

LA CONTRIBUCIÓN DE YVES CONGAR A LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE EL LAICADO

RAMIRO PELLITERO

SUMARIO: 1. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LOS LAICOS ANTES DEL VATICANO II. «JALONES PARA UNA TEOLOGÍA DEL LAICADO» (1953). a) La minusvaloración de la condición laical durante siglos. b) Factores que influyeron en la revalorización de la vocación y misión laicales. c) La reflexión teológica sobre el laicado en la década de los años cincuenta. «Jalones para una teología del laicado». 2. LAS ENSEÑANZAS DEL VATICANO II Y LOS ESCRITOS DE CONGAR EN LA ÉPOCA DEL CONCILIO. 3. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA EN LOS AÑOS POSTERIORES AL CONCILIO VATICANO II. CONGAR Y LA «TEOLOGÍA DE LOS MINISTERIOS». a) Congar y la «teología de los ministerios». b) La «teología del cristiano». 4. HACIA EL SÍNODO DE 1987. CONGAR Y LA *CHRISTIFIDELES LAICI*. a) El debate durante la segunda mitad de los años ochenta. b) El Sínodo de 1987 y la Exhortación postsinodal *Christifideles laici*. c) Los últimos textos de Congar sobre el laicado. Su presentación de la *Christifideles laici*. 5. A MODO DE CONCLUSIÓN.

Resumen: El centenario del nacimiento de Yves Congar (1904-1995) brinda la oportunidad de volver sobre su pensamiento en un tiempo en el que la Iglesia se afana en la comprensión y la aplicación del Concilio Vaticano II. Este trabajo quiere valorar su aportación a la reflexión sobre el laicado en el marco de la evolución que ha tenido lugar en el siglo XX, antes, durante y después del Concilio. Es indudable que la reflexión teológica del laicado debe mucho a las posiciones de Congar. Como elemento fundamental de esa reflexión, dentro de una

Abstract: The centenary of Yves Congar (1904-1995) offers the opportunity of returning to his thought, at a time in which the Church continues its endeavours to understand and apply the Second Vatican Council. This study aims to assess of Congar's contribution, before, during and after the Council, to the reflection on the laity of the 20th century. Undoubtedly, modern reflection on the laity is much indebted to Congar's propositions. A fundamental element of this reflection worth stressing, within an ecclesiology of communion,

eclesiología de comunión, debe destacarse la indole secular (*indoles saecularis*) del laico.

Palabras clave: Congar, Teología del laicado, Laicos, Iglesia.

is the secular character (*indoles saecularis*) of the layman.

Keywords: Congar, Theology of laity, Lay people, Church.

El centenario del nacimiento de Yves Congar (1904-1995) brinda la oportunidad de volver sobre su pensamiento en un tiempo en el que la Iglesia se afana en la comprensión y la aplicación del Concilio Vaticano II. Es ya abundante la literatura *sobre* la vasta obra teológica del insigne teólogo. Estas páginas quieren valorar su aportación a la reflexión sobre el laicado¹ en el marco de la evolución que ha tenido lugar en el siglo XX, antes, durante y después del Concilio².

1. Vid. anteriormente R. PELLITERO, «La eficacia temporal del mensaje evangélico según Yves Congar», en *Scripta Theologica* 24 (1992) 1031-1047; IDEM, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1996; «Congar's Developing Understanding of the Laity and Their Mission», en *The Tomist* 65 (2001) 327-359. Ante la imposibilidad de reflejar la amplísima bibliografía existente sobre el laicado, ofrecemos una selección de otros estudios sobre el tema en los escritos de Congar, por orden cronológico de publicación: A. RUDONI, *Fondamenti della teologia del laicato in Y.M.-J. Congar: «Jalons pour une théologie du laïcat»*, Pont. Un. Lateranense, Roma 1970; J.R. CESCHI, *El apostolado de los laicos en la teología de Yves Congar*, LIEF, Roma-Vicenza 1973; D. BONIFAZI, «Sacerdozio-laicato nell'ecclesiologia di Y. Congar: evoluzione e prospettive», en AA.VV., *Popolo di Dio e sacerdozio*, Padova 1983, 307-320; M.A. GIBAUD, *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en Yves Congar y en el Vaticano II*, Pont. Un. Santo Tomás, Roma 1983; R. MCBRIEN, «Church and Ministry: the Achievement of Yves Congar», en *Theology Digest* 32 (1985) 203-211; G. COLOMBO, «La "teología del laicato": bilancio di una vicenda storica», in AA.VV., *I laici nella Chiesa*, Pont. Un. Santo Tomás, Torino 1986, 9-27; R. BEAUCHESNE, *Laity and Ministry in Yves M.-Congar, O. P.: Evolution, Evaluation and Ecumenical Perspectives*, Boston University, Boston 1974; IDEM, «Worship as life, Priesthood and Sacrifice in Yves Congar», en *Église et Théologie* 21 (1990) 79-100; S. FUSTER, «Aportación del padre Congar a la teología del seglar», en *Ciencia Tomista* 123 (1996) 77-98; Th.F. O'MEARA, «Beyond "Hierarchology". Johann Adam Möhler and Yves Congar», in D.J. DIETRICH y M.J. HIMES (eds.), *The Legacy of the Tübingen School. The Relevance of Nineteenth-Century Theology for the Twenty-First Century*, Crossroad, New York 1997, 173-191; E. VILANOVA, «La teología del laïcat segons el pare Congar», en *Revista Catalana de Teologia* 33 (1998) 443-451; A. VAUCHEZ, «Yves Congar et la place des laïcs dans l'ecclésiologie médiévale», en *Cardinal Yves Congar (1904-1905): Actes du colloque réuni à Rome les 3-4 juin 1996*, Cerf, Paris 1999, 165-182; finalmente, la comunicación de J. ESPITALLIER, «Une théologie du laïcat: l'apport du Père Congar», en el Coloquio *Le Père Congar: Genèse d'une Pensée* (23-24 abril 2004). El coloquio fue organizado por el *Institut Catholique de Toulouse*, y presidido por el Cardenal Walter Kasper.

2. Ciertamente, el Concilio Vaticano II no debe considerarse únicamente como punto de llegada, sino como impulsor del dinamismo eclesial y teológico. Que se dé ese im-

En 1987 se celebró el Sínodo universal sobre «la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo», cuyos trabajos quedaron reflejados en la Exhortación postsinodal *Christifideles laici*, publicada por Juan Pablo II el 30 de diciembre de 1988. Es indudable que la reflexión teológica del laicado debe mucho a las posiciones de Congar³. Esto no quiere decir que esa reflexión se identifique con ellas o se limite a ellas. Sin embargo cabe afirmar que dichas posiciones jalonaron en buena medida el camino que la teología ha ido recorriendo para discernir el papel de los fieles laicos en una eclesiología de comunión y de misión.

Este trabajo consta de cuatro apartados. El primero inscribe el comienzo de la reflexión congariana, sobre todo su libro de 1953, «Jalones para una teología del laicado», en el proceso de revalorización de la vocación y misión laicales que se dio en la Iglesia contemporánea, después de muchos siglos de minusvaloración de la condición laical. En el segundo apartado se sitúan los planteamientos de Congar durante la época del Concilio Vaticano II. El tercer apartado alude a su posición en relación con la «teología de los ministerios». Finalmente, después de analizar el debate previo al Sínodo sobre los laicos de 1987, se estudian sus últimos textos sobre el laicado, y particularmente sus opiniones sobre la doctrina de la Exhortación *Christifideles laici*.

pulso del mejor modo depende en buena parte de la «recepción» de los núcleos fundamentales del Concilio.

3. Entre las últimas publicaciones sobre la obra de Congar, vid. también: A. DOBRZYNSKI, «La pneumatología en la eclesiología ecuménica del Cardenal Yves Congar», en *Excerpta e dissert. in S. T.*, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, 38 (2000) 143-224; V. DUNNE, *Prophecy in the Church: The Vision of Yves Congar*, P. Lang, New York 2000; E. APOLLINAIRE MATSIMOUNA, *Lo Spirito Santo principio dinamico di vita escatologica nell'eclesiologia di Yves M. Congar*, Pontificia Studiorum Universitas a Santo Thomas Aquinate in Urbe, Roma 2001; M.ªJ. FERNÁNDEZ CORDERO, «La naturaleza eclesiológica de la "retractación" de Congar: De Jalones (1953) a Ministerios y Comunión (1971)», en *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001) 329-382, 539-559; E. GROPE, «The Contribution of Yves Congar's Theology of the Holy Spirit», en *Theological Studies* 62 (2001) 451-478; IDEM, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, New York 2004; G.P. FLYNN, *The Church and unbelief: a study of Yves Congar's total ecclesiology*, Oxford University, Oxford 2002; M. CONGIU, «Yves Congar (1904-1995)», en *Teologi Cattolici del XX Secolo*, en *Credere Oggi* 23 (2003) 87-104.

1. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LOS LAICOS ANTES DEL VATICANO II. «JALONES PARA UNA TEOLOGÍA DEL LAICADO» (1953)

La figura de los laicos remite a la mayor parte de los cristianos, hombres y mujeres, que desde los primeros tiempos de la Iglesia han tratado de asimilar el mensaje evangélico y propagarlo allí donde estaban, mientras se dedicaban a las tareas que su vida cotidiana les iba imponiendo. En ellos, guiados y sostenidos por sus Pastores, ha ido configurándose la existencia cristiana y ha ido tomando cuerpo la Iglesia. Y esto ha sido así durante siglos, mucho antes de que se planteara una reflexión teológica sobre la condición laical. La búsqueda de la santidad, central en el mensaje y en la vida cristiana, ha ido por delante de la teología, como es regla general. Al mismo tiempo, la acción del Espíritu Santo, en cuanto promotor del progreso en la comprensión de la fe, se ha hecho sentir en nuestro tiempo de modo que decir «laico» parece aludir a una realidad más concreta que decir «cristiano».

Se hace pues, inevitable, la alusión al término laico, por más que el tema sea hoy bien conocido. Los estudios filológicos, y conviene notarlo, muestran que el laico no era en el Antiguo Testamento simplemente un miembro cualquiera del Pueblo de Dios, como se lee aún en ocasiones. El mismo Congar lo afirmaba en la primera edición de sus *Jalons*. Más adelante se vio que designaba un tipo de miembro del pueblo, aquél que no gobierna⁴.

La carta de S. Clemente I a los Corintios (año 95) testifica la introducción del vocablo en el ámbito cristiano. Posteriormente, en los textos de mediados del siglo II hasta finales del siglo III aparece como término de contraste en íntima dependencia del progresivo desarrollo de la organización eclesiástica, sobre todo en relación con el *ordo clericorum*. No contiene entonces de por sí ninguna valoración ni reflexión teológica —es un término de contraste de carácter neutro—, excepto la valora-

4. Cfr. I. DE LA POTTERIE, «L'origine et le sens primitif du mot "laïc"», en *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 840-853. Congar corrigió su primera visión en la tercera edición de sus *Jalons* (1964).

ción del lugar que ocupan los laicos en la asamblea litúrgica. Con el monaquismo, que se instaura en el siglo V, se introduce la *distinción tripartita* clérigos-laicos-monjes.

En la misma época aparece también el término «secular», para designar lo contrapuesto a lo religioso o eclesiástico, de modo que en esta evolución «laico» y «secular» van unidos. La distinción tripartita incluirá, pues, un doble criterio: mientras el clérigo se distingue del laico por el sacramento del orden, lo que distingue al religioso del laico es el estilo de vida. El laico se ocupa de tareas seculares. Todo ello resulta no de una reflexión teológica, sino de la vida y del lenguaje.

Lo que sucede a partir del siglo V es que la distinción entre hombre religioso o devoto por un lado y secular por otro, fue llevando a la idea de que los laicos son menos devotos *porque* se ocupan de las cosas del mundo. El ideal de la vida espiritual y apostólica, bien presente en los primeros cristianos, se fue trasladando a la vida religiosa, en una perspectiva entendida exclusivamente desde la escatología consumada.

