

MYSTERIUM SALUTIS

MANUAL DE TEOLOGIA
COMO HISTORIA DE LA SALVACION

Dirigido por

JOHANNES FEINER

Y

MAGNUS LÖHRER



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

28020 MADRID

LA IGLESIA: EL ACONTECIMIENTO SALVIFICO EN LA COMUNIDAD CRISTIANA

TOMO II

CULTO * SACRAMENTOS * GRACIA

Con la colaboración de

JOHANNES BETZ - BERNARD DUPUY
JOSEF DUSS-VON WERDT - PIET FRANSEN - HEINRICH GROSS
PETER HUIZING - MAX KELLER - OSKAR KÖHLER
RENÉ LAURENTIN - MAGNUS LÖHRER - FRANZ MUSSNER
OTTO HERMANN PESCH - RAPHAEL SCHULTE
ALOIS STENZEL - DIETRICH WIEDERKEHR
FRIEDRICH WULF



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

28020 MADRID

© Copyright universal de esta obra en
BENZIGER VERLAG, EINSIEDELN 1974

publicada con el título

MYSTERIUM SALUTIS

GRUNDRISS HEILSGESCHICHTLICHER DOGMATIK

DAS HEILSGESCHEHEN IN DER GEMEINDE
GOTTES GNADENHANDELN

* * *

Supervisor de la edición española

P. JUAN ALFARO, SJ

Profesor de Teología

Pontificia Universidad Gregoriana

Los textos bíblicos se tomaron de
Nueva Biblia Española (Ed. Cristiandad, Madrid 1975),
traducida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos.

Imprimi potest:

JOSÉ MARÍA MARTÍN PATINO

Provicario General

Madrid, 9-12-1975

PRIMERA EDICION: 1975

SEGUNDA EDICION: 1984

Derechos para todos los países de lengua española en

EDICIONES CRISTIANDAD

Madrid 1975

ISBN: 84-7057-197-4 (Obra completa)

ISBN: 84-7057-194-X (Tomo IV/2)

Depósito legal: M. 37.006.—1984 (IV/2)

Printed in Spain by

ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - 28010 MADRID

CONTENIDO

Prólogo	21
---------------	----

CAPITULO VI

ASPECTOS DE LA IGLESIA COMO INSTITUCION

Sección primera:

EL SERVICIO DIVINO DE LA COMUNIDAD REUNIDA EN CRISTO. CULTO Y LITURGIA [Alois Stenzel]	26
Notas preliminares	26
1. <i>La comunidad cultual de la antigua alianza</i>	27
a) Israel como pueblo elegido de Yahvé	28
b) El culto de Israel	30
c) El culto de Israel en la historia de salvación	33
2. <i>El culto de Cristo Jesús</i>	34
3. <i>El culto de la comunidad escatológica</i>	37
a) El sacerdocio común	41
b) El sacerdocio ministerial	45
c) Liturgia	47
Bibliografía	52

Sección segunda:

LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA COMO DESMEMBRACION DEL SACRAMENTO RADICAL [Raphael Schulte]	53
I. <i>Reflexiones previas</i>	53
1. Problemática de esta sección	53
2. Problemática actual de una teología de los sacramentos en general	56
3. Posibilidad de llegar a una comprensión de la categoría «sacramento»	61
II. <i>Vida de la Iglesia en sus sacramentos y teología sacramental derivada de ella</i>	70
1. La vida de la Iglesia en sus sacramentos	71
2. Los términos $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ y «sacramentum» en orden a una teología de los sacramentos	76
a) $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ en el griego clásico y en el helenismo	78
b) $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ en el Antiguo Testamento	80
c) $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ en el Nuevo Testamento	81
d) Significado de $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ y «sacramentum» en la patristica primitiva	87
e) Resultados	96

3. Origen y primeros pasos de la teología sobre los sacramentos en general	98
4. Desarrollo posterior y doctrina de la Iglesia	110
III. <i>Los sacramentos como acontecimiento salvífico eclesial. Esbozo sistemático</i>	116
1. Presupuestos protológicos	120
a) La creación como palabra y símbolo	121
b) La potencialidad de lo creado como receptividad de configuración y virtud operativa	125
c) Dimensión trinitaria de la creación	128
2. Aspectos histórico-salvíficos	132
a) Dimensión histórica de la acción personal	132
b) Pecado y redención como concreciones históricas de la acción de la criatura y de Dios	135
3. Sobre la institución y el número de los sacramentos	139
4. Intervención personal de Dios y del hombre en los sacramentos en cuanto acciones eclesiales	144
5. Estructura del signo sacramental	147
6. Peculiaridad de los sacramentos como revelación y acción. «Opus operatum». «Palabra y sacramento»	150
7. Los sacramentales	155
Bibliografía	158
Sección tercera:	
EL ORDENAMIENTO ECLESIASTICO [Peter Huizing]	160
1. <i>Estructura social</i>	160
a) Comunidad sacramental de fe	160
b) Iglesia del derecho e Iglesia del amor	161
c) Flexibilidad del ordenamiento eclesiástico	162
d) Colegialidad	163
e) ¿Sociedad perfecta?	164
f) ¿Quién está sujeto al ordenamiento eclesiástico?	165
g) Iglesia y Estado	165
h) Potestad propia y potestad vicaria	166
2. <i>Derecho divino y humano</i>	167
a) Planteamiento del problema	167
b) Autoridad eclesiástica y derecho natural	168
c) Derecho divino positivo	170
3. <i>La obediencia en la Iglesia</i>	172
a) Obediencia a los preceptos eclesiásticos	173
b) Vigencia relativa del ordenamiento eclesiástico	173
c) Obediencia común	175
d) Ordenamiento eclesiástico y vida religiosa personal	176
4. <i>El derecho como servicio</i>	178
a) Carácter funcional del ordenamiento eclesiástico	178
b) Disciplina eclesiástica	179
c) Prestación de servicio	180
d) Servicio al hombre	181
Bibliografía	184

LA EUCARISTIA, MISTERIO CENTRAL

[Johannes Betz]

Sección primera:

FUNDAMENTOS BIBLICO-TEOLOGICOS DE LA EUCARISTIA	186
1. <i>La Cena según los relatos de la institución</i>	186
a) Los relatos de la institución	186
b) Significado de la Cena según los relatos del NT	191
c) Origen de la presencia real eucarística en el Jesús histórico	201
2. <i>La Cena según los restantes testimonios del NT</i>	203
a) Epoca primitiva	203
b) Pablo	204
c) Juan	205

Sección segunda:

LA EUCARISTIA EN LA HISTORIA DE LOS DOGMAS	208
1. <i>Padres apostólicos y apologetas</i>	208
2. <i>Escuela de Alejandría</i>	212
3. <i>Escuela de Antioquía</i>	215
4. <i>Padres griegos posteriores a Efeso</i>	219
5. <i>Padres latinos</i>	221
6. <i>Comienzos de la Escolástica: primera controversia en torno a la cena.</i>	228
7. <i>Controversia de Berengario y afirmación de la presencia real en la Escolástica</i>	230
8. <i>Baja Edad Media</i>	241
9. <i>Los Reformadores</i>	245
10. <i>El Concilio de Trento</i>	249
11. <i>Siglos posteriores a Trento</i>	251
12. <i>Siglo XX: nuevo enfoque</i>	253

Sección tercera:

REFLEXION SISTEMATICA	260
1. <i>Contexto dogmático y noción general de la eucaristía</i>	260
2. <i>Presencia de Cristo como agente principal en la eucaristía</i>	264
a) Escritura	265
b) Tradición	266
c) Magisterio	268
d) Aclaraciones sistemáticas	269
3. <i>Presencia memorial del sacrificio de Cristo: carácter sacrificial de la eucaristía</i>	271
a) Sobre la noción de sacrificio	272
b) La eucaristía, sacrificio re-presentado de Cristo	273
c) La eucaristía como sacrificio de la Iglesia	279
d) Relación entre el sacrificio de Cristo y el de los cristianos	282
e) El carácter sacrificial de la eucaristía y la teología evangélica	284
4. <i>Presencia real sustancial del cuerpo y sangre de Cristo</i>	286
a) Su lugar en el contexto eucarístico	286

b) Hecho, sujeto y modo de la presencia real	287
c) Realización óptica de la presencia real: mutación de los elementos eucarísticos	297
Bibliografía	309

CAPITULO VIII

FORMAS DE EXISTENCIA
Y MINISTERIOS EN LA IGLESIA

Sección primera:

MARÍA, PROTOTIPO E IMAGEN DE LA IGLESIA [René Laurentin]	312
1. <i>Evolución histórica de las relaciones entre María y la Iglesia</i>	312
2. <i>Relación estructural</i>	318
3. <i>Relación funcional</i>	320
a) María en el culto de la Iglesia	320
b) La función de María en la Iglesia	324
Bibliografía	331

Sección segunda:

DIVERSAS FORMAS DE EXISTENCIA CRISTIANA EN LA IGLESIA [Dietrich Wierkehr]	332
I. <i>Pluriformidad de la existencia cristiana</i>	335
1. Posibilidad y necesidad de concretar la individualidad cristiana.	335
a) La concretización como problema filosófico	335
b) La concretización como problema teológico	336
c) Entre el uniformismo y el individualismo	337
2. Tipología tradicional de la existencia cristiana	338
a) La articulación de la Iglesia como orden establecido por el espíritu	338
b) El testimonio cristiano como respuesta al reto de la historia.	339
c) Diversas formas del seguimiento	340
d) Las categorías de santos en la liturgia	341
3. Las estructuras de la existencia cristiana como base de la unidad y diversidad de las formas de existencia	342
4. Posibilidad y realización de un tipo personal de fe	343
a) Libertad y aceptación de la fe	344
b) Fases de la realización concreta	345
c) Repulsa y equivocación en la concretización	346
5. Relación entre los diversos tipos de existencia cristiana	347
a) La individualidad cristiana en la comunidad eclesial	348
b) Complementariedad recíproca de los tipos de existencia cristiana	348
c) Corrección y crítica recíproca	349
d) Criterios tradicionales de jerarquización	351
e) Problemas de toda jerarquización	352
II. <i>Formas peculiares de la existencia cristiana</i>	356
1. Posibles criterios y motivos de diferenciación	356
a) Opciones derivadas de la experiencia de Dios	356
b) Opciones derivadas de la fe en Cristo	358

c) Realización de la dimensión eclesial	359
d) Opciones dentro de la situación salvífica común	362
2. La situación antropológica como un carisma en potencia	363
a) Indiferencia negativa y positiva de la fe	363
b) Relación mutua entre existencia religiosa y sexo	364
c) Edad de la persona y aventura de la fe	365
d) Posibilidad carismática de los diversos estados	366
3. Diferencias específicas dentro de los tipos individuales y de grupo	368
4. Diversidad de posturas ante el mundo	370
a) Condicionamientos culturales de la postura cristiana ante el mundo	370
b) Distinta valoración de la postura ante el mundo	371
c) Acción transformante y renuncia paciente	372
5. Actualidad y permanencia de los tipos de fe	373
6. Casos extremos y excesos	375
a) Unilateralidad legítima e ilegítima	376
b) Ejemplos de unilateralidad existencial	377
c) Imprecisión de los límites	378
Conclusión: «Individuum ineffabile»	379
Bibliografía	381

Sección tercera:

TEOLOGIA DEL LAICADO [Max Keller]	383
1. <i>Estado de la cuestión</i>	383
a) Preconciliar	383
b) En el Vaticano II	387
2. <i>Elementos de una teología del laicado</i>	394
a) Punto de partida	394
b) Intentos de clarificación	398
c) Perspectivas	406
Bibliografía	409

Sección cuarta:

EL MATRIMONIO COMO SACRAMENTO [Josef Duss-von Werdt]	410
1. <i>Reflexión genética</i>	411
a) El elemento histórico	411
b) Datos exegéticos	422
2. <i>Principios sistemáticos</i>	427
a) El matrimonio como «representación»	427
b) El matrimonio como acontecimiento	429
c) Algunas consecuencias	433
Bibliografía	437

Sección quinta:

FENOMENOLOGIA TEOLOGICA DE LA VIDA RELIGIOSA [Friedrich Wulf]	438
1. <i>El problema hermenéutico</i>	438
2. <i>Los fundamentos teológico-espirituales de la vida religiosa</i>	445

3. <i>Lo específico y distintivo de la vida religiosa dentro de la vocación cristiana común</i>	454
4. <i>Elementos de una teología de la vida religiosa</i>	465
Bibliografía	471

Sección sexta:

