

M.^a JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO *

**LA NATURALEZA ECLESIOLÓGICA
DE LA «RETRACTACIÓN» DE CONGAR:
DE *JALONES* (1953) A *MINISTERIOS
Y COMUNIÓN* (1971)**

**II. Un nuevo esquema eclesiológico
desde el Concilio:
«Comunidad-Ministerios»**

INTRODUCCIÓN

Tras el estudio —a través de *Jalones para una teología del laicado* (1953)— del esquema eclesiológico que caracteriza al pensamiento de Congar en la época anterior al Vaticano II, abordamos ahora el giro que se produce a raíz de este acontecimiento: el cambio que va del binomio «estructura-vida» y de una noción de Iglesia en términos de «sacerdotes-laicos» a una concepción que supera este dualismo y se expresa en términos de «comunidad-ministerios».

Las dificultades en esta segunda etapa provienen de que no existe una gran obra clásica a la que acudir y donde encontrar de manera con-

* Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

centrada las nuevas perspectivas. Nos hemos fijado, sobre todo, en el texto de la *retractatio* en la recopilación titulada *Ministerios y comunión eclesial* (1971). Aquí buscamos identificar con precisión en qué consiste el cambio de esquema eclesiológico: cuál es la revisión del propio autor, la autocrítica, y la propuesta del nuevo binomio, centrándonos igualmente en lo fundamental para nuestro tema. Ahora bien, dicha autocrítica no da cuenta de todo. Se hace, por tanto, necesario buscar «claves hermenéuticas», y creemos que hemos encontrado algunas importantes. Nos parece que no serán las únicas, que habrá otros aspectos distintos a los aquí tratados en los cuales puede manifestarse tanto la evolución de pensamiento como los fundamentos eclesiológicos desde los que se produce esta revisión.

Dada esa ausencia de una obra similar a la primera para esta etapa, cabría pensar que la *retractatio* fue un atisbo de modificación que no llegó a cuajar en el pensamiento congariano, que no tuvo desarrollo, que no se llegó a formular más que a modo de enunciado. Pero no es así. Es posible responder en alguna medida a la pregunta sobre qué significa y qué consecuencias tiene este cambio eclesiológico con estudios y artículos cercanos en el tiempo a la *retractatio*, que muestran que su actitud de revisión se plasmó en un verdadero —aunque inicial— desarrollo de este esquema. También aquí serán posibles muchos otros aspectos que no tocamos. En este sentido, desde el principio indicamos que nuestro interés no ha sido tanto abarcar, cuanto llegar a tocar lo nuclear.

Conviene recordar —como esperamos quedase suficientemente de manifiesto en la primera parte— que el espíritu de renovación alienta toda la obra congariana, en ambas etapas: explica las aperturas de *Jalones*, que son como intuiciones profundas desde la vida, la tradición y la historia de la Iglesia; y explica la *retractatio* desde la recepción del Concilio como un acontecimiento de gracia en que el Espíritu habla a la Iglesia y actúa en ella. En esto late la continuidad profunda, al tiempo que queda no menos explícito el giro eclesiológico, o cambio de esquema, como el desprendimiento de una concepción de Iglesia insuficiente para incorporar verdades profundas del misterio de la Iglesia que la vuelta a las fuentes y el propio Concilio llaman a redescubrir.

Uno de los valores fundamentales de este giro consiste en su realización misma, testimonio de una aplicación humilde y sincera de la enseñanza del Vaticano II al propio pensamiento eclesiológico, que se deja interpelar y corregir; testimonio también de que la eclesiología no puede quedarse en la etapa preconiliar, ni apelar a los teólogos que parti-

cuparon en el Concilio como autoridades que justifican —con su nombre asociado al mismo— afirmaciones que ellos han revisado desde la obediencia a la orientación conciliar.

Se verá, pues, que el giro congariano, dentro de la continuidad que hemos señalado, es muy profundo, que no afecta a cuestiones periféricas, sino a la concepción misma de Iglesia.

II. UN NUEVO ESQUEMA ECLESIOLÓGICO DESDE EL CONCILIO: «COMUNIDAD-MINISTERIOS»

1. UNA NUEVA ETAPA MARCADA POR LA EXPERIENCIA CONCILIAR

De nuevo nos situamos, para entender el cambio que Congar introduce en su esquema eclesiológico, en un primer paso de acercamiento al contexto, pues, como bien dice J.-P. Jossua, «son oeuvre théologique ne se laisse pas dissocier de sa vie»¹. J. Famerée señala como punto de inflexión en la producción teológica de nuestro autor el año 1959, marcado por el anuncio del Concilio, y no porque ante él dé un giro espectacular, sino porque le va a introducir en una dinámica nueva e inesperada de experiencias humanas, eclesiales, intelectuales, en las que su pensamiento se va a manifestar abierto y fecundo. No tenemos un conocimiento exhaustivo de esta nueva etapa, pero sí podemos trazar las líneas generales que nos permitan comprender este sustrato vivo de su obra.

Elegido papa el 28 de octubre de 1958, Juan XXIII anunció la convocatoria del Concilio el 25 de enero de 1959, en una alocución a un grupo de cardenales reunidos en consistorio en la basílica de San Pablo extramuros en la semana de oración por la unidad de los cristianos². Entre las reacciones diversas³, parece que Congar, en Estrasburgo, se situó

¹ J.-P. JOSSUA, *Signification théologique de quelques retours sur le passé dans l'oeuvre d'Yves Congar*, en A. VAUCHEZ (dir.), *Cardinal Yves Congar (1904-1995), Actes du colloque réuni à Rome les 3-4 juin 1996*, Paris, du Cerf, 1999, 93 (el estudio en 93-103).

² K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid, Trotta, 1999, 247-312. G. ALBERIGO, *El concilio Vaticano II (1962-1965)*, en G. ALBERIGO (ed.) *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993, 335-473. Destacamos la obra dirigida por este mismo autor, *Historia del concilio Vaticano II*, v. I: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación*, Salamanca, Sígueme, 1999.

³ G. ALBERIGO, *El anuncio del Concilio. De la seguridad del baluarte a la fascinación de la búsqueda*, *ibid.*, 17-61.

desde la perspectiva del movimiento ecuménico y la renovación teológica y, considerando escasas la formación y posibilidades del episcopado, pensó que era prematura su convocatoria, aunque quizás pudiese suponer un impulso:

«... desde el punto de vista teológico, y sobre todo de la unión, parecía como si el concilio viniese con veinte años de anticipación. Efectivamente, hacía aún muy pocos años en los que las cosas habían empezado a moverse. Pero, con veinte años más, se habría tenido un episcopado compuesto de hombres alimentados de ideas sacadas de la Biblia y de la tradición, de una conciencia misionera y pastoral concreta [...]. Por otro lado, muchas ideas ya se habían abierto camino y el anuncio mismo del concilio, con su tele-finalidad ecuménica, en el clima más humano y más cristiano del pontificado de Juan XXIII, podía acelerar ciertos procesos»⁴.

No obstante, nuestro autor se comprometió muy pronto en aportar lo que pudo: escribió, aún sin firma (nunca utilizaría pseudónimo) un artículo en el que apuntaba algunas líneas temáticas⁵ y se entregó a difundir la idea del esfuerzo necesario para empujar, al menos algunos pasos, la renovación de la Iglesia:

«Se ha visto en seguida en el concilio una posibilidad para la causa, no sólo de la unidad, sino también de la eclesiología. Se percibía en él la ocasión, que había que aprovechar en todo lo posible, de acelerar la recuperación de los valores "episcopado" e "Iglesia" en eclesiología y de realizar un progreso sustancial desde el punto de vista ecuménico. Personalmente, me comprometí a fomentar la opinión de que eso espera y requiere un gran esfuerzo. No me he cansado de decir por todas partes: quizás no pase más que el 5 por 100 de lo que hemos pedido. Razón de más para seguir insistiendo. Es preciso que la presión de la opinión pública de los cristianos fuerce al concilio a ser un auténtico concilio y a hacer algo»⁶.

En julio de 1960 su nombre y el de H. de Lubac aparecen en la lista de la Comisión teológica preparatoria, como consultores, pero esto no significaba en sí una rehabilitación ni el final de las sospechas en los círculos romanos; se debía más bien a los intentos de mediación entre la

⁴ Cit. de *Mon journal du concile*, copia en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia, 1. *Ibid.*, 21.

⁵ *Les conciles dans la vie de l'Église*, Informations catholiques internationales 90 (15 febrero 1959) 17-26; la autoría está confirmada por su *Journal*. Una síntesis del contenido en G. ALBERIGO, *El anuncio...*, 45.

⁶ De la primera página del *Journal*, cit., *ibid.*, 46.

libertad que quería Juan XXIII —a quien de Lubac atribuye la presencia de ambos— y el control que buscaba ejercer el Santo Oficio sobre el desarrollo del Concilio; de este modo, su experiencia fue —en expresión utilizada por el propio Congar— la de ser casi «rehenes» (*otages*) de la comisión⁷. Entonces comienza su *Journal* —nacido de su conciencia de vivir un acontecimiento histórico— y se dedica a una producción intelectual intensa: artículos en los que exponía su perspectiva del Concilio, como *Le Concile, l'Église et «les Autres»*⁸, o *Pour que l'Église soit l'Église!*⁹, y obras como *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimension du salut* (París 1959), *La Tradition et les traditions. Essai historique* (París 1960), participación en *Le Concile et les conciles* (París 1960), y, sobre todo, el volumen colectivo *L'Épiscopat et l'Église universelle* (París 1962), donde contribuye con un ensayo sobre *La hiérarchie comme service dû selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition*.

Viéndose prácticamente reducido a un espectador en la Comisión teológica preparatoria, manifestó, no obstante, su opinión crítica sobre los esquemas y la orientación que, según él, debía tener el Concilio, en un informe que distribuyó a los miembros y consultores. Su punto de partida era la necesidad de tener «una visión clara del mundo en el que vivía la Iglesia» —los esquemas parecían responder al del Vaticano I— y proponía un estilo kerigmático:

«Criticaba el relieve que se daba a las cuestiones formales de autoridad, el olvido del contenido esencial del evangelio, la visión principalmente negativa del mundo contemporáneo, el estilo abstracto y escolástico, la omisión de cuestiones cruciales de la actualidad y la falta de interés ecuménico»¹⁰.

En un primer momento, su influencia fue escasa, pero contribuyó a crear un clima que acabaría por variar la dirección inicial del Conci-

⁷ Congar dudó en participar en este organismo, presidido por el cardenal Ottaviani —de la suprema congregación del Santo Oficio—, cuyo secretario era Sebastián Tromp. Las impresiones a que nos hemos referido y la situación marginal de los consultores, en J. PUYO, *Jean Puyo interroge le Père Congar. «Une vie pour la vérité»*, París, Centurion, 1975, 124-127. Se reunió con H. de Lubac para discernir la decisión, ambos con el mismo temor, según J. KOMONCHAK, *La lucha por el concilio durante la preparación*, en G. ALBERIGO (ed.) *Historia del concilio...*, 212, n. 245. Estudio específico, el de A. MELLONI, *Yves Congar à Vatican II. Hypothèses et pistes de recherche*, en A. VAUCHEZ (dir.), *Cardinal Yves Congar...*, 117-164.

⁸ *Lumen Vitae*, 45 (1960) 69-92.

⁹ *Signes du Temps*, 6 (1960) 9-12.

¹⁰ J. KOMONCHAK, *o.c.*, 217-218. Es un texto de 24 de septiembre de 1960.

lio¹¹. Más tarde, durante la primer intersesión, consideraría que su crítica a los textos de la Comisión había sido aún insuficiente¹². En 1962 aparecía entre los nombrados *periti* (expertos) del Concilio¹³. A partir de entonces, su compromiso será cada vez mayor.

Congar va a vivir así con intensidad todas las fases del Concilio, estableciendo progresivamente relaciones con el episcopado y los teólogos alemanes, los obispos franceses, el equipo belga, apreciando en todo su valor el clima abierto y franco de colaboración en los momentos más abiertos, y sufriendo las tensiones de las sospechas y las luchas en los más adversos, sobre todo en torno al debate sobre la colegialidad episcopal¹⁴. Es verdad que su figura fue adquiriendo relieve, pero también que sus posibilidades de actuación eran limitadas; si el papel de los teólogos fue decisivo, no se puede tampoco hacer una interpretación de la labor del Concilio en clave de personalidades. En todo caso, el esfuerzo de Congar se hizo intensísimo.

Trabajó al principio *motu proprio* sobre el tema Escritura-Tradición, una vez que la asamblea rechazó el esquema *De fontibus revelationis* en noviembre de 1962¹⁵. En marzo de 1963 el P. Daniélou le abre las puertas de la subcomisión *De Ecclesia*; a partir de entonces, su compromiso es directo¹⁶. Participa en la elaboración del llamado *esquema de Malinas*, iniciativa del cardenal Suenens¹⁷, y sus relaciones con el equipo belga se intensificarán aún más durante el segundo período conciliar¹⁸. Trabaja en lo que será el capítulo II de *Lumen gentium*, en el esquema XVII, que luego será XIII y, finalmente, *Gaudium et spes*¹⁹ y, cuando en el tercer período se endurece la lucha en torno a la colegialidad episcopal y su capacidad de influencia se reduce, mantenido un poco al margen, acepta participar en *De presbyteris*, *De missionibus* y, dentro del *De Ecclesia*, en

¹¹ A. MELLONI, *o.c.*, 124.

¹² *Ibid.*, 131, cita un significativo texto del *Journal* en este sentido.

¹³ K. WITTSTAD, *En vísperas del concilio Vaticano II (1 de julio a 10 de octubre de 1962)*, en G. ALBERIGO, *Historia del concilio...*, v. I, 373-462, especialmente el apartado titulado «El nombramiento de los expertos ("periti")», 413-426; dedica a Congar las pp. 421-424.

¹⁴ Para todo esto A. MELLONI, *o.c.*, así como J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris, du Cerf, 1967, en el capítulo «Al servicio del concilio», 181-209. Un perfil de los principales protagonistas según sus recuerdos en J. PUYO, *o.c.*, cap. 6: «Le concile», 124-163.

¹⁵ A. MELLONI, *o.c.*, 126-127.

¹⁶ *Ibid.*, 126. J. PUYO, *o.c.*, 139.

¹⁷ *Ibid.*, 143-144.

¹⁸ A. MELLONI, *o.c.*, 134.

¹⁹ J. PUYO, *o.c.*, 143.

el tema *De indole eschatologica*²⁰. En la última intersesión, se vincula a los temas sobre la libertad religiosa, sobre la Iglesia en el mundo, el apostolado de los laicos..., de tal modo que, en el cuarto período, se vería demandado por multitud de colaboraciones en esfuerzos verdaderamente agotadores, agudizados por el ritmo que iba imponiendo la necesidad de acabar²¹. A falta todavía de una historia detallada, valen sus indicaciones:

«J'ai été engagé dans la préparation de la plupart des grands textes conciliaires: *Lumen gentium*, surtout le chapitre deuxième; *Gaudium et spes*; *Dei Verbum*, le texte sur la Révélation; l'oecuménisme; la liberté religieuse; la Déclaration sur les relations non chrétiennes; les Missions. J'ai beaucoup travaillé également avec la commission du clergé qui a donné le texte *Presbyterorum Ordinis*»²².

Se comprometió también en la transmisión a la opinión pública de la marcha del Concilio, a través de sus crónicas a *Informations catholiques internationales*, en *Le Monde* y en *Témoignage chrétien*. Y, mientras pudo, no dejó de publicar: en 1963, un segundo volumen de *La Tradition et les traditions*, la recopilación de estudios *Sainte Église*, y un texto breve pero decisivo: *Pour une Église servante et pauvre*, que al año siguiente fue traducido a siete lenguas; en 1964, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme*, cuando va a comenzar el periodo más duro del Concilio, el ambiente se torna sospechoso y recibe advertencias dictadas desde el Santo Oficio²³.

A partir de aquí, «l'alternance de confiance et de désillusion représente pour Congar un véritable "combat spirituel"»²⁴. En la última intersesión se resiente de la fatiga de un trabajo agotador y de la enfermedad que le acompaña y que forma parte de la ofrenda espiritual de esta experiencia²⁵. Considera con realismo los logros y las insuficiencias

²⁰ A. MELLONI, *o.c.*, 145.

²¹ *Ibid.*, 151, 156, n. 4.

²² J. PUYO, *o.c.*, 149.

²³ Al abrirse la tercera sesión, el clima ha cambiado, y Congar, que ha sido elogiado por el general de los dominicos, «est convoqué en 1964 pour avoir défendu Chenu («mais moi, je serais prêt à donner ma vie pour cela!») et pour avoir attaqué le Saint-Office. Le ton «misérable» de ces reproches, manifestement dictés de *mandato* du même Saint-Office, donne le *la* des doutes et des épreuves de cette période difficile du cheminement conciliaire» (A. MELLONI, *o.c.*, 142).

²⁴ *Ibid.*, 147.

²⁵ «Le concile a été porté par beaucoup de prières et de souffrances offertes. Mais qui connaît, qui pourrait écrire cette histoire. (...) Mes propres ennuis de santé (...) n'est-ce pas aussi quelque chose dans l'histoire invisible et mystique du Concile? Je crois tellement au "qui perd gagne" de l'Évangile. Je crois tellement au "*Cum*

del Concilio²⁶, le preocupan los rechazos que ya se están manifestando²⁷ y percibe que será fundamental la tarea del postconcilio.