Al llegar la época medieval la mentalidad de los dos poderes, Iglesia y sociedad civil, hace que, por un lado, al laico se le identifique con el poder civil y secular frente al poder espiritual de los clérigos; por otro lado, la mentalidad estamental dará más importancia al origen social y al sexo que al oficio o profesión. Como resultado, el paradigma del laico pasa a ser el príncipe, que no tiene responsabilidad de la Iglesia, frente al clérigo, que se ocupa de las tareas eclesiásticas. La referencia al «poder» secular desaparecerá más tarde, pero dejará su huella en el proceso moderno de la *secularización* de lo temporal; en ese contexto, «laico» se opondrá a «cristiano», y como resultado, lo cristiano tenderá a verse representado por el estamento clerical, mientras que lo «laico» será referido al estamento secular.

En esta rápida visión de su evolución, se observa cómo el término laico se ha ido cargando, hasta nuestros días, de connotaciones negativas. Durante la historia se ha dado de hecho una minusvaloración de la condición laical, y ello influirá en toda la teología moderna sobre el laico, que se puede interpretar como un intento de reaccionar contra esa situación, buscando una definición positiva.

a) *La minusvaloración de la condición laical durante siglos*

Tres vías cabe señalar por donde ha venido la minusvaloración de la condición laical a la que nos venimos refiriendo: una visión negativa de la santidad en el «mundo»; una visión pasiva del laico; el proceso de secularización a partir del s. XVII.

Una *visión negativa de la santidad en el mundo* se muestra en textos de Hugo de San Víctor y Graciano («duo genera christianorum...»), que consideran a los laicos como menos aptos para la vivencia de la religión. Mencionemos algunos factores históricos y sociológicos que, entre otros, han sumado en esta línea. Por una parte, una determinada interpretación de la distinción origeniana entre la «muchedumbre» que rodea a Jesús y sus «discípulos», en el sentido de reservar para la vida religiosa el radicalismo que todos los cristianos han de vivir, junto con el hecho obvio de que la mayor parte de los cristianos son laicos y por tanto son más evidentes sus posibles defectos; cabría añadir las diferencias culturales que en la época medieval separaban al clérigo del laico («illiteratus»). Por otra parte, un olvido de la interrelación entre las vocaciones eclesiales, junto con una falta de comprensión del valor cristiano de las realidades temporales y en concreto del trabajo; así mismo, la escasa valoración del matrimonio como camino de santidad. Todo ello ha contribuido a que el término «vocación» se fuera identificando con vocación religiosa.

En segundo lugar, una *visión pasiva o del laico* en el sentido de que le correspondería la receptividad en los sacramentos pero no la responsabilidad activa en la misión de la Iglesia. Esto fue posible en la aludida perspectiva de «poderes», compleja y no del todo adecuada para comprender la Iglesia, junto con otros factores que cabe citar: en la Edad antigua, un cierto paternalismo en algunas referencias a los laicos; en la Edad media, la también referida mentalidad estamental, que llevó a estereotipos como el de entender la distinción gobernante-gobernado en el sentido de superior-inferior y en términos de poder.

Esas ideas influirán en el moderno *proceso de secularización*, junto con la difusión de una eclesiología de signo netamente jurídico, como respuesta a las tensiones entre los poderes temporal y espiritual, y a las controversias provocadas por el conciliarismo y la Reforma protestante, frente a la eclesiología más integral de tipo sacramental de la patrística y de la gran teología medieval. Se distingue entre Iglesia «docente» (los

pastores) y «discente» (los laicos), olvidando que toda la Iglesia «aprende». En el s. XIX se intenta describir la función de los laicos en torno a la obediencia (lo que, en realidad, es propio de *todos* los fieles).

A ello se añade una distinción entre la Iglesia y el mundo donde el mundo es confiado al laico como algo que tiene fines de por sí distintos a los de la Iglesia misma. Por último, no es ajena a esta problemática una excesiva separación entre un orden natural y un orden sobrenatural en la perspectiva de Cayetano⁵.

El proceso de secularización, iniciado claramente a partir del siglo XVII, conlleva que el «mundo eclesiástico» se vaya configurando en una esfera ajena al mundo ordinario o civil. Esto hace que en las primeras décadas del siglo XX, el cristiano laico se conciba como atrapado entre dos «mundos»: el clerical, por su pertenencia a la Iglesia, y el civil, desde el punto de vista de su modo de vida. Con el inconveniente añadido de que el mundo «civil» va perdiendo la perspectiva salvífica. El papel del laico podrá verse como defensa de la libertad eclesiástica, pero no con una misión propia respecto a la salvación (la condición laical y las tareas seculares no tienen un sentido intrínseco, como tales, en la misión eclesial). Como mucho, se hablará de una misión «indirecta» o «segunda» de los laicos, respecto a la misión evangelizadora de la Jerarquía. Implícitamente esto supone una identificación de la Iglesia con lo eclesiástico y una tendencia a enjuiciar el mundo moderno como algo globalmente negativo. Éste es precisamente el ambiente en que Congar comienza su reflexión sobre el laicado⁶.

b) *Factores que influyeron en la revalorización de la vocación y misión laicales*

Así las cosas, al ir llegando la mitad del siglo XX, la cuestión de la valoración del laicado se asocia a la necesidad de replantear la relación

5. Preocupado por subrayar la gratuidad divina hasta el punto de considerar irrelevante la libertad del hombre, para Cayetano lo sobrenatural «añadiría», a los fines propios de la naturaleza humana, los fines sobrenaturales (conocimiento y amor de Dios), de modo que ambos fines, naturales y sobrenaturales, quedan yuxtapuestos. Esta visión influye sobre una consideración pasiva del laico en el sentido de que a él le corresponderían los fines naturales, puesto que no está situado en un orden de salvación. Debajo de esto hay también un cruce indebido entre Iglesia y mundo eclesiástico.

6. Vid. nuestro trabajo *La teología del laicado...*, cit., 79ss.

Iglesia-mundo, o en términos más amplios, la relación entre creación y redención, historia y salvación. El intento de caracterizar *positivamente* la figura del laico se dará, por otra parte, en el contexto de la historia europea en las décadas anteriores al Concilio.

El proceso de revaloración de los laicos viene determinado por factores que se entrecruzan e impulsan entre sí. Pueden distinguirse dos grupos de factores: algunos fenómenos eclesiales y otros desarrollos asociados a la renovación teológica que se produjo en la época anterior al Concilio Vaticano II.

En primer lugar *algunos fenómenos eclesiales*: la descristianización que se da en Centroeuropa desde principios de siglo y sobre todo antes de los años cincuenta (se entenderá que los laicos pueden influir en la cristianización, pues llegan donde no llegan los clérigos); el movimiento litúrgico, que impulsa la participación activa de todos los fieles en la celebración; la llamada universal a la santidad, promovida por instituciones como el Opus Dei desde su fundación en 1928 por San Josemaría Escrivá; los movimientos apostólicos en torno a la «acción».

En segundo término, *la renovación teológica*, con su «retorno a las fuentes», que trajo consigo un mayor sentido de la historia, una visión de la Iglesia como comunidad y una nueva reflexión sobre la acción pastoral. Junto a ello, la revisión de algunas cuestiones de fondo relacionadas con la espiritualidad: la contestación a la idea de que perfección cristiana y apartamiento del mundo están íntimamente relacionados; la necesidad de recuperar una armonía entre teología y espiritualidad (esto lleva a pensar en el laico superando una perspectiva «devocionalista»); la profundización sobre la relación entre mundo y santidad más allá de una perspectiva institucional o jurídica; el estudio de las relaciones entre la creación y la redención, bien desde la eclesiología (la historia temporal entra en la historia de la salvación, aunque se discutirá cómo⁷) o bien, y más radicalmente, desde la espiritualidad (las fuentes de la vida espiritual no están al margen de la experiencia humana, sino que en ella se despliegan).

7. Aquí se sitúan algunas obras importantes de los años cuarenta como la de H. DE LUBAC, *Catolicismo* (orig. París 1937), Ediciones Encuentro, Madrid 1988, que quiere recuperar la dimensión comunitaria de la tradición cristiana, y la de G. THILS, *Teología de las realidades terrenas*, Ediciones Desclée, Buenos Aires 1948 (orig. Bruges 1946).

c) *La reflexión teológica sobre el laicado en la década de los años cincuenta. «Jalones para una teología del laicado»*

La reflexión teológica sobre el laicado arranca a principio de los años cincuenta, protagonizada sobre todo por las obras de tres autores: el italiano Raimondo Spiazzi (*La missione dei laici*, Roma 1952), el francés Yves Congar (*Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953)⁸ y el belga Gérard Philips (*Le rôle du laïcat dand l'Église*, Paris-Tournai 1954). Obras de menos transcendencia se escribieron en Alemania. La experiencia de la segunda guerra supuso un aldabonazo para la conciencia europea y concretamente para el catolicismo francés. Los francófonos hablan no sólo de «laicos», sino de «laicado», lo cual indica ya la intención de dotar al conjunto de los laicos de una sustantividad y sugiere el interés por intentar una definición teológica positiva. De los tres libros, el más importante fue con mucho el de Congar⁹.

La reflexión de estos autores estaba influida por la experiencia de la Acción Católica, entendida desde Pío XI como participación en el apostolado jerárquico de la Iglesia. Una reflexión, por tanto, construida frente al «mundo» del laicismo, mirado como desde fuera por la Iglesia, que había sido expulsada de él, y que se disponía a penetrar de nuevo en él para recristianizarlo. Hay una preocupación por justificar el «mandato» de la Jerarquía y al mismo tiempo por defender la responsabilidad personal de los laicos. El empuje de la Acción Católica francesa, como freno de la descristianización, es respaldado por las interpretaciones teológicas que, asentadas en la eclesiología del Cuerpo místico (*Mystici Corporis*, 1943), van integrando la perspectiva del Pueblo de Dios. Tal es el marco, rico y complejo, y al mismo tiempo limitado, en que se situará esta «teología del laicado».

Por otra parte, el paso de la década de los cuarenta a los cincuenta fue testigo de un debate acerca de los miembros de los Institutos seculares. Se discutía si eran laicos o religiosos¹⁰. Se opusieron especialmente

8. Vid. R. PELLITERO, *La teología del laicado...*, cit., 131ss.

9. Parece significativo que al recoger la bibliografía sobre los laicos como preparación del Sínodo del 87, A. Scola tomase como punto de partida la fecha de 1953, año en que salió *Jalons*. Cfr. A. SCOLA (dir.), *Il laicato. Rassegna bibliografica in lingua italiana, tedesca e francese*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1987.

10. Cfr. R. PELLITERO, *La teología del laicado...*, cit., 423.

Karl Rahner y Urs von Balthasar. El primero negaba el carácter plenamente laical; el segundo lo defendía. Para Rahner, esos laicos dejaban de ser laicos¹¹. Para von Balthasar, sobre la base de que la figura del laico se opone al clérigo pero no al religioso, esas personas eran al mismo tiempo laicos y religiosos; más todavía, el único apostolado plenamente laical era el de los miembros de los Institutos seculares.

Al contrario que von Balthasar pensaba Schillebeeckx, según el cual el laico era un miembro de la Iglesia caracterizado por la secularidad, sobre todo frente a los religiosos¹². Congar no entró en el debate sobre los miembros de los Institutos seculares porque su planteamiento pretendía ir más a la raíz de la misma vocación y misión de los laicos, en torno al núcleo teológico de las relaciones Iglesia-Mundo-Reino. A partir de 1946 traza los primeros esbozos de una *teología* del laicado.

El comienzo de los años cincuenta presencia una intensa actividad en la vida eclesial francesa, no exenta de dificultades. A causa de incomprendimientos y desconfianzas por parte de quienes no veían con buenos ojos la *théologie nouvelle*, Congar se verá movido, a partir de 1954, a trasladarse primero a Jerusalén, luego a Cambridge y a Strasbourg.

