

HACIA “UNA NUEVA VISIÓN INTERIOR” DE LA MANO DE YVES CONGAR

(DE LA PROMOCIÓN DEL LAICADO AL RE-DESCUBRIMIENTO DEL SER COMUNITARIO DE LA IGLESIA)

[M^a Jesús Fernández Cordero]

1. ¿QUÉ PASA CON NUESTRAS COMUNIDADES CRISTIANAS?

En las reflexiones actuales en torno a la evangelización surge una y otra vez la mirada hacia las comunidades cristianas. No pocas veces es una mirada de preocupación: un predominio abrumador de personas mayores que hace cada vez más acuciante la interpelación ante la ausencia de los jóvenes; presencia de éstos en determinadas convocatorias, a veces masivas, que no siempre se corresponde con una integración cotidiana y progresivamente responsable en las comunidades; unos requerimientos de atención pastoral a lo que existe –a lo que habría que aplicar, por otra parte, el discernimiento evangélico- que dispersan los esfuerzos de lo que sería esencial y merman no pocas veces la capacidad de renovación y creatividad; una gran cantidad de personas de buena voluntad que viven sencillamente su fe y hacen lo que pueden, pero sufren entre dolorosa y resignadamente –cuando no ya con absoluta naturalidad- la deserción de los propios hijos; los desencuentros que se producen entre comunidades que quieren ofrecer sinceramente evangelio y las gentes que demandan ritos más o menos paginizados, o entre gentes que anhelan respuestas auténticas a preguntas profundamente humanas y comunidades que no saben acompañar la búsqueda de Dios²⁷; desorientaciones ante lo que parece el éxito de los modelos que tienen su referencia en un pasado de cristiandad, que ofrecen mucha seguridad interior y distinguen con claridad la línea que separa a la Iglesia del mundo; éxitos que, por otra parte, ponen a prueba la autenticidad de las pequeñas comunidades en las que alentó el espíritu de fraternidad y corresponsabilidad que muchos descubrieron y acogieron desde el Concilio; tentaciones de hacer de la comunidad el refugio confortable y seguro que permite encontrar las alegrías compensatorias de la dura realidad o que proporciona la dosis de evangelio suficiente para sentirse uno bien, pero sin pasarse, no vaya a ser que se nos tambalee nuestro bienestar...²⁸. La preocupación fácilmente llega a convertirse en desaliento y sabor de fracaso en quienes se atrevieron a soñar una Iglesia renovada, en impotencia en quienes son más sensibles al peso de muerte que hoy arrastra a nuestro mundo, en frustración para quienes intuyen los pecados que desfiguraron el rostro de la Iglesia, o en desconcierto e indefensión para quienes no tienen apenas formulada una figura de Iglesia.

²⁷ R. PRAT I PONS, *La misión de la Iglesia en el mundo. Ser cristiano hoy*, Salamanca, 2004, 107-108 hace una interesante enumeración de las características de los “acompañantes de la fe”.

²⁸ F. J. ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, *Creyentes sin hogar*, Sal Terrae, 90/4 (2002) 285-296.

Sin embargo, en las mismas reflexiones en las que se muestra la inquietud se manifiesta como irrenunciable la necesidad de crear comunidades vivas. Teológicamente no puede ser de otra manera, puesto que “Dios quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa” (LG 9). No hay búsqueda de futuro que no apunte a “construir comunidades reunidas en torno a Jesús”²⁹. En la falta de “testimonio de las comunidades” está “una de las causas fundamentales de la crisis de la transmisión de la fe”, y en su presencia, por pobre y pequeña que parezca, está “la clave para que ésta (la transmisión de la fe) pueda realizarse”³⁰. Hay que estar atentos, pues, a las semillas y a los tiernos y frágiles brotes de vida comunitaria que el Espíritu no deja de suscitar, no sólo con el fin de que no se ensombrezca la mirada, sino ante todo, para preparar, alentar y refrendar la labor del Espíritu, protagonista de la misión.

Una de estas aportaciones que, sin ocultar los motivos de preocupación, anima a desechar tanto la tentación de desesperanza como la de restauracionismo, es la de Bernard Sesboué, desde la actitud de “buscar el significado de lo que está ocurriendo, discernir los signos de los tiempos”³¹. Y entre las “realidades que germinan”, la primera que anota es el surgimiento de “una nueva “figura” de creyentes”, cuyos rasgos son: el vivir una fe personalizada, que desea ser “una fe lúcida, consciente e informada” y busca cauces de formación teológica; el sentirse responsables de la vida de la Iglesia y considerar las decisiones de la jerarquía como algo que les atañe, más aún, como algo no ajeno, sino propio (“*res nostra agitur*”) en lo que aspiran a participar; a ello se une la importancia de los procesos catecumenales de adultos, de las estructuras sinodales y de la sensibilidad ecuménica; en definitiva, una figura con la cual no cabe establecer la relación de superioridad “del “clérigo” que “sabe” con el laico que no sabe y se limita a escuchar y a obedecer”³². Podremos pensar inmediatamente: son una minoría. Ahora bien, muchos de los que constituyen esta nueva figura de creyentes proceden de experiencias centradas en el compartir la Palabra de Dios, la fe y la existencia: “Es la experiencia, rehecha novedosamente, de que Cristo está presente en medio de los que se reúnen en su nombre para intentar comprender su palabra”³³.

Nos encontramos, pues, ante un panorama complejo que no nos permite cerrar los ojos a unas u otras manifestaciones ni nos ahorra el esfuerzo de discernimiento. Quizás el nudo que tiñe de dramatismo el momento actual es éste: la paradoja de la enorme carencia y, al mismo tiempo, de la necesidad irrenunciable de comunidades vivas. ¡Porque nos parece tan pequeño lo que está germinando...!

²⁹ *Ibíd.*, 293.

³⁰ J. MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, 2002, 102.

³¹ B. SESBOÛÉ, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander, 1998, 74.

³² *Ibíd.*, 57-68.

³³ *Ibíd.*, 59.

La pregunta que brota entonces es la de cómo orientarse, en la maraña de direcciones a veces contrapuestas –y cada una con sus pretensiones– a las que parece apuntar la realidad. Conviene recordar que el Espíritu de Dios no se contradice y que es necesario levantar la mirada de la inmediatez y no caer en un “presentismo” que nos mina la capacidad de discernir porque nos roba la propia historia. En efecto, entre la multitud de circunstancias que tejen nuestro momento, hay un factor al que apenas se alude, que no es exclusivo de la Iglesia, pero que solapadamente debilita la capacidad de lectura de la realidad, de orientación, de mirada agradecida, de reacción y de acción: es el olvido, la pérdida de memoria. La amnesia es una enfermedad en las personas, es un proceso de deshumanización en las sociedades, y conduce a los pueblos de la ignorancia a la desorientación, haciéndolos fácilmente manipulables. Si esto es así, podríamos decir que es más grave al interior de la propia Iglesia, “el Pueblo de Dios [...] procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos que comparte con sus contemporáneos, cuáles son los signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios” (GS 11). Y es que borrar la historia es también vaciar y esterilizar el presente. Por eso, es no sólo conveniente, sino necesario, incluir en nuestras búsquedas de futuro la memoria de la acción de Dios en nosotros, cuerpo eclesial.

Sirvan estas palabras para justificar el hecho de asirme de la mano de un maestro, Yves Congar (1904-1995), a la hora de pretender aportar alguna luz a las inquietudes del presente. Porque de la historia no sólo se aprende: es también lugar teológico y clave hermeneútica. Quisiera que las siguientes páginas ayudasen a clarificar algo sencillo: de dónde venimos; algo que, sin embargo, unos ignoran, otros olvidan, algunos ni siquiera se lo preguntan, y otros –quizás, aunque no quisiera pensarlo– roban. Con Congar nos situamos en la renovación del concilio Vaticano II: “el hecho más importante de la vida de la Iglesia en el siglo XX no puede caer en el olvido”³⁴. Una actitud de disposición al discernimiento sobre el presente nos advertirá que es necesario captar en profundidad el espíritu del Concilio y quedar como imbuido por él para clarificar así la presencia de ese mismo espíritu en nuestro hoy concreto, pues no basta la utilización de un lenguaje conciliar, más o menos escolastizado, para situarse en línea de fidelidad a este acontecimiento que ha sido un don de Dios para la Iglesia. Y para llegar a ello, es necesario a su vez entrar en la historia del Concilio: sus textos, aún tan desconocidos por tantos miembros de la comunidad eclesial, no pueden ser tratados al modo de “un mal uso del Denzinger”; su propia evolución, su trayectoria en la asamblea, marca una orientación, descubre unas líneas de fondo y unos planteamientos fundamentales. Tal acercamiento está llamando a una purificación desideologizadora y a una recuperación de la historia como clave hermeneútica³⁵.

³⁴ S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, Santander, 2002, 9. El autor cita estas palabras de J. M. Castillo sobre la suerte del Concilio: “para unos, desconocido; para otros, olvidado, para una notable mayoría, incomprendido”.

