

LA EFICACIA TEMPORAL DEL MENSAJE EVANGÉLICO SEGÚN YVES CONGAR

RAMIRO PELLITERO

El adjetivo *eficaz* se aplica fundamentalmente a las cosas que producen el efecto o prestan el servicio al que están destinadas. El entorno semántico del término es, pues, el emparentado con el efecto, la efectividad, lo efectivo, efectuar... Sin embargo, conviene notar que no se trata, como es obvio, de un efecto o de un resultado cualesquiera, sino más bien de un resultado que está ordenado al fin previsto; de ahí que tras de una cosa o una acción eficaz haya de suponerse siempre la ordenación por parte de una persona *eficiente*; es decir, alguien capaz de disponer los medios para un fin que se busca en último término, y que, como la filosofía perenne enseña, es lo primero en la intención. Aunque todo paso intermedio en ese proceso de por sí pueda ser considerado como un fin, no lo es en sentido estricto, pues fin es, propiamente hablando, el fin último. Sólo la ordenación —también, por tanto, la de las realidades o realizaciones temporales¹— al fin último hace posible, si se logra ese fin, que algo pueda ser considerado eficaz, y, en consecuencia, fundamenta el poder hablar de eficacia, de éxito, de triunfo.

1. Desde el momento en que la *Lumen gentium* asignó a los laicos la tarea peculiar de ordenar las realidades temporales por medio de su compromiso en la construcción de la sociedad, el tema que nos ocupa se constituye en una cuestión de perenne actualidad, fronteriza entre la teología del laicado y la Doctrina Social. Toda teología del laicado entronca con la Doctrina Social de la Iglesia, cuando ayuda a vislumbrar las posibilidades reales de actuación de los cristianos comunes en la sociedad y la influencia decisiva que en ella tienen a la luz de las perspectivas del Reino de Dios.

Dos condiciones se deducen de lo dicho, para poder hablar de eficacia: una ordenación a un fin; el logro efectivo de ese fin. Ahora bien, cuando se trata del fin verdaderamente último, que es Dios, sólo el alcance de la santidad —la unión con Dios— hace del esfuerzo humano algo bueno, útil, fructífero, valioso, eficaz. Con otras palabras, en el cristianismo, *lo eficaz* es en rigor sólo lo que conduce de hecho a la santidad. Pero como la santidad es algo que escapa a la fácil constatación visible, cabe preguntarse en primer lugar si el cristiano *puede*, en nombre de esa eficacia, llamémosla verdadera o —por razón de su origen— sobrenatural, buscar una *eficacia temporal* en las cosas o en las acciones que emprende, entendiendo por eficacia temporal lo que se entiende usualmente por «eficacia»; lo útil para este mundo, lo productivo, la cuenta de resultados. En segundo lugar puede preguntarse si no solamente puede hacerlo sino si *debe* hacerlo: todo ello implica cuestionarse ante todo *si el cristianismo implica necesaria o esencialmente una eficacia temporal*, la mejora de las condiciones de vida, la promoción humana, el adelanto científico—técnico.

Esta era exactamente la pregunta que hace cuarenta años se planteaba en las *Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián* (1952), en las que Yves Congar participó mediante un texto² donde entiende por eficacia temporal la capacidad de influir positivamente en la «civilización», en la «vida terrena» en cuanto tal, o en la marcha de la Historia³. Como indicativo podemos anotar que en la primera parte de su artículo (argumentos en contra) Congar se mueve en el plano meramente descriptivo. En la segunda parte (argumentos a favor) penetra a fondo, mediante la luz de la fe, desde el análisis de los hechos históricos hacia el plano profundo del misterio de Cristo en busca de los principios teológicos que permitan la comunicación entre ambos niveles, el visible y el misterioso. Nuestra reflexión quiere ser una exposición descriptiva de ese texto de Congar, completándolo con otros textos de sus obras. Ofreceremos finalmente un apunte valorativo.

2. Y. CONGAR, *Efficacité temporelle et message évangélique*, en «Revue Nouvelle» XVII (1953) 32-49; rep. IDEM., *Sacerdoce et Laïcité*, Paris 1962, pp. 357-377 (para las citas, seguimos esta paginación). En el programa que había sido confeccionado para esas sesiones, por eficacia temporal se entendía «la capacidad (que tiene el cristianismo) de modificar las condiciones de la vida humana temporal, a fin de dar el bienestar material al hombre», o, también, de «inspirar civilizaciones, transformar este mundo y hacer la existencia más confortable» (p. 357).

3. (Lo temporal) «engloba toda la obra humana terrena y se identifica en este sentido con la marcha humana de la Historia» (*ibid.*). «Lo temporal» va para nuestro autor más allá de las perspectivas jurisdiccionales, abarcando la obra cultural y dinámica de la historia.

1. *Argumentos en contra de una eficacia temporal del mensaje evangélico*a) *Hay en el Evangelio una cierta indiferencia con respecto al mundo*

En primer lugar, argumenta el dominico con la idea —que entiende como esencial al cristianismo— de que la esperanza en la salvación obrada por Jesucristo remite a una *vie céleste, d'un «autre» monde*, diferente al actual. El mensaje evangélico, estima el autor, tendría un «orden propio (...) que no es ni el de las conquistas exteriores ni tampoco el de los descubrimientos espirituales, sino el de la caridad o el de la santidad»⁴. Por tanto, deduce, sería preciso guardarse de la tentación «de trasponer a la vida histórica y a las realizaciones terrenas de los cristianos, unos textos que, en el Evangelio, se aplican al Reino de Dios»⁵.

En segundo término, observa Congar, desde ese mismo punto de vista —la trascendencia respecto del mundo—, el Evangelio es *como indiferente*, aunque no opuesto, a la cultura, a los acontecimientos de la historia humana, de la política, etc.⁶. El mismo Jesús, señala el autor, aconsejó a los suyos que usasen del mundo como no usándolo: fijándose más en el aspecto interior de la santidad, practicando el desprendimiento de las riquezas, en cierto sentido despreciando las grandezas de la carne; viviendo cada uno donde había sido llamado sin cambiar de estado..., aunque —añade— la forma concreta de aplicación de este principio, habría de contar a través de la historia con nuevas condiciones, deberes y respuestas que los primeros cristianos no podían sospechar⁷.

