

LA EDAD PATRÍSTICA Y LA CONFIGURACIÓN DE UNA ESPIRITUALIDAD LAICAL

MIGUEL ANXO PENA GONZÁLEZ,
Universidad Pontificia de Salamanca

En un mundo donde la última moda, con su realidad efímera es lo que mueve, se impone la necesidad de recuperar la capacidad de contemplar nuestro pasado como fuente de conocimiento e inspiración. Hacer esta afirmación supone el reconocimiento de que los diez primeros siglos de cristianismo fueron profundamente novedosos y esenciales en lo que se refiere a lo institucional. Casi de igual manera sucede en lo que se refiere a la elaboración y construcción de un sistema concreto de normas de organización social, así como en la expresión de esa organización socio-religiosa¹.

Hoy en día parece necesario poner de manifiesto que la espiritualidad laical tiene su entronque y configuración propia en la historia de la vida individual de la persona, lo que lleva a reconocer que ésta se muestra como una de las grandes desconocidas durante el amplio periodo de la Patrística. No hay duda de que en el cristianismo primitivo prevalece la espiritualidad laical, pero una cosa diferente es conocer orgánicamente la evolución y el desarrollo de la misma. Es evidente que todos los laicos

¹ Cf. WAALJMAN, Kees. *La spiritualità. Forme, Fondamenti, Metodi*. Brescia: 2007, pp. 29-75.

participaban en la vida de la Iglesia, ya fuera contribuyendo a desarrollar una teología o ejercitando cada uno su propio carisma personal pero, en la misma realización había una profunda espontaneidad que alejaba de esquemas preconcebidos y mostraba respuestas profundamente carismáticas.

Hacer esta afirmación tan genérica, necesita ser completada a partir de la evolución histórica, en la que se pone de manifiesto que la espiritualidad laical se manifiesta, de manera peculiar, en el contexto de la vida familiar, donde el hogar funciona como mediación entre el mundo interior y exterior. Presentar esto como punto de partida está, a un mismo tiempo, queriendo poner de manifiesto la necesidad que tenemos de profundizar en el conocimiento de esa realidad sencilla, cotidiana, que ha quedado opacada en la aportación de la espiritualidad clerical o en una presencia laical, de personas muy concretas y que, por lo mismo, no será la común del conjunto de la sociedad.

Pero todavía nos queda una dificultad. Intentar desentrañar y sintetizar un periodo amplio de la historia de la espiritualidad y vida cristiana en unas ideas coherentes y, lo que es más importante, sugerentes para el hoy de nuestras comunidades cristianas. Afirmar esto supone que hacemos opción por resaltar una serie de aspectos, reconociendo que otros –igual de sugerentes, válidos y frescos– quedan ocultos en este gran bosque de pensamiento que es la Patrística.

1. EL LAICADO EN LOS PRIMEROS SIGLOS DEL CRISTIANISMO

A la hora de presentar un discurso, de corte histórico, la espiritualidad laical se muestra como una de las grandes desconocidas. En el cristianismo primitivo prevalece la espiritualidad laical, basada en el hecho de que Jesús y sus primeros discípulos fueron laicos. Este elemento laical fue reforzado por el hecho de que se encontraban alejados del Templo de Jerusalén. En este sentido, no se puede perder de vista que las primeras iglesias cristianas, asentadas con bastante probabilidad en la diáspora, eran pequeños grupos formados por iglesias domésticas, que experimentaban la comunidad de los creyentes como un sacerdocio

real (1 P 2,9), donde toda la comunidad, sin distinción, participaba del Cuerpo de Cristo.

Como consecuencia inmediata de esa espiritualidad, también era la comunidad al completo la que participaba en la vida de la Iglesia, contribuía a crear una teología y juntos ejercitaban su propio carisma personal. Las personas eran el sujeto de la liturgia. Y, después del año 313, se distinguieron como aquellos que introdujeron el cristianismo en los diversos ámbitos y estratos del Imperio. Pero si algo caracteriza al cristianismo de la Iglesia primitiva es la escasa diferenciación existente entre laicos y clérigos, lo que queda todavía más patente cuando constatamos que la presencia de los laicos en la organización institucional ocupa un papel relevante y activo en la vida de las comunidades eclesiales. Incluso habría que considerar que grandes figuras de la espiritualidad fueron laicos, pasando al estado clerical –por diversos motivos– en etapas posteriores de sus vidas, pero poniéndose de relieve que el punto de partida es el bautismo o el inicio mismo del ser cristiano, por lo que el laico es lo común, el fiel, la nueva creatura en Cristo (Jn 3,3). Lo que san Jerónimo expresará de manera breve, pero elocuente: “*El bautismo es el sacerdocio del laico*”².

El culmen de esa vida cristiana, se encuentra en la santidad y vida interior, entendiendo que santos pueden y deben serlo todos, llegándose a dar casos como el de la *Didaskalia* (2,26) que atribuye la santidad a la colectividad de los laicos.

Partiendo de esa vocación común, no se puede olvidar que la espiritualidad se manifiesta, de manera peculiar, en el contexto propio de la vida familiar convirtiendo el hogar en un espacio privilegiado. Por otra parte, desde el hogar se configuran también toda una serie de entornos fundamentales, que tendrán claras consecuencias en la vida y expresión de toda la comunidad. Los ámbitos fundamentales de proyección espiritual serán: educación y formación, matrimonio, catequesis, acción caritativa, la piedad en el entorno del sufrimiento y la muerte.

Los Padres dedican un número considerable de cartas y tratados a los laicos. La insistencia la suelen poner en el deber de todo cristiano, sin

² S. JERÓNIMO. *Dialogus contra Luciferianos*, 4 (PL 23,166).

hacer distinción, mirando hacia el bien común y el destino universal de los bienes, el bien de sus hermanos, en razón de los carismas recibidos por cada uno³. Gregorio de Nisa, en esta línea, confirma que la sensibilidad e información del pueblo, en cuestiones religiosas, era rica y amplia⁴. Un detalle que no se puede dejar pasar por alto.

Podríamos decir que la igualdad de todos los creyentes frente a Dios, es uno de los principios basilares de la sociedad cristiana. La diferenciación que, de manera progresiva se irá elaborando, responde fundamentalmente a la praxis que mostraba la necesidad de proponer un intermedio visible entre Dios y los hombres, que derivará en la configuración de una clase particular y elegida –el clero–, en contraposición al laicado⁵. Es cierto que, con vistas a resaltar la configuración de una espiritualidad, hay que reconocer que esta diferenciación formal y práctica no quitaba nada a la comprensión y conciencia de que Dios estaba presente en todos los cristianos y era el artífice de su dignidad.

Será a partir del siglo IV cuando se establezca el uso de la asignación de lugares diferenciados en la celebración litúrgica para el clero y el pueblo. El detalle viene corroborado por el *Codex Theodosianus* un siglo más tarde, cuando asigna a los clérigos el puesto en el ábside y a los fieles en la nave de la iglesia, denominada por ello como “el lugar de la oración del pueblo” (9,45). Precisamente ese lugar de oración tiene su importancia porque es una muestra de esa convocación y unidad, dentro de la diferencia que responde también a una armonía, que no es impedimento para que se viva una verdadera fraternidad cargada de signos exteriores e, incluso, con manifestaciones jurídicas.

³ En esta línea y sólo a modo de ejemplo, cf. S. JUAN CRISÓSTOMO. *De S. Babyla contra Julianum et gentiles*, 8 (PG 50,545); S. AGUSTÍN. *Enarrationes in Ps.* 96,10 (CCSL 39,1361).

⁴ S. GREGORIO DE NISA. *De Oratio deitate Filii et Spiritus Sancti* (PG 46,557).

⁵ No nos detenemos en los conceptos pero, como fundamento, tenemos presente los siguientes trabajos clásicos: CONGAR, Yves M. “Laïc et Laïcat”. En *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IX. Paris: 1976, cols. 79-108; BARRUFFO, Antonio. “Laico”. En *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: 1991, pp. 1078-1098; ERBA, Achille. “Storia del laico”. En ANCILLI, Ermanno (dir.). *Dizionario di spiritualità dei laici*, Milano: 1981, pp. 369-393; SELLNER, E. “Lay Spirituality”. En DOWNEY, Michael (ed.). *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville: 1993, p. 589.

No olvidemos que, en este sentido, clérigos y laicos vestían de la misma manera e, incluso, llevaban un mismo estilo de vida, siendo también habitual en el clero el trabajo manual. Pero, incluso, la recomendación paulina del celibato no apareció en aquel momento como una norma del clero. Pablo se limitó a aconsejar la continencia, sin imponerla a los aspirantes a las órdenes sagradas. Los mismos cánones de los primeros concilios –a partir del de Elvira– lo que hicieron fue limitar el uso del matrimonio a los oficiales eclesiásticos⁶.

Además de los elementos comunes en la forma de vida también se da una profunda identidad en las expresiones usadas para designar las investiduras de los oficiales eclesiásticos y de los oficiales laicos. La calidad del cristianismo venía definida como “*sacerdotium sanctum, regale sacerdotium*”, sin que supusiera distinción alguna entre clérigos y laicos. De esta manera, el texto de 1 P 2,5-9 ha de ser considerado como dirigido a todos los cristianos, prescindiendo de cualquier distinción. Esto quedará de manifiesto en diversos autores. Así, Tertuliano afirma que la distinción entre *ordo* y *plebs* es necesaria como esencia de la autoridad eclesiástica, pero sosteniendo que también el laico, considerado en sí mismo y no frente a la clase sacerdotal, es sacerdote⁷.

San Agustín en *De civitate Dei*, comentando las palabras del Apocalipsis: “Erunt sacerdotes Dei et regnabunt cum illo mille annis” (Ap 20,6), observa que éstas se refieren no sólo a los obispos y presbíteros, sino también a los laicos, en cuanto que todos los cristianos son miembros del cuerpo místico de un único sacerdote, que es Cristo⁸.

Sí se dará una distinción entre ordenación sagrada e investidura de los oficiales laicos, que se realizaba también por medio de la imposición de manos. Por otra parte, esta última no contaba con un uso ampliamente extendido, por lo que podía no ser necesaria. Sí es interesante el hecho de que venía utilizada para admitir o readmitir a los cristianos en la comunidad, lo que manifiesta un sentido carismático de la acción.

⁶ Cf. *Concilium Eliberritanum*, c. 33. En VIVES, J. (ed.). *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, Madrid-Barcelona: 1963, p. 7.

⁷ Cf. TERTULIANO. *De exhortatione castitatis*, 7,3-5 (PL 2,971).

⁸ Cf. S. AGUSTÍN. *De civitate Dei*, 20,10 (CCSL 48,719-720).

Hay, por tanto consagrada una armonía en la síntesis de los dos principios, aparentemente auténticos, de la jerarquía eclesiástica y de la igualdad de todos los cristianos frente a Dios. Por ello no se puede hablar, en los primeros siglos de la Iglesia, de una exclusión de los laicos de la potestad de gobierno y del magisterio eclesiástico. Junto a la misión oficial de los ministros designados por los Apóstoles y sus sucesores, tenían importancia otros cooperadores, no siempre adscritos al estamento clerical, que gobernaban no en virtud de un oficio jurídicamente a ellos atribuido, sino en virtud de dones sobrenaturales extraordinarios. Todos los miembros de las comunidades, sin distinción entre clérigos y laicos, tomaban parte activa en diversas actividades de gobierno de la Iglesia, principalmente en lo concerniente a la provisión de oficios y a la administración del patrimonio eclesiástico.