³⁵ H. J. POTTMEYER advertía esto: “Una interpretación llamada progresista ha olvidado a veces que el Concilio no se retractó en nada de los dogmas de Trento y del Vaticano I. Relativizó, sin duda, estos dogmas en el sentido de que ya no considera su formulación como el final absoluto de la evolución en la inteligencia de la fe, y los incluye en la tradición general. Una interpretación llamada conservadora ha olvidado a veces que los Padres con-

Se dirá que es demasiado esperar que algo así alcance al cuerpo eclesial; pensemos entonces que, sin ello, entramos en los procesos que dejan a ese cuerpo inerte, no sólo sin el aliento conciliar –y si un concilio es un don para la Iglesia, es un acontecimiento que “no se concede a ciertos espíritus privilegiados, sino que afecta a la comunidad eclesial como tal”³⁶–, sino también indefenso, en la ignorancia, ante la “reaparición de actitudes que el Vaticano II desechó inequívocamente y consiguió superar”, ante la “reaparición de la eclesiología “cerrada” del período postridentino, a favor de una Iglesia parapetada como una fortaleza, celosa de su pureza y provista de condenas”³⁷. No se trata, evidentemente, de cargar de reflexiones eruditas a los “cristianos sencillos” (expresión en la que se nos cuele, a veces bajo capa de admiración por la humildad, una latente connotación peyorativa), sino de estar convencidos de que tanto los cristianos como las comunidades pueden –y deberían–, desde el sentido de la fe³⁸, distinguir lo que responde al espíritu conciliar. Si no afirmamos esto, cuando el evangelio nos dice que las ovejas “conocen su voz” y “no seguirán a un extraño, sino que huirán de él, porque no conocen la voz de los extraños” (Jn 10, 4-5), es que estamos cayendo nosotros mismos en clericalismos, aunque sean inconfesados, que no propiciarán nunca esa “nueva figura de creyentes” de que hablábamos más arriba. Pero volvamos a Congar, porque en su vida y en su pensamiento encontraremos la huella que dejaron las grandes orientaciones conciliares, huella que constituye una referencia significativa en la recepción del Vaticano II.

2. SE REQUIERE “UNA NUEVA VISIÓN INTERIOR”

Escojo como marco un texto no suficientemente recordado del dominico francés. Está fechado en Estrasburgo, en septiembre de 1963; se trata del “Préface” que Yves Congar escribió para la traducción francesa del libro de Karl Delahaye *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, que constituiría el número 46 de la colección *Unam Sanctam*³⁹. Congar traza, breve pero vigorosamente, la línea de la historia que va de la eclesiología patristica –*Ecclesia Mater* en un sentido espiritual– a la eclesiología

ciliares, a pesar de su decidida intención de continuidad, valoraron de manera muy distinta las tesis en cuestión. Las defendidas por la minoría no representan la intención del Concilio con el mismo peso que las que obtuvieron una mayoría, en gran parte de los casos aplastante.” *Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio*, en G. ALBERIGO y J.-P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Madrid, 1987, 63-64.

³⁶ G. ALBERIGO, *La condición cristiana después del Vaticano II*, *Ibid.* 44

³⁷ *Ibid.* 42. Estas mismas palabras han sido recordadas por R. VELASCO, *La Iglesia de Jesús*, Navarra, 1992, 227, al advertir que “el “consenso” conciliar no lo coloca todo al mismo nivel” y calificar como inaceptable el intento de soslayar las afirmaciones y planteamientos básicos y fundamentales del Concilio para hacer una “hermenéutica desde los incisos”. (p. 237).

³⁸ C. O'DONNELL y S. PIÉ-NINOT, “Sensus fidei / sensus fidelium”, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid, 2001, 984-987.

³⁹ Congar había creado esta colección en 1937, en Éditions du Cerf de París, con la intención de renovar la eclesiología con las aportaciones de estudios teológicos, históricos y ecuménicos. El primer volumen de la misma fue su obra *Cristianos desunidos*. La obra de Delahaye se publica en 1964.

jurídica que, surgida de la Edad Media, predomina en los tiempos modernos –*Ecclesia Mater et Magistra, Domina*, título de autoridad–; y luego afirma con plena convicción la necesidad y la posibilidad de una “renovación” que, nutrida en las fuentes de la tradición, alcance la vida pastoral de la Iglesia en el sentido de una verdadera “maternidad espiritual”, que engendra hijos, cristianos. Algo nos ha de decir, pues, a la situación presente que planteábamos al inicio.

Antes de exponer los puntos esenciales para esta renovación, el autor advierte lo siguiente: “No se trata de un programa práctico de acción. Menos aún de recetas. No se encontrará aquí nada de eso. Se trata de una renovación de la visión que, desde dentro y en el fondo, forma, a nivel de sus raíces y de sus orientaciones fundamentales, nuestra concepción de la vida pastoral de la Iglesia: a partir de lo cual, por una lógica profunda, la lógica misma de las ideas y de la vida que sobrepasa todo programa formulado y formulable, nuestras maneras de hacer eso mismo que hacemos ya –predicación, celebraciones litúrgicas, guía de las almas, administración de la parroquia o dirección de grupo– se iluminarán y se orientarán de una manera nueva. *Así es como produce su efecto una conversión: no a modo de programa, sino a modo de iluminación insensible y progresiva, a partir de una nueva visión interior.*”⁴⁰ Y a renglón seguido hace una invitación a “*revenir au coeur*”, el lugar o el nivel menos práctico, y sin embargo el más eficaz, en donde se sitúa una renovación pastoral. Porque ésta debe comenzar “por una toma de conciencia renovada, a la vez crítica y constructiva, de lo que es la Iglesia”.⁴¹

Hablar de conversión, de volver al corazón y de adquirir una nueva visión interior no ha de ser interpretado en el sentido de una opción espiritualista que, apelando a la santidad personal, puede incluso desactivar cualquier impulso de renovación eclesial; bien al contrario, se trata de situar ésta en el nivel radical necesario para que sea verdadera y profunda. Años antes, en una de sus obras clásicas, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950), el mismo Congar había manifestado las carencias de “una actitud espiritual relativamente extendida entre los católicos: actitud que lleva a no ver sino el aspecto moral de los problemas y a creer que todo puede arreglarse cuando las intenciones son rectas y puras”⁴²; desde el estudio de la historia, llegaba a la conclusión de la “insuficiencia de una reforma puramente “moral”, que no llega al plano de las estructuras”⁴³. Pero, a su vez, una reforma de las estructuras es mucho más que insistir en la aplicación de unos cánones o introducir otros nuevos: tales serían las “reformas de observancia”, en muchos de cuyos intentos “había, sí, la reafirmación de un sistema disciplinario, pero no había verdaderamente un auténtico retorno a las fuentes”⁴⁴. Por

⁴⁰ Y. CONGAR, “Préface”, en K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, París, 1964, 15.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Y. CONGAR, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Madrid, 1973, 170.

⁴³ *Ibid.* 171.

⁴⁴ *Ibid.* 166. Así fueron muchos intentos de los siglos XIV y XV consistentes en proclamar reiteradamente los cánones.

tanto, ni espiritualidad individualista y desencarnada ni meros cambios formales: los esfuerzos de ambos tipos no alcanzan más que la superficie de una realidad mucho más compleja, cuando es preciso imprimir un espíritu nuevo capaz de transformar lo que nuestro autor llamaba “un estado de cosas en la Iglesia”, o “las estructuras” (en plural)⁴⁵. Habría de tratarse, más bien, de una “reforma “evangélica””, inspirada en lo que “había hecho Jesús supremamente”: un espíritu nuevo, que requiere odres nuevos y hombres nuevos, porque tales reformas han de apoyarse en “profetas”. Si esta exigencia evangélica de renovación no es acogida..., “a falta de profetas, a falta de que los mismos sean debidamente escuchados, Dios nos envía a veces por sí mismo, maestros en los acontecimientos. Entonces son maestros rudos.”⁴⁶.

No está de más recordar las dos grandes tentaciones que impiden una reforma evangélica:

- La “*tentación de fariseísmo*”: es “inherente a toda institución” y consiste en que el medio se convierta en fin; en el caso de la Iglesia, que “el aparato eclesiástico ofusque, en la preocupación de los hombres, el Espíritu y la gracia de Dios”. Cuando el medio suplanta al fin, nuestro objetivo deja de ser el reino de Dios y es, en realidad, “el funcionamiento mismo y el éxito de nuestras obras”; se busca “el triunfo de la confesión de que somos ministros (proselitismo)”, se confunde la evangelización con “el estado floreciente de la organización eclesiástica”. Todo esto es distinto del avance del reino, del misterio de la obra *de Dios*, y por eso “es bueno para la Iglesia el volver por la pobreza a la verdad de su misión y a la plena libertad de su gesto apostólico; quedar, en cierto modo, reducida al evangelismo por la dureza del mundo.”⁴⁷
- La “*tentación de convertirse en sinagoga*”: consiste en una fidelidad mal entendida, que se vincula a las formas históricas, en lugar de al principio vivo del cristianismo, cayendo en el riesgo de “no escuchar la llamada de las nuevas necesidades y del nuevo desarrollo que exige unas formas nuevas”. Es confundir las “ideas recibidas” con la “tradicición”, el conformismo con la ortodoxia, la mentalidad con el espíritu; en definitiva, “absolutizar lo relativo, lo cual es una idolatría”. Frente a esto, hay que “ser fiel al principio *en profundidad*”, lo cual incluye el dinamismo, la evolución, el abandono de los odres viejos, la superación de las formas caducas, la búsqueda ante situaciones apostólicas nuevas, el ahondamiento y no la superficialidad⁴⁸.

⁴⁵ *Ibid.* 165-166. El primero de estos términos lo toma del historiador J. Lortz en *Die Reformation in Deutschland* (1940) y se utiliza para indicar una situación que va más allá de los “abusos” en las prácticas eclesiales, de las desviaciones, llegando a afectar a las formas históricas en las que la Iglesia se presenta; el segundo está vigente en los años 50 y se refiere a los aspectos institucionales, que Congar distinguía de “la estructura” (en singular) irreformable de la Iglesia (fe, sacramentos y poderes apostólicos).

⁴⁶ *Ibid.* 168.