Su juicio posterior será que «le Concile a fait du très bon travail», en muchos aspectos con avances impensables, pero también «qu'il est resté en de nombreuses questions à mi-chemin. Il a commencé une oeuvre qui n'est pas achevée»²⁸. Ante esta percepción, ¿cómo se sitúa? Veamos un ejemplo concreto:

«... on ne voulait pas qu'une «école» triomphe de l'autre. C'est très clair, par exemple, à propos de la collégialité. Mais je ne le regrette finalement pas, car c'est l'exercice de cette collégialité qui dira jusqu'où on peut aller en matière de partage des responsabilités. Le Concile a donné une impulsion, mais c'est à la vie de préciser les choses. L'important pour moi, c'est que le Concile ait eu lieu»²⁹.

Hay una apelación a la vida, que no ha de quedar, sin embargo, al azar de lo que vendrá después, sino orientada por toda la aportación y el impulso conciliar. Es la fidelidad al hecho mismo del Concilio, a su espíritu y a las energías que ha liberado, lo que permitirá seguir en ruta, de una manera que implica la responsabilidad eclesial:

«Un nouveau travail commencera. (...) Tout le corps de l'Église se trouvera engagé, de la périphérie au centre. (...) Il faudra que l'esprit du Concile soit fidèlement gardé. Les conférences épiscopales s'en préoccupent. Il existe évidemment des raisons humaines de craindre

infirmior, tunc potens sum”...» (*ibid.*, 139). Años más tarde, dirá: «Je prends mon mal un petit peu à la manière de Thérèse de l'Enfant Jésus: “Je marche pour un missionnaire”, disait-elle. Moi, je marche pour que l'Église avance!» (J. PUYO, *o.c.*, 154).

²⁶ «Congar acquiert la conviction que le concile ne doit pas nécessairement finir glorieusement, mais assurément en assumant toutes ses responsabilités. Il refuse des solutions dont le but n'est que de cacher les éventuelles impuissances de Vatican II: si l'on ne réussit pas, comme il semble que ce soit parfois le cas, à porter à terme et à maturité la revision des textes, on ne devrait rien faire d'autre que d'en prendre acte» (A. MELLONI, *o.c.*, 154).

²⁷ *Ibid.*, 160, sobre todo, n. 3. Constata en su diario que hay eclesiásticos para quienes «le concile est un glissement à l'erreur».

²⁸ J. PUYO, *o.c.*, 131-132: «... qu'il s'agisse de la collégialité, du rôle des laïcs, des missions et même de l'oecuménisme. Il serait absurde de penser que les choses doivent rester en l'état ou elles se trouverent à la fin du Concile, le 8 décembre 1965.» Más adelante insiste: «Il est à mi-chemin. Tout le travail du Concile est à mi-chemin. J'en ai eu l'évidence au Concile même. On cherchait l'unanimité maximum; le pape surtout la cherchait; c'est un point où il a réussi. (...) La conséquence est qu'on est seulement à mi-chemin du parcours. On ne pouvait pas aller plus loin sans provoquer des ruptures» (*ibid.*, 149).

²⁹ *Ibid.*, 149.

qu'au bout de deux ou trois ans, la mémoire s'estompe, l'attention se détend, les routines, un moment bousculées, se retrouvent dans les bureaux. (...) Il n'est pas facile, nous l'éprouvons nous-même, de penser toutes choses désormais à la lumière de la vision rénovée que le Concile a donné...»³⁰.

«Après le Concile, on a vu éclore certains synodes locaux. J'ai participé au synode national du Chili, au mois d'août 1967; il y avait une forte participation de laïcs, hommes et femmes. Mais la *vie conciliaire* de l'Église, c'est plus que le fait d'avoir des synodes. Cela suppose que, d'un bout à l'autre de l'Église, les communautés chrétiennes aient la parole pour déterminer leur propre vie. (...) "*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*"»³¹.

Para Congar, el postconcilio dependerá en buena medida de la continuidad de la colaboración entre obispos y teólogos³². De ahí su compromiso en la revista *Concilium*³³, y un despliegue de su trabajo intelectual en multitud de conferencias, encuentros, artículos..., en los que va desarrollando de manera muy viva su reflexión, de un modo que —como ya le ha ocurrido antes— retarda una producción científica que, sin embargo, aborda también. Destacamos en esta etapa la serie *Vatican II. Textes et Commentaires des Décrets conciliaires*, que dirige en la colección *Unam Sanctam*, la colaboración *Propiedades esenciales de la Iglesia para *Mysterium salutis** en 1970³⁴, y obras como *Un peuple messianique* (1975)³⁵, los tres volúmenes de *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980)³⁶, seguidos de *La Parole et le Souffle* (1984)³⁷, en el terreno ecuménico *Diver-*

³⁰ Cit. en J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar...*, 205.

³¹ J. PUYO, *o.c.*, 150.

³² «Nous avons déjà dit quelle part indispensable les théologiens devront avoir dans le processus d'application du concile. Ils ont très largement fait le concile, à leur place, avec les évêques. Notre conviction est que l'après-concile ne demeurera dans la ligne de celui-ci que s'ils sont assumés dans le travail à poursuivre. Il faudra trouver les moyens et, au besoin, les structures nécessaires» (cit. en A. MELLONI, *o.c.*, 162-163).

³³ Sus motivos, su opinión sobre la revista, y comentarios sobre la personalidad de H. Küng, en J. PUYO, *o.c.*, 156-163.

³⁴ Traducción española en Madrid, Cristiandad, 1973 y 1984, IV/1, 371-605.

³⁵ *L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Paris, du Cerf, 1975. Traducción española en Madrid, Cristiandad, 1976.

³⁶ Traducción española en un solo volumen titulado *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1991.

³⁷ Paris, Desclée, 1984, que, según J. FAMERÉE, «offre l'état le plus achevé de la pensée congarienne relative aux rapports Verbe-Esprit» (*L'Écclésiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique*, Rev.Sc.ph.th. 76 (1992) 412-413; el artículo en 377-419).

sités et communion (1982), y los estudios históricos como *L'Éclésiologie du Haut Moyen Âge* (1968), *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne* (1970) o *Martin Luther, sa foi, sa réforme* (1983). En 1965 Pablo VI le nombró miembro de la Comisión Católica para el diálogo con la Federación Luterana Mundial y, en 1969, miembro de la Comisión Teológica Internacional.

Para entender el espíritu de esta etapa, habría que recoger los matices de muchas aportaciones circunstanciales, donde se percibe la búsqueda de un equilibrio verdaderamente fiel y una visión histórica de los acontecimientos y crisis posteriores al Concilio y de la significación de éste en la tradición de la Iglesia, como parte de ella. Nos ayudará algo esta nota que escribe a su regreso a Estrasburgo el 13 de diciembre de 1965:

«Le danger es qu'on ne *cherche* plus, mais qu'on exploite simplement l'inépuisable magasin de Vatican II; on ouvrirait alors une ère post-vaticane, comme il a existé une ère post-tridentine. Ce serait trahir l'*aggiornamento* que de le croire fixé une fois pour toutes dans les textes de Vatican II»³⁸.

Es importante también tener en cuenta los balances que se han ido haciendo de la recepción del Concilio³⁹. Congar se expresa a este respecto; podemos encontrar una síntesis en una conferencia dada en Friburgo el 23 de enero de 1979 con ocasión del vigésimo aniversario del anuncio del Concilio⁴⁰; en ella afirma: «Que la crise présente soit le fruit de Vatican II, je ne le crois pas»⁴¹; el origen de muchas de las realidades que forman parte de esa problemática está en los años cincuenta, incluso treinta; por otra parte, el tiempo posterior al Concilio ha conocido «une mutation socio-culturelle dont l'ampleur, la radicalité, la rapidité, le caractère cosmique n'ont d'équivalent à aucune autre époque de

³⁸ Cit. en J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar...*, 209.

³⁹ Destacamos G. ALBERIGO y J.-P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987, especialmente la aportación de G. ALBERIGO, *La condición cristiana después del Vaticano II* (17-45), y H. J. POTTMEYER, *Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio* (49-67). Desde una perspectiva temática, R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme, 1989. Desde el punto de vista eclesiológico, CONGAR dedicó a esta noción el artículo *La recepción como realidad eclesiológica*, *Concilium* 77 (julio-agosto 1972) 57-85.

⁴⁰ Titulada *Vatican II: apports du Concile et perspectives d'avenir*, es reproducida como *Regard sur le concile Vatican II* en la obra de recopilación *Le concile de Vatican II. Son Église, Pieupe de Dieu et Corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, 49-72.

⁴¹ *Ibid.*, 69.

l'histoire»⁴²; en cuanto al acontecimiento conciliar, su mismo hecho tiene inevitablemente repercusiones, pues es «une visite de l'Esprit Saint, une sorte de nouvelle Pentêcote»⁴³:

«... le fait "concile" a changé les conditions établies depuis Pie IX dans l'exercice de l'autorité. La publicité du Concile a révélé que "l'Église" n'avait pas réponse à tout, qu'elle connaissait des tensions internes. Par la franchise des débats, par l'ouverture à des apports longtemps ignorés, exclus, condamnés, par une saine critique interne poursuivie à la lumière des exigences tant de la mission que de l'Évangile, l'inconditionnalité du système hérité de la Contre-Réforme et de la restauration antirévolutionnaire du XIX^e siècle, avait été dissoute... Des courants d'idées, des attitudes trop longtemps tenues à distance ont pénétré par les portes et les fenêtres enfin ouvertes. La crise est venue aussi par là»⁴⁴.

Una visión histórica muestra las dificultades de todos los procesos de recepción de los concilios. Pero hay que señalar, junto a todo ello, los frutos, y en este caso, las primicias: vitalidad de las iglesias locales, de los carismas y ministerios *de base*, esfuerzos ecuménicos, compromiso por el hombre, sobre todo allí donde es explotado... En realidad, todo ello significa «un passage d'une vision d'Église à une autre»:

«Cette vision a été dominée jusqu'à Vatican II par une définition juridique de l'Église comme société complète (*societas perfecta*), inégale ou hiérarchique, dont le premier article était la distinction, *de droit divine*, entre clercs et laïcs. Vatican II enseigne une ecclésiologie de l'existence chrétienne structurée en Église, à base sacramentelle. La vitalité d'une telle Église vient beaucoup plus de sa base, des personnes mordues par l'Évangile et des communautés plus ou moins formelles qu'elles forment. Cela peut favoriser, non un individualisme, mais un régime d'option personnelle par conviction motivée. "Protestantisation"? Dans l'Église juridique, on acceptait tout sans poser de question. Aujourd'hui, on ne peut faire l'économie des questions. L'institution reste vivante (...). Sa vitalité est une condition de santé, mais de santé d'une vie à la base, celle d'une Église-peuple de Dieu dans l'itinéraire des hommes, d'une Église qui germe dans les groupes humaines et d'eux, par la semence du Christ, Verbe fait chair, Parole et Sacrement, mise en eux par l'apostolat»⁴⁵.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, 68.

⁴⁴ *Ibid.*, 70. G. ALBERIGO, *La condición cristiana...*, o.c., 24-30.

⁴⁵ *Ibid.*, 71. A propósito de este cambio de visión de Iglesia, recuerda un proverbio chino citado por Mons. Etchegaray: «quand un arbre tombe, cela fait du bruit; quand une forêt pousse, on n'entend rien».

Estas palabras nos sitúan ya en las huellas de un cambio que Congar vivió en primera persona, al cual contribuyó con su opción por la renovación de la eclesiología, pero del cual también recibió el impacto y la luz que irradió el propio Concilio y la vida de la Iglesia en este tiempo.

2. LA «RETRACTATIO» DE *MINISTERIOS Y COMUNIÓN ECLESIAL*

2.1. *El término*

Utilizamos este término —*retractatio*— para referirnos a la modificación que Congar introduce en el esquema que había caracterizado su pensamiento eclesiológico anterior al Concilio y cuyas líneas fundamentales hemos intentado perfilar en la primera parte de nuestro trabajo.

No siempre es designado así este cambio. J. Famerée prefiere hablar de «*évolution*», que califica de «sensible», «fort progressive» y sin rupturas, «dans une réelle permanence de pensée»⁴⁶; afecta a varios temas: junto al que nosotros vamos a tratar, está también el de historia-Iglesia-mundo (modificado por las nociones de «pueblo mesiánico» y «sacramento de salvación»), el papel de la pneumatología y las cuestiones relativas a la unidad de la Iglesia y el ecumenismo, con la aportación de *Diversités et communion* (obra de 1982). Aun aludiendo siempre a esta *evolución*, Famerée no excluye en ocasiones el término «*retractatio*», cuando Congar explicita alguna corrección respecto a afirmaciones anteriores⁴⁷.

J.-P. Jossua prefiere el término «*rétropections*», aunque en el título de su estudio habla de «quelques retours sur le passé» y, en nota, alude a la *retractatio* agustiniana. Menciona también varios temas: la reforma, el ecumenismo, Lutero, la teología, María y laicado y ministerios; para este último emplea de nuevo «*rétropection*»⁴⁸.

Nosotros utilizamos «*retractatio*» porque nos parece más fiel a la intención del propio Congar. En efecto, al comienzo de la obra *Ministerios y comunión eclesial* (1971) —cuyo significado especificaremos luego—, nuestro autor recuerda las *Retractationes* de San Agustín: «revisiones»

⁴⁶ *L'Ecclésiologie...*, a.c., 405. Advierte que «une même continuité profonde ne permet cependant pas de minimiser la mutation de certains schémas ecclésiologiques» (p. 404).

⁴⁷ *Ibid.*, 414. Se refiere aquí en concreto a la idea —de 1953— de un «secteur libre» reservado al Espíritu Santo al lado del funcionamiento de la estructura. Todo este desarrollo en 404-418.

⁴⁸ J.-P. JOSSUA, *Signification théologique...*, o.c., 94 y n. 4.

de sus escritos, «una especie de vuelta crítica» sobre su obra. No pretende él una tarea semejante, pero encuentra aquí una referencia para explicar el sentido de su reflexión: «quisiera proceder a un examen crítico global de la contribución que he intentado aportar a una teología del laicado y de los ministerios. Algo tendrá de autocrítica. Y algo también de confidencia»⁴⁹. Nos parece que conviene resaltar este valor de autocrítica: es el matiz de la *retractatio* con respecto a la evolución o al retorno sobre el pasado.

2.2. La obra

Ministères et communion ecclésial [= MCE]⁵⁰ es una recopilación de estudios redactados entre 1967 y 1971, en torno a los ministerios. Lo principal, según el autor, es el enfoque: «están contemplados en su referencia orgánica y viva con la Iglesia considerada en cuanto comunidad o comunión». Congar no se siente en esto revelando algo inédito, sino compartiendo una perspectiva eclesiológica cada vez más extendida... y, sin embargo, realmente novedosa: para él, «ha sido objeto de un descubrimiento progresivo, que todavía no ha concluido»; estas palabras, en tono de confesión, dan idea de una verdadera personalización del trabajo intelectual, o, mejor, de cómo éste se nutre de la experiencia eclesial. «Fue con todo un redescubrimiento de datos profundamente tradicionales», a la vez que, «en medio de la austeridad del trabajo, ocasión de grandes alegrías»⁵¹. Conviene tener presente esta confidencia.

El volumen se abre con un estudio titulado *Mi camino en la teología del laicado y de los ministerios*⁵². Este es, en sentido estricto, el texto de la «retractatio». Sin embargo, los artículos que incorpora después (sobre los ministerios y la estructuración de la Iglesia, la apostolicidad, la colegialidad del episcopado, la infalibilidad, el primado, la unidad y el plu-

⁴⁹ Y. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, Fax, 1973, 11. En la 3.^a edición de *Jalones* (París, 1964) introdujo ya unos «Addenda» con correcciones en la línea de esta segunda etapa de su eclesiológica; se puede consultar lo más importante en P. GUILMOT, *Fin d'une Église cléricale? Le débat en France de 1945 à nos jours*, París, du Cerf, 1969, 158-250; comentario de R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Pamplona, Univ. de Navarra, 1996, 313-321. Otra referencia autocrítica, en Y. CONGAR, *Le concile Vatican II...*, 113-114, donde afirma que en *Jalones* permanecía «quelque peu prisonnier» de la perspectiva clásica.

⁵⁰ París, du Cerf, 1971. Nosotros utilizamos la traducción catalana citada, con la abreviatura MCE en las notas.

⁵¹ *Ibid.*, 9: «Advertencia», fechada en Le Saulchoir, 23 de febrero de 1971.

⁵² *Ibid.*, 11-32.

ralismo) contienen elementos coherentes con ella, de tal modo que son como un despliegue de lo esencial de la misma en diversos aspectos del pensamiento eclesiológico. Ahora bien, no es que tales estudios deriven de ese primer artículo como su aplicación, sino que la «retractatio» es una manifestación expresa del giro al que le han conducido los trabajos de los últimos años. Y no es propiamente un punto de llegada. Es —podríamos decir— un núcleo de su pensamiento eclesiológico que se ha ido configurando a partir de las nuevas experiencias y elaboraciones de la etapa conciliar y posconciliar y que llega a cuestionar, criticar y desplazar el esquema anterior. No olvidemos que Congar es, de una manera muy profunda, un hombre de diálogo; y esto es lo que está detrás de la «retractatio»: búsquedas, interpelaciones del Concilio y de los signos de los tiempos, mirada a la Escritura y a la Tradición..., capacidad para dejarse interrogar..., honestidad intelectual y humildad.