4. Cfr. *Ibid.*, p. 358. La expresión subrayada está tomada de Pascal.

5. Cfr. *Ibid.* Pues «es imposible recoger en el Evangelio enunciados programáticos en materia de cultura o de realizaciones sociales. Su punto de vista esencial es otro» (p. 359).

6. Cfr. *Ibid.* Esta afirmación se apoya, según el teólogo francés, en el Evangelio y en los escritos de los primeros cristianos. «Ciertamente —comenta— los fieles continuaban con frecuencia ocupando en la Ciudad el lugar que ocupaban cuando habían comenzado a creer (...). Sin embargo, no se interesan en el mundo, así se lo reprochaba un hombre como Celso» (p. 360). Celso sería en este sentido un antecedente de la acusación dirigida contra los cristianos de no «ser fieles a la tierra». Sobre esa «cierta indiferencia del Evangelio» con respecto a la construcción del mundo —tema recurrente en los escritos de Congar— cfr., p. ej., Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcité*, du Cerf², Paris 1954, pp. 562-565 (ed. original 1953. Citamos por la segunda edición).

7. Cfr. *Jalons*, pp. 360 s.

- b) *La obra temporal depende del hombre «natural», no del cristiano como tal*

En tercer y último lugar, Congar entiende que «la obra temporal depende, no del cristiano como tal, *mais de l'homme naturel*, el cual se presupone y es anterior al cristiano»⁸. El contexto de esta frase es una referencia a la controversia entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, durante la cual los portavoces de éste último elaboraron un documento que comenzaba diciendo que «antes de que hubiera clérigos, el rey de Francia tenía la custodia de su reino y podía confeccionar sus estatutos con los que se precavía de sus enemigos y de todo lo que consideraba pernicioso»⁹. Desde esta perspectiva de las relaciones Iglesia-Estado deducirá Congar que aunque el cristiano debe obrar en la política como cristiano, orden temporal —entendido ahora sobre todo como orden político— y cristianismo son como «dos órdenes autónomos, definiéndose cada uno en sus límites propios, sin referencia con el otro (...). En estas condiciones —se pregunta nuestro autor—, ¿acaso uno no es llevado a pensar que no es *esencial* al mensaje evangélico el que tenga una eficacia temporal?»¹⁰.

De ahí, observa, que el cristiano siempre ha tenido y ha ejercido el derecho de «la consagración total y *exclusiva* de sí al servicio de Dios»¹¹; así obraban, recuerda Congar, antes de los monjes, los mártires. De modo que —concluye— «si (...) la vida monástica no es más que la vida cristiana absolutamente pura y consecuente¹², hay que reconocer, con las reservas (...) que apuntaremos más adelante, que no le es *esencial* tener una eficacia temporal»¹³. Hasta aquí los argumentos en contra de una relación *esencial*

8. *Ibid.*, p. 361.

9. «Antequam essent clerici Rex Franciae habebat custodiam regni sui et poterat statuta facere quibus ab inimicorum insidiis et nocumentis sibi precaveret». La cita proviene de J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain et Paris 1926, p. 99.

10. Y. CONGAR, *Efficacité...*, p. 362. El subrayado es del autor.

11. *Ibid.* Ese término, *exclusiva*, está utilizado aquí en un sentido predominantemente fenomenológico: según el plano visible, el monje realizaba en efecto una opción radical por su renuncia a las condiciones ordinarias de la existencia; ello no excluye el que el cristiano común no pueda, e incluso deba, vivir exclusivamente para la gloria de Dios pero a través de las condiciones de la vida en el siglo. La obra entera de Congar es una defensa de esta perspectiva.

12. Así lo afirman, según el autor, G. MORIN, Dom. J. LECLERC, y L. BOUYER.

13. «Pues el monje, precisamente, sale del mundo, no realiza la obra (del mundo) y anticipa, en la medida de lo posible sobre la tierra, la vida del Reino celestial. Buscando exclusivamente el Reino de Dios y su justicia, el monje no puede evitar, por otra parte, el acrecentamiento de lo terreno anunciado por el Señor. De hecho

entre cristianismo y civilización; Congar pasará ahora a examinar los argumentos a favor.

2. Argumentos a favor de la eficacia temporal del cristianismo

a) *La historia testifica que el Evangelio tiene de por sí una eficacia temporal*

Aunque no se puede pasar sin más de los aspectos de hecho a los aspectos esenciales —advierte el P. Congar—, cuando los hechos son constantes, denuncian una disposición esencial¹⁴. Entre los hechos que apuntarían a una relación en cierto modo exigida entre cristianismo y eficacia temporal se enumeran los siguientes:

a) En primer término encontramos que en la *predicación de San Pablo* se incluiría una cierta eficacia de los cristianos en lo social y en lo natural: «la fe y la caridad, que les hacen ser una sola cosa en Cristo (Gal 3, 28), no son solamente sentimientos sublimes *al lado del* orden social, *al lado de* realidades naturales que no cambiarían ellas mismas. Hay un realismo de la existencia cristiana que debe traducirse tarde o temprano incluso en la vida terrena más concreta»¹⁵. Como Congar venía señalando desde sus primeros escritos, la fe y la caridad transforman la existencia por entero, y repercuten necesariamente en el campo de las actividades temporales¹⁶. Nótese que en esta segunda parte el autor se mueve ya en el plano teológico profundo de la vida en Cristo.

b) *La misma historia* muestra —prosigue— la eficacia temporal que de hecho ha tenido el cristianismo¹⁷. Incluso «la historia de las ideas y de las instituciones políticas (...) hace pensar que hay un 'genio' político del cristianismo (...). Allí donde el cristianismo ha sido libre para crear formas

el monaquismo ha sido en todo lugar un maravilloso inspirador de la cultura, un educador de los pueblos» (Y. CONGAR, *Efficacité...*p. 362). Las reservas a que se refiere el autor remiten a la prosecución de su discurso teológico, donde mostrará un valor más profundo de ese *esencial*.

