperanza*, cuya documentación final acoge la llamada “Declaración de Colonia” (1989).⁵⁵ Concebidos y redactados en tono de alegato, estos escritos para la reforma de la Iglesia del controvertido teólogo suizo repasan estos temas: 1) el problema del pluralismo y de la unidad, y el desafío de superar polarizaciones (¿partidos en la Iglesia?); 2) la Iglesia de arriba y la Iglesia de abajo; 3) el futuro de una Iglesia participativa e igualitaria, o el puesto de los laicos en el ordenamiento eclesial; 4) la libertad en la elección de los obispos; 5) el debate en torno al celibato de los ministros; 6) la mujer en la sociedad y en la Iglesia; 7) el futuro de una Iglesia ecuménicamente abierta.

H. Küng, que abre su libro con el interrogante, ¿por qué permanezco en la Iglesia?, invitaba a leerlo en continuidad con su estudio ya citado, de 1967, *La Iglesia*. Por mi parte, cuando sube el tono de la protesta, pienso que hay que recordar dos cosas. En primer lugar: que siempre ha habido en la historia de la Iglesia ese tipo de análisis descarnados que bien se pueden emparentar con lo que A. Rosmini llamó las llagas de la Iglesia en su obra homónima de 1833. En realidad, esta imagen de “las llagas de la santa madre Iglesia”, había sido acuñada mucho antes por el papa Inocencio IV, que la utilizó en el I concilio de Lyon (1245), al comparar los males estructurales de la Iglesia con las cinco llagas del Señor clavado en la cruz.⁵⁶ Por tanto, es muy vieja esta reflexión sobre la necesidad de reforma en la Iglesia y la eclesiología se sabe siempre *theologia crucis*. En segundo lugar, el valor profético de esas denuncias o demandas debe hacerse siempre –tal es el mensaje último de *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*– con el objetivo de la edificación, a sabiendas de que preguntarse por la Iglesia equivale a preguntarse cómo hacerla mejor, sobre todo cuando a diario se constata que la palabra y la realidad de la Iglesia han caído en descrédito. Ésta es la razón de ser de la eclesiología. Antes de abordar cuestiones prácticas y concretas hay que plantearse con paciencia qué es la Iglesia, de dónde viene, a qué fin

⁵⁴ SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca 1994, 283-337.

⁵⁵ KÜNG, H., *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia*, Madrid 1993.

⁵⁶ Véase: MADRIGAL, S., *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002, 409.

está orientada. Por eso, para ir concluyendo, hay que señalar otro elemento que nos lega el magisterio de Congar y forma parte de su herencia imperecedera: hay algo que, por encima de sus miserias, hace amable a la Iglesia. Sólo desde una concepción profunda de la Iglesia, se alcanza ese nivel de conciencia espiritual y mística que debe acompañar todo discurso cristiano de reforma o, en otro caso, está condenado a ser estéril palabrería.

5. COMMUNIO SACRAMENTALIS: UN CONCEPTO DE IGLESIA PARA LA RENOVACIÓN DE LA IGLESIA Y DE LA ECLESIOLOGÍA

El jesuita alemán M. Kehl se ha planteado los mismos interrogantes que K. Rahner algunos años más tarde, a mediados de los años noventa del siglo pasado. Sus análisis trazan este diagnóstico: en nuestra situación hodierna se detecta una disociación casi total entre la dimensión teológica y la dimensión empírica de la Iglesia; en otros términos: en la amplia opinión pública, tanto social como eclesial, “predomina una concepción des-teologizada y des-espiritualizada de la Iglesia: la de “Iglesia oficial”.⁵⁷ Esta denominación “Iglesia oficial” es un puro concepto socio-cultural, que sirve para describir a la Iglesia (católica o evangélica indistintamente) como una organización de servicios religiosos, al tiempo que desconoce radicalmente la sustancia *teológica* de la palabra “Iglesia” (comunidad de los creyentes, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo). El profesor de Fráncfort urgía la necesidad de que el cristiano de hoy integre el fenómeno y la realidad de la Iglesia, con tantas luces y sombras, en su relación creyente, esperanzada y amorosa con Dios. El mero hablar sobre la Iglesia o la actividad frenética en ella se quedan en la superficie si no alcanzan ese nivel renovador que nace de la experiencia de unión indisoluble entre la vocación cristiana personal y la comunión eclesial de la fe. Una verdadera reforma institucional en la Iglesia debe ir acompañada de una conversión personal, es decir, depende en buena medida de una experiencia eclesial de cuño espiritual. Es importante volver a mostrar esa conexión entre *empiría* y teología, sin espiritualizar y mixtificar las estructuras eclesiales, pero tratando de espiritualizar nuestro lenguaje.

