

DAMIÁN G. ASTIGUETA, S.J. *

EL PROBLEMA DE LA SECULARIDAD. EL DEBATE POST-CONCILIAR Y SU INCIDENCIA EN EL CIC

1.ª PARTE: EL DEBATE POST-CONCILIAR SOBRE LA SECULARIDAD¹

1. INTRODUCCIÓN

1.1. NUESTRO TRABAJO

El Concilio Vaticano II ha sido el evento eclesiológico más importante de este siglo. Él ha abierto las puertas a una reflexión de toda la Iglesia sobre sí misma con la intención de adecuar su mensaje e instituciones a las necesidades y al lenguaje de la actualidad. Como sabemos, no fue una tarea fácil. Uno de los temas que ocuparon el centro

* Profesor en la Facultad de Teología de S. Miguel (B. Aires) y Universidad Pontificia Gregoriana. Roma.

¹ El presente trabajo será una síntesis de la obra recientemente publicada por el mismo autor «La noción del laico desde el Concilio Vaticano II al CIC83. El laico sacramento de la Iglesia y del mundo», en *TG/DC*, vol. 38, Roma 1999.

del debate fue el tema de los laicos, y enraizado con él, la secularidad. Este último no entra en los debates sino como una manera de mostrar la especificidad propia o no de los laicos. Como tal dice relación al mundo, y dependió su signo de acuerdo a la valoración que aquel mereció para los estudiosos del momento. Sólo más adelante, la secularidad comenzó a tomar importancia en relación con la vida consagrada, en especial a los Institutos Seculares (IS). Por eso en este trabajo en que nos proponemos presentar el problema de la secularidad nos limitaremos a tocarla en función de los laicos sin entrar en sus consecuencias para los IS.

El período que abarcaremos será desde el fin del Concilio Vaticano II, hasta la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* (VC), para ver cómo parte del debate se hizo sentir en la redacción del Código de 1983, y cómo la doctrina y el magisterio fueron avanzando hasta darnos la posibilidad de hacer una lectura distinta de los mismos cánones del Código.

1.2. LA PROBLEMÁTICA

Quisiéramos iniciar esta parte del trabajo con el aporte de dos autores que nos dan la pauta de lo sucedido en el debate post-conciliar sobre el tema de los laicos. Por un lado el aporte de R. Goldie, en su artículo sobre el desarrollo de este debate, cuando alertaba sobre el riesgo que los laicos corrían de «desaparecer» en su secularidad². Por otro lado el comentario a este debate presentado por G. Campanini —siguiendo bastante cercanamente la obra de G. Canobbio³—, casi veinte años después, cuando notando el cansancio sobre el tema de los laicos, afirma que el debate se ha ido vaciando de contenido teológico, permaneciendo abierto sólo el interés en algunas esferas⁴. Estas dos afirmaciones representan el marco dentro del cual deberemos movernos en este apartado, es decir, ver qué rumbos ha tomado el debate sobre los laicos, qué elementos han perdurado durante todo el proceso, y qué preguntas quedan aún por contestar.

² «Oggi sembra che i laici rischiano di scomparire nella loro realtà concreta, non è più dietro un “mito del laicato”, né inglobati nel “popolo di Dio” che è l'insieme dei fedeli nella loro eguale dignità di battezzati, bensì in un'altra “stratosfera” d'astrazione teologica: quella della “laicità”»: R. Goldie, «Laici, laicato e laicità», *Ras.Teol.*, 22/6 (1981) 446.

³ G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?*, Brescia, 1992.

⁴ Cf. G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, Bologna 1999, 62.

Obviamente el análisis detallado de casi cuarenta años de historia teológica y canónica no puede ser realizado exhaustivamente en estas pocas páginas, por lo que intentaremos presentar al lector una síntesis teológica de cada «momento». Dicha presentación será realizada, a través de uno o dos autores, por cada uno de esos momentos, que puedan ser representativos de esa etapa.

No podemos olvidar que el camino teológico se vio reflejado y por momentos interpelado, por el Magisterio. En este otro parámetro se debe partir del Concilio Vaticano II teniendo en cuenta los aportes realizados por algunos textos como fueron *Ministeria Quaedam* (MQ), *Christifideles Laicis* (ChL) y *Vita Consecrata* (VC) entre otros. Por una cuestión de economía nos limitaremos en el análisis a sólo algunos números que nos interesan especialmente.

A grandes rasgos pueden identificarse los siguientes períodos:

1. El período inmediatamente post-conciliar, que intenta explicar la figura del laico siendo fiel en todo sentido al texto del Concilio. Algunos autores han llamado esta etapa como período del *proprium*⁵.
2. La teología intentando dar una respuesta a las continuas confrontaciones elabora la así llamada *teología de los ministerios*. En este período encontramos el aporte magisterial de MQ y de *Evangelii Nuntiandi* (EN). Esta teología tuvo diferentes expresiones que intentaremos destacar a través de tres pasos sucesivos. En el primero, desarrollado en los años '70 la teología de Y. Congar. Más o menos coincidiendo con la década de los '80 surge la teología de la *secularidad*.
3. Coincidiendo con la promulgación del Código, diversos autores proponen la desaparición del término «laico», de la categoría del laicado, para hablar del *cristiano*. En esta etapa analizaremos VC, el *Catecismo de la Iglesia Católica* (Cat.).

1.3. EL PUNTO DE PARTIDA

El punto de referencia obligada para nuestra exposición debe ser necesariamente el Concilio Vaticano II, y, más precisamente, la Constitución Dogmática *Lumen gentium*, que fue luego profundizada por la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. La primera dedica su esfuerzo a

⁵ Por ejemplo G. ZAMBON, «Laicato e tipologie, Ricerca storica sulla "teología del laicato" in Italia alla luce del Concilio Vaticano II (1950-1980)», en *TG/Teol*, vol. 15, Roma 1996, 424.

presentarse a sí misma como «sacramento de unidad» (LG 1), en una doble vertiente de signo y significante, de estructura visible que encierra una gracia, el misterio, de Cristo. Se presenta como camino de unidad para la salvación de los hombres. Esta presentación se verifica además, en cada uno de sus miembros, que como tales, cada uno encierra en sí una forma concreta de vivir la gracia del bautismo. En este camino se asocia la secularidad específicamente a los laicos. Es a los laicos a quienes corresponde «el mundo» como misión (LG 31)⁶.

Secularidad que por otro lado corresponde como realidad a toda la Iglesia. En este sentido, el Concilio tuvo que revisar su concepto de mundo y de su inserción en él, atribuyendo a toda la Iglesia, a cada uno de sus miembros, la misión del «mundo» (GS 43)⁷. Estas afirmaciones, ciertamente genéricas, nos dan la pauta de la tensión que surgió entre la dimensión y la índole secular, entre su atribución exclusiva a los laicos o no, que será el problema a enfrentar por los autores que examinaremos.

2. EL PERÍODO POST-CONCILIAR O TEOLOGÍA DEL *PROPRIUM*

2.1. EL PROBLEMA DE FONDO

Este período, que abarca el inmediato post-concilio, se basa en los documentos de él emanados, en especial de la *Lumen gentium*, para encontrar en la «secularidad» la nota distintiva de los laicos. Como primera consecuencia, debemos tener en cuenta que tuvo como principal marco de referencia la «Teología del laicado», ya que ésta fue la inspiradora de la LG⁸.

La «teología del laicado» surge —según E. Zanetti— como una doble reacción: 1. contra la doctrina eclesiológica del CIC17 que propugnaba una visión «negativa y pasiva» de los laicos⁹ y contra el laicismo. El re-

⁶ Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 78ss.

⁷ Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 121ss.

⁸ Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975, 520. En este mismo sentido G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 205. Al respecto A. Scola reconoce que en realidad el período de la teología del laicado anterior al concilio es distinto al período que le sigue, cf. «I laici nella Chiesa», en *I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, 49-50. El primero lo describiremos en esta parte, mientras que el segundo lo haremos con el análisis del autor elegido.

sultado fue una concepción eclesiológica que si bien redescubre el valor de los laicos termina por aplicarles las mismas categorías utilizadas para los sacerdotes, a modo de reivindicación¹⁰. 2. Por otro lado, fue una reacción contra el secularismo. Dicha reacción terminó por ser funcional y apologeticamente dependiente de aquello mismo que pretendía combatir¹¹. Lo que en el fondo de esta reacción estaba en juego era creer en la posibilidad de que los fieles cristianos pudieran vivir plenamente su cristianismo en el mundo.

Ésto mismo impidió, según E. Zanetti, desarrollar la instancia de la secularidad como una dimensión propia de la fe, no como algo externo sino como perteneciéndole intrínsecamente y cualificando la misión de la Iglesia en su totalidad¹².

Continuando con la teología anterior al concilio, los autores que presentaron sus trabajos en esta época, centraban sus aportes alrededor de la existencia o no de una definición del laico en los documentos conciliares. El eje del problema era probar o rechazar la existencia de un *proprium*, un elemento que perteneciera exclusivamente a los laicos, y que les permitiera hablar de un status teológico y jurídico a la par de los sacerdotes y los consagrados. En general, quienes sostienen la existencia de un *proprium*, lo colocan en relación a la teología de las realidades terrenas¹³. Ambas posiciones, a favor y en contra de una definición, tenían claro la intención de los Padres Conciliares de no hacer una definición. Sin embargo los sostenedores de la definición partiendo de un énfasis de la segunda parte del n. 31 de la LG, donde se acentúa la secularidad de los laicos, leyeron la secularidad como un modo absolutamente diverso de actuar¹⁴. En cambio los que han negado esa caracte-

⁹ Cf. E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 348.

¹⁰ Como consecuencia, se comienza a distinguir la voluntad de Cristo de instituir la Iglesia, y la voluntad de instituir la jerarquía, lo cual termina por oponer la «Iglesia institución» y la «Iglesia comunidad», cf. E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 346-359.

¹¹ «la Teologia del laicato si è preoccupata di sottolineare come questi "laici cristiani" sono i fedeli che non escono dalle condizioni ordinarie del mondo e che continuano ad usare appieno i mezzi del mondo, vivendo da cristiani senza però usare poteri clericali o gerarchici di apostolato»: E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 349.

¹² Cf. E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 349-350.

¹³ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 427.

¹⁴ Entre éstos podemos contar a A. BARRUFFO, «Chi è il laico dopo il concilio?», en *Laici sulle vie del Concilio*, Assisi 1966; G. LAZZATI, «I laici secondo la costituzione "De Ecclesia"», en *I laici nella costituzione conciliare sulla Chiesa*, Milano 1966, 69-90; A. OBERTI, «I laici nella Chiesa»; S. QUADRI, «I laici nel mistero della Chiesa», en *Il decreto sull'apostolato dei laici*, Leumann - Torino 19673, 171-211; P. VANZAN, *Il laicato nella Bibbia e nella storia*, Roma, 1987.

rística han fundado su postura en el primer elemento del ser cristiano: la pertenencia a la Iglesia por el Bautismo, enfatizando la primera parte de dicho número. Los autores que sostuvieron la no existencia de una definición, basándose en la *Relatio* de la LG, que afirmaba justamente la intención de no formular una definición, fueron mayoría¹⁵.

2.2. E. SCHILLEBEECKX

Para nuestra exposición es particularmente interesante la presentación de E. Schillebeeckx¹⁶. El objetivo del autor es el de tratar de llegar a una definición del laico buscando conciliar dos principios: la referencia al mundo y la pertenencia a la Iglesia. En referencia al primero afirma:

«La historia demuestra que la función del laicado no fue real y plenamente puesta de relieve, hasta que el hombre mismo no descubrió el valor del mundo. Tal descubrimiento puso de relieve el significado directo del mundo en sí mismo y los valores, de todos modos terrenos, que lo hacen morada digna del hombre»¹⁷.

Esta afirmación, según el autor, no encuentra cabida en la misión de la Iglesia que es siempre espiritual, es decir, que la referencia al mundo no podía incluirse dentro de la definición del laico, ya que significaría introducir un elemento no teológico. Por otro lado, el así llamado concepto negativo de laico, es concepto en realidad positivo. Es negativo con relación a la jerarquía (destaca sólo lo funcional), pero en realidad

¹⁵ Entre otros podemos señalar a H. HEIRMEL, «Concetti di laico», *Conc* (I) 2 (1966) 173-186; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della costituzione «Lumen Gentium»*, Milano 1993; K. RAHNER, «Riflessioni sullo studio di H. Heirmel», *Concilium* 3 (1966) 187-189. G. Zambon divide a los seguidores de la no-definición, entre los que sostuvieron la equivocidad del término y los que afirmaban el contenido teológico unívoco del mismo, cf. *Laicato e tipologia*, 209.

¹⁶ E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», en *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. Baraúnda, Firenze 1965, 959-977. El autor posee una amplia gama de publicaciones teológicas, pero hemos preferido detenernos en esta obra por la resonancia que tuvo en la reflexión teológica posterior. En esta misma línea se puede consultar del mismo autor, *La missione della Chiesa*, Roma, 1971.

¹⁷ «La storia dimostra che la funzione del laicato non fu realmente e pienamente riconosciuta, finché l'uomo stesso non scoprì il valore del mondo. Tale scoperta mise in rilievo il diretto significato del mondo in se stesso ed i valori, anche semplicemente terreni, che lo rendono una dimora degna dell'uomo»: E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», 959.

está subrayando que lo verdaderamente importante es la pertenencia a la Iglesia. Parte de la afirmación de que esta *definición es correcta pero, sin embargo, incompleta*, porque no pone suficientemente en claro que la situación secular, es una situación tan cristiana como aquella que puede vivir otro cristiano que desempeña un oficio en la Iglesia. Es cierto, afirma, que el término laico dice hoy relación con el mundo, y éste no es en primera instancia un elemento teológico. Por tanto, su propuesta es la de examinar la situación secular y tratar de ver allí el carácter verdaderamente cristiano, y por tanto teológico, de ella; para poder incluirlo dentro de la definición del laico¹⁸.

Luego de analizar los diferentes ítems de elaboración de la LG el autor presenta una breve síntesis.

1. El laico se caracteriza por su activa pertenencia a la Iglesia como Pueblo de Dios. Se acentúa así, el verdadero sentido positivo del laicado, común a todos los otros cristianos¹⁹. De esta manera la figura del «fiel cristiano» se acerca a la del laico, permaneciendo siempre la diferencia esencial clero-laicado²⁰.
2. El carácter específico del laico es que no tiene ninguna función oficial en la Iglesia. Por tanto, su contribución a la construcción del Cuerpo Místico es no-clerical.
3. El carácter negativo no-clerical tiene un significado positivo, porque él no es tampoco un religioso. De aquí surge su relación con el mundo. No cualquier tipo de relación, sino una relación cristiana con el mundo²¹.

¹⁸ «Ci dobbiamo quindi prima formare un concetto teologico dell'aspetto secolare del mondo e renderci conto che la Chiesa, in quanto tale ha un rapporto specificamente ecclesiale e cristiano coll'aspetto "laico" del mondo»: E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», 960-961. R. Goldie, cuando analiza esta obra afirma que lo que los autores no podían llegar a comprender era la posibilidad de una relación positiva con la secularidad, cf. «Laici, laicato e laicità», 386.

¹⁹ «Quindi il Concilio rigetta il punto di vista di coloro che ritengono la Chiesa dominio degli ecclesiastici e il mondo dominio dei laici»: E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», 968.

²⁰ Ver además G. LAZZATI, *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, Roma 1985, 30.

²¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», 969. En este mismo sentido G. Lazzati afirma: «La salvezza del mondo, [...] non sta nella realtà stessa del mondo, dipende di questa realtà che è il cuore dell'uomo», y más adelante agrega: «la nostra santità dipende dell'esercizio della competenza umana animato della carità»: «Inseriti nelle realtà del mondo», en *Laici sulle vie del Concilio*, Assisi 1966, 290.