14. Cfr. *Ibid.*, 363.

15. *Ibid.*

16. Cfr., *Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, en «Vie intellectuelle» XXXVII (1935) 214-249, *passim*.

17. En concreto, se recuerda la obra cristiana de atención a los pobres, enfermos, ignorantes, esclavos, etc.; se refiere asimismo al papel fundamental que ha jugado el cristianismo en el arte, la cultura y el pensamiento (cfr. *Efficacité...*p. 365).

políticas que respondan a su carácter (*génie*), ha hecho nacer (...) un régimen (...) a la vez de orden y de libertad, donde se combinan el principio jerárquico con un principio comunitario, siendo una de las cumbres (de este régimen) el ideal corporativo del siglo XIII»¹⁸.

Y sin embargo, precisa el teólogo francés, «para que las exigencias o las llamadas del Evangelio se realicen en las sociedades y en la historia, es necesario que factores propiamente históricos, principalmente económicos, hayan conducido a condiciones tales que las estructuras puedan ser efectivamente cambiadas»¹⁹.

No es éste para el P. Congar el único límite de la eficacia temporal del Evangelio; además —añade—, el Evangelio no tiene de por sí eficacia temporal «*qu'à travers une efficacité spirituelle* o, incluso, puede decirse antropológica. Es decir, que su eficacia temporal está condicionada por la *libertad humana* y no tiene nada de automático»²⁰. A lo largo de la obra del teólogo francés, como intentaremos mostrar asomándonos a algunos de sus textos, la visión cristiana de la eficacia temporal se apoyará esencialmente sobre bases antropológicas²¹.

c) Por otra parte, también los hechos señalan —continúa—, que cierta eficacia temporal es necesaria incluso *previamente* a una amplia irradiación del evangelio. Y es que, lo mismo que la fe, el apostolado iría ligado a unos *praeambula apostolatus*: entiende por esta noción la creación o instauración de ciertas condiciones en el campo social, cultural, etc.²².

18. *Efficacité*.. pp. 365 s. Un orden cristiano, señala, que consiguió tantas veces la paz, y que contribuyó enormemente a promover la libertad, sentando las bases de un mundo que más adelante la cambiaría por libertinaje (cfr. *Ibid*, p. 366).

19. *Ibid*., p. 367.

20. *Ibid*., pp. 367 s.

21. Acerca de esta perspectiva antropológica, cfr. por ejemplo, *infra* las notas 44-49, y los textos correspondientes.

22. Cfr. *Efficacité*..., p. 368. Véase lo que Congar decía ya en su artículo de 1935 (cfr. *Supra*, nota 16), acerca de la importancia del medio —*milieu*— para el desarrollo de la fe (*Une conclusion*..., p. 247). Ello tiene que ver estrechamente con la dimensión social de la vida humana y espiritual, y por tanto también de la vida eclesial (tan bien puestas de relieve por H. de LUBAC en su obra *Catholicisme*): «Nos hemos dado cuenta muy deprisa —escribirá Congar en *Jalons*— (...) de que el 'milieu' era cosa bien distinta del conjunto de los hombres de una cierta categoría (...); de hasta qué punto lo social era una dimensión del hombre mismo. El hombre está profundamente condicionado en su desarrollo, incluso espiritual —sobre todo espiritual...— por su medio de existencia, entendiendo esta vez por 'medio', más allá del grupo social, las estructuras y las instituciones, es decir, el conjunto de relaciones y de comportamientos prácticamente determinados por las leyes, el marco, las condiciones materiales de la vida, la presión social» (*Jalons*... 537); y pocos años des-

d) Por último comenta el dominico que, aunque la idea monástica de la *fuga mundi* será siempre válida en la Iglesia, «la época contemporánea parece también atestiguar que una dirección providencial de Dios orienta al conjunto de la Iglesia hacia una forma de santidad menos contraria a la vida terrena, hacia una espiritualidad menos estrictamente monástica, más adaptada a hombres y mujeres que quieren con todo su corazón practicar el Evangelio a la perfección, y vivir las Bienaventuranzas, pero se sienten llamados a hacerlo en el mundo y sin dispensarse de hacer activamente las obras del mundo, excepto el pecado»²³. Se refiere obviamente a la espiritualidad de los laicos, entendida en su especificidad eclesiológica. En este sentido destaca los siguientes hechos: el auge de las directivas del magisterio pastoral en esta línea; las canonizaciones de muchos que santificaron la vida ordinaria; otros muchos santos no canonizados, que no huyeron al desierto, ni castigaron su cuerpo con prácticas ascéticas extremas; los últimos papas, que exhortan a la acción cristiana en el mundo. Todo ello le lleva a pensar que la providencia «impulsa al conjunto de los cristianos a desplegar, a partir del Evangelio, una acción temporal eficaz, y a encontrar en este trabajo incluso el marco para una nueva santidad y hasta los medios de su santificación»²⁴.

b) *El compromiso temporal es parte esencial de la vocación cristiana de los laicos*

Se esforzará a continuación por encontrar unos principios teológicos para organizar los datos adquiridos desde el análisis de los hechos:

pués: «siendo Dios el Padre de todos, debemos tratar de eliminar todo lo que es estructura de oposición entre los hombres, de explotación de un hombre por otro, y tender a realizar estructuras de comunión y de servicio, de justicia y de fraternidad» (*Les laïcs dans l'Église hier et aujourd'hui*, en *Si vous êtes mes témoins...Trois conférences sur Laïcat, Église et Monde*, du Cerf, Paris 1959, p. 71). Para calibrar la importancia de estas afirmaciones, baste recordar la creciente atención de la Iglesia a la teología del trabajo y a la Doctrina Social, incluso desde ámbitos como el ecumenismo: como es sabido el decreto *Unitatis redintegratio* señalaba las empresas sociales y caritativas como campo idóneo para preparar las relaciones con los hermanos separados (cfr. n. 12). Al terminar el Concilio Congar completará su visión sobre la relación entre la acción temporal y el fin apostólico diciendo que, a su vez, la acción temporal «cuanto más se ejerce en lo temporal, más, si ella quiere ser verdaderamente apostólica, debe proceder de hombres habitados por el Espíritu» (*A mes frères*, du Cerf, Paris 1968, p. 63).