TEOLOGIA DE LOS MINISTERIOS [Bernard D. Dupuy]	473
1. <i>El ministerio como servicio y potestad</i>	474
a) La diaconía cristiana	474
b) El ministerio como representación de Cristo y como potestad ...	475
2. <i>Estructura de los ministerios en la Iglesia</i>	477
a) Diversidad de ministerios en el NT	477
b) Estructura de los ministerios en el catolicismo primitivo: los discípulos de los apóstoles	483
c) El episcopado monárquico	484
d) El gobierno de la Iglesia universal: episcopado y papado	485
3. <i>La ordenación para el ministerio</i>	489
a) Doble forma de ordenación en la Iglesia primitiva	489
b) La plegaria de ordenación	491
c) Los dones otorgados en la ordenación	493
4. <i>Los grados del orden</i>	494
a) Aplicación del concepto de orden al ministerio	494
b) El orden es incluido entre los sacramentos	496
c) Grados de la jerarquía: obispo, sacerdote y diácono	499
Bibliografía	507

CAPITULO IX

LA IGLESIA COMO HISTORIA

[Oskar Köhler]

1. <i>El «tiempo» salvífico de la Iglesia</i>	509
2. <i>El problema de la «teología histórica»</i>	511
3. <i>La historia de la historiografía eclesiástica como historia de la auto-comprensión de la Iglesia</i>	525
4. <i>Épocas y «estructuras temporales» en la historia de la Iglesia</i>	552
5. <i>Sobre la imposibilidad de presentar la historia de la Iglesia como historia de salvación</i>	567
Bibliografía	570

LA ACCION DE DIOS POR LA GRACIA

Introducción	575
--------------------	-----

CAPITULO X

LA GRACIA SEGUN EL TESTIMONIO DE LA SAGRADA ESCRITURA

Sección primera:

LA GRACIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO [Heinrich Gross]	579
1. <i>La gracia en los principales estratos literarios y obras del Antiguo Testamento</i>	579
a) Yahvista-Elohísta	580
b) Gn 1-11	580
c) Deuteronomio	581
d) Los Profetas	582
e) Los Salmos	584
2. <i>Visión general de la gracia según el Antiguo Testamento</i>	585
a) Terminología del Antiguo Testamento	585
b) Gracia y salvación	586
c) Gracia y redención	587
d) Aspecto escatológico	588
Bibliografía	589

Sección segunda:

LA GRACIA EN EL NUEVO TESTAMENTO [Franz Mussner]	590
1. <i>La «doctrina de la gracia» en los escritos del Nuevo Testamento</i> ...	590
a) Jesús (Sinópticos)	590
b) Juan	591
c) Pablo	594
d) Cartas deuteropaulinas	598
e) Carta a los Hebreos	601
f) Primera carta de Pedro	601
g) Segunda carta de Pedro	602
2. <i>La naturaleza de la gracia según el Nuevo Testamento</i>	604
a) La gracia como acontecimiento escatológico de salvación	604
b) La gracia como esfera de salvación	605
c) La gracia como <i>gratia Christi</i>	606
Bibliografía	608

CAPITULO XI
DESARROLLO HISTORICO
DE LA DOCTRINA DE LA GRACIA
[Piet Fransen]

Sección primera:	
EL ORIENTE CRISTIANO	611
1. <i>Doctrina de los Padres griegos</i>	611
a) Observaciones semánticas	611
b) Grandes temas teológicos y antropológicos	613
2. <i>Tradición bizantina</i>	616
Sección segunda:	
EL OCCIDENTE CRISTIANO	619
1. <i>Temas típicos de la teología de la gracia en Occidente</i>	619
2. <i>Agustín y las primeras controversias sobre la gracia</i>	623
a) Doctrina de los pelagianos	624
b) Agustín	625
c) El semipelagianismo	632
d) Observaciones finales	636
3. <i>Aportación de la Edad Media</i>	638
a) Formas de pensar	639
b) La preparación para la gracia	642
c) La justificación primera	645
d) El misterio de la inhabitación de Dios en nosotros	653
4. <i>El agustinismo y la Reforma</i>	656
a) Posturas relativamente comunes en la doctrina de la gracia ..	659
b) La crisis de la Reforma	666
c) La doctrina del Concilio de Trento	682
5. <i>La era postridentina: en pro y en contra de Agustín</i>	697
a) Tendencias generales	698
b) El suarecianismo o molinismo	706
c) El agustinismo postridentino	711
Bibliografía	730

CAPITULO XII
LA GRACIA COMO ELECCION
Y JUSTIFICACION DEL HOMBRE

Reflexiones introductorias	732
Sección primera:	
LA GRACIA COMO ELECCION DEL HOMBRE [Magnus Löhrer]	737
1. <i>El problema de la predestinación</i>	740
a) Planteamiento en el escrito de Agustín <i>Ad Simplicianum</i> (395) ..	741
b) El problema de la voluntad salvífica universal de Dios	744

CONTENIDO

	19
c) El problema de la predestinación en la teología escolástica	746
d) Nueva formulación de la doctrina sobre la predestinación en Karl Barth	752
2. <i>Reflexión sistemática</i>	762
a) Presupuestos hermenéuticos	762
b) La elección de la comunidad	769
c) Elección en Jesucristo	774
d) La elección de Israel y la Iglesia	778
e) Elección y esperanza	784
Bibliografía	787
Sección segunda:	
LA GRACIA COMO JUSTIFICACION Y SANTIFICACION DEL HOMBRE [Otto Hermann Pesch]	790
1. <i>Lugar y función de la doctrina sobre la justificación</i>	792
a) La tradición escolástica	792
b) Mirada retrospectiva sobre Pablo	795
c) El nuevo principio de la Reforma	797
2. <i>Acción justificante de Dios</i>	802
3. <i>La justificación como acontecimiento sobre el hombre</i>	805
a) ¿Justificación «forense» o justificación «efectiva»?	805
b) La justificación como aceptación del pecador	807
4. <i>La justificación como acontecimiento en el hombre</i>	810
a) La libertad	811
b) «Sola fide»	818
c) Certeza de la salvación	830
5. <i>Justificación y santificación</i>	837
a) Conversión y penitencia	838
b) Redención incipiente	840
c) «Libertad de un hombre cristiano»	843
6. <i>Tres temas especiales</i>	844
a) «Simul iustus et peccator»	845
b) Ley y evangelio	849
c) Diferencia entre Lutero y Calvino en la doctrina de la justificación	853
7. <i>¿Unidos en la doctrina de la justificación? O de nuevo: lugar y función de la justificación</i>	856
a) Justificación e Iglesia	858
b) ¿Mensaje de la justificación sin «justificación»?	866
Bibliografía	873

CAPITULO XIII

EL SER NUEVO DEL HOMBRE EN CRISTO

[Piet Fransen]

Introducción y observaciones metodológicas previas	879
Sección primera:	
ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES DEL NUEVO SER	885
1. <i>Perspectivas principales</i>	885
a) Benignidad de Dios	885
b) Modelos teológicos	885
c) La presencia viva y creadora de Dios	886
d) La estructura dialógal de la gracia	886
e) Estructura trinitaria	888
f) Conclusiones	891
2. <i>El hombre en gracia. Ensayo de antropología teológica</i>	892
a) Un presupuesto teológico. ¿Hasta dónde llega la corrupción de- bida al pecado?	892
b) Estructura personal y comunitaria de la existencia humana ...	896
c) Estructura escatológica de la gracia	907
Sección segunda:	
ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA GRACIA	910
1. <i>El estado de gracia</i>	910
2. <i>Las virtudes teologales como dinamismo activo del estado de gracia.</i>	914
3. <i>Los dones del Espíritu como aspecto pasivo del estado de gracia ...</i>	919
4. <i>La gracia actual</i>	920
5. <i>La experiencia de la gracia</i>	921
6. <i>Gracia y libertad</i>	925
7. <i>Gracia y mérito</i>	931
Bibliografía	937
SIGLAS Y ABREVIATURAS	939
INDICE ONOMASTICO	947
INDICE ANALITICO	963

TEOLOGIA DEL LAICADO

1. Estado de la cuestión

a) Preconciliar.

«El puesto de los seglares en la Iglesia es uno de los problemas más discutidos en teología dogmática, en la pastoral canónica y en la ascética práctica»¹, decía con razón A. Sustar en 1957. En efecto, entonces no solamente se habían publicado algunos trabajos importantes en torno al problema del laicado², sino que en el lapso de pocos años apareció un número casi inabarcable de pequeñas y grandes aportaciones que tomaron postura respecto al tema desde diversos puntos de vista³.

Este interés por los «seglares en la Iglesia» creció incesantemente después de la Segunda Guerra Mundial, y se explica por diversas razones. La propagación de la «Acción Católica», la incapacidad física del clero para realizar todas las nuevas tareas, la conciencia del sacerdocio común de los fieles y la participación activa de los seglares en las celebraciones litúrgicas, gracias al movimiento litúrgico, fomentaron la intervención teórica y práctica de los seglares. Pero lo más importante fue la conciencia eclesial acuñada por la *Mystici corporis Christi*. La eclesiología jerárquica-clerical (*pars pro toto*), hasta entonces vigente, fue sustituida por una consideración de la Iglesia como «totalidad»⁴.

Junto a la jerarquía está ahora el pueblo; junto al ministerio, la vida; junto a la institución salvífica, la comunidad de salvación⁵. El seglar es miembro pleno del cuerpo místico y «coportador de la única gracia»⁶. En consecuencia, el seglar tiene derecho a recibir del clero «bienes espi-

¹ A. Sustar, *Der Laie in der Kirche*: FThh 519.

² Mencionemos aquí solamente las obras más importantes: Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1969); G. Philips, *Le rôle du laïcat dans l'Église* (Tournai 1954); K. Rahner, *Sobre el apostolado seglar*, en *Escritos de Teología II* (Madrid 1965) 337-374; F. X. Arnold, *Kirche und Laientum* (Tubinga 1954); id.: ThQ 134 (1954) 263-289; cf. «Hochland» 46 (1954) 401-412; 524-533; id., *Die Stellung der Laien in der Kirche*: «Una Sancta» 9 (1954) 8-25; H. U. von Balthasar, *Der Laie und die Kirche. Viele Ämter, ein Geist* (Einsiedeln 1954) 13-30; O. Semmelroth y L. Hofmann, *Der Laie in der Kirche. Seine Sendung, seine Rechte* (Tréveris 1955).

³ E. Schillebeeckx, *Die typologische Definition des christlichen Laien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Gott-Kirche-Welt = Gesammelte Schriften II* (Manguncia 1970). En la p. 154 indica que ya existía en 1957 una bibliografía de 2.000 títulos.

⁴ A. Sustar, *op. cit.*, 521, 525-527.

⁵ *Ibid.*, 526.

⁶ *Ibid.*, 527.

rituales»⁷, pero también debe colaborar en la labor de la Iglesia activamente. No participa del sacerdocio ministerial ni del poder de jurisdicción jerárquico porque no está ordenado⁸. No obstante, es posible una colaboración de los seglares. No puede encontrarse ningún criterio para determinar si el cristiano toma parte en la misión de la Iglesia en base a su condición cristiano-seglar como tal o por ser colaborador de la jerarquía. Se mencionan derechos de los seglares en el gobierno de la Iglesia, por ejemplo, aprobando la elección ya hecha de los obispos, aceptando las decisiones conciliares, asesorando a los obispos, administrando los bienes eclesiásticos⁹. No cabe una colaboración de los seglares en el magisterio auténtico de la jerarquía; en cambio, los padres y padrinos toman parte en el magisterio pastoral de los obispos y sacerdotes¹⁰. Deja de ser laico propiamente dicho todo aquel a quien se encomienda el apostolado ministerial. El que no tiene un ministerio puede colaborar por «prolongación, extensión y expansión del apostolado jerárquico»¹¹ (= Acción Católica), pero no forma parte del apostolado jerárquico en sentido propio¹². Por el contrario, el apostolado específico del seglar cristiano en sentido propio consiste «en ser lo que verdadera y totalmente es»¹³. Karl Rahner entiende este apostolado seglar como un «apostolado del amor dentro de la situación mundana del seglar»¹⁴. El seglar, por ser miembro de la Iglesia, tiene que «convertir al mundo, siempre mundano, en materia de existencia cristiana, redimirlo y santificarlo»¹⁵.

Parece ser que hacia 1957 la mayor parte de los teólogos mencionados coincidían en la definición del concepto de seglar. Los autores están de acuerdo en que los laicos son miembros plenos del cuerpo de Cristo y en que pueden aspirar, junto con los clérigos, a un puesto legítimo en la Iglesia. Cooperan en la misión de la Iglesia en calidad de miembros no oficiales. El campo de operaciones del seglar es el mundo. Y. Congar lo formula así: «Seglar es el cristiano que con su vida y su actuación dentro de las estructuras y tareas mundanas realiza su cooperación a la obra de la salvación y al progreso del reino de Dios, o sea, a la doble tarea de la Iglesia»¹⁶. K. Rahner (a quien se adhiere expresamente Y. Congar) explica así lo específico del seglar: «El cristiano seglar se distingue del cristiano no laico (clérigo o religioso) por el hecho de que no sólo tiene un puesto originario en el mundo para realizar su cristianismo (lo cual se puede decir de todo cristiano), sino que además lo

⁷ CIC can. 682.

