

LOS LAICOS EN LA DISCUSIÓN TEOLÓGICO-CANÓNICA DESDE EL CONCILIO AL CIC 83

1. Premisa

Mi exposición se centrará en el estudio de la discusión teológico-canónica sobre la noción de laico desde el Concilio Vaticano segundo hasta el Código de Derecho Canónico de 1983. Es claro que no se pretende sino presentar someramente el tema, dado la que discusión ha sido ardua. Centraré mi exposición solamente en aquello que tuvo que ver exclusivamente con la noción de laico: quién es y cómo entenderlo teológica y canónicamente.

Excede a nuestro trabajo la presentación de la discusión previa al Concilio Vaticano II. De este período nos parece importante destacar solamente que el CIC17 dedica pocos cánones a los laicos, con forma negativa, explicando lo que no son y lo que no pueden hacer. No entraré tampoco en el tema de los laicos consagrados mediante los consejos evangélicos, sino en lo que se entiende como laico «en general».

2. El Concilio Vaticano II

2.1 *La Iglesia como sacramento*

Es sabido que el documento que presenta mayores novedades en relación a nuestro tema, fue la

Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia. Haciendo un análisis sobre la génesis de éste documento¹, se verifica que el estudio sobre el laicado no puede hacerse ajeno al estudio sobre la Iglesia, es decir, que son dos conceptos dependientes entre sí². De hecho, la lectura de las actas del concilio ofrece, como resultado, cómo el concepto de Iglesia y el lugar de los laicos dentro de su estructura, ha cambiado notablemente a lo largo del proceso, y que, una de las causas, ha sido justamente el tratamiento del tema de los laicos, que llevaba toda la fuerza de la irrupción laical en la pastoral y en la reflexión teológica³. Otro tema que ayudó a estos cambios mencionados, fue la concepción de mundo y cómo la Iglesia se situaba frente a él: al abandonar una visión meramente negativa del mundo, contra el cual había que luchar y defenderse, se hizo posible pensar al laico no como un fiel cuya característica incluía un elemento negativo (mundano)⁴, sino por

¹ A la base de éste aporte se encuentra mi exposición en *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC83: El laico: «sacramento de la Iglesia y del mundo»*, Roma 1999. Se puede ver también mi artículo «El problema de la secularidad. El debate post-conciliar y su incidencia en el CIC83», *Estudios Eclesiásticos* 74 (1999) 737-786.

² Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico* (cf. nt. 1), 20.

³ Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico* (cf. nt. 1), 57.

⁴ «Laici ulterius secundum suam concretam condicionem in societate describuntur[...]. In mundo sunt et in eo laborant, sed "malitiae mundi" adversantes, "mundum ipsum" ab intra sanctificant. Haec antithesis correspondet duplici significationi vocabuli "mundi"»: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. 26 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1978, II/1, 263, nota 4, al n. 23.

el contrario, como uno para quien el mundo es lugar de salvación⁵.

Siguiendo las líneas arriba presentadas, una primera pregunta que debemos hacernos es cómo presenta la LG la Iglesia, y desde ese concepto, preguntarnos qué dice sobre los laicos.

La Iglesia se presenta a sí misma eligiendo la figura del sacramento (LG 1), la cual es completada en el n. 8 con el paralelismo entre la figura del Verbo encarnado y la de la Iglesia: así como en Cristo se da la unión entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, así también el organismo social de la Iglesia sirve al Espíritu para la salvación de los hombres. Paralelismo que implica la íntima unión de ambos elementos, de manera tal que no se pueda pensar uno sin el otro. En la Iglesia se da esa presencia del misterio del sacramento que da fundamento a la estructura social, a la vez que ésta es la condición de posibilidad de ser instrumento para la salvación de los hombres⁶. Significante y significado, signo y misterio se unen en la Iglesia para ofrecerla a los hombres como mensaje, donde el elemento visible se presenta como capaz de comunicar aquello que manifiesta: la salvación.

El significado y el significativo no constituyen dos realidades separadas. A través de la representa-

⁵ Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico* (cf. nt. 1), 42.

⁶ «Esta opción hizo posible romper con el monopolio de la temática socio-jurídica de la eclesiología apologética y el trazar una doctrina eclesiológica auténticamente teológica, describiendo la Iglesia como sujeto y, al mismo tiempo, objeto de fe». A. ANTÓN, «Principios fundamentales para una teología del laicado en la eclesiología del Vaticano II», *Gregorianum* 68 (1987) 103-155, 116.

ción – invitación y garantía – se realiza la acción divina y sólo en la realidad significada el signo adquiere pleno sentido⁷. Así la Iglesia como sacramento aparece, por un lado, significando a Cristo, que es el sacramento radical⁸ y, por otro, adquiere sólo en él su verdadero sentido de instrumento: la Iglesia transmite y proclama la salvación recibida de su Señor. Es un sacramento que luego se expresará, como realidad de gracia, en cada uno de los siete sacramentos, a través de los cuales se dará el encuentro del Señor, Cabeza del cuerpo, con cada uno de sus miembros⁹.

Esta capacidad de ser instrumento de gracia implica que el signo no es arbitrariamente elegido, sino que expresa una afinidad con el misterio significado, sin pretender expresar la totalidad del misterio. Esto mismo implicará siempre una tensión entre el signo y el misterio, entre el significante y el significado, ya

⁷ Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della costituzione «Lumen Gentium»*, Milano 1993⁵, 70.

⁸ Teniendo en cuenta el peligro de que ciertos elementos figurativos, que, utilizados para describir ciertas realidades con un uso indiscriminado, terminan por agotar el sentido, debemos decir que Cristo es sacramento radical, en cuanto Verbo Encarnado ha mostrado a los hombres el «rostro de Dios», y la Iglesia es el sacramento originario en cuanto ella misma es la expresión de la presencia salvífica de Cristo entre los hombres. La terminología fue tomada de O. SEMMELROTH, «Il nuovo popolo di Dio come strumento di salvezza», en *Mysterium Salutis*, VII, 377-437, 389.

