

# Ser laico en la Iglesia

Jesús Martínez Gordo

*A lo largo del siglo XX e inicios del XXI se distinguen cuatro fases en la teología del laicado: la preconiliar, la conciliar, la primera etapa de recepción que llega hasta la encíclica Christifideles laici y la que se prolonga hasta nuestros días. El tiempo preconiliar alcanza su punto álgido en la llamada «teología del laicado» con Yves de Montcheuil y Y. M. Congar. La primera vez que la Iglesia aborda oficialmente la cuestión del laicado es en el concilio Vaticano II. La recepción conciliar se puede organizar en torno a dos etapas: una presidida por la profundización en los modos de presencia del laicado en la sociedad civil y otra marcada por la publicación de la encíclica post-sinodal Christifideles laici.*

## El laico en la etapa preconiliar

La teología del laicado en la etapa preconiliar surge en torno a los años treinta y se desarrolla en los siguientes decenios. Sus dos referencias capitales son, como se ha adelantado, los padres Yves de Montcheuil (jesuita) y Y.-M. Congar (dominico). Tanto uno como otro ofrecen una reflexión marcadamente teológica sobre el laicado tras varios decenios en los que se había primado una interpretación espiritual del mismo, centrada en la imitación de Cristo.

Según la herencia teológica que reciben los padres de Montcheuil y Congar, el laicado arranca del bautismo y desemboca en la imitación de Cristo, que es entendida como

entrega de la propia humanidad para poder compartir su divinidad. Se trata de favorecer una espiritualidad que se robustece con las obras de caridad, la pobreza, la obediencia, la oración, la devoción al Espíritu Santo y a María. Los laicos son tratados como «masa» (Pío XII) destinataria de determinados servicios religiosos propiciados por la autoridad jerárquica, lo que favorece tanto la pasividad como la sumisión a los dictados clericales cuando se aborda su presencia en el mundo.

*Yves de Montcheuil (1899-1944)*, jesuita francés y profesor del «Institut Catholique» de París, es, a la vez, consiliario de la JEC y de la acción católica femenina. Durante la segunda guerra mundial colabora en la redacción de los *Cahiers de Témoignage Chrétien*, difundiéndolos en la zona norte. Denuncia el antisemitismo como un comportamiento incompatible con el cristianismo y durante el verano de 1943 contacta con grupos de estudiantes comprometidos con la resistencia. En 1944 parte hacia Vercors con la finalidad de impartir los sacramentos y ayudar a resolver algunos problemas de conciencia que los jóvenes enrolados en la guerrilla no podían solucionar por sí mismos. A los pocos días de llegar allí, se produce un ataque alemán. En vez de huir con los hombres válidos, decide quedarse con los heridos, siendo captu-

rado juntamente con tres médicos y algunos enfermeros y llevado prisionero a Grenoble. La noche del 10 al 11 de agosto de 1944 es fusilado por miembros de la Gestapo.

En la Iglesia, apunta Y. de Montcheuil, hay una autoridad doctrinal y disciplinar cuya aceptación se impone a todos los cristianos. Sin embargo, eso no quiere decir que la actitud exigida sea la pasividad. Los laicos no están condenados a vivir en una eterna minoría de edad, desprovistos de cualquier responsabilidad y privados de toda capacidad de iniciativa, como si fueran meros ejecutores. Semejante comportamiento, tanto si es promovido por la jerarquía como si es alentado por una parte del laicado, no encuentra fundamento alguno en la doctrina auténtica de la Iglesia.

S. Pablo, argumenta Y. de Montcheuil, sostiene que la Iglesia es como un cuerpo en el que cada miembro tiene una función particular que realizar en beneficio del conjunto. Y S. Juan recuerda que la Iglesia es «comunión», es decir, el reflejo en la tierra de la singular unión que vincula a las personas de la Trinidad entre sí: todos los bautizados están en Cristo y Él en ellos y todos están urgidos a permanecer en Él, porque Cristo está unido a ellos. Por tanto, la Iglesia es un cuerpo, pero lo es –como recordaba

B. Pascal— de «miembros pensantes», capaces de levantar la cabeza por encima de sus situaciones personales y habilitados para tener una visión del conjunto.

