

YVES CONGAR, SU APORTACIÓN AL CONCILIO VATICANO II

Juan Bosch O.P.

Facultad de Teología de Valencia

SUMMARY: With the occasion of the celebration of the 30th anniversary of the closing of Council Vatican II -the most important religious event of the 20th century- the author of this article discusses Yves Congar's contribution to the assembly, as can be illustrated with the writings of the French dominican from 1959 to 1965.

INTRODUCCIÓN

Hemos celebrado recientemente el trigésimo aniversario de la clausura del Vaticano II. Se ha resaltado la magnitud de esa obra eclesial, considerada por muchos como el acontecimiento religioso más grande del s. XX. Se han recordado las figuras de Juan XXIII y Pablo VI, los Papas del Concilio, y se han rememorado sobre todo los grandes textos conciliares que han marcado un nuevo rumbo, un estilo de ser y estar la Iglesia hoy en el mundo.

Mi interés aquí se centra en un teólogo que está planeando sobre el Concilio. Se trata de Yves Congar, fallecido en junio de 1995 a los 91 años de edad, y sólo poco antes nombrado cardenal de la Iglesia. Intento analizar la aportación de Congar al Concilio, porque la voz de los teólogos -aunque no se pronunciara explícitamente en al Aula Conciliar- se dejó oír allí a través de los Padres, y se transcribió para siempre en los textos promulgados por el Papa en comunión con los Obispos del orbe católico.

Me voy a ceñir a la obra de Congar en los años que van desde

el anuncio del Concilio -enero de 1959- hasta su clausura en 1965, fecha de balances y evaluaciones. Así tendremos en su justa medida la contribución que ofrece el teólogo francés a la empresa conciliar. Desbordaría el tiempo que se me ofrece hacer un análisis de la visión de Congar sobre el largo período del post-concilio en el que también ocupa un puesto privilegiado, a veces con obras importantes, a veces con palabras críticas y, al final, desde su retiro en el Hospital de los Inválidos (París) con su plegaria bíblica y su sencillo silencio que es como la ofrenda vespertina en el atardecer de su vida.

La fuente más importante para conocer su contribución al Concilio es algo que nos estará vedado a quienes estudiamos a Congar. Se trata de su *Mon Journal du Concile*, en dos volúmenes, bien guardados en las librerías de Le Saulchoir (París) y en la Universidad de Lovaina. Por expreso deseo de Congar no podrán ser consultados por nadie hasta después del año 2000. Los bibliotecarios de ambas instituciones guardan celosamente la voluntad y los textos del teólogo francés¹.

Tendremos presente la extensa bibliografía de aquellos años - publica entonces *Cristianos en diálogo*, *Aspectos del ecumenismo* y el *Vocabulario ecuménico*-, así como su trabajo en las Comisiones, primero en la Preparatoria y luego en la Teológica, y también las conferencias que dicta en diferentes colegios romanos invitado por algunas Conferencias Episcopales. Pero hay una fuente notable: sus crónicas para *Informations Catholiques Internationales* y *Le Monde*, de París, que inmediatamente se recogen en los cuatro volúmenes *El Concilio, día a día*².

Habrà que advertir -siguiendo una sabia advertencia del P. Jossua- que quienes tienen alguna experiencia de "trabajo en equipo" saben que cualquier cálculo del papel desempeñado por alguien en especial es "poco seguro" ya que el equipo asume lo mejor de cada uno, desdibujándose la firma del autor. Lo que sí sabemos es que el papel desempeñado por Congar en el Concilio es muy importante. Y nos parece que ese papel se desarrolla en doble dirección: la primera, se refiere a su aportación al Concilio a través

¹ Aidan NICHOLS, *Yves Congar* (Wilton 1989) 12.

² Hay traducción castellana de la obra en cuatro volúmenes *Le Concile au jour le jour: El Concilio, día tras día*, Estela, Barcelona 1963 (143 pp.), *Diario del Concilio* (Segunda sesión), Estela, Barcelona 1964 (222 pp.), *Diario del Concilio* (Tercera sesión), Estela, Barcelona 1965 (157 pp.), *Diario del Concilio* (Cuarta sesión), Estela, Barcelona 1966 (301 pp.).

de sus escritos y conferencias antes del 11 de octubre de 1962. La segunda es su trabajo en las dos Comisiones conciliares a las que perteneció, sus respuestas a las diferentes solicitudes que le hicieron, y a las numerosas conferencias pronunciadas durante el Concilio en diferentes Colegios romanos.

De ahí las tres partes de mi intervención:

- I. Los temas teológicos de Congar, antes del Vaticano II.
- II. Las aportaciones durante el Concilio.
- III. La lectura que Congar hace del Concilio

La justificación de esta triple división es obvia. Entiendo que Congar es un pionero -en el sentido literal de la palabra- de la teología que será la del Concilio Vaticano II. 1º Aquellos temas teológicos que venía Congar trabajando desde hacía años fueron “traduciéndose” a los diferentes textos conciliares en una tarea de tres años de labor intensa. 2º Faltaría una dimensión importante si olvidásemos la lectura que Congar hará, del acontecimiento conciliar. Aquella lectura nos da idea exacta del pensamiento de Congar. 3º Con esto habremos contestado a nuestra pregunta sobre la aportación del dominico francés al Concilio Vaticano II.

I. LOS TEMAS TEOLÓGICOS DE CONGAR ANTES DEL VATICANO II

El Concilio Vaticano II no partió de cero. Existía una corriente teológica renovadora que se remonta al menos a treinta o cuarenta años antes de su apertura oficial. Corriente que se mostraba cada vez más crítica de ese fenómeno que se dió en llamar “teología de los manuales”, “teología de la Curia”, o “teología romana”. Yves Congar está dentro de esa corriente.

Mi propósito es mostrar la aportación teológica de Congar en algunos terrenos específicos que más tarde serán “lugares fundamentales” del quehacer teológico y pastoral del Vaticano II. En este sentido cabe hablar, sin pecar de exageración, de Congar como “pionero” del Concilio.

Las áreas que Congar estudia años antes de la magna asamblea son: eclesiología, ecumenismo, teología del sacerdocio y del laicado, misionología, historia de las ideas teológicas etc. Valdrá la pena considerar brevemente aquel trabajo pionero.

En el campo de la Eclesiología.

Congar es fundamentalmente eclesiólogo. Tanto el ecumenismo como cualquiera de sus otras especialidades son, sencillamente, dimensiones de la Eclesiología. Ésta forma como el centro de su reflexión y ésta será el mejor legado que el Concilio recibirá de aquel teólogo, durante tanto tiempo “sospechoso”. En su caso se trata, además, de una vocación, no un simple quehacer intelectual. Escribió una vez: “Creo que, por una lógica profunda cuyos hilos proceden de todo cuanto acabo de citar, mi vocación ha sido desde el principio, a la vez sacerdotal y religiosa, dominicana y tomista, ecuménica y eclesiológica”³.

En junio de 1931 pasa su examen para el lectorado con una tesis sobre *La unidad de la Iglesia*. A partir de entonces se incorpora al claustro de profesores de Le Saulchoir y enseña las materias de Apologética, Introducción a la teología –sustituye a Chenu que marcha a Canadá para el lanzamiento del “Instituto de Estudios Medievales”–, y el tratado de Ecclesia.

Profesor de eclesiología, había sido introducido en Möhler por Chenu, y en Möhler descubre Congar “la fuente de la que yo tenía necesidad”. Cuando funda, años más tarde, la colección “Unam Sanctam”, desea comenzarla con la obra de Möhler *La unidad en la Iglesia*, “porque esta obra debía dar el espíritu a la colección... Aquello que había hecho Möhler en el siglo XIX había llegado a ser para mí un ideal en el que inspirarme para llevar adelante, en el siglo XX, mi propia reflexión”⁴.