⁹ B. Mondin dice que la estructura sacramental no solamente forma parte de los sacramentos sino también de la palabra de Dios, cf. *La chiesa primizia del regno*. Trattato di ecclesiologia, en Corso di Teologia Sistemática, VII, Bologna 1989, 300.

que el elemento visible (signo), si bien será algo más que una insinuación será siempre insuficiente, inadecuado para mostrar la realidad invisible (misterio).

Tres, podemos decir, son los elementos del sacramento: el reconocimiento, la correspondencia y el encuentro. La teología sacramental aplicada a la eclesiología, nos permite abrazar la pequeñez del signo y cargarlo del valor trascendente en el reconocimiento. Se trata de poder hacer la «ilación» entre el objeto signifiante y aquel significado. Un signo sacramental, además, tanto más realizará su significado esencial cuanto haya una más perfecta correspondencia entre el signo y su significado; por otro lado, aquí lo que es significado, es no solamente una realidad de gracia de parte de Dios, sino también una decisión del hombre por Dios, siempre amenazada de fracasar¹⁰. En todos cada uno de estos elementos puede verificarse el fracaso. Es aquí donde el Concilio ha querido abrazar el límite del signo, no siempre adecuado, no siempre claro, y reconocer la posibilidad real de cada hombre de responder a esta llamada y de aceptar el encuentro o no.

¹⁰ Cf. O. SEMMELROTH, «Il nuovo popolo di Dio» (cf. nt. 8), 415. Dice además el autor: «La sacramentalità della Chiesa e le sue sette azioni sacramentali in senso specifico non devono essere intese in modo troppo restrittivo; esiste, infatti, una struttura sacramentale anche nel contesto di una vita condotta al cospetto di Dio. E tuttavia la Chiesa e la vita vissuta in essa sono la cornice e l'ambito che Dio ha voluto come visibilizzazione di quella volontà salvifica che vuol conferire salvezza e la visibilizzazione della volontà di salvezza degli uomini che rispondono affermativamente alla grazia divina quando vogliono ricevere la salvezza»: «Il nuovo popolo di Dio», 412.

La visión sacramental de la Iglesia es la que posibilita captar la tensión entre la grandeza del misterio y lo limitado del signo. Una tensión que surge del querer armonizar elementos que parecerían ser contradictorios. El hecho de tener que vivir un tiempo medio entre el «ya pero todavía no de su realización», comprendido entre la resurrección de Cristo y su parusia final, le dará una configuración particular: la salvación se ha ya manifestado pero sus frutos todavía no se nos han comunicado en plenitud¹¹. Esta tensión nos obliga a contar siempre con la existencia de las imperfecciones. Nos obliga a aceptar y conjugar la acción de la gracia no obstante nuestra condición de pecadores.

Vivir la Iglesia es tratar de no resolver la tensión sino vivirla en la unidad: unidad en la diversidad, universalidad en el límite, la gracia en el pecado. Por otro lado la tensión es la posibilidad del signo sacramental de abrazar los «opuestos», es lo que le posibilita de enriquecerse de sentido en las aparentes contradicciones y de no agotarse con el tiempo. En concreto estos opuestos son presentados en los capítulos primero y segundo de la LG: el misterio de la Iglesia y la realidad del Pueblo de Dios, la vocación universal de la Iglesia y su no-arribo a todos los hombres; el ya pero todavía no del tiempo medio, entre la Iglesia santa y aquella necesitada de purificación¹².

¹¹ Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Madrid – Toledo 1986, I/46.

¹² «La “primera tensión” [...] es más bien de índole positiva [...] todo el existir de la Iglesia se desarrolla entre dos venidas de Cristo, de manera que la “primera venida la empuja” y la “segunda tira de ella”. Casi diría que es más importante la segunda tracción; tanto que, si Cristo empuja a su Iglesia, es

2.2 *Los laicos: «sacramentos de la Iglesia»*

La pregunta que queremos responder en este momento es: ¿es posible aplicar la lectura sacramental (signo-significado) a los laicos? Creemos que se puede hacer sin forzar el sentido de los conceptos.

2.2.1 El misterio en los laicos

Como hemos dicho más arriba, el misterio de la Iglesia se encuentra en la presencia misma de Cristo, que la funda como su cuerpo, que la llama a ser expresión de una alianza en un Pueblo. Pero la Iglesia subsiste, se hace presente, en cada uno de sus miembros¹³. No podemos decir que se encuentre más allá, de sus componente aunque podamos pensarla como una entidad en sí misma. Pero su verificación, su concreción es en sus miembros¹⁴. Es en cada uno de

para que llegue a su encuentro. [...] La “segunda tensión”, es decir, la existente entre la gracia y el pecado[...]. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia* (cf. nt. 11), 1/49-50.

¹³ «La chiesa non esiste mai in sé, ma sempre e soltanto in persone che devono ricevere la loro ecclesialità dalla chiesa (nei singoli sacramenti) e che devono ratificarla nella libertà, dove tuttavia è da sempre previsto che la chiesa come tale deve ricevere e ratificare se stessa a partire da Cristo». H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*. III. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo, Milano 1983, 394-395.

¹⁴ «Se da un lato il termine reale di riferimento, al di là del mondo e della Chiesa, è il Regno, o, più in concreto, Cristo, dall'altro il soggetto reale della sacralità cristiana e della secolarità, al di là della Chiesa e del mondo, è l'uomo. Chiesa e mondo non sono soggetti che abbiano consistenza se non nell'uomo, negli uomini. Chiesa e mondo sono due tessuti di relazioni, due ordini di rapporto, due strutture di comunione tra gli

nosotros como cristianos que se ha realizado el misterio de la salvación, del Reino comenzado. Esta es la gracia fundamental, el misterio mismo. Es donde todos nos identificamos.