⁸ CIC can. 948.

⁹ A. Sustar, *op. cit.*, 534.

¹⁰ *Ibid.*, 535-537.

¹¹ *Ibid.*, 540.

¹² *Ibid.*, 540; Y. Congar, *Aufriss einer Theologie der Katholischen Aktion: Priester und Laien im Dienst am Evangelium* (Friburgo 1965) 318.

¹³ A. Sustar, *op. cit.*, 539.

¹⁴ K. Rahner, *Escritos II*, 360.

¹⁵ *Ibid.*, 362.

¹⁶ Y. Congar, *Aufriss*, 308.

conserva aun siendo ya cristiano, con el fin de realizar su mismo cristianismo, sin abandonarlo tampoco en el curso de su existencia...»¹⁷. Por tanto, se acepta sin discusión, positivamente, que los seglares son miembros de la Iglesia y, negativamente, que su actividad no es ministerial.

Se discute el problema de la participación en el apostolado. ¿Abarca esta actividad únicamente la relación con lo intramundano o incluye también una tarea específicamente eclesial? K. Rahner defiende la opinión de que «no es laico en sentido propio todo aquel que, de alguna manera, se halla legítimamente en posesión habitual de alguna fracción de potestad litúrgica o jurídica que esté por encima de los derechos fundamentales de todo miembro bautizado de la Iglesia...»¹⁸. Para E. Schillebeeckx, en cambio, es tan distintivo el rasgo de la actuación en el mundo que el seglar sigue siendo seglar aunque ejerza «además un apostolado en el plano específicamente eclesiástico»¹⁹. Tampoco hay plena unanimidad en los límites que lo separan del estado religioso. La mayoría de los autores precisa el concepto de seglar contraponiéndolo al estado religioso (entendido como «visibilidad histórica de la gracia escatológica de Cristo que trasciende al mundo») ²⁰. En cambio, H. U. von Balthasar prefiere unir la condición de seglar y el estado religioso (bajo la forma de institutos seculares)²¹.

Sin embargo, parece que el verdadero problema no estriba en estos dos puntos discentidos. El hecho de que después de todos estos trabajos, algunos de ellos fundamentales, continuara sin resolver el problema de la teología del laicado radica en que se aceptó sin someterla a una crítica la especificación del laico. ¿Qué quiere significarse cuando se dice que el seglar tiene una tarea intramundana, una relación especial con lo secular, que ha de santificarse trabajando en el mundo y, mediante este trabajo, que tiene que ser cristiano en situaciones mundanas y humanas de la vida normal? Tales expresiones presuponen un concepto estático de Iglesia, según el cual es posible trazar una frontera rectilínea entre Iglesia y mundo. En semejante concepción de la Iglesia cabe perfectamente un reparto de funciones. El clero se ocupa de asuntos ministeria-

¹⁷ K. Rahner, *Escritos II*, 342.

¹⁸ K. Rahner, *art. cit.*, 339: Rahner apela a la distinción entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis*. Opina que se puede recibir el contenido de lo transmitido (la potestad ministerial) sin la forma de transmisión (la ordenación), en cuyo caso se deja de ser seglar en sentido propio; por ejemplo, un catequista, una auxiliar de la parroquia, un sacristán, investidos de estas funciones por la autoridad.

¹⁹ E. Schillebeeckx, *Die typologische Definition* 155; cf. de este mismo autor, *op. cit.*, 156.

²⁰ K. Rahner, *Escritos II*, 340. A. Sustar, *op. cit.*, 532, contrapone el «amor escatológico-salvador» (representado en la vida religiosa) al «amor de Dios cósmico-salvador» (representado en la vida de los seglares).

²¹ H. U. von Balthasar, *Der Laie und der Ordensstand* (Einsiedeln 1948) 21; «Sólo si existen esos laicos que han puesto su vida entera al servicio de la obra de Cristo...». «Para encarnar el apostolado en sentido paulino se necesitarían personas totalmente libres para dedicarse al servicio del evangelio en medio del mundo y de su profesión».

les de sacerdote, maestro y pastor. Los seculares son, por supuesto, miembros de esa Iglesia, pero no pasan de ser objetos de la solicitud y del celo del clero. Pueden colaborar *per participationem* en la actividad de los ministros jerárquicos. Pero su campo propio de operaciones es el mundo. Aquí tienen una tarea en el trato cristiano con la realidad mundana, sin relación directa con el encargo misional de la Iglesia (aunque pueden participar de él en casos especiales).

En esta perspectiva se plantean todavía más problemas. ¿No se sigue trabajando aquí con una idea que entiende por Iglesia sobre todo el ministerio, mientras quienes no lo detentan pertenecen ciertamente a ella, pero propiamente como miembros de segunda clase? Ciertamente que ya no se concibe la Iglesia unilateralmente como Iglesia del clero, pero ¿no se continúa entendiéndola como Iglesia en la que los ministros ocupan el centro, mientras que los seculares están en la periferia? ²² ¿No es una ficción esta separación entre vida mundana y vida eclesial? ¿No está operando aquí la antigua idea de Iglesia como sociedad perfecta junto al Estado? ¿No se parte de estos esquemas cuando se habla de estar-en-la-Iglesia y de estar-en-el-mundo? ¿No se oculta tras todo esto la antigua mentalidad apologética de la Iglesia, que quería conservar un ámbito de libertad soberana?

¿Se puede ser cristiano de otro modo que estando en las situaciones normales, mundanas y humanas? Más preguntas: ¿Está de acuerdo con la doctrina evangélica asignar lo escatológico a los religiosos y lo cósmico a los seculares, o implica esto la vieja opinión de que los monjes y los religiosos son especialistas de lo «sobrenatural» y los laicos de lo «natural»? ¿No hay que entender también con toda su significación cósmica la vida de pobreza, castidad y obediencia? ¿Puede uno imaginarse siquiera el cristianismo de los seculares (por ejemplo, el matrimonio o la entrega profesional a los demás) sin una orientación escatológica? ²³

A pesar de estas preguntas sin respuesta no se puede olvidar que se dio un considerable paso adelante en el modo de juzgar al laico. Cada vez se oye menos un juicio como el que expresó Talbot frente a Manning el siglo pasado: «¿Cuál es el campo de los seculares? Cazar, disparar, divertirse. De estas cosas entienden. Pero no tienen absolutamente nin-

²² H. U. von Balthasar, *Sobre la teología de los institutos seculares*, en *Sponsa Verbi* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 503ss. No ve una oposición entre escatología (religiosos y sacerdotes como existencia escatológica) y encarnación («cristianos en el mundo» como existencia encarnatoria); concibe ambas dimensiones en estrecha relación e implicación mutua. De todos modos defiende una eclesiología estructurada en tres círculos: «Lo especial en lo general», en sentido de «radicalización del ser cristiano», de *forma informans* de la Iglesia lo constituye el estado de perfección; el estado de los cristianos como tal (lo «general») es nuevamente lo especial frente a lo «más general», es decir, frente a la humanidad que está fuera de la Iglesia.

²³ Estas corrientes aparecen incluso en publicaciones que pretenden estar al servicio de una teología del laicado. G. Philips, *Der Laie in der Kirche* (Salzburgo 1955) trata primero de la Iglesia como «misterio de fe» y de la «jerarquía en el misterio de la Iglesia» y sólo después trata del laicado.

gún derecho a inmiscuirse en asuntos eclesiásticos» ²⁴. A los seculares se les reconocen más derechos «que dejarse dirigir y seguir al pastor como rebaño dócil» ²⁵. Los diccionarios, en el término «laico», no se limitan —como *Wetzer und Welt's Kirchenlexikon*— a remitir a «clero», como si bastara con una definición negativa ²⁶. Ya han pasado aquellos tiempos en que se podía escribir impunemente: «La Iglesia católica es la Iglesia del clero». «Miembros plenos» son sólo los clérigos. «Los seculares forman simplemente el pueblo que ha de ser dirigido y adoctrinado...» ²⁷.

A pesar de todo no es posible eludir sencillamente las preguntas planteadas anteriormente. La nueva visión eclesiológica contribuyó también considerablemente al desarrollo de la teología del laicado en la época que precedió al Concilio Vaticano II. Pero sólo la clarificación de la conciencia eclesial lograda con la *Lumen gentium* hizo posible dar nuevos pasos. Y hay que notar que no se puede reflexionar profundamente sobre la Iglesia sin tener en cuenta la situación mundana del cristiano. Es necesario valorar de nuevo, a la luz de las afirmaciones sobre el reino de Dios, la interpretación corriente que considera «la misión de la Iglesia en el mundo y para él» como sinónimo de «convertir a los hombres para hacerlos discípulos (Mt 28,19), es decir, como evangelización», y entiende que «orientar al mundo hacia Dios y organizarlo lo más posible según su designio constituye una acción mundana o cultural» ²⁸.

b) En el Vaticano II.

α) *Descripción*. La Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia recalca en el capítulo cuarto que sólo se puede reflexionar sobre los laicos en el contexto de una consideración global de la Iglesia entendida como pueblo de Dios. Lo dice expresamente el párrafo que sirve de introducción al capítulo sobre los seculares: lo que se dijo sobre el pueblo de Dios (en el cap. II) se refiere «de la misma manera a los seculares, religiosos y clérigos» ²⁹. «No obstante, algunas cosas valen de manera especial para los seculares, hombres y mujeres, por razón de su puesto y de su misión» ³⁰.

Esto se repite en la «definición», que, a juicio de comentaristas especializados, pretende ser solamente una «descripción *ad hoc*» ³¹ o una

²⁴ Citado por O. Karrer, *John Henry Newman*: «Hochland» 40 (1947-48) 530.

²⁵ Así juzgaba todavía Pío X en la encíclica *Vehementer* del 11 de febrero de 1906, citado por Y. Congar, *Der Laie*, p. 387, n. 37.

²⁶ R. Scherer, *Clerus: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* III (Friburgo 1884) 538: «Seglares son todos los fieles cristianos que no pertenecen al clero».

²⁷ U. Stutz, *Der Geist des Codex iuris canonici* (Stuttgart 1918) 83.

²⁸ Y. Congar, *Aufriss*, 307.

²⁹ *Lumen gentium*, 30.

³⁰ *Ibid.*

³¹ F. Klostermann, *Kommentar zum IV. Kapitel der Konstitution über die Kirche: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil* I (Friburgo 1966) 264: «No una definición teológica fundamental», «sino solamente una descripción *ad hoc*».

«definición tipológica»³². Ahora bien, ¿qué significa que los seglares participan *suo modo* de la función sacerdotal, profética y real de Cristo y que ejercen *pro sua parte* en la Iglesia y en el mundo el apostolado de todo el pueblo cristiano?³³ El siguiente párrafo trata de aquilatar la diferencia específica: «El carácter secular es propio y peculiar de los laicos»³⁴. Los seglares están llamados «a buscar el reino de Dios tratando los asuntos temporales y ordenándolos de acuerdo con el plan de Dios» y, «de forma muy especial, a iluminar y organizar todos los asuntos temporales, a los que están íntimamente vinculados, de manera que se realicen y desarrollen siempre de acuerdo con Cristo y redunden en alabanza del Creador y Redentor»³⁵. Mientras los clérigos están ordenados, «ante todo», «al ministerio sagrado» y los religiosos dan un «testimonio claro» de que el mundo necesita el espíritu de las bienaventuranzas, los laicos viven en las «circunstancias normales de la vida familiar y social»³⁶.

Parece ser que, aun tratando de dar una descripción positiva del seglar, es decisiva la definición negativa en el sentido de no clérigo y no religioso. El *suo modo* del seglar resulta todavía menos claro en el número 31 de la Constitución sobre la Iglesia. También los párrafos siguientes de la Constitución sobre la Iglesia y los textos del Vaticano II que tocan el tema asignan siempre a los seglares «la vida diaria en la familia y en la sociedad» y «el trabajo profesional» normal³⁷. «El campo» de su competencia es el «profano»³⁸. «Lo propio del estado de los seglares es vivir en medio del mundo y de las tareas mundanas...»³⁹. En algunos casos se emplea el término «sociedad civil» para designar el ámbito de su competencia⁴⁰. Pero siempre se siguen concibiendo «las circunstancias normales del mundo» como separadas de las «tareas santas» del clero⁴¹. «Son de competencia propia, aunque no exclusiva, de los seglares las tareas y actividades seculares»⁴². Se exige a estos cristianos «el exacto cumplimiento de sus obligaciones seculares en las circunstancias ordinarias de la vida»⁴³. Se les ha encomendado como tarea la «restauración del orden temporal»⁴⁴.

