

M.^a JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO *

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

I. Esquema eclesiológico de la primera época: «estructura-vida», «sacerdotes-laicos»

INTRODUCCIÓN

Al situarnos en el proceso de recepción del Concilio Vaticano II de la mano de uno de los autores que más aportó al mismo y que mejor supo acogerlo como un don de Dios para la Iglesia, recordamos unas palabras con las que el historiador Giuseppe Alberigo expresaba, por los años ochenta, esta preocupación:

«A partir de la experiencia de la comunidad de Jerusalén, un concilio constituye un momento privilegiado en el que la Iglesia está invadida y poseída por el Espíritu con especial intensidad. El concilio es ante todo una experiencia de comunión en la búsqueda, de seguimiento del Señor, que no se concede a ciertos espíritus privilegiados, sino que afecta a la comunidad eclesial como tal. Por eso la Iglesia an-

* Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

tigua veneró los cuatro primeros concilios como a los cuatro evangelios; por eso los grandes concilios han sido siempre patrimonio de todos los cristianos, y cada uno de ellos tiene el derecho y el deber de defender su valor pleno frente a cualquier reduccionismo.

Sin embargo, éste es precisamente el peligro que se corre cuando se afirma que no hay un *antes* y un *después* en la historia de la Iglesia. Expresar la historia de la Iglesia con una línea uniforme puede quizá subrayar la continuidad, pero también es síntoma de muerte y no de vida, de inercia y no de peregrinación hacia la patria celeste. (...) La incapacidad de la Iglesia para discernir este momento fuerte de su vida sería un síntoma dramático de esterilidad y de ceguera. No se podría concebir una "normalización" más hábil y eficaz del Concilio y del impulso que él dio a la Iglesia que la negación de su trascendental significado. Sería una desnaturalización que, evitando el burdo rechazo de los tradicionalistas, propondría sepultar el Vaticano II en la normalidad postridentina»¹.

La existencia de dos tendencias en el seno de la asamblea y la yuxtaposición de dos eclesiologías que no se han resuelto en una síntesis dificulta este proceso de recepción², y pone bien de manifiesto, por otra parte, que los textos conciliares requieren una hermenéutica. En este sentido, Pottmeyer ha afirmado la necesidad de interpretar dichos textos en función de su propia evolución, de la historia interna de Concilio y de la orientación que ambos aspectos revelan³.

Pues bien, nuestro estudio va en una línea similar, aunque el objeto no sean los textos conciliares. Forma parte del valor de esa historia el testimonio directo de la acogida del Vaticano II en el pensamiento eclesiológico por parte de alguien que lo vivió desde dentro en calidad de teólogo: también ello puede ayudarnos a comprender la orientación del Concilio y a trabajar desde su espíritu. En efecto, en la eclesiología de Yves Congar (1904-1995) hay una evolución, una inflexión, un antes y un después que hacen que su pensamiento no sea esa línea uniforme contra la que advertía Alberigo (signo precisamente de una falta de recepción). Es verdad que hay también en él constantes. La apreciación de un buen estudioso de su obra, Joseph Famerée, es ésta:

¹ G. ALBERIGO, *La condición cristiana después del Vaticano II*, en G. ALBERIGO y J.-P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987, 44-45.

² A. ANTÓN, *La «recepción» del Concilio Vaticano II y de su eclesiología*, RET, 48 (1988) 291-319; *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme, 1989, 275-294.

³ H. J. POTTMEYER, *Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del concilio*, en G. ALBERIGO y J.-P. JOSSUA, *La recepción...*, 63.

«Je pense qu'il est légitime de parler d'un "premier Congar", mais à condition de bien nous entendre sur les mots. "Premier Congar" au sens où, à la faveur du concile Vatican II, sa réflexion ecclésiologique va connaître des ajustements, des rééquilibrages non négligeables et une meilleure articulation de ses différents pôles, (...). Mais pas "premier Congar" au sens où il y aurait un "second Congar" postconciliaire, en rupture avec sa période antéconciliar. Chez lui, tout est en profonde continuité, en continuité évolutive, ouverte aux changements et aux révisions, mais en fidélité avec la veine originelle. D'ailleurs, notre ecclésiologue avait, sur bien des points, anticipé la théologie conciliaire en s'enrichissant toujours davantage dans la tradition chrétienne la plus authentique»⁴.

Sin embargo, el hecho de haber aportado, de haberse anticipado en muchos aspectos, no eximió a nuestro autor de tener que abordar una revisión profunda de su pensamiento a la luz del propio Concilio. ¿Hasta qué punto? Es verdad que Congar no es un autor de rupturas, pero el giro eclesiológico que asumió a raíz del Vaticano II es bien significativo y no puede quedar relegado a un segundo término por detrás de sus obras clásicas. Por nuestra parte, creemos que la continuidad que le caracteriza está, precisamente, en lo mismo que le capacita para repensar, revisar, y cambiar: ante todo, una vocación auténtica de «servicio intelectual al pueblo de Dios», como ha resaltado Jean-Pierre Jossua⁵; un pensamiento enraizado en la experiencia de vida, interpelado por la historia humana y eclesial, atento a los signos de los tiempos; y, no en menor medida, una actitud permanente de búsqueda de la verdad y de libertad de espíritu, desde la cual sostiene en todo momento su opción inicial por la renovación eclesiológica al tiempo que es capaz de realizar una autocrítica de su propia obra, introducir nuevas perspectivas e incluso rectificar.

En efecto, podemos decir que en el pensamiento de Congar hay un verdadero cambio de esquema eclesiológico que se expresa a modo de *retractatio* en el sentido agustiniano. Éste es el objeto de nuestro estudio⁶, del que presentamos aquí la primera parte: el análisis del esquema anterior al Concilio, el cual se caracteriza por un binomio fundamental, «es-

⁴ J. FAMERÉE, *Formation et ecclésiologie du «premier» 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, 52 (el estudio en 51-70).

⁵ *Le Père Congar. La théologie au service du Peuple de Dieu*, Paris, du Cerf, 1967.

⁶ Expresamos nuestro agradecimiento al P. Santiago Madrigal, Profesor de Eclesiología en la Universidad Pontificia Comillas, por sus orientaciones en el inicio y el seguimiento de este trabajo.

estructura-vida», que, a su vez, se concreta en una noción de Iglesia concebida en términos de «sacerdotes» y «laicos». Nos hemos centrado en una de las obras clásicas de la primera época de Congar, *Jalones para una teología del laicado* (1953); aunque señalamos cómo se va perfilando este binomio «estructura-vida» en algunas obras anteriores, hemos dedicado a ésta una atención preferente porque su tema —la teología del laicado— se presta con mayor facilidad a revelar el esquema eclesiológico de fondo; hay que tener en cuenta, además, que supuso un redescubrimiento del ser de los laicos en la Iglesia, en una época en que prevalecía la identificación de ésta con el estamento clerical o con los órganos jerárquicos de la misma; el itinerario del autor y el contexto desde el que escribe nos ayudarán a encontrar claves hermeneúticas y leer así sus reflexiones desde el espíritu que las anima. Nuestro método, pues, ha consistido en desentrañar, en esta extensa obra, dicho esquema: se percibirá que los enfoques concretos del autor proceden de ahí. Es preciso advertir que no abordamos una descripción de lo que caracteriza al sacerdocio y al laicado, sino en cuanto se manifiesta ese fondo; múltiples temas podrían ser objeto de otros desarrollos: Iglesia-mundo, o las tres funciones, sacerdotal, profética y real, o la relación entre cada una de ellas en los laicos y en los ministros... Conviene, por eso, tener en cuenta la perspectiva en la que situamos el trabajo. La compleja redacción de la obra a lo largo de un tiempo prolongado hace que los aspectos se dispersen, con reiteraciones y ampliaciones; sin embargo, podrá observarse la sólida estructura de pensamiento, como una gran construcción donde todo es coherente con los cimientos y pilares que la sustentan. Esto nos ayudará a valorar el cambio que nuestro autor asume después.

Lo abordaremos en una segunda parte, que esperamos también ofrecer, igualmente precedida de su contexto. Intentaremos descubrir por qué se produce el desprendimiento del esquema eclesiológico anterior y la adopción de uno nuevo —el binomio «comunidad-ministerios»—, qué significa y qué consecuencias tiene: evidentemente, no es lo mismo, ni da lo mismo, el hecho de pensar la Iglesia en términos de «sacerdotes-laicos» o pensarla como «comunidad-ministerios». Si tal giro se produjo en el pensamiento eclesiológico de Congar, no es en modo alguno irrelevante ni puede quedar oscurecido en una especie de nivelación entre las distintas etapas de su producción intelectual.

I. ESQUEMA ECLESIOLÓGICO DE LA PRIMERA ÉPOCA: «ESTRUCTURA-VIDA», «SACERDOTES-LAICOS»

1. CONTEXTO DE *JALONES PARA UNA TEOLOGÍA DEL LAICADO*

Para comprender y valorar el peso de *Jalons pour une théologie du laïc* en el conjunto de la obra eclesiológica de Congar y en la evolución de su pensamiento es preciso tener en cuenta el contexto histórico, eclesial y biográfico en que se sitúa. Publicada en Éditions du Cerf de París en 1953, es el volumen 23 de la colección *Unam Sanctam*, creada y dirigida por el propio Congar con intención de impulsar una renovación de la eclesiológica, de «mieux faire connaître la nature ou, si l'on veut, le mystère de l'Église», de extender «une notion de l'Église large, riche, vivante, pleine de sève biblique et traditionnelle»⁷. No podemos detenernos aquí en el itinerario de su formación y las primeras etapas de trabajo intelectual⁸, pero sí es importante percibir la orientación fundamental de sus esfuerzos en esa línea de renovación emprendida por la escuela de los dominicos de Le Saulchoir, «compartiendo con Chenu el programa de “reforma de la teología”, que se concretaba en la superación de la que ellos llamaban “teología barroca”, o “teología de la contra-Reforma”, o “teología post-tridentina”»⁹.

No hay que olvidar tampoco las inquietudes que están en el origen y que sostienen esta verdadera «opción»¹⁰. Por talante y psicología, Con-

⁷ Son palabras del folleto de lanzamiento de la colección, citadas en Y. CONGAR, *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*, Paris, du Cerf, 1974, 46-47. El primer volumen debía haber sido la obra de Adam Möhler, *La unidad de la Iglesia según los Padres de los tres primeros siglos* (1825), pero lo impidió un retraso en la traducción al francés, de tal modo que ocupó este puesto *Chrétiens désunis*, aportación fundamental del propio Congar, en 1937. Le siguió, como segundo volumen, el de Möhler, y el tercero fue no menos significativo: *Catolicismo*, de Henri de Lubac; con ello se manifestaba la conexión entre las escuelas de Le Saulchoir y Fourvière (R. GIBELLINI, *La teología del siglo xx*, Santander, Sal Terrae, 1998, 219-220).

⁸ J. FAMERÉE, a.c. y *L'Éclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II: Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Louvain, Press. Univ. Louvain-Peeters, 1992. J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar...* E. FOUILLOUX, *Congar, témoin de l'Église de son temps (1930-1960)*, en A. VAUCHEZ (dir.), o.c., 71-91.

⁹ R. GIBELLINI, o.c., 219.

¹⁰ Tal es el término empleado por JOSSUA, o.c., 24: «quelques options essentielles» vinculaban, de una manera ya plenamente consciente desde 1932, los trabajos

gar es un hombre tradicional, vinculado a lo que ha recibido; todo lo contrario de un revolucionario¹¹. Es su vocación de servidor doctrinal del Pueblo de Dios¹² la que, dando pleno sentido a su trabajo, le dota también de una perspectiva apostólica, atenta al acontecer humano y eclesial de su tiempo, enriquecida por su estudio de la historia, influida por las aportaciones y la amistad del P. Chenu¹³, e identificada muy pronto como vocación ecuménica y eclesiológica¹⁴. Para entender su trayectoria es preciso tener en cuenta que «ses démarches n'ont pas tant procédé de nécessités intellectuelles que d'appels spirituels et éthiques, impliquant, bien sûr des positions intellectuelles»¹⁵. En esta línea, marca un hito la elaboración de una conclusión teológica a la encuesta de la revista *La Vie Intellectuelle* sobre las causas actuales de la increencia. Este trabajo, publicado en 1935, le reafirma y le compromete más a fondo en la renovación de la idea de Iglesia, no sólo de su rostro ante el mundo, sino —para que éste pudiese mostrar la auténtica naturaleza de la Iglesia— también de la propia conciencia eclesial¹⁶. Dos años después, aparecería la colección *Unam Sanctam*. A la altura de 1953, sus opciones están siendo acreditadas por las dificultades que encuentran.

La introducción de la primera edición de *Jalons [= JTL]* está fechada el 22 de diciembre de 1951¹⁷. En ella reconoce el autor que la obra ha

de Chenu, Congar y Féret: «La volonté de liquider la “théologie baroque”, de revenir aux sources, leur semblait fonder une mission commune.»

¹¹ *Ibid.*, 46.

¹² *Ibid.*, 52.

¹³ En Chenu, sin aparecer aún la expresión, estaba ya presente el concepto de «signos de los tiempos» desde 1937, al reflexionar sobre los «lugares teológicos». GIBellini, *o.c.*, 218. G. ALBERIGO, *Réforme et unité de l'Église*, en A. VAUCHEZ (dir.), *o.c.*, 9 (el estudio en 9-25). Por otra parte, Chenu marca esta escuela de teología con la impronta de la formación histórica. Sobre la relación entre ambos, J. PUYO, *Jean Puyo interroge le Père Congar. «Une vie pour la vérité»*, Paris, Centurion, 1975, 44-48.

¹⁴ También sacerdotal y religiosa, dominicana y tomista. J. FAMERÉE, *Formation...*, 53.

¹⁵ J.-P. JOSSUA, *o.c.*, 99.

¹⁶ Y. CONGAR, *Une conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, en *La Vie Intellectuelle*, t. 37, n.º 2 (1935), 215-249. Sobre la importancia de este texto: J.-P. JOSSUA, *o.c.*, 26-27; J. FAMERÉE, *Formation...*, 60-61, y *L'Eccésiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique*, Rev. Sc. ph. th. 76 (1992) 378-379 (el artículo en 377-419).

¹⁷ La obra conocería una 2.^a edición en 1954, y una 3.^a en 1964, esta última aumentada con un apéndice y revisada (*Bibliografía del cardenal Congar*, elaborada por P. QUATTROCHI y A. NICHOLS, y adaptada al castellano por D. S. BLAKEBROUGH y J. A. MARTÍNEZ PUCHE, O.P.), en J. BOSCH (O.P.), *A la escucha del cardenal Congar*, Madrid,

tomado unas dimensiones excesivas, con desarrollos a veces justificados, pero también debidos «a una redacción a lo largo de los años, con interrupciones de muchos meses, exigidas por el hostigamiento de toda clase de asuntos». Por ello, advierte que «a pesar del esfuerzo y de las dimensiones del volumen no aportamos ahora más que un pequeño ensayo, unos simples “jalones”, sin pretensión ni de ser completo ni de formular nada definitivo»¹⁸.

Esta larga redacción nos remite a las experiencias que han alimentado los contenidos de la obra. Según Jossua¹⁹, ésta nace de lo vivido y reflexionado en los años 1946-1947, a los que Congar se referiría más tarde, en el prefacio de *Chrétiens en dialogue* (1964), de forma muy expresiva:

«Qui n'a pas vécu les années 1946-1947 du catholicisme français, a manqué l'un des plus beaux moments de la vie de l'Eglise. (...) Que l'avenir de l'Eglise soit lié à l'avenir du monde, nous l'avons redécouvert depuis, mais c'était alors une évidence donnée dans l'expérience elle-même. Demeuré étranger pendant cinq ans au travail très considérable qui s'était fait chez nous pendant la guerre, j'étais cependant d'avance accordé à ces orientations: mouvement biblique; mouvement liturgique conçu dans un sens pastoral, non ritualiste; renouveau de la communauté chrétienne; mission, voir prêtres au travail; recherche, dans le clergé, d'une théologie éclairant les recherches les plus authentiques de l'apostolat...»²⁰.

Esta renovación, iniciada ya en los años 20 y 30 y de suma trascendencia para la historia de la Iglesia y de la eclesiología en nuestro siglo²¹, va unida para Congar a una gran actividad eminentemente intelectual,

EDIBESA, 1994, 192-280; el número de referencia de la 1.^a edición es el 462, con indicación de las siguientes). Nosotros utilizaremos habitualmente la traducción española de la 1.^a edición, publicada en Barcelona, Estela, 1961, y nos referiremos a ella en adelante en las notas como *JTL*.

¹⁸ *JTL*, 14.

¹⁹ J.-P. JOSSUA, *o.c.*, 30.

²⁰ Cit. *Ibid.*, 30. La ausencia de Congar corresponde a su cautividad durante la guerra, entre 1939 y 1945: Mainz, Colditz, Silesia, de nuevo Colditz, y Lübeck, con varios intentos de fuga de los campos de concentración. Sobre esta etapa, J. PUVO, *o.c.*, 87-97.