De esta síntesis del autor se derivan, según nuestra opinión, algunas conclusiones interesantes. Cuando afirma la contribución no-clerical de los laicos a la construcción del Cuerpo Místico, sostiene implícitamente que el actuar de los laicos construye no a través de lo que podríamos llamar un «actuar oficial». Este modo de actuar les es propio, o al menos no es común a todos los cristianos. Además, que ese actuar tiene que ver con su relación con el mundo, lo cual no es una relación cualquiera, sino una relación cristiana con el mundo, es decir, promover el reino de Dios que es función de la Iglesia misma. Es decir, que por vivir en el mundo todo hombre tiene relación con el mundo (que sería la primera afirmación del GS 43), pero el cristiano se relaciona con el mundo promoviendo el reino de Dios en él. Los sacerdotes seculares y los religiosos también tienen relación con ciertos asuntos temporales; pero, afirma el autor siguiendo el concilio, lo hacen de manera supletoria.

El aporte propio de los laicos es buscar el Reino *en y a través* del compromiso con los asuntos temporales²². Para que este aporte pueda ser considerado eclesial debe ser posible incluirlo dentro de la misión de la Iglesia, y al ser considerado parte de la misión de la Iglesia, determinará también la relación del laico con la Iglesia misma. ¿Cómo? Considerando la relación del laico con el mundo como un elemento que informa toda la vida del laico cualificando su pertenencia a la Iglesia. De esta manera su relación con el mundo se instaura como una nota distintiva²³. A su vez esta manera de considerar la relación con el mundo hace posible que el laico pueda desempeñar una «tarea oficial», sin por eso clericalizarse²⁴.

Concluyendo con este análisis del artículo de Schillebeeckx vemos que el autor logra imprimir al análisis teológico una orientación hacia la valorización de las realidades terrenas para poder valorar la pertenencia del laico en la Iglesia. La secularidad es intuita en las mismas realidades que el laico maneja cotidianamente y que determinan una manera de pensar, obrar, rezar, es decir, en el modo de ser cristianos. Como límite a la obra del autor señalamos la falta de claridad acerca

²² «Il testo definitivo non solo riprende questo passo, ma aggiunge anche (n. 31) che il contributo distintivo dei laici alla missione della Chiesa nel mondo consiste nel cercare il regno di Dio in e attraverso l'impegno negli affari temporali e nell'ordinarli secondo la volontà di Dio»: E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», 971.

²³ Cf. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», 975. Este elemento cualificante sería para G. Di Luca, el fundamento para afirmar que el Concilio «de hecho» ha dado una definición, cf. *Il cristiano laico: per una definizione teologica verso una nuova maturità*, Roma 1989, 123.

²⁴ Cf. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», 974.

de si la secularidad consiste en una característica o en un estado de los laicos.

3. LA TEOLOGÍA DE LOS MINISTERIOS

3.1. ASPECTOS COMUNES: Y. CONGAR

A la teología del laicado sigue, como segundo momento en nuestra exposición, la *teología de los ministerios*. Como punto de partida de esta corriente se podría señalar la publicación del libro *Ministères et communion ecclésiale* de Y. Congar, en 1971²⁵. Al ser punto de partida de esta etapa de la reflexión teológica, desarrolló con bastante claridad los principios eclesiológicos que fueron tomados luego por B. Forte, entre otros.

3.1.1. *El punto de partida*

En el primer capítulo, llamado «Mi itinerario en la teología del laicado y de los ministerios», el autor hace una confrontación entre las dos teologías que nos servirán de base para nuestro estudio.

El punto de partida del autor es eclesiológico. Reconoce que en su famosa obra sobre los laicos *Jalons pour une théologie du laïcat*, había ya propuesto partir de una «eclesiología total», es decir, que no se trataba de agregar uno o dos párrafos a un desarrollo eclesiológico sino que se debía construir toda una eclesiología nueva, pero que tal obra no la había escrito aún²⁶. La eclesiología utilizada en sus obras anteriores consistía puramente en un tratado de derecho público, que él caracteriza como «jerarcología», es decir, una Iglesia organizada en función de quien tenía el poder²⁷. En su eclesiología asume la triple distinción entre sacerdotes, religiosos y laicos. Éstos participan de la vida y de la

²⁵ G. Zambon menciona como punto de partida de esta corriente el Sínodo de Obispos de 1971 (Segunda Asamblea General de los obispos de 1971, cuyo documento se llamó *Ultimis Temporibus*, EV 4/1135-1137) —citando a R. Goldie— sobre el tema del sacerdocio ministerial. De hecho, dice, ambas fuentes revelan no pocas afinidades de pensamiento, cf. *Laicato e tipologia*, 428.

²⁶ Cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954², 13. El texto es retomado en *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, 9.

²⁷ Cf. *Ministères et communion*, 10.

triple función de Cristo, así como también de su actividad apostólica. Sin embargo parecería afirmar que había insistido demasiado en la afirmación de la secularidad como el elemento positivo de los laicos, de manera tal que pudiera entenderse que sólo les estaba reservado la esfera temporal²⁸.

Tal separación era causada no tanto por el contenido de la noción de laico que él pudiera tener, sino por el contrario, por el concepto del sacerdocio, caracterizado por la manera de pensar escolástica de los siglos XII y XIII. Aplicando su concepto de Iglesia se verificaba un esquema lineal: Cristo, la jerarquía, la Iglesia como comunidad de fieles. Sin embargo la realidad pastoral impone una perspectiva mucho más rica.

De esta manera propone volver al centro, el cual tiene una dimensión vertical, que es Cristo mismo²⁹. Esto es expresado de la siguiente manera:

«Es Dios, es Cristo que, con su Espíritu Santo, no cesa de construir su Iglesia. Esta no es una pura institución jurídica, fijada una vez para siempre, que subsistiría por el simple juego de las estructuras de la institución, sin ninguna intervención activa e incesante del Señor»³⁰.

El centro tiene además una dimensión horizontal: la Iglesia como estructura colegial. De aquí que el autor afirme que la Iglesia se construye no sólo con los actos del ministerio ordenado, sino con una multiplicidad de servicios diversos, estables u ocasionales, espontáneos o reconocidos, dentro o fuera del orden sagrado. Todos estos son servicios que proceden de dones naturales o sobrenaturales que S. Pablo llamaba *carismas*, porque son dados para la utilidad común. Así las cosas, concluye Congar, lo importante no es tanto el binomio «sacerdocio-laicado», sino el binomio «comunidad-ministerios»³¹.

²⁸ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 13-14.

²⁹ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 32. La idea de recuperar el centro aparece también en su obra *Ecco la Chiesa che amo!*, Meditazioni 26, Brescia 1970, p. 139ss.

³⁰ «Or, la réalité pastorale aussi bien que le Nouveau Testament impose une vue beaucoup plus riche. C'est Dieu, c'est le Christ qui, par son Saint-Esprit, ne cesse de construire son Eglise. Celle-ci n'est pas une pure institution juridique mise en place une fois pour toutes et qui subsisterait par le simple jeu des structures de l'institution, sans que le Seigneur ait à y intervenir sans cesse activement»: Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 16-17.

³¹ Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 17-18.

La «puerta de entrada» para una nueva reflexión eclesiológica, es la comunidad. Cristo ha querido una comunidad estructurada. Pero fue *en* la comunidad de discípulos donde él quiso elegir a sus apóstoles³². Si bien éstos tuvieron una relevancia insustituible, en el momento de la misión, toda la Iglesia fue «misionada». Por tanto, es dentro de la comunidad, como realidad englobante, llamada a evangelizar, donde se sitúan los ministerios como servicios, aún aquellos instituidos sacramentalmente. Éstos expresan una llamada a lo que la comunidad es llamada a «ser y hacer»³³.

3.1.2. *Los ministerios*

El Concilio —según el autor— inicia en un movimiento que pretendía «volver a centrar» verticalmente todo en Cristo, y una *desconcentración* horizontalmente de Roma hacia los episcopados, del sacerdocio jerárquico al Pueblo de Dios. De esta manera, poniendo el énfasis en la comunidad espiritual, no es difícil entender que el Bautismo aparezca como «el constitutivo de la dignidad cristiana, principio de la conciencia misionera de las responsabilidades cristianas en el mundo»³⁴. Como consecuencia, si toda la dignidad se encuentra en el bautismo, no es ya el laico el que necesita una definición para clarificar su lugar en la Iglesia, sino el sacerdote³⁵.

En cuanto a los laicos, partiendo del hecho que no presenta un apartado especial sobre el tema, sino que pretende definir al ministerio ordenado, podemos encontrar pocas citas que puedan ayudarnos en nues-

³² Esta afirmación del autor debe ser puesta en relación con *Ad Gentes* 5 que expresa que los apóstoles fueron elegidos por Cristo para predicar, pero a la vez, fueron «semilla del nuevo Israel y origen de la jerarquía». De aquí se deduce que la comunidad eclesial no fue anterior a los Doce. Distinta es la situación de los sucesores de los apóstoles y de los ministerios actuales, que surgen en una comunidad ya formada.

³³ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 17-18. Aquí introduce el autor, un elemento que es determinante: el momento histórico. No existe un elenco común de ministerios o servicios que sean comunes a todas las comunidades del Nuevo Testamento, sino que cada una se lo daba a sí misma según la necesidad del momento. Ciertamente algunos de estos ministerios fueron bien definidos, otros no tanto, porque parecería ser que lo importante era discernir lo que sugería en ese momento el Espíritu.

³⁴ «Le baptême apparaît comme constitutif de toute la dignité chrétienne, principe de la conscience missionnaire comme de celle des responsabilités chrétiennes dans le monde»: Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 23.

³⁵ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 23.

tra exposición. Esto nos da una primera pauta: el laico ya no interesa en cuanto estado sino en cuanto desempeña un ministerio en la Iglesia, por tanto es más claro hablar del laico que catequiza, que ayuda en la liturgia, que evangeliza, etc.³⁶.

En relación con la secularidad el autor parte en su análisis del Concilio, diciendo que éste ha superado la concepción «jerarcológica» a través de dos puntos: por un lado por una perspectiva pastoral y misionera de la Iglesia; por otro, por el reconocimiento de la autonomía de lo temporal, irreductible a su «utilización por parte de la Iglesia». Al no concebir ya a la Iglesia desde el poder sino en cuanto Pueblo de Dios, por un lado coloca a todo el cuerpo eclesial en actitud de misión y por otro, no intenta subordinar las realidades terrenas a la autoridad de la Iglesia³⁷.

El mundo considerado como «la totalidad dinámica de la obra, que se ejerce en y sobre el cosmos» no es competencia del magisterio sino en la medida en que toca al hombre y su destino escatológico. Pero en definitiva son los cristianos que operan, mediando con su fe y conciencia personal, las indicaciones más o menos generales del magisterio. Y en este campo los cristianos deben actuar según el propio juicio y conciencia³⁸.

Cuando los cristianos se comprometen en el ámbito de la caridad, de los dones personales, actúan en el plano del Pueblo de Dios. En este plano todos los cristianos obran como simples fieles. En este plano no sólo son cristianos, sino que actúan en cuanto cristianos. La autoridad pastoral interviene aquí solamente como garante de la ortodoxia común. «El sacerdocio jerárquico, depositario de la autoridad de jurisdicción y del poder sacramental, no se compromete aquí como tal.» Concluye que existe un ámbito o espacio de acción en el cual los cristianos están obligados a actuar «como cristianos», y donde la Iglesia no interviene con los poderes que la caracterizan como sociedad de derecho divino positivo. Este espacio, donde la Iglesia actúa sólo a través de la *in-*

³⁶ J.L. Illanes visualiza esta postura diciendo: «La teología sobre el laico debe dar paso a una teología sobre la Iglesia vista en la multiplicidad y variabilidad de sus concreciones históricas y en la diversidad de ministerios que de esas concreciones fluyen»: «La discusión teológica sobre la noción de laico», *ScrTh* 22 (1990) 771-789, 779.

³⁷ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 27-28.

³⁸ «C'est toujours le chrétien qui agit, mais ce n'est plus dans le domaine, propre à de la Foi et des sacrements, c'est dans le domaine séculier où chacun peut (doit) prendre des initiatives et des engagements selon l'appréciation qu'en conscience ü fait personnellement des choses»: Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 28-29.

fluencia y no del poder, es propio del Pueblo de Dios. En él aun los clérigos se pueden comprometer, pero siempre al modo de los laicos³⁹.

Como se puede observar Congar no quiere perder la dimensión secular del miembro laico del Pueblo de Dios porque lo considera en el fondo una indicación fundamental del Concilio⁴⁰, pero no lo considera sometido al poder jerárquico, es decir, que en el plano de la secularidad todos los cristianos se «laicalizan».

Sin duda esta obra fue el impulso inicial para toda una corriente teológica que comenzó a hablar de recuperar el sentido de «corresponsabilidad» laical en la edificación de la comunidad, de la Iglesia, transformándose en algo programático⁴¹.

3.1.3. *El magisterio*

El documento que registró más vivamente esta corriente teológica, o que de alguna manera pareciera recoger sus frutos, es el *Motu Proprio Ministeria Quaedam* de Pablo VI, de 1972⁴².

El texto magisterial se presenta como el resultado de un mandato del Concilio de revisar el tema de los ministerios conservando sólo aquellos elementos que se acomodaban a las circunstancias actuales. Nos interesa remarcar cómo el documento habla de diversos tipos de ministerios, algunos de los cuales reciben una formulación explícita (lectorado y acolitado), dejando abierta la posibilidad de instituir otros (mencionando explícitamente el encargo de las obras de caridad)⁴³. Más adelante se establece que no sean llamados «órdenes menores», para que no se pier-

³⁹ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 29-30.

⁴⁰ Cf. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani*, 250.

⁴¹ G. Canobbio hace notar que no faltaron las exageraciones que llevaron a llamar toda originalidad como «carisma» (cf. *Laici o cristiani*, 251). Para profundizar esta postura se puede ver además: L. SARTORI, «Carismi e ministeri in una ecclesiologia di comunione», *ViVeVi* 24 (1975) 504-516; T. CITRINI, «Apostolo-apostolicità della Chiesa», en *DTI*, I, 401-411.

⁴² AAS 64 (1972) 529-534. EV 4/1749-1770.

⁴³ EV 1755. El tema de los ministerios ya había sido abordado en el Concilio por AA n. 2 cuando decía que «est in Ecclesia divesitas ministerii, sed unitas missionis». Por otro lado la institución de nuevos ministerios fue retomada más adelante en una Respuesta de la Congregación de los Sacramentos y Culto Divino de 1977 (Novit profectio, del 27-10-77 [Prot. 1837/77]; EV 6/373-374), en la cual, ante la petición de instituir otros ministerios que no exigiesen el sacramento del orden, decide dejarlo en manos de las Conferencias Episcopales para que decidiesen según las necesidades locales.

da la distinción entre clérigos y laicos, entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles⁴⁴.

Como se puede observar la utilización de la categoría de ministerio, en sus dos vertientes (ordenado o no), ayudaba a moderar la distinción entre clérigos y laicos, y a dejar la posibilidad de instituir los ministerios que las necesidades de las diferentes comunidades pudieran exigir⁴⁵. Según G. Canobbio la novedad que aporta este documento se encuentra en que dichos ministerios ya no serán reservados a los clérigos sino que serán conferibles a los laicos⁴⁶. Esto mismo, según P. Valdrini, ha producido un cambio en la misma noción de clérigo, dado que posibilita incorporar «oficialmente» a los laicos en la estructura de la Iglesia⁴⁷.

De todos modos la distinción entre clérigos y laicos no se perdía. En este sentido puede ayudarnos *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI⁴⁸. El n. 70 de la Exhortación, refiriéndose explícitamente a los laicos, dice que ellos, puestos por su vocación en medio del mundo, deben realizar allí su tarea de evangelización. La principal misión de los laicos no es la construcción de la comunidad sino la puesta en juego de todas las posibilidades evangélicas en las realidades temporales. Más adelante, en el n. 73 afirma que no se puede todavía descuidar u olvidar la otra dimensión: los laicos pueden también sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus pastores en el servicio de la comunidad eclesial, ejercitando diversos ministerios según la gracia y los carismas que el Espíritu quiera darles.

