

TESI GREGORIANA

Serie Diritto Canonico

DAMIÁN GUILLERMO ASTIGUETA

LA NOCIÓN DE LAICO DESDE EL CONCILIO VATICANO II AL CIC 83

El laico: «sacramento de la Iglesia y del mundo»

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Roma 1999

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana

die 15 mensis iunii anni 1999

Prof. GIANFRANCO GHIRLANDA, SJ

Prof. URBANO NAVARRETE, SJ

ISBN 88-7652-834-2

© Iura editionis et versionis reservantur

PRINTED IN ITALY

GREGORIAN UNIVERSITY PRESS

Piazza della Pilotta, 35 - 00187 Rome, Italy

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. Status Quaestionis

Dos son a nuestro entender los puntos de partida para introducir la temática de los laicos. Por un lado el punto de vista histórico. Por el otro la situación de la reflexión sobre el laicado hoy que hunde sus raíces en el camino recorrido en la historia. Por eso en esta sección quisiéramos introducir la temática con una breve síntesis histórica para presentar después la situación de la reflexión actual sobre el laicado.

1.1 *Síntesis histórica*

La Iglesia Católica ha revalorizado la misión del laicado en el siglo XX¹, cuando ha sido capaz de mirar de frente la realidad terrena o profana sin pensar en ella como un peligro donde Dios se encuentra ausente². Cuando, al mismo tiempo, surge en los teólogos y estudiosos la necesidad de volver a las fuentes, tal vez por la fascinación por los orígenes, para beber allí y repensar la teología actual desde el «cómo fue» para el «hoy» de la Iglesia. Por eso creemos que es importante hacer una breve reseña histórica que pueda ayudarnos a entender qué problemática nos encontramos al iniciar nuestra investigación. A grandes rasgos se podría dividir esta reseña en cinco períodos.

1.1.1 La comunidad del Nuevo Testamento

Yendo a los textos sagrados, el lector se da cuenta rápidamente que en el Nuevo Testamento no se trata el problema de los laicos: no hay ningún signo de este término³. Cristo mismo se ha colocado muy por encima de todo lo que en la sociedad judía de su tiempo podía crear categorías o desigualdades entre los hombres llamados por Dios. De hecho Jesús no se declara a favor o en contra del laicado o del clero de

¹ A. FAIVRE, *I laici alle origini*, 5. Todas las traducciones de las citas en la obra son nuestras.

² E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del Laico Cristiano», 960.

³ Cf. A. FAIVRE, *I laici alle origini*, 13-15.

su tiempo, ni por una u otra clase social. Él fustiga sobre todo ciertas actitudes y rechaza todos los poderes humanos que se creen absolutos, ya sea que estos poderes encuentren su fundamento en la riqueza, o sean de origen cultural, o simplemente intelectual.

En esta misma línea la comunidad primitiva insistirá sobre la ausencia de clases (Hch 4,32; 2,42; 2,44-45), de divisiones en la comunidad cristiana, combatiendo todo aquello que fuera signo de división y que dañe la unidad en Cristo⁴. La misma comunidad pronto será distinguida por sus «vecinos» que comienzan a llamarlos «cristianos», como nos atestiguan los Hechos de los Apóstoles (Hch 11,26), pero pasará tiempo hasta que se identifique a sí misma con este apelativo, más bien sus miembros se pensaban y se llamaban con otro nombre: «santos», el cual era muy querido a Pablo, quien lo usa frecuentemente en sus cartas. Este apelativo utilizado sin matices, sin distinguir grados, sugería la idea de una dignidad o condición común que superaba las fronteras de la ciudad antigua y de la comunidad local⁵.

La primera distinción que realiza la comunidad es hacia afuera, cuando se ve a sí misma como «separada» o distinta de los que no eran cristianos⁶, utilizando la palabra *klero*, la cual en principio indicaba el instrumento del que se servía para echar a suertes⁷. Por extensión el término ha finalizado por indicar el «lote», es decir la parte que tocó en suerte, sea que se trate de una parte material o sea simplemente un encargo (así después de un «echar a suerte», Matías recibirá el *kleros* del duodécimo apóstol faltante y tomará el lugar de Judas). Pero más allá de las partes o de los encargos específicos, se trata de una parte, de «una suerte que es común» a todos los discípulos de Cristo⁸.

Sin embargo esta condición común del sacerdocio común, de la única vocación a la santidad, única elección, no impedía la distinción entre

⁴ Sin necesidad de un estudio exegético, podemos acercarnos a 1Cor 11, 18-20: «Pues, ante todo, oigo que, al reuniros en la asamblea, hay entre vosotros divisiones, y lo creo en parte. Desde luego, tiene que haber entre vosotros también disensiones, para que se ponga de manifiesto quiénes son de probada virtud entre vosotros».

⁵ Cf. A. FAIVRE, *I laici alle origini*, 15.

⁶ La separación no significa sin embargo aislamiento, sino santificación en función vicaria y testimonio ante el mundo, cf. E. NIERMANN, «Laico», 657.

⁷ Cf. Y. CONGAR, *Jalons*, 19.

⁸ En este sentido Pablo, en la carta a los Colosenses (1, 12) habla de *kleros de los santos*. Los Hechos ponen dos veces en su boca la expresión «herencia (*kleronomia*), con (todos) los santificados (20, 32 y 26, 18). Los cristianos han sido regenerados por Cristo «para una herencia que no se corrompe, no se mancha, no se marchita» (1 Pe 1, 5)». Para los cristianos la dignidad de elegido es la mejor parte que pueda tocar. En Cristo, los cristianos han sido puestos a parte, predestinados (Ef 1, 11), cf. A. FAIVRE, *I laici alle origini*, 16.

sus miembros sobre la base de los dones espirituales, de los carismas⁹. El lenguaje de la ciencia, aquel de la sabiduría, la fe, el don de curación, el poder de hacer milagros, el don de las lenguas, el de la interpretación, etc., dones todos mirados en relación con la unificación, la edificación y jerarquizados en relación con su utilidad comunitaria. No se trata de una jerarquía de poder o de santidad, sino de una «jerarquía de servicio»¹⁰.

San Pablo piensa que algunos dones son superiores a otros. Cuando distingue en primer lugar los apóstoles, luego los profetas, los doctores, los milagros, el don de curación, la asistencia, el gobierno y por fin el don de lenguas (1Cor 12,28), lo hace en función del servicio que estos dones prestan a la edificación de la comunidad. Es justamente porque en su intención la sola jerarquía posible es una jerarquía de servicio, pone la caridad muy por encima de todos los dones (1Cor 13).

No obstante en esta diversidad carismática existía una cierta distinción al interno de la comunidad de acuerdo a las funciones que debían cumplir. De hecho hay una gran variedad de nombres utilizados para llamar a las distintas funciones en la presidencia de la comunidad, tales como: diáconos, obispos, presbíteros, y esto ¿por qué? El servicio que debe cumplirse viene antes que nada y si poco a poco se va haciendo camino la idea de que algunos miembros de la comunidad deban ser «más irrepreensibles» (llamados obispo en 1Tim 3,2 y diáconos en 1Tm 3,8), no es tanto el título lo que comporta la pertenencia a una casta de élite, sino el cumplimiento de un «servicio concreto» que impone ciertas exigencias.

Es una teología de la gracia que asume el sentimiento de pertenencia a un grupo, la delimitación de una frontera. Lo que justifica la pertenencia a esta parte no es una función de gobierno o de dirección, ni un grado más avanzado en la santidad, ni un mérito particular, sino la pertenencia al pueblo¹¹. Así en la primera carta de San Pedro el *kleros* está constituido por el grupo mismo de los cristianos¹².

El Nuevo Testamento no conoce un laicado sino un pueblo santo, un pueblo elegido, un pueblo pre-elegido, un *kleros* que ejercita todo conjuntamente, un sacerdocio real, llamando a cada uno de sus miembros a dar a Dios un culto en el espíritu de verdad. Sería en vano buscar en las

⁹ En el interno de este pueblo el NT se encuentran diferencias según los carismas (1Cor 12, 7; 14, 26), cf. E. NIEMANN, «Laico», 657.

¹⁰ Cf. A. FAIVRE, *I laici alle origini*, 20-21.

¹¹ «A este pueblo y a todos sus miembros son aplicadas las afirmaciones que en el AT contradistinguen la particularidad y la sacralidad del culto y de sus servidores: sacerdocio santo, casta sacerdotal, templo espiritual (1Ped 2, 9; 1Ped 5, 3; 1Cor 3, 16s; 2Cor 6, 16s; Ef 2, 19-22; Heb 10, 21)»: E. NIEMANN, «Laico», 657.

¹² Cf. A. FAIVRE, *I laici alle origini*, 18.

escrituras neotestamentarias una teología del laicado: no encontraremos de hecho más laicos que sacerdotes en el sentido personal en el cual lo entendemos hoy¹³.

1.1.2 La Iglesia primitiva

La experiencia de la Iglesia primitiva como pequeña grey, la experiencia de la persecución de los cristianos y del martirio de algunos miembros refuerza en la conciencia de los cristianos las características de separación y pertenencia común. Paralelamente además se actúa la diferenciación de la jerarquía de esta comunidad como imagen refleja de un orden divino como figuración de la autoridad de Dios¹⁴.

Es en este período por primera vez en la literatura cristiana se utiliza el término *laikos* como género de distinción entre las categorías de fieles. La palabra no se encuentra en las Sagradas Escrituras, y representa el adjetivo, muy frecuentemente usado, de *laos* que significa «pueblo», pero no cualquier pueblo sino el «pueblo de Dios»¹⁵. Esta palabra designaría entonces, al pueblo consagrado. Sin querer hacer aquí un estudio pormenorizado sobre el anterior uso profano o no del término, ciertamente el que primero utiliza este término es San Clemente Romano, alrededor del 95 d.C., en su famosa carta a los Corintios, en la cual establece un paralelismo de la Iglesia con la estructura del pueblo israelita. Da así un fundamento divino a la contraposición entre laicos y sacerdotes, donde a cada uno corresponde un ministerio distinto, fundamento para afirmar que cada uno debía permanecer en su lugar.

El término *laikos*, usado en contraposición a los que tenían un cargo o un oficio en la Iglesia llega a ser un vocablo «no diferenciador», ya que hace mención al resto del pueblo que no pertenece al *ordo clericorum*, es decir que designa por exclusión¹⁶. Sin embargo, ¿esta manera de nombrar tiene alguna carga peyorativa? Ciertamente no. En la comunidad cristiana primitiva existía una conciencia clara de igualdad básica, de condición común, basada en el hecho de haber recibido el sacramento que convierte a todos en miembros de dicha comunidad: el Bautismo. Todos son fieles, cristianos hijos de Dios por la recepción de este sacramento¹⁷.

¹³ Cf. A. FAIVRE, *I laici alle origini*, 19.

¹⁴ Cf. E. NIERMANN, «Laico», 657.

¹⁵ Cf. Y. CONGAR, *Jalons*, 19.

¹⁶ «Podríamos decir, aunque sea una paradoja, que se trata de denominar a aquellos fieles que se caracterizan por no estar caracterizados y en consecuencia, por no necesitar de ningún nombre»: J. HERVADA, *Tres estudios*, 25.

¹⁷ Cf. J. FORNÉS, «La condición jurídica», 38.

Junto a esta primera distinción aparece una segunda: los monjes. Desde la época apostólica existían en las comunidades cristianas los ascetas, las vírgenes. Obviamente no se trata aquí del monaquismo, que no aparece sino hasta el s. III, sino un modo distinto de vida. Este estado de vida no se definirá por el oficio sino precisamente como forma de vida, distinguiéndose del estado de los clérigos, con el cual se irá cada vez más, integrando. La Iglesia se irá haciendo consciente que no sólo vive lo que ha recibido de Dios en Pentecostés, sino que también irá viviendo lo que el espíritu hace surgir en las diferentes etapas de su vida como estados permanentes¹⁸.