⁴⁷ *Ibid.* 139-152.

⁴⁸ *Ibid.* 152-165.

Este trasfondo de la obra de Congar nos permite intuir su enfoque del tiempo conciliar y la naturaleza de la renovación a que se refería. Él la vivió en primera persona. Tengamos presente esto a la hora de trazar el recorrido que va de su pensamiento sobre la “teología del laicado” de los años 50 a su noción de “comunidad y ministerios” de los 70, pasando por el acontecimiento del Vaticano II.

3. LA PROMOCIÓN DEL LAICADO

3.1. Una Iglesia “en estado de misión”

Toda la trayectoria intelectual de Congar está marcada por una vocación: el servicio doctrinal al pueblo de Dios⁴⁹; vocación de raíces profundas y tonalidades diversas y armoniosas: sacerdotal, religiosa, dominicana, tomista, eclesiológica y ecuménica. No podemos detenernos aquí en una biografía que vale la pena conocer; simplemente nos limitamos a enumerar algunos trazos: las huellas de su familia, especialmente su madre, los recuerdos de la primera guerra mundial, su clarificación vocacional y su formación intelectual, su incorporación a la escuela de los dominicos de Le Saulchoir, su participación en el programa de “reforma de la teología” impulsado por el P. Chenu, el impacto del análisis de una encuesta sobre las causas de la increencia en 1935, la puesta en marcha de la colección *Unam Sanctam* en 1937 con su obra *Chrétien désunis*, su experiencia de prisionero en la segunda guerra mundial, y su retorno en 1945, cuando Chenu ya había sido depuesto como rector y docente tras la acusación de promover una “*nouvelle théologie*”.

Son años difíciles, en una Francia de postguerra cuya Iglesia vive la acuciante necesidad de mostrar a Cristo. Ya en 1943 los sacerdotes Godin y Daniel habían publicado *La France, pays de mission?*, alentando así una toma de conciencia que se plasmaría en la expresión “Iglesia en estado de misión”. Son años en los que la propia vida eclesial parece confirmar el propósito del grupo de Le Saulchoir, aun con el sufrimiento de la persecución: había que superar la teología de la contrarreforma y una visión predominantemente jurídica de la Iglesia como sociedad perfecta y jerárquica que se mostraba cada vez más inadecuada para transparentar “el misterio de la Iglesia”. De los años 46-47 guarda Congar un recuerdo admirado: la conciencia de la misión se traduce por doquier en búsquedas pastorales que la teología se siente llamada a acompañar e iluminar (movimiento bíblico, litúrgico, patrístico...), adquieren impulso la Acción Católica, la JOC, los grupos de laicos que buscan alimentar su experiencia de Dios y su compromiso apostólico, las experiencias de los sacerdotes-obreros. Este clima que Congar recordará siempre como de libertad y creatividad pastoral, intentará ser frenado en los años 50 por medidas restrictivas tanto en el campo del pensamiento teológico como en el de la actividad pastoral: 1950 es el año de la encíclica

⁴⁹ J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du Peuple de Dieu*, Paris, 1967, 52.

Humani generis de Pío XII y 1954, como consecuencia de la prohibición de los curas obreros y la nueva dispersión del grupo de Chenu, la fecha de inicio de un verdadero exilio para Congar.

En 1953 aparece su obra *Jalons pour une théologie du laïcat*, que hay que interpretar desde todo este sustrato de experiencia que él mismo recoge en la Introducción; se han conjugado el movimiento litúrgico (los laicos tienen parte “activa” en la celebración), la renovación de la teología y de la espiritualidad del matrimonio, la revalorización de la santidad en el mundo, la expansión apostólica, “por parte de los sacerdotes, un comienzo de conversión muy interesante acerca del clericalismo y de las actitudes clericales” y, por parte de Pío XII y del episcopado, la invitación a los laicos a “participar en el apostolado jerárquico”; en definitiva, factores que han contribuido a crear en los fieles una nueva toma de conciencia de “la grandeza y las exigencias del compromiso cristiano”, “del deber, también a ellos encomendado, de anunciar a Cristo al mundo”. Este contexto pastoral y eclesiológico ha conducido al “deseo de una teología del laicado”, para la cual esta obra sólo pretende establecer unos jalones⁵⁰.

3.2. “Los laicos son plenamente Iglesia”..., pero “los laicos siempre formarán en la Iglesia un orden subordinado”. La eclesiología subyacente

En la medida en que se ha hecho clásica, *Jalones* ha quedado para muchos como referencia definitiva de la teología del laicado. Recibida en nuestro país en los años 60, llegó con la frescura del Concilio, al tiempo que se reconocían en éste muchas de las intuiciones de Congar. Sin embargo, para comprenderla bien, hay que tener en cuenta dos cosas: su espíritu responde a los mejores impulsos de renovación que hemos descrito; su eclesiología es, cronológica y conceptualmente, pre-conciliar. Captar lo nuevo sin apercibirse de lo viejo significa quedarse en los años 50. Sería la recepción del Concilio la que descubriría para el propio Congar la necesidad de unos “odres nuevos”.

Jalones marca un hito en el paso de una consideración negativa del laico a otra positiva. En el decurso de la historia, en efecto, se han asentado con gran espesor dos visiones negativas del mismo: una, procedente del monacato, considera la permanencia en el mundo como una concesión a la debilidad y la imperfección, y la dedicación a las cosas temporales es correlativa a la separación de las cosas sagradas; la otra, de sentido canónico, de fuerte peso en una concepción eminentemente jurídica de la Iglesia, opone el laico al clérigo y lo define como “el que carece de toda participación en el poder, sea de jurisdicción, sea sobre todo de orden”⁵¹. Frente a ello, la primera afirmación rotunda para un cambio de perspectiva, consiste en señalar que “como miembros del pueblo de Dios, los laicos tienen, igual que los clérigos y los monjes [...], acceso a las realidades celestes”, y su fin es, igualmente, “el goce de la herencia de hijos de Dios”, aportando una perspectiva en la cual lo absoluto no absorbe ni aniqui-

⁵⁰ Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona, 1961, 7-9.

⁵¹ *Ibid.* 36.

la las realidades terrenas, sino que las orienta⁵². Se puede asumir, por tanto, la toma de conciencia que está surgiendo en la realidad eclesial de esos años 40-50 del siglo XX: “un verdadero redescubrimiento de esta verdad decisiva: *los laicos son plenamente Iglesia*”⁵³.

Se quiere poner de manifiesto el valor fundamental de la condición cristiana como tal. Ahora bien, la “teología del laicado” en *Jalones* aún no ha repensado la eclesiología de acuerdo con ese valor. Permanece aún dentro de un sistema heredado profundamente dualista. Su aire de renovación sincera y de apertura pueden ocultarlo a primera vista, y ello le logra las adhesiones de quienes piensan de buena fe que la renovación eclesial consiste en una promoción del laicado. La evolución posterior de Congar nos dirá que la conversión ha de ser mucho más profunda. Pero vayamos por partes. ¿Cuál es el esquema eclesiológico que subyace en esta obra?⁵⁴

En *Jalones*, Congar desarrolla y saca las consecuencias de una noción de Iglesia que ha ido elaborando a lo largo de obras anteriores: *Chrétiens désunis* (1937), *Esquisses du mystère de l'Église* (1941) y *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950). No nos podemos detener aquí en la construcción progresiva y sumamente coherente de esta eclesiología; la tomamos tan sólo en el punto de llegada en el que arranca la teología del laicado. Congar distingue en la Iglesia dos aspectos: “uno por el que la Iglesia está constituida por sus miembros, otro por el que hace y precede a sus miembros”. Y afirma: “esta distinción es una de las bases para una teología del laicado”⁵⁵. Veamos brevemente qué significan:

El aspecto según el cual *la Iglesia está constituida por sus miembros* da cuenta de la realidad de la Iglesia como *comunidad de fieles*. Es la “Iglesia-comunión”: “la colectividad de los que viven *en Cristo*”⁵⁶. Esto es lo que la Iglesia está llamada a ser (vocación) y lo que será escatológicamente (realidad final). Las expresiones como *Congregatio fidelium*, *Societas fidelium*, *Communio*, *Populus fidelium*... conservan este sentido que, en su raíz bíblica, se refiere a una “comunidad o Pueblo mesiánico, suscitada por una intervención de Dios”⁵⁷. Entre la llamada y la realización final, está el ir haciéndose a lo largo de la historia por la respuesta de acogida de los hombres al don de Dios: la Iglesia no se hace a sí misma, sino que va siendo hecha, y a este resultado final de construcción es al que alude la Iglesia-comunión o Iglesia-comunidad de fieles.

En orden a este fin está el otro aspecto, aquél según el cual *la Iglesia hace y precede a sus miembros*. Se refiere con ello al “conjunto de medios instituidos por Cristo para conducir a los hombres a su comunión”. Es la “Iglesia-institución”, cuyo origen

⁵² *Ibid.* 37-43.

⁵³ *Ibid.* 8.

⁵⁴ Lo esbozamos aquí someramente. Para un estudio más detenido: M. J. FERNÁNDEZ CORDERO, *La naturaleza eclesiológica de la “retractación” de Congar: de “Jalones” (1953) a “Ministerios y comunión” (1971)*, Estudios Eclesiásticos, 76 (2001) 329-382 y 539-591.

⁵⁵ *Jalones*..., 48.

⁵⁶ *Ibid.* 44.

⁵⁷ *Ibid.* 45.

está en el Jesús histórico. En cuanto en esta dimensión se sitúan los elementos generadores de la comunión, generadores de las comunidades cristianas, en ella se ve lo que estructura, configura, constituye a la Iglesia. Tales elementos son “el depósito de la fe, de los sacramentos, de los ministerios o de los poderes apostólicos”⁵⁸.

