

YVES CONGAR (1904-1995): UN RETRATO TEOLÓGICO

En este curso dedicado a algunos de los grandes teólogos del siglo XX damos la palabra en primer lugar al teólogo dominico y cardenal Y. Congar (1904-1995). De pocas personas se puede decir que haya tenido un conocimiento tan profundo de la historia de la Iglesia y haya sido, al mismo tiempo, un testigo tan excepcional de la Iglesia de su tiempo y, muy en particular, del desarrollo interno del Concilio Vaticano II. Bien se puede decir con J. L. Martín Descalzo que Y. Congar es una figura recuperada por el Concilio, tras un período de silencio, de exilio, de sospecha y prueba¹. Ya allí obtuvo un reconocimiento notable que aflora, por ejemplo, en las líneas escritas con fecha del 31 de octubre de 1962: “Estoy confundido por el crédito insensato que tengo por todas partes. No dejan de aborrdarme, incluso en S. Pedro. Apenas me atrevo a decir mi nombre, porque esto suscita inmediatas manifestaciones de afecto y de veneración”².

En otras palabras: la valoración de Y. Congar como uno de los teólogos clásicos del siglo XX reposa sobre el doble hecho de ser el gran eclesiólogo y ecumenista católico de la centuria pasada y de haber jugado un papel fundamental en el transcurso del Concilio Vaticano II, la última gran asamblea ecuménica de la Iglesia católica, cuyo significado él mismo resumió en esta sentencia: “Por primera vez en su historia secular, la Iglesia se definió a sí misma (o, en todo caso, ella se describió) en la constitución dogmática *Lumen gentium* y en otras constituciones, decretos o declaraciones”³. Ya hemos señalado que Congar ha sido sometido a la prueba del exilio y al destierro por sus convicciones y ha dejado dicho al respecto: “Únicamente el que ha sufrido por sus convicciones, alcanza, en éstas, una cierta cualidad de irrecusable, y el derecho a ser respetado y escuchado”⁴. Nos ponemos, pues, a la escucha del Cardenal Congar⁵.

1. A la escucha del Cardenal Congar: fuentes y testimonios.

A la hora de trazar su semblanza teológica contamos con una serie de materiales autobiográficos y biográficos de gran interés, que ayudan a entender sus posiciones teológicas. Este tipo de fuentes abarca una serie de confesiones personales y varias entrevistas que luego se han convertido en libros. En este primer género sobresale el relato que, a petición de varios amigos, redactó en la navidad de 1963, para ofrecer su “testimonio sobre el ecumenismo y qué caminos había seguido y por qué sendas había pasado”. Este relato, que obedece al título de *Llamadas y caminos*, recubre más de treinta años de su propia vida, entre 1929 y 1963. Asumimos este rótulo para pintar la

¹ J. L. MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio (2ª. etapa)*, Madrid 1964, 158-159.

² Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile, I*, París 2002, 177. Véase: «Congar, Yves», en: J. BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos 2004, 231-239.

³ Y. CONGAR, *Historia de los Dogmas, III, 3c-d. Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid 1976, 296.

⁴ Y. CONGAR, «Llamadas y caminos 1929-1963», en: *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo*, Barcelona 1967, 12-56; aquí: 50.

⁵ J. BOSCH, *A la escucha del cardenal Congar*, Madrid 1994.

parte más biográfica de este retrato teológico⁶. Junto a esta importante fuente, habría que situar dos libros de entrevistas (*Jean Puyo interroge le Père Congar*, de 1975; *Entretiens d'automne*, de 1987), que han ido precedidos del estudio más clásico sobre Y. Congar, elaborado por su cofrade y discípulo Jean-Pierre Possua en 1967, a base de entrevistas personales, de notas tomadas de las libretas de Congar, y del análisis de sus opciones teológicas, con el título *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*. Con este rótulo nos aproximaremos al pensamiento teológico del P. Congar, abriendo un apartado que debiera pasar revista a sus obras teológicas más significativas. Finalmente, para cerrar esta enumeración de fuentes que permiten ponerse a la escucha del Cardenal Congar, hay que referirse a sus diarios.

Aunque se han llegado a inventariar una veintena de fragmentos de diarios, el P. Congar ha dejado escrito que él sólo ha llevado un *diario* en una doble clase de ocasiones: cuando se le ofrecía la posibilidad de hacer una experiencia nueva, o cuando se ha visto involucrado en acontecimientos de importancia histórica, como la guerra, la crisis de 1954, el Concilio⁷. Con la edición de su *Journal du Concile*, en 2002, ha quedado clausurada la publicación de los tres diarios principales de Y. Congar: el Diario de la guerra (1914-1918), el Diario de un teólogo (1946-1956) y el Diario del Concilio (1960-1966). La oportunidad que le ofrece esta última circunstancia ha dado lugar a una obra monumental, que recoge la intrahistoria del Vaticano II y con ella completa la información que en tono periodístico había ofrecido en sus volúmenes *Le Concile au jour le jour*. No se trata de un diario personal o espiritual, sino sustancialmente de un testimonio. Así lo declara en una observación fechada el 14 de marzo de 1964: “En efecto, yo escribo, pero para la historia!!, al menos para que mi testimonio quede fijado”⁸. Por tanto, conforme a estas diversas fuentes, mi exposición pasará por estos tres momentos: a) Llamadas y caminos; b) testigo del Concilio Vaticano II; c) la teología al servicio del pueblo de Dios.

2. Llamadas y caminos: fragmentos biográficos

Todo comienza el 13 de abril de 1904 en la villa de Sedán, en las Ardenas francesas, uno de los centros del protestantismo francés durante los siglos XVI-XVII. El primer retrato que Congar hace de sí mismo alude a su lugar de nacimiento: “He conocido en mi infancia una sociedad, no jansenista —el término sería exagerado— pero sí severa, fría... Somos serios. Aplaudimos difícilmente. Reímos poco. Mostrar la propia intimidad es casi considerado como una incongruencia”⁹. En 1914, año del comienzo de la Primera Guerra Mundial, comienza a redactar un diario a instancias de su madre que se inicia con estas palabras: “Aquí comienza una historia trágica. Una historia triste y sombría escrita por un niño que tiene en su corazón el amor y respeto por su patria, y el odio, justo y enorme, contra un pueblo cruel e injusto”¹⁰. A la hora de hablar de sus *llamadas* hay que hacer referencia a la figura de Juan Bautista, objeto de especial predilección para Congar. “Cada mañana, en Laudes, —confiesa el joven estudiante dominico—, recitaba el *Benedictus*, pero uno de los versículos de este

⁶ Véase nota 4. Un buen complemento ofrece en: Y. CONGAR, «Mi testimonio», en *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, 23-71.