Con estos dos textos EN coloca al lector en dos campos diversos. Por un lado el campo de la secularidad, por otro el de la ministerialidad. En el primero se destaca la relación de los laicos con el mundo; en el segundo como servicios a realizar en la Iglesia. Sin embargo, se puede entrever en algunas frases del último número referido, que la idea de la ministerialidad no debe perder de vista la de secularidad, cuando afirma que la reflexión sobre los ministerios debe rejuvenecer el dinamis-

⁴⁴ AAS 64 (1972) 208; EV 1756.

⁴⁵ A nuestra manera de ver, este es el punto en el que más se acerca el documento a la teología de Y. Congar. No debemos olvidar que poco antes del presente documento fue promulgado el Motu proprio Causas Matrimoniales (28-03-71), en el cual se permite, por primera vez, a los laicos integrar tribunales canónicos, ocupar el cargo de asesor, etc., cf. AAS 64 (1972) 529-534; EV 4/435-439.

⁴⁶ Cf. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani*, 251.

⁴⁷ Cf. P. VALDRINI, «Ecclesialità e ministerialità della missione del fedele laico», *Periodica* 87 (1998) 527-548, 539.

⁴⁸ AAS 68 (1976) 5-76; EV 5/1588-1716.

mo evangelizador de la Iglesia⁴⁹. Esto coincide con el n. 70, en cuanto se nota una preocupación de encerrar la actividad de los laicos dentro del ámbito eclesial⁵⁰.

En este punto se nos impone detenernos para hacer una evaluación. Ciertamente la teología de Y. Congar en la obra presentada, pone de relieve el aspecto unitario de la Iglesia, donde no exista un «orden» de personas que prevalega u opaque los otros. Así la vertiente ministerial, ordenada a los servicios que la comunidad necesita, de acuerdo a los dones recibidos de Cristo, propone equiparar funcionalmente todos los servicios.

Podríamos preguntarnos si la teología de los ministerios es verdaderamente una superación de la teología del laicado. Creemos que sin duda tiene como virtud poner luz sobre un aspecto del problema de los laicos, que muchas veces se analiza teniendo en cuenta la necesidad de tener que «defender» el campo del sacerdocio, como si en la Iglesia sólo la existencia del sacerdocio fuera querida por Cristo. Además ha ayudado a tomar conciencia de que todos los bautizados son llamados a vivir la vida como «servicio» cristiano, teniendo en cuenta los propios carismas y las necesidades comunitarias.

Sin embargo a nuestro parecer termina por oscurecer la figura del laico, afirmando que son simplemente fieles que realizan servicios de tan variadas características que casi no se les puede definir.

La propuesta de Congar, es teóricamente recibida por MQ, que plasma la doctrina de los ministerios en la institución de dos ministerios «instituidos» que puedan ser conferidos a los laicos. ¿Realmente se puede afirmar que MQ asume la teología de Congar? Nosotros creemos que no lo es tanto, porque los únicos ministerios que alcanza a determinar son «arrancados» del ámbito clerical y concedidos a los laicos, de tal manera que, como dice T. Citrini, éstos que primariamente eran los peñaños hacia el diaconado, no pueden constituir ahora el paradigma de los ministerios laicales⁵¹.

⁴⁹ «deinde ministeria ecclesialia, quibus est facultas renovandi atque firmandi alacritatem in evangelizando». R. Goldie, refiriéndose a este texto dice que aquí se afirma la existencia de un ministerio de la animación del orden temporal y de la promoción humana. Ciertamente el texto no lo afirma, por lo que creemos que es su interpretación del mismo, cf. «Laici, laicato e laicità», 452.

⁵⁰ Cf. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani*, 252.

⁵¹ Afirma el autor que con la decisión del motu proprio de plasmar estos dos ministerios, lo que ha hecho es «recuperar» valores tradicionales, y no se ha pensado en ministerios que puedan verdaderamente representar la participación de los laicos en la vida de la comunidad, cf. T. CITRINI, «La questione teologica dei ministeri», 62.

De todos modos, en ambos puntos nos resulta una inversión de la mirada sobre la figura de los laicos, no siendo el sacerdote el paradigma del cristiano. Lo importante es determinar qué lugar ocupan dentro de la comunidad, en su vida «hacia adentro». Por tanto, es comprensible la fuerza con que EN 70 afirma la esfera de lo temporal para los laicos, aunque deje abierta la puerta a la dimensión de los ministerios.

3.2. EL DEBATE SOBRE LA SECULARIDAD

En el camino que nos hemos trazado el autor que nos sale al encuentro es B. Forte, el cual se reconoce estrechamente vinculado con Y. Congar⁵². A pesar de esta dependencia creemos que Forte ha avanzado respecto al primero, dado que verdaderamente presenta una ecle-siología, que si bien llega a la misma afirmación que Congar (comuni-dad-ministerios, carismas), hunde sus raíces con más profundidad. Además se detiene con más detenimiento que Congar sobre los laicos.

3.2.1. *El pensamiento de B. Forte*

a) La ecle-siología total

Forte parte de la idea de que el análisis debe hacerse desde la Trini-dad, señalando dos puntos hermenéuticos: de partida la «memoria del origen» y de llegada «la esperanza de la patria», el momento intermedio, afirma, es el tiempo de la Iglesia⁵³.

La Iglesia como Pueblo de Dios en camino pone de manifiesto la mis-ma Trinidad que sale de sí misma para comunicarse al hombre y re-conciliarlo consigo; haciéndose historia Dios lleva la historia hacia él. De esta manera la Iglesia es un pueblo que «va más allá» porque viene «de más allá». En este venir de más allá se descubre a sí misma como

⁵² Implícitamente esta dependencia puede ser reconocida en la obra que será el centro de nuestra reflexión: *Laicato e laicità. Saggi ecclesiologici*, Casale Monferrato 1986; por otro lado el mismo autor la reconoce en el debate sostenido con el Prof. G. LAZZATI, en su artículo llamado «Il Concilio e oltre», *RegAtt* 16 (1985) 460-461, cuando dice que utiliza el lenguaje utilizado por Y. Congar, fundando en parte así su li-gamen con el Concilio, cf. *ibíd.*, 460.

⁵³ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 12. Para un estudio más profundo de la ecle-siología de este autor, se puede ver *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 19864.

oriens ex alto: su origen no se encuentra en intereses humanos sino en Dios cuyo Hijo se hizo carne.

De esta primera afirmación surgen tres consecuencias: A) en primer lugar la Iglesia se presenta como «misterio», es decir, no una presencia más en la historia sino la memoria de aquel que ha entrado en la historia. «Otro mundo se asoma a este mundo: el Espíritu entra en la carne, la mata y la resucita como vida nueva e impensable»⁵⁴. Esta dimensión no es presentada como una realidad absoluta, sino como un encuentro de mundos, un misterio que se hace historia. B) En segundo lugar la memoria del origen nos hace entender que la Iglesia es un «don»: ella no se inventa o se produce, sino que se recibe. No serán los medios humanos a llevarla adelante, sino las plegarias de un pueblo que con las manos alzadas, agradece a Dios. C) En último lugar, y en relación con la primera, la Iglesia aparece como inserta «en la historia». Como el Verbo se hizo carne, así la Iglesia del Espíritu se hace presente en todas las realidades humanas⁵⁵.

¿Cómo influyen éstos extremos hermenéuticos en el análisis del laicado? El autor responde que la memoria del origen nos hace caer en la cuenta de la igualdad de todos los bautizados, reunidos en la unidad del Padre; la índole escatológica de la Iglesia pone en evidencia la vocación a la santidad de toda la comunión eclesial. Por último, la tensión entre el origen y el fin, que es el tiempo del «ya pero todavía no», nos ayuda

⁵⁴ «Un altro mondo si affaccia in questo mondo: lo Spirito entra nella carne, la uccide e la risuscita a nuova, impensabile vita»: B. FORTE, *Laicato e laicità*, 14.

⁵⁵ La comunión eclesial, constituida como imagen trinitaria de unidad y de diversidad, no tiene su fin en sí misma sino que tiende hacia el origen del cual ha surgido, es peregrina hacia la propia patria. De la conciencia del peregrinar de la Iglesia se sigue: A) la llamada a «relativizarse»: ella no es un fin absoluto sino un medio, no domina sino sirve, no posee la verdad sino que se sabe como poseída por ella, no es perfecta sino *semper reformanda*. B) la llamada a «relativizar las grandezas de este mundo»; todo se encuentra sometido al juicio de la cruz y la resurrección; por tanto no puede identificarse con las esperanzas de este mundo. C) La Iglesia exulta ya en la esperanza que la promesa ha encendido en ella. Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 13-16. En este mismo sentido G. Ghirlanda —tomando como fundamento dos alocuciones de Pablo VI: Al. A la R. Rota, 8/2/73, AAS 65 (1973) 102-103 y Al. Al II Congr. Int. Der. Can., 19/9/73, en Comm. 5 (1973) 126-127— funda el misterio de la comunión de la Iglesia en la trinidad. «La Iglesia [...] procede de la Trinidad (Ecclesia de Trinitate), vive en el ámbito de la Trinidad (Ecclesia in Trinitate) y está destinada a la Trinidad (Ecclesia in Trinitatem)»: *El derecho en la Iglesia misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, Madrid 1990, 52-54.

a pensar en la variedad de dones y de servicios que no compiten entre sí, sino que obran en función de la unidad fundamental⁵⁶.

Como se puede observar todo el desarrollo de la «eclesiología total» está dirigido a realzar el factor de unidad volcada hacia fuera, hacia la patria y hacia la historia. En cierta manera es verdad lo que afirma G. Zambon cuando dice que intenta salir del «eclesiocentrismo» hacia un modelo que sea misional, político y pastoral⁵⁷.

b) Laicado como ministerio

Forte introduce su análisis del laicado desde las relaciones en las que se encuentra enmarcado. Las dos principales son: la relación a Cristo en su ser, que llama consagración, y en su actuar o misión. Esta relación —de consagración— que surge con el bautismo es la fuente constitutiva del ser de los laicos (ésta sería el marco de la eclesiología total). Todos los bautizados son Iglesia, partícipes de las riquezas y de la responsabilidad que la consagración bautismal comporta⁵⁸.

Esta ontología de la gracia que funda la antropología cristiana se aplica a todos los cristianos⁵⁹. Sin embargo en el ámbito de la comunión eclesial el laico se distingue del clérigo y del religioso. Para superar el trinomio tradicional, afirma Forte, el Concilio ha distinguido la estructura «de la» Iglesia (jerarquía y laicado) de la estructura «en la Iglesia» (vida religiosa)⁶⁰. La primera estructura es superada en la unidad que es Cristo, apelando a la diversa participación de sus *tria munera*: los cléri-

⁵⁶ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 20-21. Esta imagen de la Iglesia en «camino», es formulada como Iglesia en misión también en la obra *La Chiesa icona della Trinità*, 24.

⁵⁷ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 435.

⁵⁸ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 40. El presente apartado se encuentra casi textual en su artículo «Laicato», en *DTI*, II, 339-345.

⁵⁹ Ontología de gracia indica el nacimiento de todos los cristianos del Bautismo; en cambio la antropología cristiana sería la manera cristiana de vivir según el espíritu, cf. B. FORTE, *La Chiesa icona della Trinità*, 20-29 y *Laicato e laicità*, 40-41.

⁶⁰ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 41. Esta afirmación del autor puede ser leída a la luz de lo que expresa G. Ghirlanda cuando dice que esta idea fue superada por los padres conciliares, afirmando que la vida religiosa pertenece a la estructura de la Iglesia, cf. «La vita consacrata nella chiesa», 119-121. Se puede ver también, en este mismo sentido, el trabajo de P. MOLINARI - P. GUMPEL, «Il capitolo VI della costituzione dommatica "Lumen Gentium", sulla vita consacrata», *VitaCon* 12 (1984) 815-893; M.J. SCHOENMACKERS, *Genèse du chapitre VI «De religiosis» de la Constitution dogmatique sur l'Église «Lumen Gentium»*, Rome 1983 y J. BEYER, *Dal Concilio al codice. Il nuovo codice e le istanze del Concilio Vaticano II, Il Codice del Vaticano II*, 2, Bologna 1984, 69.

gos en la persona de Cristo cabeza, los laicos como cuerpo de Cristo⁶¹. La realidad común diversamente participada funda la ordenación común entre laicado y jerarquía, las relaciones funcionales entre ellos. De esta manera se ve claro que el binomio tradicional no representa la riqueza de la condición común que distingue sin dividir. Parece más expresivo utilizar otro binomio: comunidad-ministerios. Así pone de manifiesto que la distinción no es de superioridad sino de complementariedad en la diversidad. Aquí el autor da un salto: partiendo de la distinción hecha, afirma que el ministerio ordenado es para todo el pueblo, de la misma manera que los ministerios laicales enriquecen al ministerio ordenado. Toda la Iglesia es ministerial, toda al servicio⁶².

El siguiente binomio es religiosos-no religiosos, representado por la vida consagrada. La distinción no es ontológica sino una diversa forma de vida para lograr el fin común. Nuevamente apela a la consagración bautismal para afirmar que tampoco expresa la riqueza de dicha unidad. Por tanto, propone sustituirla por «comunidad-ministerios y carismas», que destaca la condición común de los bautizados y la libre iniciativa del Espíritu en ella⁶³. De esta manera se ha cambiado radicalmente la concepción jerarcológica de Cristo-jerarquía-pueblo, por Espíritu-comunidad-ministerios y carismas-comunidad⁶⁴.

Ahora el autor, que había partido de la relación fundamental con Cristo y de la relación dentro de la comunión eclesial, presenta un tercer paso: la relación con el mundo. El Concilio identifica esta relación con el elemento positivo de la descripción del laicado, siguiendo los autores que en él habían intervenido (Schillebeeckx y Congar). Sin embargo, esta identificación no es fiel a lo que en los primeros tiempos de la Iglesia se vivió, cuando *laiko* significaba una realidad interior al Pueblo de Dios, caracterizada por la riqueza del bautismo. A su vez la secularidad era una condición de todo el pueblo, de cada uno de los carismas, no sólo de los laicos. «Cada uno era llamado a relacionarse con la realidad mundana según el *proprium* carismático y ministerial que lo caracterizaba»⁶⁵.

⁶¹ Esta afirmación del autor es bastante discutible dado que tanto laicos como clérigos pertenecen a la persona y al cuerpo de Cristo.

⁶² Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 42.

⁶³ «Lo stato religioso risalta in tutta la sua ricchezza carismatica: ogni vita consacrata appare come un prodigio nato dalla meravigliosa creatività dello Spirito, una grazia fatta per l'utilità comune»: B. FORTE, *Laicato e laicità*, 43.

⁶⁴ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 44.

⁶⁵ «Ciascuno è chiamato a relazionarsi alle realtà mondane secondo il *proprium* carismatico e ministeriale, che lo caratterizza»: B. FORTE, *Laicato e laicità*, 45-46.

La misión del cristiano —fundado en la consagración del bautismo— se ejercita como comunicación del Espíritu según la triple función (real, profética y sacerdotal). Esta triple dimensión se expresa en diversos «servicios» que el cristiano puede cumplir en la Iglesia. Esta variedad se funda en distintos dones particulares que el Espíritu distribuye a cada uno. Estas gracias son los «carismas». Dichos carismas son vividos eclesialmente, es decir en comunión con toda la comunidad, especialmente con aquellos que tienen el «carisma del discernimiento»⁶⁶.