Coincide también el comienzo de los años cincuenta con la experiencia dramática de los «sacerdotes obreros»; su afán apostólico por recuperar para la Iglesia aquellos medios donde la descristianización había calado más profundamente, no supo medir las dificultades, prácticas y teológicas, que ese intento conllevaba¹³. La experiencia se

11. Pocos años después (1956-57) dos artículos de K. Rahner y de Ch. Baumgartner desatan otro debate sobre si los laicos de Acción Católica eran laicos o no. Rahner entendía que el apostolado de los laicos tenía su fundamento en el Bautismo y venía determinado por su situación en el mundo; por tanto, participar del apostolado jerárquico era dejar de ser laicos. La posición de Rahner implicaba caracterizar positivamente a los laicos desde el mundo (no *desde la Iglesia*, apuntará Congar). Baumgartner afirmaba que los laicos de Acción Católica no cesaban de ser laicos aunque ciertamente participaban del apostolado de los clérigos (la evangelización), además de las tareas del ejemplo o de la existencia cristiana, que corresponden a todo cristiano (Congar criticó esto diciendo que suponía separar la evangelización de la civilización, haciendo de la primera una tarea clerical) (cfr. PELLITERO, cit., 279ss).

12. En su opinión, la teología del laicado no podía considerarse ni francesa, ni alemana, ni holandesa, ni belga, porque surgió en el mismo momento en la Iglesia entera y con una larga prehistoria.

13. Sobre los «sacerdotes obreros» y su contexto, vid. p. ej.: H. GODIN, *France pays de mission?*, Ed. du Cerf, Paris 1943; R. VOILLAUME, *Au coeur des masses*, Cerf, Paris 1950; A. DANSETTE, *Destin du catholicisme français, 1926-1956*, Flammarion, Paris

detiene, y la nación primogénita de la Iglesia se tambalea. Estamos en enero de 1954. Sólo unos meses antes se publicaba *Jalons pour une théologie du laïc*¹⁴, libro que Congar considerará siempre como fundamento válido para una reflexión sobre el laicado dentro de su proyecto eclesiológico.

Un análisis de *Jalons* puede efectuarse tomando un doble punto focal: la relación Iglesia-mundo y la noción de laico que ahí se ofrece.

a) *La distinción Iglesia-mundo* posee en *Jalons* dimensiones cristológicas y antropológicas, connotaciones cósmicas y escatológicas, soteriológicas y ascéticas, y fuertes perspectivas jurisdiccionales y culturales. Contiene además un importante desarrollo sobre dos cuestiones que siguen candentes en nuestros días: la teología de la historia y la teología del trabajo.

El interés de Congar es sobre todo criticar el clericalismo medieval y su infravaloración de las cosas temporales, y defender la autonomía de las realidades del «orden temporal» (el trabajo humano, la familia, la política, etc.). El verdadero *rappor*t religioso queda situado no del lado del mundo, sino del lado del orden espiritual (Congar tiende también a defender el «ideal monástico» como meta de todo cristiano). Esta visión configura en *Jalons* el marco *Iglesia-mundo-Reino*: un reino espiritual y un mundo natural que caminan juntos durante la historia sin encontrarse hasta el Reino escatológico definitivo. Las diversas interpretaciones de los autores que estudiaron el libro del dominico francés hacen pensar que nuestro teólogo no consiguió, en *Jalons*, una explicación acabada de la distinción y la relación entre la Iglesia y el mundo. Pero entendemos que su planteamiento quedaba abierto a una mayor profundización en este punto¹⁵.

1957; E. POULAT, *Naissance des Prêtres Ouvriers*, Paris 1959; J. LOEW, *Rencontres. Journal d'une Mission Ouvrière 1941-1959*, Le Cerf, Paris 1961; L. AUGROS, *De l'Église d'hier à l'Église de demain. L'aventure de la Mission de France*, Cerf, Paris 1980; D. PERROT, *Les fondations de la Mission de France*, Cerf, Paris 1987.

14. Hemos trabajado sobre la segunda edición francesa, de 1954 (citamos como *Jalons*).

15. En todo caso, para el Congar de *Jalons*, así se expresa él mismo, el Reino va «madurando» en la *historia en la medida* en que comienza a existir de algún modo *en la Iglesia*: como fruto, al mismo tiempo de la acción de la gracia y la cooperación humana. Esta última estaría centrada en el trabajo, en continuidad con lo que Maritain llamaba un «Humanismo integral». Congar se enfrentaba en *Jalons* tanto al naturalismo o tem-

El libro refleja el debate sobre el sentido del compromiso temporal entre encarnacionistas y escatologistas, donde Congar mantuvo una posición intermedia¹⁶, similar a la que después adoptaría la *Gaudium et spes*¹⁷, y que puede sintetizarse así: el esfuerzo temporal tiene un sentido, pues Dios no aniquilará nada de las realizaciones auténticamente humanas. Al mismo tiempo, el Reino definitivo vendrá como una «solución» divina y gratuita, a lo que los hombres han intentado sin conseguirlo lograr: la armonía, la integración, la reconciliación de todo lo creado.

Como hemos visto, según Congar el mundo no forma parte integralmente de la Iglesia hasta el final. Pero los «esbozos» del Reino ya están aquí gracias a la misión de los laicos. Por otra parte, el mundo no es autónomo respecto a Dios ni por su origen ni por su destino; sin embargo, durante la historia, goza de una cierta autonomía respecto a lo eclesial, tiene una consistencia «natural» que le viene de su ser fruto de la creación. También encontraremos un eco de esta perspectiva en las afirmaciones del Vaticano II sobre la autonomía de las realidades terrenas¹⁸.

b) Por lo que toca a la *noción de laico*, viene descrita en *Jalons* desde dos presupuestos: ante todo como un miembro del Pueblo de Dios, es decir, como cristiano; a la vez Congar se refiere a la distinción tripartita de los modos de ser cristiano: ministros sagrados-laicos-religiosos, asentada desde el siglo tercero, como estructura «permanente» en la Iglesia. Ofrece lo que llama «dos aproximaciones» a la definición de «laico»:

Primera aproximación: el laico, cristiano que se santifica en el «mundo». Después de un estudio histórico de las fuentes, concluye diciendo: los laicos tienen la condición de los «cristianos que se santifican en la vi-

poralismo (intento de disolver la Iglesia en la Historia) como al espiritualismo clericalista y desencarnado (intento de desvincular la Iglesia de las realidades temporales y terrenas). Por eso nuestro teólogo subraya con razón la *distinción* entre la Iglesia y el mundo. Pero faltaba una teología de la misión que evitara la impresión, que queda en el lector de su libro, de que esas dos realidades están separadas. Especialmente estaba pendiente explicar mejor la relación entre la obra de la creación y la obra de la redención.

16. Congar parte del plan unitario de Dios. Entre el mundo y el Reino hay una unidad de fin, de agente, y, al menos parcial, de sujeto o causa material. Hay una cierta presencia y actividad del Reino en el mundo. La Iglesia y el mundo tienen la misma finalidad última, pero no tienen la misma finalidad inmediata; sirven al mismo fin por medios y planos diferentes (vid. en nuestro libro, 168ss).

17. Cfr. *Gaudium et spes* 39.

18. Cfr. *ibid.*, n. 36. Respecto a la noción de «naturaleza» en *Jalons*, vid. nuestro trabajo *La teología del laicado...*, 465-471.

da del siglo»¹⁹. Es decir: «los laicos están llamados al mismo fin que los clérigos y los monjes» pero obtienen este fin «sin ahorrarse (*sans faire économie*) el compromiso en el movimiento de este mundo, en las realidades de la primera creación, en los plazos, etapas y medios de la historia»²⁰. Y precisando más añade: los laicos están llamados a hacer «l'oeuvre de Dieu en ce monde» —subraya— «en tant même qu'elle doit se faire dans et par l'oeuvre du monde»²¹.

Segunda aproximación. El laico valora las cosas «en sí mismas». Congar no se queda ahí, sino que da un paso más. El laico será «aquél para quien, en la obra misma que Dios le ha confiado, *la substance des choses en elles-mêmes existe et est intéressante*»²². Al clérigo, y más aún al monje —explica nuestro autor— las cosas le interesan no tanto *en sí* o por sí mismas, por su naturaleza y exigencias propias, sino más bien por su referencia a Dios, por su significación.

El teólogo se apoya en Santo Tomás para distinguir entre el punto de vista *filosófico* y el del *fiel*, asignándoles respectivamente la misión del laico y del clérigo: «el filósofo, diríamos el sabio, se interesa en la naturaleza propia de las cosas; el fiel se interesa en su referencia transcendente. El sabio busca la explicación de las cosas; el fiel, su significación. Se podría proseguir aún estas reflexiones buscando en la historia tipos o corrientes representativas, respectivamente, de la actitud del fiel y de la actitud del sabio, es decir, en suma, del clérigo y del laico»²³. Congar denuncia al clericalismo, desde Carlomagno hasta nuestros días, por haber perdido «la verdad interna de las causas segundas» (las exigencias propias de las realidades naturales), contra lo cual se habría levantado el laicismo y el mundo moderno.

19. Y. CONGAR, *Jalons pour...*, cit., 22.

20. *Ibid.*, p. 38. Compromiso en el mundo quiere decir para Congar, fundamentalmente matrimonio y profesión: «lo que caracteriza el compromiso del laico en el mundo, en lo profano, es el matrimonio y la profesión (*métier*)» (Y. CONGAR, «Jalons pour une théologie du laïcat d'Église», en *Masses ouvrières* [Déc. 1953] 25-39, 27ss). Cabe plantear aquí la cuestión del celibato y de la virginidad: ¿son estos carismas incompatibles con la condición laical? No lo pensamos así (vid. en nuestro libro, 439ss). Tampoco desarrolla Congar la relación de los «otros cristianos» (sacerdotes y religiosos) con el mundo.

21. Y. CONGAR, *Jalons pour...*, cit., 38 (...la obra de Dios en este mundo, en la medida misma que debe hacerse en y por la obra del mundo).

22. *Ibid.*, 39.

23. *Ibid.*

¿Qué decir a esto? En primer lugar, este planteamiento da la impresión de elevar a una situación histórica y sociológica (la necesidad de compensar el clericalismo) al rango de un principio teológico, con el riesgo de dificultar la unidad de la conciencia cristiana, separando quizá excesivamente la razón de la fe, y con ello la filosofía de la teología²⁴. En segundo lugar, se comprende que Congar quiera conceder todo lo posible al laicismo moderno, pero quizá va demasiado lejos, o su expresión es ambigua. Da la impresión de dejar al laico en el «territorio» del laicismo, sin destacar suficientemente su condición de cristiano.

En todo caso, lo que nos parece estar de fondo en su pensamiento es que el «mundo moderno» ha traído consigo el redescubrimiento del papel activo de los laicos en la Iglesia, papel que coincide ante todo con su «lugar» cristiano en el mundo. Lo que hay detrás de estos juicios es, con toda probabilidad, la valoración del proceso de *secularización* que, partiendo de la Edad Media, llega a nuestros días con un doble y ambiguo sentido: a) un sentido positivo: la afirmación de la autonomía de las realidades terrenas; b) un sentido negativo: el olvido y la negación de Dios o al menos de su relevancia en el mundo. El concepto de historia o de mundo de Congar, algo rígido, está influyendo en esta «segunda aproximación a la definición de laico», difuminando un tanto la primera. Ese concepto de mundo tiende a veces a deslizar la valoración del proceso de secularización desde el primer sentido al segundo, por falta de una perspectiva teológica suficiente (cristológica, eclesiológica, trinitaria, etc.) que sólo en el Vaticano II se abriría paso. Por lo demás, se entiende que el Concilio recogiera la primera aproximación de Congar y callara sobre la segunda.

La importancia y los límites de *Jalons* quedaron de manifiesto con la ulterior evolución de la teología del laicado desde el Vaticano II a la *Christifideles laici*, cuyas intuiciones centrales ya venían siendo operantes a través de fenómenos pastorales suscitados por el Espíritu en la Iglesia, aunque Congar no los conocía al escribir su libro, por ejemplo el *Opus Dei*.