⁷ «Llamadas y caminos 1929-1963», 12.

⁸ *Mon Journal du Concile*, I, 9; II, 53; I, 573, respectivamente. Para el *Diario de un teólogo (1946-1956)*, véase nota 6.

⁹ Cf. BOSCH, o.c., 21.

¹⁰ *Ibid.*, 22.

cántico, más que dicho por mí, me era dicho por Otro dentro de mí: *Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis*. «Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo, pues tú irás delante del Señor para preparar sus caminos» (Lc 1, 76). (...) Cada uno de nosotros es llamado a ofrecerse y a abrirse cada día para ser fiel en su puesto, por modesto y oscuro que sea, a la realización del Designio que el Dios de gracia quiere cumplir en la historia de los hombres”¹¹. Volviendo la vista atrás, compendíaba sus llamadas en los siguientes términos: “Creo que, por una lógica profunda cuyos hilos proceden de todo cuanto acabo de citar, mi vocación ha sido, desde el principio, a la vez sacerdotal y religiosa, dominicana y tomista, ecuménica y eclesiológica”¹².

2.1 El hombre es capaz de ser llamado.

a) La llamada al sacerdocio

Congar recibió la ordenación sacerdotal el 25 de julio de 1930. Antes, con diez años de edad, había deseado ser médico, pero después había sentido la vocación sacerdotal. Siendo un muchacho de 13 o 14 años sintió la llamada a ser *predicador*. “El sacerdocio me apareció bajo esta forma de predicación. Ignoraba totalmente entonces que existiese Santo Domingo, que existiese una orden de Frailes Predicadores; de ahí que mi vocación dominicana no pudiese aflorar; pero hoy tengo la convicción de que ya entonces se estaba preparando”¹³.

b) La llamada a la vida religiosa

Congar recuerda perfectamente cuándo ocurrió la llamada a la vida religiosa; fue el 5 de agosto de 1919. El sacerdote Daniel Lallement, de gran influjo en aquel adolescente, le había invitado a pasar unos días en la abadía benedictina de Conques (Bélgica), donde quedó prendado de la vida religiosa en la forma monástica benedictina durante las vísperas de la fiesta de la Transfiguración. Sin embargo, aún deberá pasar un tiempo hasta que se decida por una orden religiosa en concreto. Entre 1921-1924 vive en el Seminario mayor parisiense, llamado del Carmen, y estudia filosofía en el Instituto Católico. Ahí serán profesores suyos: J. Maritain, D. Lallement, y los dominicos Sertillanges, Gillet, Blanche. Entre 1924-1925 realiza el servicio militar. Una pregunta le acucia en aquellos momentos: ¿será monje benedictino o fraile dominco? Un cierto instinto le impulsó hacia la orden de Sto. Domingo, y en parte también le resultaba atrayente Sto. Tomás. Finalmente, en noviembre de 1925 entra en el noviciado, y el 7 de diciembre toma el hábito de Sto. Domingo en el convento de Amiens.

c) La llamada ecuménica

La vocación ecuménica de Congar era, a la vez, una vocación eclesiológica: “Descubrí mi vocación ecuménica en 1929, cuando ya había orientado mi labor hacia la eclesiología (el tema elegido para la tesis de «doctorado», en el verano de 1928, fue: «La unidad de la Iglesia»”¹⁴. Meditando el capítulo 17 del evangelio de S. Juan, dice haber reconocido finalmente una llamada a trabajar para que cuantos creen en Cristo fueran uno. De forma retrospectiva ha recorrido las etapas de su encaminamiento al

¹¹ «Llamadas y caminos 1929-1963», 12.

¹² «Llamadas y caminos 1929-1963», 14.

¹³ J. BOSCH, o. c., 27.

¹⁴ «Llamadas y caminos 1929-1963», 12.

ecumenismo, cómo trató de responder a una vocación que le llevó por las vías de la discreción y del silencio. En realidad, había semillas muy lejanas e iniciales en aquella vocación ecuménica, como el mero hecho de haber tenido por amigos y compañeros de juegos infantiles a protestantes o judíos en su ciudad natal. Con 13 y 14 años, Yves discutía con el hijo del pastor protestante acerca de la misa. Fueron los primeros diálogos ecuménicos del futuro teólogo. Recuerda también cómo los católicos habían compartido con los calvinistas la capilla que el pastor había puesto a disposición del cura católico tras la destrucción de la Iglesia por los ulanos en 1914. Aquella llamada de raíces infantiles había sido alimentada durante los años de formación como dominico. En 1930, pasa los meses de agosto y septiembre en Düsseldorf para conocer mejor el mundo del luteranismo. A partir de su ordenación, dice haber celebrado la misa votiva por la unidad de los cristianos, ha predicado numerosas semanas de la unidad y ha empleado el tiempo de vacaciones en visitar lugares que le han permitido conocer mejor el mundo de los “otros” cristianos. En París sigue el curso de E. Gilson sobre Lutero (1932) y frecuenta durante un semestre la Facultad de Teología Protestante. También, allí en París, entra en contacto con el círculo franco-ruso, en el que se daban cita protestantes, católicos y ortodoxos (N. Berdiaev, S. Boulgakov, L. Gillet). Visita el monasterio de Chevetogne, donde entra en contacto con Clément Lialine y al P. Paul Couturier, el pionero del ecumenismo espiritual. “Fue gracias a los amigos ortodoxos, protestantes y anglicanos, más que a los libros, como fui introduciéndome en el movimiento de las realidades del ecumenismo”¹⁵.

d) La llamada intelectual tomista

El tomismo era el fundamento de la formación intelectual de los estudiantes dominicos, y la *Summa* era el manual de estudio teológico. De aquel tiempo de estudio en Le Saulchoir (entonces, en Bélgica), recuerda el influjo del Maestro: “Santo Tomás ha puesto la claridad en mi espíritu. (...) Me encanta la manera cómo Santo Tomás aborda las cuestiones. Busca siempre percibir, en todas las cosas, el principio y la conclusión, la causa y el efecto. (...) El tomismo —el auténtico— es el triunfo de la claridad”. Del Aquinate ha aprendido otra cosa: “Me ha enseñado a buscar el aspecto *formal* de la cuestión. La mayoría de las discusiones dan y dan vueltas para llegar casi siempre a un callejón sin salida, y es que determinadas personas al abordar un tema, no hablan siempre bajo el mismo aspecto”¹⁶.