2. LA ESPIRITUALIDAD PATRÍSTICA

No cabe duda que las enseñanzas de los Padres contribuyeron, de manera particular, a establecer la forma dominante de la fe verdadera. La Iglesia se identificó a sí misma como una comunidad fiel, a partir de la formulación del *Credo* sancionado oficialmente. En el siglo IV, durante la complicada y traumática crisis arriana, gran parte de los obispos y teólogos vacilaron sobre cuál era la doctrina recta, que sí era defendida por el obispo de Roma, el obispo de Alejandría, Atanasio y un pequeño grupo de pastores, así como una buena parte de los laicos. Es importante, con este ejemplo tomar conciencia que fue una buena parte del pueblo fiel quien contribuyó de manera decisiva, con su apoyo y su rechazo, a salvar la ortodoxia en la Iglesia. Son especialmente elocuentes las palabras del cardenal John H. Newman al respecto:

“El cuerpo de los fieles es uno de los testigos del hecho de la tradición de una doctrina revelada, y porque su *consensus* a lo largo y ancho de la Cristiandad es la voz de la Iglesia infalible (...). Hablando históricamente, es cosa muy notable el hecho de que, si bien el siglo IV es la época de los grandes doctores, pues en él brillaron los santos Atanasio, Hilario, los dos Gregorios, Basilio, Crisóstomo, Ambrosio, Jerónimo y Agustín, que fueron también todos, salvo uno, obispos, sin embargo en aquellos mismos días,

la divina tradición confiada a la Iglesia infalible fue proclamada y sostenida mucho más por los fieles que por el Episcopado”⁹.

Esta realidad planteada por ese profundo hombre de Dios que fue Newman se sustenta en el convencimiento eclesial profundo y tradicional de que aunque la definición de la fe haya sido confiada a los sucesores de los Apóstoles unidos al sucesor de Pedro, o a Pedro hablando en su nombre, tal como lo encontramos en el desarrollo de los concilios o en los escasos pronunciamientos de los papas, el desarrollo de la revelación, la vivencia de esa fe, siempre animada y nutrida por el Espíritu, ha sido confiada a todos los que han sido bautizados en Cristo.

Por lo mismo, todos los fieles, y no sólo los pastores y teólogos tienen un papel importante en el desarrollo de la doctrina. Fue ese pueblo el que permaneció fiel en Roma cuando el emperador Constantino hizo prisionero suyo al papa Liberio y, poco antes, también ante Cornelio en contra de Novaciano. Con estos ejemplos se quiere tomar conciencia de que el Verbo de Dios ha bajado a la tierra en forma humana en la persona de Cristo y por medio de la Escritura. Pero el conocimiento de dicha experiencia, ha sido transmitida a los cristianos como un conocimiento personal.

De esta manera, se intuye en el laicado una búsqueda constante de religiosidad, que esté provista de mayor espontaneidad, de mociones específicas del Espíritu, de mayor libertad personal. Una aspiración espontánea a un encuentro con Dios, en el que no sean necesarios tantos intermediarios eclesiales, como deseos y demandas más propias, también de aquellos que no están sujetos y pendientes de una estructura centralizada y omnipresente.

No se puede perder de vista, que una espiritualidad laical, provoca entre los clérigos la sensación y el temor de que el profetismo pueda disolver o poner en peligro el principio jerárquico de la institución eclesiástica. Ha habido un intento por parte de la autoridad, por controlar y dirigir todas las manifestaciones espirituales y religiosas, incluso aquellas que han sido más puntuales de los cristianos, en la búsqueda espontánea de expresiones. Es el eterno conflicto entre carisma e institución.

⁹ NEWMAN, J. H. *Consulta a los fieles en materia doctrinal y otros escritos*. Salamanca: 2001, pp. 24-25, 39-40.

Por ello, en la medida en que la Iglesia va extendiéndose territorialmente y adquiriendo consistencia social, sus dirigentes se asemejarán, cada vez más, a los de la sociedad civil. El ejemplo más claro lo tenemos en el momento en que la sucesión episcopal llegó a precisar la sucesión apostólica. La insistencia en el principio divino de la estructura jerárquica de la Iglesia dio lugar a que se fuese delimitando y consolidando un tipo de fieles: aquellos que por la imposición de manos eran destinados a las funciones de culto y de gobierno. Así, al tiempo que se jerarquizaba la Iglesia, se iba también sacerdotalizando. El pueblo fiel, visto como no clero, se irá convirtiendo progresivamente en un mero receptor, acabando por no ser relevante para la vida de la Iglesia, al menos en el sentido de dirección y gobierno. Pero quedaba, indudablemente una posibilidad eminentemente carismática en la propia existencia de la comunidad cristiana.

2.1. El laicado: una respuesta personal y carismática

Es fácil constatar que el carisma, sin el apoyo o el entronque en la institución, corre el peligro de disolverse y convertirse en una falacia, pero no es menos cierto que la institución sin el carisma –sin la experiencia que lo confronta y lo aquilata a fuego– corre el riesgo de pervertirse. El carisma supone libertad, espontaneidad, al tiempo que es imprevisible, pudiendo desfigurarse si es manipulado y controlado por quien detenta el poder. El mundo de las manifestaciones del carisma constituye el campo de la creatividad y de la espiritualidad más expresiva de los laicos, aunque con frecuencia termine por convertirse en una historia plagada de incomprensiones y de marginaciones.

Muy pronto, los carismas más espontáneos y autónomos, como son los profetas y doctores, así como sus múltiples expresiones, fueron encarrilados en cauces aparentemente más organizados y, sin duda, más controlados. Los laicos han tenido la intuición de valorar más que los clérigos, el sentido de la particularidad y de las costumbres propias de los pueblos, de las pluralidades regionales y nacionales e, incluso, las diversas tradiciones religiosas. Estas aspiraciones, a lo largo de la historia, han supuesto también actos revolucionarios, especialmente cuando la Iglesia ha adoptado posiciones excesivamente férreas y los laicos han tenido que conquistar su independencia por la fuerza.

Esto se ha expresado, de manera peculiar, en temas que afectaban al común de la sociedad, a cristianos y paganos, así como a los pueblos bárbaros con los que el cristianismo iba entrando en contacto. Un ejemplo claro es la pobreza, por medio de ella se va perfilando una percepción espiritual particular, donde se puso de manifiesto una intuición y sensibilidad acerca de la nuclear importancia de la pobreza en la vocación cristiana. Así, al subrayar la especial relación de Cristo con la pobreza, los Padres consiguieron cuestionar aquellas formas de organización y de dirección en el seno de la Iglesia, que consideraban como contrarias a la actitud adoptada por Jesús.

En este orden de cosas, es importante no perder de vista que Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Gregorio de Nazianzo y Juan Crisóstomo, en Oriente e Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán o Jerónimo, en Occidente, son personajes sobresalientes y adinerados de la sociedad que se someten a una pobreza voluntaria, siguiendo la tendencia ascética de su época. El ejemplo más significativo es el del *asceterio* de Diodoro de Tarso, que éstos conocieron¹⁰. Precisamente por ello el conflicto no estará, generalmente, en herejías doctrinales, sino en expresiones de vida, de intuiciones y sentimientos. Fueron, frecuentemente, movimientos que iban adquiriendo, en su propio camino, un carácter democrático-religioso y que, por tal motivo, lograron también cierta ascendencia política, aunque en su inspiración original habían sido indudablemente religiosas y estaban al servicio de la construcción de una forma de estar cristiana, válida para un grupo de fieles que, precisamente por ello, se configuraba como la expresión de una espiritualidad.

2.2. *La búsqueda de nuevos caminos de vida cristiana*

En este sentido, no se puede perder de vista que los monjes del desierto, los anacoretas, eran laicos. Fueron los primeros en darse cuenta de los riesgos de lo mundano y de la secularización a la que se exponía el cristianismo, especialmente cuando era favorecido y apoyado por el

¹⁰ Sobre este particular, cf. DELGADO JARA, Inmaculada. "San Juan Crisóstomo. Sermones antes y después del primer exilio (PG 52,427-448)". *Helmática* 57 (2006), pp. 148-149.

poder civil. Se convirtieron en una protesta silenciosa y temprana, la respuesta de un grupo de cristianos ante una Iglesia unida al Estado.

Sólo hay que pensar en el cristianismo que se va configurando en la Roma imperial y ver cómo las respuestas que se salían de lo común eran mal vistas y rechazadas. Es la experiencia que vive el mismo san Jerónimo, antes de partir para Tierra Santa. También es cierto que muchos de estos grupos quedaron pronto encuadrados en organizaciones reguladas y fácilmente dirigidas por autoridades, de distinto talante, pero que se encargarían de ir encauzando y domesticando las extraordinarias e imprevisibles energías de aquellos solitarios.

En lo que a nosotros nos puede interesar, una de las cuestiones más interesantes es que los Padres fueron capaces de dar una respuesta coherente a las necesidades espirituales de los hombres y mujeres de su tiempo. Para ello introdujeron en el discurso cristiano las actitudes tradicionales de sus raíces y la cultura de su medio ambiente, injertando y haciendo fructificar con gran creatividad la mística del cristianismo, en lo pequeño y cotidiano, que pasaba también por las viejas tradiciones familiares. Teniendo esto presente, el mensaje espiritual de los Padres, que ha sido fuente de inspiración en Oriente y Occidente, necesita ser situado en su contexto natural, aunque a sabiendas de que siempre estará limitado por las polémicas entre los cristianos de aquella época, especialmente las herejías. Así sucede con las grandes reflexiones y discursos teológicos, como fruto concreto de las teorías que fueron combatidas. Es el caso de Atanasio frente al arrianismo y su doctrina de la encarnación divina, de Agustín que refuta la ética pelagiana.

Hombres como Arrio, en la iglesia de Alejandría de principios del siglo IV, Apolinar en la de Antioquía durante la segunda mitad de ese mismo siglo, o Pelagio en Roma a principios del siglo V, podían ser ejemplos de santidad personal y llegar incluso a ser influyentes como comentaristas de la Palabra de Dios. También como teólogos y consejeros, pero su mensaje espiritual estaba oscurecido detrás de malas interpretaciones y de las distorsiones de sus principios, por lo que serán combatidos por aquellos que atendían al *sensus fidelium*, que miraban con atención a la gran Iglesia, dando así equilibrio y autenticidad al pueblo.

En esa conciencia, todo cristiano puede ser llamado al martirio –ya sea de sangre o por medio de las ascesis–. Los cristianos de lengua griega y latina unirán en una misma denominación a todos aquellos que rinden testimonio de Cristo, ya sea por medio de la vida o de la muerte. La continuidad entre la vida cristiana de todos los días y la suprema prueba de amor que da el mártir consiste, ante todo, en la *caridad*. En ese complejo mundo de virtudes y buenas costumbres que postula y que anima el amor de Dios y de Cristo por encima de todo y, al mismo tiempo, promueve el sincero amor del prójimo que forma parte esencial de él.

Todos los cristianos están llamados a hacer real el principio evangélico, “sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48). En este sentido, san Juan Crisóstomo señala nueve grados del comportamiento cristiano con aquellos de nuestros semejantes que deseáramos no amar, nuestros enemigos, con aquellos que nos hacen daño. El texto se convierte en toda una forma de vivir el ser cristiano en lo cotidiano, en una espiritualidad:

“El primer escalón es que no hagamos por nuestra cuenta mal a nadie. El segundo, que, si a nosotros se nos hace, no devolvamos mal por mal. El tercero, no hacer a quien nos haya perjudicado lo mismo que a nosotros se nos hizo. El cuarto, ofrecerse uno mismo para sufrir. El quinto, dar más de lo que el ofensor pide de nosotros. El sexto, no aborrecer a quien todo eso hace. El séptimo, amarle. El octavo, hacerle beneficios. El noveno rogar a Dios por él”¹¹.

Si los actos de la más elevada perfección se imponen al cristiano por el amor de Dios y del prójimo, no podrá tampoco eludir los deseos ordenados por la caridad. En la tarea pedagógica de los Padres, el padre-nuestro y las bienaventuranzas proporcionan a los predicadores nuevas ocasiones de decir lo que debe ser la vida del cristiano, generando nuevos caminos de vida de fe.

Esta predicación y enseñanza, que no estaba sólo en manos de los clérigos, sino también de los laicos, en razón de sus cualidades y competencia, pudieron ocupar un papel preeminente. Orígenes, a principios del siglo III, es ejemplo manifiesto de ello, puesto que su enseñanza gozaba de indudable prestigio. Conjugó perfectamente una reflexión teológica especulativa y, al mismo tiempo, una atención catequética y

¹¹ S. JUAN CRISÓSTOMO. *Homiliarum in Evangelium Lucam*, 18,4 (BAC 141,376).

pastoral. Este servicio estaba en estrecha unión al hecho de que a todos los cristianos se les pedía que dieran a conocer el mensaje evangélico y que trabajaran con todas sus fuerzas para el adecuado progreso de la comunidad. La *Didaskalia* establece la misión que cada uno ha de desempeñar en la Iglesia, así como los diversos grados y atribuciones del clero, pero también de las viudas, de las diaconisas y de los laicos en general. En particular, de éstos últimos se dice que les corresponde “vivir en paz unos con otros, esforzados con sensatez en hacer crecer la Iglesia, en convertir a la misma a quienes son considerados fieras, en educarlos y reintegrarlos” (*Didaskalia apostolorum* 2,56,4).