⁵⁷ Cfr. KEHL, M., *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander 1996, 68-69; 103.

Para favorecer una experiencia eclesial de cuño espiritual podemos recurrir al concepto de Iglesia que sustenta el pensamiento eclesiológico del P. Congar. A juicio de C.Th.M. van Vliet, la noción de *communio sacramentalis* es el hilo directriz que está de fondo e informa desde dentro su visión de Iglesia más madurada.⁵⁸ Esta fórmula nos ayuda a comprender la Iglesia como una comunidad, como un misterio de *comunión con Dios en Cristo* y como *communio fidelium*. En esa doble forma de comunión está cifrada la salvación de los hombres mediada sacramentalmente. Es *communio cum Deo in Spiritu Sancto* desde la condición de Iglesia peregrinante, que requiere de estructuras sociales e institucionales de mediación. Esta fórmula permite, además, una síntesis entre los dos nombres de Iglesia privilegiados por el Vaticano II: Iglesia, pueblo de Dios e Iglesia, sacramento de salvación. En torno a estos datos angulares se empieza a perfilar, desde la sabiduría de Congar, la Iglesia como signo de esperanza y su misma dimensión mística e histórica: la comunidad peregrina en camino hacia el reino de Dios, Iglesia santa de los pecadores, con una vocación especial a la solidaridad con los pobres. La experiencia espiritual así buscada debe aunar los orígenes bíblico-patristicos de la Iglesia con la respuesta adecuada a los desafíos de la sociedad contemporánea y al permanente anhelo de comunión de nuestra humanidad. Aquí la realidad social de la Iglesia y su misterio teológico pasan a ser considerados por medio de una relación sacramental, según la analogía del Verbo encarnado (cfr. LG I, 8): el trasunto teológico de la comunidad eclesial es ser sacramento del misterio de comunión del Dios uno y trino.

Ahora bien, la dificultad estriba en hacer que semejante espiritualidad arraigue no sólo en la cabeza sino también en el corazón del creyente de hoy.⁵⁹ Por ello, Kehl recomienda, entre otras cosas, meditar con paciencia sobre la Iglesia sin ignorar las dificultades que plantea nuestro actual horizonte. El desafío lo ha planteado recientemente con toda clarividencia J. Zizoulas: “La eclesiología es el área de la teología que a primera vista parece guardar menos relación con el tema de la experiencia mística. La Iglesia es entendida comúnmente como una *institución*, una organización sujeta a leyes rígidas de gobierno (derecho canónico) y repleta de nociones como *potestas*, *iure divino*, etc. ¿Es posible hablar de experiencia mística en tal caso? ¿Acaso la institución, el orden y cosas así no descartan automáticamente lo que se conoce como “experiencia

⁵⁸ VLIET, C.Th.M. van, *Communio sacramentalis...*, 275-281.

⁵⁹ KEHL, M., *¿Adónde va la Iglesia?*, 103-130.

mística"?. Ahora bien, el metropolitano de Pérgamo no sólo ha dejado abierta esta posibilidad sino que ofrece pistas muy interesantes.⁶⁰ El interés básico del gran teólogo de tradición ortodoxa es la búsqueda de una síntesis armoniosa entre Cristo y el Espíritu a la hora de interpretar la Iglesia. La acción del Espíritu es muy importante para pensar la Iglesia en clave de comunión y en una perspectiva escatológica.⁶¹ De su mano podemos subrayar un aspecto antes ya aludido, si bien sólo de pasada, que forma parte de la herencia del P. Congar. Me refiero a la relevancia que el Espíritu Santo y, por tanto, la pneumatología, debe jugar en el desarrollo de una reflexión teológica en general y de la reflexión sobre la Iglesia en particular.