Tras su examen de lectorado en Teología (7 de junio de 1931), Congar comienza a enseñar en la escuela de Teología de Le Saulchoir las materias de apologética, la introducción a la teología y el tratado *De ecclesia*. En su ánimo, “se trataba de emprender una renovación de la eclesiología unificada a una participación en la actividad unionista”¹⁷. El ecumenismo no era una especialidad, sino que se halla en profunda solidaridad con el movimiento eclesiológico, pastoral, bíblico, litúrgico. Ahora bien, el joven profesor dominico sabía de sobra que todos aquellos que se habían dedicado a la causa del ecumenismo, desde el seno de la Iglesia católica-romana, como Portal, Gratieux, Beauduin, habían emprendido una senda difícil; es cierto que habían abierto nuevas rutas, pero habían tropezado con serias dificultades. En su caso los problemas se produjeron en torno a su primer libro, *Cristianos desunidos*, que vio la luz en 1937. Al

¹⁵ J. BOSCH, o. c. 34.

¹⁶ Ibid., 37-38.

¹⁷ «Llamadas y caminos 1929-1963», 18.

cabo del tiempo escribirá: “Yo he recibido quizás —¡con muchos otros!— la carga de un servicio doctrinal del ecumenismo”¹⁸.

2.2 Las dificultades en los caminos: el tiempo de la paciencia

En noviembre de 1939 fue movilizado como oficial del ejército francés. Poco después fue hecho prisionero, pasando por varios campos de concentración (Mainz, Berlín, Colditz y Lübeck) hasta el final de la guerra en 1945. El filósofo Jean Guitton, el primer auditor laico en el Concilio, ha dedicado uno de los capítulos de su libro *Diálogo con los precursores* a “la unión cristiana en los campos de concentración”, convertidos en lugar de la plegaria común de católicos y protestantes, y donde aflora la figura egregia de nuestro dominico: “Una buena mañana apareció el P. Congar en la barraca vecina a la mía. Nos trajo el apoyo de su fervor, de su erudición, de su violento y tranquilo coraje, de su competencia inigualable en los problemas ecuménicos que ya habían hecho de él uno de los grandes teólogos de nuestro tiempo”¹⁹. Serán casi seis años alejado del mundo académico e intelectual.

Pero Congar ha conocido otro tipo de cautiverio, de naturaleza doctrinal: “Desde los primeros días de 1947 hasta finales de 1956 fui objeto o sujeto de una serie ininterrumpida de denuncias, avisos, medidas restrictivas o discriminatorias, de intervenciones cargadas de desconfianza”²⁰. Con cuarenta y dos años de edad el P. Congar viaja por primera vez a Roma con su amigo dominico Féret. Los sucesos de aquellos días los ha narrado en un fragmento de diario que va desde el 8 al 31 de mayo de 1946²¹. En la Ciudad eterna no era ningún desconocido el fundador de la colección eclesiológica «Unam sanctam», en las ediciones Du Cerf. Congar había publicado dos libros, *Chrétiens désunis* (1937) y *Esquisses du mystère de l'Église* (1941), que habían encontrado dificultades en los censores romanos. Desde 1939 venía siendo sospechoso de heterodoxia. En Roma visita a su cofrade Mariano Cordovani, maestro del Sacro Palacio, que había firmado en *L'Osservatore Romano*, con fecha del 24 de marzo de 1940, una valoración crítica sobre *Cristianos desunidos*.²² La primera obra resultaba sospechosa por su ideal ecuménico, la segunda destilaba una excesiva complacencia hacia J. A. Möhler. Su primera obra empezó a proporcionar a su autor nuevos quebraderos de cabeza, a partir de 1946. Se le reprocha haber escrito que las divisiones cristianas, tanto las de Oriente como las de Occidente, han empobrecido la catolicidad de la Iglesia. La segunda edición de *Cristianos desunidos*, al cabo de una década, será objeto de varias censuras previas, que le obligará a nuevos aplazamientos *sine die*.

Otro doloroso incidente tuvo lugar en 1948 con ocasión de la asamblea constituyente del Consejo Ecuménico de las Iglesias celebrada en Amsterdam. Congar había sido invitado por su trabajo en cuestiones ecuménicas, pero Roma vetó de forma rotunda su participación en aquel acontecimiento histórico sin precedentes²³. La publicación en 1950 de la encíclica *Humani generis* de Pío XII representaba un ataque a lo que se dio en llamar “nouvelle Théologie”. Roma no estaba dispuesta a tolerar ningún tipo de desviación con respecto al tomismo de escuela. El documento aparece cuando

¹⁸ «Llamadas y caminos 1929-1963», 27.

¹⁹ J. GUITTON, *Diálogo con los precursores* (*Diario ecuménico, 1922-1962*), Madrid 1963, 164.

²⁰ «Llamadas y caminos 1929-1963», 40.

²¹ Véase: «Viaje a Roma con el Padre Féret. Mayo de 1946», en: *Diario de un teólogo*, 73-149.

²² *Ibid.*, 125.

²³ Véase: «Ámsterdam, 1948», en: *Diario de un teólogo*, 163-173.

Congar estaba a punto de publicar *Vraie et fausse réforme dan l'Église*.²⁴ Se prohibirán sus reediciones y las traducciones a otros idiomas ya en marcha. Con todo, el editor español consiguió sacarla adelante. Desde aquel momento, Congar debía someter a la aprobación romana cuanto publicara. Poco después, en 1954, tras la reciente publicación de su *Jalones para una teología del laicado* (1953), fue destituido de su cátedra, junto a otros colegas (Chénu, Féret, Boisselot) y comienza un tiempo de destierro y de exilio que le lleva a Jerusalén (1954), a Roma (en 1955) y a Cambridge (1956); finalmente, regresa del exilio a primeros de diciembre de 1956, residiendo en el convento de los dominicos de Estrasburgo²⁵.