La Iglesia no se construye a sí misma, sino “por lo que, en ella, viene de Dios”⁵⁹. Ahora bien, lo que viene de Dios, está “en ella”: pertenece a su definición y la estructura. Sin embargo, el dualismo que afecta a esta noción de Iglesia hace que lo que viene de Dios se sitúe en uno de los aspectos de la Iglesia como “don”, y en el otro como “recepción”. Y de manera coherente con todo lo dicho, siendo la “realidad final” la Iglesia-comunión, ésta se ve “precedida” por la Iglesia-institución; siendo construida aquélla en el tiempo, a ella pertenecen los elementos de historicidad de la Iglesia y todo lo que los hombres aportan (es la *Ecclesia ex hominibus*), mientras que ésta, los elementos instituidos por Cristo para lograr aquélla, contiene lo que es propiamente perenne en la Iglesia. No deja de haber aquí una cierta contradicción, puesto que la Iglesia-institución pertenece al plano de los medios, y la Iglesia-comunión representa el fin (en germen primero y en plenitud después) y, sin embargo, la institución *precede*, hace, construye, estructura... y en ella está la maternidad de la Iglesia.

En *Jalones*, estos dos aspectos se concretan en un binomio: “estructura-vida”⁶⁰. Todo el esfuerzo de Congar residirá, a partir de aquí, en poner de relieve que la estructura reclama la vida, que la institución sin vida se parece a los huesos secos de que habla el profeta Ezequiel, que si la institución tiene un principio cristológico, la vida lo tiene pneumatológico. El fundamento bíblico para reivindicar el sentido activo de la Iglesia-comunidad de fieles está en la teología paulina: “Cuantos pertenecen a la comunidad de los fieles son miembros del cuerpo de Cristo y miembros vivos: miembros de Cristo, miembros unos de otros”⁶¹. Ahora bien, el deslizamiento que se produce en esta obra es sumamente claro y de hondas consecuencias: del binomio “Iglesia institución – Iglesia comunión” se pasa al de “estructura-vida”; de éste, al de “jerarquía-pueblo fiel”; por fin, al de “sacerdotes-laicos”. Si recordamos que el primer elemento “precede”, que en él la Iglesia tiene *su esencia*, se comprende que se pueda llegar a afirmar lo siguiente: “...la Iglesia-sacramento precede lógicamente a la Iglesia-comunión habiéndola también precedido genéticamente, puesto que la Iglesia ha sido una Iglesia de sacerdotes *antes* de ser una Iglesia de fieles”⁶².

⁵⁸ *Ibid.* 45-47.

⁵⁹ *Ibid.* 46.

⁶⁰ *Ibid.* 311: “Entendemos por *estructura* los principios que, procedentes de Cristo, representando con él y por él las causas generatrices de la Iglesia, constituyen como la *pars formalis* de la misma, lo que constituye a los hombres en Iglesia de Jesucristo. Nos referimos esencialmente al depósito de la fe, a los sacramentos de la fe y a los poderes apostólicos transmitidos de uno a otro. La Iglesia tiene en esto su esencia. Entendemos por *vida* de la Iglesia la actividad que los hombres, formados en Iglesia por los elementos susodichos, ejercen a fin de que esta Iglesia cumpla su misión y alcance su fin, que es, a través del espacio y el tiempo, hacer de los hombres y del mundo reconciliado el templo comunal de Dios.”

⁶¹ *Ibid.* 407.

⁶² *Ibid.* 196.

Las afirmaciones de promoción del laicado no han de ocultar una perspectiva que concentra de forma unilateral y, en último término, excluyente, la sacramentalidad, la misión, el don... en la Iglesia-institución, es decir, en los sacerdotes (llegando a los términos personales del binomio). La línea que establece es la siguiente: “la jerarquía [...] le ha sido dada [a la Iglesia] desde arriba y precede ontológicamente a la existencia de la comunidad: los apóstoles fueron instituidos para la misión de predicar el Evangelio y celebrar los sacramentos *antes* de que existiera la colectividad de los fieles”⁶³. Ésta no deja de ser, pues, lo último.

Fijémonos en las diversas tonalidades del siguiente párrafo, en las actitudes que refleja de hondo clericalismo, y, al mismo tiempo, en el comienzo del cambio, que aún no ha llegado a la raíz, a formar una mirada, una mentalidad, unas relaciones nuevas, pero en el cual -en la medida en que es secundado por una búsqueda sincera- se está abriendo paso un espíritu nuevo:

“En cierto modo, nada ha cambiado ni cambiará jamás. Los laicos estarán siempre arrodillados ante el altar, sentados frente al púlpito y por mucho tiempo seguirán metiendo la mano en el portamonedas. Sin embargo, ahora, hacen todo eso de una manera diferente o al menos, haciendo todo eso, sienten diferentemente su situación de conjunto en la Iglesia. No es tener una condición subordinada lo que hace al proletariado; es, según Toynbee, el hecho de formar parte de una sociedad con el sentimiento de no ser orgánicamente un miembro activo y un sujeto de derecho. Los laicos siempre formarán en la Iglesia un orden subordinado, pero están encontrando de nuevo una conciencia más clara de constituir orgánicamente sus miembros activos, con pleno derecho y ejercicio.”⁶⁴

3.3. El vino nuevo en odres viejos

En la medida en que Congar, atento a los signos de los tiempos, descubre en la *vida* esa conciencia nueva por parte de los laicos de “*ser* plenamente Iglesia”, se ve impulsado a indagar en sus fundamentos teológicos. Deseoso de superar la reducción de la eclesiología a “jerarcología”, su mirada busca abarcar todos los elementos positivos de ese “ser Iglesia” que antes se definía, precisamente, por una negación de ser. Sus aportaciones en este sentido están dotadas de un aliento sin duda alguna renovador; enumeramos lo fundamental:

- El sacerdocio de los fieles es un sacerdocio sacramental, bautismal; no puede ser calificado de “impropio o metafórico”; se ejerce por la ofrenda de la vida: el amor al prójimo y la acción de gracias a Dios, el matrimonio y el sacerdocio de los padres de familia, la aceptación de la virginidad, la aceptación de la muerte, la libertad cristiana, la asunción de responsabilidades, la ofrenda de los dones recibidos, el martirio, la participación activa en la liturgia de la Iglesia.

⁶³ *Ibid.* 195.

⁶⁴ *Ibid.* 7. Es la primera página de la Introducción de *Jalones*, fechada en diciembre de 1951.

- Como bautizados, participan en la realeza de Cristo, y ello significa el compromiso por establecer el reino de Dios en el mundo, la libertad espiritual, la sabiduría de la cruz, el servicio. Pero también significa una participación en la función de gobierno de la Iglesia, la cual pertenece propiamente al ministerio jerárquico, pero en la cual la tradición nos muestra posibilidades olvidadas: la participación de los laicos en la elección de cargos eclesiásticos, sobre todo el episcopado, y en los concilios (no por derecho, sino llamados), el papel de las comunidades en la regulación de su propia vida, las iniciativas “desde abajo”...; en esta tradición Congar redescubre, sobre todo, el “*principio de consentimiento*”, tan necesario como el “amén” litúrgico.
- El profetismo de los fieles tiene su fundamento en la unción del Espíritu Santo, por el cual “todo fiel tiene gracia, iniciativa, actividad”; y así, “no se les puede por tanto asemejar a un rebaño sin inteligencia, sin tener más discernimiento que el del pastor que los guía”⁶⁵. Es el redescubrimiento del *sensus fidelium*.
- La Iglesia no sólo se construye desde arriba, sino también “desde abajo”, no sólo con una “cadena”, sino también por una “trama”. Hay una horizontalidad que nace del hecho de que los miembros de Cristo son “miembros unos de los otros”. Se redescubre “la *comunidad entre*”, olvidada por una concepción reduccionista que ve como esencial únicamente la “*comunidad con*” el centro eclesial.⁶⁶
- Esta participación en la construcción de la Iglesia está en la raíz del surgimiento y multiplicación de las pequeñas comunidades, que responden a su vez a la búsqueda de una fe personalizada y testimonial, que conectan con “un deseo de volver a encontrar, por debajo del montaje administrativo y acabado, la realidad viva de las comunidades de fondo”⁶⁷. Es el redescubrimiento de *la realidad comunitaria*, que modifica las relaciones con el ministerio: el sentido de la acción del Espíritu Santo en la comunidad cristiana conduce al deseo de participación en el discernimiento de quiénes han de ser sus ministros, al modo en que la tradición antigua ponía el acento en la identificación de los carismas para acceder al ministerio, el cual es *para* la comunidad con un carácter pastoral de servicio.

Pero este vino nuevo estaba aún encerrado en los odres viejos del esquema dualista que hemos descrito en el apartado anterior. Como consecuencia, la promoción del laicado adolece de un voluntarismo en el cual se manifiesta que aún no se han tocado los niveles más profundos propios de “una nueva visión interior”. Por eso, aunque de un espíritu renovador, todo lo dicho permanece en un plano de secundariedad en la Iglesia: porque la estructura, la institución, la jerarquía, está siempre antes, *precede, constituye y en ella está la esencia* de la Iglesia.

⁶⁵ *Ibid.* 324-329.

⁶⁶ *Ibid.* 402-418.

⁶⁷ *Ibid.* 414.