El último elemento que nos ofrece sobre los ministerios es que es la comunidad la que debe realizar en el tiempo la obra de Cristo: jerarquía y laicado no son más que componentes funcionales de la comunidad en misión.

c) La secularidad

Analizando sintéticamente la relación Iglesia-mundo, Forte afirma que una reacción de alejamiento del mundo provoca en la Iglesia un encerrarse en sí misma, acentuando el sentido del sacro y despreciando el valor de las realidades terrenas⁶⁷. En cambio cuando la Iglesia es capaz de ver en lo temporal un *partner* con quien dialogar, es idónea para abrirse al mundo y hacerse historia. Esto repercute en la autoconciencia como eclesiología total que recupera el profundo valor de cada cristiano⁶⁸. Si a esto sumamos la experiencia de la primera comunidad y la superación del binomio jerarquía-laicado, no es posible reservar la relación con el mundo sólo a los laicos. «Si todos los cristianos reciben el don del Espíritu Santo para darlo al mundo, todos están comprometidos en el frente del orden temporal para anunciar el Evangelio y animar la historia»⁶⁹.

Llama la atención una frase que parecería pasar desapercibida en esta obra. Forte afirma que la secularidad —según él «laicidad»— es propia de todos los bautizados, pero con distintos tonos y maneras unidos

⁶⁶ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 51.

⁶⁷ El autor utiliza el término «laicità» —de difícil traducción al castellano— para evitar el posible sentido negativo que a través de la historia ha asumido el de «secularidad». Por laicidad entiende la afirmación de la autonomía de la consistencia del mundo profano con relación a la esfera religiosa. Es la «mundanidad del mundo», cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 55.

⁶⁸ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 58.

⁶⁹ «se tutti i battezzati ricevono lo Spirito per donarlo al mondo, tutti sono impegnati sul fronte dell'ordine temporale per annunciare il vangelo ed animare la storia»: B. FORTE, *Laicato e laicità*, 59.

a los diversos carismas⁷⁰. Es decir, que a pesar de repetir hasta el cansancio que la secularidad pertenece a toda la Iglesia, afirma que existe una diferente manera de enfrentar dicha relación con el mundo⁷¹.

La asunción de la secularidad para toda la Iglesia comporta en general una actitud crítica para no desvirtuar el mensaje evangélico, para no identificar dicho mensaje con procesos históricos y políticos de cambios. Esta asunción crítica se realiza en tres niveles.

Un primer nivel es el de la *secularidad en la Iglesia*, es decir el respeto del mundano en su interior. Esto se expresa en el respeto-promoción de la dignidad y responsabilidad de todos los bautizados por el hecho de ser personas. Un segundo nivel es el de la *secularidad de la Iglesia*, es decir, la responsabilidad de todos los bautizados en el orden temporal, la dimensión histórica de toda la comunidad, corresponsabilidad de todos los bautizados en el proceso de mediación. El tercer nivel es el de la *secularidad del mundo*, reconociendo el valor del mundo presenta a la Iglesia en diálogo⁷².

Como se puede observar, para el autor el laicado al menos como categoría, no existe. Existen cristianos con distintos carismas, con distintos dones, servicios, que luego pueden o no plasmarse en distintos ministerios (ordenados o instituidos). Como hicimos notar más arriba, apenas atisba una distinción de la secularidad, sólo individualmente y según el don recibido, pero dicho don, por más que fuera recibido por un grupo mayoritario de los cristianos, no hace de ellos un grupo identificable⁷³.

⁷⁰ «Il rapporto con le realtà temporali, in altri termini, è proprio a tutti i battezzati, anche se in una varietà di toni e di forme, collegati più a carismi personali che a statiche contrapposizioni fra laicato, gerarchia e stato religioso. È tutta la comunità che deve confrontarsi col saeculum, lasciandosi segnare da esso nel suo essere e nel suo agire. La chiesa intera deve essere caratterizzata da un rapporto positivo con la laicità!»: B. FORTE, *Laicato e laicità*, 59.

⁷¹ Es necesario afirmar que el autor no llega en esta obra a determinar cuáles sean esas diversas maneras de afirmar la secularidad ligada a distintos carismas.

⁷² El autor, partiendo del reconocimiento del valor propio y autónomo de las realidades terrestres, propone la ruptura del eclesiocentrismo a favor de una Iglesia que esté en diálogo con el mundo para lo cual concluye: «una chiesa in dialogo e al servizio di tutti gli uomini riconosce di non essere la depositaria esclusiva della verità, ma si apre alla dignità e alla libertà di ogni persona umana, di ogni situazione evangelica»: B. FORTE, *Laicato e laicità*, 63-64.

⁷³ De hecho, la afirmación sobre la no-existencia del laicado, es explícitamente presentada en la obra *La Chiesa icona della Trinità*, 35. Allí expresa que el laicado no existe sino como una abstracción negativa que empobrece el dinamismo de la Igle-

Sin embargo, a pesar de todo el desarrollo hasta aquí evidenciado, Forte no logra llevar su teoría hasta el extremo. Cuando debe referirse al sacerdocio, tiene que distinguir una categoría de fieles que tienen como «servicio» el ministerio de la unidad, representando a Cristo. Si esto es así, es porque fundamenta el carisma en un sacramento, el cual unifica a todos los que lo han recibido en una categoría. No se podía afirmar la existencia de un grupo de fieles llamados «laicos», por el sacramento del Bautismo, pero sí el del presbiterado. Al menos como línea de pensamiento no parece coherente⁷⁴.

Por otro lado, si a la teología del laicado se criticaba el haber tomado como paradigma al clérigo para luego definir al laico, en este autor se podría decir que toma la secularidad propia de los laicos —«laicidad»— y la aplica a toda la Iglesia, a todos los fieles, de la misma manera, sin determinar, sino a través de las funciones, los distintos tipos de relaciones. Un punto a favor de esta teología, siguiendo a Congar, es haber puesto en evidencia la relación entre el sacerdocio y la secularidad, dejando abierta la posibilidad de considerar una secularidad propia de los sacerdotes, cuando decía que cada fiel se relaciona con el mundo según su carisma⁷⁵.

Por último quisiéramos señalar, partiendo de una afirmación de S. Dianich en el mismo debate señalado con Lazzati⁷⁶. El autor critica que Lazzati pretendía defender una tesis de la laicidad para salvar una

sia. Una formulación distinta pero que lleva el mismo signo la realiza en el debate con Lazzati, cuando afirma que la especificidad de los laicos deriva de los carismas que les son dados, y de las formas ministeriales que puedan recibir, «Il Concilio oltre», 460. Esta afirmación no era nueva dado que ya J. Beyer la había formulado, aunque por otro camino, cf. «Laïcat ou Peuple de Dieu», en *Actes du Congrès International de Droit Canonique: La Chiesa dopo il Concilio*, II/1, Milano 1972, 235-247, 245.

⁷⁴ Cf. B. FORTE, «Il Concilio oltre», 461. Hay que tener en cuenta que el autor parte en su análisis de la Iglesia particular, la cual constituye el analogado principal de la Iglesia, (en realidad utiliza el vocablo «primado» de la Iglesia local, cf. *Laicato e laicità*, 65ss). Esto nos hace suponer que el autor tiene delante de los ojos, por un lado una realidad pastoral —cuando habla de los laicos— y una estructura teológica, universal, cuando se refiere al ministerio ordenado. Creemos que hablar del primado de la Iglesia local no estaría de acuerdo con lo afirmado en LG 23.^a —confirmado luego por la Congregación para la fe en *Communio in Notio*— que coloca al romano pontífice como fundamento de la unidad de la Iglesia Universal.

⁷⁵ En este sentido ver el aporte de S. Dianich que afirma la no existencia de un ámbito de la Iglesia que no sea secular; cf. «Laicità: tesi a confronto», *RegAtt* 16 (1985) 459-460, 459.

⁷⁶ «Laicità: tesi a confronto», 459.

posición teológica. Nosotros tenemos la misma impresión de la obra de B. Forte⁷⁷. Por querer defender a ultranza la idea de una situación común en la Iglesia —con la que en principio estamos de acuerdo— termina por no darse cuenta que desdibuja la vida religiosa y la vida sacerdotal. La primera excluyéndola de la estructura de la Iglesia y perdiendo de vista que es puro fruto del espíritu por medio de los carismas. La vida sacerdotal porque la coloca casi como fuera del cuerpo. Esto no pretende quitar el valor que la reflexión del autor tiene y que hemos ya señalado.

3.2.2. *La Exhortación Apostólica Post-sinodal Christifideles Laici*⁷⁸

Nuevamente, como hicimos en el apartado anterior, nos parece importante volver la mirada al Magisterio de la Iglesia. En este caso nos encontramos con la *Christifideles Laici* (ChL), que es el resultado del Sínodo de Obispos de 1987. La razón que nos motiva a ubicar en este momento de nuestro desarrollo el estudio de dicho documento, es que nos parece una respuesta a la propuesta de la teología de los ministerios en general, y de alguna manera, a la teología que hemos presentado de B. Forte.

Ciertamente es un documento muy rico que pide un análisis muy detallado, sin embargo vamos a centrarnos en pocos puntos que sirvan a presentarlo como un hito dentro de la evolución de la doctrina. El núcleo de nuestro análisis está representado por el n. 15 del documento en el cual encontramos el punto neurálgico sobre el ser y el obrar de los laicos, es decir, que en este número se presenta una síntesis de la doctrina magisterial.

El texto, después de una descripción sobre la situación del mundo, trata del misterio de la Iglesia, en la cual desarrolla la dignidad de los fieles laicos. A continuación en el capítulo segundo presentando a la Iglesia como comunión, considera la participación de los laicos en la misión de la Iglesia. En el capítulo siguiente, mientras presenta a la Iglesia en misión, trata de la misión propia de los laicos dentro de la de la Iglesia⁷⁹. La ChL presenta un esquema eclesiológico que luego será uti-

⁷⁷ G. Zambon expresa con mucha claridad esto mismo haciendo notar como Colombo, cuando critica a Forte, no lo hace por su teología de los ministerios en sí, sino por usarla para valorizar el tema de los laicos, cf. *Laicato e tipologie*, 437 (nota 80).

⁷⁸ AAS 81 (1989) 393-521. Ver también EV 11/1606-1900.

⁷⁹ Cf. J. BEYER, «L'esortazione apostolica "Christifideles laici"», *QDE* 3 (1989) 239-257, 240.

lizado por las siguientes exhortaciones post-sinodales *Pastores Dabo Vobis y Vita Consecrata*: misterio, comunión y misión. Sin embargo, es ChL la que presenta una reflexión sobre la Iglesia más global, que será retomada por las posteriores⁸⁰.

a) El laico en el misterio de la Iglesia

Iniciamos nuestro análisis, como dijimos, desde el n. 15, que se encuentra en el capítulo sobre el «misterio de la Iglesia». Después de haber afirmado que el Bautismo es el fundamento de la igualdad radical de todos los cristianos como hijos de Dios, como templos del Espíritu Santo, y como consecuencia directa, que todos son «responsables» de la misión de la Iglesia (ChL 14); el Papa presenta la originalidad de los laicos en la Iglesia y en el mundo. Dicha originalidad los distingue de los otros miembros de la Iglesia, pero ello no significa una separación (ChL 15). Existe una específica modalidad de vocación, de presencia y de misión de los fieles laicos, derivada de la «índole secular». Esta índole secular tiene una validez intrínseca tanto cristológica como eclesiológicamente. Ella funda sus raíces en la encarnación del Verbo y en la naturaleza de la Iglesia (ChL 15)⁸¹. Por eso el documento, retomando las palabras de Pablo VI, reafirma que «toda la Iglesia tiene una auténtica dimensión secular, inherente a su íntima naturaleza y a su misión, que hunde su raíz en el misterio del Verbo Encarnado, y se realiza de formas diversas en todos sus miembros» (ChL 15)⁸². La manera de participar de esta misión de la Iglesia en el mundo admite maneras diversas, entre ellas la manera peculiar de los laicos, la cual es llamada «índole secular»⁸³. Como se puede observar el documento ha querido

⁸⁰ Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia alla luce delle tre Esortazioni apostoliche post-sinodali (Christifideles laici - Pastores dabo vobis - Vita consecrata) e rapporto tra gli stati di vita», en *La vita consecrata alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale*, ed. CEI Commissione episcopale per la vita consecrata. Commissione mista vescovi-religiosi-istituti secolari, Roma 1997, 9-10.

⁸¹ Cf. A. AMATO, «Il mistero di Cristo fondamento dell'essere e dell'agire dei laici nella Chiesa e nel mondo», en *Laici per una nuova evangelizzazione. Studi sull'esortazione apostolica «Christifideles Laici» di Giovanni Paolo II*, Leumann 1990, 77-90, 82.

⁸² La referencia a pié de página, corresponde a la *Allocutio Institutorum Saecularium Sodalibus* (02-02-72), AAS 64 (1972) 208. Esta referencia, junto con la continua repetición del sentido de la «responsabilidad» de los fieles laicos, nos hacen encontrar aquí una posible «respuesta» a B. Forte.

⁸³ Esta doble manera de presentar la secularidad, dice R. Lanzetti, evita un doble peligro: a) por un lado la división interior de los laicos (dentro y fuera de la Iglesia) insertando la secularidad en el ámbito de la misión de la Iglesia; b) por otro, la

reafirmar la doctrina del Concilio Vaticano II, lo cual se puede verificar por la simple observación de las referencias a aquellos documentos.

La secularidad de los laicos es presentada no sólo como el lugar teológico donde cada uno encuentra su vocación, sino también como el lugar teológico donde se desarrolla ese mismo llamado, porque es allí donde el Verbo encarnado quiso participar de la convivencia humana. De esta manera se puede afirmar que la secularidad no es simplemente un dato exterior y ambiental sino un elemento interior que encuentra su significado en Cristo (ChL 15). Así, los laicos no son aquellos que fueron dejados simplemente en la secularidad, sino que ellos son «llamados» por Dios mismo al mundo⁸⁴.

La índole secular no es simplemente un dato de hecho, es aquello que vuelve al laico idóneo para manifestar, en cuanto sea posible, la fe cristiana vivida en el ámbito mundano. Es un algo que lo transforma desde dentro, que lo determina a hacer las cosas con un modo propio, sin necesidad de otro sacramento, de otra consagración que la bautismal⁸⁵.

Por tanto, la ChL, presuponiendo la presencia de Dios en la historia, invita al laico a estar a la escucha de las realidades terrenas, en el ámbito personal, para descubrir y discernir la vocación a la cual el Señor lo llama; no sólo para ir al mundo, sino también el «cómo» ir al mundo, es decir, en su vocación personal⁸⁶.

De esta manera la misma santidad de los laicos tiene una característica secular. Ellos que deberán vivir y expresar la santidad propia a través de su inserción en las realidades terrenas, porque se encuentra en íntima relación con la misión que les es propia, y se apoya en la misma santidad de toda la Iglesia. El mundo aparece como un escenario en el cual tantos hombres y mujeres trabajan «en la viña del Señor» (ChL 17).

existencia de una dimensión común de secularidad de toda la Iglesia genera lazos de solidaridad y comunión, cf. «L'indole secolare propria dei fedeli laici secondo l'esortazione apostolica post-sinodale "Christifideles Laici"», *AnnTh* 3 (1989) 35-51, 37-41.

⁸⁴ Cf. R. LANZETTI, «L'indole secolare», 47.

⁸⁵ Cf. V. GAMBINO, «Il carattere ecclesiale della vocazione e missione del fedele laico nella Chiesa e nel mondo», en *Laici per una nuova evangelizzazione. Studi sull'esortazione apostolica «Christifideles Laici» di Giovanni Paolo II*, Leumann 1990, 91-116, 108.