2.3. La consideración del laico en la comunidad eclesial

El cambio de relaciones internas de los miembros de la comunidad, en la organización de las mismas y en la desigual participación litúrgica produjo reacciones variadas. Los montanistas, que aspiraban a una renovación eclesial, promovieron una férrea protesta. Para éstos el Paráclito era la única autoridad que debía ser escuchada y seguida, entendiendo que su espíritu era derramado indistintamente sobre el hombre y la mujer, sobre el clérigo y el laico. De hecho, con el mismo Montano, dos mujeres –Maximilla y Priscila– fueron arrebatadas con los mismos éxtasis y se pusieron a profetizar, a predicar y enseñar.

Una vez superado el movimiento montanista, resultó imparable la clericalización. El mismo Orígenes fue testigo en su propia carne de ello, cuando estalló la controversia sobre la posibilidad de que los laicos predicasen. Éste, además de enseñar privadamente, predicaba en la eucaristía en presencia de los obispos celebrantes. Algunos obispos la aceptaban sin más, otros como Demetrio, poderoso obispo de Alejandría, lo rechazaba y protestará ante los obispos de Cesarea y Jerusalén, que habían invitado a Orígenes y le habían dado la ocasión de añadir en la celebración litúrgica a su título de “maestro de la escuela de Alejandría”, también el de predicador. Los dos obispos replican al de Alejandría y éste se defiende afirmando:

“Añade en su carta que esto jamás se oyó, ni ahora se hace, el que prediquen los laicos estando presentes los obispos. Yo no sé cómo dice lo que evidentemente no es verdad, porque dondequiera que se encuentran hombres con capacidad para aprovechar a los hermanos, los santos obispos

les invitan a predicar al pueblo. Como invitaron nuestros bienaventurados hermanos: Neón a Evelpis en Laranda, Celso a Paulino en Iconio y Atico a Teodoro en Sínade. Es probable que también en otros lugares ocurra igual, sin que nosotros los sepamos”¹².

El texto resulta muy fresco, especialmente por la espontaneidad con que está escrito, dando cuenta de la adecuada valoración para los diversos ministerios, en razón de la preparación y cualificación personal. Pero, al mismo tiempo, pone en evidencia ya dos visiones encontradas en la manera de entender los ministerios, así como la implicación de los fieles laicos en los mismos. La respuesta tomará un rumbo determinado, ya que en el siglo V, con León Magno, aparece con claridad ya la prohibición:

“Ninguno, sea monje o laico, se atreva a atribuirse el derecho a enseñar y predicar (...). No se debe permitir que ninguno que no pertenezca al orden sacerdotal se atribuya la prerrogativa de predicar, siendo conveniente que en la Iglesia de Dios todas las cosas sean ordenadas”.

Así, una serie de usos y disposiciones eclesiales dieron como resultado la distinción entre sacerdotes y fieles, tanto en razón del género de vida (celibato), por la formación doctrinal, o por la adopción de un atuendo copiado de los monjes, a partir de la segunda mitad del siglo V. Una de las consecuencias más nefastas de la progresiva distinción es que la vida de los laicos comenzará a ser juzgada como más carnal. En este orden de cosas, Gregorio Magno distinguirá entre “los pastores, los continentes y los casados”. Esta lectura llevaba a la división de los miembros de la Iglesia en superiores e inferiores, en soberanos y súbditos, en letrados e iletrados.

Durante las invasiones de los llamados pueblos bárbaros, cuando desapareció el entramado pedagógico y cultural clásico del Imperio, la cultura se fue convirtiendo en un monopolio de los clérigos y monjes. Cada vez más, la teología se convirtió en un campo exclusivo de unos cuantos que elaboraban, deducían y decidían sobre los temas teológicos y que, además, eran clérigos. No se puede olvidar que, con anterioridad, la educación era pagana¹³.

¹² EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Eclesiástica*, 6,19-17-18 (BAC 350,384).

¹³ El ejemplo más claro es Libanio, maestro de san Basilio y san Juan Crisóstomo, con la segunda sofística. Cf. DELGADO JARA, Inmaculada. “El período antioqueno de la vida de san Juan Crisóstomo”. *Helmántica* 52 (2001), pp. 28-35.

En este sentido, el progresivo deterioro en la consideración de los laicos va estrechamente unida a la disminución de su responsabilidad en la vida eclesial, lo que tendrá unas consecuencias significativas en la vida de la Iglesia. En la teología predominarán y se impondrán los valores monásticos, que tendrá una peculiar expresión en un sacerdocio concebido fundamentalmente como autoridad, al estilo de la *auctoritas* política, que derivará en un progresivo reconocimiento de privilegios, no sólo eclesiales, sino también sociales y culturales.

3. EL TRASFONDO ESPIRITUAL

Hemos planteado las ideas que consideramos fundamentales, para luego ver cómo evolucionaron en el tiempo. No es menos importante acercarse también a ordenar el pensamiento de aquellos autores que crean opinión y que serán fuente de iluminación para otros. No es posible detenerse en todo, por lo que optamos sólo por presentar a dos, uno de Oriente y otro de Occidente, con sus aportaciones peculiares, que responden también al entorno geográfico-cultural en el que viven y se desenvuelven. Partimos de san Juan Crisóstomo, considerando que su reflexión se convierte en manantial a partir de ese momento, para luego acercarnos a san Agustín. Queremos poner el acento en que sus visiones teóricas, convertidas en praxis concreta de vida, nos permiten tomar cierta distancia de otros conflictos de los cuales no es fácil desprenderse, como es la limitación del lugar ocupado por los laicos en la vida de la comunidad eclesial, a lo largo de los siglos.

3.1. *San Juan Crisóstomo*

Es preciso comenzar recordando que su eclesiología está construida a partir de la profunda unidad del Cuerpo de Cristo¹⁴. Esto lleva a precisar que no se centrará en lo específico de laicos y clérigos individualmente, sino en aquello que aparece como común a ambos. Él, incluso

¹⁴ Acerca de este tema, cf. PASQUATO, Ottorino. *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, familia e città*. Roma: 2006³, pp. 165-200.

más que otros Padres, ha formulado la identidad de los laicos, al tiempo que ha valorado su papel dentro del Cuerpo místico de Cristo.

Comienza poniendo de relieve la presencia y el empeño de los laicos, considerándolos como esenciales para el crecimiento del Cuerpo de Cristo y del pueblo de Dios. La Iglesia, en este orden de cosas, está llamada a constituir el pueblo de los elegidos. De ahí le viene a la Iglesia toda su fuerza. Al mismo tiempo, la Iglesia se constituye también como madre de los regenerados por la fe, de aquellos que han sido incorporados a Cristo. Por el bautismo, los cristianos –como Cristo– se hacen profetas, reyes y sacerdotes.

Al mismo tiempo, Cristo es el principio de unidad, entendiendo que no puede haber separación entre el cuerpo y la cabeza; Cristo es el fundamento y los cristianos el edificio¹⁵. Es Cristo maestro, sacerdote y víctima el que hace real y auténtica la unión de los creyentes¹⁶. De esta manera, a los fieles iluminados por el bautismo, les ha sido confiado el misterio de Dios. Y, al mismo tiempo, esa fe necesariamente ha de ser expresada por medio de los hechos, evidenciando que si se extingue la caridad, muere el Cuerpo de Cristo¹⁷. Al mismo tiempo, los elementos de unidad son la fe, las obras y la caridad.

Con todo, el punto central de la eclesiología de san Juan Crisóstomo se encuentra en la imagen paulina del cuerpo y la diversidad de funciones, en correspondencia a la diversidad de carismas o dones. En la Iglesia se encuentran dones diversos, al modo de la diversidad de los dones o carismas del Espíritu Santo. Según su planteamiento, se entiende que el cuerpo precisa de diversas funciones. Los miembros diversos marcan una particular relación con la diversidad de funciones: obispos, presbíteros, diáconos, vírgenes –de ambos sexos–, esposos, pueblo, clero.

El que adquiere un cierto relieve es el obispo. En la imagen del Cuerpo de Cristo y del pueblo de Dios se encuentra imbricada la triple función de los fieles laicos; a partir de su identidad específica y su ejercicio concreto. El fiel laico ha sido incorporado a Cristo por medio del bautismo, siendo así partícipe de la triple función –sacerdotal, profética y

¹⁵ Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO. *In epistola I ad Corinthios*, hom. 8,4 (PG 61,72).

¹⁶ Cf. ID. *In epistolae ad Hebraeos*, hom. 17,1 (PG 63,129).

¹⁷ Cf. ID. *In sanctum Matthaenum evangelistam*, hom. 19,5 (BAC 141,402).

real-, mostrando la unidad existente. Él lo expresará también de manera relevante, poniendo el acento en el compromiso creyente de vida:

“Incluso a ti el bautismo te constituye rey, sacerdote y profeta; te hace rey, cuando pisas tus acciones malvadas y cuando matas tus pecados; te hace sacerdote, cuando ofreces tu cuerpo, inmolándote así a ti mismo (...). Finalmente, te hace profeta, cuando te pones a conocer el futuro, recibes la inspiración divina y eres señalado con el sello de Dios”¹⁸.

En cuanto consagrado, el cristiano es también enviado. Como consecuencia de estos principios fundamentales, se deducen también las funciones particulares que ahora presentamos.

Los laicos, pueblo de Dios, *participan en el sacrificio de Cristo*. Indica las modalidades con las que participan los laicos al sacerdocio de Cristo. En este sentido, el primer modo de participación es por medio de la cruz de Cristo: “*Participamos a sus sufrimientos, al oprobio que él ha soportado*”¹⁹. El laico realiza su sacerdocio inmolándose a sí mismo, venciendo sus propias pasiones. En él, la dignidad de la víctima acompaña al modo de su donación. El laico une la donación de sí mismo al sacrificio de Cristo en la cruz, representado en la eucaristía que Cristo, desde el cielo, continúa ofreciendo en y desde los miembros de su Cuerpo místico. Unidos a Cristo, los laicos, se hacen día tras día más celestes: “Nuestros sacrificios están en el cielo, estos son celestes, aunque celebrados en la tierra, son llamados celestes”²⁰.

Muestra una especial atención a la igualdad, frente a la diversidad, de clérigos y laicos, siendo todos hermanos iguales en fuerza de un mismo bautismo, considerando que, “la diversidad y la multiplicidad concurren a formar la unidad”²¹. Esto se concreta, de forma peculiar, en la liturgia, donde los fieles completan la oración del obispo y su presbiterio. Subraya entre los elementos de unidad entre los fieles, el beber de un mismo cáliz, “lo cual es prueba de intenso amor... Hemos participado de la mesa espiritual; participemos también de la espiritual caridad”²². La oración universal de los fieles, que se une a la de los sacerdotes y

¹⁸ ID. *In epistola II ad Corinthios*, hom. 3,7 (PG 61,418).

¹⁹ ID. *In epistola ad Hebraeos*, hom. 33,4 (PG 63,229).

²⁰ *Ibid.*, hom. 16,3 (PG 63,125).

²¹ ID. *In epistola I ad Corinthios*, hom. 30,2 (PG 61,251).

²² ID. *In sanctum Matthaeum evangelistam*, hom. 32,7 (BAC 141,653).

del obispo completándola, abraza a toda la Iglesia y al mundo. De esta manera, la oración comunitaria se hace voz del Cuerpo de Cristo²³.

Los laicos completan su función sacerdotal en la *diaconía de la caridad*. Desde la caridad, al laico le corresponde aliviar la vida de los hombres, venciendo las injusticias sociales, propugnando un uso común de los bienes. El argumento estaría en el hecho de que si los pobres son el mismo Cristo, los laicos se convierten en sacerdotes cuando los auxilian y socorren. Pero la belleza y simplicidad de esta idea, la completa cuando afirma que el altar en el cual el laico ofrece el sacrificio (la limosna), es el mismo Cristo en la persona del pobre.

“¡Este altar está compuesto de los mismos miembros de Cristo!