2.3. *Contenido de la «retractatio»*

Mi camino... comienza con la citada alusión a San Agustín para dirigir luego una mirada retrospectiva (*rétrospections*, decía Jossua) a *Jalones* (1953). Afirmaba entonces que «en el fondo, no hay más que una teología del laicado verdadera: la eclesiología total»⁵³. Recuerda su proyecto, siempre aplazado, de escribir un tratado de Iglesia, pero, con la perspectiva de ahora (1971) —«veo en efecto muchas cosas de distinto modo»— ya no le pesa, aun intuyendo que quizá no lo pueda realizar nunca. Pues, bien, mirando hacia atrás, evoca dos datos que están en los inicios de su reflexión sobre el laicado: su opción por la renovación de la eclesiología (aquí rememora brevemente el itinerario que hemos descrito previo a *Jalones*) y su contacto con un laicado comprometido, sobre todo en Acción Católica. A continuación entra en la autocrítica de su obra. Para captar bien su contenido, lo exponemos deslindando los dos aspectos: la revisión crítica y la modificación del esquema eclesiológico.

A) *Crítica del esquema de «Jalones»*

a.1) Lo válido: la descripción del laico

Desde la perspectiva eclesiológica en la que se sitúa Congar a la altura de 1971, le parece, en el discernimiento crítico de *Jalones*, que «la definición, o mejor la descripción del laico que allí está propuesta, vale

⁵³ MCE, 11-12 (son palabras de JTL, 13).

siempre». Se apoya el autor en que coincide sustancialmente con la que da LG 31 y significa el paso de una consideración negativa del laico a una positiva:

«El laico es un miembro del pueblo de Dios; (...). Igual que lo habría de hacer la Constitución dogmática conciliar, caracterizaba yo al laico, de manera positiva, por la secularidad: es el cristiano que sirve a Dios y a su Reino en y por su natural empeño en la obra terrena»⁵⁴.

Congar mantiene esto al tiempo que se defiende de una crítica que, según él, supone una caricaturización de su teología del laicado: «Al clero lo espiritual, al laico lo temporal.» Nunca ha pretendido afirmar tal cosa: es verdad que define al laico como «aquel cristiano cuyo servicio a Dios se ejercita partiendo de su inserción en las estructuras y en la obra del mundo», pero también lo es que siempre ha insistido «en la parte que los laicos tienen derecho a tomar en la vida interna de la Iglesia considerada incluso como institución divina positiva»⁵⁵. Con lo expuesto en la primera parte, queda suficientemente claro que esta crítica se basa en el dualismo excesivo de su esquema; por eso no nos detenemos ahora en ello ni en otros aspectos discutibles de su teología del laicado⁵⁶.

Sigue teniendo también validez la descripción del laico según las tres funciones: sacerdotal, profética y real. De nuevo el hecho de haber sido recogida por los documentos conciliares es una confirmación, aunque el fundamento lo encuentra en la Palabra, la patrística, la escolástica y la liturgia⁵⁷.

a.2) El «inconveniente»: *distinguir demasiado bien*

Al recuperar el esquema de *Jalones*, no hace aquí el autor una referencia explícita a «estructura-vida» o a «Iglesia institución-Iglesia comunión», sino que se sitúa directamente en la problemática de sacerdocio-laicado, pero empleando ya la palabra «ministerios»:

«En *Jalons* razonaba yo (...) distinguiendo dos títulos de participación o dos modos de participar en el sacerdocio, en la realeza y en

⁵⁴ *Ibid.*, 15-16.

⁵⁵ *Ibid.*, 16.

⁵⁶ P. GUILMOT, *o.c.*, 193-198, sobre la definición congariana de laico, y 209-221 como reflexión crítica, que alcanza al tema Iglesia-mundo. Recoge algunas observaciones de Daniélou.

⁵⁷ *MCE*, 16 y n. 12: «Se trata de funciones que responden a la naturaleza de las cosas y al modo con que Dios condujo a su pueblo en el AT.» Remite a su recensión de la obra de J. FUCHS: *Origine d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie*, *Rev.Sc.ph.th* 53 (1969) 185-211.

el profetismo de Cristo: un título de dignidad o cualidad de existencia común a todos los cristianos, un título de autoridad, y por consiguiente de superioridad, que caracteriza a los ministerios instituidos. Me pregunto ahora si esa era una manera de proceder afortunada»⁵⁸.

Al interrogarse así, procura discernir: la parte de verdad que encerraría aquel pensamiento sería la «distinción» de un sacerdocio ministerial. La idea de fondo que sigue manteniendo es la de «una doble relación» de Cristo con la Iglesia: «una relación de vida y de inmanencia, y una relación de superioridad». Sobre este sustrato que se mantiene, si afinamos un poco, vemos que el lenguaje del autor se desliza respecto a lo que significaba esto hace casi veinte años: el sacerdote «representa a Cristo como Jefe», pero esto se concreta, no ya en la idea de «poderes», sino en las de:

- representación sacramental de Cristo «en el medio de la comunidad» como «vis-à-vis» de esa comunidad», especialmente en la liturgia, y
- presidencia de la comunidad (cuyo ámbito no especifica, pero parece, evidentemente, más amplio que el del culto: lo considera uno de los «valores» que la reflexión «de estos últimos años» ha puesto más de relieve)⁵⁹.

¿Cuál es ahora la autocrítica?

«El inconveniente de mi camino en 1953 era quizá el de *distinguir demasiado bien*. El riesgo estaba en *definir el sacerdocio ministerial en sí*, en una línea que prolongaba la de la escolástica de los siglos XII y XIII (carácter idéntico a la colación de un poder)»⁶⁰.

Congar ha percibido que el límite a la apertura de su pensamiento eclesiológico estaba en la plantilla escolástica que —desde su formación y con un conocimiento hondo (encuadrado en la historia y actualizado) de Santo Tomás— ha venido aplicando. No lo lamenta⁶¹, pero toma ya una distancia seria:

«... me doy mejor cuenta ahora de lo que esa tradición, con sus definiciones y su análisis, deja sin satisfacer a lo que pide (y aporta) un pleno sentido tradicional de la Iglesia como comunidad»⁶².

⁵⁸ MCE, 16.

⁵⁹ *Ibid.*, 16-17.

⁶⁰ *Ibid.*, 17. Cursiva y negrita son mías.

⁶¹ «No siento el haber sido formado en la escuela de santo Tomás y de sus discípulos modernos: es una escuela de orden en el espíritu» (*ibid.*).

⁶² *Ibid.*

Uno de los rasgos de su herencia escolástica había sido el aplicar en eclesiología el esquema de las cuatro causas, siguiendo en esto los pasos del cardenal Journet y de Ambroise Gardeil⁶³. Pues bien, aquí radica el punto central de autocrítica:

«Aplicada materialmente, esta distribución de las cosas (...) quedaría traducida en un esquema lineal de este género: Cristo → la jerarquía → la Iglesia como comunidad de los fieles»⁶⁴.

Hemos visto anteriormente el desarrollo de este esquema de línea directa de Cristo a la Iglesia-institución y el «ministerio jerárquico». Aquí nos interesa señalar las observaciones del propio Congar. Aun reconociendo que este esquema muestra la relación que une a la Iglesia-institución con Cristo, los «inconvenientes» son importantes. El primero de ellos es que «sitúa al sacerdote ministerial como anterior, y exterior, a la comunidad». Esta crítica adquiere toda su dimensión cuando se recuerda la insistencia del autor en la primacía, en la precedencia, en la *antes* de la institución (y, por tanto, del ministerio) respecto a la comunidad de fieles. Se seguía también el hecho de atribuir «la construcción de la comunidad a la acción del ministerio jerárquico» casi en exclusiva. Y hemos visto los esfuerzos de Congar por mostrar que la vida de los fieles *también* construye la Iglesia desde abajo, sin lograr integrarla plenamente, puesto que la *esencia* correspondía a la estructura. Suponía, además, una afirmación tal de la mediación en cuanto institución que, en cierto modo, la desligaba de su origen (reducido éste a un acto fundacional): como si pudiera subsistir «sin que el Señor haya de intervenir en ella continua y activamente»⁶⁵.

Dos páginas más adelante vuelve sobre el mismo esquema («Cristo → Sacerdocio → fieles») para indicar que encierra «el peligro de hacer del Sacerdocio jerárquico una mediación que supondría un pueblo menor, impotente y pasivo»⁶⁶. La brevedad con la que se expresa el autor no le quita fuerza, todo lo contrario. Luego veremos algunos desarrollos de esta crítica.

⁶³ Incluye aquí el esquema que resumimos así: Causa eficiente principal: Dios Trinidad; causas instrumentales: Cristo hecho carne (causa conjunta y animada) y el ministerio jerárquico (instrumental separada); causa material: la humanidad; causa final: la salvación; causa formal: lo que hace de la humanidad Iglesia (*ibid.*). El desarrollo amplio se encuentra en Y. CONGAR, *El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico, realizadores de la obra de Cristo*, en *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1966, 121-168.

⁶⁴ *MCE*, 18.

⁶⁵ *Ibid.*, 18.

⁶⁶ *Ibid.*, 20.

B) *Un nuevo esquema eclesiológico: «Ministerios-comunidad»*

«... la pareja decisiva no es precisamente “sacerdocio-laicado” que yo usaba en *Jalons*, sino más bien “ministerios o servicios - comunidad”»⁶⁷.

Esta afirmación va precedida del reconocimiento de aquello que faltaba o no quedaba suficientemente claro en el esquema anterior: es Dios quien construye la Iglesia, es Cristo, por su Espíritu quien lo realiza de una manera actual; y no lo hace sólo por los actos del ministerio jerárquico, sino también por una multitud de dones y carismas, que se vuelcan hacia el bien común en forma de «servicios» y «ministerios». Los ejemplos que lo ilustran van desde la ayuda a la celebración litúrgica hasta la visita a enfermos y presos, desde la catequesis de adultos a la transmisión de la fe por los padres, desde la ayuda a parados o inmigrantes hasta la aportación a las misiones... Todo ello muestra que estos servicios «existen; pero hasta ahora ni se los había llamado por su verdadero nombre, el de ministerios, ni se les había reconocido su puesto y su estatuto en eclesiología»⁶⁸.

Planteado desde aquí el nuevo binomio, lo presenta de un modo que puede dar la impresión de tratarse de una cuestión metodológica —lo es, pero no sólo—. En efecto, utiliza la idea de «la puerta por la que se entra en un problema», siendo también determinantes los conceptos. Y así contrapone:

— partir del concepto de «causa eficiente (instrumental)» y entrar «por la puerta del sacerdocio jerárquico»,

... o bien:

— entrar «por la puerta y el concepto de comunidad»⁶⁹.

Da entonces el paso decisivo:

«Nosotros —nosotros— sostenemos que Cristo ha querido una *comunidad estructurada*»⁷⁰.

⁶⁷ *Ibid.*, 19.

⁶⁸ Todo esto en *ibid.*, 18-19. Menciona el papel de H. Küng en el reconocimiento de los carismas, y recuerda su propia aportación en el Congreso sobre el Diaconado en octubre de 1965, en Roma, durante el Concilio (en n. 15 y 16).

⁶⁹ *Ibid.*, 19-20.

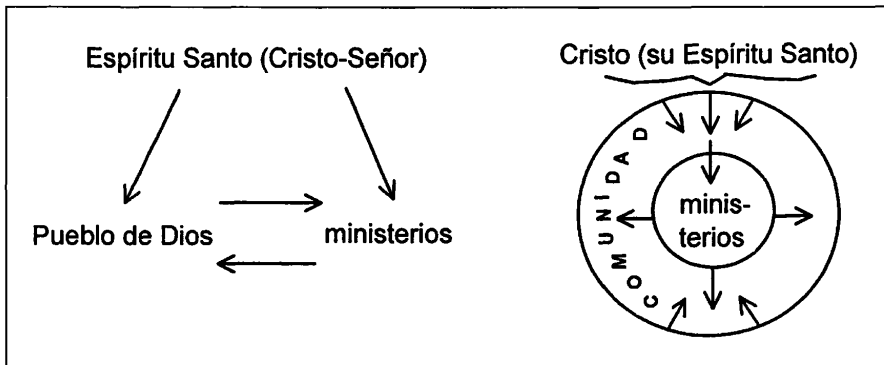
⁷⁰ *Ibid.*, 20. La cursiva es nuestra. La insistencia en el sujeto «nosotros» se explica por la alusión inmediatamente anterior a «dos concepciones desafortunadas»: la lineal que acaba de criticar y, por el otro extremo, «una especie de democratismo» que —aclara— los protestantes en realidad no profesan.

No se trata de escoger uno u otro esquema según criterios intelectuales ni posturas ideológicas. Congar vuelve su mirada a la Escritura: como en la etapa anterior, se fija en el Jesús histórico; pero lo que descubre ahora no es a los Doce «antes» de la comunidad de fieles; es, por el contrario, que Cristo «escogió a los Doce *en* la comunidad de sus discípulos»⁷¹. Además, los Doce la simbolizan también: «son el germen de un nuevo pueblo de Dios», de tal modo que «lo que fue fundado en los Doce no fue solamente la Jerarquía, sino la Iglesia»⁷².

Así, en la fuente de la Palabra se descubre que «Jesús ha instituido una comunidad estructurada, una comunidad por entero santa, sacerdotal, profética, misionera, apostólica que tiene, en su seno, ministerios»⁷³. Desde aquí, Congar puede formular el cambio de esquema eclesiológico:

«Habría pues que sustituir el esquema lineal por un esquema donde la comunidad apareciese como la realidad envolvente *en cuyo interior* los ministerios, incluso los ministerios instituidos y sacramentales, se situarían como *servicios de eso mismo* que la comunidad está llamada a ser y a realizar»⁷⁴.

Lo ilustra de dos maneras, indicando que la primera tiene «el favor de los teólogos del Consejo ecuménico de las Iglesias»:



⁷¹ *Ibid.*: «Desde el comienzo, a lo largo de todo su ministerio, al pie de la Cruz, en la Cámara alta de Pentecostés, hubo discípulos con los Doce.»

⁷² *Ibid.* Cita AG 5: «Los Apóstoles fueron los gérmenes del nuevo Israel y al mismo tiempo origen de la sagrada jerarquía.»

⁷³ *Ibid.*, 20-21: nótese el plural de *ministerios*: «Unos libremente suscitados por el Espíritu, otros religados por la imposición de manos a la institución y a la misión de los Doce.»

⁷⁴ *Ibid.*, 21. La cursiva es del autor.

Termina este primer estudio —*Mi camino...*— con algunas consideraciones de orden más práctico, traducciones concretas de lo que este cambio significa. Pero eso lo retomaremos más tarde.

El segundo trabajo que incorpora a *Ministerios y comunión eclesial* lleva por título *Ministerios y estructuración de la Iglesia*; había sido publicado un año antes, en 1970⁷⁵. En él encontramos la mención a los nuevos esquemas en la siguiente forma:

«Es un esquema familiar a las comisiones del Consejo ecuménico de las Iglesias que han trabajado sobre la cuestión del ministerio y de los ministerios. A la secuencia: Cristo (histórico) → ministerios jerárquicos nacidos de él por el apostolado → Iglesia o comunidad de fieles; se ha sustituido, bien el esquema: Espíritu Santo → Iglesia como comunidad encargada corporativamente de la misión y del ministerio → ministros, bien con más acierto el esquema:

Espíritu Santo (Cristo Señor)
 ↓ ↓
 pueblo de Dios ↔ ministerios»⁷⁶.

En este artículo nuestro autor no explicitaba aún que éste era el cambio que él asumía como *su* retractación, como evolución de su propio pensamiento eclesiológico; eso quedaría manifiesto al publicarse *Ministerios y comunión eclesial*. Pero nos ofrece una indicación importante: Congar elabora su reflexión contando con las aportaciones del diálogo ecuménico y con la teología de los ministerios que se desarrolla entre los protestantes. De hecho, anota para el segundo: «Esquema recibido en los trabajos del Consejo ecuménico de las Iglesias». Y toma esta referencia: «Según Bonhoeffer, el ministerio ni crea la comunidad, ni es creado por ella: es creado con ella, en ella, por el Espíritu Santo»⁷⁷. Y procura precisar que la doctrina católica vincula los ministerios no sólo al Espíritu o a una «voluntad *general* de Cristo» o al «Señor celestial», sino al «Cristo de la historia», con una «ligadura de tipo histórico» que significa «una misión y una cualificación del ministerio para algunos». El acuerdo estaría en «ver los ministerios suscitados *por Dios*, en la comunidad», como «funciones en lo interior de un pueblo»⁷⁸.

⁷⁵ En *La Maison-Dieu*, 102 (1970) 7-20.

⁷⁶ *MCE*, 40.

⁷⁷ *Ibid.*, n. 12.

⁷⁸ *Ibid.*, 40-42. Creemos que las páginas que dedica R. PELLITERO a *MCE* (*o.c.*, 371-391) no dan cuenta suficientemente del cambio que se produce en el esquema eclesiológico de Congar, aunque recoge la letra del texto; lo interpreta demasiado en continuidad con la etapa anterior: habla de «la ampliación, por parte del autor,

En las páginas siguientes procuraremos desentrañar algunas claves de este cambio. Desde el punto de vista cronológico, seguir sus pasos requeriría un estudio que aquí no podemos abordar, dada la enorme producción del autor, la multitud de artículos y estudios en los que va expresando su elaboración eclesiológica. Pero en lo que vamos a exponer veremos que lo que llega a manifestarse en 1971 con su revisión crítica se gesta en los años del Concilio, adquiriendo bastante pronto los elementos que integran su reflexión.

