

Barrios, Pablo H.

*Los rostros de la comunión. Una
propuesta sistemática a partir de la
teología de Yves M. J. Congar*

Revista Teología • Tomo L • N° 111 • Agosto 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

BARRIOS, Pablo H., *Los rostros de la comunión : una propuesta sistemática a partir de la teología de Yves M. J. Congar* [en línea]. *Teología*, 111 (2013). Disponible en:

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/rostros-comunion-propuesta-sistemtica.pdf>> [Fecha de consulta:]

LOS ROSTROS DE LA COMUNIÓN

Una propuesta sistemática a partir de la teología de Yves M.-J. Congar

RESUMEN

El autor hace una relectura del pensamiento de Yves Marie-Joseph Congar sobre la comunión eclesial proponiendo una nueva sistematización en torno a la idea de “rostros”. Esto permitirá recorrer los temas fundamentales del teólogo francés: la comunión como vínculo con el misterio trinitario (rostro teológico), como vínculos al interno del Pueblo de Dios (rostro eclesiológico), como diálogo y comunión con el mundo (rostro pastoral), como continuidad y novedad en una Tradición eclesial (rostro histórico-tradicional) y como búsqueda de unidad plena con los demás cristianos (rostro ecuménico). Este texto intenta recuperar el valioso aporte de uno de los activos protagonistas del Vaticano II para mirar con esperanza los desafíos de la eclesiología post-conciliar.

Palabras clave: Yves M.-J. Congar, comunión, Iglesia, Concilio Vaticano II.

ABSTRACT

The author makes a re-reading of Yves M.-J. Congar's thought on ecclesial communion by proposing a new systematization around the idea of “faces”. This allows one to go through the French theologian's fundamental themes: communion, as the bond with the Trinitarian mystery (theological face), as internal links to the People of God (ecclesiological face), as dialogue and communion with the world (pastoral face), as continuity and novelty in ecclesial tradition (historic/traditional face) and as a search for complete unity with other christians (ecumenical face). This text tries to recover the valuable contribution of one of the active protagonists of Vatican II, in order to look with hope to the challenges of post-conciliar ecclesiology.

Key words: Yves M.-J. Congar, communion, Church, Vatican Council II

“Un cristianismo de comunión, una concepción más dinámica de la unidad como algo siempre por hacerse, la conciencia en fin de la inadecuación de las formas adquiridas en relación a la pureza, a la profundidad y a la plenitud a la que estamos *llamados* (¡el Espíritu siempre empuja hacia adelante y llama siempre más allá!) permitirán asumir un verdadero pluralismo y los pedidos (...) de tantos cristianos que, en el presente, no encuentran mucho oxígeno en las estructuras ya hechas, y buscan más o menos en los márgenes una respuesta a sus necesidades.”¹

Pocas frases expresan de modo tan sintético y tan claro las motivaciones teológicas y pastorales de Yves Yves Marie-Joseph Congar. Aún teniendo algunas dificultades en su relación con el Santo Oficio y con algunos miembros de la jerarquía eclesíastica, siempre fue un hombre que amó profundamente a la Iglesia, y desde allí pensó caminos para que sea más fiel a su Señor: “justamente porque vivía en la Iglesia, la amaba, la sentía, ha querido meditar su misterio y rejuvenecer su rostro. (...) Es justamente en el amor de la Iglesia misma que él buscará el principio de una renovación.”²

Creo que esta figura teológica, que tanto ha trabajado e influido en la renovación teológica y eclesial del siglo XX, continúa siendo todavía profética para la Iglesia de hoy. Por eso, la finalidad de este artículo –escrito en el marco de la celebración de los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II– es presentar en una renovada visión sistemática el pensamiento de Yves Congar acerca de la comunión eclesial.

Un autor tan prolífico es difícil de sistematizar, ya que se corre el riesgo de reducir, simplificar excesivamente o expresar inadecuadamente. Con esta premisa, propongo como eje articulador de esta presentación la inspiradora categoría de “rostros”, con la que se podrán mostrar aspectos constitutivos y manifestativos de la comunión eclesial, según es considerada en la reflexión del teólogo francés.

Este artículo sintetiza lo trabajado en mi tesis de licenciatura en teología dogmática “Permanecer en la comunión del todo: principios eclesiales y ecuménicos de la comunión a partir de la teología de Yves Congar” presentada en la Pontificia Universidad Gregoriana de

1. Y. J.-M. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna, Dehoniane, 1973, 212.

2. J.-P. JOSSUA, *Yves Congar*, Brescia, Queriniana, 1970, 115.

Roma, en junio de 2012. La riqueza de ese trabajo fue la profundización en las principales obras de Congar y la propuesta de una novedosa sistematización. Por esta razón, no hay aquí un desarrollo exhaustivo de los contenidos, sino que el acento se pone en la propuesta sistemática con las reflexiones teológicas fundamentales de Congar.

Contemplar estos “rostros de la comunión” –lo cual inspiró también de alguna manera el camino del Vaticano II– nos permitirá tomar contacto con el “clima espiritual” de nuestro autor y del Concilio para ayudarnos a seguir buscando y construyendo la comunión de la Iglesia en el siglo XXI.

1. *Rostro teológico*

Contemplamos este primer rostro: la Iglesia es el Pueblo de Dios nacido de la comunión trinitaria por las misiones del Hijo y del Espíritu.