24. En este y otros puntos de *Jalons* veía J. DANIELOU (en *Dieu Vivant* 25 [1953] 150s) una concesión al naturalismo historicista. Vid. en nuestro trabajo *La teología del laicado...*, 465ss. Vid. también P. GUILMOT, *Fin d'une église cléricale? Le débat en France de 1945 à nos jours*, Cerf, Paris 1969, 209-221.

2. LAS ENSEÑANZAS DEL VATICANO II Y LOS ESCRITOS DE CONGAR EN LA ÉPOCA DEL CONCILIO

El Concilio pondera la presencia activa del laico en la Iglesia y en el mundo. En la Constitución dogmática *Lumen gentium* (n. 31) ofrece una descripción, aunque no formalmente teológica, de la vocación y misión laicales basada en la índole secular (secularidad), como *proprium* de la condición laical. Esta «definición», como la casi totalidad de las enseñanzas conciliares, asentadas sobre la naturaleza de la Iglesia y la Revelación, responde a la necesidad de una toma de conciencia acerca de la misión y la responsabilidad del pueblo cristiano.

Una de las preocupaciones nucleares del Concilio es el sentido cristiano del mundo y las relaciones que con él tiene la Iglesia, tal como se exponen en *Gaudium et spes*. No pretende ahí precisar teológicamente la naturaleza de la Iglesia, que ha de entenderse según *Lumen gentium*. Tampoco quiere usar la noción de mundo en un sentido técnico preciso. En todo caso es claro que esa noción se mueve en unas coordenadas teológico-salvíficas y al mismo tiempo antropológicas.

Sin asumir una interpretación teológica concreta, los textos conciliares reflejan los desarrollos teológicos anteriores. El mundo aparece dotado de una autonomía o valor «en sí», que la perspectiva cristiana interpreta como dependiente del Creador, pero que se ofrece como tal fenómeno ante la historia y las ciencias, en un sentido de por sí ambiguo. Por otra parte el destino terreno de la humanidad se quiere relacionar con la misión salvífica de la Iglesia. Dios habla a través de los acontecimientos, pero a la vez la historia de la salvación no se identifica sin más con la historia humana. Las dos «historias» se engranan y entremezclan en el misterio del obrar divino y la libertad humana. Lo cual se traducirá en el nivel de la relación Iglesia-mundo diciendo que ambos se entretrejen durante la historia tanto respecto al plan de Dios que es unitario, como al ideal de la conciencia cristiana.

Esta necesidad de unir y distinguir al mismo tiempo se muestra cuando *Gaudium et spes* (n. 39) afirma que hay que distinguir cuidadosamente las realizaciones del progreso humano y el Reino de Dios; pero también dice que el progreso interesa en cuanto puede contribuir a ordenar lo temporal al Reino. La teología posterior intentará solucionar esa relación rozando a veces un monismo (Teología de la liberación). En

el otro extremo estaría la separación entre los planos espiritual y temporal. En todo caso, la unidad plena sólo se da en la escatología pero no en el interior de la historia, como bien había señalado Congar. Posteriormente se integrarían en el concepto de evangelización tanto las actividades formalmente espirituales como la promoción humana²⁵.

En cuanto a Congar, al acercarse la época del Concilio describe la dualidad Iglesia-mundo precisamente en términos de *misión*, lo que le permite por un lado superar la terminología jurisdiccional de *Jalons*, y por otro lado, evitar un espiritualismo o sobrenaturalismo que hiciera de la misión de la Iglesia algo desconectado de la historia concreta de los hombres y del mundo. Correlativamente, su visión del laico se sitúa en el marco de la sacramentalidad de la Iglesia. Si toda la Iglesia es «sacramento» (signo e instrumento de salvación) para el mundo, el laico lo va a ser desde el interior de las realidades temporales.

Congar presenta al mundo y su dinámica como objeto de la misión de la Iglesia. Mientras que la Jerarquía lleva a cabo esa misión por medio de su Magisterio, los laicos participan en la *consecratio mundi* o «santificación de lo profano» según sus propias capacidades. Congar critica en particular un planteamiento que redujera la Iglesia a sus márgenes visibles o a la porción del mundo que reconoce el señorío de Cristo. La perspectiva es más abarcante e incluso autocrítica respecto a *Jalons*. Ha llegado la hora, señala, de primar lo sacramental sobre lo jurídico, sobrepasando la «perspectiva de poderes»²⁶.

Por lo que respecta a su visión del laico, se va situando en torno a la «ontología del cristiano». Ya en los años inmediatamente posteriores a *Jalons*, Congar ve a la Iglesia organizada de una manera que no se reduce a la estructura jerárquica, sino que es la que se reflejará en la *Lumen gentium*: en el interior del Pueblo de Dios (es decir, de los fieles cristianos) se sitúan la Jerarquía, el laicado y la vida religiosa²⁷.

25. Vid. particularmente la Exhortación de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (1975) n. 31.

26. Cfr. Y. CONGAR, «Église et monde dans la perspective de Vatican II», en Y.M.J. CONGAR y M. PEUCHMAURD (dirs.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Const. Pastorale «Gaudium et spes»*, du Cerf, Paris 1967, 15-41, esp. 19-22. Vid. también Y. CONGAR, «L'Église, Sacrement universel du salut» —texto de 1966—, en *Cette Église que j'aime*, Éditions du Cerf, Paris 1968, 41-63.

27. Vid. en nuestro libro, 279-287. Congar se alegró especialmente de que el esquema *De Ecclesia* incluyera la figura de los laicos «en el corazón mismo de su teología dog-

Cuando describe al laico en 1962 lo hace con referencia a su compromiso temporal de manera que Dios sera el fin último de su servicio²⁸, pero ha desaparecido la problemática referencia a «las cosas en sí mismas». En los *addenda* a la tercera edición de *Jalons* (1964) el teólogo hace una advertencia fundamental: no basta con referirse a los laicos como fieles, pues la distinción fieles-laicos «afecta a la orientación de toda la eclesiología»²⁹. Por lo demás, acusa recibo de las críticas que se le hicieron en el sentido de un reparto rígido de tareas: al laico, lo temporal; al clérigo, lo espiritual³⁰. En otro texto de 1967 explica que los laicos buscan la «santidad de la vida terrena misma»; vida que posee un «carácter intrínsecamente secular», y que, por tanto ha de ser referida a Dios según su naturaleza, leyes y fines propios, sin «sacralizarla». Esto es para Congar lo que el Concilio entiende por *sanctificatio mundi*³¹. En reali-

mática» (Y. CONGAR, *Débats sur les laïcs*, en *Le Concile au jour le jour*, III ses., du Cerf, Paris 1965, 74; vid. con anterioridad *Vers une ecclésiologie totale: pas d'ecclésiologie sans anthropologie: une théologie du laïcat*, en *Le Concile au jour le jour*, II sess., Paris 1964, 107ss). El trinomio estructural «jerarquía, laicado, vida religiosa» ha sido desarrollado en la perspectiva de la «estructura fundamental» de la Iglesia, por P. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, en *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Aschaffenburg 1985, 237-246.

28. Y. CONGAR, «Laïc», en H. FRIES (dir.), *Encyclopédie de la foi*, II, du Cerf, Paris 1965 (texto aparecido por vez primera en el *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 1962), 436-456, cfr. 449.

29. Y. CONGAR, *Jalons pour...*, cit., ³1964, 647ss. Sobre la distinción y la relación entre «fieles» y «laicos» sigue siendo clave el estudio, publicado poco después, de Á. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, EUNSA, Pamplona ³1991 (la 1.ª ed. es de 1969).

30. Vid. P. CRESPIN, *Qu'est-ce qu'un laïc?*, texto de 1962 citado en *Jalons*, 3.ª ed., p. 648. Según nuestro autor, en 1953 no pretendía una definición puramente canónica sino una definición, o mejor una descripción, *antropológica*. E insiste aquí: «el laico es aquél que refiere a Dios la realidad misma de los elementos de este mundo»; pero no se trata simplemente de una ocupación cualquiera hecha con intención espiritual (tal era entonces la formulación del Consejo Ecuménico de las Iglesias, que a Congar le parecía insuficiente), sino de una actividad que puede ser «intrínsecamente espiritual».

31. Y. CONGAR, «Situation du sacré en régime chrétien», en J.P. JOSSUA e Y. CONGAR (eds.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective (Unam Sanctam 66)*, du Cerf, Paris 1967, 385-403, esp. 400ss. En la línea de Congar se había expresado antes del Concilio. Cfr. G. PHILIPS, «L'état actuel de la pensée théologique au sujet de l'Apostolat des laïcs», en *EphThLov* (1959) 899. Vid. también al respecto Y. CONGAR, «Dos factores de sacralización en la vida social de la Edad Media (occidente)», en *Concilium* 47 (1969) 56-70. A partir de los años setenta, la perspectiva de la liberación (entendida como tarea de promoción humana derivada de la liberación radical del pecado y sus consecuencias, obrada por Cristo), se abre paso en el interior de la teología que trata de la misión de la Iglesia. Congar participa de esa visión, y al mismo tiempo asigna esa liberación a los laicos en su vertiente directa o inmediata, es decir, en el nivel de

dad, señala refiriéndose a un bautismo de adultos, los laicos siguen estando donde estaban y haciendo lo que hacían, pero ahora todo eso les es devuelto como una misión.

3. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA EN LOS AÑOS POSTERIORES AL CONCILIO VATICANO II. CONGAR Y LA «TEOLOGÍA DE LOS MINISTERIOS»

En los años inmediatamente posteriores al Concilio se asiste a una recepción pacífica de la secularidad como característica del laico, con pocas excepciones por parte de los autores³². A partir de los años setenta surgen dos nuevas perspectivas que acabarán influyendo en el debate previo al Sínodo sobre los laicos a finales de los ochenta: la «teología de los ministerios» y la «teología del cristiano».

a) Congar y la «teología de los ministerios»

El Decreto *Apostolicam actuositatem* afirmaba que hay en la Iglesia pluralidad de ministerios y unidad de misión (cfr. n. 2). La *teología de los ministerios* parte de la corresponsabilidad de los cristianos en la misión de la Iglesia. El movimiento de las ideas se orienta hacia una disminución de la separación rígida entre clero y laicos. Se entenderá que la Jerarquía y el sacerdocio son instrumentos de Dios en cuanto causa de la Iglesia y por tanto de alguna manera anteceden a la Iglesia, pero en términos más amplios el elemento jerárquico está también en el interior de la Iglesia.

Junto con la recepción de la doctrina conciliar sobre la participación de los laicos en la misión de la Iglesia y la valoración de las realidades terrenas, se asiste ahora a un replanteamiento de algunos temas: la

la acción y el compromiso sociopolítico (vid. esp. Y. CONGAR, «Place et vision du laïcat dans la formation des prêtres après le Concile Vatican II», en *Seminarium* 28 (1976) 59-75).

32. Entre ellos destaca Klaus Mördsdorf, para quien la única distinción trascendente a nivel estructural en la Iglesia es la que hay entre clérigos y laicos. De ahí deduce que el laico no puede ser definido teológicamente. Cfr. «Die Stellung der Laien in Kirche», en *Revue de droit canonique* 11 (1961) 217ss.

participación de los laicos en las *tareas eclesíasticas*, la teología de los *carismas*³³, la estructuración de la Iglesia durante los primeros siglos, en diversos «ministerios» o tareas.

En 1972 se publica el *motu proprio* «Ministeria quædam», que deroga las antiguas Órdenes menores y por tanto las funciones asociadas con ellas, y considera a dos de esas funciones (las de acólito y lector) como «ministerios», es decir, encargos y oficios que dejan de tener una vinculación necesaria como el camino hacia el sacramento del orden, pero que son reconocidos con cierta autoridad o relevancia ante la comunidad cristiana³⁴. Se amplía así el uso de la noción de «ministerio» tal como se había entendido en la teología católica (referido estrictamente al sacerdocio ministerial).