3. ALGUNAS CLAVES HERMENÉUTICAS

Para comprender cómo y por qué llega Congar a la «retractatio» —aparte de ser característica del autor el dinamismo profundo de su espíritu y su pensamiento— señalaremos algunos aspectos que fueron emergiendo como «descubrimientos» (o «redescubrimientos», por ser elementos de la tradición) y adquirieron esa cualidad de convicciones profundas que invitan a replantearse afirmaciones antes sostenidas. No trataremos de ser exhaustivos. Puede incluso que se nos escapen claves importantes. Pero las que presentamos aquí quedan atestiguadas en los escritos que hemos podido abarcar y que tienen relación con el tema que nos ocupa. Buscamos tan solo iluminar este giro eclesiológico, identificar sus fundamentos.

3.1. *El lugar del capítulo sobre el pueblo de Dios en «LG»*

Durante el segundo período conciliar, habiéndose producido ya el relevo en el papado con el fallecimiento de Juan XXIII y la elección de Pablo VI, se introdujo en septiembre de 1963, para su discusión en octubre, un nuevo esquema sobre la Iglesia. Al borrador se adjuntaba una propuesta del cardenal Suenens «*anteponiendo* el capítulo sobre el pue-

de su noción de estructura en el sentido más dinámico en el que la concebiría en los años del Concilio. El sacerdocio común no podía limitarse al nivel de la “vida” (...). La única solución estaba en concebir a los laicos en el seno de *sacramentum Ecclesiae*» (*ibid.*, 375). Con esto, se sigue utilizando el binomio anterior, solo que ampliando la estructura para que abarque la vida, cuando, en realidad, hay un cambio de términos y, además, una inversión. Por otra parte, lo que Congar expresa como: «El acuerdo entre los protestantes y católicos recaerá sobre...» (*MCE*, 41), no debería ser presentado con un: «hasta aquí *la concesión* a la perspectiva protestante (...), aquí, la afirmación netamente católica» (esta cursiva es nuestra; *o.c.*, 376).

blo de Dios al capítulo sobre la jerarquía»⁷⁹. Cuando, en el tercer período conciliar, en medio de las tensiones en torno al tema de la colegialidad, fue presentada la elaboración de este capítulo, el 17 de octubre de 1964, se resumieron los motivos por los cuales había de ocupar un puesto inmediato al primero, que trataba del misterio de la Iglesia:

- «1) La doctrina del pueblo de Dios es parte *del mismo misterio de la Iglesia (...)*.
- 2) En el plan salvífico de Dios el pueblo entra en la categoría de fin y la jerarquía en la categoría de medio (...).
- 3) Una *buena estructura interna* de la constitución pide que se trate primero de todo el pueblo y de todas sus personas, para sólo después venir a declarar las diversas categorías existentes en este pueblo (...).
- 4) Se logra una *mejor disposición de la materia*, si el capítulo I trata de la Iglesia en toda su universalidad, desde el plan eterno de Dios hasta su consumación celeste, y el capítulo II considera este mismo misterio en el “tiempo medio”, es decir, el tiempo así llamado de la Iglesia (...).
- 5) Surge un *enfoque más apto* para declarar la *unidad* de la Iglesia dentro de una *católica multiplicidad*, por ejemplo, entre clérigos, religiosos y laicos, todos en camino hacia una misma meta escatológica; entre la Iglesia universal e Iglesias particulares; entre la Iglesia única y su variedad de tradiciones occidentales y orientales; entre la diversidad de cultura y carácter de los pueblos, con los cuales la Iglesia se siente ligada y admite en su seno.
- 6) Aparece una *perspectiva más adecuada* para afrontar el problema de la relación que guardan católicos, cristianos no católicos y todos los hombres con este pueblo de Dios y para desarrollar una teología de la obligación misionera de este pueblo en su peregrinación hacia al consumación escatológica»⁸⁰.

Hay que tener presente que Congar fue perito de la Subcomisión II que trabajó este esquema⁸¹. La *Lumen gentium* sería aprobada el 21 de noviembre de 1964. No podemos considerar aquí los aspectos de la eclesiología conciliar que incidirían en el itinerario intelectual de nuestro

⁷⁹ K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos...*, o.c., 285 (cursiva en el texto). «... esto significaba la superación de una concepción de Iglesia unilateralmente jerarcocéntrica. La mayoría de los oradores pidió esto mismo en el Aula y entró en el esquema definitivo.» También G. ALBERIGO, *Historia de los concilios...*, o.c., 352.

⁸⁰ A. ANTÓN, *El capítulo del Pueblo de Dios en la Eclesiología de la Comunidad*, Estudios Eclesiásticos 42 (1967) 177-178 (la cursiva es del texto; el artículo en 155-181). La presentación corrió a cargo de Garrone en nombre de la Comisión doctrinal.

⁸¹ *Ibid.*, 176, n. 59.

autor. Si consignamos este hecho, es porque en él había una interpelación fuerte a su elaboración preconiliar.

Casi inmediatamente encontramos una clara conciencia de que la elección expresa de la Asamblea conciliar por este orden en los capítulos tenía un sentido y un alcance doctrinal. Él mismo lo transmite así en una conferencia publicada en 1964:

«On proposait que ce chapitre fût intercalé entre le chapitre sur le mystère de l'Église et le chapitre sur la hiérarchie. Cela a été adopté au Concile, par la commission théologique, après discussion; certains n'aimaient pas beaucoup ce titre "Peuple de Dieu", certains auraient voulu surtout que ce chapitre sur le peuple de Dieu fût mis après le chapitre sur la hiérarchie, et ici s'est joué au fond, sur une option qui semble bénigne, une très grande cause. Il est clair que, si on avait la séquence: mystère de l'Église — hiérarchie — peuple de Dieu, on aurait un peuple de Dieu qui apparaîtrait seulement comme la création des ministères hiérarchiques. Tandis que si on avait la séquence: mystère de l'Église (le mystère de Dieu aboutissant au mystère de l'Église) — peuple de Dieu — hiérarchie, il est clair qu'on avait une inspiration *situant les ministères hiérarchiques comme une simple structuration de la communauté chrétienne, la valeur première (première en énumération et première en importance d'être) étant celle de la qualité de disciples ou de chrétiens*. C'est cela qui a été adopté et ceci me paraît de très grande conséquence. Ce n'est pas que la conséquence soit pleinement sortie dans le texte conciliaire lui-même, mais cela n'a pas une très grande importance à mes yeux. L'essentiel es que le germe y soit. Il appartiendra aux théologiens, aux prédicateurs, aux fidèles eux-mêmes, de sortir ses conséquences. Cela se fera, bien sur, ce sera (...) l'oeuvre et le mouvement du Saint-Esprit dans le temps»⁸².

En las palabras que hemos señalado en cursiva está, bastante claramente explicitado, su cambio de esquema. Esto nos permite establecer la conexión entre el dato conciliar y el giro congariano, casi podríamos decir que en términos de *recepción*. El diálogo con los protestantes le ayudará a perfilar esto y a optar teniendo también en cuenta las mayores o menores posibilidades ecuménicas de una postura (como signo que él interpreta), pero parece que podemos decir, en este punto, que la inspiración más profunda está en la decisión conciliar.

⁸² Y. CONGAR, *Ministères et laïcat dans les recherches actuelles de la théologie catholique romaine*, Verbun Caro 71-72 (1964) 142 (el artículo en 127-148). La cursiva es mía. Con frecuencia aludirá al significado de este cambio; así en *Le concile de Vatican II...*, 109.

¿Qué aspectos corregiría el planteamiento de la *Lumen gentium*? Ante todo, la precedencia y la primacía de la Iglesia-institución, de los medios de salvación, del ministerio jerárquico. En el segundo de los motivos que se resumían por parte de la comisión hemos visto que se decía: «En el plan salvífico de Dios el pueblo entra en la categoría de fin y la jerarquía en la categoría de medio». Pues bien, ésta era una de las contradicciones de la elaboración preconiliar de Congar: que él reconocía que al final, en la escatología, sólo habría Iglesia-comunión, mientras que la Iglesia-institución pertenecía a las realidades del tiempo terreno; también para él la Iglesia como comunidad era el fin, y la jerarquía, medio; y, sin embargo, la precedencia de los medios, en razón de la institución por Cristo, era absoluta. Esta contradicción se resuelve ahora⁸³.

En segundo lugar, se corrige también la exterioridad de los ministerios con respecto a la comunidad cristiana; no hay ya lugar a separación. Es cierto que Congar siempre insistió en la necesidad de unir los dos polos «jerárquico y comunitario», como hemos visto. Pero decíamos también que su esfuerzo acusaba un cierto voluntarismo y no llegaba a una articulación correcta. Ahora, en 1964, haciendo la misma referencia al Jesús histórico que encontraremos en 1971⁸⁴, concluye con estas palabras, que se asemejan mucho al esquema circular de la «retractatio»:

«Il y a ainsi une espèce de loi des structures selon laquelle c'est d'abord la communauté qui est posée, à l'intérieur de laquelle quelques-uns ou un sont élus pour un ministère dans cette communauté. Ceci me semble extrêmement important. La valeur première de l'Église va être valeur de communauté chrétienne à l'intérieur de laquelle seront posées des structures d'organisation de la société des disciples et des fidèles»⁸⁵.

Junto a esto, Congar vio también en la inversión de términos efectuada por el Concilio un reconocimiento de lo que llamaría la primacía de «una ontología de la gracia». Encontramos esto en uno de sus ar-

⁸³ MCE, 38: «... la verdad de las cosas, y por lo pronto la del Nuevo Testamento, nos obliga a ver los ministerios en la comunidad, como un medio del cual Dios, que suscita y reúne a su Iglesia, se sirva para eso mismo.»

⁸⁴ «... les apôtres (...) ont (...) un double rôle. D'abord celui d'être les germes du peuple de Dieu. (...) En même temps (...) sont qualifiés d'une façon particulière comme ministres. Au fond, dans l'Évangile, Jésus a d'abord réuni les disciples par la prédication; au milieu des disciples il en a choisi douze; au milieu des douze il a choisi Pierre pour être comme le chef et le centre des douze, comme un porte-parole, comme un chef d'initiative» (*Ministères et laïcat...*, 142-143).

⁸⁵ *Ibid.*, 143.

títulos más importantes, publicado en el primer número de *Concilium* en 1965 y titulado *La Iglesia como pueblo de Dios*. Comienza precisamente explicando la intencionalidad de la Comisión que introdujo este orden en LG⁸⁶, pues el «lugar» que ocupa una cuestión tiene un «alcance doctrinal». Si se hubiese colocado primero el capítulo sobre la jerarquía, «se habría sugerido la idea de que, en la Iglesia, el valor primero es la organización jerárquica, es decir, la distribución de los miembros según un orden de superioridad y de subordinación»⁸⁷. Por el contrario, la opción tomada coloca «como valor primero la cualidad de discípulo, la dignidad inherente a la existencia cristiana como tal o la realidad de una ontología de gracia, y luego, en el interior de esa realidad, una estructura jerárquica de organización social»⁸⁸. Por eso señalará en varias ocasiones que una de las tareas a partir de aquí será el desarrollo de la antropología teológica.

3.2. «*Ecclesia Mater*»

Otra de las convicciones que emerge bastante pronto en el período conciliar de Congar —quizá incluso haya indicios antes— es la idea de la maternidad espiritual de toda la Iglesia. El esquema dualista anterior apenas dejaba espacio a esto, pues la precedencia de la estructura, de la institución, era prácticamente ontológica y también «generatriz». Sin embargo, en un texto de 1962, muy abierto a las cuestiones pastorales (aún dentro de la idea de «complementariedad» de la acción de sacerdotes y laicos), encontramos la siguiente afirmación: «Los Padres y la liturgia están (...) llenos de la idea (...) de la maternidad espiritual que tiene por sujeto a todos los fieles juntamente con su sacerdote»⁸⁹.

⁸⁶ Concilium 1 (enero 1965) 9: Se intentaba con ello: «1) mostrar cómo esa misma Iglesia se construye en la historia humana; 2) mostrar cómo se extiende en la humanidad a distintas categorías de hombres diversamente situados con respecto a la plenitud de vida que se halla en Cristo y cuyo sacramento es la Iglesia por él fundada; 3) exponer lo que es común a todos los miembros del pueblo de Dios, con anterioridad a toda distinción entre ellos, de oficio o estado, en el plano de la dignidad de la existencia cristiana». El artículo en pp. 9-33.

⁸⁷ *Ibid.*, 10. Compárese con estas palabras del comienzo de *JTL*: «Los laicos siempre formarán en la Iglesia un orden subordinado, pero están encontrando una conciencia más clara de constituir orgánicamente sus miembros activos, con pleno derecho y ejercicio» (p. 7).

⁸⁸ Y. CONGAR, *La Iglesia como pueblo...*, 10.

⁸⁹ Y. CONGAR, *El respeto al apostolado de los laicos en los sacerdotes y en los religiosos*, en *Sacerdocio y laicado...*, 259. El artículo (en pp. 237-261) no tiene indicación

Congar aborda este tema con verdadera dedicación en el «Prefacio» que escribe en 1963 para la traducción francesa de la obra de Karl Delahaye, *Ecclesia Mater*⁹⁰. Es una buena muestra del esfuerzo de renovación eclesiológica que se nutre de las fuentes patrísticas, a las que él añade la perspectiva más amplia del historiador, y desde lo cual busca una vivificación del presente. Pues bien, en estas fuentes descubre Congar el sentido más original en que la Iglesia es «Madre»: «Il s'agit d'une activité de véritable engendrement spirituel, (...). Il s'agit de l'activité par laquelle l'*ecclesia* fait des chrétiens»⁹¹. Recordemos cómo se corresponde esto con el aspecto según el cual la Iglesia «hace» a sus miembros. En el pensamiento congariano preconiliar, esto era en gran medida una abstracción, vinculada a la precedencia de la estructura, de los medios de la salvación. Ahora se encuentra, en cambio, con una Iglesia viva, y que, porque vive y engendra, es «madre». Varias cosas se clarifican aquí:

En primer lugar, qué se entiende por Iglesia: la *ecclesia* de los tres primeros siglos corresponde, en vocabulario actual, a «la communauté chrétienne»⁹². Recuerda a San Jerónimo: «L'Église du Christ n'est pas autre chose que les âmes de ceux qui croient dans le Christ». Dicho de otro modo: «L'Église, pour les Pères, était "le Nous des chrétiens"»⁹³. Esto tendrá que iluminar el aspecto según el cual la Iglesia «está hecha» por sus miembros. Pues bien, ocurre que *esta Iglesia* —no hay otra—, es

de fecha, pero sí se señala que fue publicado primero en alemán; se puede localizar como el n.º 714 de la *Bibliografía del cardenal Congar*, elaborada por P. QUATTROCHI y A. NICHOLS, en J. BOSCH (O.P.), *A la escucha del cardenal Congar*, Madrid, EDIBESA, 1994. Algún estudio histórico le orientaría también: Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de saint Bernard*: *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9 (1953) 176-177 (el estudio en 136-190).

⁹⁰ Y. CONGAR, «Au Lecteur. Préface de _____», en K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale aujourd'hui*, Paris, du Cerf (col. *Unam Sanctam* 46), 1964, 7-32. El prefacio está fechado en Estrasburgo, a 3 de septiembre de 1963.

⁹¹ *Ibid.*, 7.

⁹² *Ibid.*, 7. Ya en 1962 decía: «Ante todo [hay que] poner debajo de la palabra «Iglesia» su contenido adecuado. Desde 1929 estoy dedicado a la reflexión eclesiológica, y he adquirido la costumbre de substituir siempre, mentalmente, "Iglesia" por su contenido real: así lo hago en los textos que leo. La experiencia es tal vez decepcionante, pero instructiva. En la mayor parte de los casos, sobre todo si se trata de documentos oficiales modernos, el contenido real de la palabra es: la jerarquía, el gobierno de la Iglesia, el papa y la Curia romana. En cambio, en los textos de los Padres y de la liturgia, no se sufre casi nunca equivocación cuando se substituye la palabra *ecclesia* por "la comunidad cristiana"» (*El respeto...*, o.c., 258-259).

⁹³ Y. CONGAR, «Preface...», o.c., 10.

la que «hace» a sus miembros. Congar contrasta con fuerza las dos visiones: la que descubre en los Padres, y la que él mismo ha heredado y formulado.

En la Iglesia antigua, la actividad pastoral se realiza mediante «les trois actes classiques» de predicación de la palabra, celebración de los sacramentos y vida santa, espiritual (testimonio). Pero para los Padres «c'est l'écclesia elle-même qui est le sujet de ces actes», y lo es como *persona* que los ejerce y tiene la responsabilidad de su acción. Esto significa, por una parte, que aquello por lo cual la Iglesia hace —engendra— a los cristianos, es un acto de la Iglesia entera: «la maternité de l'Église (...) est exercée par tous les fidèles, non par le clergé seulement»⁹⁴. Pero esto no se interpreta en el sentido de que, lo que antes se entendía que hacían algunos, ahora lo realicen todos, sino que ese «todos» es la *ecclesia*, el «nosotros» de los cristianos. Dicho de otro modo, no engendran los fieles tomados individualmente y por sí mismos, engendra la comunidad cristiana, y sus miembros en cuanto tales.