1.1.3 La sociedad medioeval

Es importante tener en cuenta que se llega gradualmente a lo que conocemos como Medioevo, donde el confluír de la Iglesia y la Sociedad, la una hacia la otra, producen una confusión de roles, una estructura unitaria, una única sociedad religiosa y política: «la *Christianitas*, la *respublica mediaevalis*¹⁹, la cual consiste en la organización de las naciones cristianas de la época bajo la dirección del papa que gobierna la Iglesia y controla la marcha de los estados cristianos con vistas sobre todo a la obra de la cruzada. El poder civil no es expresamente negado y ni admitido»²⁰.

Sin embargo la tensión y el contraste entre Iglesia y Mundo se transfiere al ámbito interno de la Iglesia: al hombre «espiritual» (por ejemplo el monje) se contrapone aquel que se ocupa de las cosas del «mundo» (por ejemplo el señor feudal)²¹. La sociedad feudal repercutió en lo eclesiástico, no sólo por influencia del ambiente y de las ideas, sino porque la Iglesia toma muchas de las instituciones del ámbito civil, lo cual fue causa y oportunidad de una mayor injerencia del poder civil en su interior, no sin una injerencia del eclesiástico en la política de los señoríos²².

¿Cuál es el resultado de esta confusión? El laico se presentaba e intervenía en la Iglesia, no sólo como fiel, sino también como pertene-

¹⁸ Cf. Y. CONGAR, *Jalons*, 22.

¹⁹ Cf. A. GARCÍA GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico*, 280.

²⁰ A. GARCÍA GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico*, 280. En este mismo sentido expresa E. Niermann que la misión de la Iglesia y el actuar político se mezclan de un modo particular, hasta entonces desconocido para la experiencia cristiana, cf. «Laico», 658.

²¹ «El contraste es entendido más como moral que como histórico-escatológico: al mundo del espíritu se opone el mundo de la carne, que expone a peligros. La verdadera existencia cristiana se demuestra por lo tanto, en la separación del mundo»: E. NIERMANN, «Laico», 658.

²² Cf. J. MALDONADO, *Curso de Derecho*, 321ss.

ciente a un «estamento secular» y como poseedor de un cargo oficial: rey, señor temporal, etc., llegándose a confundir la oposición señor temporal-eclesiástico con laicos-clero. De ahí que se hable tanto de las intromisiones de los laicos en la Iglesia, cuando se quiere hacer mención a las injerencias del poder temporal en el ámbito interno eclesial.

¿Cómo se expresa en la Iglesia esta contraposición? Como apenas he dicho, en primer lugar los términos «laico» (cristiano dedicado a los negocios del siglo) y «secular» (el hombre secular que es cristiano) se hacen sinónimos²³. Obviamente aparecen dos grupos de cristianos cuya vida y dedicación se centra respectivamente en la *religio* (clérigos y religiosos) y en el *saeculum* (los laicos, en sus dos categorías confusas), adjudicándoles a estos últimos una nota peyorativa, refugiándose la perfección cristiana en los primeros, y de modo particular en los monjes. El alejamiento entre clero y laicado aparece con gran relieve en el famoso texto del Decreto de Graciano: «hay dos géneros de cristianos» (*Duo sunt genera christianorum*): el primero es el de los clérigos y los *deo devoti*; el segundo el de los laicos. Al primero le corresponde la dedicación «al divino oficio, la contemplación y la oración». Al segundo, le está permitido poseer cosas temporales... y les está concedido (*his concessum est*) casarse, cultivar la tierra, entablar juicios... pagar los diezmos, y así se podrán salvar si evitan los vicios haciendo el bien (C. XII, q. 1, c. 7). Aparece así el laico como el modelo de pasividad total (sólo la grey a pastorear), con una cierta posibilidad de salvación cumpliendo con requisitos que comportarían separarse de lo que se atribuye al «mundo».

1.1.4 El humanismo y la reforma

El descubrimiento del «Nuevo Mundo» y la reforma protestante no podían pasar sin dejar su huella en el espíritu de la cultura. Surge un sentido de emancipación de las realidades terrenas de la Iglesia abandonando su antiguo papel de ser el material a través del cual aquella se expresaba. Por primera vez la Iglesia se encuentra con un mundo que la confronta en un frente cerrado e impermeable a sus ideas, lo cual provoca un volver a ser la «pequeña grey», un sentirse en peligro, creciendo una fervorosa actividad de autoafirmación y de autodefensa²⁴.

Las relaciones entre Iglesia y Estado son miradas bajo la perspectiva de la defensa del espacio de libertad de la Iglesia, cuya expresión serán los «concordatos». En este sentido los laicos comienzan a ser reconocidos como aquellos que tenían no sólo el conocimiento sino también los

²³ Cf. J. HERVADA, *Tres estudios*, 137-139.

²⁴ Cf. E. NIERMANN, «Laico», 658.

que podían hacerse dueños de un mundo que aparecía más complicado cada vez²⁵. Esto no quita que siga siendo mirado siempre con una cierta desconfianza, o como algo ajeno a lo interno de la realidad eclesial²⁶.

1.1.5 El período preconiliar

La perspectiva del anterior período se introduce en el presente siglo a través de dos niveles que en realidad son dos momentos distintos. Por un lado, a nivel jurídico estructural se reflejará en el CIC 17, que expresa una concepción jerárquica de la Iglesia dividiendo bipartitamente sus miembros, en los cuales el laico ocupará el estamento más bajo tratando la persona en la Iglesia en cuanto se relacionan con la jerarquía o forman parte de ella.

El Código inspirado en los principios civilistas del Derecho Romano y de las corrientes contemporáneas consagra también el principio de igualdad reflejado en el c. 87, pero éste se veía matizado por el c. 107 que definía al laico a partir del principio jerárquico. Definitivamente, el c. 948 distinguía al laico del clérigo en perspectiva bipartita: «Por institución de Cristo, el orden distingue en la Iglesia a los clérigos de los laicos en lo referente al régimen de los fieles y el servicio del culto divino»²⁷.

La sección dedicada a los laicos constaba de dos cánones introductorios. El primero, los colocaba en una situación absolutamente «receptiva» (c. 682), mientras que el segundo confirmaba la diferencia entre clero y laicado prohibiendo el uso del hábito clerical a los no clérigos (c. 883)²⁸. El resto del apartado estaba dedicado totalmente a las asociaciones de fieles (cc 684-725).

²⁵ Cf. E. NIERMANN, «Laico», 658.

²⁶ «Laico, por consiguiente, es el hombre secular, mundano; esto es, en relación con la realidad profana y sin conexión o referencia a la condición de fiel, a la realidad eclesial. En este sentido, conecta con toda esa concepción de autonomía «total» de las realidades terrenas que se puede denominar laicismo, y que, como es bien sabido, es alimentada por la Filosofía racionalista, la Ilustración y el liberalismo»: J. FORNÉS, «La condición jurídica», 43.

²⁷ Para una mayor claridad ofrecemos el texto de dichos cánones: c. 87: «Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstat obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura»; c.107: «Ex divina institutione sunt in Ecclesia “clerici” a “laicis” distincti, licet non omnes clerici sint divinae institutionis; utrique autem possunt esse “religiosi”»; c. 948: «Ordo ex Christi institutione clericos a laicis in Ecclesia distinguit ad fidelium regimen et cultus divini ministerium».

²⁸ «Canon 682: Laici ius habent recipiendi a clero, ad normam ecclesiasticae disciplinae, spiritualia bona et potissimum adiumenta ad salutem necessaria»; «canon 683: Non licet laicis habitum clericalem deferre, nisi agatur vel de Seminariorum

De alguna manera, indica J. Fornés (citando a Lombardía)²⁹, el «silencio legislativo le sirvió de protección», quedándole solamente un papel pasivo: ser dirigido, educado y santificado.

Por otro lado, una segunda etapa (al rededor de 1930), se presenta en el momento de crisis religioso-laical, en el cual el proyecto de Iglesia entra en crisis, ya que no representaba más que una prolongación del concepto de Iglesia como sociedad perfecta, o mejor de Cristiandad Medieval, donde la espiritualidad de los religiosos constituía no sólo la expresión de la fe cristiana, sino también el ideal de santidad³⁰. Esto no implicó que el valor de la vocación del fiel cristiano, que no era ni religioso ni sacerdote, no fuese reconocido, sin embargo queda en la oscuridad «el valor que para este fiel cristiano tenía su actividad temporal, su trabajo, una actividad que en sí misma entrañaba de forma inevitable el pluralismo en su ejecución»³¹.

En el ámbito de los movimientos laicales, el protagonista fue sin duda la Acción Católica, favorecida generosamente por Pío XI y por Pío XII. Ella expresaba la participación de los laicos, pero como *longa manus* de la jerarquía en general y de los clérigos en lo concreto. El «mandato canónico» fue una especie de autorización para que el laico actuase en la «otra» sociedad — se entiende la sociedad civil o temporal — sin romper el vínculo con la sociedad religiosa jurídicamente perfecta. Se quería que estuviesen presentes en aquellos campos de la sociedad donde los apóstoles clérigos-religiosos no podían llegar, como una forma de «penetración».

En esos ámbitos la sospecha de lo no eclesial se hacía viva y presente, olvidando que los laicos estaban allí por derecho propio, por su misma esencia, que ese era su lugar y que las realidades terrenas no tienen de por sí un signo negativo. En definitiva «el mandato canónico, la teoría de la *longa manus*, llevaban en su misma entraña nuevamente una negación de la libertad personal en los asuntos temporales»³².

Es importante destacar que en el ámbito intelectual el Concilio se gesta a partir de corrientes teológicas, bíblicas y patrísticas que se manifiestan en la Iglesia, sobre todo en Europa, así como también, como ya dijimos, a partir de los diferentes movimientos netamente laicales (Acción Católica, Congregaciones Marianas, Focolares, etc.) que serán

alumnis aliisque aspirantibus ad ordines de quibus in can. 972 §2, vel de laicis, servitio ecclesiae legitimime addictis, dum intra eandem ecclesiam sunt aut extra ipsam in aliquo ministerio ecclesiastico partem habent».

²⁹ Cf. J. FORNÉS, «La condición jurídica», 44.

³⁰ Cf. G. REDONDO, *Secularidad y Secularismo*, 124.

³¹ G. REDONDO, *Secularidad y Secularismo*, 125.

³² G. REDONDO, *Secularidad y Secularismo*, 126.

el fundamento para la elaboración del documento sobre la Iglesia³³. En este sentido sólo resta recordar cómo los años 60 significaron una década en la cual la cultura con sus mismas estructuras, fue puesta seriamente en tela de juicio, con un grande deseo de renovación lo cual influyó también en la Iglesia en todos los niveles de su estructura generando diversas reacciones.

1.2 *El Concilio y la situación actual*

Estas formas de transición fueron en verdad etapas necesarias en el camino del desarrollo de una conciencia religiosa, que consideraba siempre más seriamente el mundo en su autonomía y que debía llegar hasta las últimas consecuencias en el ámbito interno de la Iglesia. La tensión iglesia-mundo recupera en un clima de reflexión histórica-teológica sus componentes escatológicos y perderá su característica moral³⁴. La mentalidad de la autodefensa cederá paso a una conciencia de la misión de la Iglesia, y en especial de los laicos, en el mundo.

Evidentemente las tensiones al interno de la Iglesia entre dos teologías diversas se harán sentir en las discusiones sobre los diferentes proyectos del documento sobre la Iglesia, optando a veces por soluciones de «compromiso» en las diferentes relaciones. Será importante, entonces, ir a lo que fue el proceso de gestación de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, para ver cómo esta expresa el movimiento interior y exterior del momento.