1.1 *Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo*

Para mostrar esta dependencia de la Iglesia con respecto a las misiones del Hijo y del Espíritu, Congar pone en relación dos imágenes bíblicas: la de “Pueblo de Dios” y la de “Cuerpo de Cristo.”

La idea de “Pueblo de Dios”, recuperada en la teología católica del siglo XX, permite una mejor comprensión de la Iglesia como parte del plan salvífico de Dios en la historia, su continuidad con Israel y la tensión histórica hacia la escatología³. Así, “no puede hablarse propiamente de sustitución del pueblo de Israel por parte de la Iglesia, sino de enraizamiento en él para llevarlo a la plenitud”⁴. Congar resalta la relación con el Pueblo del Antiguo Testamento poniendo de manifiesto las siguientes características: a) la elección, que no implica un privilegio sino que, en la Escritura, siempre lleva en sí una misión; b) la concepción de ser parte de una alianza; c) la conciencia de pertenecer

3. Cf. Y. J.-M. CONGAR, “La Iglesia como Pueblo de Dios”, *Concilium* 1 (1965) 12.

4. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2007, 151.

a Dios, de estarle consagrado; d) las promesas, que hacen tender hacia el futuro.⁵

Pero para nuestro autor sería reductivo considerar a la Iglesia sólo como un Pueblo, al modo del antiguo Israel, que ha reconocido y aceptado al Mesías. Congar hace notar que, si bien posee un acento cristológico, esta categoría de “Pueblo de Dios” no llega a expresar suficientemente la novedad de Jesucristo. La categoría de “Cuerpo de Cristo” ofrece la posibilidad de integrar en el Pueblo de Dios la cristología y la pneumatología; la obra de Cristo, Verbo encarnado, y la acción del Espíritu: “Todo el Antiguo Testamento está invadido por una promesa de que Dios habitará con su pueblo (...) Por eso, bajo la nueva disposición, Dios habita, como en su templo, en el discípulo que le ama, en el cuerpo de Cristo ofrecido y glorificado, en la comunidad de los suyos.”⁶

Será con la revelación de Jesucristo que el Espíritu se manifestará como Persona divina que viene a cumplir la promesa de esta presencia nueva de Dios, no sólo en cada persona individualmente considerada, sino también en la comunidad eclesial: “el Espíritu Santo es concedido personalmente a los discípulos y habita en ellos, pero también es concedido a la Iglesia como tal, en cuanto que ésta no es solamente el Pueblo de Dios, sino el Cuerpo de Cristo.”⁷

1.2 Cristo y el Espíritu

El Espíritu no es sólo como aquel que viene a animar una comunidad eclesial con sus estructuras ya constituidas, sino es verdadero “cofundador” de la Iglesia. Congar manifiesta que esto está ampliamente testimoniado en la Tradición. Para ello recurre a tres ejemplos: los ritos sacramentales, la institución del ministerio apostólico y la relación entre carisma e institución.

En cuanto a los sacramentos, Congar hace notar que, si bien reciben de Cristo su significación, los ritos por los cuales se comunica

5. Cf. Y. J.-M. Congar, “La Iglesia”, 16-17.

6. *Ibid.*, 29.

7. *Ibid.*

la gracia se fueron precisando en la historia. Sobre todo frente al desafío de la reforma protestante, los teólogos que debían responder a Lutero fueron quienes pensaron que las gracias sacramentales fueron determinadas por Cristo, “pero que la forma de los signos sacramentales fue precisada, eventualmente modificada, por la Iglesia bajo la guía o inspiración del Espíritu.”⁸

Por lo que respecta al ministerio apostólico, Congar sostiene que las formas históricas que adquiere la sucesión apostólica son guiadas por el Espíritu, ya que “no puede atribuirse a Jesucristo la determinación de los grados del ministerio sacramental.”⁹

En cuanto a la relación entre carisma e institución, Congar no niega que exista una tensión, pero piensa que son dificultades históricas más que oposición de principio. Carisma e institución son igualmente necesarios en la constitución eclesial:

“Se reconoce que existen dos tipos de operaciones diferentes por su manera de proponerse, por su estilo, aunque apuntan a la misma meta, la construcción de la obra de Cristo. Por consiguiente, ambas son complementarias. (...) Es preciso reconocer a cada tipo de don y de operación su lugar en la edificación de la Iglesia.”¹⁰

En este reconocimiento de cada tipo de don, Congar hace una revisión y una autocrítica de su pensamiento. En *Esquisses du mystère de l'Église*, obra de 1953, había planteado que en la Iglesia existían los medios de gracia instituidos por Jesús y acompañados por el Espíritu, y otros espacios “libres” donde actuaba este último. La intención de esta propuesta era dar relevancia y lugar a la misión propia del Espíritu en el Cuerpo eclesial. Su posición fue criticada por exégetas y teólogos.¹¹ La corrección que Congar hace en *Je crois en l'Esprit Saint. L'expérience de l'Esprit* (obra del año 1979) consiste en mostrar mejor la relación entre la acción del Espíritu y la presencia glorificada de Cristo en la Iglesia:

“Mi error consistió en que, siguiendo más los *Hechos* que a san Pablo y que-

8. Y. J.-M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1980², 213.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, 215.