En la creación de la colección “Unam Sanctam” influía, además, la respuesta teológica a una Encuesta sobre las causas de la pérdida de fe que sus amigos de *La Vie Spirituelle* le piden a principios de 1935. A Congar le parece que la responsabilidad en la pérdida de fe estriba en que la Iglesia mostraba a sus contemporáneos un rostro que traicionaba su verdadera naturaleza. De ahí que su conclusión positiva consistiera en renovar la propia visión de la Iglesia, superando aquellas presentaciones demasiado jurídicas que parecían ser las “tradicionales”. Para ello será necesario volver a las fuentes más profundas de la tradición de la Iglesia. Inicia entonces un proyecto de gran envergadura que tendría notable repercusión en la eclesiología católica. “Decidí lanzar una colección al servicio de la renovación de la eclesiología”⁵.

³ Yves CONGAR, *Llamadas y caminos*, en *Cristianos en diálogo* (Barcelona 1967) 14.

⁴ En *Jean Puyo interroge le Père Congar* (Paris 1975) 48.

⁵ En *Llamadas y caminos...*, o. c., 30.

La colección "Unam Sanctam" -este es el nombre que da al proyecto- intenta restituir la totalidad de la herencia católica, interrogando a las fuentes. El mismo dirá: "Busqué la renovación de la eclesiología a partir de la tradición, que es bien distinta a la mera repetición del pasado"⁶.

Después vendrá un largo período en la vida de Congar de sospechas y destierros -él lo llama sencillamente "tiempo de dificultades y de la paciencia", y que abarca desde 1947 hasta finales de 1955, aunque ya en 1939 había empezado a sentirse vigilado por las dificultades que suscita su libro *Cristianos desunidos* (1937), y que tras la guerra se incrementan por el "affaire" de la Asamblea de Amsterdam (1948) y que concluye con sus destierros en Jerusalén (abril-sept 1954) y en Cambridge (febrero-diciembre 1955).

Congar ha confesado abiertamente que en el fondo lo que se le reprochaba era su eclesiología y su método teológico. "No gustaba mi visión de la Iglesia, pues ponía en entredicho el sistema piramidal, jerarquizado, jurídico, puesto en marcha por la Contrarreforma. Mi eclesiología era la del 'pueblo de Dios', no una especie de democracia, de soviet, sino la participación activa de todos los cristianos en la vida de la Iglesia. ¡Por algo escribiría *una teología del laicado*... Sin embargo, Roma no apreciaba además que preconizase la vuelta a las fuentes. Pero ese era el pensamiento de mis hermanos de Le Saulchoir. Habíamos decidido ver la teología esclarecida por la historia..."⁷.

Congar antes de la apertura del Concilio ha publicado importantes trabajos de eclesiología, traducidos a varias lenguas europeas: *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (1941); *Sacerdocio y laicado en la Iglesia* (1946); *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (1950); *Cristo, María y la Iglesia* (1952); *Jalones para una teología del laicado* (1953); *Si sois mis testigos* (1959); *La Tradición y las tradiciones* (1960. "Ensayo histórico").

Artículos menores podrían multiplicarse. Remitiría simplemente a la *Crónica de treinta años de estudios eclesiológicos*, en la que se recogen todas sus aportaciones desde 1932 hasta 1962, año en que comienza el Concilio, y que aparecen en su libro *Santa Iglesia*, publicado en 1963⁸.

Y, sin embargo, Congar nunca llegaría a escribir aquel tratado

⁶ En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 82.

⁷ En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 102.

⁸ Yves CONGAR, *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) 397-630.

de “eclesiología total” que había soñado publicar desde sus años de lector en Le Saulchoir. En la Introducción a su libro *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* dice que la presente obra forma parte de un conjunto de “ensayos sobre la comunión católica”, nacido “de un proyecto mío, viejo de más de veinte años que fue escribir un tratado de la Iglesia que en mi mente se titula, *La Iglesia, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo*. Por desgracia, mil obstáculos me impidieron y siguen impidiendo la realización de mi proyecto...”⁹.

Poco importa que no esté escrito este tratado de “eclesiología total”. Toda la obra de Congar -antes y después del Concilio- gira alrededor de la eclesiología, fundamentada en su amor a la Iglesia que se remonta a su niñez y primera juventud. “Detesto la ruptura con aquello que nos fundamenta”. Pero aquel amor se traduce después en una experiencia de Iglesia, en la que como tema primordial aparece su deseo de renovación de la Iglesia. El interés reside ahora -a través del “retorno a las fuentes” patristicas y bíblicas- en el conocimiento de esa realidad que hunde sus raíces en el misterio de la Trinidad. Le aparece entonces con toda crudeza esa caricatura de Iglesia, que prevalece desde Trento, jurídica y piramidal y que denomina “eclesiología barroca”¹⁰.

Congar ha apostado por la renovación de la Iglesia. Y sabe que sólo trascendiendo aquel “rostro austero y ceñudo” que tan a menudo presenta la Iglesia -como dice en la oración escrita unos meses después de su ordenación- será posible volver a encontrar la imagen del misterio de la Santa y Única Iglesia de Jesucristo.

Amor a la Iglesia, experiencia de Iglesia -él ha experimentado en sus carnes el rostro “austero y ceñudo”- y, por fin, pensar la Iglesia. Y ahí reside su mejor aportación al Vaticano II. He escrito en otra parte que toda la obra teológica de Congar “gira en torno a cuatro vertientes eclesiales: 1.- la consideración de la Iglesia en sí misma; 2.- en su relación con el misterio trinitario; 3.- en su relación con las otras Iglesias; y 4.- en su relación con la obra evangelizadora en el mundo”¹¹.

En el campo del Ecumenismo.

Es quizá éste el campo más original en el que trabajó Congar antes de la celebración del Concilio. También en este campo su

⁹ Yves CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid 1953) 6.

¹⁰ Juan BOSCH, *A la escucha del cardenal Congar* (Madrid 1994) 157.

¹¹ Juan BOSCH, *A la escucha..., o. c.*, 163-164.

trabajo intelectual se une a una experiencia y a una dedicación práctica de relación con hermanos de otras tradiciones eclesiales que desembocan en una rica aportación al Aula conciliar.

En primer lugar debe recordarse su *Cristianos desunidos* (1937), calificado como “el primer intento de definir teológicamente el ‘ecumenismo’, o, al menos, de situarlo”. Están además sus dos libros básicos *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (1950), con tantas dimensiones ecuménicas dentro de una eclesiología cada vez más elaborada; *Novecientos años después. Notas sobre el Cisma Oriental, 1054-1954*, magnífico estudio en homenaje a D. Lambert Beauduin que aparece en 1954, y por último un librito titulado *Pedagogía del ecumenismo*, de 1960, donde recoge las intuiciones aprendidas a lo largo de una trayectoria de encuentros con hermanos de otras Iglesias.

Pero junto a estas obras mayores, cuántos títulos -publicados en revistas católicas y protestantes- sobre aspectos particulares del movimiento ecuménico. Desde 1931 -año de defensa de su tesis sobre la Unidad de la Iglesia- hasta 1962, he contabilizado 105 artículos de carácter ecuménico, pero sin incluir en este listado sus más de 50 contribuciones a la *Enciclopedia Catholisme, hier, aujourd'hui, demain*, en las que Congar se encarga de redactar los términos referentes a la Ortodoxia, Protestantismo y Anglicanismo.

Pero esta producción literaria está acompañada de numerosos encuentros y diálogos -algunos promovidos por él mismo con hermanos de diversas confesiones cristianas. Mantiene especial relación con los promotores de los Movimientos “Fe y Constitución” y “Cristianismo Práctico”, recibe la encomienda de redactar una conferencia para la Asamblea constituyente del C.E.I., que se celebra en Amsterdam (1948), y participa en la predicación de muchas “Semanas de la Unidad” que contribuyen a dar especial audiencia al octavario unionista¹².

En el campo de la teología de los Ministerios.

En esta búsqueda de aportaciones de Congar previa a la celebración del Concilio nos queda un tercer bloque que denomino el de la “teología de los ministerios” y que se desprende, lógicamente, de su concepción eclesiológica. La Iglesia no se identifica con la jerarquía -¡la eclesiología no es una jerarcología!, dirá Congar-. La

¹² En *Llamadas y caminos...*, o. c., 24-26.