¿Cómo ha sobrellevado aquel trabajador nato, que reconoce haber trabajado de 7 de la mañana a diez de la noche durante 35 años de vida activa, ese largo tiempo de silencio? Él ha hablado, en varias ocasiones, de una especie de *paciencia activa*: “En las cosas pequeñas soy impaciente: no sé esperar un autobús. Pero en las grandes cosas, creo ser paciente, con una especie de paciencia activa” (...). Esa “paciencia activa que es una cualidad del espíritu, del alma, arraigada en la convicción profunda y existencial, en primer lugar, de que es Dios quien dirige el juego, y cumple a través de nosotros un Designio de gracia y, luego, de que para todas las cosas grandes es necesario un cierto tiempo de maduración”²⁶. Llamado por Juan XXIII para ser miembro consultor de la Comisión preparatoria del concilio Vaticano II (1959-1962), Congar, el teólogo sospechoso a lo largo de tantos años, se convierte paulatinamente en uno de los teólogos más destacados del Concilio. Ahí va a desplegar una importante tarea, como asesor del episcopado francés y belga, en contacto con otros destacados teólogos, y como apreciado interlocutor para los observadores no católicos. Mons. Pellegrino, en una intervención conciliar que tuvo lugar en la última sesión del Vaticano II, comentó: “Hace sólo algunos años he encontrado a un religioso que vivía en ‘exilio’ no voluntario porque había expresado opiniones que hoy nos gozamos de leer en los documentos pontificios y conciliares. Todo el mundo sabe que su caso no es el único”. Aquel día, 1 de octubre de 1965, Congar no estaba en el aula, pero alguien le ha referido la anécdota y la ha anotado en su Diario²⁷.

3. Y. Congar, testigo del Concilio Vaticano II (1962-1965).

Mon Journal du Concile es uno de los diarios conciliares más importantes y exhaustivos de los que tenemos noticia²⁸. Este diario alberga el trabajo de un consultor de la Comisión teológica preparatoria, el de un experto del Concilio que participa de forma regular en la Comisión doctrinal y en otras muchas Comisiones conciliares y que asiste a numerosas Congregaciones generales en la Basílica de S. Pedro. Sus puntos de vista, que entran en acción a lo largo de su participación en la elaboración de los distintos documentos y en los temas específicos (ecumenismo, eclesiología, revelación, misiones, relación Iglesia-mundo, el presbiterado), pueden y deben ser buscados en los escritos contemporáneos, como el primado de los primeros concilios ecuménicos (publicado en *Le Concile et les conciles*, 1960); *La tradición y las tradiciones. Ensayo*

²⁴ Véase: «Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, amenazado», en: *Diario de un teólogo*, 205-251.

²⁵ Véase: «La crisis de 1954», en: *Diario de un teólogo*, 253-318.

²⁶ «Llamadas y caminos 1929-1963», 49.

²⁷ Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile II*, 415.

²⁸ Cf. A. MELLONI, «Yves Congar à Vatican II. Hypotheses et pistes de recherche», en: A. VAUCHEZ (dir.), *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, París 1999, 117-164. S. MADRIGAL, «El Vaticano II en el *Journal du Concile* de Y. Congar» en ID., *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Bilbao-Madrid 2005, 21-68.

histórico (1960); o el trabajo sobre la jerarquía como servicio según el Nuevo Testamento (publicado en *L'episcopat et l'Église universelle*, de 1962). En su conjunto, estos escritos formulan como tesis de fondo la idea de comunión como clave de la reforma eclesiológica.

Durante la primera sesión se había comenzado a trabajar en el esquema sobre la liturgia y el texto sobre la revelación. A primeros de diciembre de 1962 entró en el aula el esquema sobre la Iglesia. Los documentos sobre la revelación y la Iglesia fueron sometidos a una profunda revisión tras un intenso debate. Sus esfuerzos se concentran en la relación Escritura-tradición; por otro lado, colabora en el nuevo proyecto del texto eclesiológico auspiciado por el cardenal Suenens, bajo la supervisión de G. Philips. A su juicio, el logro fundamental de aquel primer periodo conciliar en el que no se había aprobado ningún documento fue la consecución de un verdadero clima pastoral, de libertad y de apertura; en una palabra: la Iglesia en Concilio, esto es, en estado de diálogo.

Al comienzo de la segunda sesión tomó las riendas del Concilio el nuevo Papa, Pablo VI. En su discurso programático, del 29 de septiembre de 1963, relanzó la línea pastoral de Juan XXIII marcando al Concilio cuatro orientaciones muy concretas: a) precisar la noción de Iglesia; b) promover su renovación interna; c) trabajar por el restablecimiento de la unidad de los cristianos; d) reabrir el diálogo con el mundo moderno. Congar reside ahora en el Colegio belga, donde estrecha lazos con el grupo de Lovaina, en particular, con Philips. Al final de esta segunda sesión se iba a proclamar solemnemente la constitución sobre la liturgia, *Sacrosanctum Concilium*; en su desarrollo interno se habían ido trabajando una serie de temas importantes sobre la noción de Iglesia y su estructura, sobre la colegialidad episcopal, sobre el ecumenismo, sobre el apostolado seglar. Nuestro dominico podía caracterizar el esfuerzo de aquel segundo periodo de trabajos conciliares con este lema: «no hay *ressourcement* sin diálogo ecuménico». El teólogo dominico considera que la doctrina sobre la colegialidad episcopal debe ponerse al lado de otras grandes decisiones conciliares históricas (consustancialidad, primado, infalibilidad). Así las cosas, a su juicio, el Concilio se orientaba hacia una eclesiología de comunión, donde la Iglesia aparece como una comunión de Iglesias. Por tanto, ni mera federación ni pura organización monolítica. Aquel año Congar había publicado el segundo volumen de ensayos sobre *La tradición y las tradiciones. Ensayo teológico; Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques; Pour une Église servante et pauvre*.

La tercera sesión, que transcurre durante el otoño de 1964, va produciendo los primeros frutos maduros: el 21 de noviembre fueron promulgadas la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y los decretos sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, y sobre las Iglesias orientales católicas, *Orientalium Ecclesiarum*. En su Diario ha dejado constancia de cuál ha sido el caballo de batalla de los debates eclesiológicos, la cuestión de la colegialidad, así como de las presiones que la minoría anti-colegial ejerce sobre Pablo VI, respecto a los temas de la libertad religiosa o el ecumenismo. Ese mismo año ha visto la luz su libro *Cristianos en diálogo. Contribuciones católicas al ecumenismo*. Por otro lado, se sigue trabajando en el esquema XIII que dio lugar finalmente a *Gaudium et spes*.