Veneradlo, porque inmoláis vuestras víctimas sobre la carne del Señor”²⁴.

Al mismo tiempo, luego de presentar los argumentos teológicos afirmará que la limosna es también un sacrificio espiritual de alabanza. Otras formas con las que expresar la caridad son también la atención a los enfermos, el animarlos y confortarlos, la hospitalidad con los peregrinos, ya que hospedar a uno de ellos es hacerlo con el mismo Cristo²⁵.

Pero el sacerdocio de los fieles se lleva a cabo también mediante la participación en la *cura pastoral*. El bautismo empeña a la salvación de los otros y cada uno está dotado de un carisma propio. Los laicos completan así la acción de los presbíteros y de los monjes. Atender y preocuparse de los otros es el signo más grande de amor hacia Cristo²⁶.

Cristo, en este orden de cosas, viene presentado por san Juan Crisóstomo también como médico espiritual, donde los laicos completan la plenitud del obispo, también en la cura de las almas, imitando al Maestro y Señor²⁷. Además, la intervención del laico en el ámbito de la fe es prioritaria. Por ello esboza una organización del apostolado del laico. Desde su primera homilía en Antioquía implica a los laicos que, viviendo en contacto con los otros, pueden intervenir más eficazmente

²³ Cf. ID. *De incomprehensibili Dei natura*, 3,6 (PG 48,725).

²⁴ Cf. ID. *In epistola II ad Corinthios*, hom. 20,3 (PG 61,540).

²⁵ Cf. ID. *In epistolae ad Romanos*, hom. 30,3 (PG 60,666).

²⁶ Cf. ID. *De beato Philogonio*, 6,3 (PG 48,752).

²⁷ Cf. ID. *Adversus Iudaeos*, 1,4 (PG 48,849).

en las situaciones concretas, ayudando especialmente a los ausentes a hacer vivo el mensaje del Señor. Al mismo tiempo, marca un protocolo que determine una estrategia pastoral concreta, en la que propone intervenir por categorías de personas, respondiendo mejor a las necesidades concretas y diversas que tiene cada grupo²⁸.

Considera que corresponde también a los laicos intervenir respecto a las diversiones, especialmente en aquellos en los que su influjo no es positivo²⁹. Como alternativa a los que él considera más dañinos, –los espectáculos, el juego de dados y las conversaciones frívolas–, propone un encuentro entre amigos para escuchar una lectura edificante³⁰. Podríamos considerar que el puesto preciso para el laico, en la eclesiología de san Juan Crisóstomo, es su función esencial dentro del sacerdocio común de los fieles y, aunque esto es verdad, está exigiendo también su expresión como función de magisterio, por la naturaleza propia de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo y pueblo de Dios.

Necesariamente exige que el laico haya él primero escuchado, meditado y asimilado la palabra de Dios a través de la lectura personal, completada también por medio de la escucha de la misma en la predicación. De la profundidad del corazón la palabra de Dios se extiende a todo el universo con una gran fuerza. Así, el laico es instruido en los dogmas de la fe –el Símbolo–, especialmente en las catequesis de los catecúmenos. Al mismo tiempo, no se puede olvidar que la función profética exige necesariamente el testimonio del propio obrar.

Considera, además, que *la función profética de los laicos es privada* y no puede suplir la predicación pública. Al laico le corresponde la peculiar función de hacer de puente entre el predicador y la asamblea, entendidos como asistentes. El ejercicio de la función profética implica, por tanto, la corrección de los hermanos que comparten una misma fe; considerando que atender a la corrección fraterna hace comprensible incluso el pecado al propio individuo³¹. Pero dicha corrección ha de ser

²⁸ Cf. *Ibid.*, 1,8 (PG 48,856); 5,12 (PG 48,902).

²⁹ Así lo expresa, respecto al teatro en muchos momentos, cf. *ID.*, *In sanctum Matthaeum evangelistam*, hom. 46-90 (BAC 146,3-736); *ID.*, *Las catequesis bautismales* [10,1] Madrid, 1995, pp. 191-193.

³⁰ Cf. *ID.* *In Genesim*, hom. 6,6 (PG 53,61).

³¹ Cf. *ID.* *Adversus Iudaeos*, 4,7 (PG 48,881-882).

fraterna y privada, para no dañar la fama de un miembro de la Iglesia. Precisamente por ello su propuesta es que se haga uso de la vía de la persuasión de manera paciente, pero con una espera atenta y vigilante, al modo de Dios³².

Pero, no se puede olvidar tampoco que, el magisterio de los laicos se ha de extender también a los herejes y paganos. El principio que él defiende es que se han de condenar las herejías, pero perdonando al mismo tiempo a los hombres y orando por ellos, para que se salven³³. También en esta ocasión considera como una de las herramientas más efectivas, el propio testimonio de vida, puesto que también los paganos buscan la bondad en las acciones. En este sentido, respecto al pagano considera que primero se ha de trabar una relación en la que se llegue a desarrollar una amistad, en la que no se hable de la religión y, una vez que se halla consolidado y fortalecido, se podrá abordar el tema de la fe, pero siempre con prudencia y poco a poco³⁴.

El cristiano, en fuerza de la unción bautismal, puede colaborar a la liberación individual, comunitaria y cósmica, puesto que la victoria de Cristo actúa. La liberación del pecado y de la muerte presupone la superación del dominio de la ignorancia, de la injusticia y de cualquier forma de ideología. El laico, desde su ámbito peculiar de vida, puede ejercitar también la función real.

Así, con el baño de regeneración, que aporta los dones y carismas divinos, el cristiano es habilitado para irradiar en el mundo la fuerza liberadora de la resurrección: actuando su función real en sí mismo y en el mundo. Como ya hemos indicado, la espiritualidad de san Juan Crisóstomo refiere esencialmente a la unidad en el Cuerpo de Cristo. Así, como un cuerpo donde todo está conectado en la Iglesia, quien es superior, recibe beneficio también de quien es inferior. Se entiende, por tanto, que la autoridad comporta mayor responsabilidad hacia los fieles que un simple reconocimiento u honor³⁵.

³² Cf. ID. *Ad populum Antiochenum*, hom. 16,6 (PG 49,172).

³³ Acerca de este tema, cf. PASQUATO, Ottorino. "Eretici e cattolici ad Antiochia in Giovanni Crisostomo". *Augustinianum* 25 (1958), pp. 833-852.

³⁴ Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO. *In epistolam ad Colossenses*, hom. 2,5-6 (PG 62,315-317).

³⁵ Cf. ID. *In epistolae II ad Corinthios*, hom. 18,3 (PG 61,527).

A los laicos, especialmente, es requerida la oración y el parecer en las ordenaciones, según la praxis apostólica³⁶, pero teniendo claro que el juicio definitivo es competencia del obispo. Estos pueden colaborar con la iglesia local también por medio de su juicio crítico personal, que ha de ser expresión de caridad, por ejemplo, en relación al mismo obispo y sus homilias excesivamente largas³⁷. La consecuencia es que quien da un consejo útil se muestra sabio, y el que lo sigue, prudente³⁸.

Los laicos colaboran con el obispo y los presbíteros en la exhortación a los ausentes para que participen en la asamblea litúrgica, y en ésta pueden favorecer el orden y el silencio³⁹. Esto se entiende que no se refiere sólo a los varones, sino también a las mujeres, con la precisión requerida en cada caso. Lógicamente, toda esta riqueza, que se desarrolla con gran amplitud en Oriente, terminará por permear también en Occidente.

3.2. San Agustín

Podemos considerarlo como el Maestro de la espiritualidad Occidental. De Oriente, al culminarse la época de las persecuciones, vino la vida monástica que tenía como referente a Casiano, en el que se inspiraron tanto Agustín como Benito. La Iglesia de Occidente desarrolló una forma propia de vida monástica y una doctrina espiritual específica. Así, a partir de un modelo común, se desarrolla una creatividad con acentos peculiares y propios que intentan responder al ideal que había supuesto el paso del martirio de sangre al martirio blanco. Esto se pone especialmente de manifiesto en la mortificación interior o ascetismo que se relaciona particularmente con la virtud de la caridad, expresando así un movimiento hacia el prójimo.

En san Agustín el alma vive en tensión perenne hacia el amor de caridad que tiene como objeto específico a Dios. El amor se entiende que lo permea todo y abraza la piedad. Esa piedad –afirmará él– es amor de

³⁶ Cf. *Ibid.*

³⁷ Cf. ID. *De mutatione nominum*, 3,1 (PG 51,131).

³⁸ Cf. *In epistolae II ad Corinthios*, hom. 18,3 (PG 61,528).

³⁹ Cf. ID. *In Acta Apostolorum*, hom. 24,4 (PG 60,190).

Dios. Dicho amor permanece igual, ya sea que se oriente a Dios o al prójimo. La razón se encuentra en el hecho de que con el mismo amor con que amamos al prójimo, amamos también a Dios. En este sentido, el amor al prójimo tiende incluso a dilatar el amor de Dios en el ámbito del misterio de la Iglesia, que es cuerpo místico de Cristo.

El amor de caridad ocupa en san Agustín el vértice supremo de toda la vida cristiana. Precisamente por ello los bienes terrenos son reducidos a un lugar inferior. Estos, obviamente, no pueden de ninguna manera, constituir la felicidad, pero sí son medios que sirven para las necesidades de la vida cotidiana. Por ello el cristiano debe necesariamente perfeccionarse y convertirse en imitador de Cristo, en relación con las cosas terrenas y a través de las mismas aspirar a las realidades eternas. Las criaturas tienen, por tanto, un papel de *mediación*. Los medios a través de los cuales, el cristiano en la fe y en el amor, puede subir al Creador.

Al mismo tiempo que la caridad representa el vértice de la perfección, Agustín resalta el papel de la vida de oración. Ésta se presenta como un deseo constante de Dios. Precisamente por ello quien se encuentra en una situación habitual de deseo de Dios, ora siempre. El camino peculiar que conduce a la caridad es la humildad. Aquella que fue la principal enseñanza de la didáctica espiritual del Verbo Encarnado representa la medida del propio progreso espiritual.

La Iglesia es una madre a la que el creyente se aferra como un niño para obtener la leche de la sabiduría y encontrar así la vida. Acepta la Sagrada Escritura porque es la autoridad de la Iglesia quien la propone. Está profundamente convencido de que la Iglesia es madre y, por ello, aun cometiendo errores es positivo que el creyente permanezca en ella. Es precisamente lo que él mismo discutirá con los donatistas, que no les echará en cara sus errores, sino el haberse separado de la Iglesia. Del amor a la Iglesia toma su sentido el respeto por la tradición y la sumisión a la autoridad del Papa.

Es interesante ver cómo ama también a aquellos que están equivocados; aunque les repudia su error y los llega a amar aunque ellos no lo deseen. Su celo por las almas, una vez consagrado obispo, será tan intenso que deseará morir por ellas, al tiempo que no deseará salvarse sin su grey. Este ponerse al servicio de otros hasta la entrega de la propia vida, unía la vía ascética a la santidad de una entrega y un servicio total.

Su apostolado episcopal, aceptado por obediencia, no lo aleja del deseo profundo de la contemplación de los tesoros divinos.

De esta sensibilidad y modo peculiar de mirar, nace en san Agustín el ideal monástico del cual fue propagador y defensor, especialmente en África. Este ideal encontraba su fundamento en el recurso a la primera comunidad cristiana y en la espera de la vida de los santos en el cielo. La vida del monasterio viene regulada por el gran precepto de la caridad, virtud que se explica bajo el perfil de la mansedumbre y de la fortaleza. El ascetismo exterior debe ser moderado, el interior ha de ser riguroso. En el monasterio dos son las ocupaciones principales de los monjes: el trabajo manual y la contemplación.

La espiritualidad de san Agustín está sustentada, fundamentalmente, en el deseo de Dios que llevó su humanidad a la sabiduría cristiana. Esa sabiduría es Dios y, por lo mismo, la filosofía en sus demandas fundamentales, no es sólo investigación teórica, sino adhesión práctica y consagración a la sabiduría, porque *el auténtico filósofo es amante de Dios*⁴⁰. Conecta la sabiduría con la piedad, entendiendo que *el verdadero culto del verdadero Dios, que se expresa en la caridad*.