Iglesia está compuesta -como Pueblo de Dios- por *seglares* y por sus ministros o *sacerdotes*.

El tema de los *sacerdotes*, aunque ya venía siendo estudiado por Congar al menos desde 1946, será estudiado de manera especial durante el Concilio, cuando es llamado para ayudar en la elaboración del decreto *Presbyterorum Ordinis*. Digamos aquí siquiera una palabra sobre su aportación respecto al laicado.

En *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (1941) analiza la Iglesia como un grupo social pero con su ritmo propio, con su existencia especial, sus leyes, ritos, obras y su jerarquía... aunque todo ello no tiene más que una finalidad: procurar... una vida de fe y amor de Dios en Cristo¹³. Congar ha empezado a descubrir algo importante: todo en la Iglesia -incluidos ritos y jerarquías- *es para... Su centro está fuera de sí misma*. Años más tarde, en 1946, publica su libro *Sacerdocio y laicado*, en el que reúne algunos trabajos sueltos posteriores a la Guerra, pero todavía sin una trabazón estructurada.

En *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (1950) hace esta observación importante: "A medida que, en mis estudios, he ido avanzando en el conocimiento de esta realidad que es la Iglesia, se hizo claro que sólo se había estudiado en ella la estructura, no la vida... La teología católica no ha tenido muy en cuenta las realidades cristianas en el sujeto religioso, ha estudiado la Iglesia como una institución que existe objetivamente..., pero apenas como una asamblea de fieles y comunidad viviente...; la ha considerado en su esencia inmutable, y muy poco como existente en el tiempo..."¹⁴.

Esta distinción entre vida y estructura permite a Congar mejores planteamientos, mayor claridad de enfoque en muchos problemas y sobre todo un hallazgo importante: "La Iglesia no sólo es un cuadro, un montaje, una institución: es una comunión"¹⁵. Se trata para Congar de estudiar el carácter de esta "comunión", "sus condiciones, sus implicaciones, el modo como puede lesionarse". Y desde esos presupuestos encuentra caminos insospechados: el estudio de las "reformas" eclesásticas y el estudio de los "seglares". Por eso desde el análisis de la vida de la Iglesia anuncia un trabajo sobre una teología de los seglares.

Tres años después, en 1953, publica finalmente su *Jalones para*

¹³ Yves CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (Paris⁹ 1953) 55-56.

¹⁴ Yves CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas...*, o. c., 6.

¹⁵ Yves CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas...*, o. c., 5-6.

una teología del laicado. Señala desde el principio que no se trata sólo de añadir un párrafo o revisar un capítulo en orden a un desarrollo que no llevase los principios de los que depende realmente la 'laicología'. Para Congar una teología del laicado no cabe en cualquier eclesiología. Se necesita una "eclesiología total" en la que la Iglesia sea considerada como "Pueblo de Dios"; sólo en ella cabe insertar la teología del laicado.

Jalones, que no pretende ser un tratado completo de la Iglesia, es sin embargo el lugar en que desarrolla Congar las relaciones entre vida y estructura de la Iglesia. Una relación que le permite sacar del principio general (la Iglesia como "Pueblo de Dios"), las aplicaciones particulares necesarias (en nuestro caso, los derechos del laicado a partir del hecho fundamental del sacerdocio de los fieles).

He ahí un legado rico en consecuencias que años más tarde el Concilio profundizará y mejorará.

II.- LAS APORTACIONES DURANTE EL CONCILIO

Cuando el P. Congar escucha por vez primera el anuncio del Concilio -allá en enero de 1959- pronuncia una frase que años más tarde le traerá a la memoria un dominico irlandés presente en aquel momento. "Este Concilio, o es una tontería, o es la obra del Espíritu..., creo, por mi parte, que es obra del Espíritu"¹⁶. No soñaba en aquel momento que él iba a jugar un papel importante en el Concilio.

Desde diciembre de 1956, Mons. Weber, obispo de Estrasburgo, le invita a residir en su diócesis y con ello concluye su destierro en Cambridge. En Estrasburgo desarrolla una intensa vida apostólica de carácter eminentemente intelectual, sin entrar, sin embargo, en la Facultad de Teología de aquella universidad.

Poco después del anuncio del Concilio Congar es invitado a participar como miembro de la Comisión Preparatoria, aunque recibe la invitación con cierta cautela. ¿Qué significa aquella llamada a él, cuando en tantos círculos de poder es todavía sospechoso? De Lubac le dirá años después que el propio Juan XXIII había pensado en los dos para que fuesen miembros de la Comisión teológica.

Desde febrero de 1959 hasta 1962, Congar publica al menos doce importantes trabajos sobre el significado del Concilio en la vida de la Iglesia. Pero su actividad en la Comisión Preparatoria es muy reducida, casi inexistente. Desde luego, "nada tuvo que ver con los

¹⁶ En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 191-192.

textos preparados" por aquella Comisión¹⁷. Y la razón es muy clara: los peritos no pueden hablar si no se les interroga, él se considera, además, muy tímido. En realidad la preparación la llevan a cabo casi con exclusividad los teólogos de la Curia.

La cosa será distinta cuando trabaje -a partir de un cierto momento- en la Comisión Teológica. Su trabajo, sin embargo, en las sesiones plenarias tampoco sería fácil, porque todavía la palabra estaba muy limitada a los expertos. El trabajo, en cambio, es mucho más agil en las subcomisiones, donde obispos y teólogos trabajan juntos, se conocen, se tratan, se respetan. Es allí donde -codo a codo- los teólogos -también Congar- elaboran, redactan, revisan, refunden textos que pasarán a los obispos. Fue creándose así una estrecha colaboración que generará ese clima nuevo que iba a definir al Vaticano II. Alguien dijo que este Concilio es también un "Concilio de teólogos". Renombrados teólogos dejaron su huella en la letra -pero sobre todo en el "espíritu"- del Concilio. Rahner, Häring, Philips, Congar...

Pero este bello panorama no debe hacer olvidar las dificultades que surgen en el camino. Las tendencias -de las que tanto se ha hablado- hicieron pronto su aparición. Una de ellas -la que representa a la Curia y al Santo Oficio- había estado muy presente desde el principio. Ella había preparado los primeros textos. Pero su presencia a lo largo del Concilio, aunque en minoría, fue notable e influyente. Congar ha tenido la delicadeza de confesar abiertamente que aquella presencia fue muy útil: "Nos riendieron un gran servicio, pues nos obligaron a precisar nuestro pensamiento, a fundamentar nuestros razonamientos... Con un instinto prodigioso de coherencia se mantuvieron contra todo ensanchamiento de perspectivas... Era la escolástica de los colegios romanos, con toda su rígida armadura intelectual..., verdadero bloque sin fisuras, que no permitía ninguna evolución; un sistema tan coherente que la sustitución de una sola palabra en un enunciado parecía imposible sin comprometer el todo"¹⁸.

Congar en este tiempo -en el que se agudiza su enfermedad, en el que muere su madre- trabaja no sólo en la Comisión Teológica, sino que da conferencias, publica libros y redacta, además, crónicas semanales para ICI. Y trabaja en su *Mi diario del Concilio*, que a partir del año 2000 estará abierto a la luz pública.

¹⁷ Jean-Pierre JOSSUA, *Yves Congar. Un servidor doctrinal del Pueblo de Dios* (Buenos Aires 1966) 178.

¹⁸ En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 141.

El trabajo de Congar en el Concilio fue progresivo, “no solamente por su innata timidez, sino también porque los obispos franceses utilizaron bastante poco a los teólogos, al menos al principio”. Su compromiso empieza a ser serio a partir del primero de marzo de 1963 (en el intermedio entre la 1ª y 2ª sesión), cuando el P. Daniélou le pide reemplazarle en la Comisión teológica, reemplazo aceptado por Mons. Garrone para la elaboración del *De Ecclesia*, que se iniciaba enseguida. Es significativo un detalle que apunta con agudeza; “Como me di cuenta que el trabajo se hacía en el Colegio Belga, allí elegí mi domicilio el cinco de marzo. Desde entonces, en cada sesión, residí en el Colegio Belga, centro activo de los trabajos”¹⁹.