Evidentemente, la «eclesiología de comunión» que brota de esta unión entre Dios y el cristiano no puede disolver la jerarquía o relativizar su insustituible singularidad en la Iglesia, ya que se estaría tocando un punto constituyente y constitutivo de la catolicidad. Sin embargo, sí lleva a revisar la relación de la autoridad con los laicos, concretamente, en aquellos asuntos en los que no está en juego ninguna verdad infalible.

Es cierto que la autoridad tiene como misión estar al frente de la Iglesia para suscitar, armonizar y dirigir los esfuerzos y que semejante responsabilidad la faculta para tener iniciativa y ordenar la ejecución de una decisión. En este caso, se trataría de una orden que va de arriba abajo y cuya gestación se encuentra fuera del bautizado. Evidentemente, es imprescindible que el cristiano sea tratado como una persona libre y razonable y que no quede reducido a la condición de un mero ejecutor pasivo o de un simple instrumento. Por lo menos, se ha de propiciar que comprenda la razón de ser de dicha orden y se le ha de reconocer capacidad para emplear

responsablemente los medios que estime necesarios.

Pero también es cierto que existe otra forma de relación con la jerarquía que, fundamentada en el bautismo, reconoce en todo cristiano una incuestionable capacidad de iniciativa en el mundo y en la Igle-

---

*la precariedad de la distinción  
entre lo «temporal» y lo  
«espiritual» determinaba  
una correlativa ambigüedad  
de la «teología del laicado»  
formulada por el padre  
Congar, algo que será fuente  
de continuos malentendidos*

---

sia. Es una capacidad que no puede ser considerada como secundaria, accesoria o excepcional. En este caso, la autoridad interviene en un segundo momento para juzgar la decisión adoptada y proceder a su aceptación o prohibición. El laicado tiene, por tanto, una capacidad de iniciativa diferenciada de la que es propia de la jerarquía.

Gracias a ella no sólo está llamado a intervenir creativa y responsablemente en los asuntos referidos a la sociedad civil, sino también en las cuestiones que afectan a la vida

eclesial, tanto cuando se formula la doctrina católica como cuando se pretende revitalizar espiritualmente la comunidad cristiana. La misma historia de la Iglesia enseña, apunta finalmente el padre Montcheuil, que, cuando no se ha tomado en serio esta capacidad de iniciativa del laicado en lo secular y tam-

---

*el concilio Vaticano II  
afirma que los fieles laicos  
quedan «incorporados  
a Cristo por el bautismo,  
constituidos Pueblo de Dios  
y, en su medida, partícipes  
de la función sacerdotal,  
profética y regia de Cristo»*

---

bién en los asuntos referidos a la Iglesia, se ha comprometido seriamente la posibilidad de un catolicismo vivo, dinámico y contagioso.

Y.-M. Congar (1904-1995), dominico, uno de los expertos del Vaticano II, fue nombrado cardenal en 1994 por Pablo VI. Publica el año 1953 «Jalones para una teología del laicado», obra considerada como la *summa teológica* sobre el laicado. En ella valora la identidad de aquellos bautizados considerados hasta entonces como cristianos de segunda categoría, esto es, inferiores al clero

por ser laicos. Y lo hace desde la firme convicción de que el laicado tiene una función activa –no supeditada al ministerio jerárquico– en la conducción de la historia y del mundo hacia Dios: «la misión de los fieles consiste, una vez recibida la vida de Cristo, en desplegar todas sus virtualidades en un mundo dado por Dios».

A la vez, intenta dotar de apoyo teológico–espiritual a su acción apostólica, definir su campo y fijar sus competencias propias y específicas. Lo hace con la esperanza de propiciar una nueva primavera en la Iglesia y en la relación de la comunidad cristiana con la sociedad civil.