Al decir que la gracia fundamental es el «ser cristiano», seguidor de Cristo, «hijo en el Hijo», es querer subrayar la realidad que se encuentra en todos y en cada uno de los miembros de la Iglesia. Quiere destacar el punto de encuentro de todos los miembros entre sí, donde se apoya la verdadera igualdad en la dignidad. Esta «gracia» surge del bautismo y se profundiza en la eucaristía.

Sin embargo, la relación con Cristo como sacramento originario supone entrar en la dinámica de la pertenencia a una comunidad de llamados. El mismo bautismo nos pone de frente a otros, que, configurados como nosotros, caminan como Pueblo (LG 9). La eucaristía es sacramento que nos une entre nosotros creando así la Iglesia.

2.2.2 El signo

La vocación de cada uno de esos miembros no se agota simplemente en el hecho de ser cristiano. El Concilio, con razón, ha hablado muchas veces de la diversidad en la unidad, o dicho de otra manera, una unidad que se hace real en la diversidad, la cual a su vez, hace posible la comunicación de sus riquezas

uomini, e degli uomini, attraverso le cose ed i fratelli, con Dio in Cristo». T. CITRINI, «Il fondamento teologico della laicità alla luce dell'ecclesiologia conciliare», *Presenza Pastorale* 48 (1978) 27-40, 32.

(LG 13). No se trata de pertenecer a un cuerpo sin forma, sin demasiado sentido, sino a una comunidad donde todos tienen un lugar concreto que responde a una vocación.

El ser cristiano se verifica en cada uno de los miembros de la Iglesia de una manera específica, propia, ineludible. Cada uno tiene un lugar, una misión, una manera de ser.

En este asociarnos a un pueblo en camino, hemos recibido – en el mismo acto de la vocación – una misión, ubicados en un lugar para desenvolver un papel importante en ese cuerpo, en la asamblea de los llamados. De alguna manera podemos decir que la misión es la que determina nuestra «identidad» dentro de la Iglesia.

Así, la gracia del llamado de Cristo se verifica en lo concreto del lugar que ocupamos dentro de su Pueblo. Por eso, si quisiéramos ser coherentes con lo dicho hasta ahora, deberíamos decir que no existen los cristianos en sí, que no son los cristianos quienes rezan, trabajan o sufren¹⁵. Los que existen son los cristianos-ministros sagrados, los cristianos-consagrados y los cristianos-laicos. 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

¹⁵ 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.

la relación de cada uno de los miembros con su ser de «fiel cristiano».

Esto supone que cada uno de los cristianos es «signo» también de la Iglesia. En cada uno se hace presente toda la riqueza del Pueblo de Dios, cada uno debe vivir la «dimensión secular» de la Iglesia, «a su manera», para salvación del mundo.

Por otro lado, debemos tener en cuenta que hablar de la relación cristiano con cada tipo de miembros no es lo mismo que hablar del género en relación con la especie. Son dos tipos distintos de relaciones. La relación cristiano-laico es teológica, se da en el plano de la gracia. La relación del género con la especie, en cambio, es filosófica, se sitúa en el plano de la lógica. La relación teológica permite superar las categorías cerradas, mientras que la filosófica no. Se puede decir teológicamente que un cristiano-laico participa del sacerdocio de Cristo y que a la vez, es un consagrado, sin que por ello quite nada a los cristianos-ministros, o cristianos-consagrados.

Por eso es que aparece iluminadora la figura del cristiano-laico como sacramento de la Iglesia ofrecida al mundo. Él expresa y hace presente la Iglesia en su vocación al mundo. En él se cumple el misterio de la alianza con Cristo, personal y comunitaria. En él se hace presente la gracia en y a través del mundo, porque vive la secularidad como índole propia. Se podría decir que el laico expresa toda la riqueza de la Iglesia, como comunidad de sacerdotes, profetas y reyes, a través de esa su «manera propia», la índole secular¹⁶.

¹⁶ 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

Es obvio y natural, que se produzca una tensión unitaria¹⁷, entre los dos polos del sacramento, entre el signo y el misterio, entre el significativo y el significado, entre el ser cristiano y el ser de cada uno, justamente porque es propio del sacramento el generar este tipo de tensiones. Esta visión es la que nos da la posibilidad de superar la división y oposición entre categorías de fieles en la Iglesia¹⁸. Es en este sentido en que debemos acercarnos a la temática de los laicos.

2.3 *La secularidad como contenido del signo*

Es importante en este punto partir de LG 30, donde el documento afirma que:

Cuanto se ha dicho del Pueblo de Dios se dirige por igual a los laicos, religiosos y clérigos; sin embargo, a los laicos, hombres y mujeres, en razón de su condición y misión, les corresponden ciertas particularidades cuyos fundamentos, por las especiales circunstancias de nuestro tiempo, hay que considerar con mayor amplitud.

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.

¹⁷ Cf. P. SMULDER, «La Chiesa sacramento della salvezza», en *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. Baraúna, Firenze 1965, 363-386, 367.

¹⁸ Cf. P. SCABINI, «Vocazione e missione dei laici nei documenti conciliari e postconciliari», en *I laici nella chiesa e nel mondo*, Roma 1986, 13-24, 19.

Según estas líneas los laicos participan de lo que se dijo en los primeros dos capítulos de LG, es decir, tienen una «condición» y una «misión», que se manifiestan en su «manera de ser», confiriéndoles ciertas particularidades. Estos elementos nos sugieren algunas preguntas: ¿En qué medida esta condición y esta misión, les confieren ciertas particularidades? ¿Cuáles son estas particularidades? ¿Hay algo que puede distinguir netamente a este tipo de cristianos?.

Cuando se habla de condición, en el n. 30, se hace referencia a la pertenencia del fiel cristiano laico al Pueblo de Dios, y al Cuerpo místico de Cristo. De esta condición surge su configuración con Cristo y la misión de continuar con la misión del Verbo Encarnado en su triple vertiente de: sacerdote, profeta y rey. Como se puede observar, estos puntos se encuentran resumidos en la misma descripción que el n. 31 hace de los laicos:

Por el nombre de laicos se entiende aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo.