Trabajos sobre la Iglesia y la ministerialidad.

Hemos recordado previamente la contribución eclesiológica que ya antes del Concilio Congar ofrecía a los Padres. Interesa ahora centrarnos en su contribución específica durante el tiempo conciliar: 1962-1965. De este tiempo datan las siguientes publicaciones: *Sacerdocio y laicado* (1962), *Santa Iglesia* (1963), *Por una Iglesia servicial y pobre* (1963), *La Tradición y las tradiciones. Ensayo teológico* (1963), además de una serie importante de artículos sobre el episcopado, la Jerarquía, el laicado, la Tradición y la Iglesia local.

Lumen Gentium (21 noviembre 1964).

Desde el principio Congar habló del Vaticano II como un Concilio del equilibrio²⁰, que vendría a equilibrar y completar al Vaticano I. Para ello deberá incidir tanto en el episcopado -lo llamó también el Concilio del episcopado-²¹, como en el laicado.

Congar se va a hacer eco a lo largo de las tres sesiones de la importancia de la colegialidad de los obispos, tema en el que venía trabajando -nos recuerda- desde 1950²². Habla de la necesidad de desarrollar una “teología del episcopado”²³, que es el nudo del cap.

¹⁹ En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 139.

²⁰ A partir de ahora citamos *Le Concile au jour le jour*, según la edición francesa, haciendo referencia con número romano, seguido de la página, cada una de las cuatro sesiones conciliares. I, 86-87.

²¹ I, 48-49.

²² II, 114-115.

²³ III, 38.

III²⁴. La colegialidad traduce la naturaleza profunda de la Iglesia²⁵. Son conocidas las reticencias despertadas sobre la colegialidad entre muchos Obispos, porque veían como un atentado al primado del Papa. Congar pedirá, una y otra vez, que se explique el sentido de la colegialidad, y esa será la razón de ser de la famosa Nota Praevia. De lo que se trata, finalmente, es de armonizar el principio autoritativo (primado) con el principio comunitario (episcopado universal)²⁶.

Respecto al tema del laicado, Congar también se expresó de manera abierta. tenía detrás un libro pionero en la materia. Durante la 1 Sesión se había pedido que se retirase del esquema el capítulo referente a los laicos, a él le parecía necesario mantenerlo sustancialmente porque esa había sido una valiosa adquisición de los últimos treinta años. Se tratará de explicitar los fundamentos teológicos de la identidad laical y que el texto expone al explicar el carácter sacerdotal, regio y profético de todo el Pueblo de Dios.

A medida que se entra en la 2 Sesión parece claro a Congar que la Iglesia ha tomado nueva conciencia de su naturaleza²⁷ pasando de una visión meramente jurídica a otra en la que priva la “ontología de la gracia” o lo que es lo mismo, la conciencia de su estructura sacramental²⁸.

Durante el Concilio, Congar vuelve una y otra vez a emplear la misma terminología que había empleado años atrás: la necesidad de una “eclesiología total”, que informe lo que será el cap. II del Esquema²⁹.

Desde los presupuestos esbozados Congar hablará de la “Iglesia de los pobres”³⁰, siguiendo al Card. Lercaro³¹, Iglesia “que recita el Confiteor”³², Iglesia “abierta al mundo”³³.

Respecto a la redacción de *Lumen Gentium*, Congar trabajó directamente en la redacción de varios números del cap. I, El Misterio de la Iglesia, y sobre todo en el cap. II, El Pueblo de Dios, en los números 9: Nuevo pacto y nuevo pueblo, 13: Universalidad y

²⁴ III, 39.

²⁵ III, 46-47.

²⁶ III, 117.

²⁷ II, 94-95.

²⁸ II, 96.

²⁹ II, 107-108.

³⁰ II, 50-51.

³¹ I, 90-91.

³² II, 55.

³³ II, 66-67.

catolicidad del único Pueblo de Dios, 16: Los no cristianos, y 17: carácter misionero de la Iglesia.

Gaudium et Spes (7 diciembre 1965).

Congar siguió muy de cerca el proceso del Esquema XVIII, llamado más tarde Esquema XIII y, finalmente, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo actual (Gaudium et Spes)*.

Varias cuestiones le preocupan desde el principio. En primer lugar el género literario a emplear, ya que los Padres tienen dificultades de encontrar el tono adecuado. ¿Aquel texto sería un mensaje o una encíclica?³⁴, ¿debía estar redactado de forma directa, sencilla y simple, o mantener el lenguaje oficial de los demás textos conciliares?, ¿de parte de quien hablaba, desde el evangelio o desde la experiencia multisecular de la Iglesia?³⁵, y sobre todo ¿a quién se dirige, al mundo, a todos los cristianos, o sólo a los católicos?³⁶.

Para Congar el Esquema propone un cierto estilo de presencia de la Iglesia en el mundo, estilo que es de diálogo. Pablo VI había escrito su encíclica "Ecclesiam suam" el 6 de agosto de 1964. Pero de ahí surgía un problema: ¿las nuevas relaciones Iglesia-Mundo se basan en un diálogo sincero o, por el contrario, son la nueva táctica de la Iglesia para no perder el tren de la Historia, como algunos sugieren?. Para Congar es evidente que estamos delante de una ley de las mutaciones históricas³⁷. Se trata de aprender del "tiempo", de reconocer y aceptar plenamente la historicidad del mundo, que implicará un modelo de Iglesia capaz de reconocer que ella misma no tiene respuestas para todo³⁸.

En el proceso mismo de elaboración de GS Congar emite algunos reparos que luego serán recogidos por otros autores, y que se reducen a dos: el excesivo optimismo que refleja el texto y la antropología, un tanto pobre, que de él se desprende³⁹. Sin embargo la cuestión que parece capital en esta Constitución se puede formular de la siguiente manera: la apuesta que hace la Iglesia por la aceptación del mundo. Pero de qué mundo se trata, porque hay un

³⁴ III, 75.

³⁵ IV, 47-48.

³⁶ III, 85.

³⁷ III, 21.

³⁸ III, 84.

³⁹ IV, 48.

divorcio abierto entre Dios y el mundo que se llama ateísmo. Tema del que tratará la Constitución y que Congar es uno de los redactores principales.

Respecto a la redacción de *Gaudium et Spes* se sabe que Congar trabajó intensamente en el cap. I: *La dignidad de la persona*, desarrollando las ideas sobre el hombre como imagen de Dios, del pecado, de la dignidad de la inteligencia y de la conciencia moral, de la grandeza de la libertad, del misterio de la muerte y toda la temática del ateísmo, concluyendo con un número especial sobre Cristo, el Hombre nuevo. El otro capítulo en el que también toma parte en su redacción es el IV, *Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo*, tratando las relaciones de mutua ayuda entre la Iglesia y el mundo, en el que aparece el famoso n. 44, que tanta literatura debía suscitar.

Ad Gentes (7 dic. 1965).

Intimamente relacionado con el cap. IV de GS está el decreto *Ad Gentes*, en el que también Congar tomará parte muy activa en el cap. I que trata de los principios doctrinales. Se ha dicho que este capítulo es una redacción total de Congar.

Nuestro teólogo había manifestado su extrañeza ante la pobre preocupación misionera manifestada en el transcurso de la 1ª Sesión conciliar. Reconocía que en parte podría deberse a la toma de conciencia efectuada al pasar de la categoría de las misiones (que tiene la Iglesia) a la Misión (que es la Iglesia). Pero ello no podía ser óbice para tratar también de los problemas específicos que comportan las misiones en otros espacios humanos, preguntándose si acaso el soplo que llevó a hombres como Francisco Javier al Japón permanece todavía entre nosotros⁴⁰.

Durante la 3ª Sesión afirmará que el texto sobre la actividad misionera presentado a la consideración de los Padres le parece muy pobre teológicamente hablando⁴¹. Y afirmará, ya en la 4ª Sesión, que toda la Iglesia es misionera, afirmación que comporta dos dimensiones dignas de tenerse en cuenta: el conocimiento de los pueblos a los que se presenta el mensaje evangélico, y la reflexión teológica sobre el valor salvífico de las religiones no cristianas⁴².