11. Cf. Y. J.-M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 216, nota 39.

riendo, además, conceder toda su parte al *Espíritu Santo*, no marqué suficientemente la unidad de su acción con la de *Cristo glorificado*, «porque el Señor es el espíritu y allí donde está el espíritu del Señor, hay libertad» (2Cor 3,17).¹²

La unidad de ambas misiones permite entender que la obra del Espíritu, aún siendo fuente de novedad en la historia, es siempre en vistas a la edificación del Cuerpo de Cristo. Toda acción del Espíritu remite al Evangelio y a la persona de Jesús.

2. Rostro eclesiológico

Lo describimos así: El Pueblo de Dios es la comunión de una diversidad radicalmente igual en su dignidad por el bautismo, enriquecida con carismas y ministerios, y jerárquicamente constituida.

2.1 El pueblo mesiánico

Una de las opciones teológicas más significativas del Concilio Vaticano II fue la de haber introducido en la Constitución dogmática sobre la Iglesia un capítulo acerca del Pueblo de Dios antes del capítulo sobre la constitución jerárquica, en particular del episcopado. Según el parecer de algunos teólogos, este hecho significó el cambio radical en el modelo de Iglesia propuesto por el Concilio:

“No se puede olvidar que el concilio ha querido hablar del pueblo de Dios, dedicando al tema todo el segundo capítulo de la *Lumen Gentium*, antes de hablar de la estructura jerárquica de la Iglesia. Se quería, así, evitar una presentación verticalista de la Iglesia, en la cual la gracia del misterio de la salvación (cap. I) sería donada a los obispos (cap. II) y a partir de estos, distribuida a los laicos (cap. III). Debía, al contrario, ser claro que el lugar histórico en el cual el misterio de la Iglesia se concretiza es el entero cuerpo cristiano, es decir, el pueblo de Dios, el cual a su vez se articula en diversos ministerios jerárquicamente ordenados.”¹³

El mismo Congar ha estado presente en la reunión de la Comisión

12. *Ibid.*, 216.

13. S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2005², 214-215

teológica conciliar del 9 de octubre de 1963, en la cual se analizó el cambio propuesto en aula por el cardenal Suenens.¹⁴ Nuestro teólogo será uno de los grandes propulsores de esta presentación de la Iglesia, aprobada en la tercera sesión conciliar, en 1964. También él comenta esta novedad de la disposición de los capítulos de la *Lumen Gentium*:

“El Concilio (...) ha ido más allá de la “jerarcológia”, del cuadro jurídico-social en el que se veía a la Iglesia. Su intención se halla claramente expresada en el ordenamiento que se ha dado a los capítulos que conforman la constitución dogmática *Lumen Gentium*: (...) De todo ello se desprende, ante todo, que es Dios quien *hace la Iglesia*; que el elemento fundamental es lo que podemos llamar la ontología de la gracia, fundamentada en los sacramentos y en los libres dones de Dios.”¹⁵

“Es Dios quien hace la Iglesia”: lo que está a la raíz de la realidad de este Pueblo mesiánico, según Congar, es la llamada y la elección por parte de Dios. Según nuestro autor, cuando hablamos de “Pueblo de Dios”, el genitivo “de Dios” expresa la iniciativa divina en la convocación a formar parte de este pueblo, al mismo tiempo que manifiesta la misión histórico-salvífica que le es encomendada hasta llegar a la plenitud escatológica.¹⁶

2.2 *Un pueblo carismático*

Esta convocación es de carácter personal, a cada uno según su vocación y sus dones particulares. Cada uno tiene su lugar propio dentro del Pueblo de Dios. Por esto, se habla de carismas dentro de la comunidad eclesial.

En *Un peuple messianique*, Congar define los carismas como “dones de naturaleza o de gracia que el Espíritu Santo hace que sean útiles a la comunidad.”¹⁷ Algunos años más tarde, en *Je crois en l'Esprit Saint* da una definición con un matiz diverso, poniendo el origen de los carismas no sólo en el Espíritu sino en Dios: “Los carismas son

14. Cf. Y. J.-M. CONGAR, *Diario del Concilio*, I, Milano, San Paolo, 412-413.

15. Y. J.-M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 355-356 (cursiva en el original).

16. Cf. Y. J.-M. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. Salvación y liberación*, Madrid, Cristiandad, 90-91.

17. *Ibid*, 93.

dones o talentos que los cristianos deben a la gracia de Dios, lo cual apunta a la realización de la salvación. Los cristianos tienen que poner esos dones al servicio de la edificación o construcción del cuerpo de Cristo (1 Cor 12,7).¹⁸

Dos son las consecuencias de la consideración de los carismas en la comunidad eclesial: a) es Dios el que construye la Iglesia, es Él quien por su acción no deja de proveerla de los dones de su gracia necesarios para su existencia; b) los carismas particulares pueden desaparecer, pero la realidad carismática en la Iglesia es tan constitutiva como la realidad institucional: “(Dios) por medio de Jesucristo su siervo, tuvo a bien instituir las estructuras de esta Iglesia, pero no cesa de construirla actualmente por los dones, *kharismata*, los servicios o ministerios, *diakonai*, los diversos modos de acción, *energemata*, de que habla san Pablo en 1 Cor 12,4-6.”¹⁹

2.3 Una comunión jerárquica

El redescubrimiento de la teología del Pueblo de Dios no implica una visión de la Iglesia como un todo inorgánico y anárquico. Este Pueblo mesiánico es una “comunión jerárquica”, idea que encuentra su punto decisivo en la presentación conciliar de la sacramentalidad del episcopado en el número 21 de *Lumen Gentium*.