Zizoulas ha subrayado con razón los méritos contraídos por el P. Congar para abrir este camino y mostrar el puesto que la pneumatología ha jugado en la teología occidental a través de los siglos y debe seguir jugando, a la vista del diálogo ecuménico entre ortodoxos y católicos.⁶² En un trabajo de 1970 nuestro dominico reclamó la superación de la alternativa entre pneumatología y "cristomonismo".⁶³ Asistimos ciertamente a un renacimiento pneumatológico en la teología actual. Este planteamiento renovado, que se puede rastrear según los análisis del P. Congar,⁶⁴ en los textos del Concilio Vaticano II, acarrea también una revisión de la teología de los ministerios, de la contraposición entre carismas e institución, desactivando el clericalismo y devolviendo su dignidad plena a la vocación cristiana.⁶⁵ Y, significa, además, que el Vaticano II ha puesto de manifiesto el misterio de la Iglesia por su hondura trinitaria, *Ecclesia ex hominibus*, pero *Ecclesia de Trinitate* (LG I, 4; LG II, 17).

Desde el planteamiento trinitario hay que asignar a la misión del Espíritu la misma importancia que se le asigna a la misión del Hijo; por otro lado, la Iglesia ha dejado de presentarse en el texto conciliar como "continuación de la encarnación", como "Cristo prolongado y expandi-

⁶⁰ ZIZOULAS, J., "La Iglesia como cuerpo "místico" de Cristo. Hacia una mística eclesial", en *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca 2009, 359-384.

⁶¹ ZIZOULAS, J., "Cristo, el Espíritu y la Iglesia", en *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca 2003, 137-155.

⁶² *Ibid.*, 140-141. En nota 8 se refiere expresamente al estudio de Congar sobre *El Espíritu Santo* (1980).

⁶³ CONGAR, Y.-M., "Pneumatologie ou 'Christomonisme' dans la tradition latine", en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Mélanges G. Philips, 1970, 41-63. Citado por Zizoulas en "Cristo, el Espíritu y la Iglesia", 141 (nota 8).

⁶⁴ CONGAR, Y.-M., "Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II", en *Le Concile de Vatican II*, 163-176.

⁶⁵ Véase: CONGAR, Y.-M., *Ministères et comunión ecclésiale*, París 1971.

do", sin menoscabo de la afirmación del misterio de la Iglesia en conexión con el misterio de la encarnación. Es claro que la institución eclesial se remite a Cristo en su origen mismo, en el establecimiento de los ministerios y de los sacramentos; sin embargo, hasta ahora, el Espíritu era escasamente percibido en el mismo surgir y vivir de la Iglesia, con toda su actividad carismática, con su asistencia a la indefectibilidad de la Iglesia y a su fe, en la forma de la tradición, de la infalibilidad del papa y de los concilios. Por otro lado, se ha hablado también de "cristología pneumatológica" para honrar el papel del Espíritu en la encarnación del Hijo, en el ministerio terreno de Jesús de Nazaret, en la resurrección y en la exaltación del Señor. Ello tiene su prolongación en el hoy de la actualización de esa salvación realizada "de una vez por todas". Sólo así —como deseaba Congar— la pneumatología no es un simple "apéndice" yuxtapuesto a una consideración de la Iglesia exclusivamente cristológica.