Sin embargo el n. 31 da un paso más allá de lo que el anterior afirmaba sobre las particularidades de la condición y de la misión de los laicos. Estos miembros de la Iglesia viven su bautismo, su unión con la Cabeza, su vocación, de una manera particular: *viven en el mundo*. Este vivir en el mundo, donde son llamados, el Concilio lo llama índole secular¹⁹. Al afec-

¹⁹ Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico* (cf. nt. 1), 79.

tar su condición de Cristianos y su misión profética, real y sacerdotal, se puede decir que la secularidad determina íntimamente el ser laical.

Para poder afirmar esta característica (que no es exclusiva sino peculiar) de los laicos, la reflexión conciliar tuvo que revisar su visión del mundo y del mismo concepto de secularidad. Para un acercamiento al tema del mundo se echó mano a la encarnación del Verbo, como fundamento de posibilidad para considerar la secularidad como elemento teológico: el Verbo encarnado asume la creación en la obra redentora, y en él encuentra el llamado a la recapitulación²⁰.

Con respecto al término «secular», para darle el justo significado se debió distinguir secularización de secularismo. El termino secularismo lo consideramos aquí como fuerza que «arrancara» una cosa que pertenecía al ámbito eclesiástico llevándosela al ámbito civil, entendiendo la mundanidad como cerrazón a la trascendencia en una autonomía soteriológica²¹.

²⁰ «Il Logos incarnato e redentore compie l'opera del Logos creatore: identità personale che non permette di separare l'opera redentrice dall'opera creatrice, e fornisce dimensione cosmica all'Incarnazione, nella quale la Creazione trova la sua unità. Come l'unione ipostatica, così la Chiesa, corpo di Cristo, non può essere considerata puramente e semplicemente come un caso a parte nella creazione; e del resto neppure la Creazione può essere considerata sola, come compiuta in se stessa e teologicamente completa, senza richiamarsi alla Incarnazione». M.D. CHENU, «I laici e la "consecratio mundi"», en *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. Baraúna, Firenze 1965, 978-989, 988-989. En igual sentido L. RYAN, «The Laity», en K. McNAMARA (ed.), *The constitution on the Church*, London 1968, 235-264, 241.

²¹ Cf. C. DOTOLÒ, «Secolarismo/Secolarizzazione», en *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato 1993, 935-936, 936.

La secularización, en cambio, es el movimiento al interno de la teología que busca «escapar de la imagen de *deus-ex-machina* para confiarse al Dios de la cruz, como una chance para la fe que debe hacerse más humana»²². Así la secularización es el proceso que surge de la fe: la intervención de Dios que ofrece al hombre la experiencia de la libertad del mundo. Esta distinción se explicitará luego en la GS, al n. 36, al hablar de la autonomía de las realidades terrenas.

El n. 31 de LG, afirma, entonces, que la secularidad es un movimiento que surge desde el mismo seno de la Iglesia hacia el mundo, por lo tanto, es común a todos los fieles, pero a cada uno de manera diferente, siendo característico de los laicos. Pero ¿de qué manera es característico de los laicos?

No se trataría por tanto, de un «reparto estratégico y mecánico de la misión», sino que el reconocimiento de la secularidad propia de los laicos «está radicada en un “algo” que se da en las personas y las “configura”»²³. A ese algo G. Ghirlanda lo llama carisma de la secularidad laical, definiéndolo como «la búsqueda por parte de los laicos del reino de Dios tratando las cosas temporales, con las que por vocación están estrechamente unidos»²⁴, realidad ésta, que abraza toda su existencia²⁵.

²² «Tale realtà è una chance per la fede che deve abbandonare il *deus-ex-machina* per affidarsi al Dio della croce»: C. DOTOLÒ, «Secolarismo/Secolarizzazione» (cf. nt. 21), 936.

²³ Cf. P. RODRÍGUEZ, «La identidad teológica del laico», *Scripta Theologica* 19 (1987) 265-302, 292-293.

²⁴ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia misterio de comunión*. Compendio de derecho eclesial, Madrid 1990, 133.

²⁵ Cf. A. BARRUFFO, «Chi è il laico dopo il Concilio?», en *Laici sulle vie del Concilio*, Assisi 1966, 71-86, 78. En este

El laico, mediante su presencia y acción en el mundo, es decir, mediante su participación en las normales circunstancias y ocupaciones de los hombres, testifica desde dentro del mundo mismo la fuerza santificadora de la gracia. Por eso en ellos la dimensión secular, presente en todo existir cristiano, se transforma en índole, en rasgo característico y especificador de la propia vocación. Ciertamente como categoría teológica implica todo un mundo de relaciones que tiene sus características diversas de las que se dan en los otros órdenes de personas.

Los laicos son llamados, según el Concilio, en el mundo por Dios. Es allí donde surge su vocación y así allí donde debe ser vivida. Por tanto, el mundo es el lugar teológico donde el laico debe encontrar a Dios y vivir su fe.

Sin embargo la gracia fundamental de los laicos no es su ser en el mundo, sino su ser cristianos, gracia que es determinada por la secularidad.

2.4 *La tentación del teólogo*

Esta tensión unitaria que ya observábamos al hablar de la Iglesia, no admite intentos de resolución. La tentación del teólogo será la de resolver la tensión de una manera errada.

sentido F. Klostermann agrega que: «This secular character specifies the modus of the layman's share in the offices of Christ and the part he has in the mission of the People of God. An therefore we may safely assume that it affects the mission of the layman not only "in the world" but to a considerable extent in the Church as well». «The Laity», en *Commentary on the documents of Vatican II*, I, ed. H. Vorgrimler, London – New York 1968, 231-252, 237.

Creemos que una primera manera de resolver mal la tensión es entender el aporte conciliar como una definición, haciendo un análisis lógico y no teológico, tomando como género próximo el ser cristiano, y como diferencia específica a la secularidad. En la *Relatio* del tercer esquema, se dice expresamente que no se ha querido presentar una «definición» del laico, sino simplemente una «descripción»²⁶, el cual es un principio que no debe olvidarse. Siempre que esto se mantenga en el plano estrictamente lógico podría ser aceptado²⁷. Pero llevado al plano pastoral o teológico, podría generar una división de categorías de fieles que ha estado bien lejos de las pretensiones de los padres conciliares. Este tipo de divisiones no hace más que resolver la tensión en la diferenciación absoluta.