Pero el análisis no podrá detenerse en aquel documento, sino que deberá ver con que otras perspectivas es enriquecido durante el mismo Concilio. El tema de los laicos será uno de los grandes temas que serán discutidos en el aula. Sin embargo se hará en diversos momentos, desde diversas perspectivas y hablando de diversos temas. Uno de esos temas es la relación de la Iglesia con el mundo, y cómo deberá actuar el laico, no ya como *Longa manus* sino por propio derecho, su vocación bautismal a predicar la palabra en el mundo. Por eso a la *Lumen Gentium*, deberá añadirse obligadamente el documento sobre el apostolado laical y el documento sobre la Iglesia en el mundo actual: *Apostolicam Actuositatem* y *Gaudium et Spes*.

Si en el Concilio se descubrió qué íntimamente unido se encontraba el tema del laicado con la eclesiología, no menos profundamente se vivió este hallazgo en la discusión pos-conciliar. Dicha discusión vivió la euforia de las primeras reflexiones que pretendían celebrar la integra-

³³ Cf. O. ROUSSEAU, «La Costituzione nel quadro dei movimenti», 112-117.

³⁴ Cf. E. NIERMANN, «Laico», 659.

ción definitiva de los laicos en la Iglesia al mismo nivel que los sacerdotes y los consagrados.

Sin embargo el camino podría decirse concluido a no ser porque la misma reflexión teológica se encontró aún insatisfecha³⁵. Partiendo de una eclesiología de comunión, la afirmación de «categorías» de fieles de manera tajante parecía no ser coherente. El problema era ¿cómo afirmar la identidad del laico como cristiano sin perder su propia identidad de distinto respecto a los consagrados y presbíteros?

En todo esto el magisterio de la Iglesia ocupó un lugar importante, dado que se mantuvo fiel a las afirmaciones del Concilio, desafiando a la reflexión teológica a sondear nuevamente en el mismo Concilio para tratar de armonizarlo con los nuevos aportes de la misma teología.

1.3 *La reflexión canónica*

Se dice comúnmente que el Código de Derecho Canónico fue el último documento del Concilio Vaticano II³⁶. Creemos que es una afirmación ciertamente fundada, dado que era parte de la intención de Juan XXIII, además de «renovar» la Iglesia en el ámbito teológico, se debía también renovar en el ámbito canónico.

El nuevo código conoció la luz en 1983, casi veinte años después de la clausura del Concilio. Fueron veinte años de trabajo tratando de volcar en un nuevo lenguaje jurídico los logros del Concilio. Este período no podía no sentir los avatares de la reflexión teológica, dado que el jurista debe ineludiblemente servirse de los datos teológicos, especialmente de la eclesiología, de la historia, etc., para que «su producto» refleje la realidad llamada a regular³⁷.

2. **Nuestro trabajo**

El objeto de nuestro trabajo, será exponer la situación de manera detallada, el camino recorrido por la reflexión teológica y la reflexión canónica, sobre la noción de laico. Es decir, qué se dijo sobre la identidad de los laicos tanto en la gestación de los principales documentos del Concilio, como del pos-concilio. Por otro lado, nos interesa ver en qué medida tanto la gestación como el documento final, el Código de Derecho Canónico de 1983, reflejó los avances y retrocesos de la reflexión teológica.

Nuestra investigación no se limitará a describir los procesos. Si bien esta operación ocupará gran parte de nuestra búsqueda, en el análisis de

³⁵ Cf. G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, 62.

³⁶ Cf. J. BEYER, *Dal concilio al codice*, 11.

³⁷ Cf. P. VALDRINI, «Ecclesialità e ministerialità», 527.

los documentos finales de la LG y del CIC, intentaremos leer dichos documentos de una manera propia, pero que de los elementos surgidos brote en la gestación de los mismos.

El límite de esta obra es triple. En primer lugar abarcará sólo el período de tiempo que va desde el Concilio Vaticano II hasta la Exhortación Post-sinodal *Vita Consecrata*. Para todo lo referente a la etapa anterior al Concilio nos remitiremos a la obra de E. Zanetti sobre la noción de los laicos en ese período³⁸.

En segundo lugar, nos restringiremos temáticamente solo a la discusión teológico-canónica sobre la noción del laico, es decir aquello que se refiere a su identidad eclesial. Por tanto dejaremos de lado las implicaciones en el ámbito de los distintos apostolados, el problema de los Institutos Seculares³⁹.

En tercer lugar, no examinaremos todos los documentos del Concilio y post-concilio, sino aquellos que tuvieron una especial influencia en la comprensión de la identidad laical. En este mismo sentido, tampoco tomaremos todos los autores que han escrito sobre los laicos en el período posterior al Concilio, sino aquello que han «marcado» de manera especial la reflexión teológica.

La obra estará dividida en dos grandes partes: el análisis del Concilio Vaticano II y el análisis teológico-canónico del camino que con aquel se inicia. En el primer capítulo haremos una análisis de la gestación de la LG intentado mostrar cómo se enfrentan dos tipos de eclesiologías que leen la realidad laical de diversa manera. Una vez llegados al documento final, en el capítulo segundo, intentaremos una lectura eclesiológica propia que nos ofrezca una mirada distinta sobre la figura de los laicos. En el tercer capítulo veremos en qué medida dichos logros se «verificaron» en dos documentos posteriores que se basan en la LG. Estos documentos son: *Apostolicam actuositatem* y *Gaudium et spes*.

En la segunda parte abordaremos la reflexión pos-conciliar. En el cuarto capítulo mostraremos las líneas más significativas de dicha reflexión tratando de mostrar sus avances y retrocesos, y en qué medida completaron los hallazgos del Concilio.

Por último en el quinto capítulo haremos una análisis del CIC. Iremos recorriendo los distintos ítems de formación del cuerpo jurídico tratando de ver en qué medida las eclesiologías que se encontraron en el Concilio y los aportes de la reflexión teológica, han influenciado a lo

³⁸ E. ZANETTI, *La nozione di «laico»*.

³⁹ Con todo no podemos dejar de afirmar la cercanía y las implicancias de ambos temas en relación al ser y al actuar de los laicos. Ver punto 5. Reflexión final, de las conclusiones generales, en la página 266.

largo de su formación. También aquí trataremos de leer desde una perspectiva propia el documento definitivo.

Nuestra intención no es agotar toda la riqueza de la realidad laical. Esperamos simplemente hacer un aporte que pueda clarificar quiénes son los laicos, para afrontar desde allí todos los otros ámbitos de su realidad eclesial.

PRIMERA PARTE

**LA BÚSQUEDA DE UN NUEVO LAICADO:
EL CONCILIO VATICANO II**

CAPÍTULO I

Los laicos en la Génesis de la *Lumen Gentium*

1. Introducción

La promulgación de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (LG) ha sido el acto y el momento más saliente del Concilio Vaticano II¹, pero, ciertamente, tal obra monumental no ha surgido (y no hubiera podido serlo de otra manera) espontáneamente, sino que ha sido el resultado de una larga elaboración que fue el desembocar confluyente de la teología y la práctica cristiana del momento.

Dos fueron los temas que resumieron las esperanzas de los observadores del Concilio: el episcopado y los laicos. En torno al tema del episcopado se esperaba que se hablase sobre la sacramentalidad y la colegialidad; con relación a los laicos quedaba pendiente una manera concebir su pertenencia a la Iglesia y, por consiguiente, de reconocer su verdadero lugar en la Iglesia y en el mundo².

Es importante para el desarrollo de nuestro tema, ir desgranando el camino de formación de las ideas para poder dar la medida justa a los términos empleados en la redacción final, limitando nuestra búsqueda a aquellos temas que tienen estricta relación con la noción de laico dentro de su plasmación.

Ciertamente el tema del laicado no puede sino ser visto con relación a la Iglesia, en su autocomprensión, en el lugar asignado a cada uno de

¹ En este sentido G. Philips dice que debe ser considerada la «piedra angular» de todos los decretos publicados, ya que todos, de alguna manera, se apoyan en ella, cf. *La chiesa e il suo mistero*, 11

² «Intorno al tema dell'episcopato si sarebbe sviluppata la questione della sacramentalità e della collegialità; intorno al tema dei laici si sarebbero irradiati quelli del 'Popolo di Dio', della vocazione universale alla santità e, infine, del dialogo della Chiesa con il mondo moderno. L'argomento dei laici era penetrato da tempo nella consapevolezza di numerosi teologi e vescovi: a questa scoperta avevano contribuito anche i primi due congressi per l'apostolato dei laici, tenuti a Roma nel 1951 e nel 1957»: CH. MOELLER, «Il fermento delle idee», 156-156.

sus miembros en la misión apostólica y en su relación con el mundo, ya que no es un concepto autónomo, sino que expresa la Iglesia misma. Como nos dice G. Zambon.

a una noción de laico corresponde una noción de Iglesia y viceversa. Ellas interactúan y se condicionan recíprocamente y son continuamente susceptibles de transformaciones en cuanto las imágenes de laico y de Iglesia están ligadas tanto a los desarrollos del pensamiento, como a las implicaciones de la praxis eclesial³.

Por todo nos limitaremos en este primer capítulo a mostrar la senda recorrida en la determinación de la noción de laico, en estrecha relación con el mismo camino realizada por la autocomprensión de la Iglesia.

2. El período de preparación del esquema

El punto de partida se puede reconocer el 25 de enero de 1959 cuando el Papa Juan XXIII, en el monasterio de San Pablo Extramuros, en Roma, anunciaba a los Cardenales su deseo de hacer una consulta en el ámbito universal acerca de las líneas a seguir en el Concilio convocado precedentemente. Esta fase se inicia en el mes de junio del mismo año, cuando el Card. Tardini, a cargo de la comisión antepreparatoria, convoca por escrito a todos aquellos que serían llamados de pleno de derecho, sino también a los superiores generales de las congregaciones religiosas exentas, a los arzobispos y los obispos, los titulares, los vicarios y los prefectos apostólicos⁴. El espíritu que impulsaba a los organizadores fue el de hacerlo del modo más amplio posible⁵, dejando a los consultados la posibilidad de una respuesta libre⁶.

Con el motu propio «*Supernu Dei nutu*»⁷ el Papa determina la creación de las comisiones de trabajo distinguidas por el tema, las cuales realizaban su tarea bajo la supervisión de la comisión central, (*De*

³ «Ad una nozione di laico corrisponde una nozione di Chiesa e viceversa. Esse interagiscono e si condizionano reciprocamente e sono continuamente suscettibili di trasformazioni in quanto le immagini di laico e di Chiesa sono legate sia agli sviluppi del pensiero sia alle implicazioni della prassi ecclesiale»: *Laicato e tipologie*, 227.

⁴ Cf. Caprile I, 1, 9-11.

⁵ «sondare il pensiero e di raccogliere i pareri di tutto l'episcopato, di altri prelati aventi giurisdizione e delle sacre Congregazioni romane»: U. BETTI, «Cronistoria della Costituzione», 131.

⁶ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 182. Nos parece importante la afirmación de F. Retamal, que las propuestas no expresaban el pensamiento de los futuros padres conciliares en un contexto idéntico, ni en un estilo literario similar, cf. «La igualdad fundamental», 34.

⁷ Cf. OR 04.06.60.

doctrina fidei et morum o comisión teológica), dirigida por el Card. Ottaviani que ocupaba al momento la presidencia del Santo Ufficio.

2.1 *Las propuestas*

Teniendo en cuenta lo dicho más arriba, aquellas propuestas que nos interesan, son las dirigidas al modo de autocomprensión de la Iglesia, y en especial las referidas a los laicos.