23. *Efficacité...*p. 369.

24. *Ibid*, p. 370.

a) Encuentra esos principios en primer término en la esfera *des rapports de la nature et de la grâce*. Naturaleza y gracia, alega el autor, son, según la tradición católica, dominios diferentes y a veces, en la actividad concreta, opuestos entre sí; pero no son extraños el uno respecto del otro, puesto que «la naturaleza, en el sentido ontológico de la palabra, es lo que ha sido salvado y lo que será glorificado»²⁵. La salvación total que esperamos —explicará— afecta no sólo al alma, sino que incluye la redención de *nuestros cuerpos*, realizada ya en Cristo, quien obra, a través de la gracia y con nuestra cooperación, sus efectos espirituales y algunos de sus efectos exteriores, de manera que, por la vida cristiana, Cristo que vive por Dios, se manifieste en nosotros. Este es, para Congar, el significado de la *gratia sanans*, la cual está ordenada a la naturaleza humana y también al cosmos²⁶; «de manera que no se puede decir que una eficacia terrena, temporal en el sentido en que esta palabra designa la obra de cultura que el hombre persigue sobre la tierra, sea ajena a la acción de la gracia, y por tanto al mensaje de salvación eterna, sino que comporta también un aspecto concerniente a la naturaleza humana, e incluso al cosmos»²⁷. El tema de la gracia sanante está, como veremos, particularmente conectado a la teología del laicado en los textos de Congar²⁸.

Este paralelismo entre salvación del alma y del cuerpo, entre efectos interiores y exteriores de la acción sanante de la gracia, puede verse también, añade Congar, desde Dios, que es el mismo Dios de la Salvación redentora y Dios de la creación²⁹. El vínculo entre esos dos aspectos del plan unitario divino, es la *Encarnación*: Cristo —Dios hecho *hombre*— «salva el mundo, asume y realiza el designio de la creación»³⁰. Por eso, deduce el autor, después de venido Cristo a la tierra, ya «no se puede decir que una acción de orden temporal sea extraña al intento del Evangelio; de lo contrario, éste quedaría reducido a ser solamente una respuesta al sentimiento de pecado, tal como éste es percibido dramáticamente en la conciencia, y vaciado de todo un aspecto cósmico y sin embargo muy real»³¹.

25. *Ibid.*

26. Cfr. *Ibid.*, pp 370 s.

27. *Ibid.*, p. 371.

28. Cfr. en especial, *infra*, notas 31, 35, 37 y 44.

29. Se recuerdan en este punto las condenas, por parte de la Iglesia, del marcionismo, del dualismo gnóstico o cátaro, y de la exageración protestante de una naturaleza corrompida e impenetrable por la gracia (Cfr. *Efficacité...*, 371).

30. *Ibid.*

31. *Ibid.* Sin duda esta posición de Congar choca contra la perspectiva protestante, en cuanto ésta considera la naturaleza radicalmente corrompida y opaca, en ese sentido, con respecto a la gracia. A este respecto, cabría quizá recordar que la

b) Siendo *la Iglesia continuadora de la misión de Cristo*, prosigue Congar, «es normal que esta misión incluya, a título principal, el anuncio y el don de la salvación eterna; pero también, un obra de restauración, de curación de la naturaleza»³². Es esta acción sobre la obra terrena, sobre las estructuras de la vida social, en síntesis, sobre la civilización, un aspecto del *apostolado* al que está llamada la acción de los católicos³³: de este modo alcanza la Iglesia lo temporal, *por medio del hombre*³⁴. El dominico francés entiende que este planteamiento «es extraordinariamente importante, en particular para una *teología de la función propia del laicado cristiano*. Si la Iglesia tuviese sólo una misión de pura salvación espiritual, podría no constar más que de sacerdotes y de monjes. Si tiene una misión respecto al mundo como tal, *es esencial (...) a su misión y a su vida, que conste de laicos*»³⁵.

Habría que evitar aquí —previene Congar— dos escollos: (por un lado), «el de referir de tal manera la Iglesia al mundo que, buscando su as-

acción sanante de la gracia no se da sólo después de Cristo sino también antes, aunque la eficacia, también temporal, de la *gratia Christi* tenga un alcance mucho mayor.

32. Cfr. *Ibid.*, p. 372. Como se recordará, el capítulo IV de *Gaudium et spes* puso los fundamentos para una consideración de la obra temporal en el interior de la misión de la Iglesia, en una perspectiva paralela a la que Congar apunta aquí. *Vid.* también lo que decimos *infra*, nota 35.

33. «Restaurar todas las cosas en Cristo... (...), no sólo lo que incumbe directamente a la Iglesia en virtud de su divina misión que consiste en conducir a las almas a Dios, sino también lo que deriva espontáneamente de esta divina misión, la civilización cristiana en el conjunto de todos y de cada uno de los elementos que la constituyen». La cita es de SAN PÍO X, enc. *Il fermo proposito*, del 11-VI-1905 (*Actes*, ed. Bonne Presse, t. II, pp. 91 y 93). La *restauración de todas las cosas en Cristo* es asumida, desde esta perspectiva, por la eclesiología congariana junto con otras formas de indicar la misión de la Iglesia, tales como la recapitulación de todas las cosas, instauración de un cierto orden de cristiandad o de cultura cristiana, encarnación del Espíritu de Cristo en las realidades humanas, acabamiento del universo en Cristo, construcción de su cuerpo, reordenación o renovación de lo creado, reconciliación y unificación de todas las criaturas en Cristo...