En otros pasajes se habla «del carácter secular propio del laicado», de la acomodación «a la realidad del orden temporal» y de la presencia

³² E. Schillebeeckx, *Die typologische Definition*. Cf. E. Schillebeeckx, *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese: Gott-Kirche-Welt*, 166: No «una definición teológica», sino una «descripción fenomenológica».

³³ *Lumen gentium*, 31.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, 35; *Ad gentes*, 21; *Apostolicam actuositatem*, 13.

³⁸ *Lumen gentium*, 26.

³⁹ *Apostolicam actuositatem*, 2.

⁴⁰ *Presbyterorum ordinis*, 9; *Ad gentes*, 21.

⁴¹ *Lumen gentium*, 35.

⁴² *Gaudium et spes*, 43.

⁴³ *Apostolicam actuositatem*, 4.

⁴⁴ *Ibid.*, 7.

«en medio de las cosas temporales»⁴⁵, de la «configuración del orden temporal»⁴⁶ o del «medio social»⁴⁷.

β) *Valoración*. No se puede pasar por alto una tendencia común de los textos. Se adjudica a los seglares un sector específico de actividad. Con distintas variantes se les asigna la zona de lo temporal, profano, mundano, social, familiar y cívico. El laico parece caracterizarse por esta relación con lo intramundano. Pero un análisis más detallado impone algunas observaciones.

Los textos del Vaticano II intentan definir con precisión al seglar en varios pasajes. Como ya hemos advertido, no se encuentra ninguna definición teológica. Pero tampoco es posible reducir a un denominador común las descripciones «tipológicas» y «fenomenológicas», a pesar de que aluden a la relación especial del seglar con el mundo. A. Heimerl, en su trabajo sobre los «Conceptos de seglar en la Constitución sobre la Iglesia»⁴⁸, muestra que «se expresa de forma diversa la misma diferencia específica de los distintos conceptos de seglar»⁴⁹. Más importante que la discusión sobre el número y la distinción de los conceptos empleados⁵⁰ me parece el examen crítico de las premisas teológicas de estas descripciones del laico. Aun cuando los documentos no pretenden ofrecer una definición, sino que se contentan con un lenguaje aproximativo⁵¹, es necesaria esta crítica.

Es sorprendente que se trabaje aquí con los conceptos de sagrado-profano. De todos modos, dichos conceptos no se emplean en la forma de un dualismo craso, ya que el ámbito mundano confiado al seglar está visto desde la perspectiva del reino de Dios. El seglar tiene que transformar el mundo para alabanza del Creador y Redentor. Parece que la dimensión escatológica, soteriológica y encarnacional evita suficientemente el peligro de dualismo en el campo teológico. No obstante, este vocabulario es oscuro, ambiguo y no puede satisfacer a un nivel no teológico. En efecto, tales alusiones cuestionan el elemento común a todos los creyentes y, al menos en parte, lo suprimen. Así no sorprende que «el espíritu de las bienaventuranzas» quede vinculado especialmente a los religiosos, mientras los seglares viven en las «circunstancias normales»⁵². ¿Se puede buscar el reino de Dios en la ordenación de las cosas temporales sin dejarse guiar por el espíritu de las bienaventuranzas? ¿Es verdad que los clérigos sólo tienen que ocuparse de cuando en cuando

⁴⁵ *Ibid.*, 29.

⁴⁶ *Ibid.*, 17.

⁴⁷ *Ibid.*, 13.

⁴⁸ H. Heimerl, *Diversos conceptos de laico en la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II: «Concilium»* 13 (1966) 451-461.

⁴⁹ H. Heimerl, *art. cit.*, 452.

⁵⁰ Cf. H. Heimerl, *ibid.* A este propósito, K. Rahner, *Anotaciones al artículo de H. Heimerl: «Concilium»* 13 (1966) 461s.

⁵¹ H. Heimerl, *art. cit.*, 454.

⁵² *Lumen gentium*, 31.

de las cosas del mundo? ⁵³. ¿Sólo los laicos viven «en las circunstancias ordinarias de la vida»? ⁵⁴. ¿Acaso no trabajan también los sacerdotes en la «construcción del orden temporal»? ⁵⁵. ¿Dónde viven éstos sino «en medio del mundo»? ⁵⁶.

La «diferencia específica» de los seglares no se aclara diciendo que «los laicos creyentes pertenecen, al mismo tiempo, totalmente al pueblo de Dios y totalmente a la sociedad civil» ⁵⁷. Naturalmente no carece de importancia en el contexto histórico-teológico que se evite una dualidad de competencias. No hay que pasar por alto que ya no se dice: el mundo para los seglares (entendiendo por mundo «el orden temporal») y la Iglesia (entendida como «institución salvífica sobrenatural») para el clero. Pero en lugar de una explicación basada en criterios teológicos se busca una solución consistente en deslindar las esferas de actividad. Y así «las tareas y actividades mundanas son de competencia propia, aunque no exclusiva, de los seglares» ⁵⁸, que tienen asimismo una «participación activa en la vida y actividad de la Iglesia» ⁵⁹.

Quien conoce la lucha para otorgar al laico su puesto en la Iglesia tendrá que considerar como un progreso esta mitigación de fronteras. Sin embargo, surgen serias dudas, porque hablar de dos esferas específicas o de dos órdenes constituye un lenguaje que sólo es inteligible desde esquemas mentales pasados, y que hoy no se puede justificar racionalmente ni responde a la experiencia actual. Cualquier interpretación benévola debe tener en cuenta que estas afirmaciones difícilmente encuentran confirmación en los nuevos principios eclesiológicos surgidos de una comprensión bíblica e histórico-salvífica del concepto de pueblo de Dios; más aún, tales afirmaciones delatan con frecuencia una eclesiología monárquico-jerárquica.

No se puede olvidar que la jerarquía se considera el núcleo de la Iglesia y reconoce, después, que los seglares «también» pertenecen a ella. Numerosos pasajes confirman esta apreciación. Esto se refleja con particular nitidez cuando se aplican a los seglares conceptos que teorías antiguas reservaban al clero. Cristo, Sacerdote ⁶⁰ y Profeta ⁶¹, actúa «también» (o no «sólo a través de la jerarquía, sino también») por medio de los seglares. El «ministerio de la palabra y de los sacramentos» ha sido «confiado de modo especial al clero, pero también los seglares tienen parte importante en él...» ⁶².

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Apostolicam actuositatem*, 4.

⁵⁵ *Ibid.*, 7.

⁵⁶ *Ibid.*, 2.

⁵⁷ *Ad gentes*, 21.

⁵⁸ *Gaudium et spes*, 43.

⁵⁹ *Apostolicam actuositatem*, 10; *Lumen gentium*, 37.

⁶⁰ *Lumen gentium*, 34.

⁶¹ *Ibid.*, 35.

⁶² *Apostolicam actuositatem*, 9.

La Iglesia no puede ejercer su función por medio de la jerarquía (sola): necesita «además» de los seglares ⁶³. Parece que hubo que hacer «grata» a algunos padres conciliares la existencia de los laicos. Con la alusión a la «obediencia cristiana» debida a «los pastores consagrados» comienza la valoración positiva de los seglares ⁶⁴. Se recalca siempre que los seglares pueden «complementar» el trabajo de los obispos y sacerdotes ⁶⁵. El clero tiene que «discernir los espíritus» ⁶⁶ y «confiar (a los laicos) cargos para el servicio de la Iglesia» en determinadas circunstancias ⁶⁷. Esto se hace especialmente urgente cuando el clero no puede ya realizar el trabajo ⁶⁸.

Sin duda pueden valorarse todos estos pasajes mucho más positivamente. No se puede pasar por alto el tono bondadoso de los obispos (que sintomáticamente cae constantemente en el paternalismo) ⁶⁹. Sin embargo, creemos que es importante una valoración crítica: sólo así es posible plantear el estado de la discusión y hallar la dirección en que se ha de seguir buscando.

El principio de que los seglares y los ministros pertenecen al pueblo de Dios constituye un logro importante que no se debe olvidar en las reflexiones ulteriores. La historia del origen de la Constitución sobre la Iglesia revela que durante su preparación existió el peligro de considerar unilateralmente a los seglares como objeto del celo pastoral del ministerio eclesialístico. Esto no se manifestó sólo en el primer proyecto de 1962 ⁷⁰, al que varios padres conciliares acusaron de clericalismo ⁷¹. También el proyecto de 1963 delata todavía esta tendencia, puesto que, en el cap. 3, aplica exclusivamente a los seglares el concepto de pueblo de Dios ⁷². Pero varios padres conciliares pidieron un capítulo sobre el pueblo de Dios que abarcara la jerarquía y los seglares. R. Laurentin observó a este propósito: «Cette acquisition est plus importante que la collégialité dont on a tant parlé» ⁷³. Mientras en el Vaticano I se empleó sin oposición la expresión «pueblo de Dios» para acentuar la estructura jerárquica de la Iglesia ⁷⁴, la *Lumen gentium* supera esta estrechez del concepto de pueblo de Dios. El capítulo fundamental sobre el «pueblo de Dios» antecede a la explicación de la «constitución jerárquica de la Iglesia» y a la exposición sobre «los seglares»: todos los bautizados per-

⁶³ *Lumen gentium*, 30.

⁶⁴ *Ibid.*, 37.

⁶⁵ *Ibid.*; *Apostolicam actuositatem*, 10.

⁶⁶ *Presbyterorum ordinis*, 9.

⁶⁷ *Ibid.*; *Apostolicam actuositatem*, 24.

⁶⁸ *Apostolicam actuositatem*, 1; *Lumen gentium*, 33.

⁶⁹ Cf. *Lumen gentium*, 37.

⁷⁰ Cf. G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium»*: LThK, Das II. Vatikanische Konzil I (Friburgo 1966) 139-141.

⁷¹ Cf., por ejemplo, los discursos del obispo Elchinger y del obispo De Smedt: G. Philips, *op. cit.*, 140s.

⁷² Cf. G. Philips, *op. cit.*, 146s.

⁷³ R. Laurentin, *Bilan du Concil* (París 1966) 215.

⁷⁴ Cf. Mansi 51, 540A; 51, 549C; 51, 865B; 51, 868C; 51, 855B.

tenecen a este «pueblo sacerdotal»⁷⁵. Aun cuando la idea de la igualdad básica de todos en el pueblo de Dios no puede desvincularse de las estructuras tradicionales, hay que tomar en serio el principio establecido. En este contexto es posible valorar positivamente el mismo intento, no plenamente satisfactorio, de asignar a los seglares lo «temporal» como campo «específico» de trabajo. En efecto, una concepción tradicional jerarcocéntrica de la Iglesia se inclinaría más, obligada por motivos prácticos, a la solución de reconocer que el clero no es plenamente competente en todos los problemas y que es posible delegar en los seglares determinadas tareas. Es signo de una nueva concepción de la Iglesia el hecho de que el Vaticano II no considera a los seglares como meros «tapagujeros» y asistentes del clero, sino que busca para ellos un amplio campo de competencia específica⁷⁶, aun cuando la jerarquía se reserva la doctrina y la interpretación auténtica «de los principios morales que han de observarse en las cosas temporales»⁷⁷.

Además, el Concilio mismo evita limitar demasiado unilateralmente el «carácter secular propio del laicado»⁷⁸ a vivir prácticamente la existencia cristiana. La praxis eclesial cayó a veces en la tentación de reservar para el clero la tarea de decidir, «pensar» y enseñar, dejando a los seglares la aplicación de los principios vigentes. El Concilio sugiere tímidamente que los «pastores consagrados» usen el «prudente consejo» de los seglares e incluso fomenten las iniciativas propias de los seglares⁷⁹ (hay especialidades y materias que escapan al clero). Tampoco la predicación de la palabra es competencia exclusiva del clero. «Vida y palabra»⁸⁰, «palabra y obra»⁸¹ son también tarea de los seglares.

Hay que advertir, además, que la esfera de la competencia específica de los seglares se estudia a la luz de la misión de la Iglesia. El texto del proyecto decía que es cosa de los seglares «administrar las cosas temporales y organizarlas según Dios». La frase fue corregida y completada en 1964, para llegar al texto actual: «A los laicos pertenece por propia vocación (*ex vocatione propria*) buscar el reino de Dios (*Regnum Dei quaerere*) tratando y ordenando según Dios los asuntos temporales»⁸². Es lamentable que esta modificación no se introdujera antes y no pudiera, por eso, influir en los demás textos. Un análisis de esta vocación a «buscar el reino de Dios tratando y ordenando los asuntos temporales» habría llevado más lejos que repetir la perogrullada de que el carácter mundano es propio de los seglares. Esta nueva perspectiva sobrepasa ampliamente el comentario de la Comisión al esquema de 1962. Es verdad que allí se

⁷⁵ *Lumen gentium*, 19; cf. *Lumen gentium*, 12.30.