La autoridad evangélica ejercida por los obispos es, entonces, una responsabilidad estructural al interior de la Iglesia pero querida por Dios para que su Pueblo viva y desarrolle su vocación de servicio al modo de Jesús. Por eso Congar, citando a los Padres, recuerda que el ministerio apostólico no es un derecho ni una forma de dominio, sino un deber y una responsabilidad: “*nec imperio præsiedere, sed ministerio.*”²⁰

¿Hay diferencia entre estos “ministerios instituidos” y los caris-

18. Y. J.-M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 366.

19. *Ibid.*, 367 (cursiva en el original).

20. Citado por Y. J.-M. CONGAR, “La gerarchia come servizio secondo il Nuovo Testamento e i documenti della Tradizione”, en: Y. J.-M. CONGAR y otros, *L'episcopato e la Chiesa universale*, Roma, Paoline, 1965, 116.

mas y ministerios de los que hablamos en el apartado anterior? Según Congar hay una diferencia en cuanto que los carismas son dones ocasionales y provisorios, mientras que los ministerios instituidos tienen un carácter permanente.²¹ Sin embargo, previene de separar excesivamente estos dos órdenes, ya que es extraño para el Nuevo Testamento y para la tradición teológica desligar las funciones de los dones espirituales personales.

2.4 *El Obispo de Roma*

Congar observa que lo que funda la posición privilegiada de Roma “es la presencia de Pedro y Pablo al origen de la tradición de la iglesia de Roma (...). La iglesia romana, y por consecuencia su obispo, es, en razón de esta gracia excepcional, un modelo, como una forma ejemplar para las otras iglesias, sobre todo en materia de fe.”²²

Sin embargo, Congar nota que en la Iglesia de Occidente, después de la reforma gregoriana, se produce un proceso de fuerte juridicismo y progresivo centralismo romano, “lo que es, desde mi punto de vista, el cambio de rumbo más decisivo de la historia de la eclesiología de Occidente: el desarrollo de la perspectiva jurídica y la prioridad que toma por encima de la sacramental.”²³

En el siglo XX se abrieron varios cauces de reflexión que desembocarán en la doctrina sobre la colegialidad del Vaticano II. Hay quien opina que “la colegialidad supondrá una profunda evolución del modo de ejercicio de la autoridad papal”²⁴.

2.5 *Un Pueblo en camino: senderos abiertos a la reflexión*

Como toda realidad viviente, la Iglesia también vive la provisoriedad de la historia, pero con la conciencia de un Misterio que la habita y la trasciende. Este Pueblo en camino nace de la comunión trinita-

21. Cf. Y. J.-M. CONGAR, “La gerarchia come servizio”, 111.

22. Y. J.-M. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale*, 86.

23. *Ibid.*, 95.

24. J.-P. JOSSUA, *Yves Congar*, 143.

ría pero también es una permanente construcción de sus formas históricas. En este sentido, y a partir del pensamiento de Yves Congar, proponemos dos senderos de reflexión teológica: la sana y necesaria tensión entre lo universal y lo local en la Iglesia, y la vivencia de la autoridad dentro de la comunión eclesial.

El Vaticano II ofrece una fórmula sintética para expresar la relación entre iglesia particular e iglesia universal, y lo hace precisamente hablando del ministerio episcopal: “los Obispos son, individualmente, el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a partir de las cuales se constituye la Iglesia católica, una y única.”²⁵ Una sana teología de la colegialidad episcopal permite valorar los aportes particulares sin perder el sentido de catolicidad y de unidad. “En el considerar toda la Iglesia como la diócesis de un solo obispo hay peligro de transformar la unidad en uniformidad”,²⁶ advierte Congar. Un sendero abierto de reflexión sugerido por nuestro autor es que en la Iglesia latina profundicemos la eclesiología eucarística desarrollada en el Oriente cristiano: “La Iglesia universal es la comunión de las comunidades eucarísticas locales presididas cada una por su propio obispo. (...) Nosotros somos, por el bautismo y la eucaristía, agregados a la Iglesia universal que se realiza localmente.”²⁷

Ligado a éste se abre un segundo sendero de reflexión, que sólo planteamos: ¿cómo pensar y vivir el ejercicio de la autoridad eclesial en una eclesiología de comunión? Por ejemplo, respondiendo a la renovación eclesial del Vaticano II, el Código de Derecho Canónico ha instituido órganos de participación como los consejos pastorales, los Sínodos diocesanos, los consejos de asuntos económicos o los consejos presbiterales. Según el Código, estos órganos poseen sólo un voto consultivo.²⁸ Pero, ¿qué significa este voto consultivo? Si no es una ins-

25. LG, 23: “*Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit.*”

26. Y. J.-M. CONGAR, “Dalla comunione delle chiese ad una eclesiologia della chiesa universale”, en: Y. J.-M. CONGAR y otros, *L’episcopato e la Chiesa universale*, Roma, Paoline, 1965, 306.

27. *Ibid.*, 311.

28. Dato que surge de la lectura del Código de Derecho Canónico: sobre el Sínodo diocesano (can. 466); el consejo pastoral (can. 514 § 1), el Consejo presbiteral (can. 500 § 2); sobre el Consejo pastoral [parroquial] (can. 536,2).

tancia vinculante, ¿no se pone en peligro la relevancia de estos organismos de participación, dejando todas las decisiones libradas a la discrecionalidad de la jerarquía?