Con relación a la eclesiología se puede afirmar que había un consenso generalizado en los obispos acerca de la necesidad de completar la doctrina del Concilio Vaticano primero⁸. Las propuestas piden que sea expuesta con más claridad la naturaleza teándrica de la Iglesia⁹; disminuir el juridisismo en su concepción y su estructura¹⁰. El punto principal lo constituyó el deseo de presentar una imagen positiva de la Iglesia, una imagen que tenga validez supranacional, para lo cual diversas propuestas convergen en la figura del *Cuerpo Místico de Cristo*¹¹. Tal imagen garantizaba, según G. Zambon, el respeto de la naturaleza de la Iglesia y la unión entre el clero y el laicado¹².

Algunos obispos subrayaron la importancia de la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo para definir la posición de los laicos en la Iglesia. A través de esta figura, decían, se puede ilustrar y definir mejor su condición, sus derechos y sus límites de acción, su obligación moral de obedecer a las prescripciones de la Iglesia¹³.

Así, su comprensión como Cuerpo Místico favorecerá a mantener distintos los campos de acción y las competencias específicas de cada uno de los miembros de la Iglesia ofreciendo un fuerte elemento de cohesión fundado sobre la vida sobrenatural¹⁴.

Varios fueron los que solicitaron que se acentuase la importancia de la unión ontológica del elemento invisible con el visible, representando la unión hipostática del Verbo Encarnado, lo cual posibilitaría, según F. Retamal, la relación entre la jerarquía y los carismas¹⁵.

⁸ Cf. F. König, *AD I*, II/1, 76; Conferencia Episcopal Alemana, *Ibid.* 745-746. A esta misma conclusión llega G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 228; U. BETTI, «Cronistoria de la Costituzione», 132.

⁹ Cf. M. Keller, *AD I*, II/1, 629-631.

¹⁰ Cf. I. Schoiswoh, : *AD I*, II/1, 68.72.

¹¹ Cf. Conferencia Episcopal Alemana, *AD I*, II/1, 749; L. Jaeger: *AD I*, II/1, 638.

¹² Cf. *Laicato e tipologie*, 228. Algunos, según F. Retamal, deseaban una definición dogmática al respecto; otros, en cambio, estaban más atentos a la aceptación que una exposición de este tipo podría suscitar en los no cristianos, cfr. «La igualdad fundamental», 40.

¹³ Cf. I. Moccellini, *AD I*, II/3, 222-224; S. Silvestrini, *Ibid.*, 294.

¹⁴ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 229.

¹⁵ Cf. «La igualdad fundamental», 40.

En relación con la autocomprensión como Cuerpo Místico, se pidió, además, que se profundizara dicha imagen como *Pueblo de Dios*, petición que se encontraba expuesta en las deliberaciones del Vaticano I y que permitiría una exposición más coherente sobre la presencia del pecado en la Iglesia. Por otro lado ver a la Iglesia como pueblo de la Alianza, peregrinante mostraría en si misma la posibilidad de las luces y las sombras¹⁶.

Tres son las notas que G. Zambon nos ofrece de la lectura de las propuestas sobre la naturaleza de la Iglesia: la primera, que la figura del Cuerpo Místico de Cristo se expresaba a través de una eclesiología «substancialmente jurídica y jerárquica»; la segunda, se consideraba sinónimo la Iglesia y el Cuerpo Místico de Cristo; y la tercera la necesidad de garantizar el puesto en la Iglesia a través de la definición de «miembro»¹⁷.

A las propuestas sobre la naturaleza de la Iglesia presentadas, se adjuntan las del laicado. Sin duda el número más consistente de las proposiciones recogidas tocaba el tema de las asociaciones de laicos, y en particular de la Acción Católica.

Merecen especial interés para nuestro tema dos propuestas, a título ejemplificativo: la realizada por P. Huizing a nombre de la Pontificia Universidad Gregoriana, que lo hace desde una perspectiva más jurídica que teológica. «El laico — dice la propuesta — es el cristiano que, constituido miembro de la Iglesia por la fe y el bautismo, en el seno de la comunidad adquiere la dignidad de persona con todos los derechos y obligaciones inherentes al mismo, menos aquellos que son propios del orden clerical y del estado de perfección»¹⁸.

Por otro lado la de la Facultad de los Carmelitas Descalzos que intenta una definición más positiva e funcional, describe al laico como el hombre *en camino* cuya obligación fundamental es el conseguir la santidad, (si bien no se encuentra comprometido con votos), conduciendo su vida en este mundo y así llevando a Cristo al orden temporal¹⁹.

¹⁶ Cf. Facultad de Teología de Trier, AD I, IV/2, 740-743.

¹⁷ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologia*, 232.

¹⁸ «Laicus est christianus qui, quatenus fide et baptismo mebrum Ecclesiae constitutus, in sinu communitatis ecclesiasticae acquirit dignitatem personae cum omnibus iuribus et obligationibus ipsi inhaerentibus, non tamen iis quae ordini clericali et statibus canonicis perfectionis acquirendae propria sunt»: AD I, IV/1, 1, 58-59.

¹⁹ «Homo viator, baptizatus et Ecclesiae Catholicae aggregatus, qui ex una parte non est ordinatus vel saltem per tonsuram segregatus ad ministerium sacrum nec obligatus votis publicis ad omnimodam renunciationem mundi, et ex altera parte tenetur suam consequi salutem aeternam vitam christianam in medio mundi ducendo et sic mundum materiale et ordinem temporalem Christo lucrificando»: AD I, IV/1, 2, 351. (La cursiva es nuestra).

Siguiendo el apéndice de la 1ª serie antepreparatoria²⁰, y la contribución de M. Gómez Carrasco²¹, nos ha parecido útil presentar una síntesis de las propuestas en relación con los laicos, según los temas.

- La elaboración — por parte del Concilio — de una teología de los laicos que definiera en su verdadero sentido el sacerdocio de los fieles (2,7,8-10, 21).
 - Que se precisara el status de los laicos en la Iglesia (3,5,11,16).
 - La definición de la doctrina acerca del sacerdocio común de los fieles y la vocación de los laicos para cooperar con el apostolado jerárquico (7,10,14).
 - Una mayor precisión y determinación de los derechos y deberes de los laicos (12,23,24,27-29,31,32,36).
 - Explicar que toda la potestad de los laicos en la Iglesia es efecto de los sacramentos del bautismo y la confirmación y que la ejercerían siempre y por institución divina conducidos y bajo la vigilancia de la jerarquía (12,13,17,19).
 - La aclaración de la misión que corresponde al laico en la Iglesia y en el mundo (1,6,25,29,33,47,50,52,57).
 - Que se definieran las relaciones entre las asociaciones de laicos y la jerarquía (15,20,39,52,57).
 - Que se afirmara la necesaria dependencia de los laicos de la Jerarquía eclesíástica (34,40,41).
 - Declarar la posibilidad de que los laicos fueran llamados a una colaboración más estrecha con la jerarquía (20,38,43,44,45).
 - La declaración de la responsabilidad que compete a los laicos en lo que se refiere a su actuación temporal siempre guiados por los principios del magisterio (26,41,59).
- Con relación al apostolado de los laicos:
- Naturaleza del apostolado (1-3,8,19).
 - Fin del apostolado (2,9,10).
 - Obligación de los laicos al apostolado (4,27,29,30).
 - Derecho de los laicos al apostolado (16,17,29,30).
 - Principios del apostolado (5).
 - Funciones convenientes para los laicos (6).
 - Cooperación de los laicos con el apostolado jerárquico (7,10,12,13).
 - Potestad de la jerarquía en el apostolado de los laicos (11,12,14-18,20-22,25).
 - Formación de los laicos para el apostolado (28).
 - Asociaciones de laicos (24,28).

²⁰ Cf. *AD I*, II/1 Appendix, 755-770. (Los números entre paréntesis corresponden a la lista de las propuestas en ese lugar).

²¹ Cf. *La condición jurídica*, 18.

Desde el inicio de los trabajos preparatorios de los esquemas, el tema del laicado fue tratado en dos comisiones: la teológica, presidida por el Card. Ottaviani, que había tomado el tema de la Iglesia, y la del apostolado de los laicos, a cargo del Card. F. Cento.

Resulta interesante la observación general de G. Zambon a las propuestas sobre el laicado. Nota una mayor coherencia en las propuestas con relación a la Iglesia en general, que en aquellas relativas al laicado, donde se ve con claridad la eclesiología jurídica que se manifiesta en el orden dado a las propuestas. En las propuestas se puede ver el deseo de las definiciones y las distinciones: definición del verdadero sentido del sacerdocio de los fieles, del estatuto dogmático y jurídicos de los laicos en la Iglesia, de sus tareas, de sus derechos y deberes; distinción, por otro lado, del sacerdocio ministerial de los fieles²².

Era claro, desde el principio, que la riqueza de la vida de la Iglesia mostraría en las propuestas presentadas dos tendencias: una más «conservadora», que buscaba aclarar fijando en categorías jurídicas, los límites y las tareas; por otro lado otra más «progresista» (o, si se quiere, más «abierta»), que buscando más los fundamentos teológicos intentaba plasmar las nuevas experiencias pastorales en categorías teológicas²³. Como consecuencia, la figura del laico en la primera resultaba la de aquel que sólo debía obedecer, aprender y consentir; en la segunda, como aquel que debía tomar un lugar activo en la vida de la Iglesia.

2.2 *El trabajo antepreparatorio*

Con el resultado de la consulta se encarga a una *Comisión Teológica Preparatoria*²⁴ la elaboración del Esquema, la cual comenzó su tarea el 27 de octubre de 1960. En su primera sesión se decide la formación de Subcomisiones, entre las cuales una (*De Ecclesia*) fue encargada de redactar un Esquema de Constitución sobre la Iglesia en base a ciertos

²² Cf. *Laicato e tipologie*, 187.230-231.

²³ En este mismo sentido agrega M. Gómez Carrasco: «Resultado de la primera tendencia (*renovadora*) son los deseos de que el Concilio elaborara una doctrina teológica sobre el laicado; poner en primer término el sacerdocio común como condición primaria y más positiva de los laicos; y entender al laico como miembro activo de la comunidad eclesial que tiene una misión en la Iglesia y en el mundo, con autonomía en su propia esfera. Fruto de la segunda (*conservadora*) es la idea de entender a los laicos como colaboradores de la jerarquía, incluso la actividad de los laicos en la Iglesia se califica a veces de colaboración con la autoridad eclesiástica»: *La condición jurídica*, 19. (La cursiva es nuestra).

²⁴ Según U. Betti, el haber apoyado esta comisión en la S. Congregación del Santo Oficio, tuvo como ventaja facilitar la elaboración del primer esquema, ya que la misma, como organismo estable de la Santa Sede, tenía como tarea el tratamiento de cuestiones doctrinales, cf. «Cronistoria della costituzione», 132.

puntos establecidos el 30 de noviembre de 1960. Estos eran: no se deberían tratar los temas que fuesen anticuados o sobre los que no existiera discusión en ese momento; no se trataba de hacer tratados científicos, sino de tener en cuenta las necesidades actuales de la Iglesia; no se condenarían errores individuales que no fuesen peligros para la fe; se evitaría repetir definiciones anteriores, excepto en casos de verdadera necesidad, en cuyo supuesto debería hacerse brevemente; y no se introducirían cuestiones sometidas a discusión, sobre las que aún no se había reflexionado suficientemente, o que fuesen inmaduras²⁵.

Los primeros 6 capítulos del proyecto fueron presentados a la Comisión Teológica en mayo de 1962, la cual los aprueba, terminando su publicación en noviembre de 1962, con el Concilio ya comenzado.