En su tratado *De Trinitate*, que fue escrito para explicar el principal misterio de la fe, pero también para delinear al alma una vía de acceso a Dios, el Hiponense presenta la piedad desde una clave eclesiológica, ya que no separa la Iglesia de Jesucristo, a Cristo de Dios y a Dios de la sabiduría. La interioridad concentra toda el ansia agustiniana en torno a Dios y alma, pero sin agotar su interés por el saber. Su pensamiento filosófico, teológico y espiritual se centra esencialmente en esos dos principios inspiradores. Dios y el alma, el creador y la criatura, se encuentran en Cristo y en su continuación, la Iglesia. Cristo se convierte en el punto focal al cual san Agustín reconduce la filosofía, la teología y la historia trazando así su itinerario interior hacia Dios. Esta relación personal entre alma y Dios es la apasionada búsqueda que se convierte en profunda sabiduría y explica el tono inflamado de la experiencia agustiniana.

⁴⁰ Cf. S. AGUSTÍN. *De civitate Dei*, 8,1 (CCSL 47,216).

4. EL LAICADO Y LA ORGANIZACIÓN ECLESIAL CANÓNICA. ENTRE EDAD PATRÍSTICA Y MEDIOEVO

Pero el laicado no constituye un cuerpo homogéneo, sino que podemos constatar y señalar diversas categorías, algunas de ellas de gran relevancia. Así, los carismáticos, las viudas frecuentemente socorridas con los bienes de la Iglesia, adquirieron un estatuto especial en la iglesia primitiva. Enseguida volveremos sobre ellas.

La documentación de los siglos III y IV equipara *ascetas* y *vírgenes*, por lo menos en sus comienzos; los *confesores*, es decir, los que habían padecido en las persecuciones, sin haber perdido la vida en ellas. La *Tradición Apostólica* de san Hipólito afirma que los confesores tienen el honor del presbiterado y que no es necesario imponerles las manos. Basándose quizás en esta circunstancia, los confesores se arrogarán la facultad de absolver a los lapsi, reintegrándolos a la Iglesia y evitándoles las penitencias públicas previstas para este caso.

Los *catecúmenos* aparecen mencionados por san Pablo y la *Didaché*. La institución no es anterior a finales del siglo II. Tertuliano llama *catechumini* a los que se encontraban en este estadio previo a la entrada en el cristianismo. A partir del siglo IV, con el cese de las persecuciones y con la entrada en masa en el cristianismo, el catecumenado perdió mucho de su significado y eficacia, bastando prácticamente la entrada en el catecumenado para recibir de modo, casi automático, el bautismo⁴¹.

Progresivamente, el carisma, que daba un lugar importante a diversos laicos en la vida eclesial, cede definitivamente su puesto al oficio al que sólo dan acceso las órdenes. Pese a esta disminución del papel de los laicos, seguirán participando en la vida de la Iglesia más activamente que en cualquier época posterior.

En este periodo tuvo origen la institución llamada de las iglesias propias, relacionada con los laicos, que consistía, fundamentalmente, en

⁴¹ Cf. RILEY, H. H. "Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan". *Studies in Christian Antiquity* 17 (1974); GRANADO, C. "La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, Catequesis Jersolimitanas, Juan Crisóstomo". *Estudios Trinitarios* 27 (1993), pp. 21-79.

la erección de iglesias y monasterios por seglares en sus terrenos. Esta institución, en principio beneficiosa, comenzó a rendir amargos frutos, porque los seglares se reservaban derechos patrimoniales y de nombramiento del clero adscrito a dichas iglesias.

Progresivamente se irá insistiendo menos en los diversos estadios del *catecumenado*, desarrollándose más la catequesis dirigida a los que se preparaban a recibir el bautismo. Dentro de esta línea se encuentran escritos como las *Catequesis* de san Cirilo de Jerusalén, la *Oratio Catechetica* de san Gregorio de Nisa y el opúsculo *De catechizandis rudibus* de san Agustín. El rigor de la penitencia pública contribuyó también a que muchos retardaran su ingreso en la Iglesia. A partir del siglo VI es poco frecuente el bautismo de adultos, por lo que el ceremonial aplicado en estos casos pasa al bautismo de infantes.

En el siglo XI, sólo le queda al *ordo laicorum* la nota peyorativa de aseglaramiento y de mundanidad frente al *ordo clericorum* y a los monjes, representantes últimos de la perfección evangélica. El alejamiento entre el clero y el laicado aparece con gran relieve en el famoso canon *Duo sunt genera christianorum*⁴².

Aparte de una mayor diferenciación del laico con respecto al clérigo, el concepto medieval de laicado entrañará también la idea de subordinación y de no consagrado. Los grandes escritores medievales apenas mencionan el laicado para otra cosa que no sea indicar que están sometidos al clero y para recordar sus excesos. El distintivo externo entre *el duo genera christianorum* era la tonsura clerical, que proporcionaba a los que la llevaban un estatuto privilegiado.

El laicado medieval desempeñó en la Iglesia un papel meramente pasivo, salvo algunas excepciones, como la intervención laica en el matrimonio, bautismo, confesión laica, participación en la misa. En compensación, se permitió todas las intervenciones abusivas a que acabamos de aludir. Hay que notar en el mismo sentido que los movimientos heréticos del medievo son en gran parte laicales. La fundación de los Hermanos

⁴² Cf. C.12 q.1 c.7 (CIC I,678). Para una comprensión del canon, cf. FORNÉS DE LA ROSA, Juan. "Notas sobre el «Duo sunt genera Christianorum» del Decreto de Graciano". *Ius Canonicum* 30 (1997), pp. 607-632.

Menores por Francisco de Asís, en el siglo XIII, será un movimiento de laicos inicialmente, aunque con sentido ortodoxo.

En el laicado medieval se constata también, la falta de una élite con un nivel cultural a la altura de las necesidades de la sociedad de su época. Esto condiciona que los clérigos y la Iglesia misma asumieran funciones que modernamente corresponden a otras tantas instituciones estatales, tales como la beneficencia, hospitales, educación, etc. La falta de esta élite laica condiciona igualmente la ausencia del laicado en la tarea de la difusión de la fe. La Iglesia supo inspirar a las masas el fervor y el entusiasmo religioso, aunque estos elementos no estaban suficientemente respaldados por una adecuada formación religiosa.

5. LOS CRISTIANOS Y LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS

El campo de las relaciones entre la Iglesia y las instituciones políticas, no cabe duda que es el espacio natural de la vida de los laicos y que, por lo mismo estará también presente en la Patrística, con relación al Imperio romano. En el siglo II la Iglesia promueve y busca profundizar en un diálogo con las instituciones políticas, marcando una manifiesta oposición y reserva hacia la divinización del imperio.

Serán los grupos más radicales, rigoristas y sectarios los que, al margen de la visión general de la Iglesia promueven la radicalidad de una incapacidad de conciliación entre Cristo y el César. Profesan el ideal de una iglesia pura, sin compromisos políticos y siempre perseguida. Es lo que se pone de manifiesto por medio de las lecturas del inminente advenimiento escatológico; así como de la interpretación del martirio y una consecuencia deducible del mismo, que será la necesaria continencia. En esta línea de principios el mismo Tertuliano considerará que los cristianos, que han de estar distantes de toda pasión de gloria y reconocimiento público, no tienen necesidad de organización política, ya que la causa pública consideraban que les quedaba muy distante⁴³.

Frente a esta postura sesgada, los apologistas promueven una coexistencia pacífica, tanto a nivel político como cultural. Justino, diri-

⁴³ Cf. TERTULIANO. *Apologeticum*, 38,3 (CCSL 1,149).

giéndose al emperador Antonino Pío (138-161) y a sus herederos, les asegurará la lealtad de la Iglesia en aquello que era más querido por el emperador, que no era otra cosa que los impuestos y tributos. Ponía en evidencia cómo los cristianos, en todas partes, eran los primeros en pagar los tributos e impuestos⁴⁴; al tiempo que estaban prontos a defender la paz y promover las buenas costumbres⁴⁵. Como apologeta que era, sí puntualiza lo que implica su fe, que le llevaba a adorar al único Dios, confesando que para todo lo demás los cristianos podían servir al imperio con alegría. De esta manera, parece ponerse de manifiesto cómo la apologética concedió una notable importancia al empeño de los cristianos por las realidades seculares, buscando formas de colaboración entre la Iglesia y las estructuras socio-políticas de su momento histórico.

A partir de la lectura de sus actos no parece que Antonino mostrara una inclinación particular hacia el cristianismo, pero es significativo que no introdujese más innovaciones anticristianas en la legislación. Su sucesor, Marco Aurelio (161-180), promulgó los conocidos como nuevos decretos, que podrían ser el motivo de las persecuciones de los mártires de Lyon (176-177). Aun en medio de esta realidad, los cristianos no dejaron de mantener una actitud y preocupación por el diálogo. El detalle queda testificado por el hecho de que las apologías de Apolinar, Atenágoras y de Melitón iban dirigidas a Marco Aurelio.

En concreto, Melitón recordará que “la prueba mayor de que nuestra doctrina floreció para bien junto con el Imperio felizmente comenzado es que, desde el reinado de Augusto, nada malo ha sucedido, antes, al contrario, todo ha sido brillante y glorioso, según las plegarias de todos”⁴⁶. Entre líneas se está insinuando que ambas instituciones han surgido para la mutua colaboración. Pocos años después, el autor de la *Carta a Diogneto* afirmará que los cristianos no sólo obedecen a las leyes establecidas, sino que con su modo de comportarse van más allá de las mismas leyes; lo que quiere decir que las asimilaban y cumplían también el espíritu de las mismas⁴⁷.

⁴⁴ Cf. S. JUSTINO. *Apologiae*, 1,12,1 (PG 6,342).

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 1,17 (PG 6,354).

⁴⁶ EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Ecclesiastica*, 4,26,8 (BAC 349,255).

⁴⁷ Cf. *A Diognète*, 5,1-6,1 (SC 33bis,62-64).

Esta manera de pensar de los apologistas acerca de la responsabilidad de los cristianos en lo social y político, tendrá también su efecto, en el año 177, en el *Discurso Verdadero* de Celso, que presenta una autorizada respuesta a las protestas cristianas de lealtad y del empeño con que actuaban los cristianos. Al tiempo que presentan recriminaciones polémicas, también proponen algunos aspectos de colaboración. Invita a los cristianos a socorrer al emperador con toda su fuerza, y colaborar con él en todo aquello que sea justo. Incluso a combatir por él, a servirlo, si él lo manda, con sus soldados y generales⁴⁸.

Las condiciones propuestas por Celso son discutidas por Orígenes algunos años después que con el emperador Cómodo. Para este momento los cristianos habían ya podido experimentar un cambio de actitud, que ponía de relieve la tolerancia existente. Incluso algunos laicos habían colaborado con el emperador, en puestos de relevancia. Ejemplo de ello es el polígrafo Julio Africano a quien Alejandro Severo le encomienda organizar la Biblioteca Imperial del Panteón.

Pero, a mediados del siglo III, las violentas persecuciones de Decio, Valeriano, Diocleciano y Galerio frustraron, de manera dramática, uno de los intentos más serios de diálogo entre la Iglesia y el Imperio, con anterioridad a la paz de Constantino.

La situación que tiene lugar a lo largo del siglo III, durante los emperadores severos, es un amplio periodo de paz, que la Iglesia aprovecha para organizarse de manera más consistente. Como consecuencia de la institucionalización, la cuestión de los laicos se planteará de una manera nueva, comenzando a hablarse de los mismos como una categoría distinta, respecto a los clérigos.

Valorando globalmente las relaciones Iglesia-Imperio se ve que amplios espacios temporales de tolerancia se alternan con episodios, más o menos graves de persecución. Quitando las persecuciones más llamativas, la política imperial parece orientarse a la aceptación pacífica del cristianismo. Entre las últimas décadas del siglo II y los primeros decenios del siglo III, la organización de la *respublica* denuncia las grietas de la futura crisis, mientras que las instituciones eclesiales se afirman progresiva-

⁴⁸ Cf. ORÍGENES. *Contra Celso*, 8,7 (SC 150,344-348).

mente en un imperio oficialmente perseguidor del cristianismo. Pero, al mismo tiempo, la adhesión de los ambientes cortesanos y de las familias senatoriales al cristianismo, prefigura el definitivo acto de conquista del imperio por parte de la Iglesia. Al mismo tiempo, los múltiples contactos entre las dos instituciones se reflejarán incluso en la consonancia entre la ideología religiosa de la corte imperial y la hegemonía monárquica de la Iglesia de Roma.