⁷⁶ *Gaudium et spes*, 43.

⁷⁷ *Apostolicam actuositatem*, 24.

⁷⁸ *Ibid.*, 29.

⁷⁹ *Lumen gentium*, 37.

⁸⁰ *Apostolicam actuositatem*, 6.

⁸¹ *Ad gentes*, 15.

⁸² *Lumen gentium*, 31. Cf. E. Schillebeeckx, *Die typologische Definition*, 148.

aclaró ya que «los seglares no son hombres profanos, sino miembros de la Iglesia en el mundo profano»⁸³. Sin embargo, esta frase podía entenderse en sentido estático y consolidar el dualismo Iglesia-mundo. La adición de 1964 revela inequívocamente una concepción dinámica (y también histórico-salvífica y escatológica) de Iglesia.

De todos modos, esto no hace más fácil la determinación de lo «específico» del laico. Me parece que no se ha resuelto todavía el problema de la interpretación exacta. E. Schillebeeckx, por ejemplo, entiende lo peculiar de esa «búsqueda (laical) del reino de Dios» como una «ordenación del proceso terreno de humanización (tarea de toda la humanidad) a la salvación»⁸⁴. Sin embargo, el texto se presta también a otras interpretaciones.

En todo caso, la pregunta por lo específico del seglar tendrá que cambiar de contexto: en vez de esforzarse por determinar el puesto del seglar en una Iglesia que se contrapone al mundo como una magnitud cerrada será necesario investigar profundamente la misión de la Iglesia en favor del mundo. Con otras palabras: el problema no se plantea en estos términos: ¿qué es el laico en la Iglesia que se contrapone al mundo?; el verdadero planteamiento es: ¿qué tareas tiene el cristiano en una Iglesia que se entiende a sí misma como Iglesia para el mundo? Este planteamiento descubre también que el «ordenar las cosas temporales» no se yuxtapone (como tarea secundaria) al «testimonio del evangelio» (como función primaria). La «referencia cristiana a la secularidad»⁸⁵ significa precisamente el contacto con las «cosas temporales» determinado por el evangelio⁸⁶. La misión de la Iglesia entera (y no sólo la de un grupo determinado) incluye esta tarea.

Las cautelosas alusiones a los carismas y a la acción del Espíritu constituye otro punto de referencia que se deberá tener en cuenta a la hora de profundizar ulteriormente en esta materia. Mientras el cap. 2 de la Constitución sobre la Iglesia habla sin prevenciones de la libre actuación del Espíritu Santo y de la gran variedad de carismas⁸⁷, el cap. 4 pone en primer plano el discernimiento de los carismas por los «pastores consagrados»⁸⁸. En el «Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros», la idea de «descubrir los multiformes carismas de los seglares» va unida también a la de «discernir los espíritus»⁸⁹. A pesar de todas las

⁸³ Cf. E. Schillebeeckx, *op. cit.*

⁸⁴ E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 152, o «buscarlo en y mediante la humanización del mundo según las exigencias de Dios» (*ibid.*, 150).

⁸⁵ Cf. E. Schillebeeckx, *ibid.*, 152, 158s.

⁸⁶ Cf. E. Niermann, *Laicos*: SM IV (1973) 211: «La 'ordenación de las cosas temporales' y el 'testimonio' (evangelización) no son dos actos separados, sino que deben ponerse al mismo tiempo en el único y mismo esfuerzo humano».

⁸⁷ *Lumen gentium*, 12. Se indica solamente en la conclusión —en conexión con los dones extraordinarios— que la dirección de la Iglesia tiene por función discernir de la autenticidad de los carismas.

⁸⁸ *Lumen gentium*, 30.

⁸⁹ *Presbyterorum ordinis*, 9.

reservas de la jerarquía y del tuciorismo frente a la actuación incontrolada de los seglares, se advierte varias veces que «el Espíritu Santo hace (a los seglares) más conscientes de su propia responsabilidad»⁹⁰, infunde a todos en la Iglesia «fe, esperanza y amor»⁹¹ e invita a colaborar en la misión salvífica de la Iglesia⁹². Estos textos autorizan, probablemente, a formular algunas preguntas críticas sobre la naturalidad con que los obispos disponen y organizan la colaboración de los seglares en la Iglesia. En efecto, «el mismo Señor» llama a todos «por el bautismo y la confirmación» a «participar en la misión salvífica de la Iglesia»⁹³.

2. Elementos de una teología del laicado

a) Punto de partida.

Los problemas que ya en los comienzos se plantearon al renacimiento preconiliar del laicado se han confirmado y, en parte, agudizado en el Vaticano II. Las afirmaciones del Vaticano II sobre los seglares son de una extraña ambivalencia. Orientaciones nuevas que abren perspectivas para el futuro se entremezclan con intentos de tener también en cuenta las concepciones clásicas. Compromisos hechos para conseguir el asentimiento de algunas minorías condicionan los resultados. Quizá las innumerables publicaciones preconiliares sobre los seglares dificultaron también el trabajo. No es agradable abordar un tema que la mayoría considera ya resuelto y que ya no parece prestarse más que a cambios de acento. Con todo, resulta sospechoso que, tras tantos trabajos, no se intentara dar una definición teológica del seglar. El hecho se debe, probablemente, a que los principios teológicos verdaderamente nuevos de la eclesiología se citan ciertamente en relación con los seglares, pero no se valoran suficientemente desde el punto de vista teológico. Por eso la tarea consistiría ahora en intentar formular algunas afirmaciones complementarias sobre los seglares partiendo de las posibilidades eclesiológicas que ha abierto el Concilio.

Se ha constatado repetidamente que, durante los años que precedieron al Vaticano II, se reflexionó de forma nueva sobre el puesto de los laicos en la Iglesia. La Iglesia fue entendida, más conscientemente que antes, como una totalidad compuesta de clérigos y laicos. Esta visión total se logra colocando al laicado junto al clero.

El Vaticano II confirmó el desarrollo de este principio. ¿Hay, además de los ministros, otros miembros en la Iglesia? A esta pregunta se responde, resumiendo esquemáticamente, del modo siguiente: 1) hay cristianos que no son clero; 2) hay objetos del celo pastoral (etc.); 3) hay

⁹⁰ *Apostolicam actuositatem*, 1.

⁹¹ *Ibid.*, 3.

⁹² *Ibid.*, 33.

⁹³ *Lumen gentium*, 33.

sujetos considerablemente independientes que no sólo toman parte en diversos ministerios *per participationem*, sino que tienen su tarea específica en campos secundarios de la actividad eclesial, es decir, en las cosas temporales.

Junto a esta línea, todavía muy condicionada por la concepción jerarcológica de la Iglesia (Cristo-gerarquía-fieles «corrientes»), existe otra línea de pensamiento que arranca de la vocación común a todos los fieles. Es necesario continuar esta nueva orientación, que se reflejó muy poco en los textos conciliares sobre los seglares. El concepto de seglar ha de lograrse sin recurrir al «modelo» clero (que influye en él, al menos, mediante la definición negativa, casi inevitable). Una visión totalizante de la Iglesia permite preguntar con pleno sentido por lo «propio» del seglar y del clero. Pero, a diferencia de lo que ocurría en concepciones anteriores, esta visión global no ha de alcanzarse mediante la yuxtaposición (posterior) de todos los estamentos que hay en la Iglesia. El punto de partida es una idea originaria y global de la Iglesia.

Dado que el concepto de pueblo de Dios desempeña un papel especialmente importante en la Constitución conciliar sobre la Iglesia, es necesario partir de este concepto en la reflexión, aquí prevista, sobre la totalidad de la Iglesia. Este concepto de Iglesia es interesante porque las reflexiones precedentes han puesto de manifiesto que una concepción estática de Iglesia fue muchas veces causa de los problemas sin resolver en torno al laicado. Un concepto de pueblo de Dios entendido históricosalvíficamente podría llevar a la dinámica que postulamos. A esto se añade la consciencia de la carga que grava la comprensión previa de «pueblo de Dios», que en el pasado fue lamentablemente empleado, repetidas veces, para justificar las estructuras jerárquicas de la Iglesia. Se retrocedería más atrás de la *Lumen gentium* en este punto si esta persistente tradición consiguiera un renacimiento. Para partir de una precomprensión clara es necesario esbozar brevemente el concepto de pueblo de Dios que se emplea en el resto de la exposición. Una interpretación histórico-salvífica de la Iglesia basada en el concepto pueblo de Dios presentará las líneas fundamentales siguientes⁹⁴:

— «Pueblo de Dios» es un concepto de Iglesia mantenido a lo largo de toda la historia de salvación. Las modificaciones del concepto «pueblo de Dios» están condicionadas por el desarrollo histórico-salvífico.

— La revelación de Dios, la elección, la fe y la incredulidad, la comunidad de Dios, es decir, la acción salvífica de Dios con los hombres que tiene lugar en la historia forman la base de esta concepción de la Iglesia. Sólo desde este fundamento se puede preguntar por las estructuras de la Iglesia.

— El último fundamento de continuidad, en esta concepción de la Iglesia, no es ni una institución que está por encima de las vicisitudes

⁹⁴ Cf. M. Keller, «*Volk Gottes als Kirchenbegriff*» (Einsiedeln 1970) 247-306.

del tiempo ni un ministerio que garantiza infaliblemente la tradición a lo largo de las generaciones. El pueblo de Dios es obra exclusiva «de la elección divina inmerecida, del poder radiante del Dios presente, que con tal manifestación reúne en torno a sí visible y perceptiblemente a los hombres y las cosas y, desde esta asamblea, dispone la historia y el destino de los pueblos»⁹⁵. La elección divina determina el carácter dialógico del pueblo de Dios. La opción de Dios por su pueblo exige como respuesta la opción del pueblo por Dios. La elección manifiesta también los componentes dinámicos. La experiencia del acto divino de elección encierra la promesa de que Dios actuará en el futuro. En lugar de una posesión segura entra en juego la llamada a un «nuevo peregrinaje», la invitación a habitar en «tierra extraña»⁹⁶. Esta relación Dios-Pueblo se realiza sobre bases históricas. Así, la elección de Israel determina su peculiar situación en la historia. La venida de Cristo no desliga de la historia la acción salvífica de Dios. En el problema de la salvación, el hombre está vinculado a los acontecimientos fácticos de la historia. Lo mismo puede decirse de la Iglesia como totalidad. Puede afirmarse con E. Brunner: la Iglesia «es siempre el pueblo de Dios en la historia...»⁹⁷.

La historicidad de la Iglesia es de un tipo especial. En efecto, el «pueblo de Dios» del NT tiene un «verdadero pasado» en la obra salvífica de Cristo y un «verdadero futuro» en la esperada vuelta del Señor⁹⁸. Por ser comunidad del Mesías que se apareció y ha de volver, el neotestamentario pueblo de Dios sigue vinculado a la revelación original de Dios en Jesucristo y, a la vez, está determinado por la plenitud del reino de Dios.

Se imponen en este momento algunas sugerencias que pueden ser útiles para una teología del laicado (aquí no podemos hacer una eclesiológica completa basada en el concepto pueblo de Dios):

— La elección es el elemento constitutivo del pueblo de Dios. La contraposición esencial no es ministerio-no ministerio, sino fe-incredulidad; según la concepción bíblica, es elegido el pueblo en su totalidad. La soberanía plena y la suprema dirección están en manos de Dios y se oponen a toda fijación institucional definitiva. La elección de los individuos se realiza primariamente en representación de todos y no para montar o consolidar una institución estructurada. Desde Cristo, esta elección representativa no tiene función de organización, sino de salvación. La concentración en el único representante se abre a todos, que están elegidos en él.

⁹⁵ H. Schlier, *Das Mysterium Israels*, en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1962) 234.

⁹⁶ P. Bormann, *Das wandernde Gottesvolk - die «Exodus-Gemeinde». Die Aussagen des II. Vat. in der Kirchenkonstitution auf dem Hintergrund des AT und NT*, en R. Bäumer y H. Dolch (eds.), *Volk Gottes* (Friburgo 1967) 538s.

⁹⁷ E. Brunner, *Dogmatik III* (Zurich 1960) 337.

⁹⁸ O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (Zollikon 1946) 45.

— Esta elección no es limitada por una relación abstracta con Dios. La pertenencia al «pueblo de Dios» decide sobre la vida concreta política y social⁹⁹. Lo «terreno» no es, por tanto, algo así como un componente secundario de un acontecimiento «espiritual». La «elección» y la «fe» se efectúan en este plano.