Es útil para nuestro tema acercarnos a la *Relatio* del Card. Ottaviani presentada el 8 de mayo de 1962, que nos ilumina sobre los criterios utilizados en la formación del esquema. Dicha *Relatio* que la Comisión Teológica ha tenido presente la doctrina del Cuerpo Místico basada en la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII y la coherencia entre la estructura social de la Iglesia y los dones y carismas sobrenaturales. De esta presentación surge la identificación entre la Iglesia Católica Romana y el Cuerpo Místico, que son dos modos de considerar el mismo y único objeto²⁶.

Una rápida mirada muestra un esquema eclesiológico estructurado verticalmente, presentando desde la Iglesia como el Cuerpo Místico de Cristo, descripción que también afecta a sus miembros. La Iglesia aparece concebida — en continuidad con la doctrina preconiliar — como una sociedad desigual y desarrollando este principio de desigualdad llegamos a la habitual tripartición en la que se encuentran separados los miembros de la Iglesia: *clérigos, laicos y religiosos*²⁷.

²⁵ Cf. U. BETTI, «Cronistoria della costituzione», 133.

²⁶ Cf. AD II, II/3, 994-997

²⁷ Cf. M. GÓMEZ CARRASCO, *La condición jurídica*, 51. La misma autora nos dice más adelante, que sin duda los redactores se encontraron con la misma dificultad que aquellos del documento sobre el apostolado de los laicos, de hacer compatible toda la mentalidad anterior de carácter estamental y hierarcológico, con los deseos de un laicado más activo, *Ibid*, 167. En el mismo sentido Ch. Moeller, dice que «Essi [los padres]-sottolinearono subito il carattere *disuguale* del testo, mentre alcuni giornalisti vi scoprirono persino “diverse stratificazioni”»: «Il fermento delle idee», 160. A. Acerbi agrega: «L'intenzione dichiarata dalla commissione teologica non fu quella di elaborare una esposizione completa sulla chiesa, bensì di affrontare alcuni problemi, ritenuti o giunti a maturazione teologica o più urgenti. Ma quale fu il criterio per la scelta di tali problemi? La risposta a questa domanda permette di cogliere l'intenzione fondamentale del testo. Ora, sembra esatto dire che fu la preoccupazione di affermare l'autorità della chiesa e il significato di salvezza del suo apparato istituzionale, cf. *Da una ecclesiologia giuridica*», 110.

Inmediatamente se hicieron sentir las dos tendencias arriba descritas. Algunos de los padres congregados rechazan la identificación de la Iglesia Católica con el Cuerpo Místico, porque precisamente éste es más amplio que el concepto y la realidad de aquella. Otros en cambio declaran que la Iglesia Católica es el único medio de salvación, precisamente por la identificación total²⁸.

Entre los primeros, algunos se muestran en desacuerdo con la elección de la imagen del Cuerpo Místico para describir la naturaleza de la Iglesia, con preferencia a otras, reconociendo como fundamento de esta elección una preocupación excesiva del elemento jurídico y jerárquico²⁹.

Es importante la exposición del Card. Bea, estimando, en contraposición a lo afirmado por Ottaviani, que no se ha tenido suficientemente en cuenta el tema del Pueblo de Dios, que el mismo concepto no es claro, ya que se lo utiliza para llamar a los que no pertenecen a la jerarquía, proponiendo que se utilice en este caso la palabra «fieles»³⁰.

En relación directa con el tema de los laicos, en el cap. VI del proyecto *De Ecclesia* y en el *De apostolatu laicorum* se nos ofrece casi la misma definición. En el proyecto *De Ecclesia* encontramos: «se entiende aquí, con el nombre de laicos, aquellos fieles que, unidos al Pueblo de Dios con el Bautismo, sin embargo no pertenecen ni al sacerdocio ministerial ni al estado religioso aprobado por la Iglesia, sino que permanecen en el mundo, rigiéndose por las normas comunes»³¹. En esta definición se hace presente la tendencia juridicista, en el deseo de delimitar a través de datos objetivos como son los «*status sanciti*», mostrando al mundo en su acepción más negativa, que corresponde sólo a uno de los sentidos que la palabra «*mundus*» tiene. Como se ve, se incluyó en una definición dos elementos negativos, lo cual provocó la re-

²⁸ Cf. AD II, II/3, 996-1015. Según C. Butler, la tendencia de identificación es una herencia de la *Mystici Corporis*, cf. *The theology of Vatican II*, 54.

²⁹ Cf. P.A. Léger, AD II, II/3, 1003; F. König, *Ibid.* 1005; J. Döfner, *Ibid.*, 1009, y otros, que luego se harán presentes en el debate conciliar.

³⁰ Cf. AD II, II/4, 653. De hecho en el mismo proyecto aparecía la noción de laico simplemente como aquel «*simplices fideles*», que no detentan un grado «*vere sacerdotalis*».

³¹ «Sacrosancta Synodus hic sub nomine laicorum intelligit fideles, qui baptizati ad Populum Dei appositum, tamen neque ad sacerdotium ministeriale, neque ad statum religiosum, ab Ecclesiae sancitum, pertinent, sed in saeculo commorantes, communibus normis reguntur» (AD II, II/3, 1008). En *De apostolatu laicorum* dice: «Nominem Laicorum hic veniunt Christifideles, quibus communia iura et officia personae in Ecclesiae competunt, quique, ad statum clericalem vel perfectionis non pertinentes, vocantur ad suam christianam perfectionem in mediis mundi negotiis attingendam» (AD II, II/3, 1093).

acción de los congregados³². Sin embargo, se podría decir que el hecho que se hable de la inserción en el mundo, en una definición conciliar, ya es un paso adelante en la revalorización de la secularidad como algo no del todo extraña a la misma Iglesia³³.

Por otro lado las propuestas ya presentadas en la antepreparatoria por los padres pedían se revisara el lugar que aquellos ocupaban en la Iglesia por su importancia en el tema del ecumenismo³⁴; y que se presentara al apostolado de los laicos como una obligación-derecho³⁵, con una mejor fundamentación evangélica.

En relación con el apostolado se veía la preferencia pastoral por la Acción Católica, con la cual no pocas veces se identificaba el apostolado laical.

Se hizo patente en el debate el deseo de distinguir entre los diversos tipos de apostolado (directo, indirecto, propio, subordinado, en sentido estricto o amplio, etc.). Sin embargo puede sernos útil la afirmación que, al respecto, porta G. Zambon: «la verdadera dificultad era [...] discernir lo que es verdaderamente propio de los laicos, teniendo en cuenta que los oficios y las tareas de los bautizados son comunes a sacerdotes y laicos»³⁶. Lo que es propio de los laicos es el conjugar en su vida de testimonio de Cristo, la experiencia y actividad laical con las acciones de carácter litúrgico, cooperando a la actualización del diseño de Dios en el orden natural³⁷.

Llama la atención, agrega más adelante, si es verdadero que toda la Iglesia continua la misión de Cristo, entonces, por qué la necesidad de justificar la inclusión de los laicos en aquella a través de las distinciones de apostolado. ¿Dónde se encuentra la fuente de este problema? ¿En la noción de Iglesia? ¿En la de apostolado? Se encuentra, finaliza, en el pasaje de la misión de Cristo a la misión de la Iglesia. La verdad es que se debiera afirmar que todos los fieles participan de la única misión y del único apostolado³⁸.

³² Mientras P.A. Léger propone de subrayar la parte positiva ubicándola en el primer plano (cf. *AD II*, II/3, 1002), L.J. Suenens insiste en que es necesario evitar el clericalismo del cual se acusa a la Iglesia católica en el mundo protestante, mostrando la dignidad de «nuestros laicos»: *Ibid*, 1101. (Este pedido se escuchará a lo largo de todo el debate conciliar en muchas de las intervenciones de diferentes padres).

³³ Cf. LO CASTRO, «Il soggetto e i suoi diritti», 475.

³⁴ Cf. F. Saeper, *AD II*, II/3, 1104; L.J. Suenens, *Ibid.*, 1001.

³⁵ Cf. L.J. Suenens, *AD II*, II/3, 1001.

³⁶ «la vera difficoltà stava in [...] discernere ciò che era veramente proprio dei laici, tenendo conto che gli uffici e i compiti dei battezzati sono comuni sia ai chierici che ai laici»: *Laicato e tipologie*, 237.

³⁷ Cf. *Laicato e tipologie*, 193.

³⁸ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 239.

3. Esquema 1° *De Ecclesia*

3.1 *El texto*

El primer Esquema de la Constitución sobre la Iglesia fue entregado a los padres congregados en la Congregación General (CG) del 23 de noviembre de 1962. El esquema constaba de 11 capítulos (al igual que el presentado en la fase antepreparatoria), a los cuales se les agrega posteriormente, aquel sobre la Beata Virgen María³⁹.

En esta parte de nuestro trabajo nos detendremos especialmente sobre todo en los números dedicados a los laicos. No debemos olvidar que la doctrina eclesiológica no puede ser dejada de lado, ya que es la que nos permite entender el sentido del análisis de los números mencionados.

La imagen del Cuerpo Místico de Cristo, como decíamos más arriba es elegida para explicar la naturaleza de la Iglesia «militante». Cristo ha querido constituir un nuevo pueblo, no como turba desbandada sino como milicia compacta. Él es la cabeza, y él ha elegido a quienes en su nombre y con su potestad dirijan este Pueblo a la salud eterna (nn. 1 y 2). En la figura del cuerpo se encuentran el elemento social, visible (el cuerpo), y el elemento místico de la Iglesia. Esta figura visible que es la Iglesia es peculiar, ya que se presenta compuesta por miembros desiguales por razón de la organicidad funcional, entre los que se reconocen los que forman la jerarquía y los que se le someten (n. 5).

En este cuerpo la vinculación no sólo es jurídica, social y ministerial, se da también otro tipo de unión surgida del crecimiento, de la actividad y de los sufrimientos de sus miembros⁴⁰.

Hay una identidad entre la sociedad eclesiástica y el Cuerpo Místico de Cristo: ambos constituyen una misma y única Iglesia, análogamente a cuanto sucede en el misterio del Verbo encarnado, a cuya realidad se asimila. En efecto, la realidad social de la Iglesia, enriquecida por los dones carismáticos, sirve al Espíritu Santo para la edificación del cuerpo de Cristo, como la naturaleza humana sirvió al Verbo encarnado de

³⁹ Caput I - de ecclesiae militantis naturae. Caput II - de membris ecclesiae militantis eiusdemque necessitate ad salutem. Caput III - de episcopatu ut supremo gradu sacramenti ordinis et de sacerdotio. Caput IV - de episcopis residentialibus. Caput V - de estatibus evangelicae acquirendae perfectionis. Caput VI - de laicis. Caput VII - de ecclesiae magisterio. Caput VIII - de auctoritate et oboedientia in ecclesia. Caput IX - de *Relationibus* inter ecclesiam et statum. Caput X - de necessitate ecclesiae annuntiandi evangelium omnibus gentibus et ubique terrarum. Caput XI - de oecumenismo, cf. AS I/4, 12-121.

⁴⁰ «In hac corporis compage membrorum, praeter connexionem e vinculis socialibus, iuridicis et ministerialibus ortam, alia quoque connexio inest qua eorumdem augmento, actibus, passione completur»: n. 5.

instrumento para la salvación de la humanidad. Asimismo, sólo la Iglesia Romana puede llamarse Iglesia, por cuanto es la única Iglesia de Jesucristo (nn. 6 y 7).

Este esquema presenta, además algunas alusiones al tema del Pueblo de Dios, pero en el contexto de otros temas. La mención más fuerte se encuentra en el capítulo sobre los laicos, lo que, según F. Retamal, manifiesta una insuficiente elaboración de los conceptos de «laico» y «fiel cristiano», y que, como consecuencia, la del Pueblo de Dios, como aquel que se contrapone a la jerarquía, y al cual ésta dirige⁴¹.