⁴⁰ I, 85.

⁴¹ III, 108.

⁴² IV, 61.

Ya hemos aludido a la autoría redaccional de Congar respecto al cap. I del Decreto *Ad Gentes*. El esquema que sigue es perfectamente lógico dentro de su pensamiento: *designio salvífico del Padre* (n. 2), *misión del Hijo* (n. 3) *y del Espíritu Santo* (n. 4), *la Iglesia enviada por Cristo* (n. 5) *y su actividad misionera* (n. 6), sus causas y necesidad (n. 7) en la historia humana (n. 8) para finalizar con un *análisis del carácter escatológico de la actividad misionera* (n. 9)

Presbyterorum Ordinis (7 diciembre 1965).

Seguramente uno de los textos conciliares en los que más ha intervenido Congar sea el Decreto “Ministerio y vida de los presbíteros”. El mismo ha escrito: “Trabajé igualmente mucho en la Comisión del Clero que dio el texto “*Presbyterorum Ordinis*”. Los Padres parecían haber olvidado a los sacerdotes. Estos tenían ciertamente un texto, bastante mediocre, una especie de mensaje, redactado muy aprisa en el último período del Concilio. Yo protesté: los sacerdotes no tienen necesidad de una exhortación, sino que se diga qué son, y cuál es su misión en el mundo de hoy. Fue entonces -añade Congar- cuando Mons. Martin me invitó a trabajar en la elaboración de un nuevo texto. Debo reconocer, sin embargo, que este texto no corresponde perfectamente a lo que los sacerdotes esperan de él; lo he podido comprobar numerosas veces”⁴³.

Congar había visto en la primera redacción del texto un cierto moralismo paternalista y algunas repeticiones. Pero ello no iba a remediar el gran problema de fondo: la crisis de identidad de los presbíteros⁴⁴. Crisis que no se resuelve con bellas exhortaciones, sino afrontando la realidad e identidad del presbiterado. Seguramente parte de la crisis se debía a la identificación del sacerdote como hombre del culto, olvidando toda la dimensión de la Palabra⁴⁵, es decir, de la misión y del servicio al mundo. Se trataba, por tanto, de llegar a una armonización de ambas dimensiones superando la vieja oposición proveniente de la polémica anti-protestante. Para Congar había incluso algo más. ¿Cuál es la naturaleza del culto cristiano? Para él algo claro había que decir, el culto cristiano no es ritual ni sacrificial en el sentido veterotestamentario, por tanto el sacerdocio presbiteral debería cubrir otras dimensiones.

⁴³ En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 149.

⁴⁴ III, 78.

⁴⁵ I, 64-65.

En el transcurso de las diferentes sesiones conciliares habían salido además otros temas ministeriales de cierta importancia: el sacerdocio de la mujer⁴⁶, el celibato de los sacerdotes -expresamente retirado de las discusiones públicas por Pablo VI-, y el tema del diaconado permanente, sobre el que Congar dará una conferencia memorable en Roma el 24 de septiembre de 1965.

Respecto al trabajo redaccional de PO la mano de Congar está presente en el Proemio y en la *Conclusión*. En el cap. I: *El presbítero en la misión de la Iglesia*, trabaja en los números 2: *Naturaleza del presbiterado*, y 3: *Condición de los presbíteros en el mundo*; en el cap. II: *Funciones de los presbíteros*, ayuda a redactar los números del 4 al 9, que tratan respectivamente de *Los presbíteros, ministros de la palabra, de los sacramentos y de la eucaristía, como rectores del Pueblo de Dios, relaciones entre Obispos y presbíteros, unión y cooperación fraterna entre presbíteros, y trato de los presbíteros con los seglares*. También del cap. III: *La vida de los presbíteros*, son suyos los números 12: *Vocación de los presbíteros a la perfección*, 13: *El ejercicio de la triple función requiere y favorece la santidad*, y 14: *Unidad y armonía de la vida de los presbíteros*.

Dei Verbum (18 noviembre 1965).

La Constitución dogmática sobre la Divina Revelación iba a ser también objeto del trabajo de Congar. Desde el principio siguió con atención exquisita su desarrollo. Los debates sobre el texto llamado de “Las fuentes de la revelación” (De Fontibus Revelationis) se habían iniciado muy pronto, el 14 de noviembre de 1962. El título mismo parecía a Congar desafortunado, porque de sola la revelación cabe hablar como fuente, mientras que de la Escritura y de la Tradición se debe hablar simplemente como de canales⁴⁷. Afortunadamente aquel primer texto fue enviado a una Comisión Mixta, presidida por los cardenales Ottaviani (Comisión Teológica) y Bea (Secretariado Romano por la Unidad), que gradualmente van considerando a la Palabra de Dios como única fuente de revelación, Palabra que no sólo está contenida en las “palabras bíblicas”, sino principalmente en el acontecimiento de Cristo mismo⁴⁸.

⁴⁶ III, 93-97.

⁴⁷ I, 63.

⁴⁸ I, 67.

Para Congar aquel conflicto de las “dos fuentes” fue decisivo. Generó la conciencia teológica del Concilio porque en realidad “todo se jugó allí”⁴⁹. Allí apareció claro que las oposiciones de los Padres no consistían en tal tesis teológica o en algún otros capítulo de la teología, sino en el modo de acercamiento o en los planteamientos mismos que se hacían. Sus diferencias afectaban a los métodos y al conocimiento religioso. Algunos amaban la precisión de las definiciones, los análisis deductivos, las clasificaciones y las pruebas de autoridad, en definitiva la suya era una “teología de los manuales”. Otros -quizá la mayoría de los Obispos- optaban por otra dirección teológica, más inductiva cuyas fuentes estaban en la Escritura, los Padres, la liturgia, la historia, los “otros”. La adquisición de la verdad estaba en una línea de diálogo capaz de ayudar a descubrir progresivamente nuevas adquisiciones.

El texto que surge finalmente de la Comisión Mixta evita dirimir cuestiones polémicas. No trata de saber si existen verdades de fe no contenidas en la Escritura, y solamente conocidas por la Tradición. O si ésta es constitutiva del depósito de la fe, al margen de la Escritura. Para Congar -que rechaza también la posición protestante polémica: Escritura o Tradición- la Verdad no se puede conocer adecuadamente al margen de la Tradición⁵⁰. Es más, la Tradición es la transmisión total identificada con la vida misma de la Iglesia⁵¹ en su continuidad temporal. No cabe concebir Escritura y Tradición de manera concurrente y como opuestas, sino que hay que descubrir una mutua relación de interioridad. Ambas transmiten la revelación de Dios y ambas constituyen un sólo depósito sagrado de la Palabra de Dios⁵².

No en vano Congar había publicado por aquellos años una obra en dos volúmenes que tratan precisamente esta temática: la Tradición y las tradiciones, desde perspectivas históricas (1960) y teológicas (1963).

De la *Dei Verbum* dirá que es “uno de los documentos más importantes del Concilio..., es más que un capítulo de la teología, es el medio para vivificar el conjunto de la teología, la enseñanza de los seminarios, la predicación y la catequesis”⁵³.

⁴⁹ IV, 89.

⁵⁰ III, 62.

⁵¹ III, 63-64.

⁵² III, 63.

⁵³ IV, 88.

La huella directa de Congar en esta Constitución se halla en el cap. II: La transmisión de la revelación divina, en los números 7-10 en los que se trata respectivamente de *Los apóstoles y sucesores, heraldos del evangelio* (n. 7), *La Sagrada Tradición* (n. 8), *Relaciones mutuas entre Escritura y Tradición* (n. 9), *Relaciones de ambas con la Iglesia y el magisterio* (n. 10). Del cap. VI: *La Escritura en la vida de la Iglesia*, Congar trabajó en la redacción del n. 21: *La Iglesia venera las Sagradas Escrituras*.