34. Cfr. Y. CONGAR, *Efficacité...* p. 372.

35. *Ibid.*, p. 372. Que el aspecto de civilización o de promoción humana pertenece intrínsecamente a la evangelización, es algo que quedó de manifiesto particularmente a partir de la *Evangelii nuntiandi* (1975), siguiendo las huellas que el Concilio había trazado. A este propósito, nótese cómo en los textos de Congar se observan las estrechas conexiones entre una teología del laicado y una visión *católica* de la misión de la Iglesia, también en el terreno social y cósmico. Los conceptos de *catolicidad* y de *plenitud* de la misión están estrechamente relacionados en la eclesiología del dominico: «la Iglesia es aquello en lo que Cristo existe en el mundo y en lo que Cristo se 'plenifica' a partir de la sustancia del mundo» (*Jalons*, 101).

pecto cósmico y su *catolicidad* humana, se deje de percibir que la Iglesia es algo diverso de este mundo, algo que viene de lo alto y que constituye un orden de salvación celestial y sobrenatural; y, (por otro lado), el no ver en ella más que un refugio de santidad, el arca de los puros que flota por encima de un mundo abocado a la perdición, olvidando que la Iglesia tiene un deber de catolicidad y una misión respecto al mundo»³⁶.

Por tanto, señala, es preciso comprender que los laicos cristianos reciben una llamada, una «vocación» a realizar el plan de Dios sobre la creación³⁷: «para los laicos, portadores en esto de una parte, que les es propia, de la misión de la Iglesia, comprometerse en lo temporal forma parte de su vida cristiana. Esto no implica que haya dos cristianismos, uno para los monjes y los sacerdotes, y otro para la gente del mundo. Pero las vocaciones son diferentes (...) Sólo que, los que usan así del mundo, los que *deben* usar de él para responder a su vocación, no dejan de estar llamados a vivir como hijos del Reino y deben usar del mundo 'como si no lo usasen'...»³⁸.

c) El fundamento próximo de los principios anteriores es para nuestro autor la *Realeza universal de Cristo*³⁹. Su Humanidad Santísima está elevada sobre toda criatura, y el Reino de Cristo aporta un «efecto adecuado y perfecto de su realeza sacerdotal (es decir, reconciliadora y salvadora (...), la realización perfecta del programa, esbozado más que realizado, anunciado más aún que esbozado, en la realidad de la gracia curativa»⁴⁰. Sobre este mismo tema escribirá bastantes años más tarde que «en el fondo lo que se ejerce en lo temporal es esencialmente la función sanante de

36. *Efficacité*...pp. 372 s (el subrayado es nuestro). La misión de recapitular y restaurar todas las cosas en Cristo (remite a *Eph* 4, 15; 1, 10); cfr. *Supra*, nota 3.

37. «Los laicos cristianos reciben generalmente bajo forma de 'vocación', y por tanto de tarea y de responsabilidad, un compromiso en la obra del mundo, para realizar el plan de Dios sobre la creación. Hemos pensado poder encontrar, en esta situación, indicaciones para lo que se llama corrientemente 'una espiritualidad del laicado'» (*Efficacité*.. p. 373). Se remite aquí a su artículo *Au monde et pas du monde*, en «Supplément de la Vie Spirituelle» V (1952) 5-47. Sobre la espiritualidad de los laicos, cfr. sobre todo el capítulo IX de *Jalons pour une théologie du laïc* (p. 559-636), y la voz, también de Y. Congar, *Laïc et laïc*, del *Dictionnaire de Spiritualité*, IX, Beauchesne, Paris 1976, cols. 79-108.

38. *Efficacité*...p. 373.

39. Acerca del marco general de su teología sobre la realeza de Cristo como núcleo en cierta manera de la teología del laicado, el autor remite en este punto a su trabajo *Royaume, Église et Monde*, en «Recherches et Débats» nn. 15-16, (Julio 1951) 2-42. Este último texto le sirvió de base para redactar poco después el capítulo III de *Jalons*, pp. 85-158.

40. *Efficacité*...p. 374.

gracia. (...), su función sanante de la naturaleza, que envuelve a la naturaleza curándola y reponiéndola sobre sus sanas bases»⁴¹; y al aplicar ese principio al campo de la Doctrina Social propondrá la realización de *estructuras de justicia*, tratando de crear reglamentaciones justas de las relaciones humanas, exhortando al aprecio del valor santificador de esas realizaciones temporales justas: «debemos creer en la santidad de la justicia y en la santificación real que podemos adquirir de ese modo»⁴².

d) En suma, desde el designio divino, cuya consumación es escatológica, pero se esboza aquí abajo, se comprende —entiende el P. Congar— que «lo que tiene el esbozo de válido, es reasumido, transfigurado, en la realización definitiva que será hecha por la mano misma del Maestro»⁴³.

De aquí extrae dos consecuencias: en primer lugar, que debemos *realizar ese esbozo lo mejor posible*, permitiendo la mayor influencia posible del Espíritu sobre nuestras almas y —a través de nuestra fidelidad— sobre lo que nosotros podamos moldear según un ideal cristiano; en segundo lugar, que esta empresa hemos de realizarla según las *leyes propias* —queridas por el Creador— *de las realidades temporales*. En síntesis, debemos asumir que «un compromiso y una eficacia temporal, es decir, en las actividades de la obra humana terrena, *sont de la vocation chrétienne*, y por tanto son reclamados por el mensaje evangélico»⁴⁴. Se tratará en suma de un compromiso que será siempre un compromiso temporal *cristiano*, y que puede ser considerado como específico de la condición laical⁴⁵.

41. Y. CONGAR, *Réflexions sur les problèmes de compétence entre la foi chrétienne et la société temporelle*, texto de 1960 reproducido en *Sacerdoce et laïcité devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, du Cerf, Paris 1962, pp. 379-400; la cita es de la p. 387.