El capítulo 6º toca el tema de los laicos⁴². En la presentación de este capítulo en aula el relator recalca la importancia del tema a desarrollar en la vida actual de la Iglesia⁴³. Según A. Acerbi el mismo hecho de la introducción del tema supone una novedad, ya que significa incorporar, con espíritu de comunión, un elemento que no es institucional, jerárquico, como un dejar de ver el tema del poder para mirar más la unidad fundamental surgida del bautismo⁴⁴.

Se abre con una exposición de los principios que subraya la unidad de misión (n. 20)⁴⁵, para desarrollar luego, en el n. 21, el tema del sacerdocio universal. Basándose en los textos bíblicos que fundamentan la condición sacerdotal del antiguo Israel, se muestra cómo el pueblo de los regenerados en Cristo por el Bautismo, es elevado a templo espiritual y sacerdocio santo. Todos los discípulos tributan a Dios el culto de la propia vida como ofrenda grata y dan testimonio de Cristo y de su obra redentora en el mundo. Junto a estos, elegidos como Pueblo, se encuentran los que son sacerdotes en sentido propio, que apacientan a

⁴¹ Cf. «La igualdad fundamental», 137.

⁴² Caput VI - DE LAICIS: 20. Principium. 21. De sacerdotio universali et de sacerdotio ministeriali. 22. Quinam nomine laicorum veniant. 23. De iuribus et officiis laicorum. 24. De vita salutifera ecclesiae a laicis active participata. 25. De collaborationis laicorum principalibus formis. 26. De sana autonomia civitatis terrenae. 27. Adhortatio, cf. AS I/4, 36-47.

⁴³ Cf. AS I/4, 124.

⁴⁴ Cf. *Da una ecclesiologia giuridica*, 136. El autor usa aquí una frase poco feliz al identificar «institucional» con «jerárquico», ya que también los laicos y los religiosos pertenecen a la institución. Creemos que esto puede salvarse si se entiende que Acerbi habla desde la concepción preponderante al momento de la redacción, donde justamente los laicos no se los entendía como parte de esa institución. Acerbi agrega que posiblemente esta novedad se deba a G. Philips, quien fue su autor, el cual «*canit extra corum*» en la subcomisión.

⁴⁵ «Pastores ergo instituti non sunt ut totum onus aedificandi corporis in se suscipiant, sed ut omnes fideles, quos regunt, commune opus explendum cooperentur»: AS I/4, 36.

los otros. Ambos difieren no sólo en grado sino también esencialmente, aunque no se contraponen⁴⁶.

Con relación a la noción de laico, según el mismo relator⁴⁷, se ha tratado de los aspectos dogmáticos y de los principios más generales, válidos siempre y en todas partes⁴⁸.

El n. 22 se abre con el concepto del laico, que según el comentario es una descripción tentativa en sentido «común»⁴⁹, el cual se manifiesta en el estilo cuidadoso de la redacción:

El Sacrosanto Sínodo entiende aquí con el nombre de laicos, a los fieles que introducidos en el Pueblo de Dios por el Bautismo, sin embargo viven en el mundo, regidos solamente por las normas comunes de la vida cristiana⁵⁰.

Se los describe primero positivamente como miembros del Pueblo de Dios, regidos por las normas comunes, para luego afirmar que no pertenecen ni a la jerarquía ni al estado religioso, como aspecto negativo⁵¹. Esta ambivalente manera de «describir» acompañará a la definición hasta el texto final. Aparece luego otro elemento: su *condición concreta en el mundo*, con la misión de santificarlo desde dentro, la cual supone una revalorización de la actividad secular como lugar de santificación, que sin embargo todavía es visto como un elemento extraño a la Iglesia, caracterizado como malo («*malitia mundi*»)⁵². De hecho, la secularidad aparece más como *dato sociológico*, un hecho que merece ser tenido en cuenta pero que no influye demasiado en lo que el laico es en sí.

De hecho la definición ha cambiado, ya que se ha colocado, por sugerencia del Card. Léger, la no-pertenencia al sacerdocio ministerial y al estado religioso en un segundo plano, afirmando, en el primero, la pertenencia a la Iglesia por medio del Bautismo⁵³.

En continuidad con lo anteriormente dicho, el *comentario* aclara que los laicos «no son profanos, sino miembros de la Iglesia en un mundo profano, donde se distinguen no por su obra secular sino por su perte-

⁴⁶ Cf. AS I/4, 38-39.

⁴⁷ Cf. AS I/4, 124.

⁴⁸ El contenido del capítulo substancialmente expresa lo estudiado por una *Comisión Teológica*, instituida con ocasión del *Primer Congreso Mundial del Apostolado de los laicos*, en octubre de 1951, dejando lo que concierne al apostolado a la comisión correspondiente, cf. AS I/4, 44-47.

⁴⁹ Cf. AS I/4, 45.

⁵⁰ «Sacrosancta Synodus hic sub nomine laicorum intelligit fideles, qui baptizati ad populum Dei appositum, attamen in saeculo commorantes, solis communibus normis vitae christianae reguntur»: AS I/4, 39.

⁵¹ Ver también en la página 42 la nota 113.

⁵² Cf. G. LO CASTRO, «Il soggetto e i suoi diritti», 475.

⁵³ Cf. AD II, II/3, 1097-1099.

nencia activa a la Iglesia»⁵⁴. Así el laico no aparecería como un sujeto partido al medio, con un pié dentro y otro fuera de la Iglesia, sino que aún actuando «fuera», en las cosas del mundo, no sólo es parte de la Iglesia, sino que en su actividad se santifica.

Su *actividad* se especifica, según el mismo comentario, con tres notas: a) es religiosa, no supletiva sino ordinaria y regular: todos cooperan al crecimiento y extensión de la Iglesia. Ellos actúan «según su modo» al servicio de la evangelización; b) por su peculiar situación en el mundo deben promover indirectamente la religión creando las condiciones adaptas; c) sin salir de su condición deben santificar desde dentro ese mundo donde deben vivir: la «*consecratio mundi*»⁵⁵.

En el n. 23, repite el concepto de que los laicos son regidos por las normas comunes: «los derechos y oficios de los laicos son pues, aquellos que corresponden a todos y cada uno de los fieles, solo en virtud del nombre de cristianos»⁵⁶. Como se ve la determinación jurídica del laico es la común, y se confunde con el concepto de fiel cristiano⁵⁷, así deben dar testimonio de su fe, con la palabra y por escrito; participar, incluso activamente, según sus capacidades, en la obra salvadora de la Iglesia; recibir las ayudas necesarias para la salvación, etc.

En cuanto a la *colaboración* de los laicos, el n. 25 dice que pueden ser de varios modos: *personal*, es decir, sea la acción realizada por un individuo o por muchos, de manera espontánea (por la misma vocación cristiana) o por un especial mandato dado por los pastores, sea en orden a la evangelización y testimonio, como en la *consecratio mundi*, tanto en las obras pías como en las económico-sociales. Lo importante es que se trata de una invitación a todas las categorías de cristianos⁵⁸.

En conclusión se puede decir, que en este primer esquema, que tuvo grandes críticas, como veremos a continuación, la parte sobre los laicos fue de las menos modificadas, porque aparecen ya aquí los elementos esenciales de la noción de laico (fiel cristiano, miembro de la Iglesia, que vive en el mundo), que si bien todavía demasiado impregnado de

⁵⁴ «Laici enim non sunt profani, sed membra Ecclesiae in mundo profano; unde non per opera saecularia, sed per suam pertinentiam activam ad Ecclesiam distinguuntur»: AS I/4, 46.

⁵⁵ Cf. AS I/4, 46. Ver también el n. 24 del esquema: «a) Eorum igitur socius labor est imprimis indolis explicitae religiosae [...] b) Ad laicos spectat ut etiam indirecte religionem promoveant [...] c) Ad laicos denique pertinet consecratio mundi.»

⁵⁶ «Iura et officia laicorum sunt igitur illa quae ad omnes et singulos christifideles, sola vi nominis christiani pertinent»: AS I/4, 39-40.

⁵⁷ En este mismo sentido F. Retamal hace notar la falta de precisión y de uniformidad en el empleo de algunos términos, sea para los laicos, como para los clérigos, lo que es producto de la intención de no entrar en una delimitación jurídica de las categorías de personas, cf. «La igualdad fundamental», 63.

⁵⁸ Cf. F. RETAMAL, «La igualdad fundamental», 163.

una eclesiología jurídica, que mira más a las categorías dividiendo por negación. Por otro lado no faltan las contradicciones, por ejemplo, entre el n. 22 en el que se dice que los laicos no pertenecen ni a la jerarquía ni al estado religioso, sin embargo en el n. 19 en el que se señala, siguiendo la concepción canonística, que los religiosos pertenecen a la categoría de clérigos y de laicos.

Por otro lado, como señala F. Retamal, falta una precisión conceptual que permita determinar lo que se dice del fiel cristiano en general y lo que se predica del laico en especial⁵⁹.

3.2 *El debate en aula*

El esquema 1º fue presentado en el aula conciliar en la CG 31º, el 1º de diciembre de 1962. El encargado de hacerlo fue F. Franic, miembro de la Comisión Teológica.

De la presentación es importante rescatar los criterios de trabajo: tocar solamente aquellos temas que en las propuestas de los obispos aparecían como más urgentes, abandonando la pretensión de un tratado completo sobre la Iglesia⁶⁰.

De la intervención de A. Ottaviani, en la presentación del esquema, es interesante cómo sale al paso de lo que ya parecía ser una voz en los pasillos, contra el presente esquema, incluso, haciendo mención a otros esquemas que se encontraban en las manos de los padres reunidos⁶¹.

Examinando las intervenciones orales y las animadvertencias, se palpa la insatisfacción en los congregados. Tanto es así, que, a pesar de ciertas fórmulas de «cortesía», donde se valoran ciertos puntos y se reconoce el valor del trabajo realizado, el texto propuesto es objeto de críticas abiertas, diciendo, en general, que es demasiado abstracto y esquemático como para promover una verdadera renovación de la fe que

⁵⁹ Cf. «La igualdad fundamental», 164.

⁶⁰ «In genere: dicendum est schema nostrum tractare tantummodo de illis quaestionibus, quae secundum iudicium maioris partis episcoporum, in eorum postulatis expressum, ab hodiernis rerum adiunctis vere requiruntur. Ideoque commissio praeparatoria theologica noluit tractatum De Ecclesia conficere»: AS I/4, 122 ss.

⁶¹ «Vi rivelo una cosa; prima che questo schema fosse distribuito, già si preparava un altro schema da sostituire ad esso! Quindi è già giudicato»: AS I/4, CG. 32, 121, (en las indicaciones hay que distinguir la exposición en aula en las *Congregaciones Generales*, — previa entrega de un texto escrito o *textu scripto tradito* — de las intervenciones por escrito o *Animadvertiones*, que se agregan al final de los distintos volúmenes de las actas). En todos estos casos la especificación aparecerá junto a la referencia.

sea profunda y eficaz. El texto asemeja más a una yuxtaposición de puntos doctrinales que a un conjunto verdaderamente estructurado⁶².

Esa insatisfacción creemos que encuentra su fundamento en la progresiva conciencia que los padres iban tomando de que el documento debía ser el «*cardo doctrinalis Concilii*»⁶³, en el interés de ver qué dice la Iglesia de sí misma, y en la necesidad que este, como tal, debía tener un carácter eminentemente pastoral⁶⁴.