Desde aquí podemos empezar a barruntar el significado de la expresión "mística" en eclesiología. En palabras de la constitución dogmática sobre la Iglesia: comunicando su Espíritu, Cristo el Señor constituye místicamente a sus hermanos los hombres en su cuerpo (cfr. LG I, 7).⁶⁶ Me parece importante ir elaborando, y así lo he indicado en otro lugar,⁶⁷ una eclesiología con un neto talante mistagógico. Así nos lo sugería Zizoulas con un argumento histórico: "La Iglesia antigua no conoció oposición alguna entre institución y experiencia mística. La eclesiología, incluyendo su aspecto institucional, no sólo era compatible con la experiencia mística; constituía incluso el lugar por excelencia de la auténtica *mystagogía*".⁶⁸ Así nos lo ha recordado Congar para que la eclesiología entre definitivamente, de la mano del Vaticano II, en su fase pneumatológica. En esta línea de una "pneumatología eclesiológica" ya se han producido buenos frutos, comenzando con la obra pionera y clásica de H. Mühlen, construida sobre la fórmula "una mystica persona", el Espíritu Santo, "una persona en muchas personas", un único Espíritu en el Cristo y en los cristianos.⁶⁹

⁶⁶ Sobre este artículo, véase: CONGAR, Y.-M., "Lumen gentium n. 7. L'Église, corps mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du corps mystique", en *Le Concile de Vatican II*, 137-161.

⁶⁷ MADRIGAL, S., "Aproximación a una espiritualidad y mística eclesial después del Concilio Vaticano II", en J. García de Castro-S. Madrigal (ed.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, Madrid 2011, 579-599.

⁶⁸ ZIZOULAS, J., "La Iglesia como cuerpo "místico" de Cristo...", 361.

⁶⁹ Véase: *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974; CISLAGHI, G., *Per una eclesiologia pneumatologica*, Milán-Roma, 2004.

Así como existe una mística teologal, existe y debe existir una mística eclesial. Si la primera consiste en la unión del alma individual con Dios, la segunda significa la unión o el vínculo que unifica a todos los creyentes en el único cuerpo de Cristo. En este caso, la unión con Dios no tiene lugar en la intimidad de la conciencia individual, sino que discurre en la dirección del descubrimiento de la alteridad. No es el fruto de la introspección, sino del salir al encuentro del Otro y de los otros. Por eso, el corazón de la unión mística eclesial reside en entrar por la gracia en el misterio de la adopción filial divina, como un ser hijos en el Hijo, para reconocer más a fondo el sacramento de Dios que es el prójimo. La mística eclesial es una mística de comunión y de relación que exhibe la indisoluble unidad del amor a Dios y al prójimo: *communio sacramentalis*.

6. CONCLUSIÓN: “ESTA ES LA IGLESIA QUE AMO”

Me resulta fácil imaginar que Congar haya repasado en su mente y en su corazón la sentencia de santo Tomás: “Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae: in quo si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus, ut dicitur 1 Jo 1,8”.⁷⁰ El texto enlaza bien con el carácter histórico de su reflexión que se vuelve a encontrar, finalmente, en ese librito de teología testimonial que recoge a la manera de epítome una confesión eclesiológica: *Esta es la Iglesia que amo*. Es un último aspecto de la herencia del P. Congar en estas horas tan bajas de sentido y afecto eclesial. ¡Qué raros suenan hoy los *Himnos a la Iglesia* de G. von Le Fort o la *Meditación sobre la Iglesia* de Henri de Lubac!

Ya en *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia* dedicó unas bellas páginas a declarar el alcance profundo de la fórmula acuñada por san Ignacio de Loyola, “sentir en la Iglesia”, “sentir con la Iglesia”, “una fórmula, un poco vaga, [que] tiene siempre un gran poder de atracción; se presiente que entraña algo profundo”.⁷¹ Por lo demás, el santo de Loyola diseña una mística de servicio que está muy próxima a ese

⁷⁰ STh III, q. 8, a. 3, ad 2m.

⁷¹ Cfr. *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, 196-200. Véase: MADRIGAL, S., *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid-Bilbao 2002, 13-16.

desiderátum eclesiológico del sabio dominico: *por una Iglesia sirviente y pobre*. El hecho de que la teología del Vaticano II haya recuperado aquella visión de la Iglesia típica de los Padres, que ponía en el centro su *mysterion* por relación a la Trinidad, está demandando un planteamiento mistagógico de la eclesiología postconciliar. Sólo así podremos hacer la profesión del cardenal Congar: “Esta es la Iglesia que amo”.