Unitatis Redintegratio (21 noviembre de 1964)

Lógicamente el trabajo de Congar en el Concilio fue fundamentalmente ecuménico. Siguió con exquisita atención la génesis del Decreto conciliar, mantuvo estrecha relación con los Observadores de otras Iglesias y publica, a la vez, varios libros -Aspectos del ecumenismo (1962), *Cristianos en diálogo* (1964), *Vocabulario ecuménico* y 15 artículos de carácter ecuménico.

Cabe resaltar algunas observaciones que hace Congar aquellos años respecto al texto que finalmente será el Decreto de Ecumenismo. Observó muy pronto que el tema de la unidad cristiana, estudiado por tres comisiones distintas, adolecía del mismo mal que afectó a otros trabajos conciliares: la falta de cooperación entre las comisiones y la insuficiencia de una dirección de conjunto⁵⁴. Por eso verá positivamente que los tres textos preparados se refundan en un solo esquema.

Respecto a la identidad y ubicación del “hecho ecuménico” Congar afirma que estamos delante de un capítulo de la Historia de la Salvación, que es mucho más que una especialidad⁵⁵, y que su lugar propio es la eclesiología⁵⁶. Por eso afirmará rotundamente, cuando el tema ecuménico se plantea en el Aula Conciliar, que la Iglesia está delante de un “momento histórico”, “ya que... va, de manera decisiva, a declararse por el diálogo...”⁵⁷. Reconoce la mano del Dios providente en el hecho del ecumenismo, de lo contrario sería difícil entender cómo un “texto tan nuevo, tan abierto y tan osado hubiese podido recibir la cuasi unanimidad de sufragios por parte de los Padres conciliares. Y se cuestiona si acaso los Padres, aprobando aquel texto, habían visto

⁵⁴ I, 82-83.

⁵⁵ II, 104-105.

⁵⁶ II, 46-47.

⁵⁷ II, 142.

todas las consecuencias y las exigencias de las premisas aprobadas⁵⁸.

Congar se mostraría muy sensible a las famosas 19 pequeñas enmiendas que sufrió el decreto de ecumenismo, cuando habiendo pasado ya, capítulo por capítulo, por la aprobación casi unánime del Aula Conciliar, Mons Felici anunciaba los cambios en el texto conciliar. Reconoce que no afectan sustancialmente al decreto, pero sufre por el modo del procedimiento, por la impresión tan negativa que algunos podrían sacar del incidente al pensar que el Concilio no contaba y porque, finalmente, daba la impresión que se sustraía la generosidad y la frescura de lo que previamente se había concedido⁵⁹.

Cabría añadir una última observación referida a la peculiar participación católica en el movimiento ecuménico. Es bien consciente de que éste es uno y único. No hay un ecumenismo católico y otro protestante. El mismo había corregido aquel subtítulo que puso a su obra *Cristianos desunidos* (1937), al cambiar “principios del ecumenismo católico” por el de “principios católicos del ecumenismo”. Lo mismo iba a ocurrir con el texto conciliar. Pero para Congar era evidente que esa peculiaridad consiste en que si la aproximación del “Consejo Ecuménico de las Iglesias” se había originado desde necesidades misioneras, la aproximación católica se debía a su conciencia de “ser Iglesia” y a su sentido de la dimensión de la unidad⁶⁰.

La mano de Congar, sin embargo, se adivina claramente en el *Proemio* (n. 1) y en la *Conclusión* (n. 24) del decreto *Unitatis Redintegratio*. Este sería, pues, otra de las grandes aportaciones del teólogo francés a la obra del Concilio.

Todavía Congar trabajaría en dos textos más, ambos considerados menores si atendemos a su nomenclatura: son las Declaraciones *Dignitatis humanae* (Sobre la Libertad religiosa), y *Nostra Aetate* (Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas). Pero ambos textos son de gran trascendencia pues con ellos se abren caminos insuspechados, caminos nunca antes rastreados por un Concilio Ecuménico de la Iglesia Católica.

Nostra Aetate (28 octubre 1965).

Su trabajo en esta Declaración venía respaldado por la contri-

⁵⁸ III, 69-70.

⁵⁹ III, 125-126.

⁶⁰ IV, 63.

bución que había hecho al cap. II de *Lumen Gentium*, en los números 16: *Los no cristianos*, y 17: *Carácter misionero de la Iglesia*; y al cap. I del *Ad Gentes*, especialmente en el n. 7, donde hablando de las causas y necesidad de la actividad misionera de la Iglesia se afirma “que Dios puede conducir a los hombres que ignoran el evangelio por caminos que El conoce hacia la fe” (AG, 7).

Congar es redactor del Proemio y de la *Conclusión* de la *Nostra Aetate*, el texto más breve de todo el Concilio. Siguió con especial atención el tema referente al judaísmo en el largo proceso que va desde el llamado “Esquema 0”, (*Votum de antisemitismo vitando*), obra del Instituto Bíblico, de abril de 1960, y que era la respuesta de aquel centro académico a la solicitud de colaboración dirigida a las Universidades Católicas y Facultades Eclesiásticas, de julio de 1959, hasta el “Esquema 5” que se presentó a los Padres durante la 4 Sesión para su estudio, debate, aprobación y que el Papa promulga el 28 de octubre de 1965.

Pero hasta llegar a esa promulgación el texto había pasado por diversos avatares: su retirada durante la 1ª Sesión, el intento de colocarlo como capítulo IV del esquema de Ecumenismo durante la 2ª Sesión, aunque ya en la 3ª Sesión mantendrá su identidad como parte de un texto consagrado a las religiones no cristianas. Dentro de aquel azaroso y prolongado camino, Congar detectó dos peligros: que no se llegase a tratar en el Concilio el tema de los judíos en absoluto, como sugieren algunos Padres, a lo que él se oponía absolutamente; y que se llegase a silenciar la condena del antisemitismo y el reconocimiento de todo lo positivo del pueblo judío⁶¹.

El esquema tuvo buenos valedores en la persona del cardenal Bea, en el Secretariado Romano para la Unidad y, a partir de mayo de 1964, en el “Secretariado para los no-cristianos”. Respecto al segundo tema Congar pensó que el Concilio no debía optar por la neutralidad. “Se trata de pronunciarse sin equívocos ni reticencias contra todo antisemitismo. Se trata de reparar las graves faltas históricas cometidas por los cristianos contra los judíos... Es verdad que las poblaciones arabigoparlantes del Medio Oriente son apasionadamente alérgicas a todo lo que pueda parecer favorable a los judíos... Esperemos, sin embargo que el texto enmendado y completado como todos los otros textos, definitivamente se vote y promulgue

⁶¹ IV, 22. Para un conocimiento de la historia del texto *Nostra Aetate*, véase, Isidro M. SANS, *Hacia un diálogo religioso universal* (Bilbao 1992).

por el Santo Padre... Por graves que sean los temores a las posibles consecuencias, sería inconcebible que, veinte años después de Auschwitz, después de los libros de Jules Isaac..., el Concilio no pronuncie una palabra de reprobación absoluta contra el antisemitismo y de reconocimiento de todo lo que la religión de Israel representa siempre de positivo para nosotros”⁶².

Congar sufrió al conocer la existencia y difusión de panfletos que pretendían atizar sentimientos antisemitas entre los Padres con el objetivo de oponerse a la aprobación del capítulo sobre los judíos. Pero dirá que tras tantas fatigas “está permitido pensar que la *Declaración* tiene un cierto valor profético, si es verdad que el profetismo consiste en leer la historia a la luz del designio de Dios, que es su Sabiduría, y abrir caminos para la realización de este designio”. Una cosa le parecía cierta, tras la promulgación del texto hecha por el Papa: “La *Declaración*, en consonancia con todo el Concilio y que estará muy pronto completada por la que trata de la Libertad religiosa, aportará una contribución eficaz a la causa de la paz en el mundo”⁶³.

Dignitatis Humanae (7 diciembre 1965).

La última Declaración conciliar -*Dignitatis Humanae*- iba a marcar otro hito en la historia de la Iglesia. Congar la siguió no sólo con atención, sino que trabajó también en su redacción, tanto en la *Introducción*, como en el cap. II, *La libertad religiosa a la luz de la Revelación*, particularmente en los números del 9 al 14.