La cuarta y última sesión conciliar se puede subsumir bajo el lema de la relación Iglesia-mundo. Con fecha de 26 de octubre de 1965 escribe en su Diario: “Poco a poco,

se sale de Pío IX y de Pío XII (yo los tomo aquí solamente por el lado de su rechazo del mundo tal cual es). Todo es coherente: la obra del Concilio, incluso aunque sea tan poco premeditada y conducida (humanamente), pero es extraordinariamente coherente. Se pasa la página del agustinismo y de la Edad Media. Se renuncia a las pretensiones de poder de tipo temporal. Se ponen en su lugar nuevas estructuras de relación con el mundo, desde el Evangelio y a partir de Jesucristo”²⁹. El concilio había entrado en su fase final y quedaba un bosque de textos pendientes de aprobación. Se había trabajado intensamente para sacar adelante las otras dos grandes constituciones: *Dei Verbum*, sobre la revelación, y *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy. En el corazón de esta relación, como su condición de posibilidad, se inscribe la declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa, y de forma más específica, de cara al encuentro de la Iglesia con las religiones no cristianas, la declaración *Nostra aetate*. Los padres habían trabajado en la redacción de varios documentos: sobre el apostolado seglar (*Apostolicam actuositatem*), sobre la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), sobre la tarea pastoral de los obispos (*Christus Dominus*), sobre la educación cristiana (*Gravissimum educationis*), sobre la formación de los presbíteros (*Optatam totius*). El 7 de diciembre de 1965 iban a recibir también su aprobación solemne el decreto sobre las misiones (*Ad gentes*), el decreto para la renovación de la vida de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), junto con la ya mencionada constitución pastoral, *Gaudium et spes*.

Por propia confesión, conocemos algunas de las aportaciones de Congar a la obra conciliar: ha trabajado en la redacción de los capítulos primero y segundo de *Lumen gentium*, sobre el misterio de la Iglesia y el pueblo de Dios, respectivamente; ha trabajado en la elaboración del capítulo segundo de *Dei Verbum*, que trata sobre la relación entre Escritura, Tradición y Magisterio; otro documento en cuya redacción ha intervenido con intensidad ha sido el decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, y el decreto sobre la tarea misionera de la Iglesia, *Ad gentes*. También dice haber intervenido en la elaboración de la declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, y en el decreto relativo a la renovación de la vida y espiritualidad de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*. El autor de *Falsa y verdadera reforma en la Iglesia* piensa que la renovación de la Iglesia exige un movimiento de ritmo mesurado. Y anota en su Diario el 7 de diciembre de 1965, cuando el Concilio está a punto de concluir, la impresión de infinito cansancio al final de aquellas jornadas, al ir abandonando el aula: “Salgo, lenta y difícilmente, apenas me sostengo en pie. Muchísimos obispos me felicitan, me dan las gracias. Me dicen que en una buena parte es mi obra. Al ver las cosas objetivamente, yo he hecho mucho para preparar el Concilio, elaborar, subrayar las ideas que el Concilio ha consagrado. En el Concilio mismo he trabajado mucho. Casi podría decir *plus omnibus laboravi* (cf. 1 Cor 15, 10), pero no sería verdad sin duda; basta pensar en Philips, por ejemplo. Al comienzo, he sido demasiado tímido. Salía de un largo período de sospechas y de dificultades. Incluso mi espiritualidad ha actuado sobre mí en el sentido de una cierta timidez. En efecto, yo he llevado toda mi vida en la línea y en el espíritu de Juan Bautista, *amicus sponsi*”³⁰.

El P. Congar nos ha legado un bello «testimonio», donde quedan al margen los datos personales, excepción hecha de permanentes alusiones a su mala salud de hierro, una disposición que ha modulado asimismo su actitud durante el Concilio y que suele ir asociada a una declaración de profunda timidez. Su *Diario del concilio* no revela

²⁹ *Mon Journal du Concile*, II, 760.

³⁰ *Mon Journal du Concile*, II, 510.

secretos; más bien, en él han quedado sedimentadas todas sus fidelidades: fidelidad al Concilio como momento de verdadera reforma de la Iglesia; fidelidad a su propia posición teológica; fidelidad a su confesión, a su sacerdocio, a su orden³¹. Anotemos una última impresión, del 7 de noviembre de 1965: “Se habla del concilio y del *post-concilio* muchos están muy preocupados. ¿Cómo se harán las cosas, qué estructuras, qué comisiones se pondrán en marcha? ¿Cómo se mantendrá el espíritu del Concilio en la cima y en los episcopados? El concilio ha sido realizado ampliamente por la aportación de los teólogos. El post-concilio no guardará el espíritu del Concilio más que si asume el trabajo de los teólogos”³².

4. La teología al servicio del pueblo de Dios.

Es la hora de repasar algunos puntos fundamentales de la obra teológica de Congar, tarea harto difícil según aquella *boutade* que circulaba en el Concilio: no es seguro que el P. Congar haya leído todo lo que ha escrito. Suele hablarse de un primer Congar, hasta la celebración del Vaticano II, y un segundo Congar, indicando no una ruptura sino reajustes, requilibrios, nuevas articulaciones, en medio de una profunda continuidad³³. De esa segunda etapa, tras el reconocimiento oficial que le dispensan Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II, se ha dicho que Congar vive una segunda juventud. Nos ocupamos, primeramente, de la teología elaborada hasta finales de los años cincuenta. La producción de este período va asociada a tres grandes obras: *Cristianos desunidos*, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, *Jalones para una teología del laicado*.