A resultas de todo ello se asienta la idea de una estructuración de la Iglesia mediante una diversidad de ministerios o tareas. Pero la mezcla de una responsabilidad con un ministerio implicaba como riesgo la posibilidad de desdibujar la perennidad del sacerdocio ministerial y, paralelamente, clericalizar la función del laico.

Al margen del escaso recurso que posteriormente hubo a estos ministerios y funciones, la idea de los ministerios cuajó en la idea de «una Iglesia toda ella ministerial»³⁵. Esta idea se encuentra en los escritos de Congar desde los tiempos del Vaticano II³⁶, aunque propiamente nues-

33. Se subrayará que la Iglesia es construida no sólo en virtud de unas estructuras de las que la dotó Cristo (sacerdocio común-sacerdocio ministerial; configuración Romano Pontífice-obispos, etc.), sino también en virtud de la *actividad del Espíritu Santo* que lleva tanto a una continua renovación histórica como a cierta institucionalización. Sobre los carismas, vid. AA.VV., *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1998; R. PELLITERO, «El Espíritu Santo y la misión de los cristianos: los carismas, unidad y diversidad», en *El Espíritu Santo y la Iglesia*, XIX Simposio de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1999, 505-540; y también nuestro estudio «Los carismas en la reflexión contemporánea y su papel en la estructuración de la Iglesia», en J.R. VILLAR (ed.), *Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 535-555.

34. Esos dos ministerios, que suponen la base del bautismo, podrán considerarse bien como parte de un proceso que acaba en el sacerdocio o como ministerios *a se*.

35. Cfr. frase empleada por la asamblea del episcopado francés reunida en Lourdes, 1973. Vid. *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière «ministérielle»*, Paris 1973.

36. Congar había observado que en el Pueblo de Dios hay una doble mediación o ministerio: «un ministerio en el interior de la Iglesia, y la Iglesia ejerciendo ella misma

tro autor se inserta en la corriente que se denominó «teología de los ministerios» como tal en los años setenta³⁷.

En este marco se inscribe uno de los textos más importantes y célebres de nuestro autor, incluido como capítulo de su libro sobre los «Ministerios y la comunión eclesial». El texto se titula: «Mi camino en la teología del laicado y de los ministerios»³⁸, y ahí Congar emprende una revisión de su trayectoria, al modo de las «retractaciones» de San Agustín. De modo esquemático podemos sintetizar sus planteamientos en tres puntos:

1) Comienza reafirmando la idea básica de *Jalons*: la caracterización positiva del laico primero como *miembro del Pueblo de Dios*, como cristiano, y en segundo lugar también de manera positiva, por la secularidad (*laïcailité*)³⁹. Congar sintetiza a continuación su trayecto desde las formulaciones de *Jalons* pasando por la época del Concilio: «El laico es en verdad aquel cristiano cuyo servicio a Dios se ejercita partiendo de su inserción en las estructuras y en la obra del mundo, que es lo que el sacerdote ministerial hace *de otra manera*, como ministro consagrado de los medios positivos de salvación»⁴⁰. Retengamos estos dos ejes internos de la comprensión congariana del laico: identidad cristiana; servicio eclesial desde las estructuras temporales, como modalidad propia de su misión.

2) Prosigue Congar con su autorrelato. Reconoce su interés, desde el principio de su obra eclesiológica, por determinar «la parte que los

un ministerio total con respecto al mundo (Y. CONGAR, «Ministères et laïcat dans les recherches actuelles de la théologie catholique romaine», en *Verbum Caro* 18 (1964) 127-148, 139).

37. Como factores que contribuyeron al planteamiento de la teología de los ministerios señalaba Congar: 1) el estudio histórico de la antigüedad cristiana y del Nuevo Testamento; 2) la eclesiológica renovada del Vaticano II; 3) el diálogo ecuménico; 4) una nueva comprensión de la autoridad (cfr. Y. CONGAR, «Ministères et structuration de l'Église», en *La Maison Dieu*, n. 102 [1970] 7-20, 7-9).

38. Y. CONGAR, «Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères», en *Ministères et Communion ecclésiale*, du Cerf, Paris 1971. En la ed. española («Mi camino en la teología del laicado y de los ministerios», en *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973), cuya paginación seguimos, ocupa las páginas 11-32. Vid. nuestro análisis en *La teología del laicado...*, 371-391.

39. El laico «es el cristiano que sirve a Dios y a su Reino en y por su natural empeño en la obra terrena» (*Mi camino...*, cit., 15ss).

40. *Ibid.*, 16.

laicos tienen derecho a tomar en la *vida interna* de la Iglesia considerada incluso como institución divina positiva»⁴¹. En esta frase puede verse explicada la frecuente reducción del discurso sobre la Iglesia a su aspecto de Institución; y también la dependencia de la reflexión sobre el laicado respecto a los sacerdotes⁴². En esa línea reconoce que la perspectiva de *Jalons* adolecía de cierta rigidez: «el inconveniente de mi camino en 1953 era quizá el de distinguir demasiado bien». Hasta el punto, podemos añadir nosotros, de que pudo dar la impresión de distribuir la misión de la Iglesia en compartimentos estancos: los «sacerdotes (jerárquicos)» como contenido de la «estructura»; los laicos, como «responsables» de lo temporal. Ahora intentará hacer ver que esas dos «misiones» no son tan «netamente» distintas.

3) Propone cambiar el binomio *estructura-comunidad* por el de *ministerios-comunidad*. Explica que la Iglesia «no se construye solamente por los actos del ministerio oficial del presbiterado»; no depende sólo de la acción de Cristo, sino también del Espíritu Santo. La Iglesia se construye también, por tanto, por los múltiples servicios más o menos ocasionales o estables, o eventualmente reconocidos por una consagración no sacramental; servicios que «surgen, si no de la construcción de la Iglesia misma, sí al menos de su diaconía». Se refiere concretamente a los «ministerios» (servicios) no jerárquicos, interpretándolos en una perspectiva carismática. Y añade: proceder al doble reconocimiento, tanto de los ministerios como de los carismas «es en extremo importante para una justa visión de las cosas, para una *teología satisfactoria del laicado*»⁴³. Al cabo, deduce Congar, «la pareja decisiva no es precisamente “sacerdocio-laicado” que yo usaba en *Jalons*, sino más bien “ministerios o servicios-comunidad”»⁴⁴.

¿Qué se sigue de esto para la comprensión del laico? Si se intenta definirlo «entrando por la puerta del sacerdocio jerárquico», dice Con-

41. *Ibid.*, subrayamos.

42. Lo reconoce explícitamente algún tiempo después: «hemos pensado (...) de modo exagerado el estatuto y las actividades de los laicos en dependencia de las de los sacerdotes. El P. Daniélou nos lo hizo notar entonces» (Y. CONGAR, «Place et vision...», cit., 1976, 61). En ese mismo escrito critica una excesiva distinción entre Iglesia *ad intra* y *ad extra* (cfr. 67).

43. Y. CONGAR, *Mi camino...*, cit., 19 (el subrayado es nuestro).

44. *Ibid.*, vid. también Y. CONGAR, «Quelques problèmes touchant les ministères», en *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1971) 785-800.

gar, se le concebirá como partícipe del apostolado de la jerarquía o como cooperador del «Sacerdocio». En cambio si se entra «por la puerta de la comunidad» se puede llegar a ver la Iglesia como vivificada por Cristo y el Espíritu Santo, toda ella portadora de la misión y el signo de Cristo en el mundo⁴⁵. De ahí deduce que «no es el laico quien tiene necesidad de ser definido; es el sacerdote»⁴⁶.

Este planteamiento de Congar pensamos que pudo ser unilateralmente traducido así: «entonces, las divisiones y restricciones medievales no son *en absoluto* adecuadas». Como consecuencia, el acentuar exageradamente la comunidad en la estructuración de la Iglesia pudo desembocar en una interpretación funcionalista y nominalista de los modos de ser y vivir como cristianos, donde ya no resulta claro qué era cada uno y cuál era su papel.

¿Cómo queda entonces la secularidad? Es el tema que afronta Congar en la última parte de la descripción de su *cheminement*. Distingue tres términos: *secularismo* (término peyorativo que implica la exclusión de las afirmaciones sobre la religión); *secularización* (término al menos ambiguo), y *secularidad*. Esta última noción, dice Congar, «es equivalente a lo que habíamos llamado en *Jalons* “laïcalté”», y la relaciona con el reconocimiento de la «autonomía de las cosas creadas o terrenas en su orden»⁴⁷.

La teología de los ministerios en los escritos de Congar supuso un acentuar la corresponsabilidad de todos en la Iglesia⁴⁸. Pero pudo ser mal

45. Cfr. Y. CONGAR, *Mi camino...*, cit., 19-22.

46. *Ibid.*, 25. Esa frase, pronunciada en un tiempo de «crisis de identidad» del sacerdote, apuntaba, según el mismo Congar, a la necesidad de reafirmar más «eficazmente» la peculiaridad del ministerio sacerdotal (como había planteado el Sínodo de 1971).

47. Y. CONGAR, *Mi camino...*, cit., 27ss.

48. Se ha puesto de relieve el «giro eclesiológico» de Congar a partir del Concilio, al sustituir el binomio sacerdocio-laicado por el de comunidad-ministerios, y reconocer, por tanto, la ministerialidad de toda la Iglesia (cfr. M.ªJ. FERNÁNDEZ CORDERO, «La naturaleza eclesiológica de la “retractación” de Congar...», cit.). En este sentido cabe matizar el que *Jalons* pueda considerarse como la principal herencia del pensamiento de Congar respecto a la teología del laicado (cfr. *ibid.*, 573ss). Ciertamente, *Jalons* necesitaba ser redimensionado, como ya lo hizo *Lumen gentium*. Sin embargo a nuestro juicio es la índole secular, como característica propia de los fieles laicos, el dato más importante que la reflexión sobre la condición laical —en buena parte guiada por Congar— ha dejado, como elemento irrenunciable de la eclesiología de comunión.

interpretada en la línea que manifestamos. Replanteó, sin solucionarla, la relación tanto de los sacerdotes como de los religiosos con el mundo. No consiguió, desde luego, una deseable sistematización y claridad por centrarse excesivamente en la problemática «ministerial» sin desarrollar algunas perspectivas conceptualmente previas, como son el aspecto cristológico y espiritual del tema⁴⁹. Interesantes son las intuiciones del ecleziólogo francés acerca de los carismas como complementarios con los aspectos institucionales de la Iglesia en la línea del Vaticano II. La figura del laico no cambió para él, ni su teología del laicado fue sustituida por una teología de los ministerios. Pero la secularidad como nota propia de los laicos quedó difuminada.

b) *La «teología del cristiano»*

Tal vez fuera el fuerte acento sobre la dimensión ministerial y funcional de la Iglesia lo que llevó a Congar en 1976 a escribir, en un texto sobre la espiritualidad laical, lo siguiente: «el laico es el cristiano *sine addito*; su espiritualidad no es más que la de la vida cristiana», aduciendo que «no hay más que un cristianismo»⁵⁰. Es importante notar que Congar al mismo tiempo afirma que «la condición laical tiene sus *données propres*, frente al estado religioso o al ministerio ordenado. Implica por tanto *modalités* que la marcan como tal». Cabe por tanto, según nuestro autor, hablar de espiritualidad laical discerniendo «los valores de una vida cristiana caracterizada por el pleno ejercicio de las actividades de la ciudad secular».

La cuestión del «simple cristiano» dio lugar a una discusión previa al Sínodo sobre los laicos en 1987. En los estudios que le precedieron se mostraban dos tendencias. Por una parte aquellos que eran partidarios de una noción teológica del laico en cuanto caracterizado por la secularidad (*indoles saecularis*), en la línea de *Lumen gentium* 31. De otro lado

49. Acerca de la relación de los presbíteros con el mundo, vid. R. PELLITERO, *Sacerdotes seculares, hoy. Planteamientos, reflexiones y propuestas sobre la «secularidad» de los presbíteros*, Madrid 1997.