²¹ A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Madrid, BAC, 1987, t. II, cap. XI: «El despertar de las fuerzas renovadoras de la eclesiología (1920-1940)», 507-562. L. SCHEFFCZYK, *Evolución de la teología entre la Primera Guerra Mundial y el concilio Vaticano II*, en H. JEDIN y K. REPGEN, *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1984, t. IX, 389-435. E. FOUILLOUX, *La fase antepreparatoria (1959-1960)*, en G. ALBERIGO (dir.), *Historia del concilio Vaticano II*, Salamanca, Sígueme, 1999, t. I, 64-154, da un visión general de este tiempo en 77-92.

pero también apostólica: si, desde 1929, en Le Saulchoir de Kain (Bélgica), él recibía, junto con Chenu, a los grupos de la J.O.C., y tuvo conciencia de que la teología debe ser comprometida —«engagée»²² ahora, en los años 46-47 a que nos referimos, su contacto con la realidad pastoral se multiplica, ya en Le Saulchoir de Étioilles, cerca de París: conferencias para los sacerdotes en el convento de Saint-Jacques, para los capellanes de la J.O.C., para los laicos de la parroquia de Saint-Séverin...²³. En sus recuerdos señala que en esta época «il nous fut donné de vivre des moments assez exceptionnels, dans un climat ecclésial de liberté retrouvée, vraiment, de libération, de créativité merveilleuse sur le plan pastoral»; la iglesia de Francia «passait aux jeux de l'étranger pour une Église pilote, au point que Rome fronçait les sourcils»²⁴. En efecto, en 1943 el P. Godin, en colaboración con el P. Daniel, publicó el pequeño libro *La France, pays de mission?*, y en 1947, en el ámbito de la Misión de Francia en Lisieux, comenzó a utilizarse la expresión de «iglesia “en estado de misión”»²⁵.

Estas experiencias —cuyo espíritu es de renovación, no de restauración—²⁶ y las opciones intelectuales que nacen de este contexto, van acompañadas de no pocas dificultades. Congar ya se había encontrado con ellas a partir de la publicación de *Cristianos desunidos* (1937)²⁷. Durante su cautiverio en la guerra, en 1942, la pequeña obra de Chenu *Le Saulchoir: Una escuela de teología* (1937) —que proponía la «reforma de la teología» a que estaba vinculado Congar—, fue puesta en el *Índice*, acusada de ser expresión de una «nouvelle théologie», y su autor, destituido como rector y docente²⁸. Al regreso de su prisión, en 1945, «la maison était décapitée, en plein conflit interne, objet d'une méfiance qui sera tenace», y Congar mismo «ne devait qu'à son absence de ne pas être frappé comme le P. Chenu»²⁹. La viva creatividad de los años 1946-1947

²² J.-P. JOSSUA, *o.c.*, 26. J. PUYO, *o.c.*, 52-53.

²³ J.-P. JOSSUA, *o.c.*, 30. Son experiencias en las que descubrirá «combien la pastorale et la théologie se fécondent mutuellement».

²⁴ J. PUYO, *o.c.*, 98. Una síntesis de este tiempo en P. BLET, *La Iglesia católica en Francia*, en H. JEDIN y K. REPGEN, *o.c.*, t. IX, 855-878, y en especial 866-878: «En el pontificado de Pío XII.»

²⁵ R. GIBELLINI, *o.c.*, 215-216. Congar colaboró con la Misión de Francia cuando ésta tenía su seminario en Limoges (J. PUYO, *o.c.*, 53).

²⁶ R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Pamplona, Univ. de Navarra, 1996, 37-77.

²⁷ J. PUYO, *o.c.*, 100-102.

²⁸ R. GIBELLINI, *o.c.*, 213-215.

²⁹ J.-P. JOSSUA, *o.c.*, 31.

no implica, pues, la ausencia de tensiones, que alcanzan personalmente a Congar:

«Pour ce qui est de moi, je n'ai connu, de ce côté, à partir du début de 1947, jusqu'à la fin de 1956, qu'une suite ininterrompue de dénonciations, d'avertissements, de mesures restrictives ou discriminatoires, d'interventions méfiantes»³⁰.

A Roma le inquietaban —como recordaría más tarde— las iniciativas pastorales, la aplicación de la sociología al análisis de la religión cristiana emprendida por Le Bras, el ecumenismo (en 1948 se prohíbe a Congar la participación en la asamblea de Amsterdam, en cuya preparación había trabajado y de la que iba a surgir el Consejo Ecuménico de las Iglesias), el retorno a la patrística (de Lubac y Daniélou habían creado *Sources Chrétiennes* en 1942), la renovación teológica que representaban la escuela de los jesuitas de Fourvière y la de los dominicos de Le Saulchoir y, respecto a estos últimos, en concreto, la vuelta a las fuentes y la opción por una teología iluminada por la historia, que redescubrían aspectos de la tradición profunda de la Iglesia, cuestionaban otros establecidos, y conducían a una visión de Iglesia que «mettait en cause le système pyramidal, hiérarchisé, juridique, mis en place par la Contre-Réforme»³¹.

1950 es el año de la encíclica *Humani generis*, que marca una inflexión en el pontificado de Pío XII —frente al espíritu más abierto de la *Divino afflante Spiritu* y la *Mystici corporis* (ambas de 1943), o la *Mediator Dei* (1947)—³², y de la definición dogmática de la asunción de María. Es el año también de la publicación de la obra principal de Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, cuyas pruebas corregía cuando apareció la encíclica. La obra no fue incluida en el Índice, pero se le prohibieron las reediciones y las traducciones³³.

³⁰ Cit. *ibid.*, 34.

³¹ J. PUYO, *o.c.*, 102 y, en conjunto, el capítulo 5: «Les années sombres». Congar se refiere explícitamente a la desconfianza de «Rome». Sobre su documentación, E. FOUILLOUX, *Congar, témoin...*, 86-90.

³² E. FOUILLOUX, *La fase antepreparatoria...*, 83-84. K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid, Trotta, 1999, 252-253. Congar fue advertido por el P. Suárez, general de la orden, para que leyese con atención la encíclica; así lo hizo, y no estimó haber practicado el «mauvais et facile "irénisme"» a que ésta aludía, como tampoco ése era el espíritu de los ambientes ecumenistas en que trabajaba; su valoración posterior fue: «Cette encyclique porta un rude coup à la recherche» (J. PUYO, *o.c.*, 106).

³³ Se publicó, no obstante, la española: *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954 (*ibid.*, 107; *Bibliografía...*, *o.c.*, 214, n.º 372).

1953, el año en que finalmente saldría a la luz *Jalons*, está, a su vez, marcado por el conflicto de los sacerdotes-obreros. Congar no estuvo tan vinculado como Chenu a esta empresa³⁴, pero la apoyó. Más tarde se referiría a las relaciones con sus hermanos dominicos sacerdotes-obreros como uno de los «moments de grâce» que se dan en la vida, «des heures de plénitude»; y subraya: «Je suis toujours resté très lié avec eux»³⁵. Su intervención más directa en el debate se produjo con un artículo publicado el 25 de septiembre de 1953 en *Témoignage chrétien*:

«Grâce à ces hommes-là, l'Église était de nouveau entendue des pauvres et, chose plus importante encore peut-être, les pauvres étaient de nouveau entendus dans l'Église... On peut condamner une solution, si elle est fautive, on ne condamne pas un problème... Le problème demeure...»³⁶.

Ese mismo mes llegaban a los obispos y a los superiores mayores las prohibiciones de continuar la experiencia³⁷. Chenu tuvo que abandonar París y retirarse a Rouen; no podría regresar a la capital hasta 1959³⁸. Congar, por su parte, sufrió también las consecuencias de todo este itinerario: las medidas impuestas por Roma contra él llegaron en enero de 1954, cuando se encontraba dando un ciclo de conferencias por Oriente Medio; regresa a París en febrero y es convocado por el padre general³⁹; se inicia aquí un tiempo que se puede caracterizar como de exilio, con un recorrido que comienza en Jerusalén (ciudad que había visitado en su viaje), y terminará, tras diversas vicisitudes, en Estrasburgo⁴⁰. Pero nos interesa ahora retener este momento.

³⁴ La actividad pastoral de Chenu fue muy comprometida entre 1942 y 1954. E. FOUILLOUX, *La fase antepreparatoria...*, 90; R. GIBELLINI, *o.c.*, 216.

³⁵ J. PUYO, *o.c.*, 53. Alaba la actitud del cardenal Liénart, «qui les a toujours soutenus, d'une manière admirable».

³⁶ Cit. J.-P. JOSSUA, *o.c.*, 34. Esta última frase fue directamente reprochada por Roma, junto con el título del artículo, *L'avenir des prêtres-ouvriers* —puesto por el periódico, pero del cual no reniega—, justo cuando estaba en marcha la decisión de prohibir la experiencia. Con el espíritu autocrítico que le caracteriza, Congar calificaría más tarde este artículo de «peu glorieux», pero tuvo la virtud de hacerle compartir, al menos en parte, su suerte (J. PUYO, *o.c.*, 55). En la *Bibliografía* congariana ocupa el número 461, inmediatamente anterior a *Jalons*.

³⁷ P. BLET, *La Iglesia católica...*, en H. JEDIN y K. REPGEN, *o.c.*, 874.

³⁸ R. GIBELLINI, *o.c.*, 216.

³⁹ Su testimonio de esta entrevista es significativo (J. PUYO, *o.c.*, 108-109); el grupo más comprometido de los dominicos franceses fue dispersado.

⁴⁰ J.-P. JOSSUA, *o.c.*, 35.

En esta complicada fecha —febrero de 1954— publica todavía un significativo artículo en un número especial de *La Vie intellectuelle*; lleva por título *Jesucristo en Francia*⁴¹, e interpreta el momento eclesial que se está viviendo como «un despertar», cuyo rasgo más característico es el descubrimiento del mundo, o mejor, de los mundos⁴² a los que la Iglesia es enviada; dos de ellos tienen especial relevancia: «el mundo laico» y «el mundo proletario». El primero —muy importante en Francia— tiene valores propios bien definidos⁴³. El segundo es fruto de la revolución industrial: un «nuevo pueblo proletario, nacido fuera de la maternidad de la Iglesia, que en el fondo la Iglesia nunca ha reconocido como tal pueblo». En este contexto, la Iglesia vive una «situación misionera», y «la misión se realiza cuando, en vez de encontrarse alejado, o, sencillamente, al lado de alguien, ante alguien, se está verdaderamente con él (...) en nombre de algo más: como Iglesia y de cara a Jesucristo»⁴⁴. En este compromiso, es ineludible el encuentro con los esfuerzos de liberación y con el marxismo; aquí Congar, si no tiene inconveniente en afirmar la necesidad de «decir no dogmáticamente al marxismo», tampoco lo tiene en señalar que eso es «un acto simple», cuando se hace necesario reconocer y abordar sus cuestionamientos⁴⁵. El sentido de la misión que está viviendo la Iglesia en Francia contiene una profunda dimensión antropológica⁴⁶ y asume «un primer tiempo de presencia humilde, que sea un tiempo de escucha y de simple comprensión», no tanto como fase cronológica, sino como «un momento espiritual de atención, destinado a realizar con toda la verdad del “estar con”»⁴⁷. Todo

⁴¹ Y. CONGAR, *Jesucristo en Francia*, *La Vie intellectuelle*, número especial: «Chances de Francia», 113-130. Incluido en *Sacerdocio y laicado. Ante sus tareas de evangelización y de civilización*, Barcelona, Estela, 1964, 215-226; es éste el texto que seguimos.

⁴² «... otros mundos espirituales con su propia consistencia, sus valores, que desconocían, más o menos completamente, el nuestro» (*ibid.*, 216-217).

⁴³ «Respeto del hombre, de su razón, de su libertad, desprecio profundo, espiritual, del clericalismo y de lo arbitrario» (*ibid.*, 217).

⁴⁴ *Ibid.*, 219.

⁴⁵ *Ibid.*, 219-220.

⁴⁶ Este es el rasgo «más radical, el más característico del movimiento religioso francés contemporáneo: la conciencia, vivida antes de ser expresada, de que no se trata de aportar desde arriba una respuesta, poseída ya enteramente, a un mundo en tinieblas, que no tendría más que recibirla tal cual. Para que la respuesta sea válida, es preciso que tenga las dimensiones y el ritmo de la pregunta, es preciso que, aun viniendo de arriba, de la fuente única de una verdad que no envejece, entre y se abra desde abajo. Es preciso que sea respetada y asumida la autenticidad de lo humano» (*ibid.*, 221).

⁴⁷ *Ibid.*, 222.

ello no le impide reconocer los riesgos⁴⁸, pero también, que éstos son «inherentes a todo lo que es tentativa», y hay que vivirlos en esperanza, en la doble fidelidad al depósito de la fe y a la autenticidad de lo humano.

La actitud de Congar, pues, ante estas cuestiones, parece suficientemente clara: solidaridad y dolor por la condena de los sacerdotes-obreros, no confusión, duda ni falta de credibilidad para él de lo que había supuesto la «misión proletaria»; a todo ello se unía el compromiso ecuménico, y, al fin, la renovación teológica, que constituía, de manera amplia, el motivo último de las sanciones que él y otros sufrían entonces. Se les llamaría el «*ala caminante*» de la Iglesia católica, hacia las vísperas del Concilio⁴⁹. J.-P. Jossua, tomando una cita del P. Laurentin, en *Le Figaro* de 9 de diciembre de 1964, hablando de estas situaciones sufridas por Congar, Chenu, Féret, de Lubac, concluye: «On ne saura sans doute jamais de quel prix Vatican II a été payé»⁵⁰. Es preciso, pues, tener todo esto en cuenta ante la obra que nos ocupa, pues nos ayuda a distinguir los límites que presenta del espíritu profundo de renovación que la anima.

2. EL ESQUEMA ECLESIOLOGICO «ESTRUCTURA-VIDA»

2.1. ANTECEDENTES

El esquema eclesiológico «estructura-vida» está presente, de manera explícita o en desarrollos diversos, en el conjunto de la obra congariana entre 1937 y 1959; se puede detectar ya parcialmente en *Cristianos desunidos* (1937)⁵¹; en éste su primer libro, desde la perspectiva de una reflexión sobre la unidad de la Iglesia, encontramos la afirmación de que ésta es:

⁴⁸ El de la obsesión por presentar un cristianismo «válido» para los hombres de hoy, hasta el punto de olvidar «la anterioridad de lo “verdadero” con relación a lo válido» (*ibid.*, 224); el de no tener suficientemente en cuenta las exigencias de la comunión cuando el pluralismo real en la sociedad se traduce en lo eclesial por la creación de «capillas ideológicas» que suplantán a la Iglesia real (225); el de un «neo-protestantismo», que viene de las cuestiones pendientes desde el siglo XVI (225-226).

⁴⁹ E. FOUILLOUX, *La fase antepreparatoria...*, 91.

⁵⁰ J.-P. JOSSUA, *o.c.*, 35.

⁵¹ J. FAMERÉE, *L'Écclésiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique*, Rev.Sc.ph.th. 76 (1992), 383-384 (el artículo en 377-419).

- *Ecclesia de Trinitate*: la Iglesia es «la comunidad de los que están llamados a ser partícipes de la herencia del Padre y de los bienes de la alianza»⁵².
- *Ecclesia in Christo*: pues «la comunicación de la vida trinitaria tiene lugar en Cristo, y solamente en Cristo»⁵³.
- *Ecclesia ex hominibus*: la Iglesia es «una reunión de hombres en orden a ser beneficiarios de los bienes de la nueva alianza, que son los bienes patrimoniales de Dios», un «tesoro de vida» que se nos ha concedido como «germen divino» y que tendrá su realización plena en la gloria⁵⁴.

La tendencia a la dualidad se percibe en varios datos. En primer lugar, en la *Ecclesia de Trinitate* aparece ya con mucha claridad la categoría de «pueblo de Dios»⁵⁵, pero la orientación fundamental es mostrar que «la vida de familia de Dios», los bienes de la alianza, la comunicación de la vida de Dios..., «todo eso viene de lo alto y procede del seno del Padre»⁵⁶. Por su parte, *Ecclesia ex hominibus* pone de manifiesto que esta vida divina llega a los hombres en su condición terrena, como arras de una herencia en gloria; se nos da «bajo una modalidad humana, adaptada a las condiciones del hombre, y del hombre pecador», siguiendo la «ley de encarnación»⁵⁷, por la cual «la unidad procedente de Dios y comunicada a los hombres (...) se encarna, como Cristo que nos la transmite, y adquiere forma humana»⁵⁸, visible, social; la incorporación a Cristo —«es necesario ser de Cristo»⁵⁹, por la fe y el bautismo, constituye «un pueblo “de hermanos”» que es «el Cuerpo de Cristo, su gloria, su visibilidad humana y colectiva»⁶⁰; tal incorporación es «sacra-

⁵² Y.-M. CONGAR, *Cristianos desunidos. Principios de un ecumenismo católico*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1967 (repr. ed. original 1937), 91.

⁵³ *Ibid.*, 107.

⁵⁴ *Ibid.*, 109-110.

⁵⁵ «Somos la casa, el templo de Dios, el pueblo que El habita. La Iglesia es la *communio sanctorum* en los dos sentidos de la expresión: es comunicación y comunidad de las realidades santas e incluso propiamente divinas, que son los bienes de la alianza, dadas ya, y a la vez escatológicas, en la sangre de Cristo; y es también la comunidad del pueblo de Dios, la comunión fraterna, en un mismo espíritu, de aquellos que, llamados a la herencia del Padre, partícipes de la alianza, forman una sola cosa en Cristo» (*ibid.*, 92).

⁵⁶ *Ibid.*, 88.

⁵⁷ *Ibid.*, 110-111.

⁵⁸ *Ibid.*, 124.

⁵⁹ *Ibid.*, 118.