⁸⁶ Cf. E. PAVLIDOU, *Laici e segni dei tempi. Il discernimento storico-salvifico dalla «Gaudium et spes» alla «Christifideles laici»*, Roma 1994, 243. En el mismo sentido J. Beyer comentando ChL 56, afirma que se debe distinguir vocación general y laica, y vocación particular en el laicado. El autor diferencia lo que puede ser la elección personal a «ser laico» del discernimiento para ver dónde y cómo es llamado a vivir su vocación laical (cf. «L'esortazione apostolica "Christifideles laici"», 242-243).

b) Los laicos en la comunión

El documento no se limita simplemente a exponer nuevamente la doctrina conciliar, sino que además retoma el tema de los ministerios laicales. A diferencia de cuando quiso profundizar sobre el ser de los laicos que encuadró el tema dentro del misterio de la Iglesia, en el siguiente capítulo, cuando desarrolla el tema de la participación en la misión de la Iglesia, lo hace a partir de la comunión. Parte de la figura de la «vid», colocando como fuente de toda comunión a la Trinidad: en ella se da la unión y la distinción. La misión, afirma, sólo se entiende dentro de la comunión (ChL 18), entendiéndolo por tal tanto la comunión con Dios, por medio de Cristo, en el Espíritu santo, como la comunión «de los santos», es decir la participación en una misma vida y caridad. El Concilio cuando equipara la Iglesia a un Cuerpo y al Pueblo de Dios, en el fondo está afirmando la comunión como centro del misterio —el plan de salvación— de la Iglesia (ChL 19). Ahora esta comunión es orgánica a través de la diversidad y de la complementariedad. Es en ambas características donde la figura de los laicos encuentra su lugar en la edificación del cuerpo (ChL 20).

La comunión es el gran don del Espíritu Santo, la cual se actúa por la participación en la vida y misión de la Iglesia. En este don el laico recibe la invitación —vocación— a participar de esa misión, junto con la gracia —carisma— para hacerlo (ChL 20). En esta participación no puede dejar de lado los otros ministerios, en especial aquellos que derivan del sacramento del orden (ChL 22). El fundamento ontológico de gracia para el reconocimiento de los ministerios y carismas a los laicos se encuentra en el Bautismo, en la Eucaristía y en el Matrimonio (ChL 23).

c) Conclusiones

Como se puede ver, la exhortación apostólica no ha dado nuevos pasos con relación a la identidad de los laicos, más allá de los que el Concilio había dado. Se mantiene en una descripción del laicado sin pretender dar una definición⁸⁷. Si hay un punto en el cual podemos decir que se ha profundizado es en la presentación de la «incorporación a Cristo» como nota positiva de esta categoría de fieles. Esto se puede observar desde el título que se ha querido adoptar «fiel cristiano laico», lo

⁸⁷ «Non accoglie quindi alcune delle istanze della riflessione teologica, in particolare quella di identificare il laico con il cristiano»: G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?*, 274.

cual no es algo casual sino una elección explícita⁸⁸. Por otro lado al colocar al laico como llamado a la participación se le coloca directamente en el corazón del misterio de la Iglesia⁸⁹.

Se puede decir que poniendo el acento en lo común de los laicos ha reflejado los avances teológicos, que tanto la reflexión inmediatamente posterior al Concilio, como el debate de la secularidad, han ofrecido al tema de los laicos. En relación con la secularidad, sin duda que ha querido reafirmar la distinción entre dimensión secular e índole secular, volviendo a la doctrina del Concilio.

Nos resulta significativo que existan ciertos puntos, incluso en el mismo orden, que parecen indicar un diálogo entre el documento y la teología de B. Forte. Podemos ver cómo la exhortación reafirma la doctrina sobre la distinción por la secularidad (ChL 15), contra la afirmación de la secularidad única de toda la Iglesia; mantiene firme la distinción no por los ministerios sino por el sacramento del orden (ChL 23), contra la afirmación de Forte de la sola distinción por los ministerios; la repetición del vocablo «responsabilidad» de los laicos, que constituyó un punto importante en la doctrina del autor y el hecho de tener un apartado especial sobre la participación en la Iglesia particular y en la parroquia, casi en paralelo con el desarrollo del capítulo tercero de la obra analizada de B. Forte.

4. LA TEOLOGÍA DEL CRISTIANO O DEL «SEGUIMIENTO»

4.1. EL PENSAMIENTO DE G. COLOMBO

La tercera posición que hemos elegido es la que examina la posición del laico en la Iglesia desde la «teología del seguimiento». Para el desarrollo de esta corriente teológica nos basaremos en la obra de G. Colombo, que abrió la obra *I laici nella Chiesa*, en la que otros autores siguen el camino por él trazado⁹⁰.

⁸⁸ Cf. J. BEYER, «L'esortazione apostolica "Christifideles laici"», 240-241. En el mismo sentido V. GAMBINO, «Il carattere ecclesiale della vocazione», 104.

⁸⁹ Cf. V. GAMBINO, «Il carattere ecclesiale della vocazione», 108.

⁹⁰ El artículo que nos servirá de base es: «La "Teologia del laicato", bilancio di una vicenda storica», 9-27. Esta obra fue seguida por T. CITRINI, «La questione teologica dei ministeri», 57-72; G. AMBROSIO, «Dalla teologia all'organizzazione pratica dei

Toda la primera parte del artículo en el cual nos basamos está dedicado a presentar sintéticamente la doctrina del Concilio y especialmente unido a aquella, el pensamiento de Y. Congar. El autor parte de la base que el Concilio ha querido dejarnos sobre todo un legado pastoral, lo cual supone la necesidad de una continua «renovación», tanto por la reflexión teológica como por el magisterio post-conciliar. En este camino de renovación Colombo presenta su teología también en el ámbito pastoral, porque es allí donde debe analizarse el problema de los laicos⁹¹.

¿Cómo llega a esta conclusión? A través de la demostración de que las anteriores soluciones presentadas en la teología del laicado y en la teología de los ministerios son insuficientes. La primera, en un proceso de lucha por desclericalizar la Iglesia, intenta dar un espacio especial a los laicos a través de la secularidad. La segunda, afirmando que el problema de los laicos era institucional, ha pretendido re-valorizar, recuperar al laicado, a través de la concesión de ministerios dentro de la Iglesia misma. En ambas tendencias se encuentra el mismo error: el de transformar la secularidad, que en sí es una noción puramente sociológica, en un valor teórico. Esto sucede cuando se identifica la secularidad con la racionalidad, ésta última con la historia y la historia con la

ministeri: riflessioni sociologiche», 73-93; L. CASATI, «L'appartenenza alla società civile come problema della coscienza cristiana», 93-113; P. SEQUERI, «Le forme "laicali" della spiritualità cristiana», 114-157, en *I laici nella Chiesa*, Torino 1986. Siguiendo a este autor aunque fuera de la obra que acabamos de nombrar, podemos citar a F. COCCOPALMERIO, que retoma el mismo slogan, en «Il laico dal concilio al Codice», *RegAtt* 32 (1987) 108. También a J.A. ESTRADA DÍAZ, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Madrid 1990, 154-165; ID., *La espiritualidad de los laicos en una eclesiología de comunión*, Madrid 1992², 41ss; G. ALBERIGO, «Laici in una chiesa di battezzati. Bilancio e prospettive dell'evoluzione teologica», en *Laici, laicità, popolo di Dio. L'Ecumenismo in questione*, Napoli 1988, 47-62. D. MOGAVERO, «La condizione del laico nell'ordinamento canonico», en *Dossier sui laici*, ed. S. Dianich, Brescia 1987, 65-112.; R. PARENT, *Una Chiesa di Battezzati. Per superare la contrapposizione chierici/laici*, Brescia 1987.

⁹¹ Cf. G. COLOMBO, «La "Teología del laicato"», 27. Ver también G. ANGELINI, «La coscienza cristiana», en G. ANGELINI - G. AMBROSIO, *Laico e cristiano*, Genova 1987, 209-291, 230-231.

⁹² Esta afirmación responde S. Dianich diciendo: «Non sarei d'accordo, quindi, con G. Colombo quando egli qualifica come un vizio che genera smarrimenti quello di voler "trasformare la laicità, che è in sé una nozione puramente sociologica, in valore teoretico". Prima di tutto non vedo perché una nozione sociologica non potrebbe assumere in alcun caso valore teoretico: basterebbe pensare all'altissimo valore teoretico di una nozione sociologica come quella di stato. Soprattutto però non vedo come la laicità potrebbe essere considerata una nozione puramente sociologica, dal momento che essa consiste esattamente nell'indicazione di un modo di rapportarsi

naturaleza⁹². No tienen en cuenta que la fe incluye o supone la razón, el cristianismo la historia y el sobrenatural el natural, por tanto, si la secularidad es un valor intrínseco a la fe, al cristianismo, al sobrenatural cristiano, y al Pueblo de Dios, es intrínseco a todo creyente. Por tanto, la secularidad no «agrega» nada al creyente, no lo compromete a nada que no se encuentre ya en el compromiso bautismal, en síntesis concluye el autor, «el laico cristiano no es algo más o distinto del cristiano»⁹³.

A continuación afirma que tampoco la teología de los ministerios puede ser considerada como una alternativa sustitutiva de la teología del laicado, porque también concierne a toda la Iglesia, no sólo a los laicos. Los ministerios no pueden ser utilizados o inventados para valorizar a los laicos⁹⁴.

Finaliza su exposición con la frase que de alguna manera resulta el símbolo de su postura: «¡el laico es un cristiano y basta!». La única nota positiva que se puede aplicar a los laicos es la referencia directa a Jesús, es decir, la participación en el triple oficio «que ninguna ulterior consideración deberá ocultar». Esta referencia comporta fundamentalmente *el seguimiento* que sin solución de continuidad se objetiva en el *servicio*, que es vivir para otros. Ésta es la vocación común a todos los cristianos presente en el Bautismo y en la Eucaristía.

De esta manera las diferencias que pueden existir entre los cristianos es meramente «terminal», en función de los ministerios ejercitados, que no vienen a dar sentido cristiano a una existencia indeterminada, sino a precisar ulteriormente el sentido cristiano de una existencia, ya determinada en sentido cristiano en relación al seguimiento y al servicio⁹⁵. Es el cristianismo a fundar la secularidad y no viceversa⁹⁶.

al sacro, ai sistemi di mediazione. Laicità ha senso, infatti, solo nella tradizione linguistica proveniente da una concezione sacrale dello stato e della vita sociale. Essa non trasmigra dal capo sociologico a quello teologico bensì, al contrario è da questo a quello che essa é stata trasferita. Al livello teoretico è il laicista che dovrebbe negare considerazione al concetto di laicità, perché per lui il bisogno di lottare per una cosiddetta laicità dello stato è solo la conseguenza anomala di una situazione deforme dalla quale, per brutte coincidenze storiche, si ha ancora bisogno di uscire. Per il cristiano, invece, laicità risiede legittimamente negli spazi del linguaggio teologico»: «Laici, laicità», 113-114.

⁹³ Cf. G. COLOMBO, «La "Teología del laicado"», 24.

⁹⁴ Cf. G. COLOMBO, «La "Teología del laicado"», 26.

⁹⁵ Cf. G. COLOMBO, «La "Teología del laicado"», 27. En el mismo sentido se puede ver el artículo de G. MAGNANI, «La llamada teología del laicado ¿tiene un estatuto teológico?», en *Vaticano II: balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987)*, ed. R. Latourelle, Salamanca 1989, 373-409, 399-400.

⁹⁶ «Pertanto, la laicità intesa come tutto ciò che indica razionalità, storicità, secolarità, parzialità, provisorietà, relatività, naturalità, autonomia, mondanità, pro-

En el fondo esta postura teológica no varía de la anterior, dado que rechaza la afirmación de una secularidad especial o característica de los laicos. Creemos que se debe rescatar el colocar a todos los fieles en relación directa con Cristo en el seguimiento. Sin embargo debemos afirmar que el autor que hemos analizado está manejando categorías no del todo claras. El hecho de que por eliminación no se puede decir del laico sino que es sólo un fiel, ¿cómo predicar lo mismo de los sacerdotes y religiosos que se distinguen por un sacramento o por una consagración especial? Si son fieles —dado que no se podría negar— ¿qué tipo de fieles son? Deberíamos afirmar, casi por fuerza, que religiosos y sacerdotes son «super fieles», y esto nos parece aún menos aceptable que la afirmación de la índole secular de los laicos⁹⁷.

4.2. EL MAGISTERIO: VITAE CONSECRATA

El aporte del magisterio ha sido particularmente abundante en estos últimos años. Entre los documentos que podríamos examinar hemos seleccionado la Exhortación Apostólica *Vitae Consecrata*⁹⁸, por la inspiración que nos brinda.

4.2.1. *Presentación general*

Como la ChL, la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* (VC) es el resultado del Sínodo de Obispos celebrado en Roma desde el 2 al 29 de octubre de 1994. Después de un arduo trabajo el documento salió a la luz firmado el 25 de marzo de 1996 por SS. Juan Pablo II. Como habíamos señalado anteriormente sigue el esquema ya desarrollado por la ChL: misterio, comunión y misión⁹⁹. La Iglesia es sacramento o signo e instrumento de la íntima unión —comunión— de los hombres entre sí y con Dios, nos decía la LG 1. En el centro del misterio, repetía la ChL, se encuentra la comunión porque es en ella donde se manifiesta el amor de Dios por los hombres en un movimiento que los llama a sí. El deseo

fanità, desacralità e così via non è una categoria primaria e fondante della ecclesio-logia»: G. COLOMBO, «La problematica teologica», 113. A esta misma conclusión llega A. SCOLA, «Laici nella Chiesa», 56-57.

⁹⁷ Ver en D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 144ss. También el pensamiento de ANGELINI, G., «La condizione cristiana del laico», 30-31.

⁹⁸ Cf. AAS 88 (1996) 377-486; EV 15/434-775.

⁹⁹ Ver nota 80, en la página 14.

de comunión con Dios se concretiza históricamente a través de la vocación, porque el volver la mirada a Dios y comenzar a «caminar» supone un camino, una modalidad, un estilo de vida, que precisamente es una respuesta a la convocación divina¹⁰⁰.

El documento inicia con una Introducción (1-13) que anuncia el tema de la importancia, riqueza y misión de la vida consagrada, ofreciéndonos una presentación sumaria de las varias formas presentes en la Iglesia. Es de una gran importancia para nuestro estudio el n. 4. En este esquema de comunión, afirma en primer lugar que el documento pretende completar lo que había sido iniciado en las otras dos exhortaciones —ChL y PDV— para explicitar mejor la identidad, vocación y misión de los estados de vida que se verifican en la Iglesia. En el respeto de lo que cada uno de estos estados representa, se encuentra la promesa de un fruto mayor. La manera de vivir ese respeto es redescubrir el «carisma» que pertenece a cada uno. Junto a este elemento debemos ver además, la complementariedad que rigen entre ellos, como ya advertía ChL 20, y que sin embargo es profundizada en los nn. 16 y 31 de VC. De esta manera desde el principio se inscribe exteriormente dentro de una comunión dentro de la complementariedad de los estados de vida.

4.2.2. *Confessio Trinitatis*

Inicia la primera parte o capítulo (14-20) con el título *Confessio Trinitatis*. En él se habla de las fuentes cristológicas y trinitarias de la vida según los consejos evangélicos; se ofrece una contemplación del misterio de la vida consagrada a la luz del misterio trinitario del cual deriva y del cual es fruto exquisito. Se trata de la parte fundamental y más interesante desde el punto de vista teológico. A nosotros nos interesa sobre todo lo expresado con relación a los laicos, en el n. 16:

«En efecto, en la unidad de la vida cristiana las distintas vocaciones son como rayos de la única luz de Cristo, “que resplandece sobre el rostro de la Iglesia”. Los laicos, en virtud del carácter secular de su vocación, reflejan el misterio del Verbo Encarnado en cuanto Alfa y Omega del mundo, fundamento y medida del valor de todas las cosas creadas»¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 13-14.

¹⁰¹ Continúa el texto: «Los ministros sagrados, por su parte, son imágenes vivas de Cristo cabeza y pastor, que guía a su pueblo en el tiempo del «ya pero todavía no», a la espera de su venida en la gloria. A la vida consagrada se confía la misión de señalar al Hijo de Dios hecho hombre como la meta escatológica a la que todo tiende,

El primer aspecto que nos llama la atención es la imagen utilizada que muestra como Jesús es la única fuente, la única luz, de la cual todos participan a su manera, o dicho de otra manera, que complementariamente construyen la comunión eclesial.