Las contradicciones hablan también de un cambio significativo. Así se pone de manifiesto en el contexto de la sociedad severiana, donde los cristianos eran perseguidos y, al mismo tiempo, eran admitidos en la vida cotidiana de la familia imperial. La difusión del cristianismo comportó un paralelo incremento cualitativo y cuantitativo de los laicos en la Iglesia. Un ejemplo claro es el que tiene lugar en relación a la aristocracia femenina. Lo pone de relieve el Pseudo Hipólito, en las *Confutaciones de todas las herejías*⁴⁹. El autor echa en cara al papa Calixto (217-222) un escandaloso laxismo en materia matrimonial, confirmando que había concedido a las mujeres nobles cristianas casarse en la Iglesia fuera del propio nivel social, al tiempo que se les permitía esconder dicha realidad ante las instituciones civiles. De esta manera, las mujeres nobles cristianas no perdían los privilegios y la dignidad de su condición, contrariamente a lo dispuesto por el Derecho romano.

Al mismo tiempo, los intercambios más ricos entre cultura pagana y cultura cristiana exponían las instituciones eclesiales a una serie de influjos heterogéneos, provenientes de la sociedad romana y de su estructura piramidal y, al mismo tiempo, de la tradición platónica y sus modelos de polis. Al mismo tiempo se unían también las representaciones veterotestamentarias, que determinaban una perfecta separación entre la casta sacerdotal y el pueblo.

⁴⁹ Cf. PSEUDO HIPÓLITO. *Refutatio omnium haeresium*, 9,12,14-18 (GCS 26,248-249).

6. LA MUJER EN LAS COMUNIDADES CRISTIANAS

Pretendemos abordar ahora, aunque de manera sucinta, un mundo de cierta complejidad. Cuál es el papel y la relevancia ocupada por la mujer en las comunidades cristianas, particularmente en los siglos II y III. La mujer, sin desempeñar funciones de presidencia en la liturgia, ocupa un papel relevante en la construcción de la espiritualidad laical. Por ello resulta interesante acercarse a los autores que abordan el papel que ha de ocupar cada fiel cristiano. Se trata, en gran medida, de argumentar más desde los hechos que desde las teorías, facilitando así un equilibrio en el análisis. Máxime cuando los hechos que hablan acerca del equilibrio son mayoritarios, frente a los textos que son de corte mucho más puntual. Es cierto que para este fin contamos con poca documentación objetiva y, en casi la totalidad de los casos, con la presencia de una mirada masculina en los testimonios. Se trata de evidenciar la presencia concreta de la mujer en los diversos ámbitos de la vida de la comunidad, aquello que las mujeres han representado en realidad⁵⁰.

Y, en este orden de cosas, parece que no estará de más una afirmación genérica, en la que poner el acento: el que las mujeres fueron fundamentales para la transmisión del mensaje y la configuración de las diversas comunidades. San Ireneo iluminará los fundamentos antropológicos de los que participa la Iglesia, así como los presupuestos para el conocimiento de una idéntica dignidad entre el hombre y la mujer. Para ello recurre a Gn 1,26, “hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza...”, poniendo de relieve la santidad originaria de la carne, de igual forma que el alma. En su *Adversus haereses* conjugará el tema del hombre *imago Dei* con la enseñanza paulina del hombre perfecto, entendiendo que es un encargo y una conjunción del alma... a la carne, que fue plasmada según la imagen de Dios⁵¹. Más adelante, refiriéndose al acontecimiento de la encarnación añade:

“En los tiempos pasados se decía que el hombre había sido creado según la imagen de Dios, pero que esto no se podía demostrar –ya que hasta ahora realmente el Verbo había sido hecho invisible, a imagen del

⁵⁰ Cf. MUÑOZ MAYOR, M^a Jesús. *Espiritualidad femenina en el siglo IV*. Madrid: 1995.

⁵¹ Cf. S. IRENEO. *Adversus haereses*, 5,6,1 (SC 153,72.80). Véase también, ORBE, Antonio. *Teología de san Ireneo. I. Comentario al libro V del Adversus haereses*. Madrid: 1985.

cual el hombre ha sido hecho—: de consecuencia el hombre por sí mismo lo asemeja. Pero cuando el Verbo de Dios se hizo carne, confirmó dos cosas: por un lado mostró la imagen verdadera, llegando a ser él mismo aquello que era su imagen y, por otra parte, restituyó establemente la semejanza, haciendo al hombre co-símil al Padre, invisible a través del Verbo visible”⁵².

No cabe duda que la lectura de Ireneo propone una elaboración peculiar de Gn 1,26, distinguiendo entre imagen y semejanza. Una lectura que será pronto asimilada por el cristianismo. El hombre es imagen de Dios, y como tal está situado en el tiempo y en la historia, pero debe convertirse en semejante a Dios por la gracia del Espíritu, reapareciendo así la dialéctica paulina entre el indicativo del kerigma y el imperativo de la parénesis. De esta manera, restituye establemente a la persona humana, sin discriminación alguna entre hombre y mujer; y, lo que es más importante, supera el prejuicio gnóstico sobre lo femenino como arquetipo del mal.

Esta línea interpretativa parece confirmada por diversas alusiones de Ireneo a las historias bíblicas de la creación de la mujer o del pecado original. En ambos casos, resalta la unidad sustancial del hombre y de la mujer, ya sea por lo que hace referencia a la iniciativa de Dios creador o en aquello que dice referencia a la culpa original, o el pasaje de la inocencia original de los progenitores a la concupiscencia.

Pero cómo se concretan los roles femeninos en la vida concreta de las comunidades. Los recorremos ahora en los elementos esenciales, resaltando especialmente aquello que los diferencia del esquema social dominante, ya sea el judío o el pagano.

6.1. Esposa y madre

Algunos escritores antiguos describen el papel de la mujer como esposa y como madre, coincidiendo así con los roles habituales que estaban presentes en la tradición pagana, pero también es cierto que algunos autores no se quedarán simplemente en señalar aquello que era la visión

⁵² *Ibid.*, 5,16,2 (SC 153,216).

común, en la que se ponía el acento en atender y complacer al marido, cuidar a los hijos, así como gobernar la casa y la servidumbre...⁵³.

Los Padres proyectan una nueva comprensión del matrimonio, que pronto se convertirá en característica propia de los cristianos. El acento se pone en la condisión y colaboración recíproca de los esposos, tanto en lo material como en lo espiritual, frente a la tradicional sumisión de la mujer al marido⁵⁴. De manera concreta, Tertuliano afirma que entre los cónyuges cristianos “no existe ninguna discriminación del espíritu y de la carne”, porque “verdaderamente éstos son ‘dos en una sola carne’”⁵⁵. La idea resulta especialmente hermosa, puesto que pone en estrecha relación la vida cotidiana con la espiritualidad, sin entenderlo como dos realidades diversas, sino como dos elementos perfectamente imbricados y capaces de configurar la vida cristiana⁵⁶.

Para Clemente de Alejandría, el matrimonio entre dos cristianos se ha de distinguir por el hecho de que la unión no es simplemente física, sino que implica “una concordia conforme a la razón”⁵⁷. Así, desde una argumentación neoplatónica aparece también reflejada esa vinculación espiritual que se da entre los cónyuges⁵⁸. Orígenes, por su parte, resulta también peculiarmente expresivo y su comentario sigue resultando un revulsivo ante muchos comportamientos sociales enquistados, considerando que el hombre no ha de creer que es superior a la mujer en las

⁵³ Es el modelo que aparece presente en la *Didaskalia apostolorum*, 1,8,1-2 (BDP 82,37-38).

⁵⁴ Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO. *De non iterando conjugio*, 2 (PG 48,611-612).

⁵⁵ Cf. TERTULIANO. *Ad uxorem*, 2,8,7-8 (SC 273,148).

⁵⁶ Acerca del pensamiento Tertuliano, cf. UGLIONE, Renato. *Tertulliano. Le uniche nozze*. Torino: 1993.

⁵⁷ S. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata*, 2,143,1 [*Stromata II-III*, MERINO RODRÍGUEZ, Manuel (ed.). Madrid, 1998 (FP 10,307)]. El texto continúa de una manera sumamente expresiva: “por eso recomienda a las mujeres no adornarse el cuerpo, sino el interior; ordena a los maridos a no tratar a las esposas como amantes, proponiéndose como finalidad el desenfreno de la lujuria de sus propios cuerpos, sino conservar el matrimonio como una ayuda para toda la vida y como el mejor ejercicio de la templanza”.

⁵⁸ En relación con las aportaciones de Clemente y Orígenes, cf. MERINO RODRÍGUEZ, Manuel. “La feminidad en la escuela de Alejandría”. En RAMOS-LISSÓN, Domingo - VILADRICH BATALLER, Pedro Juan - ESCRIVÁ IVARS, Javier (eds.). *Masculinidad y feminidad en la Patrística*. Pamplona: 1989, pp. 25-61.

cuestiones relativas al matrimonio, ya que él entendía que entre los cónyuges hay paridad e igualdad recíproca⁵⁹.

No cabe duda que, en la configuración de una espiritualidad doméstica la madre y esposa puede, y ahí ha sucedido, ocupar un papel especialmente relevante. Así está documentado, por ejemplo, respecto a la educación de los hijos. Incluso los autores menos condescendientes con el sexo femenino harán notar que ante Dios no tiene ninguna importancia la distinción de sexos, de donde se colige que lo que verdaderamente discrimina es la disposición interior.

También en relación al ejercicio de la caridad, fuera del entorno doméstico, san Policarpo señala que la mujer debe amar igualmente a todos⁶⁰. Lo que se concreta en la atención a los hermanos más necesitados, asistiendo a los mártires, asegurándose de que los peregrinos gozaran de la hospitalidad adecuada, atendiendo a las viudas, los ancianos y los huérfanos... mostrando así una diaconía que amplía el marco del hogar al espacio cotidiano de una sociedad, en la que no es posible mantenerse en fórmulas rígidas y cerradas. La conciencia que esta realidad genera, pone de manifiesto que la mujer del hogar cristiano generaba espacios propios de autonomía e iniciativa que se distanciaban manifiestamente de la subordinación al marido y de los roles exclusivos de madre y esposa, que estaban presentes en el mundo judío y pagano de aquel momento.

Tomar conciencia de esta realidad obliga a superar la interpretación estática que considera que la maternidad para los Padres no ofrecía posibilidad alguna de emancipación. Y, en este sentido como veremos, tanto la viudedad como la virginidad, ocuparán ese espacio con profunda creatividad. De igual manera que, figuras tan significativas como santa Teresa de Jesús, lo harán en el marco castellano del siglo XVI.

⁵⁹ Cf. ORÍGENES. *Commentarius in Epistolam I ad Corinthios*, 33 (SC 71, 260-262).

⁶⁰ Cf. S. POLICARPO. *Epistola ad Philippenses*, 4,2 (SC 10,183).

6.2. Vírgenes y viudas

Es claro que la renuncia del matrimonio abría espacios de emancipación desconocidos hasta aquel momento por judíos y paganos. Novaciano se preguntará, “*qué otra cosa es la virginidad sino una manifiesta libertad*”⁶¹. El texto, comprendido en toda su globalidad expresaba un campo de oportunidades y posibilidades al servicio de la comunidad y, particularmente, al servicio del Maestro, del cual se considera que viudas y vírgenes estaban llamadas a servir de manera particular. Precisamente por ello san Cipriano, dirigiéndose concretamente a las vírgenes afirma: “Vosotras no tenéis un marido que haga de propietario: vuestro propietario es jefe, en calidad y sustitución del varón, es Cristo”⁶². Entiendo que este texto, leído desde un contexto feminista puede producir cierto rechazo, pero necesariamente hemos de leer los textos desde su propio y peculiar contexto, que es desde donde ofrecerán toda la riqueza que los acompaña.

Las *vírgenes* forman un cuerpo bien determinado, que ocupa el primer lugar después del clero. Las hay que se consagran a Dios con el simple *propositum* de virginidad, y otras que se consagran por medio de una ceremonia solemne que se parece bastante a la del matrimonio: imposición del velo, tradición del anillo y de una corona, etc.