Al padre Congar se deben tres de las más importantes aportaciones teológicas que van a marcar los años siguientes y, en buena medida, los debates conciliares y el tiempo postconciliar: la valoración de la existencia sacramental del laicado, relegando a un segundo plano la cuestión de su estatuto eclesial en términos estrictamente jurídicos; la distinción y complementariedad entre los carismas y la institución jerárquica de la Iglesia, haciendo de los laicos sujetos activos y dinámicos; y la toma en consideración del sacerdocio de los fieles a partir de las aportaciones realizadas en tal

sentido por la reflexión bíblica y por la tradición eclesial.

Los estudiosos de la teología del laicado recuerdan que el objetivo último de la propuesta del P. Congar era aproximar la Iglesia y la sociedad por medio de los cristianos. No es de extrañar que esta teología del laicado apareciera muy mediaticada por la distinción entre el apostolado de orden «temporal» y el apostolado de orden «espiritual», así como por la distinción formal entre jerarquía y laicos.

Esta distinción entre lo «temporal» y lo «espiritual» se prestó, desde los primeros momentos, a una doble comprensión que va a marcar la evolución de la teología del laicado en los próximos decenios: la primera, en la que el ámbito de lo «temporal» goza de una cierta autonomía respecto al ámbito «espiritual» y la segunda, en la que, si bien es cierto que lo temporal posibilita el desarrollo de la vocación específica del laico, también lo es que presenta una autonomía (relativa).

Como se puede apreciar, la precariedad de la distinción entre lo «temporal» y lo «espiritual» determinaba una correlativa ambigüedad de la «teología del laicado» formulada por el padre Congar, algo que será fuente de continuos ma-

lentendidos, tensiones y conflictos, incluso hasta en nuestros días.

Probablemente, uno de los ejemplos más llamativos en su día fue la reprobación papal que tuvo que padecer Alcide De Gaspari –líder de la Democracia Cristiana Italiana (DC), jefe del gobierno italiano y ex-administrador de la biblioteca del Vaticano– por negarse a pactar con la derecha, desoyendo las indicaciones de Pío XII y de la curia vaticana.

### El laico en la etapa conciliar

La teología del laicado reseñada marcó durante un tiempo la vida de la Iglesia y la relación de los cristianos con el mundo. Es cierto que propició que muchos laicos alcanzaran indudables cotas de entrega y radicalidad evangélicas, pero no duró. El Vaticano II, contrariamente a lo que pensaban los partidarios de ella, no adoptó la perspectiva propuesta ni asumió todas sus tesis.

Los padres conciliares prefirieron colocar al laico en un marco eclesiológico más amplio que pasaba por redescubrir la fundación trinitaria de la Iglesia y por asumir la perspectiva del Reino de Dios como la razón de ser de la presencia histórica de la Iglesia en el mundo. Esta ampliación recogía lo mejor de la herencia teológica reseñada, a la

vez que abría nuevas e interesantes vertientes, todavía no exploradas, y que afectaban a lo que se entiende por «laico», a su razón de ser «en la Iglesia» y a su modo de hacerse presente «en el mundo».

El concilio aborda la cuestión de *lo que se entiende por «laico»* en LG 31: «con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso sancionado por la Iglesia; es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el Bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes a su modo del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos les corresponde».

Los padres conciliares, queriendo evitar una definición ontológica, se decantan por una «descripción tipológica». Semejante opción les conduce a hablar del laicado a partir de la relación directa que toda la Iglesia, y en particular cada cristiano, tiene con Cristo. Y también les lleva a descartar una formulación meramente conceptual o basada en la oposición. No quieren radicalizar las distinciones y afirmaciones de carácter dogmático ni tampoco las de carácter pastoral.

La adopción de esta nueva perspectiva y las cautelas en las que se sustenta, sitúan la nueva propuesta teológica sobre el laicado –como ya adelantara en su día Y. de Montcheuil– en los principios vertebradores y constituyentes de la «koinonía» o comunión a imagen de la Trinidad (LG 4) y de la «diakonía» (la unidad de naturaleza, acción y fines de las Personas coexisten con una diversidad de misión en el tiempo y en la historia). La Iglesia, como misterio, viene de la Trinidad, refleja en sí la comunión trinitaria –una en la diversidad– y va hacia la Trinidad. Es así como vinculan a todo el pueblo de Dios y, por tanto a cada fiel, con la vida trinitaria, implicándoles directamente en la participación de las tres funciones de Cristo.