«Si l'on regarde les chrétiens isolément, dit Augustin, ils sont tous et chacun fils ou enfants de l'Église. Si on les considère dans l'unité qu'ils forment, dans cette *unitas* dont le principe est la charité et le Saint-Esprit, alors ils exercent tous, dans et par cette unité même, une maternité spirituelle: c'est eux, c'est leur *unitas* qui juge droitement, qui remet les péchés et exerce le pouvoir des clefs..., parce que cette unité est le lieu où habite et agit le Saint-Esprit»⁹⁵.

Frente a esta consideración, y como consecuencia de una evolución histórica que el autor evoca brevemente, en la Edad Media el término de Iglesia «Madre» dejó de significar esa maternidad espiritual para convertirse en un título de dignidad: *Mater et Magistra, Domina*⁹⁶. Se impone la eclesiología de tipo jurídico, se pasa del plano de la existencia cristiana al plano de autoridad (justo lo contrario de lo que hemos visto en el Vaticano II). Congar, sin especificar lo que encierra de autocrítica, retoma el lenguaje anterior para mostrar que la prevalencia de la institución, de los medios, hace que la Iglesia sea vista como «la réalité suprapersonnelle, qui médiatise le salut du Christ au bénéfice des hommes: ceux-ci ne sont plus que fils, elle est établie au-dessus d'eux». Cuan-

⁹⁴ *Ibid.*, 8.

⁹⁵ *Ibid.*, 8-9. Congar busca aplicar estas nociones y aboga por una renovación de la pastoral de la penitencia que muestre que la Iglesia (= la comunidad cristiana) interviene en ella (*ibid.*, 26-27).

⁹⁶ *Ibid.*, 9.

do la Iglesia no es vista como comunidad —«comme faite des hommes fidèles»—, sino sólo como institución mediadora, «sa mission et sa maternité sont vues comme s'exerçant dans les actes extérieurs valides du ministère institué et peu dans la qualité chrétienne d'amour et de prière selon laquelle ses membres vivent»⁹⁷. Podríamos decir: ¿qué hijos son estos que nacen de una estructura suprapersonal? No parece ser ésta la filiación de que habla la Escritura. Por eso, no son más que hijos (no son en la unidad de la comunidad padres ni madres, no engendran).

La pastoral que se deriva de aquí es bien distinta: en un predominio de lo institucional se procede como si se tratase de «remplir des cadres, de faire marcher une affaire, "l'Église"»; es una pastoral de cosas, de programas, pero no hay un verdadero acto espiritual... «et l'on ne suscite pas des chrétiens!». Por el contrario, la maternidad de la Iglesia es espiritual, se realiza por actos espirituales, y en ella se trata «de faire rencontrer Dieu, d'amener à se convertir à l'Évangile»⁹⁸.

Una renovación pastoral supone una nueva —redescubierta— conciencia de lo que significa la palabra *Ecclesia*: tal cambio es en realidad una verdadera «conversion», un «revenir au coeur» que sólo puede ser fruto de una «nouvelle vision intérieur»⁹⁹. Porque... se da poca importancia, tanto en eclesiología como en la práctica, «à la promesse faite par le Seigneur d'être là où deux ou trois seraient rassemblés en son nom»¹⁰⁰.

3.3. *La articulación: Pueblo de Dios-Cuerpo de Cristo*

En 1964, Congar percibe con claridad el cambio que se está produciendo, en el cual él mismo está inmerso: «il existe (...) une ecclésiologie assez clérical, pour laquelle l'Église, en sa nature vraiment plénière, vraiment concentrée, c'est le clergé». ¿No tiene esto mucho de «retractatio» si tenemos presente la etapa congariana preconiliar, que colocaba la esencia de la Iglesia en la «estructura»? Pero: «On est en train de sortir de cela». La comunicación del autor se hace aquí muy viva: transmite un acontecimiento que él experimenta en primera persona. Se está saliendo de esa eclesiología y «... je vous dirait (...) comment». ¿Cómo?, ¿dónde está la clave? La respuesta es clara y concisa: «On le

⁹⁷ *Ibid.*, 10. Frente al antiguo «engendrar» propio de la maternidad espiritual, surge la expresión «plantar la Iglesia», que es sobre todo canónica.

⁹⁸ *Ibid.*, 17-18.

⁹⁹ *Ibid.*, 15.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 23.

dépasse actuellement grâce à la reviviscence, à la redécouverte de l'idée de peuple de Dieu»¹⁰¹.

Al recuperar esta categoría, se encuentra un dato que él siempre ha defendido, la distinción entre Iglesia y mundo, formulado en la Iglesia antigua desde el sentido del pueblo de Dios como un «*tertium genus*»: un pueblo que tiene su consistencia —por su principio trascendente— en medio de otros pueblos, que puede existir en ellos y a través de ellos sin destruirlos, que, siendo pueblo, es distinto, original, y que es también un pueblo estructurado¹⁰².

Aunque ya el texto de *Ministères et laïcat* (1964) contiene lo fundamental, el desarrollo de estas ideas está en el artículo de Concilium *La Iglesia como pueblo de Dios*, que ya hemos mencionado. Resalta el valor histórico de la noción (que conecta con el AT y permite descubrir el sentido bíblico: elección y llamamiento (*ecclesia = convocatio*) para una misión, alianza, consagración a Dios, y promesas —*Yo estaré contigo...*—, que le hacen ser un pueblo portador de una *esperanza*); el valor también antropológico (que conecta con el tema de la maternidad espiritual de la comunidad cristiana); el valor de historicidad; el interés para la «Constitución de la Iglesia» (porque «permite afirmar *a la vez* la igualdad de todos los fieles en la dignidad de la existencia cristiana y la desigualdad orgánica o funcional de sus miembros»); valor respecto a las comunidades locales y la Iglesia universal; valor pastoral (al permitir un sentido concreto de Iglesia); e interés ecuménico¹⁰³.

El límite de la noción de pueblo de Dios está en que, al marcar la continuidad con Israel, necesita de otra noción complementaria que permita expresar lo nuevo del cristianismo. Y la novedad es «Jesucris-

¹⁰¹ Y. CONGAR, *Ministères et laïcat...*, a.c., 138. El autor se siente embarcado en este movimiento, en «une admirable découverte que j'ai vécue personnellement» desde que se inició hacia los años treinta y siete. No se atribuye nada a sí mismo, sino que se trata de la vida de la Iglesia, de procesos acelerados por la guerra y la posguerra, acompañados de una producción eclesiológica que él ha seguido con gran atención (cf. los boletines bibliográficos recopilados en *Santa Iglesia*, Madrid, Estela, 1965). «A ce moment-là, l'idée de peuple de Dieu était en redécouverte un peu partout»: destaca el movimiento bíblico y el campo pastoral, y menciona expresamente la obra de Cerfaux *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, de 1942. Más tarde encontraremos el testimonio del propio Congar sobre la utilización del término «*populus messianicus*» en LG 9: «Je suis personnellement responsable de ce terme»; había una inspiración última de Chenu, a través de Mons. Marty (Y. CONGAR, *Le concile de Vatican II...*, 135).

¹⁰² Y. CONGAR, *Ministères et laïcat...*, 136.

¹⁰³ Y. CONGAR, *La Iglesia como pueblo...*, a.c., 16-26.

to», no sólo Mesías, sino Hijo de Dios, Verbo de Dios, hecho carne. «Incorporados a él, nosotros podremos ser hijos con él, por gracia.» El mismo proyecto de vida del AT, cuando se realiza en Cristo, «pide que el pueblo de Dios se constituya como Cuerpo de Cristo»¹⁰⁴.

Por una parte, queda mejor asumida la pneumatología, situándose el autor en continuidad con la *Mystici Corporis* y su «doctrina del Espíritu Santo como *alma* del Cuerpo eclesial de Cristo», puesto que el Espíritu ya no sólo actúa en el pueblo de Dios, sino que *habita* en él¹⁰⁵.

En la articulación de ambos elementos se percibe lo que podríamos llamar una iluminación recíproca del aspecto de visibilidad de la Iglesia: como un *tertium genus*, ésta es un pueblo estructurado; la estructuración de este pueblo es orgánica y está animada y suscitada por el Espíritu Santo (ministerios, dones y carismas). Esto aún no está plenamente explicitado en el texto, pero se atisba. Y queda suficientemente claro que no se trata de dos nociones —Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo— contrapuestas, que hayan de luchar por una prevalencia, una mayor o menor adecuación. Ambas expresan algo real de la Iglesia, no metafórico. Por eso, la crítica que le hace a Cerfaux es que «no ha dado todo su valor *eclesiológico* a la noción de Cuerpo de Cristo», sino que la consideró un «atributo» de la Iglesia; por el contrario:

«San Pablo no se contentó con añadir el atributo “Cuerpo de Cristo” al concepto “Pueblo de Dios” tal como lo había recibido del judaísmo; antes bien, introdujo la idea de Cuerpo de Cristo precisamente en el plano del concepto esencial que él empleaba para hablar de la Iglesia. Esto era necesario para dar cuenta de lo que el pueblo de Dios había llegado a ser después de la Encarnación, Pascua y Pentecostés. Ese pueblo *era* verdaderamente Cuerpo de Cristo. Sólo así posee su referencia cristológica adecuada»¹⁰⁶.

Pues bien, este pueblo de Dios, que es —recordemos— «la *donnée première*», ha sido consagrado para el «*témoignage de Dieu parmi les nations*». La vocación, la llamada, es siempre para una misión. «Il y a une *médiation de toute l'Église pour le monde*». Y, pueblo de Dios estructurado, conoce también «une certaine *médiation à l'intérieure de l'Église*», puesto que la revelación y la salvación no son inmediatas ni individuales, sino colectivas y a transmitir, con la mediación de la palabra y los sacramentos que alimentan. Por tanto: «*c'est le peuple de Dieu ain-*

¹⁰⁴ *Ibid.*, 26-29.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 29.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 33.

si structuré qui est lui-même porteur de la mission, du signe de l'Évangile aux yeux du monde (...), peuple de Dieu missionnaire, peuple de Dieu tout entier signe de l'Évangile»¹⁰⁷. Es el paso de una eclesiología jurídica a una eclesiología de base sacramental.

3.4. *La «Ecclesia», sujeto integral de la acción litúrgica*

En la misma línea que vamos perfilando, Congar publica en 1967 una reflexión sobre la liturgia a partir de la eclesiología conciliar y con un retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas, junto con un desarrollo histórico que permite la orientación para una renovación actual. El título dice ya cuál es la idea fundamental: *La «Ecclesia» o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica*¹⁰⁸. Se sitúa desde la constitución *Sacrosanctum Concilium*, teniendo en cuenta que es anterior a LG y ha de ser leída desde ahí¹⁰⁹. Ya en el primer párrafo recoge la afirmación de SC 26:

«Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es “sacramento de unidad”, es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan; pero cada uno de los miembros de ese cuerpo recibe un influjo diverso, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual.»

Siguiendo la línea que vamos desarrollando, desde la idea de que «el nuevo Pueblo de Dios se ha convertido en el Cuerpo de Cristo por el Espíritu Santo», la afirmación central de Congar es que

«toda la *ecclesia*, como Pueblo de Dios y como Cuerpo de Cristo, celebra el culto espiritual, personal y comunitario, que inauguró Jesucristo, y cuyo celebrante soberano continúa siendo el mismo Cristo»¹¹⁰.

Multitud de textos patrísticos y expresiones que han permanecido en la liturgia avalan este sentido concreto y de totalidad del sujeto cele-

¹⁰⁷ Y. CONGAR, *Ministères et laïcité...*, a.c., 139. Una síntesis posterior del concepto de pueblo de Dios, en el capítulo IX: «Richesse et vérité d'une vision de l'Église comme “peuple de Dieu”», en *Le concile de Vatican II...*, 109-122.

¹⁰⁸ En J.-P. JOSSUA e Y. CONGAR (dir.), *La Liturgia después del Vaticano II. Balances, estudios, prospecciones*, Madrid, Taurus, 1969 (ed. orig. Paris, du Cerf, 1967), 279-338. Al final del artículo fecha su redacción en agosto de 1966.

¹⁰⁹ Lo esencial de su elaboración y significado en el Concilio, en K. SCHATZ, o.c., 276-277 (debates) y 291-292 (aprobación). G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios...*, 344 (debates) y 354-355 (aprobación).

¹¹⁰ Y. CONGAR, *La «Ecclesia»...*, 282-283.

brante, la *ecclesia*, la «comunidad cristiana». Ésta es el «nosotros» de los cristianos, pero entendido este nosotros no de una manera reduccionista, como la suma aritmética de los miembros, sino como «algo más que eso», algo más que el nosotros, porque éste se realiza en la incorporación a Cristo; no se trata del dualismo entre fieles y sacerdotes, sino que «aparece un tercer término, que es Cristo, el cual abraza a los otros dos asociándoseles orgánicamente. Todo el Cuerpo es sacerdotal»¹¹¹.

De nuevo se detiene a considerar cómo cambiaron estos planteamientos iniciales y se fue desplazando la atención hacia las mediaciones, aisladas, hacia una teología de los poderes y de los actos del sacerdocio jerárquico¹¹², con una liturgia cada vez más alejada del pueblo, cuya función sacerdotal quedó oscurecida de tal modo que «se perdió el sentido de la celebración como acto *de la ecclesia*, para convertirse en acto del *sacerdote* en el que los fieles figuraban sólo como *asistentes*»¹¹³. Así, Cayetano llegaría a sostener que la cualidad sacerdotal de los fieles derivaba del hecho de que algunos son ordenados para poseer el sacerdocio «a título propio y personal», de tal modo que el de todos los fieles es sólo algo análogo, un «sacerdocio metafórico»¹¹⁴.

Incluso cuando se llega a la *Mediator Dei* (1947), basada en la doctrina del Cuerpo místico, hay que tener presente que «no tiene una eclesio- logía del Pueblo de Dios, ni del “orden” (...), ni de la idea del ministerio como servicio, tal como aparece en todos los textos del Vaticano II»¹¹⁵. La *Sacrosanctum Concilium* está a medio camino ya hacia la LG, pero es anterior a ella. Sin embargo, le parece a Congar que se diferencia de *Me-*

¹¹¹ *Ibid.*, 302 y 298-299.

¹¹² «En el siglo XII puede observarse cierta desviación correlativa de la noción del *ordo* para designar al sacerdocio jerárquico. Desde aquel sentido tradicional, orgánico y corporativo o colegial que tenía antes el término “orden” se pasó a designar con él el poder transmitido por la ordenación y poseído a título personal. (...) A los ojos de los Padres, los hombres espirituales, los mártires, los ascetas, los santos, constituían el núcleo principal y más excelente de la *ecclesia*. En ellos se verificaban especialísimamente las cualidades de Esposa y de Madre atribuidas a la Iglesia. Pero después de Gregorio VII se opera una transferencia de estas cualidades, atribuyéndolas entonces a la institución y a las personas jerárquicas como tales: ahora el *homo spiritualis* es el Papa y el sacerdote, y la noción de *Ecclesia-Sponsa-Mater* se desplazó en gran parte desde el plano místico de un alumbramiento espiritual de los cristianos por la fecundación de las almas santas y de la comunidad al plano de la autoridad de la Iglesia, es decir, al plano del Sacerdocio: la Esposa ha heredado la autoridad del Esposo, la *Mater* se ha convertido en *Magistra*» (*ibid.*, 309-310).

¹¹³ *Ibid.*, 312-313.

¹¹⁴ *Ibid.*, 314.

¹¹⁵ *Ibid.*, 322.

diator Dei en la línea de su esquema eclesiológico, pues mientras la encíclica de Pío XII pasa de los apóstoles directamente al sacerdocio jerárquico (su esquema preconiliar), SC va de la misión de los apóstoles «a la Iglesia, es decir, a la *ecclesia congregata*»¹¹⁶.

Noción de Iglesia y práctica litúrgica se influyen y se reflejan mutuamente. Por eso, si se quiere redescubrir y manifestar que el sujeto de la acción litúrgica es la *ecclesia*, «se debe preferir la celebración comunitaria a la celebración individual», como indica SC 27. Cabe pensar que una práctica contraria bloquearía la conciencia eclesial en la situación anterior, así como la reducción de la liturgia a «pura ceremonia». Aquí recupera el autor el sentido profundo que tenían en los Padres los diálogos litúrgicos entre el sacerdote y los fieles, el valor del «Amén», de tal modo que sin un auténtico «consentimiento» (recuérdese *Jalones*) del pueblo no se realizaría «la comunidad», que alcanza así «conciencia de que forma ese organismo de concordia fraternal, al cual está prometida, por encima de toda validez jurídica, esa presencia del Señor»¹¹⁷. Este «consentimiento» —no se cansa Congar de repetirlo— tiene una de sus expresiones más claras en la participación del pueblo en la elección de sus ministros¹¹⁸.

La liturgia muestra también que la *ecclesia* es un pueblo estructurado orgánicamente —Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo—. Congar hace dos afirmaciones: 1.^a) el «sacerdocio jerárquico *dentro* de la Iglesia, y no por encima de ella»¹¹⁹; 2.^a) dicho sacerdocio, como «una nueva participación con Cristo-Sacerdote, es decir, con Cristo considerado no sólo en su propia vida, sino en su misión de comunicar la vida, o lo que es lo mismo, en su función de Cabeza»¹²⁰. La capacidad del ministro sería «signo de que la Iglesia no se da a sí misma su ser, sino que lo recibe de Jesucristo, su Cabeza». Estaríamos en claves de una eclesiología sacramental. Ahora bien, con una diferencia entre Cristo y los ministros jerárquicos:

«... así como Cristo es la Cabeza que está *sobre* el Cuerpo (...), así, por el contrario, el sacerdote (y el Papa) es cabeza *del* cuerpo o cabe-

¹¹⁶ *Ibid.*, 323-324. Se apoya para esta interpretación en SC 6.