A finales del siglo I se encuentran ya datos de una organización eclesial de la virginidad femenina y masculina. Las vírgenes no entran a formar parte de la jerarquía, pero constituirán una categoría propia de mujeres que desarrollarán libremente un género de vida, que es profundamente estimado en el seno de las diversas comunidades. Cipriano habla de las mismas como “la parte más ilustre de la grey de Cristo”⁶³. En sus orígenes su vida se desarrolla en el entorno familiar pero, sucesivamente irán derivando, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo III, hacia estructuras comunitarias.

Por su parte, las viudas se encontraban más próximas a la jerarquía. Éstas, por dignidad, función y prerrogativas son consideradas en un lugar más significativo, pues se entendía que ellas eran conocedoras de

⁶¹ NOVACIANO. *De bono pudicitiae*, 7,4 (CCSL 4,119).

⁶² S. CIPRIANO. *Liber de habitu virginum*, 22 (PL 4,474).

⁶³ Cf. *Ibid.*, 3 (PL 4,455).

los sacrificios y de los empeños propios de su condición. Se intuye también que la viudedad permite una mayor libertad espiritual y un servicio más exclusivo a Dios. Los autores no son ingenuos cuando plantean la dificultad que implica renunciar a aquello que uno ya ha experimentado. Orígenes expresa un detalle que será común y cada vez más frecuente: la insistencia en la viudedad como estado, frente al segundo matrimonio, que entiende justificable sólo como *remedium concupiscentiae*⁶⁴.

De esta manera, la hostilidad de los Padres hacia las segundas nupcias contribuyó a enaltecer los méritos de la viudez. Las viudas constituyen un orden especial dentro del laicado⁶⁵. La *professio viduitatis*, realizada ante el obispo, constituía la ceremonia de entrada en ese orden. El papa Gelasio prohibió a las viudas la *velatio* propia de las vírgenes. La castidad que profesaban las viudas excluía ulteriores nupcias e implicaba el porte de una vida honesta. La legislación imperial garantiza el respeto a las viudas, sancionando duramente el rapto o matrimonio con ellas, y excluyendo de tal protección a las que lo eran sólo de nombre.

Las viudas desarrollarán numerosos oficios, que van desde la beneficencia al consejo, de la oración a la catequesis y, posiblemente también, a la administración del bautismo. Es significativo que, en algunos textos, vienen nombradas después de los obispos, presbíteros y diáconos; lo que se complementa con el hecho de que en las celebraciones se sientan en torno al sacerdote que preside la asamblea litúrgica⁶⁶.

Con el paso del tiempo y la evolución de las formas comunitarias, especialmente a lo largo del siglo IV, las prerrogativas y los privilegios de las viudas pasarán a ser considerados progresivamente como propios de las vírgenes.

⁶⁴ Cf. ORÍGENES. *Homiliarum in Evangelium Lucam*, 17,10-11 (SC 87,260-262).

⁶⁵ Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO. *De non iterando conjugio*, 1 (PG 48,609-610); ID. *Ad viduam juniorem*, 1 (PG 48,599-600).

⁶⁶ Cf. TERTULIANO. *De exhortatione castitatis*, 11,2 (SC 319,106). Cf. VICIANO, Alberto. "La feminidad en la teología de Tertuliano y Cipriano". En RAMOS-LISSÓN, Domingo - VILADRIKH BATALLER, Pedro Juan - ESCRIVÁ IVARS, Javier (eds.) (1989) pp. 63-75.

6.3. Profetisas y diaconisas

El profetismo femenino adquirirá cierto relieve en algunas sedes rigoristas, al margen de la Iglesia general y, por lo mismo, en entornos heréticos. Especialmente en el montanismo primitivo y en su progresiva evolución. Este desarrollo de unas posiciones sectarias influyó, de manera determinante, en los ministerios femeninos, limitando sus prerrogativas y las funciones desempeñadas por mujeres en las diversas comunidades.

Más complejo resulta abordar el papel del diaconado femenino. Los especialistas suelen comenzar por preguntarse si se trata de una institución oficial así como el tipo de relación que mantenía con la jerarquía, sin descuidar la pregunta acerca de cuáles eran sus atribuciones. La respuesta no es fácil, pero es preciso tener estas claves como contexto general. Hasta nosotros han llegado noticias de un diaconado organizado en Oriente. Los siglos III y IV marcan el punto álgido de su actuación, apareciendo como un institución fuerte en Oriente. La *Didaskalia* habla de las diaconisas, asignando a las mismas un papel subordinado a los obispos, presbíteros y diáconos⁶⁷. No desempeñaban funciones jerárquicas, sino que desarrollaban atribuciones y competencias de servicio, especialmente en orden a la organización y asistencia de las comunidades⁶⁸.

Es cierto que, a este respecto, ha existido una gran polémica en la que aparecen, fundamentalmente, los trabajos de Pietro Sarci, quien veía una gran diversidad en el ministerio femenino, que no se quedaría exclusivamente –teniendo en cuenta la región y la época–, en la unción pre y posbautismal a las mujeres adultas, la acogida después del bautismo, la catequesis prebautismal, la atención pastoral a las mujeres enfermas, la preparación de la difunta en la sepultura, la custodia de las puertas del templo, el cuidado para el buen desarrollo de la asamblea litúrgica, el cuidado del culto en general, así como la oración por la Iglesia. Con todo, la institución comienza a decaer cuando los bautismos de adultos se hacen menos frecuentes. A estas funciones, Sorci añadiría también la presidencia de la oración litúrgica, la proclamación del Evangelio en las

⁶⁷ Cf. *Didaskalia apostolorum*, 3,12,1-4 (BDP 82,138-139).

⁶⁸ Ejemplo peculiar es la diaconisa Olimpias, amiga de san Juan Crisóstomo, cf. MALINGREY, Anne-Marie. *Lettres á Olympias. Vie anonyme d'Olympias*. Paris: 1968², (SC 13).

comunidades religiosas femeninas en ausencia de presbítero o diácono, la distribución de la eucaristía a las mujeres y a los niños, así como el desempeño de cuestiones particularmente delicadas por encomienda propia del obispo⁶⁹.

También contribuye a su decadencia la circunstancia de que las diaconisas se arrogaban funciones ministeriales como la administración de la comunión y la lectura de las Sagradas Escrituras en público, prácticas que sobrevivieron por largo tiempo entre sectas disidentes como los nestorianos y monofisitas. El *Concilio de Epaon* (517) y el *de Orleans* (533) suprimieron la institución. Pero continúa existiendo de modo aislado hasta el siglo XI⁷⁰.

En lo que respecta a Occidente, el diaconado femenino es prácticamente desconocido, puesto que el papel desempeñado por éstas en Oriente, en Occidente lo ocuparán las viudas, especialmente en la primera mitad del siglo III.

6.4. Las mártires

Los testimonios más significativos son del siglo III, con anterioridad a las persecuciones de Decio y Valeriano, pero las heroínas cristianas están ya presentes en las primeras persecuciones. Ejemplo peculiar es el de Perpetua, que ha quedado testimoniado en las *Actas*⁷¹. Algún autor ha puesto de relieve que el cristianismo ha consolidado a la esclava Blandina y a la matrona Perpetua una posibilidad de emancipación que la sociedad pagana no ofrecía a la mujer, ni siquiera en el ámbito de los cultos

⁶⁹ Cf. SORCI, Pietro. "Ministeri liturgici della donna nella Chiesa antica". En MILITELLO, Cettina (ed.). *Donna e ministero. Un dibattito ecuménico*. Bologna: 1991, pp. 17-96; ID. "Diaconato ed altri ministero liturgici della donna". En MATTIOLI, Umberto (ed.). *La donna nel pensiero cristiano antico*. Genova: 1992, pp. 331-364.

⁷⁰ Se conservan todavía reminiscencias de esta institución en las monjas cartujas, que reciben la estola y el manipulo en su profesión. En el siglo pasado, esta institución fue restaurada en algunas confesiones protestantes.

⁷¹ Cf. MAZZUCCO, Clementina. *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III): con un'appendice sulla Passio Perpetuae*. Firenze: 1989; CRESCENTI, Giovanni. *La condanna allo stupro delle vergine cristiane durante la persecuzione dell'impero romano*. Palermo: 1966.

mistéricos⁷². No cabe duda que el modelo está construido, como pone de manifiesto Margaret R. Miles, a partir de la dicotomía que identifica a la mujer con el cuerpo y al varón con la racionalidad, por lo que el modelo del mártir y su sufrimiento se identificará con el padecimiento de un hombre, aunque se trate de una mujer⁷³. También es posible una segunda lectura, que se vincularía con la imagen paulina de la carta a los Gálatas:

“Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,28).

7. LOS PADRES EN EL TRASFONDO DE LA SENSIBILIDAD CONCILIAR ACERCA DEL LAICADO

No cabe duda que, el contexto preconiliar y todo el Vaticano II suponen una vuelta atenta a esa espiritualidad que estaba muy presente en el sentir atento y acompasado de los Padres, en esa mirada al Cuerpo místico de Cristo, que se entendía como incorporación a Cristo y a su vida de comunión en el Espíritu. Esta sensibilidad tuvo gran influjo en el movimiento litúrgico de comienzos del siglo XX, donde una figura significativa será Möhler y su obra *La unidad de la Iglesia* (1825), donde se ponía de relieve que la Iglesia era obra del Espíritu Santo y su principio dinamizador. Significativos trabajos de diversos teólogos pondrán de relieve también la importancia del Cuerpo místico de Cristo⁷⁴.

El jesuita Émile Mersch, desarrolla sus estudios sobre esta idea que culmina y plasma en diversos trabajos, particularmente en el último de ellos: *La Théologie du Corps Mystique*⁷⁵. Pero, al mismo tiempo S.

⁷² Cf. FRENCH, William H. C. “Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines”. En ROUGE, Jean - TURCAN, Robert (eds.). *Les martyrs de Lyon. Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Lyon, 20-23 septembre 1977*. Paris: 1978, pp. 167-175; PEDREGAL, Amparo. “Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino”. *Studia histórica. Historia antigua* 18 (2000), pp. 277-294.

⁷³ Cf. MILES, Margaret. *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*. Boston: 1989, pp. 170-185.

⁷⁴ No se puede olvidar a O. Casel, desde el movimiento litúrgico, o C. Marmion desarrollando una espiritualidad cristocéntrica. Entre los teólogos más significativos se encuentran también: H. De Lubac, S. Tromp, C. Journet, E. Mersch e Y. M. Congar.

⁷⁵ Cf. MERSCH, Emile. *Le Corps Mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, t. I-II. Paris-Bruxelles: 1936; ID. *La Théologie du Corps Mystique*, t. I-II. Paris-Bruxelles: 1946.

Tromp, pone en relación esta idea con la Acción Católica, evidenciando la importancia que tenía en esta comprensión el papel de los laicos⁷⁶. Por su parte, Pío XII con la encíclica *Mystici corporis*, del 20 de junio de 1943 daba un profundo y serio respaldo a la recuperación de dicho lenguaje, mostrando la estrecha vinculación entre los aspectos interiores y exteriores de la Iglesia. Así, en su introducción marcaba el tono:

“Para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo..., nada hay más noble, nada más excelente, nada más divino, que aquella locución con que se llama al Cuerpo místico de Cristo”⁷⁷.

Con la idea de pueblo de Dios se acentúa el interés por los laicos, llegándose a desarrollar la idea de que si la Iglesia es pueblo de Dios, los laicos son la parte más consistente de la misma. A ello había ayudado también, de manera particular, Y. M. Congar con su obra *Jalons pour une théologie du laicat* (1953) donde se recuperaba una eclesiología sustentada en la condición bautismal de los laicos y su participación a la función sacerdotal, profética y real de Cristo (1Pe 2,9). No había duda que, a la base, estaba el pensamiento de los Padres. Los laicos eran reconocidos de objetos de atención por parte de los Pastores a sujetos de la comunidad eclesial, dentro del contexto de la Iglesia como pueblo de Dios⁷⁸.