La posibilidad de “consultar” al Pueblo de Dios se basa en lo que la tradición teológica ha llamado *sensus fidei*, es decir, “aquella capacidad intuitiva de cada cristiano, en virtud del don del Espíritu, de entender y de decir cosas sensatas en materia de fe y de moral.”²⁹ Esta capacidad del pueblo cristiano fue puesta como fundamento, en cuanto *consensus*, de las definiciones dogmáticas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María al cielo, y fue consagrada por el Vaticano II como una de las formas de conocimiento y de progreso de la Tradición eclesial. En consecuencia, no darle real importancia al “voto consultivo” puede ser canónicamente aceptable, pero es al menos teológicamente incoherente en el marco de una eclesiología de comunión. Es tarea pendiente seguir profundizando la reflexión y la práctica de estos órganos de participación como lugares de discernimiento comunitario.

3. *Rostro pastoral*

Un tercer rostro de la comunión tiene que ver con la misión eclesial: la Iglesia existe para anunciar y testimoniar el Evangelio en diálogo y comunión con el mundo.

3.1 *Misión de la Iglesia y liberación humana*

Siendo fruto de la misión del Hijo y del Espíritu, Congar entiende que la Iglesia es “la fecundidad, fuera de Dios, de las procesiones trinitarias.”³⁰ Fecundidad que tiene su lugar en la única historia de la salvación. Congar es un ferviente defensor de que la fe en el Dios de Jesucristo no aliena al creyente, sino que más bien le da nuevos criterios de discernimiento y de crítica de la realidad histórica: “el proyec-

29. D. VITALI, “Quale comunione? Una verifica a partire dagli organi di partecipazione”, *Presbyteri* 45 (2011) 709.

30. Y. J.-M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 211.

to de salvación de Dios en Jesucristo supera, juzga y radicaliza los esfuerzos humanos de liberación temporal.”³¹

Es cierto que no hay división entre historia sagrada e historia profana como dos realidades paralelas, pero tampoco debe hacerse una simple identificación: “el progreso humano no es indiferente a la plenitud escatológica de la humanidad, pero ésta no es ni mucho menos el resultado natural del primero.”³² La llegada de la plenitud escatológica debe mantener siempre su carácter de evento que acontece, no como resultado de nuestros esfuerzos, sino en cuanto intervención libre, soberana y definitiva de Dios en la historia.

Pero aun siendo convergentes, Congar señala que la fe cristiana implica una radicalización de los movimientos de liberación en cuanto que posibilitan “una interiorización que lleve la liberación al mismo corazón del hombre.”³³ Evidentemente, no se refiere a una “privatización” de la fe, encerrándola en el ámbito de la intimidad personal, sino que señala la posibilidad de una traducción social y política de la fe que brote de la profundidad de haber interiorizado el Espíritu liberador de Cristo.

3.2 *Un “profetismo pastoral” en la Iglesia*

La misión de la Iglesia, sacramento de salvación, se desarrolla en una historia que cambia. ¿Deberá la Iglesia cambiar su mensaje dependiendo del contexto histórico que le toque vivir?

La Iglesia sacramento tiene un elemento divino que no cambia: la Buena Noticia de Jesús, Sacramento del Padre, que por medio de su Espíritu es fuente de toda esperanza para los hombres de todos los tiempos. Pero si la Iglesia ha recibido una misión en el mundo y para el mundo, el elemento humano de la Iglesia sacramento no puede dejar de renovarse constantemente para entablar un diálogo fecundo con el mundo al que sirve. La comunión es para la misión y la misión es para la comunión. La comunidad eclesial no posee otra finalidad que la comunión en Cristo de todos los hombres, para lo cual se vale de las

31. Y. J.-M. CONGAR, *Un pueblo mesiánico*, 203.

32. *Ibid.*, 219.

33. *Ibid.*, 207.

mediaciones visibles, las cuales puede y debe adaptar a cada época histórica para realizar mejor su misión.

Según Congar, las mediaciones humanas de la Buena Noticia son interpeladas y reformadas gracias a la existencia del profetismo en la Iglesia: “la función profética tiende a hacer comprender el sentido del tiempo, de las corrientes y de los movimientos que surgen en la historia, principalmente desde el punto de vista de Dios y de su plan.”³⁴ El profetismo y la búsqueda de una mayor fidelidad al Evangelio nunca están en función de la Iglesia misma. Toda reforma discernida en el Espíritu debe hacerse para desarrollar con mayor fidelidad la misión evangelizadora:

“Se trata de repensar y de reformular las realidades cristianas, en respuesta a la contestación que les hace un mundo puramente mundo, del cual el hombre se siente el centro y el señor. (...) Se exige que el *aggiornamento* conciliar no se detenga en la adaptación de las formas de vida eclesial, sino que impulse a un total radicalismo evangélico y a la invención, como obra de la Iglesia, de un modo de ser, de hablar y de empeñarse, *que responda a las exigencias de un total servicio evangélico al mundo.*”³⁵

Ahora bien, ¿quiénes ejercen este profetismo dentro de la Iglesia? El Vaticano II nos ha recordado que la condición profética pertenece a todo el Pueblo de Dios en su conjunto por el bautismo, junto a las funciones sacerdotal y real, participación en los *tria munera* de Cristo.³⁶ Según el texto conciliar y el comentario que Congar hace de él, “el profetismo existe, sea en todo el pueblo, ligado a los carismas del Espíritu Santo, sea en el plano de los ministerios jerárquicos, por la gracia del mismo Espíritu.”³⁷

¿No es esta reforma de las estructuras eclesiales en función de la evangelización lo que está detrás de la llamada que escuchamos hoy a una nueva evangelización, “nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”?³⁸ ¿No es éste el espíritu de los obispos de Latinoamérica

34. Y. J.-M. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1994², 163-164.

35. *Ibid.*, 12 (cursiva en el original).