— Dado que la revelación divina se realiza históricamente, al pueblo de Dios le está vedada la evasión a lo no histórico, a lo atemporal. Si la Iglesia neotestamentaria se entiende como «pueblo de Dios en peregrinación», ello no puede servir de pretexto para huir de la situación humano-terrena. El «lugar» de la Iglesia entera es lo terreno. Igualmente forman parte esencial de la existencia cristiana todas las tensiones que se derivan del carácter histórico de la revelación y la Iglesia.

— También es inherente a todo el pueblo de Dios el «carácter mundano». La meta no está por encima o detrás del mundo, sino en él. Así lo exige no sólo el carácter histórico —ya mencionado— de la revelación en general (aquí debería aportar su contribución la cristología), sino también la idea de misión, inseparable de la elección. El pasaje clásico del AT sobre el pueblo de Dios (Ex 19,5ss) e igualmente 1 Pe 2,9, en el NT, muestran que el pueblo de Dios, como totalidad, es sacerdote, es decir, está en relación especial con Dios y tiene que desempeñar también una función especial. Esto se puede interpretar como un «estar a disposición para el servicio»¹⁰⁰, como servicio vicario en favor de toda la humanidad¹⁰¹, como testimonio ante el mundo entero¹⁰², como función reveladora¹⁰³ o función de signo¹⁰⁴. Es común a todos la orientación hacia el «mundo», una conciencia de estar enviado a vivir «en medio del mundo».

— Cuando se dice que el «lugar» del pueblo de Dios es la historia, lo «terreno», lo «temporal» y «mundano», no es lícito reducir la Iglesia a una magnitud «histórica». El enfoque histórico-salvífico parte de que la salvación, la revelación divina y la elección del hombre por Dios acontecen en la historia, es decir, en la existencia concreta del hombre. Por eso se entiende la Iglesia a sí misma como «pueblo de Dios en peregrinación». Forma parte «ya» de la comunidad escatológica de Dios, pero, al mismo tiempo, ésta no se le ha dado «todavía» en plenitud. Tal dialéctica determina esencialmente ese «estar-en-el-mundo» del cristiano. Hay que dar testimonio con todo el ser y obrar personal, comunitario, social y político de que, por medio de Jesús de Nazaret, se

⁹⁹ Cf. M. Buber, *Moses* (Zurich 1948) 144.

¹⁰⁰ M. Buber, *ibid.*, 125.

¹⁰¹ H. J. Kraus, *Das Volk Gottes im Alten Testament* (Zurich 1958) 59.

¹⁰² H. Gross, *Volk Gottes im Alten Testament*, en H. Asmussen (ed.), *Die Kirche - Volk Gottes* (Stuttgart 1961) 87.

¹⁰³ R. Poelmann, *Peuple de Dieu: «LumVitae»* 20 (1965) 471.

¹⁰⁴ W. Bulst, *Israel als «Signum elevatum in nationes»*. *Die Idee vom Zeichencharakter Israels in den Schriften des AT in Analogie zum Zeichencharakter der Kirche*: ZKTh 74 (1952) 167; R. Martin-Achard, *Israël, Peuple sacerdotal: «Verbum Caro»* (1964) 27.

ha consumado la irrupción de Dios en la esfera de nuestra existencia y de que la nueva realidad creada en Cristo está presente en nosotros por el Espíritu Santo, que es «la manifestación histórica del Espíritu metahistórico de Cristo»¹⁰⁵. Pero, al mismo tiempo, hay que hacer ver que nosotros sólo podemos vivir y experimentar en forma de anticipación y signo esta irrupción del reino de Dios en Jesús de Nazaret.

Desde esta perspectiva se puede responder del modo siguiente a la pregunta por el sentido y la misión de la Iglesia:

Determinada por Jesucristo, que en su existencia terrena fue signo de la comunión con Dios, «vivum organum salutis», «sacramentum», «germen»¹⁰⁶, la comunidad de los creyentes tiene que ser «signo», «instrumento», «sacramento» «tanto de la unión íntima con Dios como de la unidad de toda la humanidad»¹⁰⁷ y «germen de unidad, de esperanza y de salvación»¹⁰⁸.

b) Intentos de clarificación.

Puesto que este trabajo no intenta presentar una eclesiología general, hay que preguntar ahora por el puesto específico de los seglares dentro del pueblo de Dios. Se ha de observar, sin embargo, que el interés central no puede estribar en una descripción sociológico-pastoral de las funciones eclesiales ni en una delimitación canónico-jurídica de competencias. Por eso una teología del laicado no puede renunciar a una eclesiología teológicamente sólida y tendrá que examinar a la luz de una concepción teológica de la Iglesia todas las afirmaciones sobre los laicos. Por motivos ya conocidos, en este trabajo hemos escogido como punto de partida el concepto «pueblo de Dios». Nuestra tarea consistirá ahora en investigar este concepto de Iglesia desde el punto de vista de la teología del laicado. Como ya se ha dicho, pareció en el pasado que el concepto pueblo de Dios prestaba una base ideal para cimentar la estructura jerárquica en la Iglesia. Cuando escribe que «el concepto pueblo deja entrever más fácilmente que el concepto cuerpo la composición jerárquica»¹⁰⁹, M. Schmaus puede invocar en su favor una larga tradición. Mientras la concepción bíblica de pueblo de Dios y la interpretación de los Padres Apostólicos apenas presentan indicios de una tendencia jerarquizante, desde Cipriano de Cartago y, especialmente, desde Optato de Milevi, la expresión se emplea para designar a los seglares. A partir de entonces se unieron siempre a la idea de pueblo las de organización y composición jerárquica de la Iglesia¹¹⁰. La crítica de Lutero a la restricción jurídico-cultural de

¹⁰⁵ H. Mühlen, *Una mystica persona. Die Kirche als Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen* (Munich 1964) 420.

¹⁰⁶ *Lumen gentium*, 8.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 1.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 9.

¹⁰⁹ M. Schmaus, *Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis*, en R. Bäumer y H. Dolch (eds.), *Volk Gottes*, 24.

¹¹⁰ Más detalles y documentación en M. Keller, «Volk Gottes» als Kirchenbegriff.

«pueblo de Dios» provocó en el campo católico una mayor acentuación de la estructura social de la Iglesia. Todavía en el siglo XIX se seguía entendiendo «pueblo de Dios» como una categoría político-social. Ni J. A. Möhler, ni F. Pilgram, ni el Vaticano I logran purificar este concepto eclesial de las concepciones sociales de su tiempo. Así no sorprende que importantes teólogos hayan seguido uniendo, hasta hace muy poco, al concepto pueblo de Dios elementos estructurales político-sociales¹¹¹. Sólo una larga y profunda reflexión sobre las expresiones bíblicas posibilitó la vasta concepción de pueblo de Dios que se abre paso, por ejemplo, en la *Lumen gentium*. Esta perspectiva se ha expuesto ya al valorar el Vaticano II, y aquí podemos darla por supuesta. En cambio, todavía no hemos respondido claramente a la pregunta sobre la «diferencia específica» o lo «propio» del seglar.

Partiendo del concepto pueblo de Dios, no sería imposible desarrollar una «teología del laicado» mediante el estudio del «sacerdocio general de los fieles»¹¹². Pero este camino me parece poco prometedor. Puesto que el concepto «sacerdote» está estrechamente vinculado a la concepción jerárquico-clerical de Iglesia, tal procedimiento iría siempre acompañado de esta sombra. Al menos psicológicamente, el *sacerdotium ministeriale seu hierarchicum* se impondría como *norma normans*, y el *sacerdotium commune fidelium* se interpretaría erróneamente como un sacerdocio seglar derivado. Pero aun en el caso de que se hiciera ver que el «sacerdocio general de los fieles» es el que engloba a todos y hasta tiene valor normativo para el sacerdocio ministerial, sería muy trabajoso elaborar la función específica de los seglares mediante este concepto.

Por eso hay que partir aquí de una reflexión sobre la función de la Iglesia y analizar, más bien, las múltiples funciones eclesiales. El concepto de carisma, que aparece al estudiar tales funciones, permite reflexionar sobre la *martyria*, *diakonia* y *koinonia* de todo el pueblo de Dios sin rechazar la legitimidad de ministerios especiales.

Antes de resumir los diversos carismas y las variadísimas funciones a que dan lugar en la Iglesia es conveniente señalar dos características especialmente importantes en nuestro contexto: carisma es un concepto amplio y, a la vez, dinámico.

Es amplio no solamente desde el punto de mira del dador, sino también desde el punto de vista del que lo recibe. Hay que hacer constar con E. Käsemann: «Puesto que, en principio, los cristianos están en el ámbito del *ἐν κυρίῳ* y son miembros del cuerpo de Cristo, ¿son todos ellos, en la medida en que cumplen tales condiciones, también carismáticos? Plantear esta pregunta implica la respuesta afirmativa. Esto se

¹¹¹ Por ejemplo, M. Schmaus, *Das gegenseitige Verhältnis*, 24: «... La imagen del pueblo de Dios está sacada del ámbito político-social». Cf. también Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église* (París 1952) 45-48 (trad. española: *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* [Barcelona 1960]); M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn 1940) 95.

¹¹² Cf. *Lumen gentium*, 10.

sigue de la misma definición de carisma como concreción e individuación de la gracia o del Espíritu, ya que todo cristiano participa de la gracia y del Espíritu...»¹¹³. Según 1 Cor 7,7, «cada uno tiene su propio don». No hay carismas normativos a los que todos deban equipararse y ajustarse. Sobre la autenticidad no decide «la facticidad, sino la modalidad»¹¹⁴. Sólo se da un carisma cuando el cristiano está «de acuerdo con el Señor» (1 Cor 7,39). La cláusula «ἐν κυρίῳ» indica que el carisma no significa fanatismo entusiasta, ni interioridad, ni uniformidad. «La medida del carisma es, por el contrario, la modalidad del caminar en el Señor y para el Señor, es decir, la obediencia del cristiano»¹¹⁵. En este sentido no sólo es carismático todo cristiano, sino que todo puede convertirse en carisma para él. La meta de la dinámica de la gracia no es el cristiano ni tampoco la Iglesia, sino el mundo. «El ámbito de lo natural, de lo sexual, de lo privado y de lo social» no está fuera de la esfera del poder de Cristo¹¹⁶. No existen zonas cerradas o sustraídas. «Todo está bajo una posibilidad carismática...»¹¹⁷.

Estas primeras observaciones descubren ya que el concepto de carisma no puede aplicarse exclusivamente ni a los seglares ni a los ministros. Es evidente que no se puede defender una relación de antagonismo. Incluso parece que una relación de mera yuxtaposición tampoco está de acuerdo con la concepción neotestamentaria del carisma¹¹⁸. El «ministerio» no está al lado del «carisma», sino que él mismo constituye una categoría de lo carismático. Ahora bien, si el carisma es lo que se extiende a toda la Iglesia, tiene que ser también el principio estructural de la misma¹¹⁹. «Mientras en el NT no hay un verdadero equivalente de nuestro concepto actual de ministerio, en la teología paulina e inmediatamente postpaulina encontramos un concepto que describe de modo teológicamente preciso y global la esencia y el quehacer de todos los ministerios y funciones: el concepto de carisma»¹²⁰.

¿Qué significa la llamada «estructura carismática» para una teología del laicado? Para poder contestar a esta pregunta hay que investigar primero la clasificación de los carismas.

La delimitación que de los carismas particulares presentan los escritos del NT apenas se puede reproducir mediante conceptos claramente

¹¹³ E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament: Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Gotinga 1960) 117. Otras definiciones de carisma pueden verse en G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Friburgo 1969) 238.

¹¹⁴ E. Käsemann, *ibid.*, 116.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, 117.

¹¹⁸ Cf. las numerosas aportaciones al tema «ministerio y carisma», por ejemplo, en O. Semmelroth, *Amt und Charisma*, en *Herders Theologisches Taschenlexikon I* (Friburgo 1972) 86-89.

¹¹⁹ Cf. Hans Küng, *La estructura carismática de la Iglesia: «Concilium» 4* (1965) 44s; G. Hasenhüttl, *Charisma*.

¹²⁰ E. Käsemann, *ibid.*, 109.

definidos¹²¹. E. Käsemann opta por la siguiente clasificación sumaria: «Carismas kerigmáticos» (funciones de los apóstoles, profetas, evangelistas, maestros y exhortadores); «carismas de diaconía» (diáconos, diaconisas, limosneros, enfermeros, viudas, dones de curaciones milagrosas y de exorcismo); «carismas cibernéticos» o de gobierno («primeros», presidentes, pastores, «obispos»)¹²².