¹¹⁷ *Ibid.*, 332.

¹¹⁸ *Ibid.*, 334: cita aquí —como en otras muchas ocasiones— el célebre texto de la *Tradición apostólica*: «Se ordenará de obispo al que elija todo el pueblo; una vez que se haya proclamado su nombre y haya sido aceptado por todos, se reunirá el pueblo con el colegio de los presbíteros y con los obispos que haya presentes, el domingo. Por consentimiento de todos, éstos impondrán las manos...»

¹¹⁹ *Ibid.*, 335.

¹²⁰ *Ibid.*, 337.

za *en* el cuerpo, donde ejerce cierta función o *servicio* “capital”. Una de las tareas que debiera acometer nuestro tiempo es la de devolver toda su verdad a esta preposición “en”¹²¹.

Desde la liturgia, pues, se llega también a conclusiones coherentes con la formulación de la «retractatio», en una continuidad, y, a la vez, en un profundo cambio. Lo expresa bien el sentido que adquiere aquí una cita que anteriormente ha aparecido: la de San Juan Crisóstomo referida a los fieles como «pleroma sacerdotal del obispo»¹²²; si en el marco del esquema preconiliar parecían un complemento no indispensable, ahora la cita manifiesta una relación recíproca: «el cuerpo es la plenitud y el complemento de la cabeza, y la cabeza la plenitud y el complemento del cuerpo»; de modo similar a cuando se cita a San Cipriano: «el obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo», no se está diciendo que el obispo solo sea la Iglesia, sino todo lo contrario¹²³.

4. DESARROLLOS DEL BINOMIO «COMUNIDAD-MINISTERIOS»

4.1. *Advertencia: sentido de una inversión*

En la primera expresión que hemos recogido de la «retractatio» en *Ministerios y comunión eclesial*, Congar establecía el cambio de pareja de «sacerdocio-laicado» a «ministerios o servicios - comunidad». El orden en este último binomio está en ese texto establecido en función de la contraposición con el primero, de modo que queden patentes los nuevos términos. Ahora bien, en el fondo de la «retractatio» se da la inversión: el binomio que expresa correctamente su sentido es «comunidad-ministerios o servicios». Todo lo que hemos expuesto hasta ahora lo demuestra: la precedencia, la primacía, el «primer valor» está en la comunidad. En el propio texto de *MCE* habla de la comunidad como «la realidad envolvente *en cuyo interior* los ministerios (...) se situarían como *servicios...*»¹²⁴.

Pero no demos este paso tampoco por nuestra cuenta. Hay un texto posterior, de 1976, en que Congar actualiza de nuevo su camino, con expresiones si se quiere menos personales pero sin evitar las alusiones a su propia obra. Retoma la historia y, con menos polémica y más desde

¹²¹ *Ibid.*, 337. Las cursivas son del autor.

¹²² Vid. sup. n. 184 de la I parte.

¹²³ *Ibid.*, 336 y n. 155.

¹²⁴ *MCE*, 21.

el reconocimiento del espíritu de apertura que alentó sus pasos, evoca la renovación litúrgica, pastoral y eclesiológica:

«Les laïcs n'ont plus été de simples objets de la sollicitude des prêtres, ils ont été *actifs* et reconnues comme tels. Mais cette reconnaissance s'est d'abord opérée dans les cadres de l'ecclésiologie acquise. Telle est une des *limites* de notre propre effort des années 48-53. (...) Dans ces conditions, nous accueillions avec un certain enthousiasme et comme une conquête prometteuse ce qu'on appelait "le couple sacerdoce-laïcat"»¹²⁵.

A continuación señala como aportación fundamental de LG el concepto de «pueblo de Dios», que hay que entender como una unidad, no como una parte del binomio anterior¹²⁶. Finalmente escribe:

«... au couple sacerdoce-laïcat tend à se substituer le couple *communauté-ministères*. Dans le couple précédent, le premier concept était celui de sacerdoce (...) Dans le couple sacerdoce-laïcat, l'Église était encore vue comme faite d'abord par les prêtres: les laïcs étaient leurs collaborateurs. Dans le couple communauté-ministères, le concept-clé est celui de *l'eccllesia* qu'il faut construire: ce qui est bien paulinien. Pour cela des ministères lui sont donnés. Le mot est au pluriel et, de fait, le concile l'emploie souvent ainsi, comme le fait S. Paul»¹²⁷.

4.2. Organizar a los santos para la obra del ministerio (Ef 4,11)

Dice el texto de la «retractatio» que todos los ministerios se sitúan en el interior de la comunidad «*como servicios de eso mismo* que la comunidad está llamada a ser y a realizar»¹²⁸. En el artículo de Concilium de 1965 es aún más claro al poner de relieve el carácter envolvente de la comunidad también en este aspecto; tras recordar el camino seguido por el Señor al reunir a los discípulos y elegir de entre ellos a los doce, y entre éstos, a Pedro, dice:

«¿No es eso [el valor primero de la cualidad de discípulo] lo que hallamos al estudiar el importante tema del servicio y de la Jerarquía como servicio en el Nuevo Testamento? Y precisamente *en el seno de un pueblo totalmente caracterizado por el servicio como por su propia forma de existencia* son colocados algunos miembros en una posición

¹²⁵ Y. CONGAR, *Place et vision du laïcat dans la formation des prêtres après le Concile Vatican II*, *Seminarium XXVIII* (1976) 61 (el artículo en 59-75).

¹²⁶ «... terme [peuple de Dieu] qu'on entend parfois inexactement comme s'il désignait les fidèles distingués des clercs et ainsi posés dans leur autonomie» (*ibid.*, 61).

¹²⁷ *Ibid.*, 62.

¹²⁸ *MCE*, 21.

de mando, la cual no es, a fin de cuentas, más que un puesto de responsabilidad en el servicio»¹²⁹.

Desde estas perspectivas fundamentales, ¿cuál es la tarea, el servicio del ministerio? Sin perder de vista el plural, nos fijamos ahora en los «ministerios instituidos» que, en un primer acercamiento, se identifican con los que tienen su fundamento en el sacramento del orden. Si todo el pueblo de Dios se caracteriza por el servicio, si todo él es, pues, ministerial, ¿qué es lo propio del ministerio ordenado? Congar responde siempre, en muchos textos, aludiendo a Efesios 4,11-12¹³⁰: «organiser les saints pour l'oeuvre du ministère»:

«Les saints c'est évidemment les fidèles, les baptisés, les chrétiens, les disciples. Le rôle des ministres est d'organiser les saints pour l'oeuvre d'un ministère qui est commun à tous. Il y a un certain ministère commun à tous, à l'intérieur duquel et pour l'organisation duquel il y a des ministères institués»¹³¹.

Citando estos mismos versículos, afirma que san Pablo «define así el lugar y el papel de las funciones jerárquicas»¹³².

El singular *la obra del ministerio* indica que hay ante todo *un ministerio común a todos*. De este modo, se corrige el dualismo tan acusado que veíamos en la eclesiología preconiliar al privilegiar el apostolado jerárquico y entender como dependiente de él y subordinado el apostolado de los fieles. Desde las afirmaciones que hemos recogido bajo la noción de *Ecclesia Mater* (es ésta, la *ecclesia*, la que engendra), es toda la *comunidad cristiana* la que realiza la misión, una única misión. El ministerio está al interior de esta comunidad y a su servicio para que ésta realice *la obra del ministerio*, que es la edificación del cuerpo de Cristo.

«Cette oeuvre du ministère ou de la *diaconie*, que S. Paul définit par son terme, l'édification du corps du Christ, est attribué à tous les "saints". Elle n'est pas réservée au ministère institué, qui a pour fonction, plus précisément, de la structurer ou de l'organiser»¹³³.

¹²⁹ Y. CONGAR, *La Iglesia como pueblo...*, a.c., 10-11. La cursiva es mía.

¹³⁰ La traducción de la Biblia de Jerusalén es: «Él mismo dispuso que unos fueran apóstoles; otros, evangelizadores; otros, pastores y maestros, para la adecuada organización de los santos en las funciones del ministerio, para edificación del cuerpo de Cristo.»

¹³¹ Y. CONGAR, *Ministères et laïcat...*, 143.

¹³² «Organizando así a los santos (es decir, a los cristianos) para la obra del ministerio (que es obra de todo el cuerpo y que san Pablo define como) la construcción del Cuerpo de Cristo» (*La Iglesia como pueblo...*, 11).

¹³³ Y. CONGAR, «Preface» a K. DELAHAYE, o.c., 17.

Por lo que respecta a los ministerios instituidos, alcanzan una dimensión pastoral mucho más clara. También en esto es deudor Congar de la eclesiología del Vaticano II; él apuntaba esta línea en la etapa anterior, pero la afirma más coherentemente después¹³⁴. Le sirve de referencia Rom. 15,16¹³⁵: «exerçant la fonction sacerdotale de l'évangile de Dieu»; es decir: el anuncio del evangelio se inserta «dans l'exercice même du sacerdoce»; no es un añadido; hay que pasar a la concepción de un sacerdocio «comme sacerdoce de l'évangile»¹³⁶. La razón profunda de esto no es estratégica, ni una exigencia de los tiempos, ni el cambiar los acentos en las dimensiones del ministerio:

«... je réagis en particulier contre un mouvement qui (...) a consisté à rattacher les ministères aux ministères de l'Ancien Testament. (...) je réagis contre une ligne de pensée (...) consistant à dire: l'Ancien Testament nous dit *ce qu'est le Christ*, le Nouveau Testament nous dit *qui est*, comme si le Nouveau Testament s'était contenté simplement de dire: *c'est lui l'Agneau de Dieu!* Non, le Nouveau Testament apporte une nouveauté très grande, nouveauté du temple (...): ce n'est plus un temple local, c'est le temple du corps du Christ qui est partout où il y a quelqu'un qui est uni au Christ para la foi vive. Nouveauté de culte, nouveauté de la loi, nouveauté de tout, nouveauté du sacerdoce. Ce n'est plus un sacerdoce aaronique, un sacerdoce d'offrande rituelle (...) mais c'est un sacerdoce qui vise le culte spirituel du Nouveau Testament, l'édification du temple spirituel»¹³⁷.

¹³⁴ «Si on déclare que le sacerdoce à son degré suprême, c'est l'épiscopat, il apparaît que là où le sacerdoce est le plus lui-même, le plus pleinement lui-même, il est essentiellement pastoral, apostolique et évangélique. (...) on s'apprête donc à sortir d'une notion trop exclusivement cultuelle du sacerdoce pour passer à une notion beaucoup plus immédiatement évangélique et apostolique» (*Ministères et laïcat...*, 146). Para no malinterpretar el sentido de la primera parte de este texto, conviene tener en cuenta sus afirmaciones en otro estudio: *Apostolicidad de ministerio y apostolicidad de doctrina. Ensayo de explicación de la reacción protestante y de la tradición católica*, en MCE, 51-91, un texto valioso que, en diálogo con los protestantes, recupera la tradición —olvidada tras una noción casi mecánica de la sucesión apostólica— según la cual «no basta afirmar el poder episcopal o papal en el plano de su sola legitimidad formal o jurídica: depende de un determinado contenido en el que la conformidad con la fe apostólica ocupa el primer lugar» (79-80); es «la necesidad de que la vida responda a la función» (73).

¹³⁵ La Biblia de Jerusalén traduce: «... ser para los gentiles ministro de Cristo Jesús, ejerciendo el sagrado oficio del Evangelio de Dios, para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo.» En la expresión «sagrado oficio» se indica en nota que el apostolado es una liturgia: por medio de Cristo, ofrecer los hombres a Dios.

¹³⁶ *Ministères et laïcat...*, 146.

¹³⁷ *Ibid.*, 147.

Se podría pensar que esta función pastoral, de «organizar a los santos para el ministerio» puede aludir a un contenido meramente organizativo en el sentido más pragmático de la palabra; pero no es así. Es interesante contrastar la apertura que hemos visto hacia un ministerio más pastoral en la primera época, con la solidez de las siguientes palabras, que alcanzan todo su significado en el binomio «comunidad-ministerios»:

«... s'agissant du prêtre, et plus encore de l'évêque, c'est par rapport à la communauté, à la construction et à la vie de l'*ecclesia*, qu'il faut concevoir leur ministère. Et c'est par rapport à leur ministère qu'il faut voir leur ordre (un *ordo* dans et pour la communauté) et leur ordination. On ne peut ignorer ni mésestimer la réalité de ce qu'on appelle le caractère indélébile, mais ce n'est pas *a partir* de lui qu'il faut construire la théologie et la spiritualité du ministère ordonné, mais à partir de son ordre à l'*ecclesia*. L'ordination qualifie et désigne publiquement un membre de la communauté pour exercer en elle, au niveau le plus total et le plus englobant, les actes qui la construisent de la façon la plus décisive comme Église de Jésus-Christ: formation à la foi, célébration des sacraments de la foi, suprêmement de celui du corps du Christ, liens de communion avec les autres églises, avec leur centre, avec leur tradition, harmonisation des activités et des groupes particuliers, promotion dans la vie d'union à Dieu, de louange, de service des hommes dans la perspective du règne de Dieu...»

Recuerda Hch 2,42, y los términos *koinonia*, *martyria*, *diakonia*, *leitourgia*, y continua:

«En tout cela le prêtre (l'évêque) est promoteur, guide, agent d'unité. Mais en tout cela aussi les fidèles sont actifs, chacun selon son ou ses charismes. Dans l'Église, *tout le monde fait tout*, mais dans l'ordre (cf. 1 Cor 14,33), c'est-à-dire ni à la même place, ni de la même façon, ni au même titre»¹³⁸.

¹³⁸ Y. CONGAR, *Place et vision du laïcat...*, 63. Un complemento sobre esta perspectiva pastoral, en un tono no académico, más espontáneo, en: *Los ministerios en la Iglesia. Entrevista con el P. Y.-M. Congar*, Seminarios 21 (1975) 13-24. Aquí dice: «El sacerdote no está llamado a hacerlo todo, y el papel propio del sacerdote en una comunidad es el de ser el elemento de unidad, el hacer la unidad. Esto no es fácil. Hay en ello un problema psicológico muy, muy, muy difícil. Pero debe hacer la unidad de los diferentes servicios de la comunidad, debe ser verdaderamente por la celebración litúrgica, eucarística, el hombre de la unidad» (p. 21). Estas mismas ideas aparecen en *Le concile de Vatican II...*, 113: «C'est un peuple structuré car "Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix" (1 Cor 14,33). Si tous les membres y sont actifs, si même, d'une certaine façon tous font tout, ce n'est ni au même titre ni de la même manière.» Y pone el ejemplo de la asamblea litúrgica, toda ella sacerdotal y celebrante, que tiene su presidente.

4.3. *Un carisma de función*

Después de todo lo dicho, podemos preguntarnos: los ministerios en la eclesiología de Congar ¿son funcionales? Esta pregunta no parece plantearse inicialmente en un sentido polémico, sino que en el curso de su reflexión se va perfilando una respuesta que hay que entender de modo equilibrado. Tampoco aquí pretendemos que nuestra visión sea exhaustiva, pero sí podemos decir algo. Cuando se plantea el nuevo binomio «comunidad-ministerios», con la insistencia en que éstos son interiores a la realidad envolvente de la primera, y tras aludir al pasaje citado de Ef 4,11-12, afirma:

«... los ministerios son funcionales: son estructuraciones de un cuerpo en el que cada miembro tiene su papel para la vida y en la vida del todo»¹³⁹.

Por otra parte, Congar reacciona contra una interpretación de exterioridad del ministerio a la persona, contra una idea de lato funcionalismo, que se divulga a nivel de la experiencia en enunciados como: «el sacerdocio presbiteral es meramente funcional; al abandonar el altar, soy un cristiano como los demás»¹⁴⁰. Acude entonces a la noción de «carácter». Pero no lo hace en una línea ontologista, sustancialista, que desemboque en tonos jurdicistas; no en vano él ha criticado la absolutización de la «validez» de los actos del ministerio, que lleva a tratarlos como «cosas». ¿Cómo se puede sostener el carácter y, al mismo tiempo, entender que se trata de una función? Congar distingue:

«... el carácter del Orden no se sitúa exactamente en la línea de los del bautismo y de la confirmación. Estos dos sacramentos interesan y fundan *el ser* del cristianismo, el Orden funda una representación ministerial, es un carisma de función. Con razón, pues, se ha dicho en este sentido, que el sacerdote no es un "supercristiano". Y no es menos cierto que el Orden es una consagración de todo el ser, que acarrea una nueva conformación a Cristo, único sacerdote soberano. No es una función atribuida por simple nombramiento o designación. (...) Es una función que se basa en un sacramento original, es decir, un acto *de Dios*. (...) Por disposición de Dios (...) que hace sagrado todo el proceso mediante el cual hemos respondido a la llamada de Cristo, éste nos marca y toma posesión de nosotros de una manera especial»¹⁴¹.

¹³⁹ *Ministerios y estructuración...*, en MCE, 41.

¹⁴⁰ Y. CONGAR, *Entre borrascas. La Iglesia hoy afronta su futuro*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1972 (ed. orig. Paris, du Cerf, 1969), 23.

¹⁴¹ *Ibid.*, 24-25. La cursiva es del texto.