36. Cf. LG 12.

37. Y. J.-M. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, 160.

38. JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea del CELAM* [en línea], 9 de marzo de 1983 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam_sp.html> [consulta: 18 de noviembre de 2011]

al pedir a toda la Iglesia del continente una “actitud de permanente conversión pastoral”³⁹ y “abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe”⁴⁰

3.3 *El primado de la caridad*

En la historia de la Iglesia, las reformas que han fallado son aquellas que cayeron en la tentación de convertirse en un sistema intelectual, una reforma hecha “desde el escritorio.” El contacto pastoral con las necesidades de la gente y con la Iglesia concreta evita el riesgo de que las reformas que se propongan se conviertan en meras construcciones intelectuales ineficaces. Solamente el amor a la realidad desde la que se parte para ser reformada puede llevar a un buen fin. Por eso será la caridad la que guíe y anime toda reforma en la Iglesia.

Nos referimos en primer lugar a una “caridad pastoral”, un amor hacia las personas a las que somos enviados a anunciar el Evangelio: “las reformas logradas en la Iglesia son aquellas que se han hecho en función de las necesidades concretas de las almas, en una perspectiva pastoral, en el clima de la santidad.”⁴¹ Pero también hablamos de la “caridad de la comunión” hacia la situación eclesial concreta en la que se vive, que evita los extremos de una idealización malsana y de una despiadada crítica pesimista: “A esta Iglesia, al mismo tiempo, hay que aceptarla y no aceptarla así como es. Si no se la acepta, se construirá una Iglesia diversa (a menos que no se logre construir nada) y no se la reformará. (...) No es necesario hacer *otra Iglesia*, es necesario hacer una *Iglesia distinta*.”⁴²

4. *Rostro histórico-tradicional*

El cuarto rostro tiene que ver con el tiempo: La Tradición es una

39. Vº CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Aparecida. Documento conclusivo*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2007, 366.

40. *Ibid.*, 365.

41. Y. J.-M. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, 194.

42. *Ibid.*, 193 (cursiva en el original).

“comunidad diacrónica” suscitada por el Espíritu en la Iglesia para que ésta viva en creativa fidelidad a su origen y a su misión.

En el pensamiento de Congar, la vida cristiana posee una dimensión diacrónica, en cuanto comunidad con la historia de cuantos han confesado y vivido su fe, es decir, con la Tradición:

“La fe –podemos también decir: la vida cristiana- es algo interior y personal; no es absolutamente un principio de vida individualista, sino un principio corporativo, comunitario, algo que se recibe, a lo cual somos agregados y con lo que se comulga: es necesario creer y vivir como se creyó y vivió antes de nosotros, desde el tiempo de los apóstoles y de Jesucristo. El verdadero vínculo religioso comporta que se crea y se viva con hermanos, por hermanos y gracias a hermanos.”⁴³

4.1 *La Tradición en la Iglesia*

Congar nos presenta que la Tradición cristiana, en un sentido amplio, también tiene origen en las misiones divinas, ya que ellas son la expresión de un Dios que se da al mundo:

“La economía comienza, entonces, con una «dar», con una tradición *divina*; ella continúa en y por medio de los hombres que Dios ha elegido y enviado a tal fin. El envío de Cristo y el envío del Espíritu Santo fundan la Iglesia y la proyectan en la existencia, como una prolongación de ellos mismos: «Como el Padre me ha enviado, así yo también los envío».”⁴⁴

Pero luego de esta primera aproximación, Congar reconoce en un segundo momento un sentido estricto de Tradición, que se fundamenta en este “darse” de Dios a los hombres, pero que consiste formalmente en un tipo de comunicación de la Revelación en Cristo diferente de la Escritura.

Por esta razón, en el ámbito doctrinal no basta sólo ir a la Escritura, ya que es la misma vida de la Iglesia la que se trasmite, también de modo no escrito. Congar pone como ejemplo la doctrina sobre la

43. Y. J.-M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Milano, San Paolo, 1983², 39.

44. *Ibid.*, 22 (cursiva en el original).

eucaristía:⁴⁵ los versículos que hablan directamente de ella, aunque de una densidad teológica muy grande, son más bien pocos. No habría un desarrollo teológico de la eucaristía si no hubiesen existido comunidades que la han celebrado desde los orígenes. La Tradición no es principalmente una doctrina (aunque la suponga), sino más bien una vida eclesial que se comunica.

4.2 *Los sujetos de la Tradición*

Para hablar del sujeto, Congar nos invita una vez más a hacer una distinción. Debemos reconocer dos momentos en la Tradición: uno es el momento de la “entrega”, de la Revelación definitiva de Dios en Jesucristo, y otro es el momento de la transmisión histórica de ese evento a lo largo de las generaciones. El sujeto del primer momento es el Espíritu Santo en cuanto continuador en la Iglesia de la misión de Jesús; el sujeto del segundo momento es la Iglesia.