⁶⁰ *Ibid.*, 119-120.

mental y apostólica, eclesiástica»⁶¹. *Ecclesia in Cristo* muestra que la comunicación de la vida divina y el acceso de los hombres a Dios no se realiza más que en Cristo: «*unus Mediator Dei et hominibus, Homo Christus Jesus*»⁶². Pues bien, *Ecclesia de Trinitate* y *Ecclesia in Christo* se agrupan bajo el epígrafe: *La naturaleza, esencialmente divina, de la unidad de la Iglesia*; mientras que *Ecclesia ex hominibus* aparece como: *La forma humana de la unidad*. Esencia divina y forma humana son los dos polos cuyas relaciones (guiadas por esta lógica cristocéntrica, encarnatoria y sacramental) aparecen expresadas en dos columnas⁶³ sobre esta condición teándrica de la Iglesia, que resumimos brevemente:

- | | |
|--|---|
| — unidad divina, simple | — unidad social, compleja |
| — organismo | — organización |
| — miembros de un cuerpo vivo
(que cree y ama) | — autoridad y súbditos
(que mandan y obedecen) |
| — jerarquía de santidad y de virtud
(vale por lo que es) | — jerarquía social según la función
(vale por lo que representa) |
| — orden interior y moral
(lo que cuenta es el espíritu) | — actos sacramentales válidos
(lo que cuenta es la misión) |
| — el único jefe es Cristo | — poderes de cara al bien común |
| — organismo vivo, Cristo místico | — realidad extensa y distinta |
| — cuerpo en sentido vital
(animado por el Espíritu y la gracia) | — cuerpo en sentido sociológico
y jurídico |
| — es y permanece eternamente | — está en camino, cesará. |

En el ensayo titulado *La Iglesia y su unidad*, redactado en 1937 y publicado en 1941 en *Esquisses du mystère de l'Eglise*, insiste en la unidad de ambos extremos, mediante la noción de «cuerpo de Cristo»: subraya «la inmanencia de Cristo, viviendo en su Iglesia, en su Cuerpo»⁶⁴, la cual «es la visibilidad extendida y tangible, es una cristofanía»⁶⁵; el remarcar el carácter social le hace necesario dedicar un apartado a distinguir cómo «la Iglesia no es una sociedad a la manera de las sociedades humanas»⁶⁶. El segundo estudio incluido en dicha obra y que data de 1939, lleva por título *La idea de Iglesia según Santo Tomás*; aquí le interesa destacar dos afirmaciones: 1) «la Iglesia-institución es la forma de la

⁶¹ *Ibid.*, 122.

⁶² *Ibid.*, 117.

⁶³ *Ibid.*, 129-133.

⁶⁴ Y. CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1966³, 28.

⁶⁵ *Ibid.*, 29.

⁶⁶ El apartado VIII, *ibid.*, 49-53.

existencia del Cuerpo místico y de la vida nueva en Cristo»⁶⁷, y 2) «la Iglesia-institución es el sacramento, el misterio, en una palabra el instrumento de realización del cuerpo místico»⁶⁸; para concluir: «la Iglesia interior no figura como separada de la Iglesia externa, social, jerárquica y sacramental»⁶⁹.

En continuidad con esta elaboración, encontramos en *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) un esquema⁷⁰ que puede sintetizarse así: Hay que distinguir dos aspectos de Iglesia:

- a) Aspecto según el cual la Iglesia «*hace a sus miembros*»: en el cual es anterior a sí misma como comunidad; esto, de dos maneras:
 - a.1) Por la realidad de la Iglesia «*como misterio*»; es decir, por «la existencia de la Iglesia en Cristo antes de toda “fundación de la Iglesia”»: se refiere al designio de Dios, la elección y la predestinación de los hombres, y la Encarnación, en la cual «el Hijo de Dios se desposó con la naturaleza humana» y, de un modo inefable pero real, «la contiene entera en sí mismo».
 - a.2) Por la realidad de la Iglesia «*como institución*», por la cual «precede» a sus miembros no ya en Cristo (como misterio), sino también en este mundo: se trata aquí del «conjunto de los medios» por los cuales la Iglesia «engendra a sus fieles» y se convierte en «madre», los «elementos» que «estructuran a la Iglesia» y son «generadores y formadores de las comunidades cristianas»:
 - el depósito de la fe (principalmente la revelación de la Santísima Trinidad),
 - los sacramentos de la fe (que nos unen al tránsito del Hijo al Padre),
 - y los ministerios o poderes apostólicos (según la triple función profética, sacerdotal y regia).
- b) Aspecto según el cual la Iglesia «*está hecha por sus miembros*»: es la Iglesia «*como comunidad de fieles*», generada, formada, constituida; o, mejor dicho, que se va formando y constituyendo

⁶⁷ *Ibid.*, 78-81.

⁶⁸ *Ibid.*, 81-86.

⁶⁹ *Ibid.*, 88.

⁷⁰ Y. M-J. CONGAR, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1973², 88-91.

en la historia en la medida en que va dando fruto en los hombres la obra de Dios; en su consumación, escatológicamente, «no habrá más que una Iglesia-comunión».

Puesto que el aspecto de la Iglesia como «misterio» está, podríamos decir, del lado de Dios —en cuanto pertenece al designio de Dios, remite a la Encarnación y predomina una noción cristocéntrica no acompañada aún de un desarrollo pneumatológico—, sin olvidar que la sacramentalidad de la Iglesia nos pone en relación con este término, sí podemos concluir que también aquí se perfila una dualidad al contemplar la Iglesia en su existencia terrena: la Iglesia-institución y la Iglesia-comunidad de fieles; la primera contiene los elementos que la estructuran como «sus principios formales y constitutivos que proceden de Dios y constituyen sus dones»; corresponde a la *Ecclesia de Trinitate*; la segunda, se refiere al «principio material que representan los hombres»; es la *Ecclesia ex hominibus*⁷¹. La Iglesia concreta, en la que se conjugan ambos términos, es la *Ecclesia in Christo*, y la ley que la caracteriza es «la dialéctica de lo dado y de lo obrado»⁷².

En el prefacio de *Vraie et fausse réforme* encontramos las categorías que empleará de modo equivalente a Iglesia-institución e Iglesia-comunidad de fieles: «estructura» y «vida»:

⁷¹ *Ibid.*, 91-92; es un pensamiento hilemórfico. Para distinguir —sin dividir—, señala cuatro «sentidos de la palabra Iglesia», que, en realidad, no rompen el dualismo básico: 1) la institución, en el sentido explicado; 2) la comunidad de fieles; 3) «la jerarquía, el conjunto de los fieles que han sido llamados y organizados para ejercer las funciones jerárquicas»; 4) «la conjunción de ambos, la unión del principio formal divino y del principio material humano». El tercer sentido refleja un aislamiento que está tomado más bien del uso sociológico del término: «Es muy frecuente que se hable de la Iglesia en este sentido». Pero el hecho de que se reconozca tal acepción es significativo, mientras que, en el segundo sentido —comunidad de fieles— no se establece distinción, y, por tanto, no hay exclusión: quienes ejercen funciones jerárquicas también son fieles. El cuarto y último, la conjunción, es, no obstante, el sentido pleno: «la Ecclesia de Trinitate y la Ecclesia ex hominibus, se unen y no forman sino una sola en la Ecclesia in Christo» (*ibid.*, 92-93).

⁷² *Ibid.*, 93-94. «La Iglesia es el resultado de la sinergia de un don gratuito y que, por ser de Dios, es perfectamente puro, y de una actividad del hombre en la que entran en juego su libertad, sus limitaciones, su falibilidad natural.» A partir de aquí puede desarrollarse la noción de una «santidad doble» en la Iglesia: «la santidad objetiva, procedente de los dones de Dios, que le confieren la existencia y la estructuran» y «la santidad de los miembros, este fruto emocionante, precario, pero en verdad magnífico (...) que constituye el concurso de una libertad del hombre con el don de Dios».

«Puede decirse que de la Iglesia solamente se ha estudiado su estructura, más no así *su vida*. Ahora bien, la Iglesia tiene una estructura que recibe de sus elementos constitutivos; mas, una vez estructurada, ella vive, y los fieles viven en ella, en la unidad. La Iglesia no es únicamente un marco, un aparato, una institución; es, así mismo, una comunión»⁷³.

Congar va a subrayar el aspecto de «vida». Y es interesante la imagen que utiliza: prefiere, al referirse a lo que Jesús ha hecho, hablar no de fundación de la Iglesia, sino de institución⁷⁴; y escribe:

«Cuando, con su muerte, dio eficacia a esta nueva Disposición (establecida en su sangre), la Iglesia tuvo su estructura, su esqueleto; un poco a la manera de los huesos acoplados en esqueleto de que nos habla Ezequiel, no espera sino su vivificación, el soplo de la vida que le dará el Espíritu de Pentecostés»⁷⁵.

2.2. «ESTRUCTURA-VIDA» EN *JALONES*

Este binomio fundamental atraviesa *Jalones para una teología del laicado* [= *JTL*] en toda su amplitud; se especifica en otros —que iremos viendo—, hasta quedar plasmado en «sacerdotes-laicos». De este modo, el rostro de Iglesia que se presenta queda marcado por una profunda dualidad, cuando no dualismo, que, si bien supera unilateralismos eclesiológicos anteriores, no llega, sin embargo, a articular ambos elementos de manera integrada y armónica.

A lo largo de toda la obra, el autor tiene presentes los «*dos aspectos de Iglesia*», cuya formulación más clara aparece en el primer apartado del capítulo II. Mantiene aquí el esquema que hemos visto en *Vraie et fausse réforme*. Así, estos dos aspectos son: «uno por el que la Iglesia está constituida por sus miembros, otro por el que hace y precede a sus miembros». Y concluye: «esta distinción es una de las bases para una te-

⁷³ *Ibid.*, 11. De acuerdo con la intencionalidad de la obra, aplica esto al tema de la unidad.

⁷⁴ «En un sentido muy real podría decirse que Jesús no ha fundado la Iglesia, ya que como pueblo de Dios y comunidad la Iglesia existía ya en Israel. Lo que Jesús ha hecho —y esto es lo decisivo— es instituir el pueblo de Dios de acuerdo con una nueva Disposición. ¿Y cómo lo ha hecho? Introduciéndola en su persona, en el mundo celeste (Iglesia como misterio); revelándole la verdadera fe (en la Santísima Trinidad), instituyendo los sacramentos de la nueva alianza en su sangre, constituyendo los poderes apostólicos, derivados de los suyos» (*ibid.*, 90).

⁷⁵ *Ibid.*, 90.

ología del laicado»⁷⁶. *Estructura y vida*, aunque aludidas ya desde la Introducción⁷⁷, aparecen antes según los términos que hemos indicado anteriormente:

2.2.1. *Comunión-medios de comunión.*

Iglesia-comunidad de fieles / Iglesia-institución

«La Iglesia es, en su realidad final, comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí en Cristo. Es también el conjunto de medios de esta comunión»⁷⁸.

«En cuanto comunión, es decir, en su realidad final, la Iglesia es la colectividad de los que viven “en Cristo”»⁷⁹. Es el aspecto según el cual la Iglesia está constituida por sus miembros. Es lo que la Iglesia está llamada a ser —vocación—, lo que será escatológicamente (Iglesia-comunión), y lo que va haciéndose a lo largo de la historia, a medida que los hombres van acogiendo y colaborando a la obra de Dios en ellos, incorporándose a Cristo. Congar no se plantea aquí una noción de comunión, sino que se refiere a ella en cuanto vivida o, mejor, se refiere a los hombres que la viven, los cuales, por ese mismo hecho, constituyen «el pueblo de Dios» y «el cuerpo de Cristo». El contenido de esta comunión, de esta vida «en Cristo», se esclarece si recordamos las afirmaciones del autor desde *Cristianos desunidos*: se trata de la comunicación de la vida divina, de los bienes de la alianza, que nos vienen dados y a los que accedemos sólo en Cristo; es «una vida de conocimiento y de amor»⁸⁰.

Este sentido de Iglesia en cuanto constituida por sus miembros es el que expresa la palabra *Ecclesia* —convocación, asamblea— y que ha permanecido en la definición tradicional, a través, sobre todo, de la escolástica: *Congregatio fidelium*, *Societas fidelium...*, *Unitas*, *Corpus*, *Communio*, *Universitas*, *Populus... fidelium*, términos que —hay que tenerlo en cuenta— se impregnan en la Edad Media de una ideología «corporativa»⁸¹. En su sentido original, desde los LXX, sobrepasa la significación profana para aludir a una «comunidad o pueblo mesiánico, suscitada por una intervención de Dios». Si el valor semántico de «asamblea convocada» ha pesado demasiado y se ha cargado de conno-

⁷⁶ *JTL*, 48.

⁷⁷ *Ibid.*, 16.

⁷⁸ *Ibid.*, 44.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Y. CONGAR, *Cristianos desunidos...*, 93-102.

⁸¹ *JTL*, 45.

taciones societarias, se equilibra, sin embargo, en cuanto se tiene presente el otro aspecto de Iglesia que le es inseparable:

«La Iglesia es, además, el conjunto de medios instituidos por Cristo para conducir a los hombres a su comunión»⁸². El acento se pone en lo que en ella «viene de Dios» y, por lo cual, «precede a los fieles y a la comunidad por ellos formada». De nuevo aquí señala las «dos maneras» por las que existe la Iglesia en Dios antes de ser en sí misma: en la predestinación divina y en Cristo por su encarnación (la «Iglesia-misterio» de *Vrai et fausse réforme*), y en su institución. Esta última aparece vinculada (con una mayor precisión que en la obra anterior) a la Iglesia en Cristo: a medida que Jesús iba realizando su designio, la Iglesia «comenzaba a tener vida, no ya en Dios o en Cristo, sino en sí misma». El nexo entre Iglesia-institución e Iglesia-misterio está en el Jesús histórico, que dio al pueblo de Dios «una nueva Ley fundada en su Sangre, haciendo posible el acceso al verdadero templo y a la presencia de Dios», formando «un nuevo Israel, la comunidad mesiánica». Enumera «los tres ejes esenciales de la institución», ya mencionados —depósito de la fe, sacramentos y ministerios o poderes apostólicos—⁸³ a los que denomina «medios de la gracia», por los cuales «Dios suscita en el mundo *fiel*es que constituyen la Iglesia como *Societas Fidelium*»⁸⁴.

Congar desarrolla aquí su pensamiento en contraste con la postura de «los protestantes»: los elementos de la *institución*, los *medios de gracia* —en definitiva, la mediación— «constituyen» la Iglesia como comunión, como comunidad de fieles, la construyen, la hacen (aspecto por el cual la Iglesia «hace a sus miembros»); y ésta no es, pues, el resultado «sólo» de «la acción trascendente de Dios» por el Espíritu Santo⁸⁵. Alu-

⁸² *Ibid.*, 45. Lo que sigue, en 45-48.

⁸³ Hace aquí una mayor referencia a los hechos del Jesús histórico: «1) mediante la revelación del misterio de la Trinidad y del Reino, Jesús instituyó el pueblo mesiánico en cuanto a la fe; 2) por su bautismo, por la consagración de la Cena, por los otros actos de su sacerdocio, y especialmente por su Muerte seguida de la efusión de agua y de sangre, fundó los Sacramentos por los que su pueblo entra en la comunión de su vida familiar; 3) por la elección de sus discípulos, las promesas hechas a Pedro antes (Mt., 16) y después de la Pasión (Juan, 21), por los diferentes actos al conferir a los Doce los poderes apostólicos. Y, en fin, por su misión solemne y definitiva, Jesús dio a la comunidad mesiánica la estructura del ministerio apostólico y de los poderes jerárquicos» (*ibid.*, 47).

⁸⁴ *Ibid.*, 47.

⁸⁵ Esta acción trascendente y su efecto en los hombres —fieles— constituirían, según la postura protestante, «la Iglesia», invisible, dependiente sólo del acto divino; luego, la reunión de los fieles daría lugar a «las iglesias», «realidades visibles, de hechura humana» (*ibid.*, 46).

de, en concreto, a la escuela de Barth, en contraposición con la cual insiste en que la tripleta de elementos institucionales «existen en la Iglesia», están en ella, «integran la definición de Iglesia»⁸⁶, le son confiados a ella. La comunión de los hombres en Cristo es así «el producto de realidades o virtualidades procedentes de Dios pero que, por la Encarnación del Verbo, han entrado en el mundo y en la Historia humana»; Dios realiza su obra no sólo «en el marco de la humanidad», sino «humanizando su acción, comunicando a instituciones humanas el poder de ejercer con Él ciertas operaciones por las que, sobre la base de la fe, puedan los hombres entrar en comunión con Él». Vemos que nunca desaparece la exigencia de la fe, pero el acento lo pone ahora en la mediación —instituida por Cristo, institucional—, para decir: «La Iglesia es también esto»⁸⁷.

Utiliza, finalmente, la terminología escolástica *sacramentum-res*:

«La Iglesia es, como comunidad de fieles, la *realidad* misma de la salvación (...); es también el conjunto de medios de la vocación a la salvación; podríamos decir, tomando la palabra en sentido amplio, el *sacramento* de esta realidad»⁸⁸.

Lo resume así J. Famerée:

«L'institution ecclésiale existe donc comme un entre-deux (entre le don de Dieu en son Fils et la réalisation d'une communauté plénière de vie avec Dieu) ou comme un vaste sacrement qui prolonge la mission médiatrice du Christ»⁸⁹.

2.2.2. *Estructura-vida*

Ya bastante avanzada la obra (en la segunda parte), casi al final del capítulo V, sobre «Los laicos y la función real de la Iglesia», después de un largo desarrollo, el autor intenta hacer una síntesis de los datos y, para ello, vuelve a lo fundamental, en uno de esos retornos que caracterizan esta complicada redacción. Y encontramos aquí el siguiente texto:

«Entendemos por *estructura* los principios que, procedentes de Cristo, representando con él y por él las causas generatrices de la Iglesia, constituyen como la *pars formalis* de la misma, lo que constituye a los hombres en Iglesia de Jesucristo. Nos referimos esencialmente

⁸⁶ Y esto como un «*articulus stantis-vel cadentis Ecclesiae*» (*ibid.*, 47).