Congar sigue aquí un esquema lineal: Cristo ? los Doce (jerarquía) ? comunidad (pueblo fiel). La misión es encomendada a los Doce, con la totalidad de medios, poderes y carismas. Con la identificación consiguiente, la conclusión es que “el apostolado de los fieles es también *un añadido* al de los Doce” (es decir, al apostolado jerárquico), que se produce nada más que por la limitación humana de los primeros; “la misión de los fieles sólo los constituye cooperadores y complemento de los apóstoles”⁶⁸.

El reproche que se ha hecho a esta eclesiología puede parecer duro: “la Iglesia podría existir sin los laicos, mientras que no puede existir sin los sacerdotes y el episcopado”⁶⁹. Pero Congar no estuvo lejos de esta afirmación; llegó a escribir: “Si se trata del orden sacral, es decir, de la Iglesia como organismo de gracia, la Iglesia, en rigor, podría existir con sólo los obispos. [...] Si existen los laicos, no es para constituir la Iglesia como organismo sacral, sino para que la Iglesia cumpla plenamente su misión: recapitular, “volver a poner” todos los valores de la humanidad en conexión con la cabeza, que es Jesucristo. Esto, la Iglesia no puede hacerlo sino mediante los laicos. Los laicos son, pues, necesarios, no para que la Iglesia sea un poder de salvación, sino para que realice la plenitud de su misión.”⁷⁰. En definitiva, los laicos son Iglesia, pero la Iglesia “es” sin los laicos; los laicos llegan donde no llegan los sacerdotes, pero la misión es propiamente de los sacerdotes.

4. EL REDESCUBRIMIENTO DEL SER COMUNITARIO DE LA IGLESIA

4.1. El Concilio: una “nueva visión interior” de la Iglesia

“Una visita del Espíritu Santo”: así describía Congar el concilio Vaticano II con la perspectiva del paso de los años⁷¹. Había participado en él desde su inicio⁷², cuando su nombramiento como consultor de la Comisión teológica preparatoria en 1960 le abrió un camino insospechado; desde este lugar, donde pesaba el control que el Santo Oficio quería ejercer sobre el Concilio, comenzó a manifestar su opinión crítica sobre los esquemas. En 1962 fue nombrado entre los *periti* del Concilio y trabajó en lo que serían finalmente los documentos *Lumen gentium* (especialmente el capítulo II), *Gaudium et spes*, *Dei Verbum*, *Unitatis redintegratio*, *Dignitates humanae*, *Nostra aetate*, *Ad gentes*. En medio de esta ingente tarea, aún publicó obras importantes⁷³ y muchas crónicas en prensa.

⁶⁸ *Ibid.* 433-434.

⁶⁹ P. GUILMOT, *Fin d'une Église cléricale? Le débat en France de 1945 à nos jours*, París, 1969, 201.

⁷⁰ Y. CONGAR, *Grupos sociales humanos y laicado de Iglesia*, conferencia pronunciada en 1953, en *Sacerdocio y laicado*, Barcelona, 1964, 283.

⁷¹ En una conferencia pronunciada en Friburgo en 1979, titulada *Vatican II: apports du Concile et perspectives d'avenir*, incluida como capítulo IV, “Regard sur le concile Vatican II”, en *Le concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, París, 1984, 68.

⁷² Una visión de conjunto sobre su participación en A. MELLONI, *Yves Congar à Vatican II. Hypothèses et pistes de recherche*, en A. VAUCHEZ (dir.) *Cardinal Yves Congar, 1904-1995*, París, 1999, 117-164. Ahora contamos ya con la publicación de su testimonio directo: Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, París, 2002, 2 vols.

⁷³ Entre las que destacamos el segundo volumen de *La Tradition et les traditions* en 1963, un pequeño texto muy difundido titulado *Pour une Église servante et pauvre*, y, en 1964, *Chrétiens en dialogue*.

El espíritu nuevo al que él ya se había abierto fue capaz, en estos años, de romper los odres viejos. Es entonces cuando él descubre que se trata de una conversión, la cual se realiza por la luz, por una nueva mirada sobre las cosas, por una nueva comprensión del misterio de la Iglesia.

En 1962-63 Congar se plantea la cuestión de qué queremos decir cuando decimos “Iglesia”; y afirma: “en los textos de los Padres y de la liturgia, no se sufre casi nunca equivocación cuando se sustituye la palabra *ecclesia* por “la comunidad cristiana”⁷⁴. Esto mismo sostiene en el prólogo a *Ecclesia Mater*: se trata de advertir que “Iglesia” puede estar siendo utilizada de modo que encubre, en lugar de revelar, la realidad a la que se refirieron los Santos Padres. Para éstos, “la Iglesia era “el Nosotros de los cristianos””, un “*nosotros*” olvidado en la eclesiología jurídica de la época moderna⁷⁵.

Esto cambia la manera de comprender una dimensión fundamental: la maternidad de la Iglesia. En el viejo esquema, ésta residía en la Iglesia-institución: la comunidad era engendrada por los actos del ministerio, que la precede. Sin embargo, ahora Congar escribe: “la maternidad de la Iglesia, la actividad por la cual ella engendra cristianos, es ejercida por todos los fieles, no por el clero solamente”⁷⁶. Ahora bien, esto no es ya la extensión a los laicos de algo propio de los clérigos como consecuencia de la promoción de aquellos. Es el redescubrimiento de que la Iglesia es comunidad, y una comunidad que es madre. Tal maternidad no existe aislada en el sacerdocio, ni es individual en los fieles: es esencialmente comunitaria. Toma aquí el pensamiento de San Agustín: si se les mira aisladamente, los cristianos son todos hijos de la Iglesia; “si se les considera en la unidad que forman, en esta *unitas* cuyo principio es la caridad y el Espíritu Santo, entonces ejercen todos, *en y por esta unidad misma*, una maternidad espiritual: son ellos, es su *unitas* quien juzga rectamente, remite los pecados y ejerce el poder de las llaves..., porque esta unidad es el lugar en que habita y actúa el Espíritu Santo”. San Agustín no se sitúa –advierte Congar– en línea populista ni democrática, sino que traza una “teología de la *unitas*”⁷⁷.

¿Por qué se ha olvidado esta realidad comunitaria? Por el predominio, en la teoría y en la praxis concreta de la Iglesia, de una eclesiología jurídica. Congar empieza a ver que la unilateralidad sobre la Iglesia-institución, en la medida en que ha monopolizado la dimensión generadora de la Iglesia, ha traído como consecuencia el alejamiento de la experiencia de filiación y la esterilidad evangelizadora en los fieles: lo primero, porque es difícil sentirse “hijo” de una Iglesia vista como “realidad suprapersonal”, como institución mediadora situada fuera y por encima de los fieles; lo segundo porque, aun siendo hijos, los fieles no llegan a ejercer nunca una maternidad que, en el fondo, creen –ellos y los sacerdotes– que no les corresponde; hijos que no llegan a ser nunca padres ni madres, es decir, a engendrar en la fe por medio de una acción espiritual y eclesial.

⁷⁴ Y. CONGAR, *El respeto al apostolado de los laicos en los sacerdotes y en los religiosos*, en *Sacerdocio y laicado*...259.

⁷⁵ *Id.* “Preface” a K. DELAHAYE, *o.c.* 7-8.

⁷⁶ *Ibid.* 8.

⁷⁷ *Ibid.* 8-9.

Muy poco después de que Congar escribiera estas reflexiones, el 30 de septiembre de 1963, se presentó al Concilio el nuevo esquema sobre la Iglesia; en el primer período de sesiones se había rechazado el anterior, exponente de una eclesiología jurídica, y ahora se abrían paso las dimensiones sacramental e histórica de la Iglesia. Junto al esquema, el cardenal Suenens introdujo una propuesta de modificación: *anteponer* el capítulo sobre el pueblo de Dios al capítulo sobre la jerarquía⁷⁸.

En esta decisión conciliar, acogida por nuestro autor a modo de *recepción* y con una notable honestidad intelectual, se encuentra el impulso para una revisión a fondo de su esquema eclesiológico previo; la revisión que acaba rompiendo los odres viejos. En 1964 escribe que la secuencia “misterio de la Iglesia –jerarquía– pueblo de Dios” hubiera llevado a la idea de que el pueblo de Dios es creación de los ministerios jerárquicos (algo que refleja bien su pensamiento anterior), mientras que la secuencia “misterio de la Iglesia –pueblo de Dios– jerarquía”, “situando los ministerios jerárquicos como una simple estructura de la comunidad cristiana”, pone como valor primero –“primero en enumeración y primero en importancia de ser”– la cualidad de discípulos o cristianos⁷⁹. En 1965, en su célebre artículo *La Iglesia como pueblo de Dios*, en el número que inaugura la revista *Concilium*, afirma que la decisión sobre el lugar de este capítulo en el documento conciliar tiene “alcance doctrinal”; e insiste de una manera que nos permite ver la trascendencia tanto para la concepción de Iglesia como para las relaciones entre sus miembros: si hubiese precedido el capítulo sobre la jerarquía, “se habría sugerido la idea de que, en la Iglesia, el valor primero es la organización jerárquica, es decir, la distribución de los miembros según un orden de superioridad y de subordinación”; la opción que se ha tomado, por el contrario, afirma “como valor primero la cualidad de discípulo, la dignidad inherente a la existencia cristiana como tal o la realidad de una ontología de gracia, y luego, en el interior de esa realidad, una estructura jerárquica de organización social”⁸⁰.