La secularidad también queda referida y entendida a partir de estos principios de la comunión y del servicio, lo que lleva a recordar la importancia de «buscar el Reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios» (LG 31,2).

Pero la referencia al laico no se encuentra únicamente en el n.º 31 de la LG. No se puede ignorar que a él se dedica todo el cap. IV. En los n.º 34, 35 y 36 se habla de la función sacerdotal, de la profética y de la regia. Son números que remiten a los n.º 11, 12 y 13 del cap. II y a los

n.º 25, 26 y 27 del cap. III, párrafos de gran importancia teológica y una de las novedades conciliares de mayor relieve. El concilio enseña que cuando se habla de las funciones del laico conviene hacerlo del mismo modo como se habla de las del pueblo de Dios y de la jerarquía. La referencia a la tríada confirma las afirmaciones precedentes sobre la dignidad de todos los bautizados (LG 9) y sobre la utilidad común de los «dones» y «gracias especiales» (LG 12). Estos precedentes favorecen la interpretación teológica de LG 31.

Aun siendo muy importantes las novedades aportadas por el Concilio Vaticano II, es indudable que resulta una formulación manifiestamente perfectible en, al menos, tres puntos, referidos: el primero de ellos, a la no plena asunción de la teología del Pueblo de Dios; el segundo, a la presencia en el capítulo IV de un trasfondo eclesiológico típico de la precedente «teología del laicado»; y el tercero, a la indefinición en que queda sumida la cuestión relativa al estatus de la vida del laico y al criterio hermenéutico que hay que adoptar para comprender la expresión *essentia et non gradu tantum*.

Estos son algunos de los puntos que van a ser abordados con particular atención en la primera etapa de la recepción conciliar y que van

a ser objeto de interesantes y, a veces, apasionados debates, particularmente en los sínodos de obispos celebrados los años 1985 y 1987.

### En la Iglesia

Yves M. Congar no dio una respuesta diferente de la aportada por la encíclica *Mystici Corporis* a la

---

*el «decreto sobre el apostolado de los laicos» del concilio Vaticano II es un documento que se encuentra «muy lejano» de la constitución Lumen Gentium del mismo concilio*

---

cuestión de ser laico «en la Iglesia». Es cierto que se esforzó por superar una concepción controvertida y extrínseca del laicado, a la que únicamente preocupaba regular su presencia en la Iglesia. Pero es igualmente cierto que, al no tocar la eclesiológica de fondo en la que se sustentaba, acabó respetando el principio según el cual en la Iglesia existe una mediación activa (la jerarquía) y una mediación pasiva (el laicado).

Sin embargo, el concilio sí abordó audazmente esta cuestión. Y lo hizo

siguiendo y ampliando la puerta tímidamente abierta por Y. de Montcheuil.

La existencia de esta doble perspectiva teológica explica que en el Vaticano II se encuentren formulaciones teológicas sobre el laicado «en la Iglesia» realmente innovadoras –como así sucede en la constitución dogmática *Lumen Gentium*– junto con restos importantes de la teolo-

---

*la LG no ha considerado  
que «el vivir en el siglo»  
sea el fundamento  
de la vocación específica  
de los laicos sino  
de toda la Iglesia*

---

gía preconiliar, como así se puede apreciar en el decreto *Apostolicam Actuositatem*.

*Una Iglesia entendida como sacramento y Pueblo de Dios (LG).* La constitución sobre la Iglesia LG presenta un esquema equilibrado entre lo carismático y lo institucional. Antes de estudiar las figuras singulares (clero, laicos, religiosos), describe la Iglesia en su totalidad, afirmando que es en Cristo «como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el

género humano» (LG 1). Esta perspectiva es la que da valor a la dimensión sacramental y misionera de la Iglesia y la que permite atribuir a todo el pueblo de Dios el sacerdocio común y su ejercicio, así como valorar el sentido de la fe, el intercambio de carismas, la apertura a la catolicidad o a la universalidad y la índole misionera de todo bautizado. Además, cierra la puerta a una lectura parcial y funcionalista de la única misión eclesial.