Nos parece inspiradora la manera en que J.J. Echeberría afirma que no sólo son complementarias porque agotan la realidad eclesial, sino porque cada una es «profecía» de las otras. Cada una presenta en la Iglesia y a la Iglesia, parte del misterio de Cristo, o si se quiere, de una manera diversa¹⁰².

Es en este sentido en que presenta la característica positiva de los laicos como signo del misterio del Cristo Encarnado, principio y fin, fundamento que da el verdadero valor a las cosas. Este ser signo refleja el propio carisma de los laicos, o don particular que el Espíritu les da para el cumplimiento de la propia vocación, o en otras palabras, responden a la llamada del Padre, portando consigo la luz de Cristo reflejada en el mundo.

4.2.3. *Signum fraternitatis*

La segunda parte (41-71) presenta la vida consagrada como *Signum fraternitatis*, signo de comunión dentro de la Iglesia, en relación con todos los componentes y con todos los niveles eclesiales¹⁰³.

[...]. En efecto, mediante la profesión de los consejos evangélicos la persona consagrada no sólo hace de Cristo el centro de la propia vida, sino que se preocupa de reproducir en sí mismo, en cuanto es posible, «aquella forma de vida que escogió el Hijo de Dios al venir al mundo»: VC 16.

¹⁰² Cf. J.J. ECHEBERRÍA, «Asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos laicales. Investigación teológico-canónica», *TG/DC* 29, Roma 1998, 61. Llama nuestra atención que en este número, el documento utiliza tres verbos «visivos» para ilustrar cada una de las vocaciones. Todos los estados de vida reconocen como punto de partida «una específica acogida del misterio de Cristo, vivida en la Iglesia». Mas una vez recibido el misterio utiliza las modalidades verbales indicadas: «los laicos... reflejan», «los ministros sagrados... son imágenes vivas» y «la vida consagrada se confía la misión de señalar...» (VC 16).

¹⁰³ La tercera parte, que no será presentada, (72-103), bajo el título: *Servitium caritatis*, presenta la vida consagrada como Epifanía del amor de Dios en el mundo, y está dedicada a la misión, en sus varias formas: los desafíos, la nueva evangelización, el profetismo, etc. La Conclusión (104-112), que comprende una llamada a las varias categorías de personas y una espléndida oración a la Trinidad y a la Virgen, a través del pasaje evangélico de la unción en Betania para afirmar la importancia del don gratuito de sí y, por tanto, la importancia primaria de la vida consagrada en la Iglesia, así como su rol esencial e irrenunciable en la actuación de la misión.

Retomando la idea de que el centro del misterio de la Iglesia es la misma comunión, que encuentra su analogado principal en la Trinidad, VC profundiza la idea de la unidad con un elemento nuevo (VC 31). Como ya venía haciendo en todo la doctrina del magisterio que hemos analizado comienza explicitando cómo el bautismo, confirmación y eucaristía son el fundamento común de todos los cristianos.

El elemento que nos parece ciertamente importante es la exposición de los diferentes estados de vida como paradigmáticos:

«Las vocaciones a la vida laical, al ministerio ordenado y a la vida consagrada se pueden considerar paradigmáticas, dado que todas las vocaciones particulares, bajo uno u otro aspecto, se refieren o se conducen a ellas, consideradas separadamente o en conjunto, según la riqueza del don de Dios.»

Cada una de las vocaciones que este número nos ha presentado es para la Iglesia un «paradigma», es decir un modelo al que necesariamente deben hacer referencia todas las nuevas «formas de vida» que el Espíritu haga surgir en la vida de la Iglesia. En este sentido algún autor los llama «estados fundamentales», porque se encuentran en la base de las nuevas formas de vida¹⁰⁴. Lo novedoso de este elemento es el que considere también a la vida laical como un paradigma, o modelo de vida, a la par con la vida consagrada y el sacerdocio ministerial, considerados desde siempre los modelos, por ser los estados de vida «superiores», y que este estado de vida sea también querido por el Señor.

Si los distintos paradigmas están en íntima unión, porque forman un todo y están al servicio uno de los otros, hay «algo» que los laicos como tales pueden y deben ofrecer a la vida consagrada y al sacerdocio: eso propio es su carisma de secularidad. En este sentido es importante destacar cómo el misterio de la Iglesia es fundamentalmente sacramental: cada uno de los estados de vida del cristiano es para los otros signo de una gracia, de una consagración que le es propia. Cada uno de los estados es signo: los religiosos son signo por su vida, mientras que la jerarquía es signo por el ministerio. Los laicos son signo por su secularidad, constituyéndose también en característica propia. Este carisma lo acompaña aún cuando desarrolla distintos oficios o servicios en la Iglesia¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Cf. J.J. ECHEBERRÍA, «Asunción de los consejos evangélicos», 59.

¹⁰⁵ Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 23. Nos parece sugestivo el intento de definición de los laicos que el autor presenta, diciendo: «laico come quel fedele, che, rimanendo nella consacrazione battesimale comune, nella chiesa e nel mondo edifica il Regno di Dio, testimoniando la Fede, secondo un carisma proprio, che è quello della secolarità in una modalità peculiare specificata dai diversi servizi e ministeri svolti»: *ibíd.*, 23, en nota.

5 ALGUNAS REFLEXIONES

Hemos llegado al final de nuestra exposición teológica. No creemos haber agotado el tema del debate teológico-canónico sobre la secularidad del laicado en el período post-conciliar, sin embargo, es el momento de presentar ciertas conclusiones.

Tal vez el cansancio del tema, que provocaba el vaciamiento de contenido teológico, fue causado por una especie de saturación de las palabras repetidas en tantas obras, pero más que nada, en no poder superar la tensión entre dimensión e índole secular, que nos ha legado el Concilio, sin llegar a ver en su núcleo más profundo la distinción.

Queremos en estas reflexiones finales profundizar sobre dos aspectos: el primero será el de ver las líneas de continuidad, y en un segundo momento, presentar una síntesis de nuestro pensamiento.

5.1. EL CAMINO REALIZADO: CONSTANTES

La primera constante que verificamos, en este debate, es una cierta estructura común. La intención fundamental es unir dos polos: por un lado la unidad, la Iglesia, vivida en casi todos como «comunidad», por otro la distinción entre los fieles, usando según la postura, diversos términos: ministerios, secularidad, carismas, etc. Dichas distinciones reflejan una insatisfacción: la primera corriente teológica necesita valorar la figura del laico, atribuyéndole un espacio que le sea exclusivo. La segunda pretende superar una estructura jerarcológica de la Iglesia, dándole una cierta dinamicidad a través de la ministerialización de la Iglesia. La tercera pretende restituir al laico su dignidad de cristiano, liberándolo de estructuras ideológicas e institucionales¹⁰⁶.

La segunda constante que hemos verificado es la centralidad de la secularidad. En general el punto sobre la cual se visualiza la distinción mencionada es la secularidad, no tanto en cuanto al contenido sino en cuanto al valor a atribuirle. En este sentido algunos la quisieron ver como un elemento aislado, propio y casi exclusivo de los laicos («la teología del *proprium*»), otros como característica de toda la Iglesia («la teología de los ministerios»); algunos como característica de todo cristiano y por tanto de ninguno en especial («la teología del seguimiento»). Se ha

¹⁰⁶ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 456.

pasado de la secularidad del laico a la secularidad del carisma, a la secularidad del cristiano¹⁰⁷.

De esta manera hemos constatado la doctrina que se ha hecho presente alrededor del tema de la secularidad. Hubo verdaderamente un camino, es decir, una serie de pasos que se relacionaron entre sí. Si nos preguntaran si se verifica un progreso de la doctrina en este camino, creemos que sin duda hubo un adelanto en cuanto a que el debate llevó a profundizar temas, a encontrar caminos de solución, aunque sin llegar a una respuesta definitiva.

En este camino ha jugado un papel muy importante el magisterio de la Iglesia, que podemos decir que constituye la tercera constante. Dicha enseñanza se ha mantenido firme en el camino trazado por el Concilio Vaticano II. ¿Hubo realmente un progreso en esta dimensión del camino trazado? Si bien, como decíamos, se ha mantenido firme, hemos visto cómo en el plano teológico ha ido haciendo avances, como la clarificación de la pertenencia de los laicos al núcleo de la Iglesia —y no ya en la periferia de la misma—; la profundización de la diferencia entre dimensión secular e índole secular; la revalorización del laicado como vocación, como un estilo de vida paradigmático.

Ciertamente la reflexión teológica ha ayudado en este camino, dado que llevó a la reflexión del magisterio a salir al paso de la doctrina para confirmarla o para purificarla. Creemos que se ha establecido un diálogo entre la teología y el magisterio, que ha enriquecido a ambos.

5.2. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA

Advertimos, sin embargo una última constante con relación al tema examinado: el problema de la secularidad predicada de la Iglesia y de los laicos de manera distinta, queda abierto, dado que no se ha llegado a una solución satisfactoria. Da la impresión que se ha hablado mucho y al final se termina por «buscar atajos», es decir, se buscan soluciones que nieguen alguno de los elementos de la tensión que se produce al in-

¹⁰⁷ En este camino hemos podido constatar como dos movimientos: el primero, producido por la teología del *proprium* —arrastrando las secuelas de la teología del laicado— que tendía a la separación de las categorías de fieles; el segundo, en un momento posterior, ha querido superar aquella barrera proponiéndonos otros criterios de división —teología de los ministerios— o simplemente negar que puedan distinguirse los fieles laicos de los cristianos.

terno del binomio cristiano-laico¹⁰⁸. Otros optan por declarar que no existe posibilidad de solución en el plano teológico, y envían la solución al plano pastoral¹⁰⁹. Y la cosa peor, es que a pesar de estas posibles no-soluciones, el problema permanece abierto como herida dejando el sabor de algo inacabado. Si no ha sido del todo dejado de lado, creemos que en parte es debido a que el magisterio ha continuado hablando de cristiano-laico frente a los otros fieles cristianos, ha seguido distinguiendo entre la dimensión y la índole secular. ¿Cómo conciliar estos puntos sin negar los extremos?

A nuestro juicio el problema se mantiene abierto, no encuentra una solución que agote el tema, porque el punto de partida es todavía incierto, o al menos no es claro. Se parte de una búsqueda de una definición en el ámbito ontológico de los laicos. Es decir algo que se pueda decir «solamente» de los laicos y de ninguno más. Por otro lado, se pretende que este algo pertenezca al orden del ser. Y todo esto en una lectura aristotélico-tomista de género próximo y diferencia específica. Ese algo ha sido continuamente afirmado o rechazado en la secularidad¹¹⁰.

Esta concepción de la secularidad es el punto de partida, y como tal es incierto. La lectura de diversos autores nos hace ver que para algunos la secularidad representa la relación al mundo, considerado éste como pecaminoso. Para otros, se trata del respeto por las leyes propias de la naturaleza de ese mundo. Para la GS la secularidad hace referencia a «mundos», es decir, a ámbitos o esferas en los que el laico se encuentra¹¹¹. Otros, en cambio, hablan de una síntesis interior. Todas estas posturas tienen algo, que según nuestra opinión, es común: la secularidad dice referencia al mundo y aparece como un elemento casi estático, algo dado, conseguido, estable.

Para desarrollar nuestra opinión es importante hacer mención al concepto de los laicos como «sacramento de la Iglesia». Allí decíamos

¹⁰⁸ Cada vez que se habla de sacramento, se debe tener presente que entre el signo y el significado existe una tensión entre el que muestra y lo mostrado, dado que el signo no llega a agotar ni a reflejar del todo el contenido significado. Ver D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 77 y especialmente 90.

¹⁰⁹ Ver, más arriba en 4.1 El Pensamiento de G. Colombo.

¹¹⁰ Se debe tener en cuenta que la relación cristiano-laico-secularidad no pertenece a la lógica filosófica, sino a la lógica teológica. Ver D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 100.

¹¹¹ Ver como ejemplo de las dos primeras visiones las diferentes posturas que hemos presentado en la génesis de la LG (cap. I) y de la GS (cap. III): cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 48 y 121ss. Para la tercera ver G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa*, 81.

sinécticamente que la estructura sacramental con que el Concilio ha querido presentar a la Iglesia, se podía aplicar también a cada uno de los fieles, y de manera especial, lo hicimos con los laicos. Hacíamos allí referencia al misterio-significado que estaba representado por la gracia fundamental del ser cristiano, recibida en el bautismo. Una gracia que crecía y se desarrollaba a través de los sacramentos¹¹².

Pero que esta gracia que se desarrollaba hacía que la gracia originaria se fuese plasmando en distintas conformaciones, según la vocación que cada uno recibe en el Pueblo de Dios. Con la vocación se configura la misión de cada fiel, lo que determina más profundamente la «identidad» de cada uno. De esta manera cada fiel es signo para los otros de una gracia recibida con la vocación¹¹³. Así, la gracia del llamado de Cristo se verifica en lo concreto del lugar que ocupamos dentro de su Pueblo. Por eso, si queremos ser coherentes con lo dicho hasta ahora, podemos decir que *no existen los cristianos en sí*, que no son *los cristianos* quienes rezan, trabajan o sufren¹¹⁴. Los que existen son los cristianos-ministros sagrados, los cristianos-consagrados y los cristianos-laicos¹¹⁵. Cada uno de ellos expresa su lugar en la Iglesia, su vocación, su manera de ser, que a su vez remite a otra realidad: ser un seguidor de Cristo, un miembro del Pueblo de Dios, un cristiano. Creemos que es así como se debe entender la relación de cada uno de los miembros con su ser de «fiel cristiano». VC ha tomado esta línea y llega a afirmar que cada una de las vocaciones es «paradigmática», es decir un modelo a seguir, una identidad propia, agregamos nosotros. Caracterizamos así, a los laicos, como los cristianos que son signos de la Iglesia ofrecidos al mundo.

Quedan abiertas dos preguntas: ¿Existe otra manera de entender la secularidad? ¿Qué es lo característico, o más propio de los laicos, en la secularidad?¹¹⁶.

¹¹² Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 100-101.

¹¹³ Idea que se refleja en VC 16. Ver 4.2.2 Confessio Trinitatis, en la página 18.

¹¹⁴ En realidad cuando se utiliza el término cristiano, hay que hacer una distinción. Parece ser más común cuando uno mira el conjunto de los miembros de la Iglesia desde afuera, o en oposición a otras creencias, o para afirmar algo de todo el conjunto. En general cuando se habla de los laicos desde dentro se habla más bien, de los fieles laicos. Ver también G. DI LUCA, *Il cristiano laico*, 51.

¹¹⁵ Esta división no pretende agotar la riqueza de la realidad eclesial.

¹¹⁶ Como se puede observar, evitamos hablar de un *proprium*, entendido como exclusivo de los laicos, para no recaer en la trampa de la característica ontológica.

5.3. LA «SECULARIDAD EN SENTIDO DINÁMICO»

El mundo es el espacio de todos los fieles cristianos, por tanto, la primera cosa que queremos dejar en claro es que cuando hablamos de «mundo» queremos entenderlo a la manera positiva de GS, o si se quiere, como B. Forte lo explicaba, como el *partner* de la Iglesia que camina hacia la escatología¹¹⁷. La Iglesia tiene siempre una dimensión secular, porque es parte del mundo, camina en la historia, está compuesta por hombres¹¹⁸.

Pero también nos parece importante aclarar que dicho mundo no se confunde ni se identifica totalmente con la Iglesia. Se debe, por tanto, mantener la dimensión de «alteridad» de la Iglesia y del mundo, fundado en la relación entre la Iglesia y el reino, del cual es signo, germen e instrumento, y lo es siendo parte del mundo¹¹⁹. Un reino que se manifiesta también en la historia, en la humanidad en general, y se constituye para la Iglesia como fuente, como posible luz o «signo de los tiempos». La Iglesia se encuentra caminando, es decir, que no ha llegado, junto con el mundo en la historia. Es en la historia donde se instaura un diálogo entre ambos. Ambos interlocutores, en un diálogo más o menos fluido, intercambian diversos signos. Entre estos se encuentran todos los fieles, y el laico de una manera especial¹²⁰.