4.1 Reforma y unidad de la Iglesia: el proyecto de una eclesiología total

De estas tres obras puede decirse que son un gran testimonio de un capítulo de la historia de la teología, que transcurre entre 1937 y la celebración del Vaticano II. De ellas, intramuros de la obra doctrinal del teólogo dominico, se puede decir que son “pierres d’attente” para un tratado de Iglesia, «pueblo de Dios y cuerpo de Cristo», que nunca llegó a ver la luz de la imprenta. En la Introducción a *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* escribe: “Forma parte el presente trabajo de un conjunto de *Ensayos sobre la comunión católica*. Nacieron estos *Ensayos* de un proyecto mío, viejo de más de veinte años: escribir un tratado de la Iglesia que en mi mente se titula *La Iglesia. Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo*. Por desgracia, mil obstáculos me impidieron y siguen impidiendo la realización de mi proyecto: el número y el volumen de los problemas que es preciso abordar en él, mis obligaciones docentes y de apostolado oral y escrito, (...), el servicio difícil y en auge de la unidad cristiana, el peso de una revista científica y de una colección y, en fin, los acontecimientos... seis años de guerra y de cautividad”³⁴.

Unidad y reforma son dos términos que presiden la reflexión de Congar desde los primeros momentos³⁵. Su conexión resultaba altamente problemática. En los años treinta del siglo pasado, «unidad» equivalía a conversión, a retorno de los herejes y de

³¹ Cf. A. MELLONI, l. c., 120.

³² *Mon Journal du Concile*, II, 769.

³³ Cf. J. FAMERÉE, «Formation et ecclésiologie du ‘premier’ Congar», en: *Cardinal Yves Congar*, 51-70; aquí: 52.

³⁴ Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, 6.

³⁵ G. ALBERIGO, «Réforme et unité de l’Église», en *Cardinal Yves Congar*, 9-25.

los cismáticos al seno de la única verdadera Iglesia, la Iglesia católica-romana, en el marco de una desconfianza total hacia el movimiento ecuménico. El modelo eclesiológico prevalente, de corte belarminiano, era el de la *societas perfecta*. La postura católica sobre la unidad había sido formulada oficialmente por la encíclica *Mortalium animos* de 1927, que estipulaba que el «retorno» era la única vía hacia la unidad de los cristianos. Aquel joven dominico había inaugurado una reflexión nueva y libre, enraizada en Sto. Tomás, empeñada en hacer el tránsito del «unionismo» al ecumenismo. En este momento, el ecumenismo como conocimiento y construcción teológica se va a revestir de eclesiología. Sus lecturas de J. A. Möhler y de Lutero han debido ser decisivas. Está en marcha una incontestable renovación de la idea de Iglesia. A su servicio había puesto aquella colección teológica que indicaba un ideal: «Unam sanctam». Ahí ve la luz su primera obra, *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*, primera obra del autor y primer volumen de la colección, en 1937. Las obras, que han venido después, serán aplicaciones progresivas del programa eclesiológico barruntado y esbozado en *Cristianos desunidos: Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, Jalones para una teología del laicado, La tradición y las tradiciones*.³⁶ En *Cristianos desunidos* pasan al primer plano algunos de los temas centrales en la reflexión de Congar: ir más allá de la noción de Iglesia-sociedad; reconocimiento del compromiso de la Iglesia en el mundo más allá de la contraposición sagrado-profano; revalorización del laicado por el redescubrimiento de la fecundidad del bautismo para el compromiso en el apostolado; recuperación de la dimensión dinámica de la Iglesia y de la tradición. El corazón de aquel libro, tras recorrer la tradición eclesiológica anglicana, rusa y eslavófila, se concentra en los «fundamentos eclesiológicos del ecumenismo». Por aquella época estaba preparando *Esquisses du mystère de l'Église*, que no verá la luz hasta 1941. En otras palabras: Congar ha captado que el nudo del progreso ecuménico se sitúa en la concepción de Iglesia. Por otro lado, como ha escrito doce años más tarde, el único tratamiento adecuado de la cuestión del laicado sería una eclesiología remodelada globalmente, que permitiera dar lugar a la participación activa de todos. *Jalones para una teología del laicado* documentará y organizará la convicción de Congar acerca de la composición laica de la realidad eclesial al servicio del mundo. “En el fondo sólo hay una teología del laicado válida: una eclesiología total”³⁷. La afirmación fundamental de su teología del laicado, a partir del texto de Rom 12, 1, —donde Pablo habla de la ofrenda de la propia vida como culto razonable a Dios—, suena así: “cada uno es el sacerdote de su propia existencia”³⁸.

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

³⁶ «Llamadas y caminos 1929-1963», 28.

³⁷ Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, 13.

³⁸ J. BOSCH, o. c., 148.

teológica”³⁹. Esta sensibilidad histórica es una característica de la obra teológica de Congar, hasta el punto que muchos le consideran un historiador de la teología. Ahora bien, para su reflexión personal el argumento histórico es el arma principal contra la teología barroca dominante, contra la eclesiología post-tridentina, escolástica y jerarcológica, cuyo principal apoyo no es de raíz bíblica e histórica sino el *statu quo* jurídico.

Sobre la base de la afirmación de la vida y la historia de la Iglesia como «lugar teológico» se sitúa la gran aportación doctrinal inscrita en sus estudios históricos. En ellos ha tocado diversos temas: la importancia histórico-teológica de los concilios, sobre todo, los cuatro primeros grandes concilios de la Iglesia indivisa; las relaciones entre Oriente y Occidente a la luz de las estructuras eclesiales; el cisma de 1054; la evolución histórica de la eclesiología antigua de la comunión y la emergencia de una eclesiología universalista; el análisis histórico del término “magisterio”; la síntesis histórica sobre las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia confesadas en el Símbolo de fe⁴⁰; el significado de la “recepción” como realidad eclesial. En este contexto hay que mencionar dos obras mayores que se orientan a una renovación de la eclesiología, y cuyo gran valor radica en su perspectiva histórica: *L’ecclésiologie du haut Moyen âge*, de 1968, y, dos años más tarde, *L’Église. De saint Augustin à l’époque moderne*. Estos dos volúmenes de historia de la eclesiología son el resultado de una multitud de estudios particulares que, bajo la guía del método histórico, han tenido como principal consecuencia abrir el acceso a la verdad auténtica, despojando de mucha escoria los elementos sustanciales, separando el trigo de la paja, es decir, de lo que no eran sino adherencias espurias sedimentadas al paso de los siglos. Para el cristianismo, que no es un sistema de verdades abstractas e intemporales, sino el desarrollo en el tiempo de la salvación inaugurada por Jesucristo en la cruz, la dimensión de la historia es una referencia central y un hecho constitutivo.