⁸⁷ *Ibid.*, 47-48.

⁸⁸ *Ibid.*, 48.

⁸⁹ J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie...*, a.c., 384.

al depósito de la fe, a los sacramentos de la fe y a los poderes apostólicos transmitidos de uno a otro. La Iglesia tiene en esto su esencia. Entendemos por *vida* de la Iglesia la actividad que los hombres, formados en Iglesia por los elementos susodichos, ejercen a fin de que esta Iglesia cumpla su misión y alcance su fin, que es, a través del espacio y el tiempo, hacer de los hombres y del mundo reconciliado el templo comunal de Dios»⁹⁰.

Por lo que respecta a la *estructura*, basta de momento con lo dicho hasta ahora. Conviene precisar un poco más el término *vida*. Si «estructura» se refiere a Iglesia-institución y medios de comunión, «vida» se relaciona con Iglesia-comunidad de fieles y comunión, el aspecto según el cual la Iglesia está hecha por sus miembros; la connotación que pone de manifiesto es la del carácter activo —y no solamente pasivo (ser constituidos como fieles)— de estos miembros. Con los límites de este esquema, Congar vuelca aquí gran parte de su esfuerzo.

En el capítulo VII, «Los laicos y la vida comunitaria de la Iglesia», encontramos el fundamento bíblico en la teología paulina: «Cuantos pertenecen a la comunidad de los fieles son miembros del cuerpo de Cristo y miembros vivos: miembros de Cristo, miembros unos de otros»⁹¹. Unidos a Cristo, es su vida la que se transmite, siendo el Espíritu «el principio de vida» que lo anima⁹². Éste distribuye sus dones por todo el cuerpo, no sólo los institucionales o los extraordinarios, sino también «otros muchos más conformes con lo cotidiano de la vida de Cristo»⁹³. Pues bien, la actividad de los fieles se ejerce según la diversidad de los dones recibidos y desde la condición de *miembro* al servicio del cuerpo entero: «El haber de cada uno es, pues, un haber de miembro, ordenado ciertamente a la vida personal, pero también e inseparablemente a la vida del todo y al servicio de los otros»⁹⁴. Multitud de textos bíblicos ilustran en qué se concreta esto: enseñar, animar, consolar, compartir las cargas, los bienes, la oración, hospitalidad, ayuda mutua..., siendo muy significativa la frecuencia con la que emplean la ex-

⁹⁰ *JTL*, 311.

⁹¹ *Ibid.*, 407.

⁹² *Ibid.*, 410. Dentro del cristocentrismo congariano, el Espíritu aparece como *alma* de la Iglesia-cuerpo místico ya desde *Cristianos desunidos* (p. 136), donde se puede rastrear esta dimensión de la «vida», aún no tan formulada.

⁹³ *JTL*, 410. Y enumera: «palabra de sabiduría, palabra de conocimiento, fe intrépida, discernimiento de espíritus, don de enseñar o exhortar, gracia de distribución o de obras de misericordia, don de presencia...».

⁹⁴ *Ibid.*, 407.

presión: «los unos a los otros»⁹⁵. Es decir, esa vida, don de Cristo por su Espíritu, implica una horizontalidad, la propia de los miembros entre sí. Y estos dones y actividades —y no sólo los jerárquicos— «también contribuyen a la edificación de la Iglesia»⁹⁶.

En el término «vida» —según el texto citado más arriba— entran dos dimensiones importantes que conviene tener en cuenta: la historicidad de la Iglesia y la relación Iglesia-mundo (incluyendo éste los dos sentidos de mundo humano y cosmos). Mientras la «estructura» se refiere a lo permanente —que viene de Dios—, la «vida» acoge lo cambiante —que responde a las circunstancias históricas—, la diversidad de lo humano bajo la guía del Espíritu, «que jamás deja de asistir a la Iglesia» y suscita sus dones «diversamente según los lugares y los tiempos, inventando nuevos, modificando el régimen según lo considere útil»⁹⁷.

Volviendo al texto en que hemos encontrado la clarificación de estos conceptos, sigue de este modo: «La Iglesia se estructura jerárquicamente; la vida, por la que cumple su misión, implica la colaboración de los fieles»⁹⁸. Congar insistirá repetidamente en la necesidad de mantener unidos ambos aspectos, e identificará en la historia las consecuencias de los olvidos de uno u otro. Por lo pronto, él se sitúa tratando de recuperar la dimensión de «vida», que ha quedado relegada en la tradición teológica occidental por una atención unilateral hacia la «estructura»:

«Se comprende que, habiendo sido puesto en litigio algún elemento de la estructura, la Iglesia haya querido ante todo salvaguardar su integridad, y que la doctrina se haya aplicado poco a la consideración de la vida. (...). En líneas generales, nuestros tratados *De Ecclesia*, redactados en oposición al error, son tratados de estructura; fallan por no interesarse por las actividades de la vida y sobre todo —cosa que nos parece decisiva— por no dejar claro que la estructura reclame la vida, encontrando en ella su complemento, y cómo la vida debe injertarse en la estructura»⁹⁹.

Si la opción por revalorizar el aspecto «vida» es clara en nuestro autor, hay que señalar, no obstante, que la primacía en este esquema ecle-

⁹⁵ *Ibid.*, 408.

⁹⁶ *Ibid.*, 409.

⁹⁷ *Ibid.*, 410.

⁹⁸ *Ibid.*, 311.

⁹⁹ *Ibid.*, 311-312. En el capítulo II, «Planteamiento de una teología del laicado o destino de un estudio del laicado en eclesiología», dedica dos apartados —con enfoque histórico— a las perspectivas unilaterales de la Iglesia, por ambos extremos; da ta los comienzos de la separación a fines del siglo XIII.

siológico corresponde a la «estructura». Este dato es fundamental y explica la razón por la cual todos los esfuerzos en la otra dirección pecan de cierto voluntarismo. Como detalle: cuando se refiere a «los dos aspectos de la Iglesia», Congar suele comenzar su descripción por el aspecto según el cual la Iglesia «está hecha por sus miembros» sólo en razón de que esto es lo inmediatamente perceptible y lo que empalma con la definición clásica de *Congregatio fidelium*, mientras que el aspecto según el cual la Iglesia «hace a sus miembros», siendo anterior a ellos, «requiere una explicación»¹⁰⁰. Pero en seguida se centra en este último, que, en realidad, *precede* a aquel: el peso de la argumentación teológica está aquí, y ése es el motivo por el cual, clarificada la distinción, se invierte el orden: hemos pasado —si se observa el recorrido— de los binomios: «comuni6n-medios de comuni6n», «Iglesia-comunidad de fieles / Iglesia-instituci6n» a «estructura-vida». Mirada en su realidad final, existirá sólo la Iglesia-comuni6n, la Iglesia-comunidad, puesto que los «medios» corresponden a la condici6n terrena, temporal, hist6rica, de la Iglesia. Pero son estos «medios» precisamente los que permiten el acceso a los bienes eternos de la Alianza y, en virtud de ello y de su instituci6n por Cristo, gozan de una inmutabilidad en su esencia, son elementos irrenunciables de la Iglesia. No olvidemos que, al hablar de la «estructura», ha dicho: *La Iglesia tiene en esto su esencia*.

Como *misterio* y como *instituci6n*, «la Iglesia precede a los fieles y a la comunidad por ellos formada»¹⁰¹. La «estructura» o «instituci6n» est ligada al «misterio» porque procede de Cristo: son los principios que proceden de l, los medios instituidos por l, que responden a la ley de la encarnaci6n y prolongan la misi6n de Cristo. As: «la Iglesia-sacramento precede l6gicamente a la Iglesia-comuni6n habindola tambin precedido genticamente»¹⁰².

2.2.3. *Fundamento cristol6gico e historia de la salvaci6n*

Por lo dicho hasta ahora, se puede ya percibir lo subrayado por J. Farmere:

«... la caractristique premire et dterminante de l'ecclsologie congarienne: elle est d'abord et foncirement christologique ou mme christocentrique (encore s'agit-il du Verbe incarn dans sa vie «te-

¹⁰⁰ Y. CONGAR, *Verdaderas y falsas reformas...*, 88-89.

¹⁰¹ *JTL*, 46.

¹⁰² *Ibid.*, 196.

«restre» et sa Pasion, dans ses *acta et passa in carne*, du Jésus «historique», fondateur de l'Église, plutôt que du Christ ressuscité»¹⁰³.

El sentido de historia de la salvación cuyo centro es Cristo —el Verbo encarnado, el Jesús histórico— aparece ya en *Cristianos desunidos* (1937): Cristo se sitúa en el centro de esta historia en cuanto es el único mediador que nos comunica la vida divina y nos abre el camino a la presencia de Dios; descendiente de Abrahán según la carne, es el heredero de las promesas hechas a éste y es a la vez Hijo de Dios y heredero del Padre por naturaleza. Así, «Jesús nos revela esta herencia, que es su herencia natural de Hijo, y nos la merece mediante la cruz». Somos «partícipes de la herencia del Padre», que estamos llamados a recoger y que consiste en «la vida junto al Padre (...): la vida de familia de Dios»¹⁰⁴.

En *Jalones*, aunque de una manera dispersa, aparece con frecuencia la referencia a Cristo como A y Ω. Al hablar del sacerdocio y del sacrificio de Cristo, lo sitúa en el centro de la historia de la salvación:

«Antes de él había *sacramento* de él; después, participaciones que «tomando de lo suyo» (cfr. Juan 16,14) tienden a la consecución de su estatura perfecta (Ef., 4,13): la estatura perfecta del único sacrificio, del único templo, del único sacerdote que es el cuerpo de Cristo»¹⁰⁵.

Recordando Hb 10,5 —...*me has preparado un cuerpo*— y el comentario que hace San Agustín (aunque no sea estrictamente exegético), hace notar que éste es, «a la vez, el cuerpo personal de Cristo, su cuerpo comunal —el que nosotros formamos— y, por la unión viva de ambos, su cuerpo sacramental». Estamos, pues, llamados a formar «la Ω del “Cristo total”», que es la plenitud del «A del Cristo ofrecido en la cruz»¹⁰⁶.

Podemos notar que la referencia a Cristo como A no alude a la creación en Cristo, sino al Jesús histórico; y que la Ω se corresponde con la realidad final de la Iglesia como comunión. Muy clarificador es el siguiente texto:

«Cristo es el A y la Ω de toda la relación entre los hombres y Dios (...). Ahora bien, Él solo es el A para nosotros (ὑπὲρ ἡμῶν) mediante sus «acta et passa in carne» (Santo Tomás), mientras que es la Ω con

¹⁰³ J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie...*, a.c., 384.

¹⁰⁴ Y. CONGAR, *Cristianos desunidos...*, 90-91. Vocabulario y citas paulinas.

¹⁰⁵ *JTL*, 148.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 148. Este cuerpo del Cristo total es, por su unión al A —al principio— también «el único templo, el único sacrificio verdadero, el único sacerdote verdadero», pues es «*unus Christus amans Patrem*».

nosotros, no sólo en su cuerpo carnal nacido de María y crucificado, sino en su cuerpo místico que formamos con Él, y en Él, y Él en nosotros. Es el A en cuanto principio (...); será la Ω como efecto, como fruto, en un estado de plenitud, de desarrollo, de descubrimiento («apocalipsis») de todas las virtualidades del Retoño. De esta manera, el misterio del A y el misterio de la Ω o, si se quiere, el misterio pas-cual y el misterio de la parusía, son el mismo, aunque en dos estados diferentes: el primero, en estado de raíz, de principio, donde Cristo lo es todo y lo realiza todo, Él solo, para nosotros; el segundo, en estado de fruto, de efecto, donde Cristo también lo es todo y lo hace todo, pe-ro no solo, sino con nosotros y nosotros en Él. (...)

El intermedio de los dos momentos de este único misterio deter-mina el tiempo de la Iglesia y se cumple por la acción acorde del Es-píritu Santo y de la institución eclesial: sacramentos y cuerpo apostó-lico»¹⁰⁷.

Más adelante recuperará estas ideas con intención de mostrar lo que toca a la estructura y a la vida en el tiempo de la Iglesia. En primer lugar, aplica este sentido de la historia de la salvación a la historia de cada creyente. Si, en la línea que acabamos de trazar entre el A y la Ω , al principio Cristo lo realiza todo «solo» y al final es «con nosotros», en el camino está nuestra incorporación: en la economía de la salvación juegan la gracia y la libertad. Congar no entra en una reflexión teológico-antropológica sobre ello —su punto de vista es el eclesiológico—, y, con excesiva separación, dice: «Al principio, no hacemos nada; Cristo lo realiza todo en nuestro beneficio; pero el término integrará al principio nuestra libre colaboración y, en cierta manera, nuestra aportación». Este sentido se traduce en la historia personal de salvación: «nuestra vida, ¿no está comprendida entre nuestro bautismo, en el que no hemos hecho nada, y la muerte, que será lo que habremos hecho a partir de nues-tro bautismo y en la cual quedará integrado todo el obrar de la vida?»¹⁰⁸. Como ocurre en la economía general, también en la persona «todo depende de un puro don» y todo debe crecer por la libre cooperación, «mediante un obrar»¹⁰⁹. Queda bastante claro que el «don» se sitúa del lado sacramental, de la «estructura», mientras que la «colaboración», el «obrar», está del lado de la vida. La primacía está siempre de parte del «don», que tiene su origen en Dios, en Cristo como único mediador, aunque Congar procura insistir en que la «vida» tiene también un lugar.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 185-186.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 399.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 400.

Podríamos decir que hay un «con nosotros» final que no puede hacerse «sin nosotros» en el tiempo de la Iglesia. Por eso, recogiendo la tradición paulina, cita una actualización: «hay un Cristo que tiene que ser, que tiene que hacerse»¹¹⁰, y éste no sólo llega a ser y a hacerse gracias al don que procede de la encarnación y el misterio pascual, sino también por estas aportaciones y este obrar: por la «vida», y no sólo por la «estructura».

La colaboración, por otra parte, no ha de entenderse como meras actitudes espirituales o piadosas; por el contrario, tiene un sentido de compromiso: penetrar la sustancia del mundo para transformarlo en Reino, según el designio de Dios: «En y por la vida de los fieles (también de los sacerdotes en cuanto fieles) las energías salvíficas de Cristo se despliegan en la dimensión de la Historia y del mundo para conducir a Dios todas las riquezas de la Creación en la que Cristo es el Primogénito y el rey». Es la idea de la recapitulación de todas las cosas en Cristo, del *retorno* del mundo a Dios¹¹¹; teniendo muy claro que, en el tiempo, antes de la parusía, permanece la distinción Iglesia-mundo, así como también hay que cuidar de no identificar Iglesia y Reino; es frecuente encontrar en Congar la expresión: Iglesia, «simiente o célula germinal del reino»¹¹², así como el término «cristofinalización» de lo temporal para aludir a la orientación del mundo hacia su meta definitiva mientras dura la dualidad Iglesia-mundo (que coincidirán sólo en la parusía)¹¹³. De aquí también la afirmación rotunda de la autonomía «del mundo natural de los hombres y de la historia», que tanto Jesús como los apóstoles reconocieron y respetaron hasta el punto de que «en esto residía la gran novedad del cristianismo»¹¹⁴. Frente a las épocas y perspectivas de «cristiandad», en que el mundo queda absorbido por la Iglesia, o frente a las tendencias más actuales de no ver en las cosas más allá de la naturaleza, está la verdadera exigencia de «una doble lealtad, a Dios y al mundo»¹¹⁵.

¹¹⁰ Cit. de TENNYSON, a su vez citado por A. ROBINSON en su comentario a Ef 1,23. *Ibid.*, 400, n. 12.

¹¹¹ *Ibid.*, 136-137: «La Iglesia se hace también aquí abajo, en la Historia y en el Mundo, cuyas aportaciones, salvadas, rectificadas, purificadas, deben volver a Dios por medio de Cristo que es su primicia real.» Observemos que, según esto, el mundo y la historia aportan también a la Iglesia. Y continúa: «Este retorno es efectuado por el hombre y en el corazón del hombre.»

¹¹² *Ibid.*, 117, 138. Dirá LG 5: «Ella [la Iglesia] constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra.»

¹¹³ *Ibid.*, 138.

¹¹⁴ *Ibid.*, 100. Véase en esto la sintonía con GS 36.

¹¹⁵ *Ibid.*, 125-127. Llama a este equilibrio, con una expresión poco afortunada, «una cierta Cristiandad», porque es necesaria una influencia «de lo espiritual sobre

Se esclarece con todo esto «el significado del tiempo y de la historia», en el que no es indiferente el obrar humano. Si Cristo es el A y la Ω , si él mismo es el Reino (*autobasileia*), si con él han entrado ya en el mundo los bienes divinos, «el principio de salvación está ya dado y es activo», espera su plenitud; espera que lo que se ha realizado en uno y por uno —Cristo—, se realice en todos y por todos, «o al menos por muchos». Así, puede decir: «El misterio parusiaco es el misterio de la Pascua de Cristo, hecha nuestra por la gracia del Espíritu Santo y nuestra libre cooperación». De nuevo, encontramos aquí el Cristo total: entre el Cristo «solo» del principio, y el Cristo «con nosotros» del final, «no añadimos nada a Cristo, pudiendo escribir Santo Tomás que Jesucristo más la Iglesia no suma más que Jesucristo solo»; sí podemos decir que le añadimos, en cambio, en cuanto su cuerpo comunional no se identifica sin más con su cuerpo histórico, físico; así, sí que «Jesucristo más nosotros es algo más que Jesucristo solo»¹¹⁶.