En un diálogo siempre existe una parte que queriendo comunicarse a la otra inicia un movimiento hacia ella. En la Iglesia, los fieles realizan ese «ir hacia el otro», que es el mundo, llevando consigo todo el contenido del misterio de la fe (especialmente la gracia). Este movimiento se encamina hacia los «lugares típicos de la secularidad», es decir, la cultura, el amor conyugal, el trabajo, la profesión, etc.¹²¹. Éste es el primer sentido de la secularidad que podríamos llamar «estático».

¹¹⁷ B. FORTE, *Laicato e laicità*, 15.

¹¹⁸ Por tanto descartamos aquí una secularidad en sentido negativo, que hace referencia a un mundo «enemigo» de la Iglesia. En este sentido es interesante el aporte de E. Ruffini, cuando dice que parte de la identidad de la Iglesia se encuentra en su relación con el mundo, cf. «Evangelizzazione e laicità», 803.

¹¹⁹ Cf. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?*, 296.

¹²⁰ Recordemos lo que en su momento decíamos: «En la figura del cristiano-laico se da la triple caracterización de los sacramentos: como correspondencia, como reconocimiento y como encuentro. En su conformación gradual con Cristo a través de los sacramentos, se irá dando una identificación tal que podrá constituirse en signo, en el cual pueda reconocerse el fundamento de la gracia. Se constituirá además, como invitación y garantía para los hombres, como lugar de encuentro entre los hombres y Dios, entre el Evangelio y la cultura, entre la Iglesia y su contexto histórico»: Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 97ss.

¹²¹ Cf. G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa*, 81.

Cuando el cristiano camina, lleva la riqueza que la gracia actuada en los sacramentos ha querido darle. Lleva un mensaje, una doctrina que interroga al mundo, que llama al cristiano a la reflexión, para poder ser «signo», es decir, lugar de encuentro. Esta reflexión se hace síntesis vital «en él». Obviamente que la síntesis se hará de manera distinta, de acuerdo a los «lugares», los mundos que le tocan vivir.

Pero el camino no termina aquí. El diálogo se hace también movimiento hacia «dentro» de la Iglesia, a la comunidad. Cada uno de los cristianos lleva consigo no sólo la gracia recibida, la síntesis realizada, sino que también porta la riqueza de nuevas preguntas, nuevos aportes, que dependerán de los mundos que le tocaron vivir¹²². Dentro de este conjunto de «riquezas» encontramos por una parte los hechos que pueden ser leídos como «signos de los tiempos», es decir, la palabra de Dios manifestada en la historia, en las personas, etc. Se encuentra también el lenguaje de los hombres, sus preocupaciones, sus alegrías y temores, etc.¹²³.

Ésta es la segunda acepción de la secularidad, que queremos llamar «dinámica», porque supone no sólo un movimiento de comunicación entre el mundo y la Iglesia, sino que además es llamado a un continuo crecimiento. Así podríamos completar el desarrollo hecho en las conclusiones de los capítulos 2 y 3, diciendo, que así los fieles se transforman en «signos del mundo en la Iglesia».

De esta manera hemos podido mostrar un concepto «dinámico» de la secularidad, mostrando porqué la discusión teológica estaba planteada sobre términos distintos que no podían encontrarse.

5.4. ¿EXISTE UNA SECULARIDAD CARACTERÍSTICA DE LOS LAICOS?

Creemos que sí. Por un lado, creemos que existen ámbitos de mundo que tocan vivir al laico, que le son propios, aunque no siempre exclusivos (p.e. el matrimonio, el trabajo, la profesión, etc., que señalamos

¹²² Esto mismo es insinuado por H. Rollet, cuando dice: «Al laico del Concilio piace pensare che questa presenza non è unilaterale. Non ci si accosta al mondo senza ricevere da esso qualche cosa anche nel campo religioso. Il mondo aiuta la nostra fede, le pone degli interrogativi, ne va in cerca [...]. Il mondo ci aiuta a diffondere la nostra fede. Quando si pensa ai notevolissimi progressi dell'editoria religiosa, alla maggiore funzionalità delle Chiese [...]. Il mondo ci aiuta a comprendere l'uomo. Con ciò stimola la ricerca dei pastori —dinanzi ai quali si aprono nuovi campi di apostolato, come il lavoro, il tempo libero, i grandi complessi— e la ricerca dei teologi»: *I laici nello spirito del Concilio*, Roma 1967, 103-104.

¹²³ Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 97ss.

como secularidad en «sentido estático»). Éstos se le hacen presente, tanto como para recibir o no el mensaje del Evangelio que portan, sino que además como preguntas, como desafíos, distintos que los que tocan a los otros fieles. Existe una tipicidad que se expresa en la diferencia de mundos; existe una tipicidad que se expresa en el tiempo concreto en el que cada fiel vive esos mundos. Obviamente estos mundos no son del todo desconocidos para los otros fieles, dado que como dice G. Campanini, «laico se nace, ministro sagrado o religioso, se llega a ser»¹²⁴.

Pero si nos detuviéramos aquí estaríamos todavía en un plano exterior a la figura del laico. G. Canobbio dice, respecto a los presbíteros:

«Si no se quiere que el ministerio ordenado se reduzca a una simple profesión, se deberá admitir que la presidencia de la Eucaristía, el anuncio autoritativo de la palabra que implica el poder de perdonar los pecados, la tarea de reunir y tener unida la comunidad, configuran la existencia de una persona de un modo singular. Así, sin entender como algo negativo todo lo que se dice, la simple participación en la Eucaristía, el anuncio no autoritativo de la palabra, el simple recibir el perdón de los pecados, estructura y, a la vez, es signo de una existencia cristiana distinta»¹²⁵.

Aquí queremos hacer notar que esos mundos determinan una «manera de ser» de los laicos. No sólo, como hace el autor, por el sentido de pasividad dentro de la Iglesia (con la que no estamos de acuerdo), sino que esos mundos propios que vive determinan, conforman y construyen una «riqueza propia del laico», que se hace gracia para toda la Iglesia. Éste es el sentido de lo que VC quiso expresar cuando decía: «Los *laicos*, en virtud del carácter secular de su vocación, reflejan el misterio del Verbo Encarnado en cuanto Alfa y Omega del mundo, fundamento y medida del valor de todas las cosas creadas» (VC 16)¹²⁶.

¹²⁴ «oltretutto, “laici” si nasce e ministri ordinati o religiosi si diventa»: G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa*, 81.

¹²⁵ «Per chiarire: se non si vuole che il ministero ordinato si riduca a una semplice professione, si dovrà ammettere che la presidenza dell’eucaristia, l’annuncio autorevole della parola che implica il potere di rimettere i peccati, il compito di radunare e tenere unita la comunità, configurano l’esistenza di una persona in modo singolare. Così, senza intendere come risvolto negativo quanto si sta dicendo, la semplice partecipazione all’eucaristia, l’annuncio non autorevole della parola, il semplice ricevere il perdono dei peccati, struttura e, insieme, è segno di un’esistenza cristiana differente»: G. CANOBBIO, *Laici o cristiani*, 291.

¹²⁶ Canobbio expresa esta idea diciendo, que cada categoría de fieles debe representar una de las características propias de la Iglesia. Los laicos son aquellos que expresan la solidaridad de la Iglesia con el mundo, cf. *Laici o cristiani?*, 298-299.

Por último, si tenemos en cuenta lo dicho reiteradas veces por el magisterio de la Iglesia, los laicos son llamados —vocación— para ordenar las realidades temporales —misión— según Dios (LG 31). Misión y vocación no pueden ser separadas; ambas configuran la identidad de la persona que es destinataria porque ambas portan en sí una gracia. Esto hace que la secularidad lleve en sí una gracia, y por tanto no es un mero dato sociológico (aunque tenga componentes sociológicas)¹²⁷. Si bien, la dimensión secular, hace que todos los fieles reciban su vocación para el mundo, sólo los laicos la reciben en el mundo y a través del mundo.

Por todo lo dicho debemos concluir que, a nuestro juicio, ciertamente la secularidad debe ser vista primero como un elemento dinámico, en el cual se vive y se crece, como «ciudadano del mundo» y como «miembro de la Iglesia». Por otro lado, que según el tipo de mundos que tocan vivir, serán más o menos determinados esos fieles. Que existen fieles, llamados laicos, que por el tipo de mundo —y si se quiere, cantidad de mundos— realizan una determinada «síntesis vital evangélica» distinta de los otros fieles. Por esto llegan a ser para la Iglesia signo del mundo.

Los laicos son para los otros fieles signo de la dimensión secular que aquellos comparten según la propia vocación específica. Ellos llevan en sí una riqueza que tocará al derecho canónico recibir, valorar y hacer que verdaderamente sea aprovechada en el interior de la institución eclesial.

2.^a PARTE: LA INCIDENCIA DEL DEBATE EN EL CIC 83

1. EL PUNTO DE PARTIDA

El Código de Derecho Canónico sancionado en 1983, es llamado comúnmente el «último documento del Concilio Vaticano Segundo»¹²⁸, dado que es fruto del deseo de reforma de la Iglesia. En este sentido ha intentado ser fiel intérprete de los logros de los diferentes documentos

¹²⁷ Cf. G. DI LUCA, *Il cristiano laico*, 46.

¹²⁸ Cf. J. BEYER, *Dal concilio al Codice*, 11.

emanados por aquel sínodo, como surge de los principios que guiaron su elaboración¹²⁹.

Por otro lado tenemos que afirmar —siempre en relación con el tema de la secularidad— que el Código es además, «hijo de su tiempo». Cuando se recorre los ítems de formación del texto legislativo se puede observar cómo ha influido en él la discusión sobre la secularidad, presentada anteriormente. Una prueba de ello es la manera de presentar la figura de los laicos. En el primer proyecto de Código, los laicos son prácticamente definidos tomando textualmente LG 31, mientras que en el texto actual, tal definición ha sido incorporada casi en su totalidad para definir al fiel cristiano (c. 204 § 1). Si vemos el estado del debate en el momento de la sanción del Código, no es de extrañar que los consultores hubieran elegido no presentar tal definición. Por tanto, nos enfrentamos a un apartado que aparece «incompleto» (si buscamos una definición), y debemos ver que lugar ocupa hoy la secularidad en el CIC y qué riqueza aporta el sentido dinámico de la misma¹³⁰.

2. LA ÍNDOLE SECULAR: LO ESPECÍFICO DEL LAICO

La índole secular es sin duda el núcleo propio atribuible a los laicos. Es presentada explícitamente en el segundo párrafo del canon 225 y en el canon 227¹³¹. El primer canon citado expresa:

¹²⁹ Cf. Prefacio, en *Código de Derecho Canónico* (ed. Profesores de Salamanca). Los principios se encuentran en *Comm.* 1 (1969) 77-85.

¹³⁰ Es interesante confrontar la estructura del CIC con CCEO, para comprobar lo que hemos afirmado. Se puede ver una presentación sintética del CCEO en D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 251.; D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali. Strutture ecclesiali nel CCEO*, Roma-Bologna, 1993, 297-298. Ver también J. GAUDEMET, «The Laity», en *A guide to eastern code*, Kanonika 9, Roma (De pronta publicación), 1-13.

¹³¹ Sin embargo creemos que la misma fue ya adelantada en el § 1 del primer canon; éste expresa la obligación y el derecho de los laicos, como todos los fieles, al apostolado. Hasta aquí no dice nada específico y se podría pensar que hubiera sido mejor trasladarlo al apartado de los fieles en general. Solo al final agrega: «[...] obligación que les apremia todavía más en aquellas circunstancias en las que sólo a través de ellos pueden los hombres oír el Evangelio y conocer a Jesucristo». Como se puede ver, el texto afirma que existe un «ámbito propio» para los laicos que será determinado en el segundo párrafo, que es tal vez el núcleo del apartado. En este sentido G. Ghirlanda dice que «si es verdad que el deber-derecho de anunciar el evangelio atañe a todos los fieles, también es verdad que este deber-derecho afecta de

«Tienen también el *deber peculiar*, cada uno según su propia condición, de impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico, y dar así testimonio de Cristo, especialmente en la realización de esas mismas cosas temporales y en el ejercicio de las tareas seculares»¹³².

La secularidad constituye el punto de conexión entre el capítulo 4.º del documento conciliar y esta sección. Este segundo párrafo nos permite leer todos los cánones del apartado, y otros del Código, desde una óptica especial o al menos más profunda¹³³. La secularidad es, como decíamos más arriba, el modo particular en que esta categoría de fieles, que permanece en el estado común del bautizado, realiza su vocación.

Junto al canon 225, nos encontramos el canon 227, que sanciona la libertad de los laicos en los asuntos temporales. Este derecho surge como consecuencia del reconocimiento de la autonomía de las cosas temporales¹³⁴. La *fecundidad secular* de los laicos no se explicita solamente a través de la familia o del matrimonio. Fuera de este ámbito se le reconoce la capacidad de generar vida en el campo cultural, económico, social, político, etc., es decir en todas las esferas de la comunidad humana. En todos estos campos el código, en el canon 227, reconoce a su acción una *libertad* especial, la cual no sólo es vivida delante de la sociedad civil, sino también como una manera especial del apostolado de los laicos ante la jerarquía¹³⁵.

modo muy diferente a los laicos, a los clérigos y a los que están en un instituto de vida consagrada»: El derecho en la Iglesia, 136. En este sentido el § 1 no se limita a repetir el canon 211, sino que lo desarrolla, integrando los ámbitos que le están «reservados» y la posibilidad de hacerlo asociadamente. Es evidente, dice G. Feliciani, que esta tarea de acceder a esos ámbitos propios, no puede ser realizada sino por quien conoce bien la doctrina cristiana, relacionándolo con el canon 229 § 1, cf. *Il popolo di Dio*, 96.

¹³² «§ 2. Hoc etiam peculiari adstringuntur officio, unusquisque quidem secundum propriam condicionem, ut rerum temporalium ordinem spiritu evangelico imbuant atque perficiant, et ita specialiter in iisdem rebus gerendis atque in muneribus saecularibus exercendis Christi testimonium reddant.»

¹³³ Esta profundidad nos permitirá, una vez más, afirmar que no se puede identificar al laico como el «cristiano sin más» (el cual, desde nuestra posición, no existe).

¹³⁴ En este sentido puede reconocerse como antecedente del canon 227, el canon 84 de LEF 69, cuando justamente reconoce la autonomía de las cosas temporales, en el cual luego en el canon 85, reconocerá más tarde el papel de los laicos.

¹³⁵ S. Berlingò, señala al respecto «Non basta neppure precisare che la libertà di cui parla il c. 227 è libertà da vantare, né limite della sua "giustezza", anche nei confronti dell'autorità ecclesiastica. Non si comprenderebbe, infatti, perché, se si trattasse solo di questo, un tale diritto dovrebbe essere solennemente sancito nella sede

No se trata de una libertad ilimitada o incondicional, por eso el legislador agrega tres límites que puedan servir de marco de ejercicio de dicha libertad: la inspiración en el evangelio, atención a la doctrina del magisterio, y la prohibición de presentar la propia opinión como doctrina oficial de la Iglesia. La reiteración de estos límites hace aparecer —al texto— demasiado preocupado por los abusos que puedan darse, y repite enunciados formulados con anterioridad (cc. 225 § 2, 212 § 1)¹³⁶.

La secularidad que se está tutelando en estos cánones aparece en orden a la misión. Es lo que en el capítulo anterior hemos llamado secularidad en sentido estático, o mundos que son propios de los laicos. De alguna manera aparece sólo el primer movimiento de la secularidad dinámica. Nos queda la pregunta si se ha tomado el segundo momento de ese movimiento, o segundo modo, cuando el laico porta su experiencia, su síntesis dentro de la Iglesia.