50. Y. CONGAR, «Laïc et laïcat», en *Dictionnaire de Spiritualité*, IX, Beauchesne, Paris 1976, cols. 79-108, la cita en la col. 103. Sobre la cuestión del «cristiano sine addito» vid. nuestro estudio *La teología del laicado...*, cit., 397ss, 444ss.

estaban los que preferían hablar del laico como «simple cristiano», como cristiano «sine addito», o como «cristiano sin más». Preocupados por el secularismo, planteaban una «teología del cristiano» y algunos incluso querían abolir la misma terminología de «laicos».

La «teología del cristiano» se apoyaba en el hecho de que los laicos son la mayor parte de los cristianos, que no necesitan para desarrollar plenamente su vida cristiana del sacramento del orden o de la «profesión» religiosa. Sin embargo, a nuestro juicio, ese modo de describir al laico tiene algunos inconvenientes: es más bien negativo (el laico es el no ordenado y no religioso); olvida la distinción entre «fiel» (denominador común a todos los cristianos, expresado con una noción abstracta) y «laico» (condición existencial de un tipo de cristianos); no da razón del hecho de que la condición laical *no permanece* en el sacerdote y en el religioso⁵¹.

4. HACIA EL SÍNODO DE 1987.

CONGAR Y LA *CHRISTIFIDELES LAICI*

Entre los partidarios de la «teología del cristiano» se contaban B. Forte, G. Colombo⁵² y otros autores del área italiana como G. Angelini, G. Ambrosio, A. Scola e I. Biffi⁵³. Como defensores de una *reflexión teológica* del laico (de algún modo a partir de Congar), cabe citar a G. Laz-

51. Pedro Rodríguez ha planteado en su radicalidad la cuestión del *proprium theologicum* del laico. Cfr. P. RODRÍGUEZ, «La identidad teológica del laico», en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, VIII Simposio de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1987, 71-111.

52. Cfr. B. FORTE, *Laicato e laicità*, Marietti, Genova 1986 y también su contribución «Laicato e laicità. Un contributo teologico», en AA.VV., *Laici nella Chiesa e nella società*, Roma 1987; G. COLOMBO, «La “teología del laicato”, bilancio di una vicenda storica», cit.; vid. en sentido análogo S. DIANICH, «Appunti per una analisi critica del dualismo chierici-laici», en AA.VV., *Laici-chierici: dualismo ecclesologico?*, Palermo 1986, y «Laici e laicità nella Chiesa», en AA.VV. *Dossier sui laici*, Queriniana, Brescia 1987.

53. Cfr. G. ANGELINI y G. AMBROSIO, *Laico e cristiano*, Marietti, Genova 1987; vid. también las contribuciones de A. SCOLA e I. BIFFI en AA.VV., *I laici e la missione della Chiesa*, ISTRÀ, Milano 1987. Para un análisis sintético, J.L. ILLANES, «La discusión teológica sobre la noción de laico», en *Scripta Theologica* 22 (1990) 771-789 (texto reproducido en su libro *Laicado y sacerdocio*, EUNSA, Pamplona 2001, 144-161) y la bibliografía ahí recogida.

zati, P. Rodríguez, J.L. Illanes, G. Chantraine y E. Corecco. En perspectiva más general puede añadirse a W. Kasper, y entre los eclesiólogos españoles, J.M. Rovira Belloso y R. Blázquez. Congar no tomó parte en este debate, sino que, como veremos, se mantuvo sustancialmente en su línea hasta el final de su vida⁵⁴. Examinemos algunos planteamientos que nos parecen más significativos en la discusión teológica previa al Sínodo sobre los laicos.

a) *El debate durante la segunda mitad de los años ochenta*

Bruno Forte rechaza las formulaciones de Congar en *Jalons*. Parte de la teología de los ministerios y deduce que no hay nada sustancialmente teológico en la condición laical, más aún, la laicidad pertenece a toda la Iglesia⁵⁵. Giuseppe Colombo se le unirá para decir que el laico es el simple cristiano, el cristiano *sine addito*, aunque está en desacuerdo con explicar la actividad del cristiano recurriendo a la noción de ministerios; niega al mismo una noción de mundo que oriente hacia la sustantividad de lo temporal «en sí mismo». Por lo que afecta a Congar, ambos dan por supuesto que la crítica a *Jalons* supone una revisión de lo que afirma *Lumen gentium* 31.

Guido Lazzati, por el contrario, no sólo afirma que el laico puede y debe definirse sino que sostiene radicalmente la laicidad como propia

54. Desde el punto de vista del análisis histórico y de la espiritualidad de los laicos, es importante Y. CONGAR, «Laïc et laïcat», en *Dictionnaire de Spiritualité*, IX, cols. 79-108, Beauchesne, Paris 1976. Vid. también IDEM, «Clercs et laïcs du point de vue de la culture», en *Mélanges C. Balic*, Antonianum, Roma 1971, 309-322; «Les laïcs et l'ecclésiologie des ordines chez les théologiens des XIe et XIIe siècles», en *I Laici nella «societas christiana» dei secoli XI et XII*, Vita e Pensiero, Milano 1968, 82-117.

55. En el lenguaje habitual el término «laicidad» se aplica fundamentalmente al Estado o a la sociedad civil, y se opone a laicismo. Mientras que el laicismo supone la afirmación de un mundo que se entiende al margen de la Iglesia y acaba cerrándose a ella, relegando la religión a la esfera privada, la laicidad se propone como valor de una sociedad respetuosa con la religión y su valor social, sin necesidad de que el Estado sea confesional. Por otra parte, en el transfondo del debate sobre la «teología del cristiano» en Italia está también la relación entre el cristianismo y la cultura, y, desde los años setenta, concretamente la distinción entre un cristianismo de «mediación» y un cristianismo «de presencia». El primero supone un juicio global sobre la civilización que sería previo a la actuación de los cristianos en la sociedad (actuarían con esa «mediación»). El segundo, por el contrario, plantea una cristianización de la sociedad, una «presencia» en ella de los cristianos incluso confesionalmente, que deja el juicio para después.

del laicado, mientras subraya aún más que Congar la autonomía de las realidades temporales⁵⁶.

Entre los partidarios de una noción teológica de laico pero en una línea diversa se sitúan Pedro Rodríguez, José Luis Illanes y Georges Chantraîne. Los tres entienden que conviene revisar la reflexión de los años cincuenta (Congar), no tanto los textos conciliares. Toda la Iglesia, no sólo los laicos, tiene una relación salvífica con el mundo (dimensión secular) y las distinciones en el interior de la Iglesia no deben entenderse rígidamente. Al mismo tiempo, la noción de laico tiene una profundidad propiamente teológica, configurada en torno a la secularidad, es decir, las tareas seculares o civiles.

Para Pedro Rodríguez es fundamental la distinción entre «fiel» y «laico». Pondera a la vez la existencia de los carismas como algo que se da continuamente durante la historia completando la estructura de la Iglesia. A partir de ahí concibe la secularidad como un «carisma estructural». La secularidad expresa, por tanto, no una condición meramente sociológica sino el lugar de la vocación que Dios da a los laicos con la misión de santificar las tareas seculares (trabajo, familia, cultura, etc.)⁵⁷.

José Luis Illanes, mostrándose de acuerdo con la comprensión del laico a partir de la ontología bautismal, propone adoptar una «via genética», que le parece estar en el fondo de la reflexión congariana⁵⁸. Pienso que el bautismo otorga ya una referencia fundamental a la santificación del mundo en sus dimensiones plenas⁵⁹. Esa referencia, persistiendo siempre con el sustrato bautismal, podrá ser luego modificada en algún sentido (sea por el sacramento del orden, sea de una ma-

56. Ver G. LAZZATI, «Secolarità e laicità. Le caratteristiche del laico nella Chiesa e per il mondo», en *Il Regno-attualità* 12 (1985) 333-339.

57. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, texto ya citado, y como trans-fondo «La economía de la salvación y la secularidad cristiana» en su libro *Vocación, trabajo, contemplación*, EUNSA, Pamplona 1986, 123-218.

58. Cfr. J.L. ILLANES, «La secularidad como elemento especificador de la condición laical», en AA.VV., *Vocación y misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, «Teología del Sacerdocio, XX», Aldecoa, Burgos 1987, 277-300. Del mismo autor, posteriormente, «La secularidad como actitud existencial», en *Anuario Filosófico* 35 (2002) 553-579, recogido en su libro, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, EUNSA, Pamplona 2003, 133-154.

59. Esto se entiende mejor pensando en un bautismo de adultos, tal como se dio ante todo entre los primeros cristianos.

nera diversa por los carismas de la vida religiosa⁶⁰), o permanecer en su amplitud original⁶¹.

Con preocupaciones diversas, George Chantraîne parte de bases similares (la común vocación cristiana bautismal, la referencia del laico a la secularidad) pero subraya la necesidad de la gracia para comprender y vivir una auténtica secularidad⁶². Esto le lleva a señalar que el cristianismo y la libertad están en íntima relación, pues tanto los cristianos como el mundo dependen de Dios. La secularidad vendría a ser la manifestación laical, desde el interior del mundo, de la libertad y de la realeza cristiana⁶³. Eugenio Corecco subrayó la constante referencia de los documentos conciliares a la secularidad⁶⁴.

b) *El Sínodo de 1987 y la Exhortación postsinodal
«Christifideles laici»*

En las alocuciones que, con ocasión del rezo del *Angelus*, pronunció Juan Pablo II las semanas anteriores al Sínodo, Juan Pablo II recogió la cuestión de la índole secular como rasgo propio del laico en referencia al número 31 de *Lumen gentium*, y el relator —el cardenal Thian-dum— se refirió también a esa cuestión en la *relatio* que dio comienzo a los trabajos sinodales.

Durante la primera parte del Sínodo, correspondiente a las congregaciones o reuniones generales, los Padres sinodales mostraron estar al corriente de los debates teológicos, y coincidieron en dos principios: el deseo

60. El sacerdote abandona lo que es incompatible con el ejercicio de su sacerdocio, aunque, en virtud de su condición cristiana, sigue ejerciendo algunas cosas que no tienen que ver específicamente con su sacerdocio ministerial. El religioso testimonia la trascendencia del Reino, pero renuncia a otras posibilidades cristianas.

61. Esto iría de acuerdo con el hecho de que la vocación laical sea la mayoritaria, y, según Illanes, de algún modo la primigenia vocación cristiana, lo cristiano «común y corriente». En ese sentido habría algo de verdad en la posición de Congar cuando éste dice que quien necesita definirse no es el laico sino el sacerdote o el religioso.

62. Cfr. G. CHANTRAÎNE, *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris 1987.

63. La libertad cristiana no es, por tanto, para Chantraîne, sólo una libertad de renuncia al pecado, sino también una libertad de uso y de realización. A esto añade que, en sentido pleno, la secularidad implica el matrimonio.

64. Cfr. E. CORECCO, «L'identità ecclesiologicala del fedele laico», en *Vita e Pensiero* 70 (1987) 165-167.

de presentar la figura del laico de forma positiva en continuidad con la enseñanza del Concilio Vaticano II; la preocupación por señalar la complementariedad de vocaciones en el interior de una eclesiología de comunión⁶⁵.

Los diálogos en el interior del Sínodo y la confrontación de los razonamientos teológicos con las experiencias pastorales, hicieron que esos criterios confluyeran en reafirmar la vía abierta por *Lumen gentium* en el sentido de caracterizar al laico a partir de la condición o índole secular, integrando al mismo tiempo las preocupaciones fundamentales surgidas en el debate previo al Sínodo. Así se reflejó en las proposiciones tercera y cuarta, que tratan, respectivamente, de la condición cristiana del fiel laico y de su índole secular⁶⁶.