No podemos detenernos aquí en desarrollar este aspecto —«historia-Iglesia»—, que Famerée ha calificado como «le plus approprié pour caractériser, de la manière la plus globale et la plus typique à la fois, l'ecclésiologie du P. Congar, soit sur le plan méthodologique soit sur le plan proprement dogmatique»¹¹⁷. Recogemos tan sólo estas conclusiones:

- El lenguaje encarnacionista pone de relieve la historicidad de la Iglesia y, con ello, también de la conciencia eclesial.
- La historia es lugar teológico.
- La Iglesia no es aún la plenitud: su debilidad y su realización histórica la relativizan y dejan espacio —y piden— reforma (*Vraie et fausse réforme*).
- La Iglesia es signo o «sacramento» de la revelación de Dios y, por su mediación, el cosmos y la historia reciben una cierta «consagración», en camino para formar el único templo comunional de Dios.
- El pueblo fiel aporta las riquezas de la historia y del mundo, en orden a esta «cristofinalización», de tal modo que se perfila una misión más allá de la Iglesia, extra-eclesial.

lo profano»; pero ello quiere decir que en el mundo «el cristiano debe actuar según lo que es, en cristiano», no pudiendo renunciar a su condición de tal, y entendiendo a la vez que «la fidelidad a las cosas creadas implica que respete enteramente su verdad».

¹¹⁶ *Ibid.*, 87-89. La cita de Sto. Tomás en: *Com. in IV Sent.* d.49, p.4, a.3.

¹¹⁷ J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie...*, a.c., 396. Esta temática en 396-404.

- Las situaciones históricas tienen una interpretación teológica (a las puertas de una teología de la historia).
- La historia eclesial tiene una función «sacramental o simbólica» para la historia del mundo.

Volviendo al fundamento cristológico, distingue Congar una *doble relación* de Cristo con su Iglesia que hemos de tener en cuenta y que se ajusta también a la dualidad de todo el esquema:

- Por una parte, una relación de «*poder* sobre su Iglesia»: aparecería en los sinópticos, especialmente en Mt. A ella responde la afirmación de que *Jesús es el Señor* y la noción paulina de Cristo-*cabeza* de la Iglesia. Como «Jefe», la domina y la construye con su poder. De su autoridad dependen los ministerios. Cristo es así para la Iglesia «el medio y el camino» para la comunión.
- Por otra, una relación de «*animación*», porque él es «*vida* de su Iglesia, interior a ella por su Espíritu»: es la línea del evangelio de Juan y tiene su eje en el acontecimiento de Pentecostés. Le corresponde la idea paulina de la Iglesia-*cuerpo de Cristo*, cuyos miembros tienen la vida de hijos, la experiencia filial; vida que será eterna ¹¹⁸.

Como no se puede separar Cristo-cabeza de la Iglesia-cuerpo de Cristo, así tampoco se pueden separar los dos aspectos de la Iglesia que se corresponden con esta doble relación de Cristo con ella: institución y comunidad, medios de comunión y comunión, estructura y vida.

3. EL BINOMIO «SACERDOTES-LAICOS»

3.1. «JERARQUÍA-PUEBLO FIEL»

Este es el binomio que Congar utiliza en primer lugar en la obra, al que dedica un apartado con este título ¹¹⁹. Todo lo que hemos visto hasta ahora nos conduce aquí. Podemos enlazarlo con lo dicho en el epígrafe anterior:

«Así como el papel de la Jerarquía, por voluntad positiva de Dios, consiste en hacer llegar a nosotros la plenitud pascual, es decir, la

¹¹⁸ *JTL*, 189-190; también 53-54.

¹¹⁹ *Ibid.*, 129-139.

de la Encarnación, la misión de los fieles consiste, una vez recibida la vida de Cristo, en desplegar todas sus virtualidades en un mundo dado por Dios, pero cuyo perfeccionamiento nos encarga por vocación»¹²⁰.

Todo procede de una única fuente: Cristo. Llega a nosotros y nosotros accedemos a ella a través de la mediación sacramental¹²¹. Cristo es el único mediador y toda mediación en la Iglesia se refiere a él. En esta línea se sitúa la jerarquía. La afirmación de partida es: «La misión de la Iglesia prolonga la de Cristo»; incluso «*mutatis mutandis*, es la misma». El fundamento bíblico está en los textos de envío: «como mi Padre me ha enviado, así os envío yo a vosotros (Jn 20,21)»; envío que, como el de Jesucristo por parte del Padre, es un acto de amor: «como mi Padre me ha amado, así también os he amado (Jn 15,9)». La misión de Jesús es «*salvar*». La misión de la Iglesia, que sigue a la de Cristo, es «*comunicar*» la salvación¹²².

Ahora bien, la misión que Cristo encomienda a la Iglesia, siendo única, adopta, no obstante, una dualidad propia del tiempo intermedio hasta la parusía. Este tiempo se caracteriza porque Dios no es aún «todo en todos» (1 Cor 15,28); cuando lo sea, no habrá ya necesidad de mediación alguna, pero mientras tanto, la condición terrena «implica una parte de exterioridad y en este sentido “de ley”»¹²³. Aquí está «el sentido profundo del hecho jerárquico»¹²⁴:

«El que esta gracia y esta verdad [que se nos ha dado en Jesucristo] nos vengan por el ejercicio de un sacerdocio, de una regencia y de una enseñanza *jerárquicas*, se debe a no encontrarse plenamente en nuestro interior y a que, por tanto, necesitamos recibirlas desde afuera y desde arriba. Lejos de ofuscar la única mediación de Jesucristo, la mediación sacramental y jerárquica la realiza; es signo y es causa, manifiesta y hace que todo nos venga de arriba; es la prolongación, o mejor, el sacramento, de la mediación de Cristo»¹²⁵.

Por el contrario, cuando todo esté consumado, la gracia y la verdad estarán plenamente interiorizadas, Dios será todo en todos, las mediaciones

¹²⁰ *Ibid.*, 137.

¹²¹ *Ibid.*, 400: «el papel de la apostolicidad, de la jerarquía y de los sacramentos» consiste en «hacer y manifestar que todo lo que sucede entre el A y la Ω proviene de la única fuente de la Encarnación y de la cruz».

¹²² *Ibid.*, 426-428.

¹²³ *Ibid.*, 133.

¹²⁴ *Ibid.*, 134.

¹²⁵ *Ibid.*, 135.

desaparecerán¹²⁶. Es la dualidad del tiempo de la historia la que hace que la única misión de la Iglesia tome también una doble forma: Congar emplea aquí la distinción —inspirada en Sto. Tomás— entre misión «*ex officio*», propiamente jerárquica y jurídica, que se realiza «por una competencia de función», y misión «*ex spiritu*», que es la misión de los fieles y se lleva a cabo «por una cualificación personal de la vida»¹²⁷; la primera corresponde a la institución, a la estructura, la segunda a la vida.

El carácter institucional de la «misión jerárquica» alude a su vinculación con Cristo, el Verbo encarnado:

«Jesús instituyó como dos delegados o agentes, dos vicarios o representantes activos para que continuaran o, más bien, aplicaran su acción, respectivamente, según los registros que hemos reconocido: interiormente, su Espíritu; por fuera, el ministerio apostólico»¹²⁸.

De esta institución derivan dos características fundamentales de la mediación jerárquica: el poder y la precedencia. Lo primero, porque «Jesús instituyó un apostolado, unos “poderes” de los que invistió a los Doce»¹²⁹, de tal modo que quien se sitúa en la línea de esta institución hace presente la relación que Cristo tiene con su Iglesia en cuanto «poder» y su actuación se realiza «en nombre de Cristo como causa o instrumento»¹³⁰. Lo segundo, porque pertenece a los medios de comunión, al aspecto según el cual la Iglesia «hace a sus miembros»¹³¹.

Ya hemos hablado de esta anterioridad. Pero conviene señalar que se desliza de la función a quienes la ejercen, a las personas. El primer paso es aplicar un cierto sentido historicista a la institución:

«La Iglesia fue estructurada, su basamento fue colocado (algo así como el esqueleto metálico de un inmueble) *antes* de serle enviado el

¹²⁶ «No habrá nada exterior para el hombre salvado y regenerado, nada del complejo de la Iglesia terrena con su jerarquía, templo y poderes, su aspecto de ley y de sinagoga, cosas todas pertenecientes a un tiempo en que todavía hay parte de espera, de movimiento, en que el *sacramentum* no se ha transformado por completo en *res* (*ibid.*, 132).

¹²⁷ *Ibid.*, 397-401. La inspiración en Sto. Tomás está indicada en Y. CONGAR, *Sacerdocio y laicado...*, 256, n. 38, citando como ejemplo las expresiones «*ex officio*», «*sue sponte*» en *Quodl. [Quaestiones quodlibetales] XII*, q. 28.

¹²⁸ *JTL*, 430.

¹²⁹ *Ibid.*, 399.

¹³⁰ *Ibid.*, 397. En la vinculación con el principio se unen verticalidad y horizontalidad: «Teológicamente, el significado del hecho jerárquico; históricamente, el sentido de la sucesión apostólica» (*ibid.*, 194).

¹³¹ *Ibid.*, 135.

Espíritu Santo. Cuando, una vez recibido, la Iglesia comience a existir, no sólo como institución, sino como cuerpo o comunidad animada por el Espíritu de Cristo, todos los miembros y no sólo los Doce recibirán el Don de Dios, llegando a ser en el plano de la vida, sujetos, beneficiarios y luego, eventualmente, propagadores de la obra divina»¹³².

El segundo, pasar de aquí a las personas:

«... la Iglesia-sacramento precede lógicamente a la Iglesia-comunión habiéndola también precedido genéticamente, puesto que la Iglesia ha sido una Iglesia de sacerdotes *antes* de ser una Iglesia de fieles»¹³³.

El tercero —si podemos hablar así—, mezclar los planos:

«... la jerarquía en el sentido en que depende de su [de la Iglesia] estructura esencial, está ligada a su ser sacramental; representa propiamente un misterio, le ha sido dada [a la Iglesia] desde arriba y precede ontológicamente a la existencia de la comunidad: los apóstoles fueron instituidos para la misión de predicar el Evangelio y celebrar los sacramentos *antes* de que existiera la colectividad de los fieles»¹³⁴.

El binomio «jerarquía-pueblo fiel» parece frenar este deslizamiento, pero no lo consigue y, de hecho, el vocabulario habitual es el de «sacerdotes-laicos». La preferencia por el primero en el apartado de la obra que lleva su título se debe a querer resaltar dos hechos: «una franca desigualdad en razón de las funciones» y «una igualdad radical en cuanto miembros del mismo cuerpo viviendo la vida cristiana»¹³⁵. Dado el esquema tan dualista que estamos viendo, y la anterioridad casi podríamos decir que ontológica de la jerarquía, aunque esta afirmación deba ser tenida en cuenta, no prevalece el dato de la igualdad.

Se corresponde también con todo ello la distinción «*todos-algunos*», que viene a traducir esto mismo. La impresión es aquí de que predomina un sentido de separación: «el ministerio se comunica solamente a algunos y, por ello, quedan separados de los otros»¹³⁶. No obstante, se perfila más claramente la igualdad —a todos les son comunicados los dones de salvación y comunión— y, sobre todo, la «separación» no se puede interpretar como aislamiento, puesto que es *para* todos: es com-

¹³² *Ibid.*, 399. También aquí recuerda Congar la visión de los huesos secos de Ezequiel, así como a Adán, «formado antes de serle comunicado el soplo de vida».

¹³³ *Ibid.*, 196.

¹³⁴ *Ibid.*, 195.

¹³⁵ *Ibid.*, 136.

¹³⁶ *Ibid.*, 193.

petencia para actos que «deben realizarse para otros o sobre otros», es «la carga» de los medios de salvación, es «el ministerio»¹³⁷.

Por su parte, al pueblo fiel le corresponde una misión *ex spiritu*, que se caracteriza por ser «personal y espiritual por oposición a social y jurídico»; que no pone en juego «poderes», sino que es una acción «por influencia»; que no procede de una institución, sino que brota del espíritu de modo personal; que es «universal» porque no está reservada a algunos. Como vemos, estamos en el orden de la *vida*, que responde a la acción del Espíritu Santo enviado a todos los fieles, de suerte que *todos* ellos «reciben a su manera misión para edificar el cuerpo de Cristo»¹³⁸. Es una misión no «jerárquica», sino «de vida y de amor»¹³⁹. Congar subraya reiteradamente a lo largo de su obra que «también» esta misión construye la Iglesia. Lo expresa con una imagen: la construcción de la Iglesia según la cadena y la trama:

«La Iglesia se va a tejer y construir según ambas cosas: la cadena apostólica que la estructura en la continuidad de Cristo y la trama que, día a día, irá aportando la vida que los dones espirituales suscitarán en las almas»¹⁴⁰.

La idea de «pueblo de Dios», que había apuntado su sentido de historia de la salvación en *Cristianos desunidos*, no es exactamente equiparable al «pueblo fiel» que nos encontramos aquí. Ello se debe a la falta de «institución» de la misión conferida, en contraste con la jerárquica: se habla aquí de una misión espiritual y personal, según los dones del Espíritu. Con ello se construye «también» la Iglesia, pero estamos en la «Iglesia-comunión» que, estrictamente, ya ha sido constituida, «hecha» por los medios de comunión (entre ellos, el ministerio apostólico).

Ciertamente, el conocimiento de la historia y la perspectiva en la que se sitúa de interpretación de los signos de los tiempos le dan a Congar un sentido crítico agudo respecto a las exageraciones acerca de la estructura —jerarquía— y las actitudes despreciativas hacia los laicos. A lo largo de toda la obra se encuentran afirmaciones en ambos sentidos.

¹³⁷ *Ibid.*, 192-193. Hace una enumeración, con referencias bíblicas, de lo que se comunica a *algunos*: «Ser enviados, ser pontífices, ser pastores, ser fundamentos de una Iglesia que es la casa de Dios, ser puerta, poder predicar y bautizar, afirmar o confirmar, perdonar los pecados, “hacer esto en memoria mía” ... y se podría alargar esta lista.»

¹³⁸ *Ibid.*, 432-433.

¹³⁹ *Ibid.*, 399.

¹⁴⁰ *Ibid.*

De hecho, a él se debe la palabra «*jerarquilogía*» (o *jerarcología*) para designar al tratado de Iglesia surgido por reacción frente a los distintos movimientos que cuestionaban la estructura:

«El *De Ecclesia* fue principalmente y, a veces, exclusivamente, una defensa y una afirmación de la realidad de la Iglesia como instrumento de mediación jerárquica, de los poderes y del primado de la Sede Romana; en una palabra, una «*jerarquilogía*». En cambio, los dos términos entre los cuales se sitúa esta mediación, el Espíritu Santo de una parte, y el pueblo fiel o el sujeto religioso por otra, casi eran excluidos de la consideración eclesiológica; (...) los aspectos de vida profunda, por los que la Iglesia aparece como un cuerpo verdaderamente animado y vivo, eran pasados en silencio e incluso, a veces, bajo sospecha de no ser verdaderamente católicos»¹⁴¹.

Esto, transmitido en la pastoral, conduce a una imagen —y, por tanto, a unas actitudes— en la que «el pueblo creyente y orante aparece completamente pasivo en una Iglesia que ni hace ni está llamado a hacer»¹⁴². La expresión que utiliza para contrastar los unilateralismos protestante y católico respectivamente es bien significativa: el primero «hacía de la Iglesia un pueblo sin sacerdotes», y en el segundo «la Iglesia se veía limitada más de una vez a un sacerdocio sin pueblo»¹⁴³. Frente a esto, la obra congariana busca una revalorización del laicado.

3.2. «SACERDOTES-LAICOS»

Hemos indicado el deslizamiento que se produce del binomio hacia las personas. Pues bien, los términos de este desplazamiento son: sacerdotes y laicos. «Sacerdotes» por cuanto es la función sacerdotal la dominante en la concepción del ministerio en esta época (Congar apuntará ya en esta obra la dimensión «pastoral»); su colectivo sería «jerarquía», pero esta palabra se utiliza más atendiendo a la mediación institucional que a los miembros de la misma. De otra parte, el «pueblo fiel» es menos empleado por nuestro autor que «comunidad de fieles»; utiliza con más

¹⁴¹ *Ibid.*, 62-63.

¹⁴² *Ibid.*, 63-64. Y esto reviste especial gravedad cuando la sociedad se laiciza en la época moderna.

¹⁴³ *Ibid.*, 64. El autor considera necesario indicar que sólo es verdaderamente herético el primero, porque el católico jamás ha negado o excluido la faceta de la comunidad, y, por otra parte, afecta a la Iglesia en su vida, no en su estructura (= ser), cosa que sí hace el protestante, que «entraña una negación en el terreno de lo esencial». Esta argumentación es también significativa.

frecuencia «fieles» y, sobre todo, «laicos»; el sentido de «comunidad de fieles» se refiere pocas veces a comunidades concretas —aunque sí en algunos temas significativos, como veremos—; es más bien la referencia a la Iglesia en su aspecto de «hecha por sus miembros». En algún momento aparece el binomio: «polo jerárquico-polo comunitario», en una reflexión que se desarrolla en torno a la relación entre ambos¹⁴⁴. Pero, en general, el carácter personal con que se entiende la misión *ex spiritu* propicia una consideración más individual, que sólo llega a ser colectiva y propiamente eclesial en el caso del apostolado asociado (como la Acción Católica).