4.2. La “retractación” de Congar: la conversión como acogida de la luz

En 1971 Congar publica *Ministères et communion eclesial*⁸¹, que recopila diversos estudios, el primero de los cuales –*Mi camino en la teología del laicado y de los ministerios*– constituye una revisión crítica de su propia obra, al estilo agustiniano de la

⁷⁸ K. SACHTZ, *Los concilio ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid, 1999, 285: “esto significaba la superación de una concepción de Iglesia unilateralmente jerarcocéntrica. La mayoría de los oradores pidió esto mismo en el Aula y entró en el esquema definitivo”. El contenido del primer esquema y el camino hacia los nuevos planteamientos, en G. ALBERIGO, *Historia del concilio Vaticano II*. Vol. II, Salamanca, 2002. Los motivos para anteponer el capítulo fueron explicitados en octubre de 1964 y son muy iluminadores; están recogidos en A. ANTÓN, *El capítulo del Pueblo de Dios en la Eclesiología de la Comunidad*, Estudios Eclesiásticos 42 (1967) 155-181.

⁷⁹ Y. CONGAR, *Ministères et laïcité dans les recherches actuelles de la théologie catholique romaine*, Verbum Caro 71-71 (1964) 142.

⁸⁰ *Id.* *La Iglesia como pueblo de Dios*, *Concilium* 1 (1965) 10.

⁸¹ Trad.: *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, 1973.

retractatio. La luz proyectada por la experiencia conciliar le ha revelado las insuficiencias de su pensamiento anterior, cuando él mismo aspiraba e impulsaba una renovación y, sin embargo, permanecía preso de los viejos esquemas heredados de la escolástica, esquemas que, a su vez, no recogían suficientemente la tradición primera de la Iglesia. Todo desprendimiento tiene algo de dolor, pero esa “nueva visión interior”, que procede de la atención desde el corazón al sople del Espíritu, le muestra una profundidad mayor del misterio de la Iglesia; la experiencia es descrita como “un descubrimiento progresivo, que todavía no ha concluido”, como “un redescubrimiento de datos profundamente tradicionales”, y también –y ello es uno de los signos de su humilde apertura– como “ocasión de grandes alegrías”⁸². Por cómo había ido escribiendo al hilo del Concilio y del inmediato postconcilio, se podría haber ahorrado una retractación tan expresa; sin embargo, la hizo. ¿En qué consistió?

En abandonar ese esquema dualista que culminaba en el binomio “sacerdotes – laicos”, y hacerlo desde la asunción de otro nuevo, expresado en los términos “comunidad-ministerios”. Los esquemas son siempre modelos de comprensión de un misterio que nos desborda; se revisan desde un acercamiento más profundo a ese misterio, guiados por el Espíritu en la Iglesia, alcanzando una hondura mayor en el conocimiento de la Tradición, en un dinamismo que hay que acoger para una verdadera fidelidad eclesial. En la medida en que moldean nuestra noción de Iglesia, no son indiferentes: marcan nuestras actitudes, comportamientos, relaciones. Si el Espíritu va abriendo en nosotros la comprensión del misterio, una respuesta fiel debe estar dispuesta a salir de la tierra conocida hacia la tierra que el Señor le mostrará. Ello ocurre de modo privilegiado en el Pentecostés de un concilio: comprensión, actitudes, relaciones... han de dejarse convertir por la luz que aporta. No se trata, por tanto, de escoger entre un modelo intelectual u otro, sino de discernir la voz del Espíritu. Creemos que esto es lo que está en el fondo de la retractación: el proceso de recepción de la obra conciliar. En esta medida, su historia nos orienta.

Pues bien. Congar hace primero una crítica al esquema anterior. Lo describe con la línea “Cristo → la jerarquía → la Iglesia como comunidad de los fieles” o “Cristo → Sacerdocio → fieles”, que, en la realidad visible de la Iglesia, se resuelve en dos polos separados y con una relación de superior a inferior: “sacerdotes-laicos”. ¿Cuáles eran las consecuencias de entender así la Iglesia? En parte lo hemos apuntado ya, pero ahora lo reconoce Congar con total diafanidad:

- en esta línea, se sitúa “al sacerdote ministerial como anterior, y exterior, a la comunidad”
- se corre el riesgo de “definir el sacerdocio ministerial *en sí*”;
- y está también “el peligro de hacer del Sacerdocio jerárquico una mediación que supondría un pueblo menor, impotente y pasivo”.⁸³

⁸² *Ibid.* 9.

⁸³ *Ibid.* 17-18.

¿Cuál es la nueva comprensión que permite soltarse de ésta? Dejemos que él mismo la exprese:

“Habría pues que sustituir el esquema lineal por un esquema donde la comunidad apareciese como la realidad envolvente *en cuyo interior* los ministerios, incluso los ministerios instituidos y sacramentales, se situarían como *servicios de eso mismo* que la comunidad está llamada a ser y a realizar”⁸⁴

La expresión en términos de binomio “comunidad – ministerios o servicios” se entiende correctamente no en el sentido de una bipolaridad (eso se daba en la etapa pre-conciliar: “polo jerárquico – polo comunitario”), sino en el de una realidad internamente estructurada: “nosotros sostenemos que Cristo ha querido una *comunidad estructurada*”⁸⁵.

La decisión conciliar que hizo preceder el capítulo del Pueblo de Dios a toda reflexión sobre las diferencias entre los miembros no significa, pues, una especie de inversión del binomio anterior: “comunidad-ministerios” no significa “laicos-sacerdotes”; y erran quienes identifican “pueblo de Dios” con laicado, sin salir, en el fondo, del dualismo anterior⁸⁶, de tal modo que la perspectiva no se convierte en realmente comunitaria, sino en reivindicativa, acentuando el aspecto de promoción en una especie de movimiento pendular; el autor rechaza que la interpretación del nuevo esquema sea “una especie de democratismo”, que califica de extremo tan desafortunado como la línea prioritariamente jerárquica anterior. En términos vulgares, no se trata de dar la vuelta a la tortilla; pero tampoco se trata de que la reacción frente a tales peligros nos mantenga en el inmovilismo, cuando no en la reivindicación de un pensamiento que el Concilio ha contribuido decididamente a superar.

Pensar en términos de “comunidad-ministerios” significa redescubrir esa naturaleza comunitaria de la Iglesia que vibró en los primeros siglos de su historia y, sin pretender hacer arqueología, dejar que esa visión, esa mirada, vaya transformando las relaciones, las estructuras eclesiales, los enfoques pastorales, las actuaciones comunitarias, de tal modo que el rostro concreto de Iglesia que la gente encuentre en medio del mundo refleje más adecuadamente el misterio que ella misma es y remita con una sacramentalidad más transparente al misterio de Dios que presencializa. Pensar teóricamente en estos términos y vivir prácticamente en los anteriores significaría, en todo caso, ausencia, superficialidad o falta de autenticidad de la conversión que requiere esta llamada.

4.3. Una comunidad estructurada

En el pensamiento eclesiológico de Congar adquiere especial importancia, en esta etapa postconciliar, la articulación de las nociones de *Pueblo de Dios* y *Cuerpo de*

⁸⁴ *Ibid.*:21.

⁸⁵ *Ibid.*: 20.

⁸⁶ CONGAR hace esta advertencia en *Place et vision du laïcat dans la formation des prêtres après le Concile Vatican II*, *Seminarium* 28 (1976), 61.

Cristo para expresar lo que es la Iglesia. La primera de estas categorías –que se identifica con la comunidad entera más allá de toda distinción al interior de la misma– alude a la elección, la alianza, la vocación, la consagración al servicio de Dios y la consagración al testimonio de Dios entre los hombres⁸⁷; ello identifica, pues, a la comunidad eclesial como tal y a sus miembros, considerados no aisladamente, sino en su cualidad de miembros⁸⁸. La segunda expresa más vivamente lo nuevo del cristianismo: la novedad de Jesucristo, Hijo de Dios y la condición de hijos en el Hijo de tal modo que el pueblo de Dios es –realmente (no sólo metafóricamente)– Cuerpo de Cristo por la comunicación de su Espíritu⁸⁹.

Caracterizar así a la comunidad (el “nosotros” que es la Iglesia) significa, sin duda, afirmar como dato radical y primero la igual dignidad de todos sus miembros. Hemos de guardarnos aquí de la tentación de una cierta condescendencia que se desliza entre las viejas mentalidades clericales, como si la dignidad fuese una especie de requerimiento de respeto que benévola y paternalmente se admite de los clérigos respecto a los laicos; sería algo así como decir: “vosotros *también* sois dignos”. Nada de eso: la dignidad –que se reconoce igual para todos– no es aquí un título de honor ni el reflejo de un reconocimiento, sino que hace referencia directa a la ontología: hijos de Dios; es como el resplandor de esta ontología que nos iguala, que nos hermana (realmente y no sólo metafóricamente). Es, como decía Congar, la primacía de la ontología de la gracia.

El segundo término del binomio, en este nuevo esquema, es el de “ministerios”; pero, como hemos dicho, no constituye un polo respecto a la comunidad, sino una estructuración al interior de la misma. Desde la categoría de Pueblo de Dios, Congar hablará de “un pueblo estructurado” y contemplará a los ministerios como una mediación al interior de este pueblo: mediadores de la palabra y de los sacramentos que son portadores de la gracia y que alimentan a todo el pueblo; pero la mediación y el ministerio que ejerce la Iglesia respecto al mundo es de todo el pueblo como tal. Ello no quiere decir que los ministerios no tengan relevancia respecto al mundo, sino que son *para* la Iglesia y sólo *en* ella, *con* ella, *desde* ella y *como parte* de ella, podrán contribuir a que la Iglesia entera sea servidora y significativa para el mundo. “Es el pueblo de Dios así estructurado el que es, él mismo, portador de la misión, del signo del Evangelio a los ojos del mundo”⁹⁰. Desde la categoría de Cuerpo de Cristo, Congar advierte que la estructuración al interior de este pueblo es orgánica y está animada y suscitada por el Espíritu Santo; hay que hablar, pues, en esta estructuración, de ministerios, dones y carismas, incorporando toda la riqueza que despliega el pensamiento paulino⁹¹.