La Exhortación sobre los «fieles laicos» subraya su continuidad con el Sínodo que la precedió. El texto más interesante a nuestro propósito es el n. 15. Sin embargo ya desde el n. 9 se manifiesta que la descripción del laico tiene una importancia decisiva y que se ha visto necesario superar los límites de una visión anterior que proponía una idea negativa del laico. Aquí se proponen unas notas fundamentales que suponen la recepción plena de *Lumen gentium*, 31 en un sentido *teológico*, que en el contexto conciliar quedaba implícito: la plena pertenencia de los fieles a la Iglesia y la peculiaridad de su vocación.

Los números siguientes se ocupan de resaltar que en el bautismo el cristiano es recreado como hombre nuevo, bajo el título común de «El Bautismo y la novedad cristiana»: el cristiano es el hijo de Dios Padre (n. 11), incorporado a Cristo (n. 12), y Templo del Espíritu Santo (n. 13). En virtud de esa nueva vida, el cristiano se ve depositario de una misión para la que ha sido hecho partícipe del *oficio sacerdotal, real y profético de Cristo*⁶⁷. Esta visión de la condición común (cristiana) antes de la con-

65. J.L. Illanes, que participó como perito teólogo en el Sínodo de 1987, señala que ambos puntos fueron recogidos en la tercera de las proposiciones finales. Estas proposiciones fueron publicadas en castellano por «Vida nueva», n. 1606/7, del 7-14.XI.1987. Acerca del Sínodo de 1987 y la reflexión teológica sobre los laicos, vid. J.L. ILLANES, «La discusión teológica sobre la noción de laico», cit., 154ss.

66. Esas dos proposiciones influyeron también en otras, como las recogidas bajo los nn. 5, 18 y 19 (cfr. *ibid.*, 155ss).

67. Vid. al respecto R. PELLITERO, «Los fieles laicos y la trilogía “Profeta-Rey-Sacerdote”», en «Dar razón de la esperanza». Homenaje al Profesor José Luis Illanes, Universidad de Navarra, Pamplona 2004, en prensa.

dición peculiar (del laico) se desarrolla sobre la base de la eclesiología de comunión, que se viene considerando clave de interpretación del Concilio Vaticano II desde el Sínodo extraordinario de 1985.

El número 15 es el más interesante para nuestro tema: «Los fieles laicos y la índole secular». Aquí se recorren dos pasos:

a) Ante todo se retoma la cuestión de la unidad y diversidad de vocaciones en la Iglesia. Después de reafirmar la sustantividad de la condición cristiana se añade: «Pero la común dignidad bautismal asume en el fiel *laico una modalidad que lo distingue, sin separarlo*, del presbítero, del religioso y de la religiosa».

b) La *modalidad* propia del laico consiste en su carácter secular, que les es propio y peculiar. Para enmarcar esa afirmación se evocará la relación con el mundo y la referencia a la «dimensión secular» de la Iglesia entera⁶⁸. Dimensión secular (de toda la Iglesia) e índole secular (de los laicos) se articulan, por tanto, según el texto, en el interior de la misión de los cristianos.

En los párrafos siguientes el documento mostrará cómo entiende la «dimensión secular» de la Iglesia. Ella vive en el mundo... y está enviada para salvar a los hombres y *también* para restaurar el orden temporal⁶⁹. Con otras palabras, no sólo la Iglesia está vertida hacia el futuro escatológico, sino que en cuanto realidad histórica, lo secular y sus intereses *entran* en su misión.

68. Cfr. PABLO VI, *Alocución a los miembros de los Institutos seculares*, el 1.II.1972. El término dimensión alude a un aspecto, un rasgo o un modo de ser —la relación con el mundo— que afecta a la Iglesia y a la vida cristiana junto con otros (litúrgico, apostólico, etc.).

69. Es una referencia a *Apostolicam actuositatem*, n. 5 («Opus redemptionis Christi, dum homines salvandos de se spectat, totius quoque ordinis temporalis instaurationem complectitur. Unde Ecclesiae missio non solum est nuntium Christi et gratiam eius hominibus afferendi, sed et spiritu evangelico rerum temporalium ordinem perfundendi et perficiendi»). Tal afirmación, situada en este contexto, arroja luz sobre el tema de las relaciones entre *evangelización y promoción humana*: el hombre, centro del designio creador y salvífico que abarca su liberación integral, centrada en la liberación del pecado y, como consecuencia, no buscada «en primer lugar», la promoción humana. Es preciso, por este orden, buscar el Reino de Dios y su justicia y lo demás se dará por añadidura (cfr. Mt 6, 33). La promoción humana es por tanto una tarea interna a la evangelización pero en su orden: vista desde el hombre nuevo renovado y fortalecido en Cristo, como una consecuencia intrínseca de la santidad cristiana.

Con ello se quiere decir que la dimensión secular, así entendida, es *propia* de *todo* cristiano. Como tarea, se realiza de forma diversa según las condiciones de los cristianos. En el caso de los laicos, la dimensión secular se intensifica de manera tal que constituye en ellos su propia índole⁷⁰. Es su dimensión más propia y peculiar⁷¹. Pero lo secular afecta también a los demás cristianos⁷². Aquí está la diferencia mayor respecto al planteamiento de Congar en los años cincuenta, y el «quid» teológico de la Exhortación. El resto del número 15 puede considerarse como una glosa de esta cuestión, glosa que conviene sin embargo desgranar para percibir el alcance de lo que se está diciendo.

Observa el documento que «el ser y el actuar en el mundo son para los fieles laicos no sólo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial». Es decir: la vida de los fieles laicos en las realidades seculares no es un mero marco exterior, sociológico o ambiental, sino que adquiere, en la medida de la relación con Cristo, su sentido profundo: ser ámbito y medio de su vocación, de acuerdo con el designio salvífico en el que el mundo entra desde el principio. Todo esto sucede en un nivel «objetivo», independientemente de lo que ese laico piense, pues no se trata de una cuestión refleja o psicológica⁷³.

70. Sobre esta relación entre *dimensión* secular de la Iglesia e *índole* secular de los fieles laicos, vid. nuestro *Sacerdotes seculares hoy*, ya citado, 105ss. La índole secular como *característica* de los fieles laicos puede entenderse como una *significación* de la dimensión secular que posee la Iglesia entera. De modo análogo a lo que sucede con la secularidad en el caso de los laicos, las otras «vocaciones paradigmáticas» (cfr. *Vita consecrata*, n. 31) representan también, en una comprensión «sacramental» de la Iglesia (cfr. *Lumen gentium*, 1), propiedades que son *dimensiones* de la Iglesia misma (ministerialidad, referencia escatológica). En esta perspectiva no cabe pensar el *proprium* de los fieles laicos de modo rígido ni dualista, sino en referencia dinámica con el resto de vocaciones, ministerios y carismas que se dan en la Iglesia.

71. Específica, si se quiere, en ese sentido.

72. «Ciertamente, *todos los miembros* de la Iglesia son partícipes de su dimensión secular; pero lo son de *formas diversas*. En particular, la participación de los *fieles laicos* tiene una modalidad propia de actuación y de función, que según el Concilio, “es propia y peculiar” de ellos. Tal modalidad se designa con la expresión “índole secular”» (cfr. *Lumen gentium*, 31). El subrayado pertenece al original.

73. A diferencia de la vocación sacerdotal y la vocación religiosa, la vocación laical no requiere necesariamente y en todos los casos una toma de conciencia refleja. Puede suceder así en aquellas vocaciones laicales que supongan pertenecer a una institución en la Iglesia.

Y recogiendo una de las proposiciones de los Padres sinodales, insiste: «La índole secular del fiel laico no debe ser definida solamente en sentido sociológico, sino sobre todo en sentido teológico». Lo que se explica a renglón seguido: «El carácter secular debe ser entendido a la luz del acto creador y redentor de Dios, que ha confiado el mundo a los hombres y a las mujeres, para que participen en la obra de la creación, la liberen del influjo del pecado y se santifiquen en el matrimonio o en el celibato, en la familia, en la profesión y en las diversas actividades sociales» (*Propositio 4*)⁷⁴.

De este modo el fiel laico participa de la misión redentora de Cristo, o puede participar, en la medida de su unión con Él. Por tanto su santidad hará referencia esencial a las realidades terrenas (cfr. *Christifideles laici*, nn. 16 y 17). Su servicio a Dios y a los hombres habrá de realizarse en *unidad de vida* con las actividades de su vida cotidiana, dirá el documento utilizando una expresión de Josemaría Escrivá que ya había empleado el Concilio Vaticano II para afirmar que el ministerio sacerdotal es el eje de la santificación de los presbíteros⁷⁵; aquí se recoge por vez primera referida a los fieles laicos, en relación con sus actividades sociales y profesionales.

Santidad, unidad de vida y misión de los laicos tienen, pues, que ver esencialmente con su vida en el mundo. Una misión que se expresa sobre el telón de fondo de la situación actual, que requiere una nueva evangelización. Los fieles laicos participan de la misión de la Iglesia mostrando el sentido cristiano de la vida, y ello manifiesta a su vez el sentido plenamente humano de la misma vida (cfr. nn. 32ss). La referencia a la eclesiología de comunión indica que el fiel laico ha saberse en conexión con la entera Iglesia, lo que implica el respeto y la valoración de las otras vocaciones no laicales (cfr. n. 55). Todos los cristianos han de ordenar las realidades terrenas al Reino, aunque lo hacen en modalidades distintas, y complementariamente contribuyen a la misión, como expre-

74. Vid. sobre el tema R. LANZETTI, «L'indole secolare propria dei fedeli laici secondo l'esortazione apostolica post-sinodale "Christifideles laici"», en *Annales Theologici* 3 (1989) 35-51.

75. Cfr. Decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 14; vid. J. ESCRIVÁ (entre otros lugares), homilía «Vocación cristiana» (texto de 1951), en *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973, nn. 10 y 11. Sobre la unidad de vida en los fieles laicos, además del n. 17 de *Christifideles laici*, vid. los nn. 34 y 59.

sión diversa del único Misterio de Cristo. Dependencia de la Iglesia y responsabilidad por la Iglesia se ven aquí en continuidad.

De ahí también que el laico ha de estar disponible ante las necesidades de la Iglesia, en la medida en que sus obligaciones familiares o profesionales lo permitan y del modo en que libremente prefiera. Esto se traduce en dos cuestiones: participación en la vida intraeclesial (actividades de las parroquias, asociaciones, prelaturas, etc., cfr. nn. 25ss); y posibilidad de que el fiel laico asuma «ministerios», funciones u oficios eclesiales (como, por ejemplo, el de catequista). Para alejar el peligro de la «clericalización», esas tareas deberán ser ejercitadas «en conformidad con su específica vocación laical» (n. 23), es decir, la santificación del mundo en su propio modo⁷⁶.

c) *Los últimos textos de Congar sobre el laicado. Su presentación de la «Christifideles laici»*

Desde la segunda mitad de los años setenta, la reflexión de Congar sobre los laicos es casi siempre indirecta, pues se fija en la acción principal del Espíritu Santo en orden a la misión de la Iglesia. En 1976 retoma las grandes líneas de *Jalons*, indicando que la espiritualidad de los laicos significa «cooperar a la “recapitulación” de todas las cosas en Cristo»; su inserción nativa en la vida y en la trama del mundo es precisamente «la nota de secularidad por la cual se caracteriza la condición laical»⁷⁷. A raíz de su reflexión sobre el Espíritu Santo⁷⁸ en 1980 señala dos

76. Se remite a *Evangelii nuntiandi*, n. 70. Vid. R. PELLITERO, «Santificación del mundo y transformación social», en *El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá*, XXIII Simposio de Teología, Universidad de Navarra, 2002, Pamplona 2003, 273-288.