Tomando en conjunto las intervenciones orales y escritas de los padres se podría decir que la gran crítica a la imagen del Cuerpo Místico de Cristo utilizada para representar a la Iglesia, fue el que ésta sea presentada como única imagen, con demasiado peso, diciendo que no agotaba la realidad de la Iglesia⁶⁵. Por otro lado al utilizarla pareciera que se hubieran quedado demasiado en lo exterior, en lo institucional, en desmedro de otro aspecto más interior, comunional, místico⁶⁶. En el mismo sentido, pero con otras palabras, se expresa F. Seper, cuando hace notar la incoherencia del texto que primero afirma que los miembros están unidos con Cristo, y mediante él se unen entre sí, participando de la misión redentora. Sin embargo, más adelante, atribuye esta misión solamente a la jerarquía eclesiástica, es decir que lo que se piensa como Cuerpo Místico en definitiva es sólo representable por un grupo de fieles⁶⁷.

Este deseo de presentar más el aspecto interior, mistérico, de la Iglesia se expresa de diferentes maneras. Algunos subrayaban la necesidad de presentar con más fuerza el fundamento cristológico⁶⁸, que realmente Cristo sea el centro de la Iglesia⁶⁹. Otros buscan otras figuras que

⁶² Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 19-20. Contra esta opinión G. Zambon, afirma que en definitiva hubo una cierta aprobación de la manera de presentar el tema, por parte de los padres conciliares, cf. *Laicato e tipologie*, 241.

⁶³ Cf. F. RETAMAL, «La igualdad fundamental», 67.

⁶⁴ Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 20.

⁶⁵ Cf. Ch. de provençhères, (a nombre de diecisiete Padres de Francia), AS I/4, 458-464 (Animadversiones).

⁶⁶ Cf. B. Alfrink, CG. 31, AS I/4, 134; F. Marty, CG. 32, *Ibid.*, 191; Maximo IV Saigh, CG. 34, *Ibid.*, 295. Creo que la exposición más significativa al respecto, por los ecos que tuvo, fue la de E. De Smedt, que acusa al esquema de triunfalismo, clericalismo y juridicismo, cf. CG. 31, *Ibid.*, 142. En el mismo sentido se expresaron después E. Blanchet, cf. CG. 33, *Ibid.*, 133-136; F. Hengsbach, cf. CG. 33, *Ibid.*, 254-255; G. Hakim, cf. CG. 35, *Ibid.*, 358; I. Ghatas, cf. CG. 36, *Ibid.*, 376; E. Souza, cf. CG. 36, *Ibid.*, 384; G. Huyghe, cf. CG. 32, *Ibid.*, 195-197.

⁶⁷ Cf. AS I/4, 568-570 (Animadversiones). En el mismo sentido F. Marty, cf. CG. 32, *Ibid.*, 192. En definitiva, como dice J. Ritter, que lo que se predica del cuerpo se predica de todos los miembros, cf. CG. 31, *Ibid.*, 137-138.

⁶⁸ Cf. J. Ritter, CG. 31, AS I/4, 137-138.

⁶⁹ A. Kozłowiecki, afirma además, que este cristocentrismo puede ser fundamento para una mejor presentación de los laicos, cf. CG. 32, AS I/4, 209.211.

puedan expresar mejor esa otra «corriente interior» que exprese la unión de los miembros, presentando así a la Iglesia como *familia de Dios*, en la cual nos hacemos *hijos en el Hijo*, y hermanos unos con otros⁷⁰; o como *Pueblo de Dios*⁷¹, que permitiría visualizar mejor la igualdad de los fieles en Cristo, apareciendo con más claridad la pertenencia de los laicos a la Iglesia⁷². Asimismo esta imagen puede expresar mejor que el amor de Cristo es el lazo interior de la Iglesia⁷³.

La intervención más significativa en esta primera sesión fue la del Card. J. Suenens, que, según la opinión de G. Zambon, permitió al concepto de Iglesia como Pueblo de Dios y como misterio llegar a ser más claro⁷⁴. El Cardenal propone distinguir en la pregunta sobre la Iglesia, que es «*ad intra*», qué es el misterio del Cristo viviente en su Cuerpo Místico, cuál es su naturaleza, y «*ad extra*», la Iglesia en diálogo con el mundo⁷⁵. Esta exposición se coloca en la línea de lo ya expuesto por JUAN XXIII, poco tiempo antes⁷⁶. Podría decirse que sirvió como fundamento para la posibilidad de mirarse a sí misma sin preocuparse tanto de aquello que debía presentar hacia afuera, y abandonar así, la pretensión de la «*Societas perfecta*», enfrentada al mundo y a la defensiva⁷⁷.

Estos dos puntos fueron tomados por otros Padres Conciliares para su exposición, en especial, por G.B. Montini, quien se preguntaba, haciendo alusión al anterior, qué es la Iglesia, y en qué consisten sus acciones. La primera pregunta es la que orienta la reflexión hacia el *misterio de la Iglesia*, resaltando así la figura de Jesucristo, como centro, de quien la Iglesia es la continuación, de quien esta es vivificada (sin él la Iglesia no puede nada) y a quien tiende. Así esta deja de ser

⁷⁰ Cf. S. Hien Nguyen Van Hoa, AS II/1, 548-550 (Animadversiones).

⁷¹ F. König, propone esta imagen que además debería anteceder al tratamiento de los miembros, ya que la misma jerarquía es medio par la edificación del pueblo, cf. CG. 31, AS I/4, 132-133.

⁷² Cf. H. Volk, CG. 36, AS I/4, 387.

⁷³ Cf. F. Franic, AS II/1, (Animadversiones), 518.

⁷⁴ Cf. *Laicato e tipologie*, 243.

⁷⁵ «De Ecclesia ad intra. In primis a nobis dicendum est quid sit Ecclesia ipsa, utpote mysterium Christi viventis in suo Corpore Mystico; quatenam sit revera natura Ecclesiae. Rogamus ergo ab Ecclesia: quid dicit de teipsa?. De Ecclesia ad extra. Quo sub titulo sermo fiat de Ecclesia in quantum dialogum instituit cum mundo»: AS I/4, 222-225.

⁷⁶ En el radiomensaje del 11.9.62 y en el discurso de apertura de la sesión conciliar, el papa presentado a la Iglesia como *Lumen Gentium*, quiso impulsar aquel espíritu misionero respondiendo al mandato del Señor, de modo que la Iglesia pudiese aparecer y ser vista, sea *ad intra* como *ad extra* como el misterio de la vida y de la acción del Señor entre los hombres, cf. A. ACERBI, *Da una ecclesiologia giuridica*, 153-154.

⁷⁷ Además, como antecedente remoto para decisión de emanar un documento que tratase de esta Iglesia «ad extra» que luego será la *Gaudium et Spes*.

solamente, o primeramente, sociedad humana, para ser *instrumento* de salvación para los hombres⁷⁸.

Junto a las presentaciones que solicitaban un tratamiento diverso de las imágenes que representen la Iglesia, se trató del tema de los laicos, sobre todo en relación con el tema del Pueblo de Dios⁷⁹.

Algunas de las proposiciones tocaron el orden de la *materia* en sí. Piden que esta sea reordenada, poniéndola en una sección especial que incluyera a todos los miembros de la Iglesia, que comprenda: el Pueblo de Dios (nexo con la sección precedente, la jerarquía, los laicos y el estado de perfección evangélica⁸⁰. Se pide que se distinga: a) la materia corresponde al laicado en sí de aquella de su apostolado, ya tratada en otro lado⁸¹; b) la materia que corresponde a todo el Pueblo de Dios, de aquella propia de los laicos⁸².

El *concepto* de laico es motivo de diversas intervenciones. Comenzando por el mismo término, piden que se deje de lado, ya que *laico* es ambiguo, y puede designar varias cosas distintas, por lo que proponen se hable sólo de *fieles*⁸³. Si bien es valorado el hecho de haber introducido el concepto de laico dentro de la noción de Pueblo de Dios, se afirma que aún quedan vestigios de la noción juricista del Decreto de

⁷⁸ Cf. AS I/4, 291-292. I. Lercaro, en la misma línea, decía que se debía pensar el misterio de la Iglesia como misterio de Cristo en la Iglesia, sobre todo como misterio de Cristo en los pobres. Para ser fiel al llamado recibido la Iglesia debía ser *Ecclesia pauperum*. Esta presentación es reportada por G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 244.

⁷⁹ En la *Relatio* presentada por F. Franic, especificaba que el tratamiento de la materia era puramente dogmático, que en la sustancia correspondía a lo tratado por la Comisión de Teólogos para la preparación del Primer Congreso Internacional de laicos, y que lo relativo al apostolado de los mismos era dejado a la comisión del tema, cf. CG. 31, AS I/4, 124.

⁸⁰ «b) materia cap. III-VI magis organice disponatur secundum supra dicta: subsumi potest sub sectione quadam speciali, quae ageret de variis classibus membrorum Ecclesiae secundum hunc ordinem idearum: populus Dei (nexus ad sectionem praecedentem!) — hierarchia — laici — status perfectionis evangelicae;»: I. Döfner, CG. 32, AS I/4, 183. 187 (In textu scripto tradito). En esta ponencia se puede ver cómo se entiende a la jerarquía como parte del Pueblo de Dios, a la vez, que se veía a la vida consagrada desde un punto de vista jurídico solamente, ya que se lo ponía participando de ambos tipos de fieles.

⁸¹ Cf. I. Gargitter, CG. 32, AS I/4, 193. En este mismo sentido R. González Moralejo, estima que el tratamiento en un capítulo único bajo el título de Miembros de la Iglesia, debería mostrar mejor el fundamento dogmático del estado de perfección y del laicado, cf. CG. 33, *Ibid.*, 243. También A. Devoto, cf. CG 33, *Ibid.*, 251; F. Hengsbach, cf. CG 33, *Ibid.*, 254; S. Lokuang, cf. *Ibid.*, 524 (Animadversiones).

⁸² Cf. A. Charue, AS I/4, 435.438 (Animadversiones).

⁸³ Cf. A. Pawlowsky, CG. 31, AS I/4, 155. En el mismo sentido R. González Moralejo, cf. CG. 33, *Ibid.*, 243; P. Tatsuo doi, cf. *Ibid.*, 401 (Animadversiones). Ver también F. Simons, cf. *Ibid.*, 579 (Animadversiones).

Graciano⁸⁴, que es insuficiente, ya que tiene como trasfondo una teología verticalista, que los ve sólo sometidos a la jerarquía⁸⁵.

En relación a que «*se rigen sólo por las normas comunes de la vida cristiana*», J. Hoeffneer⁸⁶, hace notar que esto hace pensar en la existencia de una doble forma de perfección en la vida cristiana: aquella para los sacerdotes y religiosos, y otra para los laicos, lo que es errado, ya que todas consisten en la caridad.

En relación al *Sacerdocio común*, en las exposiciones se pide que se aclaren los términos, ya que hablar de *sacerdocio ministerial*, para hablar del sacerdocio de los «sacerdotes» es ambiguo, puesto que también los fieles cristianos que se esposan gozan de una cierta ministerialidad, por lo tanto debiera llamarse *sacerdocio jerárquico*⁸⁷.

También se pidió que sea mejor iluminado para que aparezca mejor el lugar y la responsabilidad de los laicos en la misión de la Iglesia⁸⁸. Esta clarificación pone en relieve la diferencia con el sacerdocio ministerial, con el cual se complementa.

Se pidió subrayar la sacerdotalidad de toda la Iglesia, como pueblo, ya ambos sacerdocios se interactúan. Así la dignidad de los laicos y su pertenencia al Pueblo de Dios se hace positiva en el sacerdocio universal, por el cual todos los fieles participan del culto y de la santificación del mundo, recibiendo además, el servicio del sacerdocio ministerial⁸⁹.