42. *Ibid.*, p. 397.

43. *Efficacité*...p. 376. Con respecto a la imagen del alumno y del maestro, cfr. *Jalons*, p. 141.

44. Cfr. *Efficacité*...p. 376. Y ello, entiende Congar, ya desde el principio, cuando Dios llamó al hombre, por medio del trabajo a ser cooperador en la dinámica de la creación: «es a esta vocación a ser el cooperador de Dios creador donde se vinculan todas estas actividades humanas que vemos, a medida que se desarrollan, multiplicarse y especializarse» (*L'Église et l'unité du monde*, en «Revue des jeunes» XXX (1939) 6-18, p. 7). Esa vocación, que podríamos llamar «inicial» del hombre, fue elevada a la categoría de «cristiana», propiamente hablando, con el bautismo: A los cristianos, en línea de principio, «Jesús no pide que sean retirados del mundo, quiere que permanezcan en él y les confía una misión» (*Jalons*, p. 561).

45. Hasta el punto de poder ser definido el laico en relación a dicho compromiso: «laico es el cristiano cuya contribución a la obra de la salvación y al advenimiento del Reino de Dios, y por tanto a la doble tarea de la Iglesia, se realiza en y por su compromiso en las estructuras del mundo y en la obra temporal» (*Esquisse d'une théologie de l'Action catholique*, en *Les Cahiers du Clergé rural*, n° 200 (août-

De ahí que cuando Congar redacte su obra principal sobre el laicado pueda afirmar que los laicos deben ser «formados con vistas a sus responsabilidades cristianas propias, las que deben ejercerse en la trama de la historia y del mundo». Otra cosa impediría la eficacia temporal del cristianismo puesto que «es a través de la conciencia personal de los laicos cristiano como se puede operar una cierta animación evangélica de la marcha de la cosas de este mundo»⁴⁶.

3. *Conclusión primera de los textos: una cierta eficacia temporal es «esencial al mensaje evangélico»*

En la mente de nuestro autor la salvación incluiría, por voluntad divina, un aspecto cósmico, al que la obra terrena colabora según el mismo plan divino universal. Aunque la salvación empieza aquí abajo sólo en la almas, en los corazones⁴⁷, «en la medida en que las cosas tocan al hombre y son humanas»⁴⁸, son arrastradas en nuestra sumisión al reinado y llegan a representar humildes esbozos del Reino. De aquí que una eficacia temporal forma verdaderamente parte del mensaje evangélico: es la consecuencia de nuestra obediencia»⁴⁹. Una obediencia que implica por tanto la búsqueda de un cierto humanismo, «pero este humanismo —escribir después en *Jalons*—, si de humanismo se trata, no es sino una consecuencia no buscada por sí misma, (sino) como la sobreabundancia (*surcroît*) prometida a quien busque primero el Reino y su justicia»⁵⁰.

sept. 1958), p. 340). Para nuestro autor, los principales compromisos, en torno los que se reúnen todos los demás, serían el matrimonio y la profesión (cfr. *Si vous êtes...*, p. 74).

46. *Jalons*..., p. 78. Especialmente Congar propone la formación en las virtudes humanas o morales, entre las cuales la primera en el plano de la vida individual sería la magnanimidad —entendida como esperanza humana, espíritu de iniciativa realización del hombre por sus compromisos—, y, en el plano de la vida comunitaria, la justicia social (Cfr. *Ibid.*, 578-580).

47. «El corazón del hombre es el lugar donde se inaugura, por medio de su reinado espiritual, el Reino de Dios» (*Efficacité*.. p. 376).

48. «Es buscando en todas partes lo más humano —escribirá en la página siguiente—, lo más auténticamente humano, como nos situaremos, lo máximamente posible, en el área de la eficacia temporal del Evangelio» (*Ibid.*, p. 377).

49. *Efficacité*.. p. 376. La Iglesia, dirá años más tarde, «no alcanza las cosas sino a través del hombre y en el uso que los hombres hacen de ellas, dicho brevemente en el campo de las finalidades humanas. Por ese motivo la eficacia terrena del Evangelio parece estar bien medida por la relación que los asuntos terrenos tienen con el hombre» (*A mes frères*..., pp. 47-48).

50. *Jalons*, p. 562. Los subrayados son nuestros. La influencia del cristianismo sobre el orden temporal o mundano habría sido algo no buscado como tal, si

Para terminar de responder a la pregunta formulada al principio de su artículo —«la eficacia temporal, ¿es esencial al mensaje evangélico?»—, propone el P. Congar la siguiente conclusión: «para alguno en particular, puede ser que no sea esencial al mensaje evangélico el que comporte una eficacia temporal; pero si se toma en cuenta la integridad del programa cristiano, y, por tanto, del Evangelio tal como debe ser realizado por el conjunto de la Iglesia, sí es esencial que tenga, globalmente, cierta eficacia temporal»⁵¹.

Con ello podemos dar por contestada, según estos textos, buena parte de nuestros propios interrogantes: el cristiano, y más en concreto el fiel laico, puede y debe buscar en el plano visible si no una «eficacia» en el sentido usual (puesto que la «eficacia temporal», teológicamente hablando —es decir la contribución al Reino del esfuerzo humano de transformación del cosmos— es algo que escapa a sus posibilidades), sí un compromiso temporal, entendiendo por ello el realizar, en lo que está de su parte, el esbozo del Reino *lo mejor posible*⁵².