Por otro lado, se podría negar la tensión rechazando, como se dijo más arriba, la relación del laico con el mundo, sea entendiéndolo con una espiritualidad monacal, sea – en el plano teológico – cuando se niega la secularidad, su vocación al mundo, como un elemento característico, reduciendo a los laicos a cristianos sin más.

En realidad todo intento de «resolver» la tensión es ya una manera errada, ya que las tensiones al interno de la relación signo-significado, deben siem-

²⁶ Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico* (cf. nt. 1), 57.

²⁷ Creo que es obvio que las categorías filosóficas no pueden ser abandonadas, ya que nuestra manera de pensar lo exige, pero el problema es cuando pensado filosóficamente se lleva al plano teológico-pastoral, queriendo dividir los fieles en categorías cerradas.

pre ser conducidas sin pretender optar por un polo o el otro.

3. La discusión post-conciliar

Al afrontar el tema del debate post-conciliar sobre el laicado, llama la atención la constatación de un cierto cansancio, a la vez que el vaciamiento de contenido teológico, permaneciendo, el interés por el tema, sólo en algunas esferas²⁸. Podemos preguntarnos ¿qué sucedió? ¿en qué sentido se ha ido vaciando de contenido? Creemos que la respuesta la encontraremos en el camino recorrido por la reflexión teológica y en su influencia en la codificación posterior.

A grandes rasgos pueden identificarse los siguientes períodos:

3.1 *Teología del «proprium»*

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

²⁸ Cf. G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, Bologna 1999, 62.

la par de los sacerdotes y los consagrados²⁹. En general, quienes sostienen la existencia de un *proprium*, lo colocan en relación a la teología de las realidades terrenas³⁰. Ambas posiciones – a favor y en contra de una definición – tenían en 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 diverso de actuar, a la manera de una diferencia específica³¹.

²⁹ «Non è da escludere, perciò, che proprio da parte di coloro che avevano applaudito il Vaticano II come un evento che per la prima volta nella storia della Chiesa aveva prestato attenzione al tema sui laici ci sia stata un'interpretazione viziata alla radice dei testi conciliari stessi. Se così fosse, non ci sarebbe da stupirsi se uomini notoriamente impegnati a livello ecclesiale e teologico [...] abbiano continuato a parlare sul laico in termini di stato, di definizione e di specificità servendosi della *Lumen gentium*». G. ZAMBON, *Laicato e tipologie ecclesiali*. Ricerca storica sulla «teologia del laicato» in Italia alla luce del Concilio Vaticano II (1950-1980), TG/Teol 15, Roma 1996, 206.

³⁰ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie ecclesiali* (cf. nt. 29), 427.

³¹ Entre éstos podemos contar a E. SCHILLEBEECK, «Definizione del laico cristiano», en *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. Baraúna, Firenze 1965, 959-977; S. QUADRI, «I laici nel mistero della Chiesa», en *Il decreto sull'apostolato dei laici*, Leumann-Torino 1967³, 171-211; G. LAZZATI, «I laici secondo la Costituzione "De Ecclesia"», en *I laici nella costituzione conciliare sulla Chiesa*, Milano 1966, 69-90; P. VANZAN, *Il laicato nella Bibbia e nella storia*, Roma, 1987; A. BARRUFFO, «Chi è il laico dopo il Concilio?» (cf. nt. 25). 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 mayoría. Entre otros podemos señalar a G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio*

3.2 Teología de los «ministerios»

Los autores que hemos tomado como paradigma de este «momento» teológico, son: Y. Congar y B. Forte. El primero – que antes del Concilio se enrolaba en la teología del *proprium* – afirma que la eclesiología se había fundado demasiado en quien detenía la autoridad en la Iglesia, por lo que era necesario cambiar las coordenadas eclesiológicas. Por una parte volver al centro vertical, es decir, a Cristo mismo³², por otra, al centro horizontal que son los servicios o carismas. Concluye, al fin, que lo importante no es tanto el binomio «sacerdocio-laicado», sino el binomio «comunidad-ministerios»³³.

En este sentido los ministerios son canales que portan la vida de Cristo. Por otro lado él se presenta como «cabeza del cuerpo», que sería la relación de autoridad, representada por el ministerio jerárquico.

Vaticano II (cf. nt. 7); H. HEIMERL, «Concetti di laico nella costituzione sulla chiesa del Vaticano II», *Concilium* (I) 2 (1966) 173-186; K. RAHNER, «Riflessioni sullo studio di Hans Heimerl», *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 tipologie ecclesiali* (cf. nt. 29), 209.

³² Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, 13-14; 32.

³³ Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (cf. nt. 32), 17-18. En la comunidad, dirá más adelante, los ministerios son funciones que se cualifican como servicios o misión, con el mismo movimiento y en el mismo nivel de profundidad con el cual la Iglesia se califica como pueblo y cuerpo de Aquel que es Enviado y Siervo. Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (cf. nt. 32), 39.

De esta manera este ministerio asume las dos vertientes: estar frente a la comunidad representándola, y por otro vivificarla desde dentro³⁴. Los ministerios no crean la comunidad como desde afuera o desde arriba. Son insertados por el Señor dentro de ella para suscitarla y constituirla. No se puede decir que emanan de la comunidad sin más, sino que surgiendo de ella la representa y la construye³⁵.

En cuanto a 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, irreducible 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 Iglesia³⁶.

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

³⁴ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (cf. nt. 32), 41.

³⁵ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (cf. nt. 32), 37.

³⁶ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (cf. nt. 32), 27-28.

campo los cristianos deben actuar según el propio juicio y conciencia³⁷.