Fue muy clarividente. Lo que se jugaba en ella era la credibilidad de una Iglesia que había apostado por valorar en su justa medida a la sociedad temporal. Llegaría a escribir: “La *Declaración* sobre la libertad religiosa y la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de hoy, se sitúan, de hecho, en la perspectiva de lo que llamamos ‘laicidad’ de la sociedad temporal. No se trata del laicismo, que ignora y combate la influencia de la Iglesia... En el fondo la *Declaración* y la Const. Pastoral (Esquema XIII) son los primeros documentos solemnes por los que la Iglesia sale definitivamente de la Edad Media”⁶⁴. De la Edad Media o del “régimen de cristiandad”, que es lo mismo.

⁶² IV, 21-22.

⁶³ IV, 78.

⁶⁴ IV, 111-112.

Había en el Concilio Obispos que consideraban la presencia de la Iglesia en la sociedad bajo la perspectiva del régimen de cristiandad y reivindicaban situaciones de privilegio para la Iglesia -porque ella es la depositaria de la Verdad Objetiva de Dios, a la que todo hombre debe adherirse-, mientras que concederían simplemente la tolerancia a quienes se encuentran en el error, objetivamente hablando⁶⁵. De ahí la reticencia de esos Obispos ante un texto que abogase por la libertad religiosa.

A dos pueden reducirse las objeciones que los Padres veían en el texto: la proclamación de una tal Declaración parece ir en menoscabo de los derechos de la Verdad Objetiva si la conciencia del hombre (verdad subjetiva) prevalece sobre la revelación de Dios (Verdad objetiva). La aprobación de un texto así significaría dar luz verde a una sociedad cuya norma absoluta dependería del hombre y no de Dios, con las pertinentes secuelas del relativismo e indiferentismo.

La reflexión de Congar tomará una dirección distinta. ¿Cómo conjugar los derechos del hombre con los de Dios?. Ahí estaba, en el fondo, el núcleo del problema. Congar introduce una precisión que invalida pensar en privilegios para la Iglesia y en simples concesiones de tolerancia para los "otros". Congar dice así: "Dios y la Verdad Absoluta de su Palabra tienen derechos, pero a su manera. Esta noción de derechos no se puede aplicar unívocamente, sino sólo analógicamente, tal y como conviene a su trascendencia... Dios es trascendente y al mismo tiempo immanente a cada conciencia humana. Su autoridad es sui generis. No se impone de la misma manera que la del poder humano, sino que se propone como la verdad... No se puede, consiguientemente, traducir tal cual el derecho trascendente y original de Dios en derechos de tipo político. Si así se hizo en la Edad Media (y en la Ginebra de Calvino), fue por imitación de las reglas del Deuteronomio y del antiguo Israel... Todas las teocracias, todas las hierocracias, apelaron a los textos del Deuteronomio. Pero esa no es ya la condición del servicio de Dios bajo Cristo, que nos ha librado de la Ley. Una doctrina cristiana de la libertad religiosa, debe llegar, creemos, hasta ese nivel"⁶⁶.

Congar consecuentemente es partidario de que la Iglesia diga una palabra sobre este tema -que no puede ladear pues afecta a sus

⁶⁵ III, 54.

⁶⁶ III, 54-55.

relaciones con la sociedad civil-, pero además una palabra seria, a niveles de principios, y que no se conforme con una “declaración puramente práctica” que marcara límites jurídicos al derecho de la propaganda de quienes no tienen la Verdad objetiva. Pero esta era, precisamente, la posición de algunos Padres provenientes de países con homogeneidad religiosa para escapar del atolladero del pluralismo religioso. Congar opina que la Declaración debe buscar y analizar los fundamentos del derecho a la libertad religiosa y, por tanto, salvaguardar el derecho de la persona humana a no ser forzado por ningún poder creado en materia de conciencia.

Un simple texto de carácter práctico, como algunos pedían, daría la impresión de que el “cambio” de la Iglesia en este terreno era debido a razones tácticas y que la libertad proclamada solo era un refugio ante su debilidad en una sociedad secularizada, pero sin afectar a su doctrina tradicional.

El texto fue imponiéndose en el Aula conciliar. El temor de Congar era que muchos Padres interpretasen incorrectamente lo que se decía en la Declaración y votasen en contra. En la 3 Sesión había ocurrido que los Padres de la llamada minoría atacaban a una idea de “colegialidad” que no era la que en realidad proponía *Lumen Gentium*. Solo la famosa *Nota Praevia* vino a clarificar el problema. Ahora Congar deseaba lo mismo para la Declaración sobre la Libertad religiosa. En ningún momento el texto atribuía a la conciencia individual el valor de regla absoluta, independiente de la Verdad, o autonomía absoluta.

“Se trataba de una libertad externa, jurídica: nadie puede ser obligado a actuar en contra de su conciencia; nadie puede ser impedido a actuar según su conciencia, tratándose de actos externos que no perjudican el derecho de los otros... La conciencia es invocada aquí, no como regla última ni fundamento de la verdad, sino porque ella es el medio por el que es conocida la regla objetiva de la acción”⁶⁷.

La libertad que el texto reconoce no es para Congar una libertad respecto a la verdad conocida como tal, es simplemente un aspecto de la trascendencia del hombre respecto a toda autoridad humana que pudiese constreñirlo. Y es que la dignidad de la persona humana es una realidad objetiva creada a imagen de Dios y capaz de determinar por sí misma la orientación de una vida.

⁶⁷ IV, 34.

Congar reconoce, finalmente, que la publicación de la Declaración supondrá un “intenso esfuerzo de formación y educación de las convicciones personales” en algunos países, en otros, a corto plazo, se sentirá como un detrimento. Pero el relativismo e indiferentismo que se le quiere achacar son realidades existentes ya en nuestra sociedad⁶⁸.

La convicción última es que “la Declaración comportará frutos muy positivos, borraré la acusación contra la Iglesia Católica de ser intolerante y de oprimir las conciencias cuando está en momentos favorables, creará en muchos países un clima de confianza..., y ayudará a crear en el mundo una real libertad religiosa... Por eso la gestión que se pide a los Padres es coherente con el movimiento de conjunto del Concilio”⁶⁹.

III. LA LECTURA QUE CONGAR HACE DEL VATICANO II

Congar fue actor importante de la marcha del Concilio. Pero también fue “espectador”. Supo tomar las distancias necesarias para hacer su análisis. Su “lectura”, desde fuera es importante para conocer finalmente el significado del Concilio a los ojos del teólogo francés.

Pero, ¿qué fue finalmente el Concilio para el P. Congar?

En la bella homilía que el P. Maestro de la Orden de Predicadores pronunciara en el solemne funeral, en la catedral de Notre-Dame, de París, el 26 de junio de 1995, recordaba las “tres gracias” de la existencia del P. Congar. Y decía así: “La tercera y, tal vez, la más grande gracia por la cual Fr. Yves-Marie agradecía al Señor, es el Concilio... Fr. Yves-Marie estaba profundamente orgulloso, y con todo derecho, de su contribución a los documentos del Concilio, en especial, a la *Lumen Gentium*. Pero se trataba de un orgullo sano y humilde, como el de un artesano feliz en mostrarnos su obra. Su única tristeza era que, algunas veces, la Iglesia parece regresar a una existencia más estrecha y rígida”⁷⁰.

El Concilio fue para el P. Congar también un *misterio*. Pero un misterio que procede del Espíritu Santo. No se puede explicar de otra manera. :”Es evidente, por ejemplo, que el Concilio de Nicea, o el de

⁶⁸ IV, 36.

⁶⁹ IV, 33-37.

⁷⁰ En *Informaciones Dominicanas Internacionales*, n° 334 (oct. 1995), 188-189.