4.2 El núcleo de la teología: el Dios de Jesucristo proclamado desde la Iglesia

Hemos señalado que *Cristianos desunidos* alberga en germen el programa teológico de nuestro dominico. Por eso, podemos sintetizar el núcleo de su teología en torno a las tres ideas de Iglesia que allí propone para explicar la unidad: *Ecclesia de Trinitate*, *Ecclesia in Christo*, *Ecclesia ex hominibus*, tres fórmulas breves que retraducen a términos eclesiológicos la cláusula sintética propuesta por J. Bosch como condensado de su teología: “el Dios de Jesucristo proclamado desde la Iglesia”⁴¹.

1. Congar explica la primera fórmula en los términos siguientes: “La vida que bulle eternamente en el seno del Padre, después de comunicarse en Dios mismo para constituir la sociedad divina, la de las Tres personas de la Santísima Trinidad, se comunica por gracia, a las criaturas espirituales, a los ángeles en primer lugar, y luego a nosotros. Esto es la Iglesia: la extensión de la vida divina a una multitud de criaturas”⁴². En una de sus entrevistas recientes Congar describió su aproximación o su itinerario hacia Dios, en un recorrido que es eminentemente trinitario: “La fe me viene de la infancia; nunca la puse en cuestión; no es que no haya tenido dudas, pero mi fe ha permanecido como fue al principio, a saber, una noción paternal: Dios Padre. Es sabido

³⁹ Jean Puyo interroge le Père Congar. *Une vie pour la vérité*, Paris 1975, 24-25.

⁴⁰ Y. CONGAR, *Une, sainte, catholique, apostolique*, Paris 1970.

⁴¹ Véase: J. BOSCH, o.c., 145-182.

⁴² Y. CONGAR, *Cristianos desunidos*, 88.

que cuando se trata de la cuestión de Dios en el Nuevo Testamento, a quien se designa es al Padre, con algunas raras excepciones (como ha enseñado Rahner). Comencé con esta noción de Dios. Y mi piedad vivida está todavía en esta línea...; indudablemente más adelante, he tenido una percepción más activa de Jesucristo... Y más tarde todavía, por la reflexión, he llegado al Espíritu Santo⁴³. Dios es primariamente el Padre. A Congar le gustan mucho las fórmulas doxológicas que enuncian el misterio de Dios. En su formación teológica reconoce la profunda impresión que le produjo la explicación del tratado *De Deo Uno*. Congar cree y reza al Dios vivo, aquel al que puede llamar “mi Dios”.

2. En segundo lugar, no tenemos acceso a Dios sino en Jesucristo: Él, el Dios de Dios, luz de luz, el hecho hombre de María Virgen, permite la transición entre la *Ecclesia de Trinitate* y la *Ecclesia ex hominibus*⁴⁴. Como se dice en el evangelio de Juan: “quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 9). Aquí irrumpe con toda su fuerza la cristología de Congar, como ese intento de hablar de Dios “cristológicamente”. Nunca enseñó este tratado, pero ha dejado bellas páginas de Cristología. Su libro sobre Jesucristo se abre con un capítulo dedicado al Cristo como imagen del Dios invisible⁴⁵. En Jesús de Nazaret hemos sabido que el Absoluto es amor, don, generosidad, servicio. De ahí se desprende una definición de Iglesia: “Tenemos, pues, que la Iglesia es la familia de Dios, que recibe de Jesucristo la vida que procede del seno del Padre, mediante los sacramentos, especialmente mediante el bautismo y la eucaristía”⁴⁶.

3. En tercer lugar, viniendo a la *Ecclesia ex hominibus*, podemos recordar la obrita de 1968 titulada *Cette Église que j'aime*. A través de la Iglesia ha tenido conocimiento de Dios y de Jesucristo. El pensar la Iglesia, la cuestión teológica a la que Congar dedicó sus mejores esfuerzos, está entretejida de su amor a la Iglesia y de su experiencia —a veces, terriblemente dolorosa— de Iglesia. Y de ahí sus puntos de vista sobre el misterio de la Iglesia, como compleja realidad humana y divina: “Por lo tanto, si la sociedad de la Santísima Trinidad se prepara y comienza verdaderamente aquí abajo, en la humanidad, no según su modo de realización propio, homogéneo y connatural —que es la gloria—, sino según el modo de ser homogéneo y connatural de esa *humanidad*, forzosamente habremos de esperar una Iglesia de forma social, encarnada en las realidades sensibles, docente, gobernate, activa y militante”⁴⁷. Entre la comunidad humana de los amigos de Dios y el cuerpo místico que es la sociedad eclesial se da un acoplamiento orgánico semejante al que existe entre el cuerpo y el alma, o, mejor dicho, entre la naturaleza humana y la naturaleza divina de Cristo⁴⁸. Desde estos presupuestos veamos el núcleo de su libro *Esta es la Iglesia que amo*. Este estudio aúna los tres temas en los que Congar venía trabajando, la Iglesia, el laicado y el sacerdocio, en torno a la común referencia de la misión⁴⁹. En los tres primeros capítulos repasa tres títulos eclesiológicos fundamentales: Pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, Sacramento universal de salvación, Pueblo mesiánico. Ahí recuerda la opción del Vaticano II, la llamada “revolución copernicana” en la gestación de *Lumen gentium*, porque podía haberse seguido la secuencia misterio de la Iglesia-jerarquía-pueblo de

⁴³ B. LAURET, *Entretiens d'automne*, París 1987, 80.

⁴⁴ *Cristianos desunidos*, 102-103.

⁴⁵ Y. CONGAR, *Jesús-Christ*, París 1966.

⁴⁶ *Cristianos desunidos*, 108.

⁴⁷ *Cristianos desunidos*, 114.

⁴⁸ *Ibid.*, 134. Véase: «Dogme christologique et ecclésiologique», en *Sainte Église*, París 1963.

⁴⁹ Y. CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse* (1959); *Sacerdote et laïc devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation* (1963).

Dios; pero no fue así, sino que se prefirió exponer primeramente la cualidad común de todos los miembros del pueblo de Dios, antes de aquello que les diferencia, en razón del ministerio, de la función, o del estado de vida. La opción eclesiológica fue tratar primeramente del pueblo de Dios, y después, de la organización jerárquica. En una palabra, el capitulario de la constitución sobre la Iglesia sigue este orden lógico: misterio de la Iglesia-pueblo de Dios-jerarquía. Para Congar, la eclesiología total implica que la categoría de Pueblo de Dios se complete con la noción de Cuerpo de Cristo. Como ya dijimos, el proyecto de tratado eclesiológico que nunca llegó a escribir pivotaba precisamente sobre estas dos metáforas paulinas.