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 influencia y no del poder, es propio del Pueblo de Dios. En él aun los clérigos se pueden comprometer, pero siempre al modo de los laicos³⁸.

B. Forte continúa en ésta línea de pensamiento, afirmando que la secularidad no es patrimonio de ninguna categoría de fieles porque pertenece a toda la Iglesia³⁹. 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

³⁷ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (cf. nt. 32), 28-29.

³⁸ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (cf. nt. 32), 29-30.

³⁹ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*. Saggi ecclesiologici, Casale Monferrato 1986, 55.

despreciando el valor de las realidades terrenas. 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 cristiano⁴⁰. 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»⁴¹.

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 por 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 identificable⁴².

⁴⁰ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità* (cf. nt. 39), 58.

⁴¹ «[...] 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* (cf. nt. 39), 59.

⁴² De hecho, la afirmación sobre la no-existencia del laicado, es explícitamente presentada en la obra *La Chiesa icona della Trinità*. Breve ecclesiologia, Brescia 1986⁴, 35. Allí expresa que el laicado no existe sino como una abstracción negativa que empobrece el dinamismo de la Iglesia.

3.2 *La teología del cristiano o del «seguimiento»*

En la exposición de esta corriente teológica nos basaremos en la obra de G. Colombo, «La teología del laicato»⁴³. El autor criticando las posturas anteriores, afirma que aquellas intentaron hacer de la secularidad, que es un concepto sociológico, un valor teorético. Esto sucede cuando se identifica la secularidad con la racionalidad, ésta última con la historia y la historia con la naturaleza⁴⁴. No tienen en

⁴³ Ver, «La teologia del laicato, bilancio di una vicenda storica», in AA.VV., *I laici nella Chiesa*, Torino 1986, 9-27. Este artículo de Colombo fue seguido, en la misma obra, por T. CITRINI, «La questione teologica dei ministeri», 57-72; G. AMBROSIO, «Dalla teologia all'organizzazione pratica dei 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. 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», *Regno Attualità* 32 (1987) 105-108, 108. También a J.A. ESTRADA DÍAZ, *La identidad de los laicos*. Ensayo de eclesiología, Madrid 1990, 154-165; A. ESTRADA DÍAZ, *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'Eccumenismo in questione, Napoli 1988, 47-62. D. MOGAVERO, «La condizione del laico nell'ordinamento canonico», en S. DIANICH (ed.), *Dossier sui laici*, Brescia 1987, 65-102; R. PARENT, *Una Chiesa di Battezzati*. Per superare la contrapposizione chierici/laici, Brescia 1987.

⁴⁴ A 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 nozio-

cuenta que la fe incluye o supone la razón, el cristianismo la historia y el sobrenatural el natural, por lo 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 lo 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»⁴⁵.

A continuación Colombo 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,

ne 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 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 è 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 e laicità della Chiesa», en S. DIANICH (ed.), *Dossier sui Laici* (cf. nt. 43), 103-151, 113-114.

⁴⁵ Cf. G. COLOMBO, «La teologia del laicato» (cf. nt. 43), 24.

no sólo a los laicos. Los ministerios no pueden ser utilizados o inventados para valorizar a los laicos⁴⁶.

Finaliza, el autor, 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. Esta 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 servicio⁴⁷.

⁴⁶ «In altri termini “i ministeri” non devono essere usati o inventati per valorizzare i laici». A continuación dice que si los ministerios existen deben ser exigidos por la figura auténtica de la Iglesia, cf. G. COLOMBO, «La teología del laicato» (cf. nt. 43), 26.

⁴⁷ «Dovrebbe essere pacifico, d’altro lato, che il riferimento diretto a Gesù Cristo, poiché non è inteso in senso nominalistico ma si “realizza” nella partecipazione al triplice munus, comporta per se stesso una determinazione positiva della figura del cristiano, che nessuna ulteriore considerazione dovrà occultare o preferire. In particolare essa comporta la sequela, che senza soluzione di continuità si obietiva nella diaconia, in quanto forma di vita – propriamente l’esistenza cristiana – caratterizzata precisamente in funzione della diaconia, non dal per sé (il vivere per sé), ma dal “per gli altri” (il vivere per gli

Es el cristianismo a fundar la secularidad y no viceversa⁴⁸.

3.4 *Los laicos sacramentos del mundo*

En estas páginas hemos constatado la presencia de un eje, alrededor del cual ha ido girando la reflexión teológica: la secularidad. Constatamos igualmente, que la secularidad afirmada o negada absolutamente, es la expresión del intento de resolver «la tensión» que se produce entre dimensión secular – índole secular, y especialmente dentro del concepto cristiano-laico.

El problema entonces, es verificar si es posible encontrar un concepto de secularidad que pueda ayudar a entender mejor la figura de los laicos, sin pretender resolver dichas tensiones. En este sentido podemos echar mano del documento *Vita Consecrata*

altri). Questa, che è la vocazione comune a tutti i cristiani, insita nel Battesimo / Eucaristia [...] Emerge che le differenze tra i cristiani sono solo terminali in funzione dei ministeri esercitati, che sopraggiungono non a dare il senso cristiano a un'esistenza cristianamente indeterminata, ma a precisare ulteriormente il senso cristiano di un'esistenza, già radicalmente determinata in senso cristiano, in quanto determinata dalla sequela-diaconia». G. COLOMBO, «La teologia del laicato» (cf. nt. 43), 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.

⁴⁸ Cf. G. COLOMBO, «La teologia del laicato» (cf. nt. 43), 113. En este mismo sentido ver A. SCOLA, «Laici nella Chiesa», en *I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, 47-65, 56-57.

(n. 31), que puede iluminarnos, cuando explica que cada una de las vocaciones en la Iglesia (religiosa, sacerdotal y laical) son en sí paradigmáticas⁴⁹. 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 característico 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 Iglesia⁵⁰.

Secularidad, entonces, dice referencia al mundo. El mundo es el espacio de todos los fieles cristianos,

⁴⁹ 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 diversa. Cf. *Asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos laicales*. Investigación teológico-canónica, TG/DC 29, Roma 1998, 61.