⁸⁷ Y. CONGAR, *Ministères et laïcat...*, 139.

⁸⁸ La consideración de miembro no está reñida con la cualidad personal de la fe, sino con una interpretación individualista de la misma que relega su naturaleza eclesial, esencial al cristianismo.

⁸⁹ Y. CONGAR, *La Iglesia como pueblo...* 26-33.

⁹⁰ Y. CONGAR, *Ministères et laïcat...*, 139.

⁹¹ Para tener una visión general de cómo ha evolucionado la reflexión en torno a la estructuración de la Iglesia, E. BUENO DE LA FUENTE, *¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia? Boletín bibliográfico 1985-1987*, Revista Española de Teología, 48 (1988) 213-249. Y respecto a la evolución del pensamiento eclesiológico, S. MADRIGAL, *Itinerario de la Iglesia-Comunión: Del Sínodo de 1985 al Año Jubilar*, Sal Terrae 90 (2002) 311-323.

5. RECREAR LAS RELACIONES PARA QUE EL MUNDO CREA

Después de lo dicho, podemos preguntarnos todavía: ¿y cómo quedan los laicos en todo esto? Pues bien, no se trata de buscar cuáles serían los perfiles ideales del laico más acordes con el cambio propuesto, sino de situarnos en itinerario de discípulos, creyentes en la presencia de Jesús resucitado en medio de ellos, y dejar que tal conversión dé sus frutos; de nuestra parte está acoger el esfuerzo y sobre todo la docilidad que tal transformación supone.

Hay un fundamento y unas cuantas líneas básicas que emanan de vivir (es decir, de creer, pensar, actuar) la Iglesia desde este redescubrimiento de su ser comunitario. He aquí el fundamento: “Es Dios, es Cristo quien, por su Espíritu Santo, no cesa de construir su Iglesia”⁹². Las líneas básicas las podríamos resumir en las siguientes:

- Ser comunidad, establecer “una comunión fraterna”, vivir la presencia del Señor entre los que están reunidos en su nombre, vivir en el amor, es el primer valor eclesial. “Dios mismo da el amor y vincula a este amor la presencia por la cual hace de nosotros su templo”⁹³. Las experiencias de comunidades cercanas, que posibiliten compartir la vida a la luz de la fe, no responden únicamente a estilos pastorales; han de ser ámbitos de la experiencia concreta de Iglesia, con una identidad cristiana explícita y auténtica, abierta al testimonio y al acompañamiento, y conscientes, al mismo tiempo, de que es Dios quien construye la casa y ésta no ha llegado aún a su término; la comunidad tiene que dejarse construir sin cesar.
- La misión ha sido encomendada a la Iglesia; la maternidad espiritual corresponde a la comunidad cristiana, y a sus miembros en su calidad de miembros, en su unidad⁹⁴. El testimonio puede ser individual y aislado en medio del mundo, pero tal aislamiento es sólo aparente, pues su raíz y su condición es siempre eclesial; de hecho, sólo será testimonio verdaderamente cristiano si remite a Cristo y a su Iglesia inseparablemente, pues la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Es la comunidad la que evangeliza, y los cristianos, en cuanto miembros de ella. Incluso es la comunidad la que mantiene la vida en dispersión o la diáspora de los cristianos, el testimonio de frontera, la soledad fiel y creativa para construir puentes y acompañar búsquedas donde parece que sólo hay desierto.
- “Toda la *ecclesia*, como Pueblo de Dios y como Cuerpo de Cristo, celebra el culto espiritual, personal y comunitario, que inauguró Jesucristo, y cuyo cele-

⁹² Y. CONGAR, *Ministerios y comunión...*, 18.

⁹³ Y. CONGAR, “Preface”, *o.c.* 24.

⁹⁴ “La Iglesia... recibe la misión de anunciar y de establecer en todos los pueblos el Reino de Cristo y de Dios. Ella constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra” (LG 5). “Todos los discípulos de Cristo han recibido el encargo de extender la fe según sus posibilidades” (LG 17). “Con su amor, oración, ejemplo y obras de penitencia, la comunidad eclesial ejerce una auténtica maternidad respecto a las almas para llevarlas a Cristo. Ella misma es un instrumento eficaz que indica o allana a los no creyentes el camino hacia Cristo y su Iglesia y anima también a los fieles, los alimenta y fortalece para el combate espiritual” (PO 6).

brante soberano continúa siendo el mismo Cristo”⁹⁵. Siendo la *ecclesia* una comunidad estructurada, la asamblea litúrgica y la propia celebración han de expresarlo: el *ante Dios* que se produce en la liturgia es de *todos como comunidad* y es ése un momento privilegiado de contemplación del rostro de la Iglesia: los ministerios, los dones y los carismas han de encontrar su espacio en el culto comunitario, por la sencilla razón de que hay que poner ante Dios todo el ser de quien celebra.

- El pueblo de Dios es “un pueblo totalmente caracterizado por el servicio como por su propia forma de existencia”⁹⁶. En este sentido, hay un ministerio común a todos (la edificación del cuerpo de Cristo) y la función de los ministros instituidos consiste en organizar esta obra⁹⁷. Esto significa abandonar las categorías de “poderes” para entrar en la línea de “responsabilidad en el servicio”. La representación sacramental de Cristo en medio de la comunidad y la presidencia de la misma, promover, guiar y ser agente de comunión constituyen los contenidos, netamente pastorales, del ministerio ordenado, cuyo carácter –bien lejos de cualquier mero funcionalismo– define Congar como un “carisma de función”⁹⁸. Pero éste no es el único ministerio en la Iglesia. Propiamente, “ministerio” en singular sería el encomendado a todo el pueblo de Dios, y al interior del mismo hay que hablar de “ministerios”, en los cuales los ministerios ordenados constituyen una realidad, pero no la única: los ministerios conferidos a los laicos, que proceden de los dones y carismas del Espíritu, que impulsan diversos servicios en la comunidad relacionados con las dimensiones esenciales de la misma, expresan la ministerialidad de toda la comunidad y perfilan ese rostro concreto de Iglesia que ama y sirve, que transmite la fe y la celebra⁹⁹.

Si estas líneas son fundamentales, la imagen de Iglesia y las relaciones entre sus miembros se recrean de modo bien diverso a como estábamos acostumbrados desde el secular esquema dualista que ponía a los sacerdotes y a los laicos, al polo jerárquico y al comunitario, al clero y al pueblo, en una exterioridad mutua marcada por relaciones de superioridad. Podemos esbozar algunas de estas características, en las que ha de avanzar nuestro proceso de liberación-conversión desde esa visión de Iglesia:

⁹⁵ Y. CONGAR, *La “Ecclesia” o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica*, en J.-P. JOSSUA – Y. CONGAR (dir.) *La liturgia después del Vaticano II. Balances, estudios, proyecciones*. Madrid, 1969, 282-283.

⁹⁶ Y. CONGAR, *La Iglesia como pueblo...*, 10-11.

⁹⁷ Congar alude a Ef 4, 11-12 y comenta en diversas ocasiones la expresión “organizar a los santos para la obra del ministerio”; de aquí toma el término, que tiene un contenido no pragmático, meramente organizativo, sino pastoral, en sintonía con la estructuración orgánica que caracteriza al cuerpo de Cristo.

⁹⁸ Sobre esto, nuestro artículo anteriormente citado, en pp. 573-578.

⁹⁹ Congar establece la diferencia entre servicios, ministerios conferidos a laicos y ministerios ordenados en *Eclaircissements sur la question des ministères*, La Maison-Dieu 103 (1970) 114-119 y en *Place et vision du laïcité...*, 62-63; los ministerios conferidos a laicos conciernen a una actividad propia de la Iglesia, tienen estabilidad en el servicio y son públicamente conocidos y reconocidos. D. BOROBIO, *Ministerio sacerdotal, ministerios laicales*, Bilbao, 1982; *Misión y ministerios laicales*, Salamanca, 2001.