4.3 Las «retractaciones»: una vida al servicio de la Verdad

El pensamiento de Congar ha estado siempre en marcha y ha vuelto sobre algunos temas, conforme han ido cambiando los tiempos y las circunstancias. Baste pensar en el trecho recorrido entre su primera obra de alcance ecuménico, *Cristianos desunidos*, y *Cristianos en diálogo*, publicada en medio del Concilio Vaticano II, y en cuyo prólogo reconoce los límites de su primera obra, con esa recapitulación de su itinerario que ofrecía una década después en *Une passion: l'unité* (de 1974). Todavía la obra de 1937 portaba como subtítulo “principios de un ecumenismo católico”. Esta reflexión dinámica ha dado lugar a algunas «retractaciones», es decir, un ejercicio de retrospectiva y de humildad revisando posturas anteriores tal y como hiciera S. Agustín. Ello significa saber dudar, saber rectificar. Así ocurre, por ejemplo, con su estudio sobre la figura de Lutero en el capítulo que dedica al Reformador de Wittenberg en *Vraie et fausse réforme de l'Église*, y sobre la que ha vuelto en una monografía de 1983, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*. Sin renegar de su valoración anterior, intensifica conscientemente la comprensión de la voluntad real y el lenguaje de Lutero, resaltando que aún tenemos necesidad de sentirnos interpelados por Lutero, o, en términos más radicales: ¿qué lugar ocupa la Reforma en el plan de Dios?

La retractación más famosa ha sido la que afecta a su teología del laicado y de los ministerios, y tiene que ver seguramente tanto con el contacto con laicos activos en la Iglesia como con su aspiración a una verdadera renovación eclesiológica. Si en *Jalones para una teología del laicado* hay una valoración positiva de los seglares por su participación en el triple ministerio de Cristo, que les es común con los titulares del ministerio, sin embargo, allí se afirmaba la anterioridad y superioridad de los ministros instituidos desde el esquema descendente Cristo-jerarquía-comunidad. Congar repiensa y autocritica aquella postura en estos términos: el esquema es excesivamente escolástico, sitúa al presbítero como anterior y exterior a la comunidad, sin tomar en cuenta la idea de Iglesia como comunión. Ello equivale a reconocer que en *Jalones para una teología del laicado* (1953) seguía excesivamente prisionero de la pareja o binomio clérigo-laico. En definitiva, como le criticó J. Daniélou, Congar había definido al laico por relación al clérigo. El laico es sencillamente el miembro del pueblo de Dios animado por el Espíritu. Aquel esquema tampoco tomaba en consideración la acción continua del Espíritu Santo que no cesa de construir la Iglesia, suscitando una variedad de carismas, servicios y ministerios. Habría que sustituir la pareja clérigo-laico por el binomio comunidad-ministerios (o servicios). Esta reflexión, formulada en esa recopilación que obedece al título de *Ministères et communion ecclésiale* (1971), ha servido de punto de partida para una reflexión postconciliar en la teología del laicado. Allí dejó escrito: “Veo, efectivamente, muchas cosas de otra manera y, espero, mejor

hoy que hace cuarenta años. No he dejado y no dejo de aprender cada día algo nuevo, de comenzar a entrever o a comprender cosas muy elementales: sí, cada día”⁵⁰.

Ya hemos señalado que los treinta años posteriores a la clausura del Vaticano II representan una segunda juventud en la producción teológica del dominico francés⁵¹. En su fecundo camino o encaminamiento teológico postconciliar Congar ha seguido dando muestras de apertura y de inteligencia, de diversas maneras: buscando una mejor articulación de los ministerios y de la comunión eclesial; dando lugar a una concepción del ministerio ordenado en la clave del puro servicio; profundizando en el papel de la Iglesia en la historia; poniendo remedio al déficit pneumatológico de la eclesiología católica orientado en una dirección unilateralmente cristológica, haciendo del Espíritu Santo el co-instituyente de la Iglesia instituida por el Verbo encarnado; avanzando desde el binomio eclesiológico unidad-catolicidad al de “diversidades-comunión”. Se trata de cambios dentro de la continuidad. Sólo así es posible, en medio de una búsqueda permanente, una vida al servicio de la verdad, guiada por un ideal espiritual formulado en estos términos: “Mi convicción profunda —que por la gracia de Dios he vivido y practicado— es la de Juan Bautista: «No debe el hombre tomarse nada si no le fuese dado del cielo... El que tiene esposa es el esposo; el amigo del esposo, que lo acompaña y lo oye, se alegra grandemente de oír la voz del esposo. Pues así este mi gozo es cumplido. Preciso es que él crezca y yo mengüe» (Jn 3, 27. 29-30). A cada uno de nosotros corresponde su papel y su camino en la Historia santa que Dios escribe. Para cada uno de nosotros, nada hay más hermoso que lo que le ha tocado en suerte; y es cumpliéndolo fielmente como un día llegará a ser grande, fecundo, y finalmente feliz”⁵².

BIBLIOGRAFÍA:

Y. CONGAR, «Llamadas y caminos 1929-1963», en: *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo*, Barcelona 1967.

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

S. MADRIGAL, «El Vaticano II en el *Journal du Concile* de Y. Congar» en ID., *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Bilbao-Madrid 2005, 21-68.

Profesor Santiago Madrigal Terrazas
Universidad Pont. Comillas, Madrid

⁵⁰ Cf. J.-P. POSSUA, «Signification théologique de quelques retours sur le passé dans l’oeuvre d’Yves Congar», en: *Cardinal Yves Congar*, 102.

⁵¹ Véase: *Ministères et comunión ecclésiale*, París 1971; *Une passion: l’unité*, París 1974; *Un peuple messianique. L’Église, sacrement du salut. Salut et libération*, París 1975; *Je crois en l’Esprit-Saint*, París 1979-1980; *Études d’ecclésiologie médiévale*, Londres 1983; *Diversités et comunión. Dossier historique et conclusion théologique*, París 1982; *La Parole et le soufflé*, París 1984; *Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, París 1984.

⁵² «Llamadas y caminos 1929-1963», 27.