4. Condiciones del compromiso temporal

Quedarían por fijar las condiciones para que ese compromiso temporal sea auténticamente cristiano. Otro texto del ilustre teólogo nos puede servir como base para nuestra reflexión, llegados al nivel más práctico; se trata de unas palabras de *Jalons*. Mientras dura la *dualité d'une Église et d'un Monde*, no hay sino una 'cristofinalización' de lo temporal, que se

más bien algo con lo que los cristianos se encontraron, y, en ese sentido, algo que la misma experiencia de la Iglesia trajo —enriqueciendo los horizontes de su propia misión—, y que tanto los apóstoles como los mártires de la primera época no habrían podido sospechar (cfr. *Ibid.*, 565): el fermento humanizador del cristianismo sobre los pueblos bárbaros, la teología de las relaciones naturaleza-gracia, y más recientemente la Doctrina Social de la Iglesia, serían para Congar signos incontrovertibles de ese proceso (Cfr. *Ibid.*, 125-126).

51. *Efficacité...*, p. 377.

52. El compromiso temporal no puede identificarse sin más con la búsqueda de la eficacia utilitarista, puesto que se trata siempre de un compromiso cristiano, o, dicho con otras palabras, algo que se apoya y dimana de la misma vida de Cristo. Este compromiso está descrito en sus líneas fundamentales en *Lumen gentium* 31b: Los laicos «están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento». Aunque se suela traducir por contribuir, el verbo latino empleado —*conferre*, y no *contribuere* u otros semejantes— sería mejor traducido por un *llevar eficazmente*.

opera en la vida y en el corazón de los fieles, que son los que aceptan su soberanía universal. Pero, ¿cómo realizar *espiritualmente* el Reinado universal de Dios en el corazón del hombre?, se preguntaba ahí Congar: «en primer lugar dándose uno mismo a este Reinado *por la fe*, y convirtiéndose en templo espiritual de Dios, por la caridad; no sin antes, para ello, liberarse del pecado y de la esclavitud del diablo». En segundo lugar 'cristofinalizando', en la medida de lo posible, lo temporal humano, es decir la civilización y, para ello, humanizándola al máximo». A la vez, realizando la *ofrenda del mundo cósmico*, tanto desde el punto de vista de la *intención* y de la *liturgia*, como del *trabajo*, con vistas a anticipar en lo posible la *empresa del espíritu sobre el cosmos*. En definitiva, animando con el punto de vista cristiano «el esfuerzo de la Historia hacia la *integridad y la unidad*, procurando, en lugar de alienar al hombre con respecto a las cosas, hacer —en lo posible— que las cosas participen de la vida del espíritu, con un simultáneo esfuerzo por liberar al hombre de su *esclavitud* con respecto a los elementos del Mundo y de la Naturaleza»⁵³.

Y es que, añadirá Congar en la misma obra, «hay siempre un peligro en el redescubrir el orden profano y el pleno compromiso del cristiano en este orden profano: reducir a ello el cristianismo en sí mismo; identificar el cuerpo místico con el trabajo industrial (...) ver sobre todo, en la santidad, una exaltación del hombre, un servicio a los hombres (...); creer, en fin, que el *maximum* de cristianismo se encontraría normalmente en el *maximum* de compromiso eficaz en la obra del mundo»⁵⁴. Para nuestro

53. Cfr. *Jalons*, 157. Los subrayados son nuestros.

54. *Ibid.*, 584. El peligro, en definitiva, de atribuir a la eficacia de la obra del mundo una eficacia directa con respecto a la cristianización (cfr. *Jalons*, 590-591). He aquí la diferencia entre el sentido usual o puramente empírico de «eficacia» y la real eficacia temporal del cristianismo; esta última no puede ser medida ni preterminada con los parámetros habituales en nuestra época: la técnica —afirma Congar— por sí misma no civiliza ni humaniza, y menos aún puede ser fuente de espiritualidad (cfr., *Si vous êtes...*, pp. 23-27). En cambio, «el que reza, el que se sabe llamado por Dios, el que conoce Su presencia y Sus visitaciones, siempre acompañadas de exigencias, lleva una existencia personal (...). Para que, liberado de las ataduras o de las alienaciones del universo técnico, permanezca verdaderamente 'en el mundo', comprometido en la trama de su Historia, el cristiano precisa no *menos* espiritualidad, sino una sobreabundancia de espiritualidad» (*ibid.* pp. 19-23). La fe y la oración —con todo lo que llevan consigo— se le revelan al dominico como medios *eficaces*, tanto para superar toda tendencia despersonalizadora, como para posibilitar un auténtico compromiso cristiano en la Historia que puede conducir al encuentro con Dios: «no se encuentra a Dios *ipso facto* en el mundo; el orden de la redención no está dado con el solo orden de la creación. Lo teológico que se alimenta y se expresa en la frecuentación de la Palabra de Dios (Escritura) en la oración y en la actividad doxológica de la liturgia, y en modo supremo en la comu-

autor, los riesgos inherentes a una visión reduccionista del compromiso temporal⁵⁵ se evitarían mediante la vida de oración, el recurso a los sacramentos y el encuentro con la cruz⁵⁶.

En definitiva, —y en esa dirección apuntan estos textos— el compromiso es medio, signo y fruto de la madurez, y, por tanto, algo esencial para el cristiano. Para esa madurez cristiana, que sigue la ley del sacerdocio real, o de la realeza sacerdotal del cristiano, el compromiso temporal (dirigido, en el caso de los laicos específicamente a ordenar las realidades terrenas al Reino⁵⁷), ha de estar marcado necesariamente por la Cruz⁵⁸, y por el desprendimiento⁵⁹. La tensión compromiso-desprendimiento se revela, en una palabra, necesaria en la vida cristiana⁶⁰, aunque convendría acen-

nión eucarística, realiza la unidad de la contemplación y de la acción, y transforma a ésta en unión-cooperación con el 'misterio' de Cristo» (*Laïc et laïcat...*, 1976, col 106). Sin la santidad, en efecto, la acción degenera, en activismo hueco y meramente humano, que incluso puede absorber y destruir la contemplación.