El primer capítulo de la obra lleva por título «¿Qué es un laico?», para llegar no a una definición, sino a una caracterización: como «miembros del pueblo de Dios», están llamados a participar de la herencia de hijos de Dios, «pero su condición es la de perseguir y obtener este fin comprometidos en la marcha del mundo, en las realidades de la primera creación, en las circunstancias y medios de la historia». Por tanto, para ellos «la sustancia de las cosas existe y es interesante por sí misma»¹⁴⁵.

Mirando a la historia y cómo ésta ha influido en la consideración del laico, precisa que la distinción «clérigos-laicos» pertenece a la estructura de la Iglesia; o, con más precisión, es una diferencia estructural según todo lo que hemos visto; mientras que la trilogía «laicos-clérigos-monjes» pertenece al orden de la vida¹⁴⁶: «clérigo es un nombre de función, monje un nombre de estado o forma de vida»¹⁴⁷. Le parece al autor necesario mantener tanto el binomio estructural como la triple distinción de estados o condiciones de vida y señala que las diversas asimilaciones que se han producido en la historia entre clérigos y monjes siempre han repercutido negativamente en la imagen del laico. Conviene tener esto en cuenta, pues nosotros nos vamos a mover sólo en el plano del binomio estructural.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 312: «La Iglesia se realiza por una relación viva entre dos extremos que podrían llamarse polo jerárquico y polo comunitario.» Acaba de definir «estructura-vida» y va a aplicar el esquema al tema de la autoridad y del «consentimiento» comunitario: entonces, emplea este último término, y no el de laicos.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 37-39. El laico asume la *laicidad*, que «no rehusa creer en Dios; pide solamente creer también en las cosas»; pero no el *laicismo*, que niega a Dios (41-42).

¹⁴⁶ *Ibid.*, 24.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 24-25. No distinguir ambos planos lleva a una confusión en la que el laicado es considerado negativamente. Vid. «Noción monástica» y «Noción canónica» (29-37).

No vamos a recorrer aquí el contenido de la obra en cuanto a la teología del laicado, que ofrecería múltiples aspectos; únicamente pondremos de manifiesto cómo en los tres órdenes de misión (sacerdotal, profética y real) y en los otros dos aspectos que Congar añade (construcción de la comunidad y apostolado —que llama «misión apostólica»—) queda patente el esquema eclesiológico fundamental.

3.2.1. *Función sacerdotal*

Es tratada con gran amplitud y su aportación consiste en la afirmación del sacerdocio de los fieles mostrando su consistencia y su extensión.

Congar hace una lectura de la historia de la salvación en la que pone de relieve, como contraste entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, el hecho de que, en el primero, Dios se constituye un pueblo todo él sacerdotal, con la misión ante las naciones de ser «un revelador del verdadero Dios», y, dentro de ese pueblo, el sacerdocio como función se va concentrando —tribu de Leví, Aarón y sus hijos, sumo sacerdote—, mientras que, el valor definitivo del sacerdocio de Cristo hace que, después de él, existan «participaciones “tomando de lo suyo”»: la cualidad sacerdotal pertenece propiamente a uno, Cristo, y «se comunica a todos los miembros de su cuerpo» de tal modo que «los fieles son sacerdotes con él»¹⁴⁸.

Esta participación se configura según la doble relación de Cristo con su Iglesia, de tal modo que una primera distinción que establece el autor es la de «un sacerdocio de santidad interior» y «un sacerdocio de celebración de un culto sacramental» —que no corresponde sin más al sacerdocio de los fieles y al de los ministros—¹⁴⁹. Sigue a Sto. Tomás en el esquema que sintetizamos así¹⁵⁰:

- Hay un *sacerdocio de santidad o de la vida de la gracia*, que es la vida en Cristo por el Espíritu Santo; es «el sacerdocio de los justos».
- Hay un *sacerdocio sacramental*, que es «una participación en la función sacramental de Cristo», y que se comunica por el bautismo, la confirmación y el orden, los sacramentos que imprimen carácter. Aquí se distinguen:

¹⁴⁸ Todo este desarrollo en *ibid.*, 142-145.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 191.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 191-192. Son significativos los cuadros sinópticos en que desarrolla esto: entre las pp. 202-203 y entre las pp. 218-219.

- El *sacerdocio bautismal de los fieles*.
- El *sacerdocio de los ministros* o *sacerdocio jerárquico*.

El sacerdocio sacramental significa «nuestra consagración al culto sacramental» y, en él, «unos están habilitados y son activos para celebrar y distribuir, otros para participar y recibir»¹⁵¹.

Congar prefiere los términos de *sacerdocio espiritual de los fieles* (la *vita in Christo*) y *sacerdocio ministerial o jerárquico* (lo primero expresa el aspecto de función y servicio, lo segundo lo que no tiene el sacerdocio de todos)¹⁵², y procura no dejar de lado la división tripartita que atiende al sacerdocio de santidad.

Respecto al sacerdocio de los fieles, lo desarrolla ampliamente. Es la ofrenda de la vida, que adquiere múltiples formas, entre las que destaca¹⁵³:

- la vida santa de amor al prójimo y acción de gracias a Dios;
- el sacrificio del cuerpo (lucha contra el yo carnal, aceptación de la muerte, pureza, virginidad...);
- la ofrenda de los dones recibidos, de las responsabilidades asumidas;
- el matrimonio y el sacerdocio de los padres de familia;
- la libertad cristiana respecto al mundo para ser de Dios: realeza espiritual;
- el martirio;
- la liturgia, el culto público de la Iglesia: siendo celebrante, participando.

Su intención es poner de manifiesto la realidad y el contenido del sacerdocio de los fieles, si bien no logra superar suficientemente la idea de secundariedad. Así, se declara contrario a quienes califican este sacerdocio de *impropio* o *metafórico*, cuando es precisamente a los fieles a los que la Escritura llama «sacerdotes»¹⁵⁴ y afirma rotundamente que no se puede hablar de sacerdocio sacramental «sin una referencia al sacerdocio de los fieles, es decir, a todo lo que ellos hacen por unirse conjuntamente en Dios en santa comunión»¹⁵⁵. Insiste: «Todos los fieles son los

¹⁵¹ *Ibid.*, 192.

¹⁵² *Ibid.*, 212.

¹⁵³ *Ibid.*, 216-269.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 214.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 200. Y se fundamenta en San Agustín, para decir: «La Iglesia ofrenda su propio sacrificio ofreciendo el de Cristo, llegando a ser ambos uno solo, bajo un único símbolo sacramental. El sacerdocio ministerial no celebra litúrgicamente el

celebrantes del culto de la comunidad eclesial, aunque sólo el sacerdote jerárquico sea el ministro ordinario»¹⁵⁶. En esta línea, su opción es la de superar la idea de «pasividad» de los fieles en el culto sacramental, afirmando que en él «todos los miembros son activos»; el límite está en que la noción de actividad queda aún demasiado presa en los esquemas escolásticos; es formulada según Sto. Tomás: «unos miembros son activos para recibir, otros para dar»¹⁵⁷, de tal modo que la participación en dicho culto por parte de los simples bautizados se realiza «consintiendo, recibéndolo y uniéndose»¹⁵⁸. No obstante, su reflexión histórica en este punto pone de relieve el sentido activo de toda la comunidad durante la época patristica y en la Edad Media hasta el siglo XIII, su olvido después y su recuperación en el movimiento litúrgico de los últimos cuarenta o cincuenta años¹⁵⁹. La reflexión teológica sobre el sacrificio de la misa separa demasiado las dos dimensiones de sacrificio de Jesucristo y de la Iglesia, y del ministro en cuanto actúa *in persona Christi e in persona Ecclesiae*, como «ministro de Jesucristo» y como «ministro de la Iglesia»; pero, por otra parte, subraya la necesidad de recuperar la perspectiva antigua según la cual «el consentimiento activo del pueblo cristiano manifestado en oraciones, votos y aclamaciones, es un elemento indispensable de la celebración», y se apoya en la encíclica *Mediator Dei* para hablar de «comunicación jerárquica y consentimiento común»¹⁶⁰. La limitación está, sobre todo, al aplicar el binomio «estructura-vida» poniendo la esencia de la Iglesia en el primero de los elementos. Esto recorta las aperturas, y así encontramos esta afirmación:

«Para hablar con propiedad, en eclesiología, se hace necesario distinguir. Que los fieles tengan la cualidad *sacerdotal*, que se ha ensayado de precisar, es esencial para la Iglesia; pero que ejerzan *los actos de este sacerdocio* no pertenece necesariamente a su estructura. Esto manifiesta la naturaleza de la Iglesia, cumple la misión de la Iglesia y, en este sentido, es necesario; pero no la constituye en cuanto es institución santa, casi personal, a la que el Nuevo Adán se une

sacrificio de Cristo más que realizando el de la iglesia.» Alude a continuación a las misas privadas, resaltando la disciplina que pide la presencia de otro además del sacerdote jerárquico, así como destaca la vinculación en la época patristica entre ordenación y ministerio o servicio concreto, frente a las ordenaciones absolutas (p. 201).

¹⁵⁶ *Ibid.*, 238.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 165. Da la referencia en la n. 85: *ST*, III, q.63, a.2; a.3; a.6, ad 1.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 242.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 243-247.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 254-255.

como esposo, a fin de hacerla por Él y para Él madre de los vivos con vida eterna. Los actos del sacerdocio de los simples fieles se sitúan en el campo de las operaciones litúrgicas que manifiestan la Iglesia, pero no la constituyen...»¹⁶¹.

3.2.2. *Función real*

El dualismo está aquí también muy acentuado, pues esta función en los laicos se sitúa plenamente en *la realeza como forma de vida*, mientras que al ministerio jerárquico le corresponde *la realeza como poder*; en el primero el contenido es el dominio sobre sí mismo y la libertad espiritual y dominio sobre el mundo, con el compromiso de establecer el reino de Dios en él y el mantenerse en la sabiduría de la cruz, en el servicio¹⁶²; en el segundo, se trata de la autoridad de gobierno en la Iglesia.

En este último aspecto, Congar rechaza las posturas absolutamente negativas a la participación de los laicos, y advierte, ante ciertas afirmaciones —como la célebre de Pío X—, la necesidad de leerlas en el contexto histórico¹⁶³. Para buscar una posición más favorable, muchos aluden al papel desempeñado en otras épocas por los príncipes en el gobierno de la Iglesia. Nuestro autor va a buscar también en la historia, pero desde la noción de «la tradición eclesiástica» que se revela «en los hechos» más que en los textos doctrinales y cuyos datos hay que interpretar a la luz de los principios generales de la eclesiología¹⁶⁴. Así, realizando «una encuesta sobre la tradición concreta de la Iglesia», va a recoger:

— *El papel de los laicos en las elecciones y la provisión de cargos eclesiásticos*, sobre todo el régimen de elección al episcopado en la Iglesia primitiva, descubriendo aquí el «*principio de consentimiento*»¹⁶⁵.

¹⁶¹ *Ibid.*, 260.

¹⁶² *Ibid.*, 273-286.

¹⁶³ *Ibid.*, 286-287; cita el texto de Pío X de la encíclica *Vehementer nos* (1906) en n. 37.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 287.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 288-292. Incluye numerosas citas de fuentes patrísticas, y en la n. 50 hace una síntesis de la historia de las elecciones episcopales, sobre las que señala: «cuando la Iglesia ha organizado su vida libremente y según su característica propia lo ha hecho conforme a una disciplina en la que toda la comunidad era activa» (n. 50, p. 290). Repasa la intromisión del poder temporal y el proceso por el cual las elecciones episcopales llegaron a ser «una competencia exclusivamente clerical», hasta imponerse las reservas papales. Frente a esto «la tradición antigua (...) consistía en interesar activamente a toda la comunidad cada cual conforme a su condición» (n. 50, p. 291).

- *El papel de los laicos en los concilios* (teniendo en cuenta las realidades diferentes que ha designado esta palabra a lo largo de la historia), sobre el cual concluye que «la manera concreta que tiene la Iglesia de gobernarse es tradicionalmente un régimen de consejos y no de decisiones privadas» y a ellos los laicos son llamados —no por derecho— cuando tienen algo que aportar «y cuando se trata de materias que les afectan»; no constituyen el concilio, pero tienen respecto a él una doble función:
- de *consentimiento*: un *Amén* del que no depende la validez del acto jerárquico, pero que tiene que ser «vivo» y, por tanto, para que así sea requiere que hayan podido exponer su posición (sentido y límites del principio *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*), y
 - de *publicidad y difusión*: para que «lo que debe de ser cosa de todos pueda serlo o llegar a serlo de verdad»¹⁶⁶.
- *El papel de los príncipes en la Iglesia*: aquí la lección de la historia, tanto de los abusos del pasado como de la evolución moderna de separación, es que hay que optar por una Iglesia que «renuncia a ser ayudada a modo de poder»¹⁶⁷.
- *El papel de la comunidad en la regulación de su propia vida*, en la que coopera por dos vías: la costumbre y las iniciativas «desde abajo» o «periféricas»¹⁶⁸.
- *La participación en el poder ejecutivo de la Iglesia*: escasa desde los peligros de las «iglesias privadas»¹⁶⁹.

Como vemos, nuestro autor acentúa la participación y el consentimiento. Pero, de nuevo, queda esto en un plano secundario, por la prioridad de la estructura sobre la vida:

«... los fieles, en cuanto tales participan de la realeza de Cristo en cuanto ésta es inmanente al cuerpo; no en cuanto que, trascendiéndolo, se ejerce más *sobre él* a modo de poder y autoridad, que *en él* a modo de energía y dignidad. La jerarquía apostólica participa de la potestad de Cristo en cuanto que ésta forma el cuerpo, siendo desde fuera la causa eficiente y generatriz»¹⁷⁰.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 293-297. En este último punto, continúa diciendo: «que la comunidad se exprese en lo que le afecta, conozca el problema, pueda adaptarse a la decisión tomada y llevarla a su pleno efecto».

¹⁶⁷ *Ibid.*, 297-303.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 303-306.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 306-310.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 313.

Es decir, nos encontramos aún no sólo con un lenguaje de «poder» y dignidad respecto al ministerio jerárquico, sino también con una concepción de autoridad muy externa a la vida de la comunidad, por preservar el «desde arriba» y la precedencia de la estructura.

3.2.3. *Función profética*

Algo semejante encontramos aquí. El autor comienza por ampliar la noción de «profetismo» desde la estrecha identificación con la función magisterial de la Iglesia a la más amplia de toda actividad suscitada por el Espíritu en orden al conocimiento del misterio de la gracia. Reacciona, en primer lugar, contra «una preocupación casi obsesionante» que ha caracterizado a la Iglesia católica de «afirmar la distinción entre la Iglesia docente y la discente, como también la total sujeción de ésta a aquella»¹⁷¹. Frente a ello, subraya que todos los fieles «son iluminados y activos», puesto que en ellos hay ya una interiorización del misterio por la unción del Espíritu Santo, que los hace profetas; «no se les puede por tanto asemejar a un rebaño sin inteligencia, sin tener más discernimiento que el del pastor que los guía»¹⁷². Luego, «algunos tienen un magisterio». El desarrollo de este aspecto adolece también del extrinsecismo que hemos indicado:

«En cuanto la revelación y el dogma vienen a la comunidad eclesial desde fuera —a saber, de los profetas, de Cristo y de los Apóstoles— de una manera histórica y objetiva que se presenta como un depósito que hay que conservar, tenemos la competencia propia de un magisterio jerárquico: éste, como se sabe, reside esencialmente en la continuación del cuerpo apostólico, (...), en el conjunto de obispos con su criterio de unidad, en la Sede apostólica. En cuanto que la doctrina recibida por la fe es vivida y, por lo mismo, desarrollada y aplicada conforme las necesidades de los hombres y de los tiempos; (...) en cuanto que el espíritu actúa *en él*, todo fiel tiene gracia, iniciativa, actividad»¹⁷³.

No podemos entrar aquí en los desarrollos que el autor hace sobre el *sensus fidelium* y la infalibilidad de la Iglesia¹⁷⁴; únicamente señalamos que la excesiva verticalidad del planteamiento queda en este aspecto algo paliada por el reconocimiento de la acción del Espíritu Santo en los

¹⁷¹ *Ibid.*, 322.

¹⁷² *Ibid.*, 324-325.

¹⁷³ *Ibid.*, 329.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 347-353.

fieles¹⁷⁵ y por un sentido más envolvente de Iglesia de tal modo que estas distinciones se producen «dentro de la Iglesia; no entre la Iglesia y un laicado que no sea y construya Iglesia»¹⁷⁶. Por otra parte, el pueblo fiel *enseña* verdaderamente, no a título de autoridad, pero sí de vida de fe, de tal modo que es él quien desarrolla la tradición por medio de sus realizaciones: no se limita a «repetir mecánicamente» la voz de la autoridad apostólica, sino que «la amplifica, la extiende, la enriquece y la corrobora»¹⁷⁷.