Con razón, recuerdan los especialistas, los dos primeros capítulos de la LG son fundamentales ya que sientan las bases teológicas para el cuarto, donde se afirma que los fieles laicos quedan «incorporados a Cristo con el bautismo» (aspecto cristológico), «constituidos Pueblo de Dios» (fundamentación eclesiológica) «y en su medida, partícipes de la función sacerdotal, profética y real de Cristo». La corresponsabilidad de todo cristiano en la Iglesia es, a la luz de estas afirmaciones, incuestionada e incuestionable.

Cualquier propuesta teológica que coloque al laicado «en el mundo» en nombre de una supuesta identidad exclusivamente secular ignora esta importante aportación del Vaticano II y es manifiestamente deudora de la teología preconiliar que los padres conciliares no quisieron confirmar.

Una Iglesia entendida como cuerpo de Cristo (AA). Sin embargo, el decreto AA desarrolla el apostolado de los laicos refiriéndose a una tipología eclesial diferente. En el n.º 3, donde se presentan «los fundamentos del apostolado seglar», se dice que «los laicos derivan el deber y el derecho al apostolado de su misma unión con Cristo Cabeza», de su inserción «en el cuerpo místico de Cristo por medio del bautismo» y en virtud del Espíritu Santo que reciben gracias al sacramento de la confirmación. El pensamiento teológico sobre el apostolado de los laicos se desarrolla a partir del imaginario Iglesia-Cuerpo místico de Cristo.

Como se puede apreciar, el decreto presenta una perspectiva diferente a la de la LG. Esto es algo que tiene consecuencias cuando se explicitan los fines del apostolado de los laicos (AA 5-8) o cuando se recurre a la distinción entre apostolado de evangelización y de santificación (AA 6) y apostolado de animación cristiana del orden temporal (AA 7), ya que se deja abierta la posibilidad de hablar de apostolado directo e indirecto o, lo que es lo mismo, de apostolado propio e impropio. Es en el marco de este posicionamiento teológico y eclesiológico en el que hay que entender que el decreto sostenga: «es preciso que los laicos acepten como obligación propia el instaurar el orden temporal y el

actuar directamente y de forma concreta en dicho orden, dirigidos por la luz del Evangelio y la mente de la Iglesia» (AA 7, 5).

Si se comparan ambos textos conciliares se observa que en el decreto *Apostolicam actuositatem* se hace un uso abstracto de la expresión «Pueblo de Dios» y se da pie para una cierta desarmonía entre los aspectos visibles y los invisibles de la Iglesia, lo que acaba favoreciendo un cierto predominio de los elementos de orden espiritual, de la vida de gracia y del sacerdocio ministerial. Además, el decreto conciliar se decanta por una concepción del «mundo» en la que el apostolado de los laicos queda al margen y el orden temporal es visto como subalterno del espiritual. Finalmente, la responsabilidad evangelizadora recibida por el bautismo queda sometida a los dictados del ministerio ordenado.

Estas y otras consideraciones permiten concluir que el «decreto sobre el apostolado de los laicos» es un documento que se encuentra «muy lejano» de la constitución LG o, cuando menos, presenta un espíritu conciliar menos actual.

### En el mundo

La «teología del laicado» propuesta por Yves M. Congar privilegiaba la

distinción formal entre la misión general de la Iglesia y las tareas específicas de la jerarquía y de los laicos, así como entre la responsabilidad de evangelizar y la de consagrar el mundo. Además, mantenía una incertidumbre sobre cómo había de entenderse la relación de la Iglesia con el mundo: algunos la comprendían en términos de «separación-oposición» y otros se decantaban por el binomio «continuidad-superación».

El laico vivía una especie de esquizofrenia teológica, ya que si bien era cierto que actuaba directamente en el mundo ejerciendo una función insustituible de mediación entre éste y la Iglesia y de consagración del mismo mundo a Dios, también es cierto que era tratado, en sus relaciones intraeclesiales, como un menor de edad respecto a la jerarquía y a los religiosos.

Más matizada era la posición de Y. de Montcheuil para quien la capacidad de iniciativa del laicado tanto en la Iglesia como en el mundo era incuestionable, aunque estuviera sometida a un posterior discernimiento por parte de la autoridad eclesial.