55. Cfr. *Jalons*, 582-584.

56. Congar concluye su artículo del *Dictionnaire de Spiritualité* indicando dos condiciones para que el servicio cristiano de los laicos sea genuino: 1) «necesidad de actividades religiosas específicas y de una vida teológica en ejercicio»; 2) «lugar y papel de la cruz». Este último viene como desplegado en algunos aspectos: a) purificación en el uso de los bienes temporales; b) referencia de los fines intermedios al fin superior, por medio del sacrificio y de la comprensión de los fracasos; c) unión entre cruz y Eucaristía (*Laïc et laïcat...*, 1976, col. 107).

57. Recuérdese, por ejemplo, *Apostolicam actuositatem* 7 e. Esta tarea fue también denominada en los tiempos del Concilio *consecratio mundi*; ya en los albores del Vaticano II, Congar señalaba que «esta misión incumbe (...) a toda la Iglesia, de manera orgánica, y a cada miembro de la Iglesia según su ser y capacidad. La jerarquía la ejerce sobre todo por su magisterio (...); los laicos la ejercen directamente y efectivamente como fermento en la masa (Y. CONGAR, *Laïc*, en *Encyclopédie de la Foi*, II, dir. H Fries, du Cerf, Paris 1965, p. 453).

58. «Se puede decir que la cruz marca de un extremo al otro el compromiso positivo del laico en la obra del mundo, lo mismo que marca a este mundo en sí mismo, que está aún todo entero bajo el signo de Cristo» (*Jalons*, 625). De ahí el carácter limitado y relativo del término «éxito» en la condición histórica del cristiano: éste «tendrá con frecuencia la impresión de un fracaso. Lo tendrá, por otro lado, y a veces no sin razón, en su vida profesional, familiar, conyugal. De manera que, sin canonizar el fracaso y forjarse un falso ideal de vencido satisfecho, hay que incluir la ley de la cruz en la concepción misma del régimen de la acción cristiana» (*ibid.*, 629).

59. Junto con el desprendimiento, Congar extrae del Nuevo Testamento una serie de virtudes especialmente importantes para la vida del cristiano en el mundo; señala en concreto la castidad, la obediencia, el amor, la paz y la lealtad (*Laïc et laïcat...*, 1976, col. 104).

60. «Un cristianismo tomado en serio muestra siempre de modo sensible la tensión entre el absoluto escatológico y el pleno compromiso en las tareas del mundo» (*ibid.*).

tuar al mismo tiempo la profunda unidad que implica, cosa que está implícita en el planteamiento congariano: la vida cristiana —especialmente la del laico— se apoya necesariamente sobre la referencia a Dios de la persona y de las realizaciones terrenas, de modo que el compromiso temporal del laico apunta a vivificar con la fe todas esas realizaciones, afrontándolas con los criterios y las perspectivas cristianas.

5. Valoración final

Si la reflexión se detuviera en el nivel fenoménico, no podría entenderse lo que es esencial al Evangelio ni lo que quiere decir exclusividad del servicio a Dios. Pero el método teológico pide otra cosa: cuando los términos *esencial* y *exclusivo* se trasladan al plano profundo de la historia de la salvación, podemos apuntar con Congar en primer lugar que *una cierta eficacia temporal es esencial al mensaje evangélico*. En segundo término, que, dadas las coordenadas de nuestra situación *in via*, la búsqueda de esa eficacia temporal no se identifica con la búsqueda de la «eficacia» en el sentido empírico del término —y en este último sentido no sería necesaria, ni muchas veces conveniente, la búsqueda de tal eficacia, puesto que, como hemos leído, no se trata de buscar la eficacia temporal *por sí misma*, es decir, en el plano puramente empírico o visible⁶¹. En cambio sí puede y debe afirmarse que *el compromiso temporal es parte de la vocación cristiana*. Ante todo de modo genérico, porque la misión de la Iglesia incluye la restauración del cosmos; además, es algo esencial de modo específico, para aquellos cristianos que *deben*⁶², siguiendo su vocación divina, ir a Dios a través de la *obra del mundo*, es decir de las realidades seculares o temporales. Y es que el Reino no se construye *exclusivamente* en la línea de lo espiritual, sino que los valores y realidades espirituales —resurrección, comunión, santidad—, manando de Cristo, y a través de la actividad de los laicos —con

61. En efecto, el cristiano ha de estar dispuesto a renunciar a esa «eficacia» cuando a la luz de la fe no es compatible —por no estar ordenada al fin último— con la santificación de las realidades temporales. El núcleo de esa tarea no es el trabajo sin más, sino el trabajo santificado.

62. Según nuestro autor, el que Cristo restaure el orden de lo creado realizándolo incoativamente a través de la Iglesia, «entraña para los cristianos el deber de trabajar para instaurar en el mundo un orden conforme al don de verdad y de gracia que han recibido en Jesucristo» (*Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps* en *L'Église dans le monde de ce temps*, c. p. 'Gaudium et spes', dir. Y. M.-J. Congar y M. Peuchmard, II, du Cerf, Paris 1967, p. 308).

tal de que estos vivan verdaderamente la vida de Cristo: esto es lo que se ha de buscar *en primer lugar*⁶³— afectan realmente al cosmos, y lo van poniendo a los pies del Rey del Universo.

Ramiro Pellitero
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

63. Es decir, como fin último, presente en toda acción concreta en cuanto primera intención. Para Congar, el hecho de que el cristiano se proponga como fin el Reino de Dios, transforma tanto la *significación* de lo que hace, como el *uso* de los bienes temporales, como, ya en el plano público, llega hasta modificar las legislaciones o las estructuras sociales: «el cristianismo ha aportado modificaciones espirituales y humanas (...), que debían modificar, que implicaban necesariamente cambios en el nivel de las relaciones entre los hombres y finalmente (...) en el nivel de las legislaciones o de las estructuras sociales» (*Réflexions sur les problèmes de compétence...*, en *Sacerdoce et laïcité...*, pp. 381-383). Finalmente, el cristiano ha de sentirse impulsado a *establecer estructuras verdaderamente humanas* que se comporten como bases humanas «sanas» y que posibiliten, también socialmente, el apostolado (*ibid.*, 385).