El Espíritu, sujeto trascendente de la Tradición, es aquel que la Escritura nos presenta dando testimonio de Jesús: “testimoniar quiere decir afirmar a Jesucristo, no sólo como un hecho pasado y una realidad ya acontecida, sino como perenne sentido del presente, hoy y mañana y hasta el final.”⁴⁶ El Espíritu, continuador de la obra del Verbo encarnado, fomenta la comunión de las singulares personas en un único Cuerpo a lo largo de la historia, manteniendo la identidad del único Evangelio a través del tiempo:

“la Tradición, que es la transmisión del Evangelio en la Iglesia y por medio de la Iglesia a partir de Cristo y de los Apóstoles, que (se podría decir) está en ella la identidad del Evangelio o de la Alianza establecida en Jesucristo, viene atribuida al Espíritu Santo como a su sujeto más profundo y más decisivo.”⁴⁷

Ahora bien, el Espíritu se vale de un sujeto histórico y visible, que es la Iglesia. Aunque el Magisterio tenga una función específica e insustituible de custodia, discernimiento y enseñanza, en la Iglesia

45. Cf. Y. J.-M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 31.

46. *Ibid.*, 61.

47. *Ibid.*, 65.

nadie puede considerarse eximido de la responsabilidad de la comunicación de la fe de una generación a la siguiente porque todos participamos de las funciones profética, sacerdotal y real de Cristo por el bautismo: “todos los cristianos son, como cuerpo, responsables del cristianismo, y paralelamente todos los cristianos forman, como cuerpo, un sacerdocio y un templo santo (cf. 1 Pe 2,5-10). Ellos llevan y transmiten el cristianismo o el Evangelio de generación en generación.”⁴⁸

4.3 *En comunión con la Tradición*

Vivir eclesialmente este “rostro diacrónico de la comunión” conlleva cierta complejidad. Las posiciones más extremadamente conservadoras confundirán la Tradición con contenidos que deben defenderse frente a los errores del mundo; o bien, tomarán como “la Tradición” sólo un período de la historia de la Iglesia, considerando como normativos modos pastorales que se remontan al siglo XIX o costumbres litúrgicas que se originaron en el siglo XVI. Por otra parte, habrá quienes se consideren exentos de cualquier referencia a esta “conciencia eclesial”, sea desarrollando ideas y costumbres que poco tienen que ver con la fe cristiana, o proponiéndose ellos mismos como los únicos intérpretes autorizados de las fuentes.

Es sano recordar con Congar que la Tradición “es al mismo tiempo inmovilidad y actualidad, atención a los hechos y explicación de su sentido, conformidad a aquello que fue depositado una vez por todas y presencia siempre actual y dinámica de aquellas mismas cosas que han sido dadas con generosidad de una vez para siempre.”⁴⁹

Esta tensión entre fidelidad y creatividad está dada por la consideración del Espíritu Santo como sujeto trascendente de la Tradición. En efecto, es Él quien hace que el sujeto histórico, la Iglesia, esté permanentemente radicada en el evento de Jesucristo y desde esa identidad se renueve constantemente en diálogo con el mundo y con la historia de los hombres hasta la plena consumación en el Reino escatológico.

48. *Ibid.*, 70.

49. *Ibid.*, 158.

5. *Rostro ecuménico*

Este último rostro pone en juego, de alguna manera, todos los anteriores: la Iglesia católica romana sigue buscando junto a las demás Iglesias y comunidades cristianas vivir en plenitud la comunión plena en la única Iglesia de Cristo.

No es posible hablar de la comunión en la vida y en el pensamiento de Congar sin hacer referencia a su trabajo por el ecumenismo. Uno de sus más importantes biógrafos expresa esta unidad de pensamiento:

“He aquí un principio eclesiológico fundamental [en la teología de Congar]: no podemos separar en la Iglesia su “in se” y su “con los otros” y “para los otros.” Ni el ecumenismo, ni la misión y ni siquiera la presencia en el mundo son agregados o apéndices, sino que son parte de la esencia de la Iglesia: sólo teniéndolos presentes se dice lo que es la Iglesia.”⁵⁰

La temática ecuménica dominará los escritos del teólogo dominico durante el primer período de su actividad intelectual, encontrando una primera gran síntesis en 1937 con *Chrétiens désunis*.⁵¹ Ya en los años previos al Concilio Vaticano II vemos que otros temas ocupan la atención de Congar, pero el interés ecuménico no desaparecerá nunca en sus obras. No se pretende aquí agotar la reflexión ecuménica de Congar, sino simplemente, a partir de su pensamiento, proponer algunas líneas teológicas que continúan siendo útiles en el diálogo ecuménico actual.

5.1 *Tradición y Escritura en el diálogo católico-protestante*

Desde los comienzos de la Iglesia se tuvo conciencia de la existencia de testimonios escritos y no escritos, aunque esto fue más un hecho aceptado que objeto de reflexión. En la Edad Media tampoco se profundizó teológicamente en el hecho de que existiera una Tradición. La problemática se plantea con mayor fuerza cuando los Reformadores del siglo XVI, para oponerse a lo que consideraban abusos de la

50. J.-P. JOSSUA, *Yves Congar*, 75.

Iglesia romana, rechazan lo que ellos llaman “tradiciones puramente humanas”, es decir, todo lo que no se encuentra fundamentado en la Escritura.