Dejando al margen las matizaciones teológicas entre Y.-M. Congar e Y. de Montcheuil, es claro que la eclesiología preconiliar favorecía

una concepción sacral y defensiva de la Iglesia; no reconocía la interdependencia de relaciones entre la comunidad cristiana y el mundo y, finalmente, radicalizaba lo específico del laico respecto a la jerarquía y a los religiosos con la consecuente reducción de la laicidad, en muchos casos, únicamente a la secularidad.

El Vaticano II aborda esta cuestión incluyéndola en el marco, más amplio, de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. También bajo este punto de vista, las constituciones LG y GS presentan una formulación de mayor alcance teológico que el decreto AA.

Para la LG la manifestación histórica y terrestre del misterio de la Iglesia es el Pueblo de Dios que, como nuevo Israel, atraviesa el tiempo y el espacio llevando en sí mismo los vínculos de una nueva y eterna alianza con Dios. La Iglesia tiene como fin la dilatación del Reino de Dios, algo que será llevado a su cumplimiento por Cristo en la segunda venida del Señor.

Por tanto, los rasgos que caracterizan la dimensión histórica del Pueblo de Dios son: la parcialidad, no comprende todavía a todos los hombres; la universalidad y la misión: debe extenderse «a todo el mundo y en todos los tiempos» (13.1); la definitividad: ya que

«constituye para toda la humanidad un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación» y ha sido tomado por Cristo «para ser instrumento de la redención universal» (9,2); pero también la defectibilidad: ya que no está exenta de las «tentaciones y tribulaciones», lo que le obliga a una renovación permanente (9.3).

La constitución evita atribuir la secularidad o el «carácter» secular como algo específico del laico. Se decanta, más bien, por atribuirle una «índole secular». Al posicionarse de esta manera, mantiene el equilibrio entre lo que constituye lo primero de todo cristiano y lo que es lo específico del laico, entre la dimensión invisible de la Iglesia y la visible, condicionada por los elementos existenciales y seculares.

En definitiva, la LG no ha considerado que «el vivir en el siglo» sea el fundamento de la vocación específica de los laicos, sino de toda la Iglesia. Lo propio de los laicos es que son llamados a instaurar el Reino de Dios «gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios» (n.º 31.2).

De estas consideraciones se extraen dos consecuencias: la secularidad concierne a la naturaleza de la Iglesia y «condiciona» su vocación y su misión; se revaloriza la realidad te-

rrena ya que deja de ser una realidad totalmente extraña y queda articulada con la Iglesia. Mundo e Iglesia dejan de estar cerrados en sí mismos, ajenos el uno a la otra y vienen comprendidos como relativos e interdependientes.

La GS va más lejos e introduce, por primera vez en la historia de la dogmática cristiana, el mundo como fuente de conocimiento teológico y

---

*el sínodo de obispos  
de 1985 adoptó  
el imaginario eclesiológico  
de la «comunión»  
en detrimento del preferido  
por el Vaticano II:  
el de «Pueblo de Dios»,  
que acabará desapareciendo  
prácticamente  
de la documentación oficial*

---

de santificación. Es una aportación comprensible en el marco de una activa y recíproca relación con la Iglesia.

La constitución pastoral parece querer superar dos viejas perspectivas según las cuales el mundo sería, en el primero de los casos, una especie de envoltura de la que la Iglesia se reviste para desarrollar su mi-

sión de manera más adaptada a las exigencias del siglo presente y, en la segunda, vendría a ser una simple condición histórica de la existencia.