En un artículo de 1971, hace un repaso histórico al tema del carácter, que indica una «qualité de définitif, d'inamissible»: la ordenación no se repite porque la gracia es permanente. Pero esto, que se refería a términos de carisma y de gracia, pasó a entenderse en occidente en términos de ontología. ¿Cómo puede clarificarse? Nuestro autor afirma: «le sacerdote ministériel se situe, non dans la ligne de l'ontologie constitutive du chrétien, mais dans celle du ministère. C'est une participation fonctionnelle, qui comporte son fondament ontologique mais d'une ontologie de fonction ou de ministère». Y dos cosas significa esta ontología del ministerio (por la cual pasa algo definitivo en la ordenación, en cuanto gracia): que el fiel es «définitivement habilité à exercer en Son nom les actes du ministère messianique ou eschatologique du Christ» y que queda así habilitado precisamente por «son incorporation au collège ou à l'ordo des ministres». Queda enviado para la realización de la Iglesia no sólo en la dimensión del testimonio cristiano sino también en el sentido de la institución (entendida ésta en una eclesiología sacramental, no jurídica)¹⁴².

E insiste una vez más en que el proceso de elección es inseparable de la ordenación y en él interviene la comunidad cristiana: es todo el proceso, y no sólo el sacramento en que culmina, el que está bajo la acción del Espíritu Santo «au sein de l'*ecclesia*»¹⁴³. Por tanto, la consulta a la comunidad no es un tema sólo de costumbres o modos de hacer —diríamos, con nuestras palabras, que no es algo optativo—, sino que atañe «a la naturaleza exacta de la vocación al ministerio», sobre la cual es necesario que la eclesiología aborde una reflexión¹⁴⁴.

4.4. *Diversidad de carismas y ministerios*

Uno de los valores del esquema eclesiológico «comunidad-ministerio» es que permite situar correctamente la multiplicidad de dones y carismas suscitados por el Espíritu en el cuerpo eclesial. Es un redes-

¹⁴² Y. CONGAR, *Quelques problèmes touchant les ministères*, Nouvelle Revue Théologique, XCIII (octubre 1971) 788-791 (el artículo en 785-800).

¹⁴³ *Ibid.*, 791. Entre las múltiples ocasiones en que ha subrayado la participación de la comunidad, está *Mi camino...*, MCE, 23, apoyándose en un estudio de Luciana Mortari sobre la consagración episcopal y la colegialidad en la iglesia antigua: «La elección, con su aspecto comunitario, pertenecía orgánicamente al proceso que desembocaba en la consagración, reglamentada de esta manera conforme al genio comunitario y colegial de la Iglesia. La ordenación englobaba a la vez la elección como comienzo y la consagración como final.»

¹⁴⁴ *Ibid.*, 22.

cuprimiento ligado al de la Iglesia local, es decir, al sentido concreto de Iglesia, y a la revalorización de la pneumatología. No se trata ya de una ampliación hacia el apostolado de los fieles ni una reivindicación del papel de éstos en tareas eclesiales. Se trata de la acción del Espíritu vivificante del cuerpo eclesial de Cristo en el que todos los miembros, incorporados por el bautismo, tienen el ser de miembros y son consagrados para una misión.

A) *Lo específico del «ministerio sacerdotal».*
La descripción del laico

La forma que toma esta diversidad de dones y carismas no está tan desarrollada en la eclesiología de Congar. Sí podemos decir que, sobre el fondo de una comunidad toda ella ministerial, le parece muy significativo el paso «de *sacerdoce ministériel à ministère sacerdotal*»¹⁴⁵. Su especificidad está en dos rasgos: ser llamado y ordenado para el servicio de la Iglesia «comme institution divine de salut» y el sentido de «service total d'une part du peuple de Dieu», rasgo de totalidad en el servicio a la construcción de la comunidad¹⁴⁶.

Hay que evitar que la utilización de las palabras —se sigue hablando de sacerdotes (no utiliza tanto «prebiteros», sino que más bien la novedad se expresa como en lenguaje «ministerial») y laicos— nos lleve a concebir esta especificidad en el sentido dualista del esquema preconciliar. Si nos fijamos en el párrafo anterior, se está hablando en el esquema de comunidad cristiana como realidad envolvente en el seno de la cual se sitúan los ministerios. El autor está procurando responder a los interrogantes que veía abrirse ya antes de su «retractatio», durante el desarrollo del Concilio: es la categoría de «pueblo de Dios» la que, rompiendo el dualismo, plantea otra situación y exige otra manera de pensar las cosas. Ya en 1964 decía Congar: «Si l'on adopte comme catégorie première (et si notre ecclésiologie se rattache demain à cette catégorie première) l'idée de peuple de Dieu, il apparaît que, au fond, celui qui a besoin de définition, ce n'est pas le laïc, c'est le clerc»¹⁴⁷.

En esta misma comunicación del año 1964, Congar mantiene la descripción del laicado de *Jalones* como aceptable —vemos que hay un fondo que permanece también en la «retractatio»—, aunque confiesa

¹⁴⁵ Y. CONGAR, *Quelques problèmes...*, 787.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Y. CONGAR, *Ministère et laïcité...*, 138-139.

que le parece más precisa e incluso más interesante la que ha dado Karl Rahner¹⁴⁸. Desde él, perfila una descripción que aún denota cierta dualidad: el laico es el fiel cuyo servicio a Dios está «déterminé simplement par son insertion naturelle dans le monde», mientras que el pastor está determinado por una «fonction d'Église, en tant que l'Église est autre chose que le monde»¹⁴⁹.

Aunque habría que estudiar más detenidamente la evolución, nos parece que hay algo aquí que se mantiene en el pensamiento de Congar, pero que va adquiriendo otro sentido a medida que él mismo se aplica la noción de pueblo de Dios-cuerpo de Cristo, es decir, la idea de *ecclesia* (= comunidad cristiana) como «valor primero». Es la interioridad del ministerio a la comunidad lo que hace que se supere el dualismo: interioridad no en el sentido de servicio exclusivo y excluyente a la comunidad (es decir, sólo intraeclesial), sino en el de ser una estructuración del pueblo de Dios para que éste cumpla su misión en el mundo:

«On part de l'idée du Peuple de Dieu tout entier actif, tout entier consacré, tout entier témoin et signe du Propos de la Grâce de Dieu qu'il faut communiquer au monde. Ce peuple de Dieu tout entier vivant est structuré; le signe dynamique du salut qu'il représente et pose dans le monde est structuré: on situe ainsi le fait hiérarchique à l'intérieur de ce peuple de Dieu tout entier vivant et envoyé, mais sans diviser les parts de la mission comme en spécialités. Il y a des exercices de la mission de l'Église, mais pas de mission propre distinguant les fidèles et le sacerdoce ministériel»¹⁵⁰.

Por eso, nos parece que el párrafo con que hemos abierto este apartado, y la descripción pastoral del ministerio instituido es lo que mejor define la idea de especificidad a la que llega Congar, asumiendo la doctrina conciliar de la igualdad básica de todos los cristianos¹⁵¹.

¹⁴⁸ Advierte que la cita no es su literalidad, sino en su sentido: «Le laïc, c'est celui dont l'engagement chrétien est déterminé par son engagement temporel lui-même, tandis que le clerc, le prêtre, le pasteur, en tant qu'homme d'un ministère institué, est l'homme dont le service chrétien est déterminé non pas par l'engagement temporel comme tel mais par une désignation d'Église, par une mission d'Église» (*ibid.*, 136).

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ «Addenda», *Jalons*³, 649, cit. en P. GUILMOT, *o.c.*, 205.

¹⁵¹ «... la notion de peuple de Dieu permet de dépasser, en assumant pourtant la vérité, ce que la distinction entre clergé et laïcs avait de trop schématique et par conséquent de dissociant quant on la posait en premier lieu dans le cadre d'une définition de l'Église comme "*societas inaequalis, hierarchica*", société hiérarchisée excluant l'égalité. C'était la perspective classique et, même quant on la dépassait, on en

Desde aquí, la relación que se establece es la de todo el pueblo de Dios como signo del evangelio en medio del mundo. Los autores que parten de este binomio «comunidad-ministerios» siguen este movimiento hasta superar el dualismo que implica la noción de laicado para hablar de la «laicidad» de toda la Iglesia¹⁵². Congar no llega a plantearlo. Por eso, en 1964, en la cuestión del diaconado permanente —que él apoya—, le parecía que esta figura no sería plenamente laica¹⁵³. No obstante, sí es verdad que el sentido de la dualidad se va desplazando de un carácter intraeclesial hacia la distinción Iglesia-mundo (que siempre sostuvo). Fue además sensible a los cambios producidos hacia 1968, los problemas en torno al compromiso político y de liberación, percibiendo que los «laicos» no tanto yendo de la Iglesia al mundo, cuanto formando parte de él, son interpelados en medio de los no cristianos por lo que significa creer en Dios y seguir a Jesús: entonces él recuerda que estar en el mundo como cristiano implica reconocer que ese mundo no es todavía plenamente Reino y que la Iglesia, estando en el mundo, es algo distinto de él; que la salvación viene de Jesucristo, y el dinamismo es el que apunta a la escatología, en que Iglesia y mundo coincidirán en el Reino¹⁵⁴.

demeurait quelque peu prisonnier, comme c'est, nous le reconnaissons, le cas de nos *Jalons pour une théologie du laïcat* de 1953. La notion de peuple de Dieu telle qu'on la tire des saintes Écritures permet d'affirmer à la fois l'égalité de tous les baptisés dans la dignité de l'existence chrétienne qualifiée comme sacerdotale, royale et prophétique, et la diversité des services ou offices qui entraine, sous l'angle fonctionnel, une inégalité» (Y. CONGAR, *Le concile de Vatican II...*, 113-114).

¹⁵² Especialmente B. FORTE lo hace a partir de la «retractatio» de Congar, del binomio propuesto en *MCE: Laicado y laicidad. Ensayos eclesiológicos*, Salamanca, Sígueme, 1987, 48ss. *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Salamanca, Sígueme, 1997, 39-59. *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, 300-306. Por el contrario, R. PELLITERO busca acentuar la especificidad laical y le parece que el esfuerzo por «organizar los ministerios intraeclesiales» desdibuja el núcleo de la teología del laicado, que sería la santificación «de las estructuras creacionales» (o.c., 370-371). Nos parece que esta última postura no supera el dualismo del primer binomio.

¹⁵³ Y. CONGAR, *Ministères et laïcat...*, 130-131. «Ils seraient une espèce de mixtes».

¹⁵⁴ Y. CONGAR, *Place et vision...*, 67-69. Es interesante también la reflexión de 70-71: la «expérience de l'Église», según una idea tomada de Bonhoeffer, será aquella que vincule a los cristianos creando una unidad capaz de admitir el pluralismo y englobar los conflictos que están en el mundo y nacen del compromiso en él, de tal modo que en dicha experiencia «les individus ne sont liés entre eux par rien d'autre que la communauté ecclésiale».

B) *Ministerios conferidos a los laicos*

Las posiciones de Congar a este respecto podríamos decir que se van abriendo progresivamente, a partir de la reflexión sobre la práctica y, de una realidad un poco difusa, van emergiendo las clarificaciones. En primer lugar, el uso del término «ministerios» en plural. En una entrevista de 1975 reconoce que no está exento de polémica, pero él lo mantiene¹⁵⁵. En *Mi camino...* señalaba: «El plural es aquí esencial»¹⁵⁶. Y añade:

«Estos servicios proceden de aquellos dones de naturaleza o de gracia, de esas llamadas que san Pablo denomina “carismas”, porque son hechas “para la utilidad común” (1 Cor 12,7.11). Existen; pero hasta ahora ni se los había llamado por su verdadero nombre, el de ministerios, ni se les había reconocido su puesto y su estatuto en eclesiología. Pero proceder a este doble reconocimiento, es extremadamente importante para una justa visión de las cosas, para una teología satisfactoria del laicado»¹⁵⁷.

La evolución de Congar es de una clarificación progresiva y, si algunas cosas quedan un poco por definir, es que su propia postura queda abierta. En 1964 su reflexión parte de constatar la práctica, sobre todo en Alemania: funciones diaconales que realizan laicos. ¿Qué ocurre? Que hay un «diaconat de droit», instituido, «qui est seulement un moment du passage pour les séminaristes, vers le sacerdoce» y, por otra parte, un «diaconat de fait», que realiza las funciones pero «qui n’a pas rencontré son titre ni sa grâce charismatique dérivée de l’institution apostolique»¹⁵⁸. ¿Qué proponer? Contemplar en los Hechos de los Apóstoles la institución de la *diakonía*, por la imposición de manos que sigue a la elección y comporta una gracia: «Est-ce qu’il ne serait pas normal de faire se rejoindre *le fait* d’un exercice de fonctions diaconales avec *l’institution* du Seigneur qui est précisément faite pour cela!»¹⁵⁹. Continúa luego describiendo formas del «ministère de la catéchèse» y de la li-

¹⁵⁵ «Bien sé que hay una cierta resistencia. (...). Sí, pero... ¿qué nombre emplear?... Responsabilidad... sí, está bien, pero yo creo entender bien el nombre “ministerio” en el NT. La palabra “diakonía”, “ministerio”, es extremadamente amplia» (*Los ministerios en la Iglesia...*, a.c., 15).

¹⁵⁶ «Significa que la Iglesia de Dios no se construye solamente por los actos del ministerio oficial del presbiterado, sino por una multitud de servicios diversos más o menos estables y ocasionales, más o menos espontáneos o reconocidos, y eventualmente hasta consagrados aquende la ordenación sacramental» (*MCE*, 18-19).

¹⁵⁷ *Ibid.*, 19.

¹⁵⁸ Y. CONGAR, *Ministères et laïcat...*, 130.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 129.

turgia («ministères de lecteur dans l'assemblée liturgique ou de meneur de jeu liturgique»). Reconoce que en Hch, «chaque fois qu'on institue un ministère il y a une consécration de type liturgique»; pero él mantiene en esto reticencias —y no las despejará— sobre su conveniencia: «je crains l'archéologisme, je crains aussi le ritualisme et enfin, par dessus tout et comme la peste, la cléricisation du laïcat». Se apoya en el hecho de que el bautismo y la confirmación son el fundamento y la fuente de la gracia para poder cumplir todas las funciones de Iglesia¹⁶⁰.

En 1970, a propósito de cuestiones suscitadas por su artículo *Ministères et structuration de l'Église* (el segundo incluido en *MCE*), publica unas breves aclaraciones¹⁶¹. Ratifica, más afirmada desde la experiencia posconciliar, la «pluralité des ministères», y distingue tres niveles:

- 1.º Servicios ocasionales, espontáneos y pasajeros, hacia el interior y hacia el exterior de la Iglesia, que son signos de su diaconía; pone como ejemplos: servicios de acogida a los inmigrantes, visitadoras (femenino) de los enfermos o los prisioneros, grupos de discusión en los límites de la comunidad parroquial, grupos de animación de actividades comunitarias...
- 2.º Servicios análogos pero más estables, en relación más directa con las necesidades y actividades habituales de la comunidad: catequistas permanentes, lectores y animadores de la liturgia, fieles que distribuyen la eucaristía, permanentes de Caritas... «C'est à sujet de certains de ces services, lorsqu'ils existent plus formellement comme des ministères reconnus, que nous disons admettre qu'ils puissent faire l'objet d'une sorte de consécration». Pero mantiene la reticencia del riesgo de ritualización. Un valor de todo esto: el reconocimiento de la mujer en la iglesia («j'admettrais l'ordination diaconale des femmes»; duda que puedan llegar al presbiterado, pero las razones negativas no son de derecho divino).
- 3.º Los ministerios ordenados, que son «des offices *publics*»: diaconado, presbiterado, episcopado. Este es el nivel de la «institución».

En 1972 aparece *Ministeria quaedam*, con la distinción entre ministerios fundados en el bautismo y ministerios fundados en el orden. A

¹⁶⁰ *Ibid.*, 132-133.

¹⁶¹ Y. CONGAR, *Eclaircissements sur la question des ministères*, La Maison-Dieu 103 (1970), 114-119.

partir de aquí hay también una clarificación: no se llamará «ministerio» a cualquier «servicio»; hay que ahondar en el segundo nivel de los que hemos expuesto, los servicios más estables. Así, «pour mériter le nom de “ministères”, doivent vérifier ces trois conditions»:

- «1) concerner une activité propre de l'Église telle que ca-téchèse, liturgie, diaconie;
- 2) avoir une stabilité telle qu'on puisse compter dessus: le pur service occasionnel ne suffit pas;
- 3) être publiquement connu et reconnu, ce qui pourrait se faire par une cérémonie, voire une imposition de mains (cf. Actes 6,6; 13,3), mais aussi par une simple notification: il faut qu'on sache, dans la communauté et celles d'alentour, et qu'il soit reçu que X ou Y, homme ou femme, assure telle fonction au service de l'Église. La valeur essentielle est celle d'*ecclesia*, de construction d'une *ecclesia*. Cela est vrai même pour les ministères ordonnés»¹⁶².