Los servicios citados por Käsemann bajo el concepto global de «carismas kerigmáticos» demuestran que este grupo no se puede adjudicar exclusivamente al «ministerio». Esta afirmación no es evidente, sobre todo, para una amplia corriente de la tradición católica. En esta perspectiva, predicación significa primaria y hasta, en parte, exclusivamente predicación del magisterio oficial. En el curso de la evolución histórica, las funciones de los profetas, evangelistas, maestros y exhortadores quedaron subordinadas al magisterio de la Iglesia, que continuó la función del apostolado. Nos encontramos aquí con una concentración e institucionalización de los carismas. Constituye el trasfondo de este fenómeno un pensamiento jerarquizante sumamente simplificador, que respondía perfectamente a la «mentalidad jurídica formal latina»¹²³, pero que no captó la función específica del «kerigma». Así escribe, por ejemplo, L. Kösters: «La realidad del magisterio eclesiástico resulta... sintéticamente de los testimonios de las fuentes del NT y de la Iglesia primitiva, según los cuales Jesucristo mismo quiso ser maestro auténtico de la verdad religiosa, es decir, maestro enviado y autorizado por Dios, y transmitió a los apóstoles este magisterio como parte esencial de su misión con la garantía de la infalibilidad ministerial. Ahora bien, este magisterio pasó de los apóstoles a sus sucesores, los obispos...»¹²⁴. Este magisterio querido por Cristo se identifica con el ministerio profético¹²⁵. En publicaciones muy recientes se refleja todavía el doble problema de circunscribir el kerigma a los ministros y de subordinar el carisma al ministerio¹²⁶. Mas si no son unos ministerios determinados, sino la Iglesia entera, quien continúa la tarea de Cristo, el laico tiene también una función distinta. K. Rahner ha señalado algunos puntos importantes en unas consideraciones que parten de concepciones totalmente tradicionales sobre el magisterio¹²⁷. Una decisión eclesial doctrinal es más que la

¹²¹ Cf. J. Gewies, *Charisma: LThK II* (1958) 1025-1027; E. Käsemann, *Geist und Geistesgaben im Neuen Testament: RGG II* (Tubinga 1958) 1272-1279.

¹²² E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, 114. Hans Küng, *La estructura carismática de la Iglesia*, opta, siguiendo a Käsemann, por «carismas de predicación», «carismas de asistencia», «carismas de dirección» (p. 57).

¹²³ K. Rahner, *Lebramt: LThK VI* (1962) 888.

¹²⁴ L. Kösters, *Lebramt: LThK VI* (1934) 455s.

¹²⁵ M. Rackl, *Ämter Christi: LThK I* (1930) 378-381, escribe: «El ministerio profético en el sentido de un magisterio religioso...» (*ibid.*, 380).

¹²⁶ Cf., por ejemplo, J. Brosch, *Amt und Charisma: LThK I* (Friburgo 1957) 455-457. «Por eso los encargados del ministerio se distinguen claramente... de todos los carismáticos» (*ibid.*, 456).

¹²⁷ K. Rahner, *Lebramt: LThK VI* (1961) 884-890.

«proposición autoritaria de un contenido que ha de ser aceptado por otro en la fe»: es en sí misma «acto de la fe que escucha y de testimonio público de fe»¹²⁸. Esto expresa con claridad que los portadores del magisterio son parte de la Iglesia «discente» y que sólo en la obediencia de la fe pueden desempeñar justamente su ministerio. Karl Rahner señala además que, en el kerigma, el magisterio no busca sólo que se tenga por verdadera una frase, sino que se dirige al «hombre en toda su existencia». De este modo, la fe vivida de la Iglesia discente pasa a ser factor esencial de una decisión doctrinal¹²⁹.

Esta Iglesia oyente, según el testimonio de la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II (n.º 12), es algo más que el destinatario de las enseñanzas del magisterio. En el contexto de la fe, escuchar sólo puede significar obedecer a Dios y a su palabra. Esta obediencia de fe es primaria. Toda obediencia a los portadores del magisterio es secundaria y su baremo es la obediencia a la revelación. El *sensus fidei* no es, como el *consensus fidelium*, resultado del esfuerzo del magisterio. El sentido de la fe tiene la función específica de «hallar la verdad y dar testimonio de ella»¹³⁰. Hay que ponerlo en relación con la promesa de la acción del Espíritu. El magisterio, a su vez, ha de interpretar este testimonio vi- viene de fe de modo críticamente auténtico¹³¹. Pero esta interpretación está siempre vinculada al *consensus fidelium*, al testimonio concorde de todos los creyentes.

No es casual que el n.º 12 de la Constitución sobre la Iglesia hable, por una parte, del «sentido de fe de todo el pueblo» («desde los obispos hasta el último seglar»), «suscitado y alimentado por el Espíritu de verdad», y por otra, de los carismas. Así se pone de manifiesto que todo el pueblo de Dios participa del «ministerio profético» de Cristo. Si se tiene en cuenta esta doctrina eclesiológica fundamental, se puede evitar que el ministerio coarte el carisma y que se dé una polarización entre ministros y no ministros.

El Espíritu capacita inmediatamente a cada cristiano para su función profética específica¹³². Lo que se puede decir de todos los carismas es aplicable también a los carismas kerigmáticos. Tampoco éstos tienen que ser necesariamente manifestaciones extraordinarias, maravillosas, sensacionales. El testimonio profético de fe se efectúa también sin que lo rodeen circunstancias llamativas y sin reconocimiento institucionalizado. «Profetas», «maestros», «evangelistas», «exhortadores» predicán el mensaje de que ha irrumpido el reino de Dios también sin misión oficial y sin delimitación institucional de su función. Por consiguiente, no es la «misión canónica» lo que capacita originariamente a los laicos para pre-

¹²⁸ *Ibid.*, 889.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ M. Seckler, *Glaubenssinn*: LThK IV (1961) 947.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Cf. H. Schlier, *Eclesiología del Nuevo Testamento*: MS IV/1 (Ed. Cristianidad, Madrid 1973) 107ss.

dicar. Su encargo no es un servicio derivado, sino tan originario como una función ministerial. La esfera del kerigma no es algo impropio de los laicos, sino su campo directo de trabajo. La función profética de todos los creyentes se ha de cumplir inmediatamente en la situación individual y social. Además, la meta del esfuerzo profético no es sólo el individuo, sino también las condiciones sociales de la convivencia humana. Probablemente no hay nada tan necesario en este momento como liberarse de la idea de que en el NT hay una jerarquía ministerial perfectamente delimitada. No adelantaremos nada buscando en la Sagrada Escritura «una justificación de estas formas establecidas»¹³³. «Lo que Jesús nos dejó fue un proyecto vital, no una ley canónica fundamental»¹³⁴. Tampoco se trata de restaurar hoy los «ministerios» bíblicos en el campo de la predicación. Lo decisivo es que se está viviendo nuevas posibilidades de testimonio profético «bajo la presión de los acontecimientos y bajo el impulso del Espíritu Santo»¹³⁵. Quizá pueda el seglar responder mejor a esta responsabilidad por el hecho de no estar vinculado a una tarea institucionalizada.

Será importante en este proceso que el seglar no intente institucionalizar también su servicio carismático libre en la primera oportunidad. En cualquier caso, semejante actitud transformará la imagen de Iglesia a que estamos habituados. Esto supone mayor escucha fiel de la palabra de Dios y remite al seglar directamente a la variadísima región de la existencia humana. Su mayoría de edad no ha de acreditarse tanto en el seno de una responsabilidad eclesial bien definida cuanto en el testimonio primordial de la fe en su situación individual y social. Los numerosos grupos espontáneos o de acción más recientes muestran que esto no tiene que significar necesariamente aislamiento o entusiasmo individualista. La búsqueda común y el diálogo fraterno son presupuestos para un compromiso en favor del mundo.

En este contexto hay que recordar de nuevo la diferencia con concepciones anteriores. En las concepciones anteriores también se hacía notar la responsabilidad propia de los laicos en la decisión concreta. Los representantes del magisterio oficial tenían que señalar las líneas de actuación; correspondía a los seglares llevar a la práctica estos principios. Esto se aplicaba, sobre todo, al ámbito social y político. Hoy tienen que enfrentarse los seglares con los problemas en virtud «de su función de hallar y testificar la verdad», incluso sin orientaciones especiales del magisterio. Su testimonio de fe se realiza primariamente en el ámbito secular y en virtud de su vocación carismática. Este testimonio de fe —cuando se da de verdad y no es sencillamente defensa de los intereses de un grupo social o político— no se puede infravalorar de antemano

¹³³ R. Laurentin, *La crisis actual de los ministerios a la luz del Nuevo Testamento*: «Concilium» 80 (1972) 446.

¹³⁴ *Ibid.*, 447.

¹³⁵ *Ibid.*, 448.

calificándolo de manifestación privada no vinculante. Cuando se da un testimonio de fe de este tipo, se trata siempre de un testimonio eclesial. En efecto, se trata de la realización de la gracia de Jesucristo, que está presente con toda su dinámica gracias al Espíritu Santo. Por tanto, ni un mandato ni una directiva oficiales son decisivos para el carácter eclesial. El criterio decisivo consiste también aquí en que se dé «ἐν κυρίῳ».

Todavía habrá que estudiar luego, dentro de este punto, que el discernimiento de la misión «auténtica» no se ha confiado simple y exclusivamente a quienes desempeñan el ministerio. Sin embargo, aquí se puede decir ya que la búsqueda en común y el diálogo son factores importantes en este discernimiento. Al ministerio de la Iglesia corresponde, ante todo, dar ánimos al particular para que tome decisiones de conciencia, renunciar a todo control y tutela, pero también escuchar atentamente el proceso de búsqueda y testimonio de la verdad. Sólo cuando se cumpla esto serán posibles la función y la autoridad específicas del ministerio.

Tampoco es posible hacer una distribución tajante de los carismas «diaconales» asignando unos a los seglares y otros a los ministros. Esto es evidente desde distintos puntos de vista. Cuando habla de la diaconía, el NT trata no sólo de carismas particulares, sino también de una actitud global común a todos los carismáticos. «Todos los dones de la gracia están siempre bajo el signo del servicio, de la *διακονία* (1 Cor 12,4; Rom 12,6; 1 Pe 4,11)»¹³⁶. El servicio es una actitud fundamental de la existencia cristiana y no es posible limitarlo a la actividad o a la disposición interior de los ministros. El estudio de los carismas «diaconales» en particular descubre que la distinción de tales carismas en carismas «para la edificación de la comunidad» y carismas «para utilidad del mundo» no coincide con la distinción entre ministros y seglares. El servicio a los pobres, a los que sufren, a los enfermos, es decir, las obras de caridad dentro de la comunidad son tarea de todos. Por otra parte, hay en el NT una tradición que asigna estos servicios auxiliares a un colaborador del presidente de la asamblea¹³⁷. Pero esto difiere también de la praxis eclesial posterior que destina a algunos hombres a determinados servicios en la Iglesia. En este caso ya no es el carisma, sino la elección o la vocación eclesial lo que determina el portador del servicio ministerial.

Esta evolución es todavía más acusada en el caso de los carismas «cibernéticos». Es llamativo que el concepto «pastor», tan importante en tiempos posteriores, sólo se menciona una vez en el NT como servicio carismático permanente (Ef 4,11). «La Escritura no informa sobre la elección de un pastor o sobre la misión conferida por otros pastores. Sin embargo, en el curso de la historia de la Iglesia se ha impuesto el título de pastor como designación del director de la comunidad, mientras retrocedía el aspecto carismático»¹³⁸.

¹³⁶ G. Hasenbüttl, *Charisma*, 159.

¹³⁷ *Ibid.*, 161.

¹³⁸ *Ibid.*, 219.

La función *κυβερνήσις* (dirección) no destaca especialmente en Pablo (cf. 1 Cor 2,27ss: la *κυβερνήσις* no se cita ya en el v. 30). H. W. Beyer atribuye esto a la circunstancia de que «todo miembro de la comunidad tiene que ejercer, eventualmente, el servicio de la diaconía y de la organización»¹³⁹. En caso de que nadie posea en la comunidad el carisma de dirección se puede encargar a otro carismático la coordinación de las distintas tareas. En el caso de los *ἐπίσκοποι* (inspectores), *προϊστάμενοι* (presidentes) y *ἡγούμενοι* (dirigentes), el punto esencial consiste en «estar a disposición de los demás con verdadera solicitud»¹⁴⁰. Mas esto se refiere también a los presidentes domésticos. Por lo demás, la supervisión de la comunidad sólo puede encomendarse a quien gobierna bien su propia casa (1 Tim 3,2-5). Los seglares no están excluidos de los carismas «cibernéticos», como tampoco lo estaban de los kerigmáticos y diaconales. En el contexto de la discusión actual sobre el concepto de laico resulta llamativo que todos podían poseer también los carismas especialmente encaminados a la edificación en la comunidad. Desde este dato hay que plantear de nuevo la relación entre carisma y ministerio.

Ministerio y carisma pueden ser idénticos. Mas cuando un ministerio deja de ejercerse para edificación de la comunidad, contradice la concepción paulina del carisma. Un ministerio coincide con el carisma en la medida en que se entiende como vocación para una función de predicar, servir y dirigir en la comunidad. La mera designación hecha por la Iglesia sin destino funcional contradice al carisma.