Para la GS el mundo pasa de ser un mero envoltorio o una simple condición histórica a ser considerado como un indudable testimonio de fe que confiesa, cuando se consideran sus aspiraciones más profundas, el mismo misterio de vida en Cristo. Esto es algo que aparece claramente en el «proemio» (n.º 1-3) y en toda la «exposición preliminar»

---

*algunos sectores de la curia  
vaticana abogan por la puesta  
en marcha de un partido  
demócrata-cristiano europeo  
que salga al paso  
del laicismo militante*

---

de la constitución (n.º 4-10). Es una perspectiva que arranca de una concepción creacional del «mundo» y se proyecta en una visión escatológica en la que el progreso terrenal y el desarrollo del Reino de Cristo son considerados en orden a la realización del Reino de Dios. Se entiende que, a la luz de esta perspectiva, todo el capítulo IV, incluido el n.º 43 sobre los laicos, comprenda la misión de la Iglesia en el mundo

contemporáneo en términos de mutua relación y reciprocidad. Y explica, igualmente, que en el n.º 44 se indique la ayuda que la Iglesia recibe del mundo contemporáneo, algo completamente nuevo en la historia de los concilios: ya no es únicamente la Iglesia la que ayuda al mundo sino que es el mundo el que presta un necesario servicio a la Iglesia.

En lo que a lo específico del laico concierne, la GS evita decir que quede pre-establecido por un *status* eclesial secular (n.º 43,2). Elude también introducir elementos conceptuales que separen la tarea del laico del quehacer propio de la Iglesia y se cuida de ofrecer formulaciones que distingan excesivamente el fin de la Iglesia del fin último del mundo. Más bien, hablando sobre las actividades temporales propias de los laicos afirma el no-extrañamiento y separación de fines, recordando la unificación ya presente en las cosas creadas y en el hombre. Bajo este punto de vista aparecen dos consecuencias que afectan por igual al laico y a la Iglesia: los compromisos y las actividades temporales no son exclusivamente propios del laico sino «propia» suyos; la secularidad no queda reducida a una noción sociológica sino que concierne a la noción humana, histórica y laica de toda la Iglesia.

El decreto AA, no teniendo tiempo para asimilar ni los contenidos expresados en LG 34-36 ni los explicitados en GS, se decanta por una «vía media» para no molestar a los partidarios de un planteamiento tradicionalista. Esta tibia posición le lleva a afirmar que el compromiso en el mundo es asunto exclusivo de los laicos y que el apostolado deriva del mandato de la jerarquía.

Las consecuencias más notables de semejante perspectiva son tres: el orden temporal y el mundo permanecen en los márgenes del concepto de Iglesia que desarrolla este decreto; las relaciones entre la Iglesia y el mundo son comprendidas según el esquema bipolar de los medios y de los fines, apto para clarificar las relaciones en el seno de la comunidad cristiana pero muy ambiguo cuando se aplica a las relaciones con el mundo; la ministerialidad de la Iglesia acaba siendo concebida de manera marcadamente jerarquizada en función de las tareas que se encomienden.

Evidentemente, las razones de este posicionamiento son numerosas y más profundas que la sola falta de asimilación de contenidos de la LG y de la GS.

A esta limitación de fondo que presenta el decreto sobre el apostolado secular hay que añadir otros dos as-

pectos negativos de no menor entidad: un fundamento teológico insuficientemente explicitado en los números 6 y 7 y la inconsistencia que supone adoptar una tipología eclesial fundada sobre la noción de Iglesia como Cuerpo místico de Cristo en detrimento de una Iglesia concebida como Pueblo de Dios.

El estudio del Vaticano II permite concluir que el papel del laico en la Iglesia se encuentra anclado y es muy dependiente de la concepción eclesiológica que se prime, y afecta a temas tales como: la realización de la Iglesia en un lugar, la comunicación de la fe, el ministerio presbiteral, el concepto de mundo o de realidad temporal, la ministerialidad laical y el modo de presencia en la sociedad civil.

Un complejo y rico elenco de cuestiones que van a ser abordadas con desigual fortuna en los años posteriores.

### El laico en la etapa postconciliar

La recepción conciliar presenta –como se ha adelantado– dos tiempos claramente diferenciados: el primero, que va a tener sus momentos más álgidos en el sínodo extraordinario de obispos del año 1985 y en el ordinario de 1987 y, el segundo,

que se inicia con la encíclica postsinodal «Christifidelis laici» (1988).