⁵⁰ 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 consacrata 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, 9-36, 23.

por tanto, la primera cosa que queremos dejar en claro es que cuando hablamos de «mundo» queremos entenderlo a la manera del GS, o si se quiere, como B. Forte lo explicaba, como el partner de la Iglesia que camina hacia la escatología⁵¹. La Iglesia tiene siempre una dimensión secular, porque es parte del mundo, camina en la historia, está compuesta por hombres⁵². 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 especial⁵³.

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

⁵¹ B. FORTE, *Laicato e laicità* (cf. nt. 39), 15.

⁵² 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», *Presenza Pastorale* 48 (1978) 40-56, 41.

⁵³ 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. nt. 16).

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.⁵⁴. Este es el primer sentido de la secularidad que podríamos llamar «estático».

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 «adentro» 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 vivir⁵⁵. Dentro de este

⁵⁴ Cf. G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo* (cf. nt. 28), 81.

⁵⁵ 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.

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.⁵⁶.

Esta 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. Podemos finalizar diciendo, que así como los fieles laicos son signo de la Iglesia ofrecido al mundo, así también, ellos son «signos del mundo en la Iglesia». De esta manera hemos podido mostrar un concepto «dinámico» de la secularidad, mostrando porqué la discusión teológica estaba plantada sobre términos distintos que no podían encontrarse.

3.5 *¿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 como secularidad en «sentido estático»). Estos 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 ti-

⁵⁶ Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio al CIC83* (cf. nt. 1), 193.

picidad 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»⁵⁷.

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

Si no se quiere que el ministerio ordenado si 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 distinta⁵⁸.

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 den-

⁵⁷ «[...] oltretutto, “laici” si nasce e ministri ordinati o religiosi si diventa»: G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo* (cf. nt. 28), 81.

⁵⁸ «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? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Brescia 1992², 291.

tro 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. Este 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)⁵⁹.

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 lo tanto no es un mero dato sociológico (aunque tenga componentes sociológicas)⁶⁰. 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

⁵⁹ 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. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?* (cf. nt. 58), 298-299.

⁶⁰ Cf. G. DI LUCA, *Il cristiano laico: per una definizione teologica verso una nuova maturità*, Roma 1989, 46.

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.

4. El Código de Derecho Canónico

4.1 *Secularidad en los cánones*

El CIC no da una definición de laico, y, de hecho, aquella descriptiva que el Concilio nos daba, fue dividida y presentada en tres cánones diversos⁶¹. Todos los aspectos positivos de LG 31 son presentados en el c. 204, 1º cuando dice:

Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios, y hechos partí-

⁶¹ Por el nombre de laicos se entiende aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo (LG 31).

cipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo.

Los aspectos negativos, en cambio, son presentados en el c. 207, 1° y 2°:

Por institución divina, entre los fieles hay en la Iglesia ministros sagrados, que en el derecho se denominan también clérigos; los demás se denominan laicos.

En estos dos grupos hay fieles que, por la profesión de los consejos evangélicos mediante votos u otros vínculos sagrados, reconocidos y sancionados por la Iglesia, se consagran a Dios según la manera peculiar que les es propia y contribuyen a la misión salvífica de la Iglesia; su estado, aunque no afecta a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, a la vida y santidad de la misma.

Estos cánones parecieran agotar todo lo que se podría decir sobre los laicos. Sin embargo, como decíamos más arriba, nos queda un elemento, que el mismo documento conciliar nos presenta, al cual el código hace diversas referencias: la secularidad. En el c. 225, 2° se nos dice:

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 seculares⁶².

⁶² 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

La secularidad – único elemento que ha quedado de la definición dada en LG 31 y que se ha mantenido a través de los diversos esquemas del código – constituye el punto de conexión entre el capítulo 4 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 profunda⁶³. 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 vocación⁶⁴.

La secularidad que se está tutelando en este canon (y en el c. 227), se refiere a la misión de los laicos en el mundo. Es lo que más arriba hemos llamado secularidad en sentido estático, o mundos que son propios de los laicos. De alguna manera aparece como simplemente 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.

aquellas circunstancias en las que sólo a través de ellos pueden los hombres oír el Evangelio y conocer a Jesucristo». D. ASTIGUETA, *La noción de laico* (cf. nt. 1), 236.

⁶³ 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).

⁶⁴ S. Berlingò afirma que justamente de esta vocación, de este papel particular toma consistencia el título de legitimación fundamental y constitutivo para el concurso por parte del laico a la estructuración del ordenamiento, cf. «I laici nel diritto postconciliare», en *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano 1987, 73-110, 80.

Para responder a esta pregunta debemos hacer una lectura de esta sección del Código, y ver si de alguna manera podríamos encontrarla allí.

A partir del c. 225, los siguientes cánones podrían ser leídos rápidamente en dos perspectivas diversas: hacia lo temporal y hacia la estructura de la Iglesia. En la primera parte encontramos el mismo 225, luego el 226 sobre la educación de la prole, el 227 sobre la libertad de los laicos para el actuar en lo temporal y finalmente, el 229, 1° y 2°, que hablan del derecho a recibir la formación necesaria para su apostolado. En el segundo grupo, que mira la estructura de la Iglesia, encontramos el c. 228 sobre la capacidad de los laicos a ser asumidos para ciertos oficios eclesiásticos (consejeros, etc.), el 229, 3° sobre la posibilidad de recibir el mandato para enseñar ciencias sagradas, 230 sobre los ministerios y, finalmente, la formación para dichos oficios y ministerios.

Resulta obvio que hay un doble movimiento, o una doble visión de la misión de los laicos. Lo que no resulta tan obvio es que en este segundo movimiento hacia el interior de la estructura de la Iglesia, la particularidad de los laicos, todo su mundo de experiencias, de capacidades, de elementos que los hacen «idóneos» para una tarea que, desarrollada a su manera, enriquece enormemente la tarea de los pastores, sea realmente custodiada.