Puesto que carisma es el concepto más amplio, y la realidad a que se refiere compete a todos los creyentes¹⁴¹, la tarea estriba hoy en distinguir conceptualmente, más que el carisma del ministerio, el ministerio del carisma. Sin anticipar la sección sobre el ministerio en la Iglesia, podemos decir, basándonos en la concepción de carisma, que el ministerio es algo así como un carisma «sacramental», como un carisma «institucionalizado»¹⁴². E. Schweizer, con referencia a 2 Tim 1,6, alude también a la transmisión del carisma mediante la ordenación¹⁴³. Con esto no se afirma en modo alguno un dominio de los carismas «institucionalizados» sobre los carismas «libres». Los carismas institucionalizados se han de concebir como participación de igual rango en la edificación de la Iglesia. Están expuestos de modo especial a la esclerosis y a no percibir el *καιρός*. A diferencia de los carismas libres, los carismas institucionalizados no se pierden sin más en caso de incredulidad, sino que pueden seguir existiendo —cierto que ya no como carismas— como ministerios aun en plena descomposición. Pueden convertirse en poder despótico contradiciendo el carácter de servicio del carisma. Por otra parte, los

¹³⁹ H. W. Beyer, *Kybernesis*: ThWNT III (1938) 1036.

¹⁴⁰ G. Hasenbüttl, *ibid.*, 222.

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, 234.

¹⁴² H. Küng, *La estructura carismática de la Iglesia*, 56.

¹⁴³ E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zurich 1959) 168.

ministerios, en cuanto carismas institucionalizados, pueden tener una significación importante en la predicación, en la diaconía y en la dirección de la Iglesia precisamente cuando faltan o fracasan los carismas «libres».

La relación entre ministerio y carisma no se puede explicar de forma que el ministerio se sitúe sobre el carisma o el carisma institucionalizado sobre el carisma libre. La *Lumen gentium* se expresa poco matizada cuando dice en el n.º 12 que «el juicio sobre su ¹⁴⁴ autenticidad y su aplicación corresponde a quienes presiden la Iglesia, a quienes compete sobre todo no apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno» (cf. 1 Tes 5,12.19-21). En el texto va unida la cita («no extingáis el Espíritu, no despreciéis los dones proféticos; probadlo todo y quedaos con lo bueno, 1 Tes 5,19-21), que se refiere a la comunidad, con una alusión al v. 12. En este verso ruega el autor de la carta que se estime a los misioneros y presidentes («por razón de su trabajo»). Pero el discernimiento de los carismas es inequívocamente tarea de toda la comunidad ¹⁴⁵. Es indiscutible que los carismas institucionalizados tienen en este asunto también una función especial. Pero esta función no puede cumplirse al margen de la comunidad. Por lo demás, parece ser que la contribución del «presidente» al discernimiento de los carismas no es primaria ni fundamental. Podría consistir especialmente en dirigir la asamblea de tal manera que el desarrollo de los diversos carismas se efectúe «con dignidad y orden» (1 Cor 14,40).

c) Perspectivas.

Hay que plantear de nuevo la pregunta sobre lo «propio» de los seglares. Después de las reflexiones sobre el concepto de pueblo de Dios y sobre los carismas es obligado tomar como punto de partida la dignidad e igualdad fundamental de todos los cristianos. Consta asimismo que todos comparten la responsabilidad de la misión de la Iglesia. No tienen fundamento suficiente las distinciones que pretenden asignar al clero el trabajo en la comunidad y a los seglares el trabajo en el mundo. Tampoco son convincentes las otras «definiciones» o delimitaciones mencionadas a lo largo de esta exposición. Los nuevos intentos de captar lo «propio» de los seglares tienen que tomar nota de la opinión de algunos teólogos que defienden —como F. Klostermann— que ya no es sostenible la división en estados eclesiales y que, por eso, hay que hablar del final del estado laical ¹⁴⁶. «Por tal motivo habría que llegar a un esquema que, por una parte, destaque lo que engloba a todos los servicios (o estados) de la Iglesia y es común a todos ellos, y por otra, ponga también de relieve la íntima proximidad de los servicios entre sí y su función de mutua complementariedad» ¹⁴⁷. Partiendo de una reflexión sobre el mi-

¹⁴⁴ Se refiere a los carismas.

¹⁴⁵ Cf. H. Küng, *La estructura carismática de la Iglesia*, 62.

¹⁴⁶ F. Klostermann, *Prinzipien, Formen, Dienste* (Augsburgo 1972) 77.79.

¹⁴⁷ F. Klostermann, *ibid.*, 78.

nisterio en el NT, afirman otros autores que ha llegado a su fin el estado clerical. Así lo hace constar R. Laurentin: «Los ministerios del NT estaban al servicio de pequeñas comunidades reunidas en casa de un cristiano (Hch 12,12; 28,30; Rom 6,5.15.19; 1 Cor 16,19; Col 4,15; Flm 2), como ocurre hoy en Cuernavaca, Ponte de Carvalhos y en tantos otros sitios. Los ministerios no tenían aún carácter clerical, cosa que resulta muy interesante en estos tiempos de desclericalización. Ni siquiera tenían un 'carácter sacerdotal'...» ¹⁴⁸.

Si, a pesar de ser conscientes de que se extingue la división en estados eclesiales, tenemos que seguir preguntando por lo «propio» de los seglares, deberemos enfocar la relación seglar-ministro desde el trasfondo de la concepción del carisma. A este respecto hay que tener en cuenta los siguientes puntos:

1) Constituirá una labor decisiva liberar los diversos servicios eclesiales del predominio histórico que ha tenido sobre ellos el ministerio clerical y desarrollarlos de forma nueva. Dada la función de la Iglesia, es indiscutible que en el futuro seguirá habiendo ministerios en ella. La predicación, la diaconía y la dirección de la comunidad exigen servicios reglamentarios junto a los carismas «libres». Pero estos ministerios no deben estar sometidos a un esquema rígido. En las comunidades debería darse más margen para servicios de diversos tipos ¹⁴⁹. Estos ministerios no podrán tener ya un puesto que domine todo. Carácter de servicio significa también pasar de una posición central a una función de ayuda. El mejor modo de conseguir esto es desarrollar y desplegar los diversos carismas en la comunidad.

2) Distinguir los carismas «institucionalizados» o «reglamentados» y los carismas «libres» no significa introducir de nuevo la división clerical, ya que no es posible saber dónde está el paso entre estos dos grupos de carismas. El límite es fluido. Junto a una posible división, susceptible incluso de moldes jurídicos, queda un amplio margen que permite tener en cuenta el desarrollo histórico y la situación individual. Lo que ayer era un carisma institucionalizado no tiene por qué seguir siéndolo hoy. Y el mismo don para servir a la comunidad puede ser «institucionalizado» en un caso y libre en otro. Además, todo el que tiene un carisma institucionalizado puede, al mismo tiempo, tener carismas libres.

3) Ahora bien, cuando prevalece el carisma libre se pueden acentuar algunos detalles, a pesar de las limitaciones mencionadas y teniendo en cuenta lo que ya hemos dicho. Estos puntos constituirían lo que, en una perspectiva ya superada, se llamaría teología del laicado. Ahora hay que entenderlos mejor como impulsos que brotan de una teología de los carismas «libres».

¹⁴⁸ R. Laurentin, *ibid.*, 443.

¹⁴⁹ R. Laurentin, *ibid.*, 447-448, habla de «creaciones funcionales».

La antinomia decisiva es fe-incredulidad. El carácter dialogal de la comunidad derivado de esta antinomia repercute en la estructura comunitaria y en el modo especial de existencia de la Iglesia. La comunidad es el lugar de la obediencia creyente en común y del testimonio de fe. Hay que crear un clima para que surjan y se desarrollen los carismas. Sin una comunicación intensa en la comunidad será imposible la vocación concreta a construir Iglesia y a dar testimonio misionero. Hay que superar constantemente el anquilosamiento institucional. El «seglar» (como portador de carismas «libres») representa de manera especial el elemento dinámico y misionero, y da testimonio de libertad carismática en la predicación, en la diaconía y en la dirección de la comunidad. Para su servicio no necesita un mandato oficial. Los carismas kerigmáticos y diaconales tendrán especial importancia en la vida del «seglar». No sirven sólo para repetir la doctrina oficial, sino para dar un testimonio profético en la situación mundana. Sin embargo, no es posible cumplir esta función de hallar la verdad y atestiguarla sin una comunicación de los miembros de la comunidad entre sí y con el ministerio. El discernimiento de espíritus ha de hacerse en común. Pero esto no equivale a que el ministerio cohiba las nuevas iniciativas, sino que implica fomentar en común los impulsos misioneros y hacer madurar los «frutos» con paciencia. El «seglar» realiza de manera especial la forma de existencia cristiana consistente en experimentar, en iniciar lo nuevo, en vivir lo provisional. Trata de vivir orientado hacia el reino de Dios en la situación concreta, dentro de la dinámica del Espíritu. Constituye una falsa alternativa distinguir las esferas de acción en una primaria (la Iglesia) y otra secundaria (el mundo). La comunidad y el mundo sólo pueden entenderse en una mutua relación. La Iglesia está también orientada al mundo con una referencia vital propia. Una teología del laicado exige desarrollar los carismas de los fieles en comunión con los cristianos y de cara al mundo. Tal teología debería contar con experiencias concretas a todo nivel y abordarlas. No impulsa por eso al cristiano al aislamiento y a la apatía, pues busca dar testimonio, en comunión vinculante con los creyentes y en la situación respectiva, del reino de Dios que ha irrumpido en Jesucristo.

[Traducción: J. ANTONIO JAUREGUI]

MAX KELLER

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar, H. U. von, *Der Laie und die Kirche*, en *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1960) 332-348 (trad. española: *El seglar y la Iglesia*, en *Sponsa Verbi* [Ed. Cristiandad, Madrid 1964] 385-404).
- *Der Laie und der Ordensstand* (Einsiedeln 1948).
- *Zur Theologie der Säkularinstitute*, en *Sponsa Verbi*, 434-469 (trad. española: *Sobre la teología de los institutos seculares*, en *Sponsa Verbi*, 503-545).
- Congar, Y., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1969).
- *Sacerdoce et Laicat* (Paris 1962).
- Duss, J., *¿Qué puede el laico sin el sacerdote?*: «Concilium» 34 (1968) 115-125.
- Hasenbüttel, G., *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Friburgo 1969).
- Heimerl, H., *Diversos conceptos de laico en la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II*: «Concilium» 13 (1966) 451-461.
- Käsemann, E., *Amt und Gemeinde im Neuen Testament: Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Gotinga 1960).
- Keller, M., *«Volk Gottes» als Kirchenbegriff* (Einsiedeln 1970).
- Klostermann, F., *Dekret über das Apostolat der Laien*: LThK, Das II. Vat. Konzil II (1967) 585-701.
- *Die Gemeinde Christi. Prinzipien - Formen - Dienste* (Augsburgo 1972).
- *Kommentar zum IV. Kap. der Konstitution über die Kirche*: LThK, Das II. Vat. Konzil II (1966) 260-283.
- Kraemer, H., *Theologie des Laientums. Die Laien in der Kirche* (Zurich 1959).
- Küng, H., *La estructura carismática de la Iglesia*: «Concilium» 4 (1965) 44-65.
- *La Iglesia* (Barcelona 1970).
- Niermann, E., *Laicos*: SM IV (Barcelona 1973) 205-214.
- Philips, G., *Der Laie in der Kirche* (Salzburgo 1955).
- Rahner, K., *Laie und Ordensleben. Überlegungen zur Theologie der Säkularinstitute: Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959) 364-396.
- *Sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche*, en *Schriften zur Theologie VII* (Einsiedeln 1966) 330-350 (trad. española: *Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia*, en *Escritos de Teología VII* [Madrid 1969] 357-379).
- *Über das Laienapostolat*, en *Schriften zur Theologie II* (Einsiedeln 1955) 339-373 (trad. española: *Sobre el apostolado seglar*, en *Escritos de Teología II* [Madrid 1961] 337-374).
- Schillebeeckx, E., *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese*, en *Gott-Kirche-Welt = Ges. Schriften II* (Maguncia 1970) 162-172.
- *Die typologische Definition des christlichen Laien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, en *Gott-Kirche-Welt = Ges. Schriften II* (Maguncia 1970) 140-161.
- Schnackenburg, R., *Die Kirche im Neuen Testament* (Friburgo 1961).
- Schweizer, E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zurich 1959).
- Sustar, A., *El laico en la Iglesia*, en *Panorama de la teología actual* (Ed. Cristiandad, Madrid 1957) 641-673.