3.2.4. *La construcción de la vida comunitaria de la Iglesia*

Aquí se encuentra una de las aportaciones más claras que, siguiendo la idea de construcción de la Iglesia *desde arriba y desde abajo, según la cadena y la trama*, potencia la apreciación de los valores de horizontalidad, fraternidad y colegialidad. De nuevo desde el sentido de la Iglesia primitiva, contrasta la noción de unidad entre los miembros, entre las diversas comunidades locales, con la posterior y occidental concepción que entiende la unidad de la Iglesia como relación directa con el centro: se ha potenciado la «*comunión con*» en una dirección centralizadora, y se ha olvidado en gran medida la «*comunión entre*», que se traduce en «gestos de solidaridad, intercambio y servicios mutuos»¹⁷⁸. Esto afecta a la imagen de Iglesia, al papel de las iglesias locales, al ejercicio del primado, pero también «afecta a la conciencia que los fieles tienen de su papel en la Iglesia, de cómo ésta vive y se construye»¹⁷⁹. El déficit de *comunión entre* las iglesias locales se corresponde con el mismo déficit al interior de cada una. En estas páginas¹⁸⁰, que tienen importancia por lo que muestran del talante de la obra y el espíritu que mueve al autor, es-

¹⁷⁵ «... una cosa es decir: la Iglesia creyente y amante no es infalible más que escuchando a la Iglesia docente y recibiendo de ella parte *de su* infalibilidad; y otra cosa es decir: la Iglesia creyente y amante es infalible gracias a la animación que recibe del Espíritu Santo en cualidad de Iglesia, creyente y amante, cualidad que implica una referencia orgánica y una sumisión al magisterio. En el primer caso, el Espíritu Santo hace infalible a la jerarquía, la cual, sometiendo a los fieles, les comunica el beneficio *de su* infalibilidad; en el segundo caso, el Espíritu Santo hace infalible a toda la Iglesia como tal, y dentro de ella a cada parte orgánica según lo que represente: al cuerpo entero para creer y vivir» (*ibid.*, 351).

¹⁷⁶ *Ibid.*, 353.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 354-355.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 402-407.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 406.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 402-418.

ta realidad se contrasta con la idea paulina de cuerpo de Cristo para hacer notar que se trata de la vida de «miembros unos de los otros». Es esto también lo que buscan muchos grupos de Iglesia: hay «un deseo de volver a encontrar, por debajo del montaje administrativo y acabado, la realidad viva de las comunidades de fondo», en las cuales «tienen que aportar algo todos los miembros mediante sus intercambios y comunicaciones»¹⁸¹.

3.2.5. *La función apostólica de la Iglesia*

Este apartado se resiente más de la dualidad no bien articulada. La *función apostólica* se refiere aquí a la misión de la Iglesia que prolonga la de Cristo en orden a comunicar la salvación. Adolece del sentido lineal vertical que prioriza «el apostolado jerárquico»¹⁸². El siguiente texto da idea de cómo, si bien la *vida* le ha permitido al autor abrir ventanas a la participación del laicado, la *estructura* restringe mucho su visión orgánica de la Iglesia:

«Es evidente que sólo existe una misión (...): la salvación en Cristo. Pero se manifiesta en dos grados o bajo dos títulos y he aquí cómo los textos del Nuevo Testamento nos muestran que esta relativa dualidad se armoniza:

- 1.º Hay una prioridad absoluta de la misión de los Doce, la cual es total, no sólo porque abarca la totalidad del objeto asignado al apostolado, sino en el sentido de que implica la totalidad de los medios, poderes y carismas propios de dicha misión. Con ella, la Iglesia existe; Jesús ha instituido esencialmente a los Doce. La misión apostólica de los Doce, con los poderes ministeriales que lleva consigo, basta para constituir esencialmente la misión apostólica de la Iglesia.
- 2.º (...) la Iglesia existe desde los apóstoles y llegar a ser miembro de ella es propiamente estar con los Doce (los Once: cfr. Lc 24,32), «ser unido», ser añadido a la primera comunidad (...). De esta manera, el apostolado de los fieles es también un añadido al de los Doce; no hace más que agregarse a él, por lo que lo completa. La misión apostólica de la Iglesia es perfecta en los Doce en cuanto a su esencia, pero es claro que los Doce, por ser limitados y mortales, no pueden llenar ni el es-

¹⁸¹ *Ibid.*, 414.

¹⁸² Recoge la siguiente definición de Pío XI: «Por apostolado jerárquico se entiende el apostolado originariamente brotado del corazón, de la vida y de las manos de Jesucristo, que se perpetúa a través de las generaciones por la extensión, por la dilatación universal y secular del Colegio apostólico, del episcopado» (*ibid.*, 427).

pacio ni el tiempo. Incluso viviendo y actuando necesitaban otros apóstoles (...)

- 3.º De esta manera, la misión de los fieles sólo los constituye co-operadores y complemento de los apóstoles; (...) Puede no provenir de ellos (...), de parte del objeto y de las reglas de acción no es dada a los fieles ninguna misión apostólica y sólo la tienen como parte de la misión de los apóstoles, como asociación, como complemento de la misma»¹⁸³.

Hay una identificación de la primera comunidad sólo con los Doce, y éstos no ya como discípulos, sino en cuanto apóstoles, y una concentración inicial de la misión en el ministerio jerárquico según el movimiento uno-algunos-todos. Así, cita a San Juan Crisóstomo: «los laicos son el “pleroma” sacerdotal del obispo»¹⁸⁴.

Sin embargo, esta participación no es opcional. Tras insistir en que «ambos apostolados son necesarios» y que «incluso son necesarios uno al otro»¹⁸⁵, retoma el testimonio de Pablo para hacer notar:

«Pablo ponía así en práctica uno de los principios fundamentales del Evangelio, según el cual ser discípulo equivale a ser servidor, a comprometerse de una y otra forma en servicio del Evangelio»¹⁸⁶.

Pero, de nuevo, la referencia de este apostolado a la jerarquía se hace de tal modo que parece que sólo el que goza de un estatuto jurídico es «plenamente eclesial». Éste es el caso de la Acción Católica¹⁸⁷: a su vinculación jurídica con la jerarquía, expresada en el *mandato*, se debe «la cualidad de ser actividad eclesial, una realidad de derecho público»¹⁸⁸. El problema sería no tanto respecto a la Acción Católica, cuanto al resto del apostolado de los laicos, que, teniendo la misma base sacramental (bautismo y confirmación) y espiritual (caridad, reconocimien-

¹⁸³ *Ibid.*, 433-434.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 460. También en 401.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 434. «Se unen, por lo demás, en los apóstoles y sus sucesores, los obispos, quienes están dotados a la vez de la plenitud de los poderes ministeriales y consagrados a todas las actividades de entrega y de celo». Es decir: el apostolado de autoridad y el de vida.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 435.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 443-447. Interpreta la definición que dio de ella Pío XI —«la participación de los fieles en el apostolado jerárquico»— entendiendo que *participación* no tiene aquí sentido filosófico, sino descriptivo: el hecho de tomar parte; así, «se sitúa fuera de una participación de las funciones y de los poderes constitutivos de la jerarquía», y por eso Pío XII sustituyó esta palabra por la de *cooperación*.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 451.

to de dones del Espíritu) parece reducido a un carácter excesivamente personal o privado¹⁸⁹.

4. APERTURAS Y LÍMITES

4.1. LOS LÍMITES DEL ESQUEMA «ESTRUCTURA-VIDA» EN *JALONES*

A lo largo de lo expuesto hemos procurado poner de relieve cómo el esquema eclesiológico condiciona las líneas de apertura que se apuntan en esta obra. El eje «estructura-vida», pese a la insistencia permanente del autor en la necesaria conexión, en la inseparabilidad de ambos extremos, se muestra no sólo demasiado rígido, sino, en aspectos de su concepción y en su articulación, inadecuado. Pero Congar es muy fiel a él y ello explica que magníficas intuiciones en el plano de la vida no lleguen a modificar la eclesiología propiamente dicha, definida en el marco de este esquema. Esta fidelidad a su pensamiento, que hace de la obra una construcción muy coherente, es lo que, a su vez, permite valorar las rectificaciones posteriores no precisamente como matizaciones de orden menor. Los estudiosos de su obra reconocen este hecho:

«... cette potentialité rénovatrice de la théologie congarienne restait liée, dans sa formulation et son articulation, à la théologie scolastique et hiérarchologique, celle-là même qu'elle combattait, un telle dépendance ne s'amenuisant que peu à peu jusqu'à l'annonce du Concile»¹⁹⁰.

Podemos sintetizar brevemente los límites fundamentales de este esquema eclesiológico, del cual, por otra parte, él mismo realizará la crítica. En primer lugar, sólo en uno de los términos del binomio —la estructura— reside la *esencia* de la Iglesia¹⁹¹. A partir de aquí, al segundo —la vida—, por mucho que se desee ponerlo de relieve, le es inherente una secundariedad radical: se podría decir que es un accidente. De hecho, hay una preeminencia, una «precedencia» de la estructura que es de orden ontológico, situada entre las causas eficientes de la Iglesia¹⁹² y en línea de continuidad directa con Jesucristo.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 448-461.

¹⁹⁰ J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie...*, a.c., 383.

¹⁹¹ Vid. *supra* cita n. 90.

¹⁹² La aplicación que hace Congar del sistema de causalidad aparece desarrollado en el último de los *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona, Estela, 1936³), titulado *El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico, realizadores de la obra de Cristo* (121-167). Una síntesis en J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie...*, a.c., 387.

La consideración de la estructura como anterior a la vida hace de ella una especie de abstracción¹⁹³. Recuérdese cómo el propio Congar utiliza la imagen de los huesos secos de Ezequiel. Sin duda, en su intención estaba la valoración del elemento antropológico, del sujeto, así como las experiencias de ritualismo que la sensibilidad de la época iba denunciando y la necesidad expresada por él de buscar un rostro más vivo y auténtico de la Iglesia. Era necesario poner de relieve que la estructura «reclama» la vida. Pero, en cuanto aquélla precede a ésta, de hecho, considerada en sí misma, es una noción abstracta.

Recordemos además el desplazamiento del contenido inicial de «estructura» —fe, sacramentos de la fe, ministerio apostólico— a las personas, e igualmente con el término «vida» —referido a las actividades de los miembros del cuerpo místico en orden a realizar la misión de la Iglesia—, de tal modo que pasamos al binomio «sacerdotes-laicos». Si se trasvasa aquí lo que acabamos de decir, la conclusión sería que «l'Église pourrait exister sans les laïcs, tandis qu'elle ne peut exister sans les prêtres et l'épiscopat»¹⁹⁴. De hecho, hemos recogido formulaciones parecidas a esto, y se encuentran también en otros escritos de esta época¹⁹⁵. En *Jalones* Congar quiere distanciarse de la siguiente afirmación de Bismark: «la Iglesia católica existe, empieza y acaba en el clero; podría subsistir sin la comunidad; la comunidad es un objeto útil (...) pero no es requisito para su existencia. En la Iglesia protestante, por el contrario, la comunidad es el fundamento de la Iglesia». Pero, la verdad, es poco convincente nuestro autor; lo desea,

¹⁹³ P. GUILMOT, *Fin d'une Église cléricale? Le débat en France de 1945 à nos jours*, Paris, du Cerf, 1969, 200.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 201.

¹⁹⁵ Y. CONGAR, *Grupos sociales humanos y laicado de Iglesia*, conferencia dada a los consiliarios de Acción Católica Obrera (Versalles, 17 de septiembre de 1953), publicada en *Masses ouvrières*, 92, diciembre 1953, 25-40, en *Sacerdocio y laicado...*, 279-291. «Si se trata del orden sacral, es decir, de la Iglesia como organismo de gracia, la Iglesia, en rigor, podría existir con sólo los obispos; es lo que ocurrió en el cuerpo de los Apóstoles; pero los Apóstoles, en realidad, nunca estuvieron solos: existían los discípulos, las santas mujeres, la madre de Jesús, que fue el primer laico. Con todo, la Iglesia podría existir como organismo de salvación, sacramental, profético y real, únicamente en el sacerdocio y el episcopado. Si existen los laicos, no es para constituir la Iglesia como organismo sacral, sino para que la Iglesia cumpla plenamente su misión: recapitular, "volver a poner" todos los valores de la humanidad en conexión con la cabeza, que es Jesucristo. Esto, la Iglesia no puede hacerlo sino mediante los laicos. Los laicos son, pues, necesarios, no para que la Iglesia sea un poder de salvación, sino para que realice la plenitud de su misión» (p. 283).

pero al recaer la esencia de la Iglesia sólo en la estructura, no lo consigue¹⁹⁶.

Así, por lo que se refiere a los laicos, el obstáculo principal es que no pertenecen al lugar donde reside la esencia de la Iglesia; o, al menos, pertenecen con mucha ambigüedad, sólo en cuanto la diferencia entre estructura y vida es esencial y alude a *los dos aspectos de Iglesia*. De ahí las afirmaciones tan rígidas sobre el apostolado. Sin embargo, no hay que olvidar tampoco —y en ello está precisamente la contradicción— la intención profunda de la obra, planteada con atención a la vida y a la escucha de los signos de los tiempos; dice Congar en su Introducción: «durante estas últimas décadas ha pasado algo: un verdadero redescubrimiento de esta verdad decisiva: los laicos son plenamente Iglesia»¹⁹⁷.

Respecto a los sacerdotes, aparece un cierto extrinsecismo de su función ministerial, al menos como peligro. Es cierto que insiste en que la misión *ex officio* ha de sustentarse en la misión *ex spiritu*, pero se trata de que, en *algunos* «un ser de función viene a sobreañadirse a la existencia personal»¹⁹⁸. Rechaza la oposición falaz entre las funciones o poderes jerárquicos y los carismas personales, fundado en el Nuevo Testamento, en el cual «no hay ministerio (jerárquico) sin carismas», de tal modo que «las cargas del ministerio son confiadas precisamente a hombres repletos de los dones del Espíritu»¹⁹⁹; pero la neta distinción entre ser hombre de Dios *ex officio* y serlo *ex spiritu* hace que «incluso puedan existir independientemente uno del otro». Así, se salva claramente el *ex opere operato*, el orden objetivo de medios de gracia, y se reconoce que la función del ministro «más allá de sí mismo, se refiere a una institución y a una fuente que tiene consistencia fuera de él»²⁰⁰. Pero, al menos como peligro, queda apuntado.

Por otra parte, el lenguaje que define al *sacerdocio ministerial* como tal y al *ministerio jerárquico* es, preponderantemente, de poder, de autoridad, de dignidad. Siendo el punto de partida la doctrina de Trento, el sacerdocio ministerial queda definido por los «poderes sagrados» de consagrar la eucaristía, perdonar los pecados y administrar los sacra-

¹⁹⁶ *JTL*, 262: «La Iglesia se estructura desde arriba, pero vive también desde abajo. Existe gracias al clero (...) pero (...) su misión no se cumple, el organismo no tiene vida, sino cuando la comunidad celebra con sus sacerdotes: (...) la Iglesia no acaba en el clero.»

¹⁹⁷ *Ibid.*, 8.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 398.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 417.

²⁰⁰ *Ibid.*, 397.

mentos²⁰¹. En las tres funciones, lo específico del ministerio jerárquico es el poder. Y esta autoridad es, en el esquema eclesiológico, exterior a la comunidad: «La jerarquía apostólica participa de la potestad de Cristo en cuanto que ésta forma el cuerpo, siendo desde fuera la causa eficiente y generatriz»²⁰². Esta autoridad no tiene un equilibrio en el cuerpo eclesial. Sólo en el orden de la vida puede ser moderado, por el reconocimiento de esta experiencia: «En la medida en que la autoridad se ejerce sobre un escalón superior se va alejando de los elementos de la base, se convierte en exterior y tiende a sustituir los lazos comunitarios por el lazo impersonal de la ley»²⁰³. Esta desvinculación es un defecto fundamental:

«... le ministère “hiérarchique” se voit aussi investi de pouvoirs dans une optique institutionnelle et juridique. (...) Selon cette théologie institutionnelle et juridique du sacrement de l’ordre, chaque prêtre, indépendamment de sa charge pastorale et de son insertion dans la communauté ecclésiale, apparaît comme le détenteur d’un pouvoir d’ordre qu’il possède de manière personnelle et inamissible, par participation “en ligne directe” au sacerdoce du Christ, en dehors de toute perspective pneumatologique; dans le même temps, le “sacerdoce” se trouve unilatéralement valorisé comme «pouvoir» de consacrer au détriment de la charge pastorale première de l’évangélisation et, fatalement, dans la célébration sacramentelle, l’attention se focalise sur l’action du prêtre *in persona Christi*, le lien avec *l’in persona Ecclesiae* pouvant devenir très lâche»²⁰⁴.

4.2. LAS APERTURAS

Al considerar todo esto, hemos de tener en cuenta el contexto de la obra, destinada a ser sobrepasada²⁰⁵; éste nos aclara una de las impresiones que produce: lo que podemos llamar «aperturas», que son como ventanas en este sistema por donde entra un espíritu renovador, líneas que abren perspectivas nuevas, son intuiciones que en Congar brotan de su atención a la vida, a las sensibilidades, a las experiencias, a las necesidades del mundo y de la Iglesia; de hecho, están todas situadas —en el esquema eclesiológico— del lado de la vida. Otra fuente que se revela muy importante para abrir estos caminos es el conocimiento de la his-

²⁰¹ *Ibid.*, 168. Cita la Sesión XXIII de Trento, D 957.

²⁰² *Ibid.*, 313.

²⁰³ *Ibid.*, 415-416.

²⁰⁴ J. FAMERÉE, *L’Ecclesiologie...*, a.c., 389.

²⁰⁵ J.-P. JOSSUA, o.c., 33.

toria y la vuelta a las fuentes bíblicas y, sobre todo (él no es exegeta), patristicas, rescatando verdades olvidadas no como arqueología (siempre se opuso a tales restauraciones) sino como vivificadoras del presente. Además, se mantuvo en revisión constante de su pensamiento, en verdadera tensión entre la renovación buscada y los límites de la plantilla tomista y escolástica que aplicaba. Por eso «il faut aussitôt noter, dès les premiers ouvrages, un certain nombre de corrections que atténuent ce que cette ecclésiologie pouvait avoir d'unilatéral, ainsi que l'apparition progressive de nouvelles thématiques à côté des anciennes»²⁰⁶. Pues bien, desde aquí, señalamos algunas aperturas que nos parecen importantes. La que está en la base, por supuesto, es el mismo hecho de ocuparse del tema, desde la voluntad de superar la «jerarcológica» anterior.