Calcedonia..., los grandes Concilios que determinaron los fundamentos de la fe, son obra del Espíritu; que las grandes fundaciones religiosas, que la aparición de Francisco de Asís, son obras del Espíritu... Un hermano dominico irlandés me recordaba hace poco una frase que pronuncié en Le Saulchoir en 1959, tras el anuncio del Concilio hecho por Juan XXIII: 'Este Concilio, o bien es una tontería, o bien es la obra del Espíritu; por mi parte, creo que es la obra del Espíritu. He podido verificarlo más tarde... He visto, por ejemplo, a los obispos reunidos en el Concilio acceder a la idea del ecumenismo, de manera cuasi unánime, en una sesión, en poquísimo espacio de tiempo. Ello me permite pensar que el Espíritu Santo ha actuado'⁷¹.

Obra del Espíritu Santo pero hecha a través -como siempre- del trabajo duro de los hombres. "Pienso que el Concilio no estuvo pensado por nadie en su desarrollo. Diría más bien que su movimiento estuvo dirigido por aquellos que han sido llamados los 'moderadores': Suenens, Doepfner, Agagianian, y el cardenal de Bolonia, Lercaro... Su tarea fue permitir que los trabajos concluyesen. Es extraordinario que en cuatro años el Concilio pudiese hacer tal trabajo. El personal del Consejo Ecuménico de las Iglesias, de Ginebra, que conoce bien la dificultad del trabajo colectivo, estaba maravillado... Nadie tenía una idea precisa sobre la orientación y la duración de esta gran asamblea multitudinaria puesta en marcha por Juan XXIII. Juan XXIII habría dicho: En el hecho del Concilio, todos somos novicios"⁷².

Es "misteriosa", no obstante, para Congar la marcha del Concilio. Y dice: "El Concilio se hizo así: por confianza en hombres y particularmente en Juan XXIII. Incluso después de su muerte, se han referido mucho a él, a su espíritu, a su intención..., porque él mismo se explicó relativamente poco. Siempre me he preguntado cuál fue exactamente el pensamiento de Juan XXIII sobre el Concilio... No lo dijo. Incluso no estoy seguro que él mismo lo supiera... Imagino que deseaba algo menos teológico. Creía él, pienso, que se enzarzaban en discusiones demasiado teóricas. Le hubieran gustado perspectivas más prácticas, más catequéticas; una especie de anuncio al mundo en el lenguaje accesible de los hombres de hoy, menos complicado... Esto es lo que yo imagino"⁷³.

⁷¹ En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 191-192.

⁷² En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 133.

⁷³ En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 132.

Respecto al significado profundo del Concilio, Congar se ha referido en varias ocasiones a algunas de sus dimensiones. Ha hablado de una nueva etapa en la historia de la Iglesia, a la entrada del pluralismo en su seno, al sentido pastoral del mismo Concilio, etc.

Preguntado en una ocasión sobre la tensión crisis-Concilio, respondía así: “Diré una palabra sobre la responsabilidad del Concilio en eso que llaman la crisis. A mi parecer esta responsabilidad tiene algo de real, pero es inseparable de la gracia y del beneficio que el Concilio representa para la Iglesia e incluso, diría, para el mundo. Este beneficio ha consistido principalmente en la *salida del tridentinismo*. No se trata aquí del Concilio de Trento sino del tridentinismo... Este tridentinismo es un sistema constituido tras el Concilio de Trento bajo la influencia de Papas muy conservadores... Era como un sistema que envolvía absolutamente todo: la teología, la ética, el comportamiento cristiano, la práctica religiosa, la liturgia, la organización, el centralismo romano, la constante intervención de las congregaciones romanas en la vida de la Iglesia, etc.”⁷⁴.

La Iglesia había salido del tridentinismo a través del Concilio. Ese era uno de los beneficios que ve Congar. Pero añade también en otro lugar el nuevo rostro, *más plural y humilde*, que ofrece la Iglesia gracias al Concilio. “Tras un período muy corto en el que sus trabajos se tenían a puerta cerrada -con gran escándalo de los periodistas- el Concilio se vivió a la luz de la plaza pública. Y entonces se percibió que la Iglesia no tiene respuestas para todo, que no es un bloque monolítico de unanimidad, y que obispos y teólogos de primer rango no piensan de la misma manera”. Y vuelve sobre la misma idea anterior: “Pero es que, además, el Concilio ha liquidado eso que yo llamaría la incondicionalidad del sistema. Entiendo por ‘sistema’ todo un conjunto de ideas comunicadas por la enseñanza de las Universidades romanas, codificadas por el derecho canónico, protegidas por una estrecha vigilancia y bastante eficaz bajo Pío XII, por un tender que rendir cuentas, con llamadas al orden, y sumisión de escritos a las censuras romanas, etc., brevemente, todo un ‘sistema’. Por el hecho del Concilio, todo se desintegró”⁷⁵.

Para Congar el Vaticano II fue un Concilio *pastoral*, es decir, “concreto” en su propia terminología: “Si precisamente el Concilio

⁷⁴ En Yves-Marie CONGAR, *Entretiens d'automne* (Présenté par Bernard Lauret) (Paris 1987) 9-10.

⁷⁵ En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 220.

tuvo un sentido, fue el de pasar del terreno ideal e ideológico a lo concreto de la vida de la Iglesia. No es casualidad que Juan XXIII lo llamara Concilio pastoral. Se ha observado que lo que Juan XXIII designaba por 'pastoral', era la doctrina, pero expresándose en la historia, en el tiempo y en el mundo actual. Es cierto que algunos han abusado de este término para afirmar que, puesto que es pastoral, no es doctrinal. Esto es absolutamente falso: es doctrinal, pero doctrinal-pastoral, es decir, doctrinal con una doctrina que exige ser aplicada históricamente, que no es una especie de tierra de nadie entre el cielo y la tierra, una especie de marzo absoluto, incambiable, intocable. No, no era eso. Es necesario aplicarlo concretamente..."⁷⁶.

Pero el Concilio proporcionó a Congar recuerdos imborrables. Seguramente uno de los más entrañables responde a un hecho significativo del Concilio: la presencia de los observadores de otras Iglesias cristianas. Congar no es un sentimental. Pero escribió una vez: "¡Tuve lágrimas en mis ojos cuando encontré a los observadores por vez primera! Es necesario que su presencia sea eficaz, todo está aún por hacer. Seguro que conocerán momentos de aburrimiento, de vacío, de molestia, pero lo esencial ya está conseguido: *ellos están ahí...*"⁷⁷. Y añade: "Cada martes teníamos una reunión con los observadores. Al principio no hubo más que una cuarentena; hacia el final llegaban al centenar. Se examinaba con ellos, tanto lo que estudiaba el Concilio en aquel momento, como lo que sería abordado la semana siguiente. Después que el documento, o la problemática, les eran presentados, ellos daban a conocer sus observaciones. Fue todo extremadamente interesante"⁷⁸.

Y llegando al final cabe hacerse la pregunta. ¿Cuál sería para el P. Congar el "balance final" de aquella aventura del Espíritu llamada Concilio Vaticano II?. El balance del Concilio fue indiscutiblemente positivo.

"Creo, en efecto, que el Concilio realizó un buen trabajo. Pero es verdad que en numerosas cuestiones se quedó a mitad de camino. Comenzó una obra que no está acabada, se trate de la colegialidad, del papel de los laicos, de las misiones e incluso del ecumenismo. Sería absurdo pensar que las cosas deben permanecer en el estado en que se encontraban al final del Concilio, el 8 de diciembre de

⁷⁶ En Yves-Marie CONGAR, *Entretiens d'automne...*, o. c., 13.

⁷⁷ I, 36.

⁷⁸ En Yves-Marie CONGAR, *Entretiens d'automne...*, o. c., 144.

1965”⁷⁹.

Hay una razón, para el P. Congar que explica por qué la obra conciliar se quedó a mitad de camino. Pablo VI marcó una dinámica en orden a la búsqueda de la unanimidad. En cada texto conciliar se descubren las dos tendencias. “El Concilio dio un impulso, pero quien vaya precisando las cosas será la vida misma. Lo importante para mí -dice Congar- es que el Concilio tuvo lugar”⁸⁰.

El Concilio, la más grande “gracia” en la vida del P. Congar.

⁷⁹ En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 133-134.

⁸⁰ En *Jean Puyo interroge...*, o. c., 149.