- Si reconocemos como primer valor la comunión fraterna, la unidad de los miembros en Cristo para servir y alabar a Dios en un mismo Espíritu, podremos vivir la caridad que nos permite ser y vernos iguales –reconocernos hermanos–, sin que unos tengan que pedir perdón ni recibir condescendencia de otros por ser lo que son; bien al contrario, el ser de los otros –su ser cristianos con sus dones, carismas y ministerios– constituye la mayor riqueza de todos y cada uno.
- Hemos de habituar nuestra mirada a “ver la comunidad”. Aún con frecuencia vemos a “los laicos”, o a “los curas”, o a “los religiosos”. Pero la comunidad es “sujeto”: ella es la que evangeliza, la que ora, la que ama, la que reconcilia. El olvido de esto es lo que ha causado el asombro de los años conciliares: es un “re-descubrimiento”. Y cada uno ha de recolocarse con esa mirada, pensar su relación con la comunidad como tal, su ser en ella y desde ella; no se trata de pensar en primer lugar: ¿cómo es y cómo debe ser mi relación con los laicos / los sacerdotes / los religiosos?, sino: ¿cómo vivo, siento, sirvo, escucho, amo... a la comunidad y a sus miembros? ¿me pongo ante ella alguna vez como ante una persona que me interpela? ¿la trato como al cuerpo de Cristo, como a la Esposa de Cristo? Tal mirada ha de saber discernir: quizás muchas veces llamamos comunidad a lo que no lo es –tan sólo porque hay una apariencia externa de estructura eclesial–, y otras tantas no sabemos ver el germen comunitario que necesita ser reconocido y alentado, purificado y animado. Pero una vez abierta esta mirada, comprobaremos que no es lo mismo escuchar –por ejemplo– a unos laicos, que escuchar a una comunidad: en lo primero se cuele siempre una tendencia a disolver la fuerza de la palabra comunitaria en la consideración de las posiciones personales, o a lo sumo, si se trata de un grupo, con un cierto tono colectivo; escuchar a una comunidad supone, mucho más allá de esto, la disposición a escuchar de modo creyente la voz del Espíritu, en la búsqueda y el discernimiento común, en el que ningún miembro se queda fuera y en el que cada uno aporta la luz de su especificidad.
- Tal mirada nos permitiría superar mil estereotipos sobre “los laicos”, sobre “los curas”, sobre “los frailes, las monjas...”. Nos permitiría superar las decepciones y las acusaciones mutuas: de ignorancia, de falta de compromiso, de prepotencia, de antitestimonio. Prevalecería, por el contrario, la fortaleza de unas relaciones mutuas fundadas sobre la condición de miembros (todos hijos, todos hermanos), liberándonos de “creencias” tales como que el pueblo siempre es ignorante o que el peso de las decisiones siempre recae de un lado.
- Una “comunidad estructurada” no es una asamblea informe: muchas comunidades tienen de sí esta última idea porque en ellas no se llegan a descubrir los diversos ministerios y carismas; si no existen más que muchos laicos y uno o varios curas, si la vida consagrada no tiene presencia o integración (si discurre separada de la convocación de los cristianos), fácilmente la imagen de la comunidad, si se perfila, estará guiada por criterios más humanos que eclesiales

(quién es o se cree más significativo, quién trabaja más... o quién tiene más influencia). Si, por el contrario, todos creemos de verdad que no hay cristiano sin un don del Espíritu, si alentamos los servicios, si hacemos experiencia de la ministerialidad de la comunidad, si identificamos ministerios que pueden ser asumidos por laicos, si ponemos nombre a los carismas, si éstos son discernidos en comunidad, si celebramos juntos las vocaciones específicas... entonces esa comunidad tendrá un rostro, capaz de mostrar al mundo que la Iglesia sirve en modos concretos a los hombres, que en ella se puede vivir con gozo la vida entera (y no sólo momentos), que es movida por el Espíritu a múltiples caminos, que es madre porque engendra en la fe, que es maestra porque educa en la fe, que es servidora de los pobres, que es cantora de las maravillas de Dios, que sabe celebrar, festejar, reír y llorar, que sabe ir por los caminos al encuentro de los hombres, estén cerca o lejos. ¿Por qué? Porque uno mira a la comunidad y ve eso; porque la propia comunidad lo sabe ver en ella y mostrarlo... simplemente siendo; ¿o es que la comunidad también es ignorante hasta el punto de no tener un conocimiento propio y saber decirse?

- La presidencia y la autoridad son un servicio. Las huellas que nos ha dejado en esto el modo anterior de comprender la Iglesia (con un ministerio exterior a la comunidad y entendido y expresado en términos de poderes) son profundas. Las huellas del individualismo y del olvido del ser comunitario de la Iglesia también. Y es posible que todavía sea necesario recordar PO 6: "La función del pastor no se reduce a cuidar a cada uno de los fieles individualmente. Se extiende propiamente también a formar una auténtica comunidad cristiana". Así pues, no se trata sólo de mantener en el fondo los mismos criterios y mentalidad y añadirle el barniz de que eso hay que ejercerlo con espíritu de servicio. Se requiere repensar que la presidencia y la autoridad no sólo "se ejercen" a modo de servicio, sino que "son" servicio a la comunidad y en ella. Si la mirada pasa de los individuos al ser comunitario de la Iglesia, presidencia y autoridad no se conciben sin colegialidad, y la comunión ha de circular en todas las direcciones.

Dos reflexiones últimas me gustaría hacer para terminar: la primera de ellas se refiere a la vida consagrada. En todo lo dicho anteriormente, la naturaleza de comunidad estructurada vale tanto para las pequeñas comunidades como para las iglesias locales y la Iglesia universal; teniendo en cuenta la unidad en la comunión, la presencia mutua, la capacidad sacramental de presenciar a la Iglesia, hemos de ser conscientes de que el descubrimiento real de la Iglesia universal sólo se produce a través de la experiencia *concreta* de Iglesia (so pena de quedar en una abstracción), desde la cual se va abriendo el sentido de universalidad. Pues bien, la inserción de la vida consagrada en la Iglesia universal no exime de la presencia *concreta* allí donde se produce la convocación del pueblo de Dios. Dicho de otro modo: si pensamos en términos de comunidad estructurada, ninguna parte de la misma puede llevar una existencia separada, discurrir por caminos sin contacto real, sin que ello suponga languidecer o convertirse en guetto; así como ninguna parte puede pretender "ser la comunidad" sin los

otros (ni los laicos ni los presbíteros), así tampoco la vida consagrada. Hoy incluso la vida monástica busca esta inserción (pues ésta no cuenta ya con el sustrato de una sociedad considerada cristiana), y pone su luz sobre el candelero para que alumbré a todos los de la casa sin por ello perder su identidad. Así, toda forma de vida consagrada ha de buscar los cauces reales de inserción, de participación. Ningún carisma puede sobrevivir sin esto, entre otras cosas porque es el único modo de ponerlo al servicio del bien común (y con ello autentificarlo). Uno de los lastres que arrastramos del esquema anterior es el desconocimiento mutuo y el aislamiento en la creencia de que una institución lo es todo y basta para vivir el ser cristiano. Pero la salida del aislamiento, la búsqueda de los otros, debería producirse desde esta visión nueva de la Iglesia: no desde la angustia por las vocaciones, por la propia supervivencia; éstas no son más que circunstancias en las que el Señor nos habla, que nos pueden permitir re-descubrir qué significa nuestro carisma en la Iglesia.

Actuando a modo de fermento, la vida consagrada puede contribuir con su luz propia a generar y hacer crecer las experiencias comunitarias. Retomando el comienzo de nuestro artículo, citamos de nuevo a Sesboué: “muchos cristianos de esta nueva figura de la fe pertenecen a movimientos de vida evangélica vinculados a las grandes Órdenes o a las grandes tradiciones espirituales (hermandades dominicanas, marianistas, maristas, de San Juan de Dios, de Carlos de Foucauld, de San Francisco, Comunidades de Vida Cristiana ligadas a la Compañía de Jesús, etc.)”¹⁰⁰. La vitalidad de un re-descubrimiento en esta línea de la vida consagrada dependerá no de la extensión de una influencia sobre los laicos, ni siquiera de una apertura a la colaboración con ellos en la misión, sino de la sinceridad del reconocimiento mutuo en el seno de una comunidad que comparte en la diversidad la riqueza de los dones, ministerios y carismas y que apuesta por la madurez en la fe de *todos* sus miembros.

Por último, la Iglesia no es para sí misma, es *para el mundo*. Puede que buscando nuestro lugar y nuestra identidad en la Iglesia perdamos de vista al mundo que hay que amar y servir. En realidad, es en el servicio y en el diálogo con el mundo donde ella se redescubre; son, por ejemplo, las necesidades de los pobres las que le hacen identificar los servicios y los ministerios de la caridad; son las búsquedas de los hombres las que dan sentido a su palabra de anuncio, de acompañamiento, de crecimiento; es la contemplación de la acción de Dios en el mundo la que le permite alabar a Dios y es la sed de Dios en los hombres la que le impulsa a llevar al altar los anhelos, las esperanzas, los sufrimientos de esa humanidad. En la unidad de todo lo que la Iglesia tiene que ser para el mundo, los miembros –diversos, distintos y hermanados– se reconocen mutuamente como miembros¹⁰¹, como partes de un todo... y quien tome contacto con una de las

¹⁰⁰ B. SESBOUÉ, *o.c.* 59-60.

¹⁰¹ Creo que queda bastante claro, por todo lo dicho, que el reconocimiento mutuo capaz de recrear las relaciones entre los miembros es tarea más contemplativa que reivindicativa; no es promocionar lo devaluado, sino “dejar ser y animar a ser”, pues, al fin, la luz ilumina por sí misma. Sin duda, está también la oscuridad del pecado, del rechazo o de la resistencia, pero no olvidemos que lo que se pide es una “conversión”, y esa sólo puede ser verdadera si es de corazón. ¿Se puede pasar de una a otra imagen de Iglesia?... Congar mismo es el ejemplo.

partes tendrá acceso a la totalidad. Creo, sinceramente, que no hay otro modo de “renovar” la imagen de la Iglesia en el mundo, esa “imagen” que muchas veces constituye el principal obstáculo de acercamiento a la fe cristiana: sólo el contacto con una experiencia viva de una comunidad en la que todas las dimensiones cristianas (*koinonía*, *diaconía*, *leiturgia*, *martyría*) tengan autenticidad y expresión (visibilidad en servicios y ministerios) podrá arrumbar las añejas imágenes en las que quedamos tristemente catalogados los cristianos y la Iglesia. ¡Y cómo no será una sorpresa para ellos, si lo ha de ser para nosotros! La recreación permanente de la Iglesia –nunca acabada– al soplo del Espíritu ¿no ha de ser un vino nuevo en odres nuevos? Ya sería importante no rechazar el vino nuevo cuidando de mantener los odres viejos; si no lo rechazamos, desde donde cada uno está es posible el camino, pues, al fin, es el Espíritu el que rompe los odres.