En el sínodo de 1985 se adoptará el imaginario eclesiológico de la «comunidad» por su supuesta capacidad integradora de otros modelos eclesiológicos. Lo realmente sorprendente es que se realizará en detrimento del imaginario preferido por los padres conciliares: el de «Pueblo de Dios», que acabará desapareciendo prácticamente de la documentación oficial, hasta hacerse sospechoso de favorecer un inaceptable «democraticismo» en la Iglesia o de ser poco respetuoso con la jerarquía eclesial. Es así como se cierra un periodo de recepción creativa centrada en la reflexión sobre la identidad del laicado (los debates entre B. Forte, S. Dianich y G. Lazati, entre otros), los modos de compromiso secular (los cristianos de mediación y presencia) y los ministerios laicales (los instituidos y los reconocidos).

En el sínodo ordinario de obispos de 1987, dedicado expresamente al laicado, se evaluará la recepción de la teología conciliar, incidiendo en las nuevas cuestiones aparecidas durante este tiempo: la definición de «laico» y la extensión de la secularidad a todo bautizado y a toda la Iglesia, el «boom» de ministerios laicales y el protagonismo del laicado en la Iglesia, los llamados nue-

vos movimientos y su complicada relación con los obispos, el sacerdocio de la mujer y su posible fundamentación teológica, el diaconado femenino y los modos diferenciados –y hasta enfrentados– de concebir la presencia laical en el mundo y en la sociedad civil.

A partir de esta fecha empezará a extenderse y aceptarse el diagnóstico según el cual la potenciación postconciliar del laicado ha traído un debilitamiento de los efectivos presbiterales y, lo que es más preocupante, de su misma identidad. Las voces que denuncian un supuesto escoramiento de la teología ministerial hacia posicionamientos luteranos o reformistas empiezan a ser atendidas y favorecidas por la curia vaticana. Consecuentemente, se asistirá a un cerrar filas defendiendo la singularidad y originalidad del presbiterado y se extenderá una sospecha sobre casi toda forma de ministerialidad laical.

No faltarán teólogos y pastoralistas que volverán a insistir en que «lo propio» del laicado es la secularidad. Lo harán intentando sacar al laico de las «sacristías» y con la conciencia de estar propiciando una lectura progresista del Vaticano II. Dejando al margen su incuestionable buena voluntad, semejante tentativa es un intento de revitalizar la teología que sobre el papel del lai-

cado «en la Iglesia» defendiera Y. M. Congar y que los padres conciliares no avalaron.

El clarísimo y contundente decantamiento de Juan Pablo II en el congreso de la Iglesia italiana (Asís, 1985) en favor de un modo de presencia laical confesional en la sociedad civil abrirá una profunda crisis. Los cristianos partidarios de estar en las mediaciones seculares como fermento de las mismas se sentirán desautorizados y se iniciará un periodo de mutuos recelos y duras críticas con quienes se decantan por una presencia organizada, política y confesionalmente militante. El conflicto abierto durará hasta el verano de 2004, momento en el que se cierra la crisis –al menos formalmente– con el abrazo público entre representantes de ambas sensibilidades en el encuentro eclesial de Rímíni.

Desde entonces empieza a resonar en la Iglesia –y cada vez con más fuerza desde algunos sectores de la curia vaticana– la conveniencia de

poner en marcha un partido democrata cristiano europeo que, entre otras tareas, salga al paso del laicismo militante que parece enseñorearse de algunos sectores y partidos políticos y que tiene su expresión más descarnada en la negativa a reconocer las raíces cristianas de la Europa que se está gestando. Y también empezarán a darse los primeros pasos para crear una red europea de televisiones católicas a través de la cual pueda emitirse con claridad y sin distorsiones el mensaje cristiano y la posición del magisterio eclesial sobre determinadas cuestiones de actualidad.

Dos preferencias que suponen una invalidación –por vía práctica– de las opciones desarrolladas durante la recepción conciliar de la teología sobre el laicado en los años inmediatamente posteriores a la clausura del Vaticano II. Pero también, dos señales claras de lo que podría ser (o no) la punta de un iceberg cuyo calado y consistencia se podrán apreciar, sin ninguna clase de dudas, en los años venideros.



Pilar de la Fuente:  
Serie «flores del campo»  
Óleo sobre cartón, 12,5 x 7,5