Estas tres condiciones están también dichas en la entrevista del año 1975 a la revista Seminarios, en un tono más espontáneo, pero igualmente perfilados. Nos permite añadir un matiz. El reconocimiento público no necesariamente ha de ser del obispo: «El mismo sacerdote tiene una cierta autonomía, es responsable. El obispo no puede llegar a todo...». Ante la insistencia de la pregunta, repite: «El obispo no lo ve todo. Eso no es posible. No es bueno...»¹⁶³. Por otra parte, el desarrollo de estos ministerios no hace que no tengan sentido los ministerios ordenados ni que queden reducidos a lo cultural (a lo que no puede hacer el laico), sino que se entienden en el sentido pastoral y evangélico que hemos descrito; porque con referencia a los ministerios de los fieles, el ministerio ordenado mantiene una especificidad; es necesario:

«... para poner de relieve que la reunión de una “ecclesia”, de una pequeña “ecclesia” no se hace por ella misma; la “ecclesia” es convocada. La palabra griega es “kalein”. *Ekklesia* significa *convocatio*. La “ecclesia” es convocada por otro. Y en segundo lugar, para poner de relieve la unidad con el ministerio de los apóstoles por la sucesión de las imposiciones de manos. Por eso es necesario que haya en una co-

¹⁶² Y. CONGAR, *Place et vision...*, 62-63.

¹⁶³ Y. CONGAR, *Los ministerios en la Iglesia...*, 15-16.

munidad cristiana plena ministerios ordenados, y normalmente es el sacerdote, el presbítero»¹⁶⁴.

En todo caso, el pensamiento de Congar es abierto: no deja los temas dichos y cerrados; esta misma evolución que hemos contemplado nos muestra una permanente búsqueda, en la doble fidelidad que siempre intentó y promovió: a Dios y a los hombres.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Señalábamos al principio de nuestro trabajo —en su primera parte— que se podía constatar en la obra eclesiológica de Yves Congar la huella del Concilio, con un antes y un después de este acontecimiento. Llegados al final de esta modesta investigación, creemos que queda suficientemente confirmada esta idea. Como indica Famerée, no se trata de rupturas que permitan oponer un «segundo Congar» posconciliar a un «primer Congar» preconiliar, como si éste no hubiese participado en el movimiento de renovación de la teología que preparó el camino hacia ese hito decisivo de la historia reciente de la Iglesia. Por eso habla este estudioso de una evolución sensible «dans une réelle permanence de pensée», y afirma: «on peut difficilement identifier un *tournant copernicien* dans son cheminement ecclésiologique»¹⁶⁵. En cierto modo, es así: como un hombre de tradición, con un vivo sentido de la historicidad de la Iglesia, interpreta el Concilio como un acontecimiento de tradición que es preciso recibir con todo lo que ello significa de novedad sin que sea un partir de cero; para él no se trata, pues, de una ruptura, sino de un redescubrimiento de verdades profundas de la Iglesia desde la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas y la perspectiva histórica. Ahora bien, esta continuidad no permite en modo alguno minusvalorar la profundidad del giro eclesiológico que realiza a partir del Concilio. Precisamente el que se produzca sin rupturas, muestra que tal cambio es posible en la autoconciencia y en la vida de la Iglesia porque encuentra su

¹⁶⁴ *Ibid.*, 16-17. Sobre el riesgo de «desviación» hacia una «teología residual del ministerio ordenado» —«lo que él sólo puede hacer»—, B. SESBOUÉ, *¿No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander, Sal Terrae, 1996, especialmente «Los criterios olvidados del Vaticano II» (84-97) y «Un riesgo de desviación» (97-99).

¹⁶⁵ J. FAMERÉE, *L'Eccésiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique*, Rev.Sc.ph.th. 76 (1992) 405.

razón de ser en la fidelidad cada vez mayor a la Escritura y la tradición; aquí radica la capacidad para desprenderse de los esquemas de pensamiento que muestran su insuficiencia para dar cuenta del misterio de la Iglesia, en una búsqueda permanente y abierta, impulsada ante todo por el amor a la verdad.

Creemos, pues, que el estudio que aquí hemos realizado —en el contraste de ambas partes— nos muestra un auténtico giro eclesiológico; quizás se piense que en razón de esa continuidad profunda no deba calificarse de «copernicano», o al revés, quizás pueda parecer éste el calificativo más apropiado; en todo caso, sí supone un verdadero cambio en la concepción de Iglesia, que podríamos expresar así:

- de una concepción jerárquica piramidal a una concepción comunitaria;
- de la precedencia y primado del hecho jerárquico al primado del pueblo de Dios, pueblo estructurado;
- de la *societas inaequalis* a la igualdad fundamental de todos los miembros del pueblo de Dios;
- de una polarización dualista jerarquía-comunidad, sacerdotes-laicos, a una única realidad comunitaria estructurada con diversidad de dones y carismas;
- de la anterioridad y exterioridad del ministerio ordenado respecto a la Iglesia-comunidad, a la interioridad de los ministerios respecto a la comunidad cristiana;
- de una concepción aún excesivamente jurídicista a una concepción sacramental de la Iglesia;
- de un lenguaje en términos más sociológicos y de poderes a un lenguaje más bíblico, en términos de servicio;
- de una subordinación y participación de los laicos en la misión jerárquica a una única misión de todo el pueblo de Dios —en el mundo y la historia— al servicio de la cual se sitúa el ministerio;
- de una promoción del laicado a un reconocimiento de la ministerialidad de toda la Iglesia que se expresa en diversidad de servicios y ministerios;
- de un ontologismo excesivo respecto al ministerio ordenado a una ontología de función...

... Y podríamos continuar enumerando elementos significativos. La primera parte del trabajo nos ha ayudado a constatar el dualismo que, a partir del binomio «estructura-vida», marca profundamente toda la comprensión de la Iglesia, de los ministerios y del laicado. Es verdad

que distinguía demasiado, y que no conseguía un equilibrio adecuado pese a su insistencia en la necesidad de mantener unidos ambos extremos. La segunda parte, el estudio de la «retractatio», muestra un cambio fundamental que permite, sin disolver la identidad ministerial, llegar a una síntesis bastante más lograda que la mera yuxtaposición anterior. Faltaría aquí la relectura de muchos aspectos de la teología del laicado. Hemos considerado sobre todo los que conciernen más directamente a la autoconciencia de la Iglesia, pero cabría prolongar algunos temas de la etapa anterior con sus matices nuevos, en especial la historicidad de la Iglesia y su relación con el mundo, la categoría de «pueblo mesiánico» y sacramento de salvación, etc. Quizás ello mismo sea un reflejo del riesgo del nuevo esquema de quedarse en el aspecto intraeclesial, pero hemos tomado las cuestiones desarrolladas preferentemente en esta segunda etapa como demandadas de manera directa para aclarar el sentido de este cambio.

En 1953, *Jalones* tuvo la virtud de elaborar una teología del laicado que contribuyó enormemente al desarrollo de una reflexión eclesiológica sobre la identidad y el lugar de los laicos en la Iglesia y en el mundo. Su importancia está fuera de toda duda¹⁶⁶, pero sería superada, contribuyendo a ello, junto a todo lo que hemos visto, también el estudio de Ignacio de la Potterie —acogido luego por el propio Congar— sobre el término «laico»¹⁶⁷ y la evolución del pensamiento eclesiológico en torno y con posterioridad al Concilio. Por otra parte, *Jalones* se relativiza no ya desde las aportaciones críticas, como hemos visto a través de Guilmot, sino desde las elaboraciones posconciliares de Congar que, sin abordar de nuevo la totalidad del tema, introduce una perspectiva que modifica de manera sustancial su primera visión. Por eso, creemos que no se puede afirmar que «este libro debe considerarse como la principal herencia de su pensamiento acerca de esta cuestión nuclear en el momento que vive actualmente la Iglesia, abierta frente al reto de la nueva evangelización», como dice Pellitero¹⁶⁸; eso supondría, a nuestro modo

¹⁶⁶ G. MAGNANI, *La llamada teología del laicado ¿tiene un estatuto teológico?*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme, 1989, 373-409; hace una valoración de la obra congariana en 384-386.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 374-375: I. DE LA POTTERIE, *L'origine et le sens primitif du mot laïc*, NRT 80 (1958) 840-853, muestra que «el adjetivo “laico” no tenía el sentido teológico pleno del uso bíblico del término *laos* como “pueblo de Dios”»; Congar lo reconocería en los «Addenda», *Jalones*³, 647-648.

¹⁶⁸ *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Pamplona, Univ. de Navarra, 1996, 22.

de ver, no incorporar el contenido de la «retractación», que tiene su fundamento en la eclesiología del pueblo de Dios de LG; nos quedaríamos, entonces, en el binomio «sacerdotes-laicos». Por el contrario, si *Jalones* fue una contribución valiosa en el período anterior al Concilio, con los límites que hemos expuesto, no lo ha sido menos la propia «retractación», no porque haya adquirido una relevancia clásica, sino porque ha afectado a la propia concepción eclesiológica y se ha manifestado fecunda. Hemos mencionado el apoyo que encuentra en ella Bruno Forte. Pero en un sentido más amplio se puede contemplar el panorama que, arrancando de una teología del laicado, se perfila en una diversidad de corrientes eclesiológicas actualmente en debate, entre las cuales se sitúa el esquema eclesiológico de la retractación, a su vez sobrepasado en la línea de la laicidad; Eloy Bueno de la Fuente ha sintetizado así «cuatro orientaciones»¹⁶⁹:

- 1) «*La secularidad, rasgo específico del laico*»: arranca de la teología del laicado de la época preconciliar y se apoya en LG 31; es la corriente más extendida y presenta pluralidad de enfoques: la línea del Opus Dei, en que destaca Pedro Rodríguez [también R. Pelli-tero sobre Congar]; otros autores que tratan de superar los dualismos, G. Lazzati, R. Blázquez, W. Kasper, von Balthasar... La dificultad de esta postura está en que «todos los miembros del pueblo de Dios tienen referencia secular. Lo que habría que delimitar en todo caso es lo específico de la secularidad del laico y no conformarse con afirmar la secularidad como lo específico del laico»¹⁷⁰.
- 2) «*El binomio comunidad-ministerios*»: se presenta como alternativa a la anterior, desde la «retractación» de Congar y las perspectivas más amplias conciliares; destacan B. Forte, L. Sartori, H. Legrand, D. Borobio, J. Rigal, la teología de la liberación con L. Boff... Su riesgo es el de una «inflación ministerial (todo es ministerio)» e «introversión eclesial o eclesiocentrismo que olvide la dimensión evangelizadora», si bien los autores mencionados son conscientes de ello y procuran un equilibrio¹⁷¹.
- 3) «*La laicidad como dimensión global de toda la Iglesia*»: intenta superar los peligros de la anterior; así, M. Amaladoss con la ca-

¹⁶⁹ E. BUENO DE LA FUENTE, ¿*Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia?* *Boletín bibliográfico 1985-1987*, RET 48 (1988) 213-249.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 230.

¹⁷¹ *Ibid.*, 233.

tegoría de Reino de Dios, S. Dianich con el sacerdocio existencial, B. Forte con la distinción entre laicidad *en* la Iglesia, *de* la Iglesia y del mundo, o G. Barbaglio con la laicidad del creyente fundada en la creación, la encarnación y la escatología. El riesgo aquí es el de una laicidad abstracta, demasiado genérica.

- 4) «*El laico no es más que el cristiano*»: postura que intenta superar las antinomias, como G. Colombo, que afirma que hay que recuperar no tanto LG 31 cuanto el capítulo II de LG, optar por la teología del ser cristiano y anular superestructuras ideológicas; también J. A. Estrada o J. Beyer y otros.

De 1987 es la obra de Rémi Parent, *Una Iglesia de bautizados*¹⁷², que nos permite ver la hondura de las marcas dejadas en la mentalidad religiosa por la concepción dualista de las estructuras eclesiales: «lo sagrado para los clérigos; lo profano para los laicos», «Cristo para los clérigos, la encarnación para los laicos», «la unidad eclesial para los clérigos, la pluralidad para los laicos»...; propone una «conversión» de las relaciones desde la clave del *sacerdocio bautismal*, «la instancia cristiana que permite desbloquear el estatuto eclesial del laicado» y «repensar las actuales estructuras eclesiales»¹⁷³.

Todo esto nos ilustra suficientemente sobre la importancia del tema y el lugar que ocupa en esta evolución el pensamiento eclesiológico de Congar y su «retractación». No cabe duda de que las implicaciones pastorales de todo ello son enormes, y que la reflexión sobre la respuesta que debe dar la Iglesia a las situaciones presentes impulsa también el debate¹⁷⁴. Ya por los años ochenta se alzaban voces, como la de J. Grootaers, que denunciaban «la frustración del posconcilio por el estancamiento de estructuras de participación, por la re-clericalización y la actitud defensiva del clero, por la labor ambigua de los movimientos, abogando por una eclesiología integral (frente a una te-

¹⁷² El subtítulo es bien significativo: *Para una superación de la oposición clérigos / laicos*, Santander, Sal Terrae, 1987.

¹⁷³ *Ibid.*, 115. También R. PARENT y S. DUFOR, *Los Ministerios*, Bilbao, Mensajero, 1984.

¹⁷⁴ Así, por ejemplo, B. SESBOUÉ, desde la realidad francesa: *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander, Sal Terrae, 1998; M. KEHL, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1997, que reflexiona desde la situación en Europa occidental; L. BOFF, *La Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1992, en la teología de la liberación desde el contexto brasileño...

ología del laicado) que, sobre una base sinodal, ofrezca nuevas estructuras al pueblo de Dios»¹⁷⁵.

Necesitamos, pues, desde nuestro presente, acoger el espíritu, la orientación, la dinámica impulsada por el acontecimiento conciliar, y, en este contexto, el estudio de nuestro autor es una buena referencia. Queda patente que Congar nunca se apropió el Concilio para justificar posición alguna; al contrario, en un personal proceso de recepción, lo aplicó a su pensamiento dejando que introdujese en él modificaciones fundamentales, hasta llegar a desprenderse del esquema eclesiológico heredado y desarrollado por él anteriormente. Desde su atención a los signos de los tiempos, a las necesidades de la Iglesia y del mundo, mantuvo siempre esa conexión con la realidad pastoral y evangelizadora que vivificó su pensamiento. Y en todo ello encontró una clave que, si en términos eclesiológicos correspondía a su tan querido tema de la reforma, podemos también aplicarlo como demanda de «conversión»:

«L'Église des Pères, faite d'hommes, conçue comme le "Nous" des chrétiens, était une Église qui ne se contentait pas de mener un combat missionnaire et d'attaquer un monde résistant à l'Évangile (...): elle se concevait elle-même comme menant un combat spirituel et comme devant sans cesse poursuivre la conversion de ses membres, c'est-à-dire de soi-même. Dans la mesure où l'on voit l'Église comme une institution, le combat spirituel et la conversion deviennent une affaire personnelle: "l'Église" en fournit les moyens, elle n'est pas elle-même concernée. Il faut —cela se fait!— retrouver la dimension ecclésiale du combat spirituel et de la conversion, et, pour cela —cela se fait moins— élaborer une ecclésiologie correspondante: une ecclésiologie de l'*ecclesia* et non plus simplement du système et des moyens objectifs de salut»¹⁷⁶.

Nos parece que el paso de una concepción eclesiológica a otra tiene bastante de conversión: del pensamiento y de las actitudes concretas en que se establecen las relaciones intraeclesiales, y no ya sólo a título personal sino también como *ecclesia*.

¹⁷⁵ E. BUENO DE LA FUENTE, *a.c.*, 217. Menciona para España: R. Aguirre en la «denuncia del clericalismo, como versión eclesiástica de la burocratización y como desposesión religiosa de los laicos», y J. Losada, que promueve «la aceptación de la presencia en la estructura fundamental de la Iglesia de un laicado adulto con la consiguiente asunción de "las formas fundamentales de la democracia, expresivas de la condición de pueblo"».

¹⁷⁶ Y. CONGAR, «Préface» a K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris, du Cerf, 1964, 25.

Y advertía Congar de la importancia decisiva de la colaboración entre teólogos y pastores y de la necesidad de una consideración del Concilio no como punto de llegada que abriese una era post-vaticana, sino como impulsor de las más dinámicas energías de la Iglesia y de la elaboración teológica en una verdadera renovación, la cual ha de llegar a las estructuras y a la vida eclesial para que se produzca en ellas la verdadera superación del dualismo. Con sus palabras, concluimos nuestro trabajo:

«Bref, il serait vain de se contenter de réaffirmer, d'exploiter et d'appliquer Vatican II. Là gît un aspect du drame de certains esprits qui ont préparé Vatican II. Ils avaient été formés sous Pie XI et Pie XII, dans une Église au repos et, s'ils ouvraient vers les autres, c'était à partir de cette Église-là. On ne peut pas chercher une "relance" de Vatican II sans reconnaître qu'à certains égards nous sommes au-delà et que le Concile, tout riche et fécond qu'il soit, ne peut être traité seulement comme un point d'arrivé, un vaste magasin qu'il suffirait d'exploiter. Il faut donc, tout en nous donnant le temps de digérer Vatican II (un Vatican III ou un Jérusalem II? Pas si vite!!!), savoir qu'il faut autre chose encore. La "relance" de Vatican II demande qu'on en explique encore les apports et la richesse, mais elle comporte aussi de suivre son dynamisme. Elle ne peut être purement commémorative, rétrospective ou répétitive. La tradition est création en même temps que transmission et référence. C'est alors une tâche onéreuse, mais payante, d'information, d'ouverture, d'étude, d'écoute et de dialogue, qui s'impose à nous. Et sans doute une ré-actualisation de ce qui a fait la richesse du travail conciliaire, la collaboration entre pasteurs et théologiens, en laquelle les uns et les autres reçoivent quelque chose¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Y. CONGAR, *Le concile de Vatican II...*, 107.



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.