4.2.1. *El descubrimiento de la realidad comunitaria*

Ya hemos visto los límites que presenta el ponerla en contraposición con la Iglesia-institución. Tampoco es muy frecuente el término comunidad referido a su realidad concreta. Como concepto, aparece alguna vez como suma de la pareja sacerdocio-laicado: «El artífice completo de la evangelización no es ni el simple fiel, ni sólo el sacerdote, sino la comunidad cristiana»²⁰⁷, si bien esta afirmación no tiene el sentido que podrá alcanzar más tarde. En cambio, en la vida Congar puede percibir el surgimiento de «células comunitarias en las que el sujeto religioso interviene activamente», constata «un deseo de volver a encontrar, por debajo del montaje administrativo y acabado, la realidad viva de las comunidades de fondo»²⁰⁸. Hay también grupos más o menos organizados, pequeños (de matrimonios, de familias...), que «se reúnen en el plano de la vida cristiana (...) en una verdadera comunión»²⁰⁹. En el artículo *Jesucristo en Francia*, publicado al año siguiente, relaciona «la multiplicación de pequeñas comunidades» con la búsqueda de una fe verdaderamente personalizada y testimonial²¹⁰. Esta realidad queda así situada en su pensa-

²⁰⁶ J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie...*, a.c., 391. Así, una formulación más bíblica, una concepción sacramental-simbólica, la escatología, y la pneumatología que crecerán progresivamente.

²⁰⁷ *JTL*, 461.

²⁰⁸ *Ibid.*, 414.

²⁰⁹ *Ibid.*, 413. Dice no desconocer «los inconvenientes que pueden surgir», pero les reconoce un papel importante en las iniciativas de renovación y de evangelización.

²¹⁰ «La búsqueda de actitudes personales de *fe*, más allá de las formas más o menos tradicionales de *religión*. Junto con esto, la búsqueda de un cristianismo «adulto», la búsqueda de una Iglesia que no sea solamente un encuadramiento de hom-

miento de este tiempo: «Sólo con el nombre de comunidad puede denominarse la Iglesia que se edifica así por la comunicación de sus miembros unos con otros, según una trama de servicios, de revelaciones mutuas...»²¹¹. Es decir, la construcción de la Iglesia *según la trama* constituye «la vida comunitaria de la Iglesia» (de nuevo, excesiva separación que parece no integrar la verticalidad, como si ésta fuese algo aparte de la vida comunitaria). Sin embargo, en la vida aparece también lo siguiente:

4.2.2. *Una nueva manera de relacionarse esta comunidad con el ministerio*

Porque la aportación de la vida *desde abajo* en la edificación de la comunidad no puede dejar a ésta igual que el recibirlo todo y sólo *desde arriba*²¹². Y el hecho más expresivo de esto es que tales «comunidades espontáneas y particulares» a que alude el autor «gustan de escoger su sacerdote». El juicio de Congar ante este hecho es muy favorable y tiene su explicación en el conocimiento de la historia:

«Cuando los fieles forman una comunidad cristiana que llega a tener todo su existir cristiano, desean encontrar entre ellos, y en cierta manera producirlo y engendrarlo, un hombre que teniendo espíritu sacerdotal pueda acercarse al sacerdocio y, una vez consagrado, llegue a ser en un sentido muy preciso su sacerdote. Ello es normal: muchos hombres llegaron así al sacerdocio en la antigüedad cristiana y durante la edad patristica. Se respetan totalmente los valores jerárquicos, ya que la formación, la llamada canónica y la ordenación quedan sometidas al obispo. Pero el sacerdote *ex officio*, con todo lo que ello implica de autoridad y poder, viene a coronar de esta manera el sacerdocio *ex spiritu*, que se formó como fruto del tronco comunitario. Es interesante observar que cuando las parroquias y los grupos de cristiandad comienzan a existir en forma de verdaderas comunidades, una lógica instintiva les conduce a encontrar maneras de obrar naturales en épocas de vitalidad comunitaria.

... es normal que en una Iglesia que, después de haber sido considerada demasiado exclusivamente como aparejo de mediación jerárquica, vuelve a descubrir sus extremos, por una parte al Espíritu Santo y por otra al pueblo cristiano, queden revalorizados ciertos aspectos

bres «que practican» una «religión», sino un signo que suscite la fe, un ambiente educativo y generador de fe adulta. Y, luego, la búsqueda correspondiente de un tipo de sacerdote, cuyo sacerdocio no sea sólo ritualista, sino profético, verdaderamente adulto, también él...» (en *Sacerdocio y laicado...*, 223).

²¹¹ JTL, 413.

²¹² *Ibid.*, 416.

que siempre ha tenido y practicado. Del lado de los fieles será el sentimiento de que el sacerdote es sacado del pueblo y consagrado para él, que sale de una comunidad y va a ella. (...) Del lado del Espíritu Santo (...) la tradición antigua se inclinaba a atribuir las cargas, no según las cualidades puramente morales o de carácter, sino según las condiciones pneumáticas o carismáticas, “según el grado de presencia de Dios en los candidatos”. (...) No aceptemos un *ex officio*, no sólo que no se produzca o que no se complemente, sino que no se funde en un *ex spiritu*. No hay sacerdote que no deba ser antes un cristiano»²¹³.

4.2.3. *Un ministerio pastoral de servicio*

Apunta poco a poco, y también desde la vida y la historia. En principio, la definición del sacerdocio de los ministros quedaría establecida por los poderes sagrados. No se alude en esto a la dimensión pastoral, salvo el atisbar que formar parte del *algunos* es para asumir «la carga de los medios institucionales de salvación»²¹⁴. Es al distanciarse de la postura protestante de un sacerdocio indistinto en el que el ministro es delegado de la comunidad, cuando encontramos algunas expresiones que muestran que no está del todo ausente la idea de vinculación con la comunidad (aunque es verdadero el peso de una concepción personal del ministerio que antes hemos indicado):

«... los sacerdotes jerárquicos son siempre sacerdotes *en* comunidad y *para* una comunidad. Así, el ministro es sacerdote *de* una comunidad, pero su sacerdocio no emana de ella»²¹⁵.

Y más adelante recuerda que en la Iglesia antigua no había normalmente ordenaciones sin título de servicio o de ministerio²¹⁶. Pero el contenido de servicio propiamente pastoral aflora no en la reflexión ecle-siológica, sino en los desarrollos más prácticos elaborados en torno a la

²¹³ *Ibid.*, 417-418. Los peligros que apunta se refieren en sentido amplio y profundo a la consideración que está haciendo de la Iglesia como comunidad que se construye desde abajo, y son: el riesgo de los laicos de «reivindicar una independencia total sin dejarse previamente formar», o el considerar «que la jerarquía y los sacerdotes no tienen nada que decir en un dominio de cosas que nace, sin embargo, de la ética»; el hablar de «mayoría de edad» como si en ella ya pudiesen «conducirse por sí solos»; un cierto «protestantismo» que contemplase unilateralmente la Iglesia-comunidad sin la Iglesia-institución; y, por lo que se refiere a los grupos que quieren escoger su sacerdote, valorar en menos a los demás sacerdotes y llegar a «formar capillitas y no iglesia».

²¹⁴ *Ibid.*, 193.

²¹⁵ *Ibid.*, 195. Subrayado en el texto.

²¹⁶ *Ibid.*, 201.

Acción Católica, en las páginas que dedica a las relaciones entre el sacerdote y los laicos en este marco. Entonces da un perfil más amplio: ante el compromiso del laico en el mundo, «los sacerdotes deben llegar a ser los educadores de conciencias adultas, capaces de crear la acción cristiana partiendo de sus propias convicciones»; y esto no sólo transmitiendo verdades objetivas, sino ante todo acompañando íntimamente, «como buen servidor», como lo haría Jesús ²¹⁷. Esta perspectiva aparece con más claridad en conferencias de esta época; así, en la que lleva por título *Misión del sacerdote en el mundo actual* (1950) se traza un perfil desde dos exigencias: ser hombre de Dios y estar en contacto con los hombres y los acontecimientos, subrayando el «*estar con*» (expresión que toma de Gabriel Marcel), la acción educadora que busque la madurez, el diálogo capaz de suscitar preguntas... ²¹⁸.

4.2.4. *El valor de la «comunidad entre»*

Apreciar la construcción de la Iglesia *desde abajo* y *según la trama* le conduce a valorar las «aportaciones laterales» que edifican la Iglesia, tanto al interior de las comunidades como entre éstas, lo cual, a su vez incide en el concepto de unidad de la Iglesia. También aquí hay un enfoque histórico. Congar resalta que la conciencia de la Iglesia primitiva era muy viva en cuanto a «las relaciones entre las diversas partes», con un «sentimiento de unidad» en el cual «las comunidades locales aparecían como realizaciones de una Iglesia única», contando a la vez con un centro de comunión en la sede apostólica de Roma ²¹⁹. Estas relaciones entre las partes se concretaban en la vida ²²⁰. Es lo que Congar llama «*comunidad entre partes o miembros vivos*». Y señala que es un aspecto que quedó oculto en el desarrollo de las ideas eclesiológicas en Occidente, proceso que ilustra muy bien la noción de «cisma»: en los primeros siglos era «levantar un altar contra el altar legítimo» desgarrando la comunión; desde fines de la Edad Media, se define sólo por referencia al

²¹⁷ *Ibid.*, 484-488.

²¹⁸ En *Sacerdocio y laicado...*, 201-213. Conferencia en una Sesión de consilia-rios de Acción Católica Rural (Versalles, julio de 1950).

²¹⁹ *JTL*, 402-403.

²²⁰ «Eran las letras de comunión (...), el intercambio de cartas con motivo de una consagración episcopal, de una persecución, de un acontecimiento notable; eran las colectas y los socorros, la intervención de una Iglesia en favor de otra para que ésta permaneciera en la comunión y la unidad; eran los viajes, las permanencias, las concelebraciones y la intercomunicación que todo esto llevaba consigo; eran, desde el siglo II en Oriente, los concilios provinciales...» (*ibid.*, 403).

centro, al romano pontífice. Hay una reducción de la unidad de la Iglesia hacia el centro:

«... en este sentido se ha desarrollado el catolicismo moderno en su conciencia de unidad y de catolicidad. La vida de cada cristiandad se desenvuelve en una relación directa y constante con el centro de la catolicidad. Ser católico es, sobre todo, guardar y actuar esta relación con el cerebro y el corazón romano de la Iglesia. Se piensa mucho menos en el segundo aspecto, el de los mutuos servicios, de las relaciones y de las comunicaciones entre las partes. (...) Se tenía principalmente el sentimiento de *comunión con*, pero poco el sentimiento de *comunión entre*²²¹.

No desarrolla aquí las consecuencias de esta noción de comunión, que, evidentemente, apunta a un papel de las iglesias locales. Sí alude a ejemplos de vida: la falta de intercambios entre las iglesias nacionales, y —dicho con sobriedad— la falta de testimonio público conjunto de las iglesias y comunidades en el transcurso de las dos guerras mundiales²²². Lo que es deficiencia del desarrollo teológico ha pasado al plano de la vida (por la catequesis, la predicación, la pastoral...), moldeando una mentalidad que se refleja también en la liturgia, donde «el aspecto de comunión, de culto rendido conjuntamente, de edificación mutua, de revelación de Cristo unos a otros» queda muy debilitado: «la misa (...) olvida en parte lo que podría ser expresión eficaz de la comunión fraterna», salvo en «algunas raras parroquias», movimientos juveniles y grupos construidos desde abajo²²³. Frente a esto, el redescubrimiento de la «*comunión entre*» llama a «comportarse de verdad» como miembros de un cuerpo, «miembros unos de otros», partes injertadas en un todo que «deben ser solícitas mutuamente»²²⁴.

4.2.5. *El principio de consentimiento*

Lo encontramos afirmado al hablar de la función real «como poder» en la Iglesia (autoridad o gobierno en la Iglesia). El autor traza un recorrido por el sistema de elección para el episcopado en la Iglesia primitiva, desde las fuentes patrísticas y, en nota, hace un breve comentario:

«La pregunta que se hace solemnemente al pueblo en las ordenaciones sacerdotales permanece de ordinario hoy día sin respuesta. Se

²²¹ *Ibid.*, 404.

²²² *Ibid.*, No hay que olvidar que Congar fue testigo de ambas y la relación que tienen sus acontecimientos biográficos con su vocación ecuménica.

²²³ *Ibid.*, 406.

²²⁴ *Ibid.*, 405.

ha convertido en un rito... Sin embargo, se ha visto a veces, por ejemplo, en la ordenación habida el 24 de diciembre en Colombes, que tres laicos se levantaron a testimoniar que el diácono candidato para la ordenación era digno, por parte del pueblo cristiano, para que llegara a ser presbítero. El rito conserva su pleno sentido; sólo hace falta actualizarlo. Si bien es evidente que en la Iglesia todo tiene que hacerse con orden (1 Cor 14, 26-40)»²²⁵.

Al concluir su referencia histórica, distingue entre la colaboración de todo el pueblo para la designación del más digno y el aspecto sacramental y jerárquico o «colación de los poderes sagrados, en la que interviene únicamente el episcopado». Así, el principio de consentimiento es «no de estructura, sino de vida, como ley concreta de todos los grandes actos de la vida eclesial»²²⁶. Se aplica también a los concilios: ya hemos mencionado el *Amén* vivo que toca pronunciar al pueblo: para que sea auténtico, reclama un modo de participación. En cuanto a la regulación de la vida de la Iglesia, como contrapunto al derecho canónico está la *costumbre*, que recoge la vida desde abajo y las iniciativas periféricas. A propósito de esto, habla el autor de un *doble consentimiento* en la Iglesia: el de la vida, radicalmente necesario, que debe ser injertado en la estructura para llegar a ser «de la Iglesia», y el de la estructura, que ha de recoger las demandas de la vida, sin la cual nada se movería en la Iglesia²²⁷.

4.2.6. Sinodalidad y colegialidad

Desde casi el comienzo de la obra, cuando trata los conceptos de Iglesia-institución e Iglesia-comunidad de fieles, al expresar la necesidad de mantenerlos siempre unidos, pone la referencia, junto al Nuevo Testamento, en la tradición de la época patristica. En ella destaca la «idea corporativa», la unidad de lo múltiple y disperso en un principio que, en el caso de la Iglesia, es el principio espiritual de la fe, la adhesión a Dios. El régimen de la vida eclesial era «un sistema escalonado y jerarquizado de consejos» y las comunidades se organizaban según *el principio colegial*. Congar no se extiende en la evolución histórica; sólo deja constancia de la marca del absolutismo, en el que la autoridad central ejerce un dominio sobre el pueblo, reducido a una masa obediente. Estas ideas influyeron en los teólogos, y el tratado de Iglesia fue desa-

²²⁵ *Ibid.*, 289, n. 44.

²²⁶ *Ibid.*, 292.

²²⁷ *Ibid.*, 306.

rrollándose en una línea en la que «el principio jerárquico, que no ponemos de ningún modo en duda, fue afirmado sin tener suficientemente en cuenta el principio colegial»²²⁸.

No es objeto de estudio en esta obra el tema de la colegialidad episcopal ni presbiteral, sólo aparece en líneas muy generales y por las referencias históricas que pueden iluminar las relaciones entre los dos aspectos de Iglesia que señala el autor. Pero su presencia es significativa. Por otra parte, la sinodalidad se presenta como un cauce para el encuentro entre la estructura y la vida, en la línea del *doble consentimiento* de que hemos hablado más arriba. En sus comentarios más cercanos a la realidad pastoral, el autor se expresa siempre a favor de la cooperación laica al gobierno de la Iglesia, y aplica esto a la realidad más concreta de las parroquias²²⁹ y las diócesis (también al concilio, como hemos visto). Señala «la necesidad de que los laicos puedan dejarse oír», y los anima para ello en el nivel de las iniciativas personales, cuando «atravesan con sus riesgos y peligros las zonas de respetabilidad y de silencio con que, para asegurar su autoridad y el mantenimiento de la tradición, se aísla con tanta frecuencia la jerarquía sacerdotal» (un ejemplo: Ozanam). Pero, más allá de este plano, «el bien y la naturaleza de las cosas reclaman otro modo más ordinario y más orgánico», por el cual puedan «hacerse oír de los obispos» en todo lo que les afecta²³⁰: temas de matrimonio, de educación, de vida social..., y «en los mismos problemas de selección y formación del clero», que —respetando la autoridad jerárquica— «interesa a todos»; es preciso recuperar adaptándolo «lo que en otro tiempo era la intervención del pueblo en las elecciones y ordenaciones»²³¹.

²²⁸ *Ibid.*, 50-52.

²²⁹ *Ibid.*, 315-316: «Otra lección de la tradición es que no existe una verdadera comunidad si no se ponen en común las ambiciones, las experiencias, los anhelos, las críticas y las resoluciones. Que se llame a esto capítulo, congreso, sínodo, poco importa. No hay comunidad, es decir, no hay grupo que tenga animación común y dinámica, si no hay momentos de poner las cosas en común. A este respecto es absolutamente necesario vencer las dificultades, a veces enormes, que impiden la empresa y renovar en dicho sentido los consejos curiales y parroquiales.»

²³⁰ *Ibid.*, 317.

²³¹ *Ibid.*, 318. En sus recuerdos y valoraciones en torno al Vaticano II encontramos estas palabras: «Après le Concile, on a vu éclore certains synodes locaux. (...) 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». Esto es ya 1975 (J. PUYO, *o.c.*, 150).