3. LA SECULARIDAD: PERSPECTIVA DE LECTURA

A continuación del análisis del núcleo central del apartado, es importante leer cómo el texto destaca diversos ámbitos en los cuales reconoce esa especialidad laical: la familia (c. 226), los oficios y ministerios eclesíásticos (cc. 228, 229 § 3, 230, 231), la formación (c. 229 §§ 1 y 2; 231 § 1). El código no reconoce explícitamente la secularidad en senti-

propria e specifica dei laici e non in quella dei diritti fondamentali comuni a tutti i fedeli. La scelta della sedes materiae, la connessione prima evidenziata con il canone relativo al ministero coniugale, le significative e dirette ascendenze di precisi passi del Concilio orientati in tal senso, lo svolgimento dei lavori della Commissione per la revisione del Codice, le norme del c. 275 e del c. 579 (NB: el autor debería haber dicho aquí 529 § 2) che, entrambe al § 2, impegnano, a loro volta, i chierici a riconoscere (anche, qui: “agnoscant”) e promuovere la “missione” che i laici devono esercitare come propria nella Chiesa e contestualmente nel mondo, confortano la convinzione che con questo canone si sia voluto attribuire grande rilievo al servizio reso dai laici, in quanto tali, alla pace ed alla giustizia in mezzo al mondo, volendo significare che esso rappresenta altresì il loro ministero costitutivo nella Chiesa, la loro specifica funzione ecclesiastica»: «I laici nel diritto», 82-83.

¹³⁶ En este sentido S. Berlingò dice: «in queste previsioni è ammesso un esercizio troppo ampio e discrezionale dei poteri dell'autorità ecclesiastica, anche nei riguardi di autori laici e di opere, pubblicazioni e comunicazioni non aventi sempre ad oggetto materie strettamente di fede»: «I laici nel diritto», en *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano 1987, 73-110, 95.

do dinámico, pero creemos poder reconocer, a través de una lectura detallada de los cánones, su existencia.

3.1. LA FAMILIA

El canon 226 parece ser un salto lógico entre el canon 225 analizado y el canon 227 que habla sobre la libertad en los asuntos temporales. ¿Por qué aparece entonces, a continuación del apostolado, de la secularidad? Tal vez sea porque la familia es el ámbito más propio del apostolado laical. Esto sin duda es así, aunque debemos precisar que esta norma se aplicaría también a algunos clérigos que pueden casarse, como en el caso de los diáconos permanentes¹³⁷. Sin embargo, creemos que, porque la vida conyugal no sólo construye el Pueblo de Dios sino también la sociedad civil, ésta es una explicación de la secularidad afirmada en el canon 225, que por otro lado se aplica también al § 2¹³⁸. Para los esposos «animar y perfeccionar las realidades temporales» significa, antes que nada, procrear y educar cristianamente los hijos engendrados¹³⁹, también la adopción de niños, la acogida de forasteros, la dirección de escuelas, la asistencia a los adolescentes, la ayuda a los novios, la catequesis, el apoyo a los esposos y a las familias necesitadas material y espiritualmente, la ayuda a los ancianos, la promoción en la sociedad y en la legislación civil de la dignidad de la familia, etc.¹⁴⁰.

¹³⁷ Cf. G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna 1991, 94.

¹³⁸ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho*, 137. En el mismo sentido G. Feliciani, añade que hubiera sido importante dedicar al tema de la familia un título, para tutelar los derechos y obligaciones, cf. *Il popolo di Dio*, 100.

¹³⁹ Cf. M. BRUNETTI, *I laici nel diritto canonico. Prima e dopo il Vaticano II*, Torino 1987, 87. Ver también S. Berlingò, «I laici nella Chiesa», 197. Al respecto D. Mogavero hace notar que: «Viene qui sottolineata la vocazione ecclesiale dei coniugi, ai quali non è richiesto fundamentalmente di procreare ed educare i figli, ma di procreare ed educare *Il popolo di Dio*»: «La condizione del laico», 81. En este sentido G. Ghirlanda habla de «ministerio eclesial» o ministerio «del amor», de «carisma» como don del espíritu para un servicio a realizar en la Iglesia y en el mundo, es decir como expresión de la secularidad laical que les pertenece, cf. *El derecho*, 396-397.

¹⁴⁰ AA 11; FC 42-48 (AAS 74, 1982, 81-191); ChL 41.

3.2. PARTICIPACIÓN EN LOS MINISTERIOS Y OFICIOS

A continuación el Código habla de la participación de los laicos dentro de la estructura de la Iglesia (228, 229 § 3, 230). Hemos querido hacer mención aquí de dos aspectos íntimamente unidos como son los oficios y ministerios. Éstos están relacionados con la participación de los laicos en el triple oficio de gobernar, santificar y enseñar de la Iglesia. Ambos tratan, por así decirlo, de tareas que para el laico son «secundarias» en el sentido que lo más propio del laico, como decía el 225, son el ordenamiento de las cosas temporales. Los oficios y ministerios son asumidos por los laicos sólo como una tarea supletoria, que si bien les es posible asumir, sin embargo no les es lo más propio. El título para esta participación es el Bautismo, ya que en él se hacen partícipes del triple ministerio de Cristo que cumplen «a su modo» (LG 31).

Sin entrar en el detalle de los oficios y ministerios que los laicos pueden realizar en la Iglesia, quisiéramos ver a la luz de la secularidad ese modo propio con que estos fieles trabajan en la estructura de la Iglesia¹⁴¹.

El tema de los oficios está íntimamente ligado con el oficio de gobierno en la Iglesia y con la potestad necesaria para su cumplimiento. Por tanto, debemos tener en cuenta el canon 129, que establece la conexión entre potestad y Orden Sagrado, y la posibilidad de que los laicos pueden «cooperar» en ciertos oficios¹⁴². El otro punto de partida es el canon 228 § 1, cuando establece que los laicos son hábiles para los oficios y funciones para los cuales son idóneos¹⁴³. La idoneidad propia de los laicos es aquella que les viene en especial por la profesión «profana», es decir por su preparación para desenvolver tareas en el orden temporal: política, derecho, economía, ciencias sociales, etc. Tal vez por eso S. Berlingò afirma que hubiera sido mejor colocar el segundo párrafo del canon 228 en el lugar del primero, indicando así que el oficio de

¹⁴¹ Nos serviremos de la presentación realizada por G. GHIRLANDA, *El derecho*, 139.

¹⁴² En este mismo sentido S. Berlingò, pone en evidencia la contradicción entre el canon 274 § 1 y los cánones 129 § 2 y 228, en cuanto éstos últimos estarían legitimando el ejercicio de la potestad de jurisdicción a los laicos, que sin embargo es limitada en el primero, cf. «I laici nel diritto», 88. Al respecto P. Valdrini hace notar que en el nuevo código la noción de oficio no está ligada al poder de orden o de jurisdicción, de alguna manera como efecto de MQ, cf. «Ecclesialità e ministerialità della missione del fedele laico», *Periodica* 87 (1998) 527-548, 538.

¹⁴³ Ver G. GHIRLANDA, *El derecho*, 139.

asesorar según la propia ciencia, que llamamos profana en contraposición a la eclesiástica, expresa lo más propio del laico que es su experiencia secular. Ciertamente, si hay algo que los laicos pueden aportar son los datos de vida que en su síntesis personal realizan en el mundo, con las acciones que les son propias¹⁴⁴. Tal vez por esta misma razón es que en el primer esquema de LEF, en el canon 29, la labor de consulta aparecía relacionada con de la secularidad, ya que se encontraba inmediatamente después de ella¹⁴⁵. Creemos además, que el orden propuesto por el autor estaría vinculado más estrechamente con la secularidad reconocida en el 225 § 2. De esta manera podemos decir que se ha tenido en cuenta ese segundo «movimiento» de la secularidad, en el que el laico lleva hacia el interior el fruto de su encuentro con el mundo.

Con relación a los ministerios son clasificados en: instituidos o estables, temporales y extraordinarios¹⁴⁶. Los instituidos abarcan los ministerios señalados en el canon 230 § 1: acolitado y lectorado. Los temporales, del canon 230 § 2, son aquellos que se realizan durante las ceremonias litúrgicas, como las del lector, comentador, cantor, etc. Estos ministerios no exigen una institución especial. Por último, en el § 3, aparecen los ministerios extraordinarios. Los mismos se caracterizan por ser aquellas tareas realizadas por los laicos supliendo la falta de ministros ordenados. Entre ellos se pueden encontrar: ejercitar el ministerio de la palabra, presidir las oraciones litúrgicas, administrar el bautismo y dar la comunión; asistir al matrimonio, la cura pastoral de una parroquia, preparación para el matrimonio, etc.¹⁴⁷.

¹⁴⁴ «Inoltre, l'avere così dettagliatamente individuati i requisiti che concretizzano l'abilitazione laicale alla consultazione, vincola più da presso l'autorità ecclesiastica al ricorso al laicato, ogni qualvolta quei requisiti si riscontrino, riverberandosi, ad esempio, sulla legittimità di una delibera che abbia fatto a meno di attivare al parere i laici, pur essendo essi "prudenti" "onesti" forniti delle dovute cognizioni e pur essendo stati sentiti in precedenti analoghe circostanze, tali da rendere evidente la necessità dell'apporto della loro esperienza»: S Berlingò, «I laici nel diritto», 83.

¹⁴⁵ El texto del canon 29 § 3 de LEF69 decía: «Habiles iidem sunt qui in rebus Ecclesiae a sacris Pastoribus consultantur ad normam iuris et ad munera ecclesiastica suae conditioni congrua ab eisdem depuntentur.»

¹⁴⁶ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho*, 141.

¹⁴⁷ Ver además la Instrucción Ecclesiae de Mysterio, sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el ministerio sacerdotal, cf. AAS 89 (1997) 852-877.

3.3. LA FORMACIÓN

Particular interés tiene para nuestro estudio el análisis del canon 229 §§ 1 y 2. De alguna manera refleja la importancia que GS 43 ha dado a la participación de los cristianos en los asuntos temporales y en especial la de los laicos.

En el primero se establece el derecho y deber de adquirir una formación doctrinal necesaria para poder vivir y defender la fe. Este canon, según nuestra opinión debe ser leído junto con el canon 231 § 1 en que se especifica la necesidad de una formación adecuada para servicios permanentes en la Iglesia. En ambos cánones se trata la formación de los laicos, pero el primero tiene en cuenta la tarea en el orden temporal y el segundo la tarea permanente en la estructura de la Iglesia. Esta doble tarea es reconocida y fomentada por el canon 275 § 2, que establece que los clérigos deben reconocer tales tareas promoviéndolas.

Si tomamos además, los cánones 329 y 811, sobre la necesidad de formación de los laicos, leídos a la luz del 225 § 2, nos damos cuenta que tal formación tiene que centrarse fundamentalmente sobre esa tarea secular de los laicos, es decir, que su reflexión teológica no sólo deberá aportar contenidos, sino que además, deberá ayudar a los laicos a vivir y realizar en sí la síntesis entre el Evangelio y la realidad que les toca vivir. En este sentido, todos estos cánones son una explicitación de AA 27 y del canon 225 § 1.

Entendida de esta manera la formación de los laicos no sólo será verdaderamente adecuada para vivir en el mundo, sino que además, de ese «su modo» de vivirlo puede surgir un aporte original a la misma reflexión teológica y pastoral¹⁴⁸. De hecho este aporte se podría decir que ya es una realidad, cuando pensamos en todas las corrientes teológicas que después del Concilio han partido de una comprensión diversa del temporal.

¹⁴⁸ En este sentido M. Brunetti, dice: «La teologia è nata all'interno del mondo clericale e religioso ed ha avuto finalità crescenti ma omogenee: da contemplative e catechetiche, [...]. E finché ha adempiuto a tali funzioni è rimasta nell'ambito clerico-religioso [...]. Ora il codice vuole per i laici una "teologia da apostolato", capace cioè di suggerirne e guidarne l'attività propria e inderivata nel temporale»: *I laici nel diritto*, 89.

4. LA SECULARIDAD COMO DEBER-DERECHO Y COMO VOCACIÓN

Podemos decir, entonces, que la secularidad, además de ser una característica, se formula como un derecho. Sin embargo el análisis de la secularidad quedaría incompleto si no la considerásemos también como un deber.

Si pensamos la vocación como un conjunto de elementos que caracterizan la persona y la identifican, debemos también pensar que esas determinaciones se expresan en deberes y derechos, que la Iglesia puede y debe, custodiar y exigir. El fundamento de ésta última afirmación es el deber-derecho de la Iglesia de «pastorear la grey», o dicho en otras palabras, de ayudar a que los hombres (y con más razón sus miembros) alcancen su fin por el camino que el mismo Dios los llama. Exigir y custodiar el deber y el derecho de los laicos a vivir plenamente la secularidad es ayudarlos a vivir plenamente su vocación.

Es en esta perspectiva de «custodia» de la secularidad laical que el legislador nos deja, por ejemplo, el canon 517 § 2, en el que se permite al Obispo diocesano ante la escasez de sacerdotes, encomendar la cura pastoral de una parroquia a una «persona que no tiene el carácter sacerdotal», designando a un sacerdote como moderador. El sentido positivo de esta norma es justamente mostrar que por el Bautismo podrían los laicos ser llamados a ocuparse de la cura pastoral de una parroquia. Pero para «defender» la vocación propiamente laical, para mostrar que no es el lugar que les corresponde sino ocasionalmente, se determina la circunstancia (la escasez de sacerdotes) y la modalidad (buscando primero un diácono; no nombrando a los laicos, sino personas; no encargando a uno sino a un grupo; un sacerdote como último responsable), aunque en la realidad este responsable se haga presente esporádicamente.

Sin embargo, a pesar de lo dicho, no es menos deber de la «autoridad» eclesial velar para que dicha secularidad sea también custodiada hacia el interior de la institución, de manera tal, que no se pierda, o mejor dicho, se aproveche la «riqueza» que la vida laical posee. El laico no sólo está ordenado hacia las realidades temporales, sino también, como hemos visto más arriba, puede ser llamado —fundado en el Bautismo— a ciertos oficios o ministerios que llevarían el signo de su riqueza particular.

5. CONCLUSIÓN

El CIC 83, como toda construcción jurídica, debió afrontar la dura tarea de volcar en categorías jurídicas una teología. Ésta no fue precisamente la que surgió del Concilio Vaticano II (al menos literalmente), sino que refleja el paso de los años y los problemas surgidos en los debates teológicos. El apartado sobre los laicos muestra claramente cómo, para enfatizar la figura del fiel (que es una abstracción jurídica), termina por desdibujar la figura del laico. Esto de manera tal, que uno pueda afirmar la existencia meramente formal de la sección de esta categoría de fieles.

Sin embargo es precisamente la secularidad la que posibilita que aquello no sea así. Es la secularidad la que ha mantenido en pie la figura del laico. Ciertamente (no podemos saber si con intención o no) los relatores no pudieron quitarla sin tocar la figura misma del laico, ni obviar esta figura sin tener que enfrentar el problema de la secularidad.

Por otro lado no todo el debate incidió negativamente sobre el código. La Exhortación VC nos proporcionó la clave para formular el sentido dinámico de la secularidad, que no sólo no aísla al laico en un mundo fuera de la Iglesia, sino que funda la necesidad de una cogida aún mayor para poder captar su riqueza. Además, como hemos visto, nos permitió rescatar los cánones del apartado analizado, para proyectarlos hacia una cooperación aún mayor de los laicos «dentro» de la estructura eclesial.

Quisiéramos finalizar esta reflexión diciendo que si antes era la secularidad la que condenaba al laico a ser un «miembro de afuera» de la Iglesia, como resultado del avance teológico realizado, es la secularidad la que ha salvado al laico de desaparecer en una suerte de clericalización o difuminación en la figura del fiel.