4.2 *Confirmación*

Como una manera de confirmar lo que acabamos de afirmar, nos puede ayudar hacer una rápida lectura del Código de los Cánones de las Iglesias Orientales (CCEO). Dicho ordenamiento presenta el tema de los laicos en 10 cánones (399-409). Resulta de parti-

cular interés el hecho que abra el apartado con una definición de laico (c. 399):

Con el nombre de laicos se designan en este código los fieles cristianos que tienen como propia y específica la índole secular y que, viviendo en medio del mundo, participan de la misión de la Iglesia, pero no están constituidos en orden sagrado ni adscriptos al estado religioso⁶⁵.

Como se puede observar la formulación adoptada es perfectamente coherente con el Concilio Vaticano II (LG 31), en cuanto toma lo específicamente laical y lo vierte en una forma jurídica. El canon se centra sobre la secularidad, atribuyéndole un carácter de índole propia a los laicos, y la coloca en íntima relación con la misión de la Iglesia en el mundo. Recién al final, y como una nota aclaratoria, se hace mención al hecho de no pertenecer ni al clero ni al estado religioso. Creemos que el orden de las frase ha significado no poner como modelo la vida sacerdotal o la vida consagrada, sino que propone un estilo de vida propio.

Otro aspecto que llama la atención es que la secularidad no es presentada en primer lugar como un ámbito donde debe dirigir el laico su acción, sino que se hace referencia al vivir en el mundo y a la participación de la misión de la Iglesia. De esta manera se evita toda contraposición entre aquellos que realizan su acción dentro de la institución eclesial y

⁶⁵ Canon 399: «Nomine laicorum in hoc Codice intelleguntur christifideles, quibus indoles saecularis propria ac specialis est quique in saeculo viventes missionem Ecclesiae participant neque in ordine sacro constituti neque statui religioso ascripti sunt». La traducción al castellano ha sido tomada del Código de Cánones de las Iglesias Orientales, comentado por los profesores de Salamanca.

aquellos que trabajan en el orden temporal. «Todos se mueven dentro de la misión de la Iglesia, aunque la participen de modo diverso»⁶⁶.

Conviene a nuestra lectura realizar un salto al c. 401, dado que el c. 400 es una copia textual del c. 224⁶⁷. Dicho canon aparece sin duda muy parecido a su equivalente del c. 225, 2º CIC, sin embargo creemos que contiene algunas variaciones que pueden resultar interesantes. En el 401, se dice: «Es propio de los laicos, en razón de su misma vocación, buscar el reino de Dios gestionando las cosas temporales y ordenándolas según Dios»⁶⁸. Llama la atención – comparado con el c. 225, 2º – el cambio de tono, dado que aquí aparece más bien exhortativo, mientras que en el CIC es presentado en forma de deber. Esto podría ser considerado, como hemos visto más arriba, como un paternalismo. Sin embargo, creemos que leído junto al c. 399, adquiere el sentido de una continuación de la definición de los

⁶⁶ Código de cánones, c. 180.

⁶⁷ Dicho canon colocado en el CCEO después de la definición dada en el c. 399, tiene una importancia bien distinta que en el CIC, donde une toda esta sección con la anterior, casi como un apéndice. Por otro lado creemos que hubiera sido mejor colocarlo después del c. 401, para que éste pueda ser leído en relación con el c. 339 del cual parecería depender, teniendo en cuenta LG 31, en su totalidad.

⁶⁸ Canon 401: «*Laicorum imprimis est ex vocatione propria res temporales gerendo et secundum Deum ordinando Regnum Dei quaerere ideoque in vita privata, familiari et politico-sociali testes Christo esse ac ipsum aliis manifestare, leges iustas in societate propugnare atque fide, spe et caritate fulgentes fermenti instar ad mundi sanctificationem conferre*».

laicos allí dada. Por otro parte es clara la mención a LG 31b, y AA 7⁶⁹.

Podemos observar, en este mismo sentido, que el equivalente al c. 227 del CIC, el c. 402 CCEO, ha sido colocado inmediatamente seguido a la referencia al temporal, confirmando la unidad temática iniciada con la definición del laico por la secularidad.

Por todo lo dicho debemos concluir que el tiempo pasado entre la promulgación del CIC y el CCEO, ha servido sin duda para madurar y profundizar el sentido de la identidad de los laicos. El legislador ha sabido recoger los límites del CIC corrigiéndolos – al menos en cuanto a nuestro tema – de manera de poner en evidencia la condición especial de aquellos.

5. Conclusión

Al final de esta presentación podríamos resumir lo dicho, de la siguiente manera:

* La secularidad, sin ser un *proprium* en un sentido filosófico, que corresponda única y exclusivamente a los laicos, es una característica que determina de una manera profunda el modo de ser de los fieles cristianos laicos.

* Por otro lado constituye su riqueza dentro de la Iglesia, es decir, la posibilidad de un aporte distinto a la reflexión y al actuar de la Iglesia.

⁶⁹ Cf. D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*. Strutture ecclesiali nel CCEO, Roma – Bologna 1993, 297-298.

* Todo esto nos lleva a preguntarnos si esta característica distintiva no merece una protección especial por parte de los pastores y de los laicos mismos. Por parte de los pastores cuidando que los laicos vivan intensamente su secularidad, procurando una formación adaptada a su inserción en el mundo, respetando los términos tipificados en el código, para aquellas funciones que siendo propiamente de los pastores, pueden ser desarrolladas por los laicos sólo de manera supletoria (c. 227)⁷⁰. Otra manera de custodiar dicha secularidad es velar para que ella 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.

⁷⁰ Tomemos como ejemplo de lo dicho el c. 517, 2º, 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.

Por parte de los laicos creando espacios de reflexión que tiendan a poner en práctica la propia misión en el mundo y en la Iglesia, y, evitando a toda costa, medir su integración en el cuerpo eclesial por la posibilidad o no de protagonizar dentro de la estructura de la Iglesia.

DAMIÁN G. ASTIGUETA, SJ