77. En ellos y por ellos, señala Congar, la Iglesia «puede ser plenamente signo e instrumento, *sacramento* de la salvación de Jesucristo para el mundo»; de modo que su vida cristiana «no implica solamente al ser de la Iglesia en sí misma, sino su misión en y para el mundo» («Laïc et laïcat...», cit., 1976, col. 105). Como condiciones de este servicio cristiano al mundo apunta: la necesidad de actividades religiosas específicas y de una vida teologal en ejercicio; el redescubrimiento del lugar y papel de la cruz. La Cruz, en el uso purificado de los bienes temporales, en el valor del sacrificio (sobre todo en unión con la Eucaristía) y la comprensión de los fracasos, y, finalmente, como elemento indispensable para la plena comunión con Cristo.

78. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, du Cerf, Paris 1980 (trad. al castellano, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983). En esa obra desarrolla el aspecto pneumatoló-

«redescubrimientos» en conexión con los laicos: la complementariedad de funciones en la Iglesia; la teología del trabajo en relación con la escatología⁷⁹. En sus últimos textos sobre nuestro tema, Congar aplaude la proclamación que hizo el Vaticano II sobre la dignidad de los cristianos laicos, junto con la distinción de las funciones eclesiales. Ve cómo esa dignidad se expresa sobre todo en la celebración litúrgica, y contempla la posibilidad de su colaboración con algunas tareas ministeriales («ministerios»)⁸⁰.

Sin duda el texto más importante en nuestra perspectiva es la introducción de Congar a la edición francesa de la Exhortación postsinodal *Christifideles laici*⁸¹. Nuestro autor alaba su riqueza y contenido, su estructuración y unidad, y su engarce con el Vaticano II y la Escritura. En el contexto del documento —la Iglesia como misterio, comunión y misión— Congar destaca que la perspectiva de la misión enlaza con la reflexión de la Iglesia sobre sí misma (*Lumen gentium*) y su relación con el mundo (*Gaudium et spes*). Pone de relieve tres puntos: la responsabilidad de los laicos como sujetos activos en la Iglesia y en la historia humana; el valor de los «ministerios espontáneos» (no ordenados) junto a los ministerios ordenados y los carismas; la fundamentación antropológica y teológica de la distinción varón-mujer y la aportación de la mujer en la sociedad y en la Iglesia.

Son particularmente interesantes sus dos sugerencias para la lectura del documento, pues expresan lo que Congar, una vez presentado el documento en sus trazos fundamentales, considera más importante.

a) *Sobre la noción de laico*. «Los laicos —dice Congar— son llamados en latín *fideles laici* para designar aquellos que entre los cristianos

gico de la eclesiología, y también la relación del Espíritu con el hombre y con el mundo; completa así la visión marcadamente cristológica de sus primeros escritos.

79. «El trabajo visto como creación hace referencia al Padre; visto en su valor redentor, referencia al Hijo; en su referencia de cumplimiento que tiende a la escatología, referencia al Espíritu Santo» (Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984, 425-430).

80. Y. CONGAR, «Les laïcs on part à faire l'Église», en *Les quatre fleuves*, ed. Seuil, Paris 1983, 111-120. Al año siguiente, en una entrevista sobre la actualidad del Vaticano II, insiste en el papel de los laicos en cuanto «testigos del Evangelio, pero de un Evangelio que desarrolla sus exigencias *ad extra*, en la vida temporal de los hombres» (Y. CONGAR, «Vaticano II, un concilio viviente», en *Rivista del clero italiano* 65 (1984) 402-408, cita en p. 407).

81. Y. CONGAR, «Introduction», en *Les fidèles laïcs. Exhortation apostolique de Jean-Paul II*, du Cerf, Paris 1989, I-IV.

viven la condición laical, caracterizada, como hace el Concilio, por la secularidad». Y añade entre paréntesis: «esta palabra “secularidad”, que evidentemente no hay que identificar con secularismo, significa que los laicos tienen como propio el vivir la vida cristiana y apostólica en las estructuras mismas y la vida del mundo profano»⁸². Notemos que esta noción de laico es la que en 1971 estimaba como sustancia de *Jalons*: la caracterización teológica del laico por la secularidad⁸³.

b) *Sobre el documento en sí*. En segundo lugar, nuestro teólogo enuncia lo que podríamos llamar «principio de totalidad» en la hermenéutica de los textos magisteriales. El documento, dice, debe tomarse en su conjunto, evitando lecturas parciales; tanto más cuanto que se trata en este caso, insiste, de «un texto muy estructurado en la forma y muy unificado en el fondo»⁸⁴. De esta manera, Congar es testigo de la opción que tomó la «Christifideles laici», subrayando ciertamente la dignidad cristiana del laico, pero al mismo tiempo asumiendo decisivamente la secularidad como característica *teológica* del laico.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Si bien el Derecho canónico sigue utilizando la división bipartita, que distingue genéricamente a los laicos de los clérigos, parece que la distinción tripartita ha encontrado un eco importante en la reflexión teológica sobre el laicado. Sea como fuere, en todos los ámbitos se aprecia el valor cristiano de lo secular. Por otra parte, los distintos momentos del debate teológico durante el siglo XX —sea en los años cincuenta, setenta o segunda parte de los ochenta— arrojan como saldo la

82. Cfr. *ibid.*, III.

83. Es significativo que Congar haga coincidir esa idea con la visión del Vaticano II. Notemos también la ausencia de toda referencia al «sine addito». Subrayemos por último que Congar habla de la secularidad como característica de los laicos y no como dimensión de la Iglesia. El documento nos parece que «completa» a Congar en su misma línea cuando dice que «la vocación de los fieles laicos a la santidad implica que la vida según el Espíritu se expresa particularmente en su inserción en las realidades temporales y en su participación en las actividades terrenas» (n. 17). La índole secular de los fieles laicos se entiende así como signo expresivo, en clave de sacramentalidad, de la vida del Espíritu, por tanto de la acción de la gracia en el mundo, y, más precisamente en las realidades surgidas de la primera creación.

84. Cfr. *Introduction...*, III-IV.

insuficiencia de una reflexión genérica tanto sobre lo cristiano como sobre lo secular, que no se enfrente directamente con la condición laical *qua talis*. Esto es así porque sin esa reflexión permanece oscuro el camino por el que la gracia *in forma Ecclesiae* llega hasta los últimos aspectos de lo humano. Esa realidad es la que testimonia la vocación y la misión de los laicos «desde dentro» del mundo.

Respecto a Congar, como hemos visto, en «*Jalons pour une théologie du laïcat*» (1953) el prominente teólogo intentó definir el laico en relación con el sacerdote (ministro sagrado), viendo la misión del laico dentro de las realidades terrenas. Pero el fiel laico resultaba demasiado «laico» y no suficientemente «fiel». Al principio de los años setenta, Congar subrayó la dimensión ministerial de la Iglesia. Como consecuencia acentuó la corresponsabilidad de todos los cristianos en la misión. Sin embargo, en la llamada «teología de los ministerios» quedaban algunos problemas por resolver (por ejemplo, las relaciones tanto del sacerdote como del religioso con respecto al mundo).

Aparte de algunas limitaciones que conlleva la reflexión de Congar⁸⁵, debemos apuntar las perspectivas abiertas por él. Sobre todo, el haber proporcionado elementos suficientes para un estatuto eclesiológico de la secularidad cristiana desde una visión «sacramental» de la Iglesia, con una sola misión y diversidad de modalidades de su ejercicio⁸⁶. Desde el punto de vista de la Teología fundamental, Congar destaca el servicio que la vida de los cristianos laicos presta a la credibilidad de la Revelación.

85. Particularmente, cierta confusión entre estructura de la Iglesia y estructura jerárquica en la primera época; también algunas vacilaciones iniciales en el contexto sea jurisdiccional, sea monástico; algunos problemas epistemológicos (sobre todo en *Jalons*) cuando se trata de enjuiciar las perspectivas tradicionales sobre el valor de las realidades terrenas; la difuminación de la secularidad propia de los fieles laicos en la perspectiva de los ministerios. En referencia a *Jalons* señalaba Pagé: «una utilización no crítica y demasiado estricta de la primera visión de Congar ha sido la fuente de distinciones que desembocaron en oposiciones; se acantonaba a los laicos en la “consagración del mundo” (que degeneraba con bastante frecuencia en pura humanización), y no se les veía obrar, sino con reticencias, en los campos más intraeclesiales» (J.G. PAGÉ, «La théologie du laïcat de 1945 à 1962», en *Communio* 4 (1979/2) 17-26, 21).

86. El Catecismo de la Iglesia Católica describe la puesta en marcha de la misión bajo el apartado correspondiente a la distinción tripartita, vista en cierto modo como «estructura fundamental permanente» de la Iglesia: *Los fieles de Cristo: Jerarquía, laicos, vida consagrada* (cfr. nn. 871-873).

La teología del laicado se perfila hoy como un instrumento básico para la nueva evangelización. La Exhortación postsinodal *Ecclesia in Europa* (2003) subraya de nuevo la aportación de los laicos en la misión de la Iglesia: por medio de ellos la Iglesia se hace presente en los más variados sectores del mundo. Actualmente conviene impulsar que muchos se dediquen al servicio del bien común y de la vida pública. Merece estimarse sobre todo el servicio que se dirige a la pobreza, y testimonia la caridad y el perdón en los ámbitos de la vida ordinaria. Se necesitan «programas pedagógicos» que animen a vivir la *Doctrina Social* desde el compromiso por la santidad y la comunión⁸⁷.

Poco antes de su fallecimiento, Congar veía ya actuando como un nuevo Pentecostés especialmente a través del esfuerzo y compromiso de tantos fieles laicos⁸⁸. Seguimos pensando que para ello es decisivo valorar lo que en la economía histórico-salvífica representa el *trabajo santificado* de los laicos⁸⁹, como expresión fundamental (no única), significativa y eficaz de la índole secular, en el marco de la sacramentalidad de la Iglesia. En términos más concretos, en el marco de la distinción y relación entre la Iglesia y el mundo, a través de la vocación y misión de los fieles laicos, y por su participación en la Vida trinitaria, esta vida puede hacerse vida de los hombres y vida del mundo.

Como bien se ha escrito, el gran esfuerzo de los hombres que hicieron fermentar la doctrina de la Iglesia sobre los laicos —desde Congar al canónigo Cardijn y a San Josemaría Escrivá, gran precursor de la doctrina conciliar sobre los laicos— «no fue nunca construir una “teología del laicado” distinta del resto de la eclesiología, o un “movimiento laical” o una “espiritualidad laical” que se contraponen al resto de la Iglesia, sino precisamente lo contrario: estos pioneros “restituyen” el laicado a la plena eclesialidad. (...) Estos precursores perciben la identidad cristiana y eclesial de los fieles laicos precisamente al comprender que su po-

87. Cfr. Exhort. ap. *Ecclesia in Europa*, n. 41; Carta ap. *Novo millennio ineunte*, nn. 31 y 52.

88. Cfr. Y. CONGAR, entrevista concedida a Denise S. Blakebrough, en *ABC*, 19 de noviembre de 1994, p. 75.

89. «Para la gran mayoría de los hombres, ser santo supone santificar el propio trabajo, santificarse en su trabajo, y santificar a los demás con el trabajo» (J. ESCRIVÁ, *Conversaciones*, Madrid 1968, n. 55). Vid. en nuestro libro *La teología del laicado...*, cit., 486ss. En relación con el trabajo, cfr. J.L. ILLANES, *Ante Dios y ante el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, EUNSA, Pamplona 1997.

sición eclesial dice interna relación a las demás vocaciones y ministerios que se dan en la Iglesia, aunados en la común vocación cristiana. Hoy diríamos que el redescubrimiento del laicado en el “siglo de la Iglesia” ha sido, sencillamente, un aspecto del redescubrimiento de la Iglesia como comunión»⁹⁰.

Ramiro PELLITERO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

90. P. RODRÍGUEZ, «Prólogo» a R. PELLITERO, *La teología del laicado...*, cit., 14. En efecto, en el Coloquio de Toulouse (cfr. nota 1 *in fine*) el Cardenal Kasper nos presentó al padre Congar como inspirador de una eclesiología de comunión renovada.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.