El concilio de Trento, en este contexto de controversia, intenta una respuesta. Lo primero que quiere dejar en claro es que la “fuente” de la cual depende la vida cristiana es el “Evangelio”:

*“(…) puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur (...) Dominus noster Iesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit [cf. Mc 16,15].”*⁵²

Es este Evangelio el que es transmitido de generación en generación y que se contiene “*in libris scriptis et sine scriptio traditionibus*”⁵³. La historia posterior ha dado diversas interpretaciones a este texto, las cuales oscilan entre dos polos: considerar Tradición y Escritura como dos modos de transmisión de la única fuente, o entenderlas como objetos materialmente distintos, al modo de dos fuentes.⁵⁴ La posición católica que ha prevalecido después del Concilio Vaticano II (que es la misma propuesta por Congar) es que la Tradición es transmisión de todo el Evangelio.⁵⁵ Esta clarificación de la postura católica frente a la Tradición permite un fecundo diálogo con las comunidades nacidas de la Reforma. Estas también han hecho un camino teológico traducido en estas afirmaciones de “Fe y Constitución”:

“Podemos decir que existimos como cristianos por la tradición del Evangelio (la parádoxis del *kerygma*), atestada en la Escritura y transmitida en la Iglesia y por ella, por el poder del Espíritu Santo. La tradición, tomada en este sentido, es actualizada en la predicación de la palabra, en la administración de los sacramen-

51. Y. J.-M. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un "œcuménisme" catholique*, Paris, Cerf, 1937.

52. DH 1501-1502: “(...) se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio que (...) promulgó primero por su propia boca nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios y mandó luego que fuera predicado por ministerio de sus Apóstoles a toda criatura [cf. Mc 16, 15) como fuente de toda salvable verdad y de toda disciplina de costumbres.”

53. DH 1502: “en los libros escritos y en las tradiciones no escritas.”

54. Cf. Y. J.-M. CONGAR, “Tradición”, en: Y. J.-M. CONGAR (ed.), *Vocabulario Ecuménico*, Barcelona, Herder, 1972, 288.

55. Cf. H. J. POTTMAYER, “Tradición”, en: R. LATOURELLE; S. PIÉ-NINOT, R. FISICHELLA (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 1992, 1565.

tos, en el culto, en la enseñanza, en la teología, y en la misión y el testimonio tributado a Cristo por la vida de sus miembros de la Iglesia. Lo que se nos transmite por la tradición es la fe cristiana, no sólo como un conjunto de doctrinas, sino como una realidad viva, transmitida por la operación del Espíritu Santo.⁵⁶

La tradición del Evangelio como realidad viva fue una de las grandes conquistas teológicas del período conciliar y la que permitirá la continuidad de un fecundo diálogo entre las comunidades católicas y protestantes.

5.2 *La comunión de las Iglesias*

El fuerte desarrollo que tuvo en Occidente una eclesiología de la Iglesia universal, derivó en algunas formas históricas de centralismo que debilitaban o anulaban las diferencias.⁵⁷ El Vaticano II ha avanzado en la consideración de las iglesias locales,⁵⁸ pero ni teológica ni existencialmente la cuestión parece del todo resuelta. En este sentido, un diálogo fecundo con la eclesiología de la Ortodoxia puede ayudar a matizar las posiciones en la búsqueda de la unidad.

En efecto, en Oriente no se ha desarrollado una eclesiología societaria como en Occidente. En una visión preponderantemente mística de la Iglesia, se prefieren las categorías de relaciones espirituales entre los creyentes. Esta experiencia de la comunidad concreta como experiencia de la Iglesia universal se da gracias al desarrollo en Oriente de una eclesiología eucarística: “La Iglesia universal es la comunión de las comunidades eucarísticas locales presididas cada una por su propio obispo.”⁵⁹ Esto no significa que en la eclesiología ortodoxa no se pueda considerar la posibilidad de un primado entre las iglesias. La discusión pasará por la reflexión acerca de la naturaleza de este primado y el modo de su ejercicio.

56. Citado por A. BENOÎT, “Tradición en teología protestante”, en Y. J.-M. CONGAR, *Vocabulario Ecuménico*, 302.

57. Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 36-39.

58. Cf. *Ibid.*, 336-341.

59. Y. J.-M. CONGAR, “Dalla comunione delle chiese ad una eclesiologia della chiesa universale”, 311.

Conclusión: diversidad en comunión

Pocos en el siglo XX han pensado, vivido y trabajado tanto por la comunión eclesial como Yves Congar. Hemos intentado en este trabajo presentar la profunda riqueza de su reflexión organizándola bajo la categoría de “rostros”, es decir, aquellos aspectos innegociables de su eclesiología de comunión.

Estos rostros no son partes separadas de un todo, sino expresiones de la misma realidad. Son senderos que nos ayudan a adentrarnos en los desafíos de la eclesiología post-conciliar. Son principios que permiten la integración en la unidad de diversos modelos de Iglesia sin que pierdan su originalidad y sus riquezas: “Esta unidad es unidad de plenitud y de riqueza que reconduce a una síntesis la infinita diversidad de los hombres, de las culturas, de las civilizaciones que la Iglesia debe incorporar a sí para incorporarlas al mismo tiempo a Cristo.”⁶⁰

PABLO H. BARRIOS
24.01.13 / 05.07.13

60. J.-P. JOSSUA, *Yves Congar*, 87.