En el Concilio Vaticano II, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* recupera y retoma todos los trabajos que se habían venido desarrollando desde la renovación de los estudios bíblicos y el movimiento de renovación litúrgica. Resurgía así una imagen de la Iglesia menos jerárquica, marcada por su propia interioridad y descrita como Cuerpo Místico, comunión de personas. Esto se expresará de manera peculiar en la imagen bíblica *pueblo de Dios*, que en Padres tan significativos como san Juan Crisóstomo refería al término *laos*, a la comunidad reunida para celebrar el culto, distinguiéndola de aquel que la presidía⁷⁹. Al

⁷⁶ Cf. TROMP, Sebastian. *Actio Catholica in Corpore Christi*. Roma: 1936; ID. *Il Corpo mistico di Cristo e l’Azione Cattolica secondo S. Giovanni Crisostomo*. Milano: 1936; ID. *L’Azione Cattolica nel Corpo Mistico di Cristo*. Milano: 1938.

⁷⁷ PII XII. “Enc. *Mystici Corporis*, n. 6”, *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943), p. 199.

⁷⁸ Cf. CONGAR, Yves M. *Jalones para una teología del laicado*. Barcelona: 1965³, pp. 262s.

⁷⁹ Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO. *In epistolae II ad Cor.*, hom. 18,3 (PG 61,527).

mismo tiempo, este autor utiliza también el término *plethos*, para indicar el conjunto de los fieles que componen la Iglesia⁸⁰.

Por su parte, en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* aparece muy presente también la teología de los Padres, especialmente la de san Juan Crisóstomo. A él se recurre en diversos momentos para fundamentar la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo (LG 7), en el cual Dios dispensa los dones de los diversos ministerios y hace a los cristianos partícipes de su Espíritu; por ello “los Padres pudieron comparar su función a la que realiza el alma, principio de vida, en el cuerpo humano”. El n. 13, haciendo referencia al único pueblo de Dios, también se intuye la eclesiología espiritual patristica, cuando se afirma que “todos los creyentes, en efecto, extendidos por todo el mundo están en comunión con los demás en el Espíritu Santo, y así el ‘cristiano de Roma sabe que el de la India es miembro suyo’⁸¹”.

También, en el capítulo IV, en el número 38, en relación con los laicos se afirma que todo laico ha de ser testigo de Cristo resucitado y ha de animar al mundo. Aquí hay una clara resonancia a la *Carta a Diogneto*⁸² y a Crisóstomo cuando recuerda que los laicos son fermento en medio de la masa⁸³. Más adelante, el Concilio cuando se refiere a la santidad en los diversos estados de vida, al hacer referencia a los cónyuges recuerda que “ofrecen a todos el ejemplo de un amor incansable y generoso, construyen la fraternidad del amor y son testigos y colaboradores de la fecundidad de la Madre Iglesia como símbolo y participación de aquel amor con que Cristo amó a su esposa y se entregó por ella” (LG 41)⁸⁴. Sobre los laicos que optan por la virginidad o el celibato, el número siguiente sigue recurriendo a la Patrística, con un acento particular también en san Juan Crisóstomo y la práctica de los consejos evangélicos⁸⁵.

⁸⁰ Véase, por ejemplo, ID. *De incomprehensibili Dei natura*, hom. 3,6 (PG 48,725).

⁸¹ Cf. ID. *In Ioannem*, hom. 65,1 (PG 59,361).

⁸² Cf. *A Diognète*, 6 (SC 33bis,64).

⁸³ Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO. *In sanctum Matthaeum evangelistam*, hom. 46,2 (BAC 146,9).

⁸⁴ Aquí los Padres conciliares estaban haciendo referencia a los siguientes textos: Pío XI, enc. *Casti connubii*, 31 dic. 1930. *Acta Apostolicae Sedis* 22 (1930), pp. 548-549; S. JUAN CRISÓSTOMO. *In Ephesios*, hom. 20,2 (PG 62,136-138).

⁸⁵ Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO. *In sanctum Matthaeum evangelistam*, hom. 7,7 (BAC 141,142-143).

Junto al pueblo de Dios emerge también la figura de los obispos, de los cuales consta que “de manera eminente y visible, hacen las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Sacerdote, y actúan en su persona” (LG 21), como se había expresado ya en la Edad Patrística.

No cabe duda que la atención a los laicos en el Concilio cobró un papel relevante, por tratarse del primer texto conciliar sobre los mismos en toda la historia de la Iglesia, donde se recuperaba un sentido positivo de los mismos, junto a la visión tradicional negativa que los distinguía de los miembros del orden sagrado y del estado religioso. Algo que para nosotros aparece como una evidencia en aquel momento resultó una recuperación de la imagen del Cuerpo místico de Cristo en toda su plenitud: “Son, pues, los cristianos que están incorporados a Cristo por el bautismo, que forman el Pueblo de Dios y que participan de las funciones de Cristo: Sacerdote, Profeta y Rey. Ellos realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo” (LG 31). Y, al mismo tiempo, “tienen como vocación propia el buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios”.

En el posconcilio Congar elaborará su teología de los carismas y los ministerios, reconociendo a los sacerdotes, religiosos y laicos la figura completa del cristiano, considerando que la laicidad compete a todos los componentes del pueblo de Dios. Así, la laicidad aparece como intrínseca a la fe, la del pueblo de Dios y la de todo creyente. El laico, por tanto, no es algo más, ni siquiera algo diverso del cristiano. El problema acerca de la vocación laical se pone únicamente en los términos del cristiano, no caracterizándose en relación a los sacerdotes y a los religiosos, sino en relación directa a Cristo con la triple función, afianzada en los Padres, que conlleva también la *sequela Christi* y la *diaconía*, estando disponibles para asumir los variados ministerios.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRUFFO, Antonio, 1991, "Laico". En *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, San Pablo, Madrid, pp. 1078-1098.
- CONGAR, Yves M., 1976, "Laïc et Laïcat". En *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IX, Beauchesne, Paris, cols. 79-108.
- , 1965³, *Jalones para una teología del laicado*. Estela, Barcelona.
- CRESCENTI, Giovanni, 1966, *La condanna allo stupro delle vergine cristiane durante la persecuzione dell'impero romano*. S.F. Flaccovio, Palermo.
- ERBA, Achille, 1981, "Storia del laico". En ANCILLI, Ermanno (dir.), *Dizionario di spiritualità dei laici*, Edizioni O.R., Milano, pp. 369-393.
- DELGADO JARA, Inmaculada, 2001, "El período antioqueno de la vida de san Juan Crisóstomo", *Helmántica* 52, pp. 28-35.
- , 2006, "San Juan Crisóstomo. Sermones antes y después del primer exilio (PG 52,427-448)", *Helmántica* 57, pp. 148-149.
- FORNÉS DE LA ROSA, Juan, 1997, "Notas sobre el «Duo sunt genera Christianorum» del Decreto de Graciano", *Ius Canonicum* 30, pp. 607-632.
- FREND, William H. C., 1978, "Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines". En ROUGE, Jean - TURCAN, Robert (eds.), *Les martyrs de Lyon. Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Lyon, 20-23 septembre 1977*, Centre national de la recherche scientifique, Paris, pp. 167-175.
- GRANADO, Carmelo, 1993, "La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, Catequesis Jersolimitanas, Juan Crisóstomo", *Estudios Trinitarios* 27, pp. 21-79.
- MALINGREY, Anne-Marie, 1968², *Lettres á Olympias. Vie anonyme d'Olympias*, (SC 13), Ed. Du Cerf, Paris.
- MAZZUCCO, Clementina, 1989, *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III): con un'appendice sulla Passio Perpetuae*. Editrice Le Lettere, Firenze.
- MERINO RODRÍGUEZ, Manuel, 1989, "La feminidad en la escuela de Alejandría". En RAMOS-LISSÓN, Domingo - VILADRICH BATALLER, Pedro Juan - ESCRIVÁ IVARS, Javier (eds.), *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 25-61.
- MERSCH, Emile, 1946, *Le Corps Mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, t. I-II. DDB, Paris-Bruxelles, 1936;
- , *La Théologie du Corps Mystique*, t. I-II. Paris-Bruxelles.

- MILES, Margaret, 1989, *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Beacon Press, Boston.
- MUÑOZ MAYOR, M^a Jesús, 1995, *Espiritualidad femenina en el siglo IV*, Publicaciones Claretianas, Madrid.
- NEWMAN, John H., 2001, *Consulta a los fieles en materia doctrinal y otros escritos*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- ORBE, Antonio, 1985, *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del Adversus haereses*, BAC, Madrid.
- PASQUATO, Ottorino, 1958, "Eretici e cattolici ad Antiochia in Giovanni Crisostomo", *Augustinianum* 25, pp. 833-852.
- , 2006³, *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, familia e città*, LAS, Roma.
- PEDREGAL, Amparo, 2000, "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino", *Studia histórica. Historia antigua* 18, pp. 277-294.
- RILEY, Hugh H., 1974, "Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan", *Studies in Christian Antiquity* 17.
- SELLNER, Edward, 1993, "Lay Spirituality". En DOWNEY, Michael (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegetown.
- SORCI, Pietro, 1991, "Ministeri liturgici della donna nella Chiesa antica". En MILITELLO, Cettina (ed.), *Donna e ministero. Un dibattito ecumenico*, EDB, Bologna, pp. 17-96.
- , 1992, "Diaconato ed altri ministerio liturgici della donna". En MATTIOLI, Umberto (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Marietti, Genova, pp. 331-364.
- TROMP, Sebastian, 1936, *Actio Catholica in Corpore Christi*. A. Macione & Pisani, Roma, 1936.
- , 1936, *Il Corpo mistico di Cristo e l'Azione Cattolica secondo S. Giovanni Crisostomo*, ACIGF, Milano.
- , 1938, *L'Azione Cattolica nel Corpo Mistico di Cristo*, Editore Vita e pensiero, Milano.
- UGLIONE, Renato, 1993, *Tertulliano. Le uniche nozze*, Società editrice internazionale, Torino.

- VICIANO, Alberto, 1989, "La feminidad en la teología de Tertuliano y Cipriano", en *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 63-75.
- VIVES, José (ed.), 1963, *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, CSIC, Madrid-Barcelona.
- WAAIJMAN, Kees, 2007, *La spiritualità. Forme, Fondamenti, Metodi*, Queriniana, Brescia.

HOMBRES Y MUJERES DE ESPÍRITU EN EL SIGLO XXI

Coordinadora

Elisa Estévez López

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA
Cátedra «Pedro Poveda»

SALAMANCA
2012

© Servicio de Publicaciones
Universidad Pontificia de Salamanca
Compañía, 5 • Teléf. 923 277128 y Fax 923 277129
37002 Salamanca

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma y por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de los titulares del Copyright.

Diseño de cubiertas: Marta Macarena García Morano

Ilustraciones de cubiertas: Ana María Garrido Estrada

I.S.B.N.: 978-84-7299-929-9
Depósito Legal: S. 1.745-2011

Imprenta Kadmos
Salamanca, 2012

ÍNDICE

PRÓLOGO, <i>Loreto Ballester Reventós</i>	9
LA VOCACIÓN LAICAL EN EL MARCO DE UNA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN, <i>Felisa Elizondo Aragón</i>	15
LOS PRIMEROS CRISTIANOS COMO MODELO DE ESPIRITUALIDAD LAICAL, <i>Elisa Estévez López</i>	39
LA EDAD PATRÍSTICA Y LA CONFIGURACIÓN DE UNA ESPIRITUALIDAD LAICAL, <i>Miguel Anxo Pena González</i>	83
NUTRIENTES DE UNA ESPIRITUALIDAD LAICAL, <i>Olga Consuelo Vélez Caro</i>	127
DESAFÍOS PASTORALES PARA UNA ESPIRITUALIDAD LAICAL, <i>Francisco José Andrades Ledo</i>	151
ESPIRITUALIDAD LAICAL EN UNA CULTURA DE LAICIDAD Y RELIGIOSIDAD PLURAL, <i>Juan Martín Velasco</i>	179
DIMENSIONES Y PROPUESTAS PARA UNA ESPIRITUALIDAD LAICAL, <i>Jesús Conill-Sancho</i>	209
RASGOS DE ESPIRITUALIDAD LAICAL EN LOS ESCRITOS DE PEDRO POVEDA, <i>M^a Dolores Gómez Molleda</i>	229
LA ESPIRITUALIDAD VIVIDA DE LA INSTITUCIÓN TERESIANA, <i>Arantxa Aguado Arrese</i>	257