En relación con el sacerdocio de los fieles, se encuentra el tema del *apostolado de los laicos*. El punto que motivó numerosas exposiciones fue el del fundamento del apostolado, es decir, a qué título realizan su obra. Algunos mencionan el bautismo y la confirmación (o uno de estos), el ser miembros de la Iglesia⁹⁰, es decir, que tienen un título pro-

⁸⁴ Cf. P. Richaud, AS I/4, 411 (Animadversiones).

⁸⁵ Cf. G. Gargitter, CG. 32, AS I/4, 194. En el mismo sentido la presentación de la Conferencia de Alemania y Austria, lamentando que solo sea tratado el laico como cooperador de la jerarquía, cf. *Ibid.*, 606 (Animadversiones). En el mismo sentido ver F. Klostermann, «The Laity», 231.

⁸⁶ Cf. AS I/4, 517 (Animadversiones).

⁸⁷ Cf. G. Vairo, AS I/4, 253.

⁸⁸ Cf. F. Simons, AS I/4, 579 (Animadversiones). En este sentido I. Gargitter agrega que ellos tienen un lugar en la instauración del Reino de Cristo en la sociedad en la que viven, en la cual tienen una tarea a cumplir que no puede ser suplida por ningún sacerdote, y que no puede ser vista como una mera ejecución de las prescripciones de la jerarquía. CG. 33, *Ibid.*, 194.

⁸⁹ Cf. Ch. de Provençhères, AS I/4, 478 (Animadversiones); P. Tatsuo Doi, en nombre de 9 padres del Japón, cf. *Ibid.*, 401 (Animadversiones).

⁹⁰ Cf. C. Maccari, CG 33, AS I/4, 245; I Gargitter, CG. 33, *Ibid.*, 194; F. Spellman, CG 32, *Ibid.*, 173; P. Tatsuo Doi, *Ibid.*, 401 (Animadversiones). Ch. de Provençhères, además del bautismo y la confirmación, hace notar cómo también el matrimonio es título para el apostolado, *Ibid.*, 479 (Animadversiones). En igual sentido P. Fiordelli, CG. 34, *Ibid.*, 311.

pio para actuar en la obra de extender el reino. Otros, fundados en el mismo hecho de la participación del sacerdocio de Cristo, afirman que tienen un título propio. Con el mismo fundamento, afirman la necesidad de que el tratamiento del tema sea dentro del documento sobre la Iglesia⁹¹, y el derecho a no ser vistos solamente como cooperadores del apostolado jerárquico, aunque muchas veces actúen por su directo mandato⁹².

Para terminar esta sección quisiera subrayar cómo en el aula se hicieron sentir diversas voces en las que se hace mención a la «madurez» de los laicos, la cual se manifiesta, para muchos, en que sea respetado el lugar que les incumbe en la santificación del orden temporal, como también, el puesto en la misma Iglesia⁹³.

Al final de la discusión en aula se presentaba la duda si retocar el esquema ya presentado o intentar una nueva reelaboración. Pareció mejor la segunda solución⁹⁴.

4. Esquema 2º *De Ecclesia*

La Comisión doctrinal comienza su trabajo el 5 de diciembre, bajo la vigilancia de la Comisión de coordinación, presidida del Card. Secretario de Estado A. G. Gicognani.

El punto de partida de la nueva elaboración debía ser los puntos sugeridos en la primera discusión conciliar y las propuestas concretas transmitidas por los Padres conciliares, en un tiempo concedido — hasta el 28 de febrero de 1963 — para este fin.

En el mismo fueron presentados unos 15 esquemas posibles, que coincidían, según U. Betti en la disminución del número de capítulos, concentrando la exposición de la doctrina en ciertos puntos principales: naturaleza y propiedades de la Iglesia, episcopado, laicos, vida de perfección⁹⁵.

⁹¹ Cf. H. Degrijse, AS I/4, 546 (Animadversiones).

⁹² «Atqui concipi possunt, et de facto in permultis regionibus existunt, coetus laicorum qui etiam in rebus mere religiosis non tam sacerdotes addiuvant, quam exercent ius et officium omnium christifidelium recte descriptum in prioribus paragraphis eiusdem capituli “de laicis”. Equidem sunt sub moderatione hierarchiae, qui eis dat mandatum vel missionem canonicam, sed hoc factum non mutat naturam operositatis eorum, quae manet operositas laicorum, modo laicorum exercenda, et non tantum adiumentum operositatis sacerdotum (“modo clericali”): J.E.L. MÉNAGER, AS I/4, 523 (Animadversiones).

⁹³ Cf. M. Rigaud, AS I/4, 548 (Animadversiones).

⁹⁴ Cf. U. BETTI, «Cronistoria della Costituzione», 136. Por otro lado parecía la respuesta más lógica, dado que ya circulaban, como dijo Ottaviani, otros esquemas por las manos de los Padres congregados (Ver nota 61 a p.32 de este mismo capítulo).

⁹⁵ Cf. «Cronistoria della Costituzione», 136-137.

Con el fin de poder acelerar los trabajos, fue creada a fines de enero de 1963, la Subcomisión *De Ecclesia* cuya tarea era la reelaboración del esquema conjuntamente con representantes de otras comisiones con temas afines⁹⁶. Esta subcomisión comenzó a trabajar el 25 de febrero, con la consigna de no hacer algo nuevo sino, más bien, modificar el viejo esquema utilizando el material aceptado. Después de la primera reunión se decidió, sin descartar la sugerencia hecha, tomar uno de los esquemas en circulación como base para un nuevo documento. Se eligió para tal fin uno belga, dividido en cuatro capítulos: 1) misterio de la Iglesia, 2) jerarquía y en especial episcopado, 3) laicos y 4) estados de perfección.

Presentado en marzo, el esquema, en sus capítulos sobre el misterio de la Iglesia y los laicos, fue aceptado sin mayores dificultades. Tuvieron un tratamiento bastante difícil, en cambio, los referidos al episcopado y a los estados de perfección, que quedan fuera de nuestro tema. Sin embargo en agosto de 1963 todos los capítulos ya habían sido aprobados⁹⁷ y distribuidos⁹⁸.

Siguiendo el contenido del Radiomensaje de Juan XXIII, las palabras iniciales de la introducción eran *Lumen Gentium*, que anuncia su finalidad: describir la Iglesia como la proyección de Cristo, cuya luz resplandece en sobre el mundo⁹⁹.

4.1 *El texto*

Como hemos hecho en el análisis del 1º Esquema, presentaremos primero las diferentes imágenes de la Iglesia, para analizar con más de-

⁹⁶ La comisión estaba integrada por Léger, Köning y Browne, Garrone, Parente Charue y Schröffer. Ver la *Relatio* de P. Ottaviani, CG 37, AS II/1, 325-336.

⁹⁷ Pablo VI aprueba el nuevo esquema el 19 de julio de 1963. AS II/1, 256-281. La comisión redactora, dice el relator al presentar el esquema, elaboró un esquema con cuatro capítulos sobre la Iglesia *ad intra* y otros cuatro sobre la Iglesia *ad extra*, confirmando la intuición de la presentación realizada por el Card. Suenens, en la CG 33, cf. F. RETAMAL, «La igualdad fundamental», 76.

⁹⁸ Según Philips, antes de comenzada la segunda sesión, el Secretario envía a los miembros dos publicaciones tituladas *Emendationes* (AS II/1, 324-339), con las enmiendas introducidas por escrito antes de la reapertura de las discusiones. La propuesta principal, aceptada por todos en la Subcomisión, es presentada por Suenens (autor del esquema base) en la cual propone extraer todo lo referente al Pueblo de Dios de los diversos capítulos y ubicarlos como un capítulo a parte, entre el del Misterio de la Iglesia y el de la jerarquía, cf. *La Chiesa e il suo mistero*, 25.

⁹⁹ Cf. U. BETTI, «Cronistoria della Costituzione», 137-138.

talle los aportes y cambios en los diferentes números referido a los laicos¹⁰⁰.

La primera cosa que llama la atención en el nuevo texto es su brevedad y simplicidad en relación al anterior: precedidos por el misterio de la Iglesia, se trata de la jerarquía; el Pueblo de Dios, y en especial de los laicos, la llamada a la santidad. Ciertamente esto supone un avance que refleja un cambio de perspectivas en la dirección del documento. Al mismo tiempo, es revelador todavía el orden de los mismos, porque la jerarquía y el episcopado (cap. II), preceden al del Pueblo de Dios (cap. III), lo cual, como dijimos más arriba, fue objeto de la intervención de Suenens, que pidió el cambio de orden¹⁰¹.

El capítulo primero trata de la naturaleza del *Misterio de la Iglesia*¹⁰², lo cual ya nos muestra que ha tomado una dirección nueva. Pareció más adecuado este término que nos introduce a una comprensión más profunda de la realidad de la Iglesia, entendida ya no como una sociedad delante de las otras, combatiente, sino en su relación con la Trinidad, como expresión de la voluntad del Padre, un pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo¹⁰³.

La relación hace un breve resumen de los puntos siguientes a la introducción, que tocan a la causalidad divina y extrínseca; a su proveniencia de la voluntad del Padre eterno en orden a la salvación de los hombres; a la misión del Hijo como salvador; al envío del Espíritu Santo; a su naturaleza intrínseca que es ser Cuerpo Místico de Cristo. Es importante, al leer el n. 5, ver cómo, si bien se privilegia la figura del Cuerpo Místico, no se lo hace en detrimento de otras¹⁰⁴, porque no es suficiente por sí misma para hacerlo¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Caput I - de ecclesiae mysterio. Caput II - de constitutione hierarchica ecclesiae et in specie: de episcopatu. Caput III - de populo dei et speciatim de laicis. Caput IV - de vocatione ad sanctitatem in ecclesia, cf. AS II/1, 215ss.

¹⁰¹ C. Butler dice que el cambio del primer capítulo significó un paso decisivo en la eclesiología del Concilio, cf. *The theology of Vatican II*, 56.

¹⁰² Algunos padres, nos dice G. Philips, sostenían todavía el título primitivo sobre la naturaleza de la «*Iglesia Militante*», sin embargo la nueva perspectiva no tardó en manifestar su preferencia, cf. *La Chiesa e il suo mistero*, p. 27. Por su lado Ch. Moeller, dice que es casi cierto que esta perspectiva fue introducida en el presente esquema bajo la inspiración de la teología alemana, así como también, la insistencia sobre la idea de la Iglesia como Pueblo de Dios, vino por el impulso de la Conferencia Episcopal del mismo país, cf. «*Il fermento delle idee*», 165.

¹⁰³ Cf. CH. MOELLER, «*Il fermento delle idee*», 172. Afirma, además, que esta comprensión alarga el concepto de Iglesia a todos aquellos que confiesan a Jesús como Dios y salvador según las Escrituras, lo que sería parte de las conclusiones del Consejo Ecueménico de las Iglesias, reunido en Nueva Delhi en 1961. *Ibid*, 173.

¹⁰⁴ Cf. P. Meouchi, AS II/1, 692-694 (Animadversiones).

¹⁰⁵ Según F. Retamal, en el n. 5, donde se expone con mayor claridad esta imagen eclesial, presenta mejoras y explicitaciones: a) una mejor exposición de Cristo como

En el n. 7 se presenta la unidad entre el Cuerpo Místico de Cristo con la Iglesia, sociedad visible; dicha afirmación será explicitada con la analogía del Verbo encarnado¹⁰⁶.

Aparece, como novedad, con respecto al anterior esquema, la utilización de la imagen del Pueblo de Dios (nn. 2,3 y 5) junto a la del Cuerpo Místico, recogiendo así las observaciones formuladas por los padres, para describir la naturaleza de la Iglesia. El *Comentario* a este capítulo afirma que, por un lado, no identifica simplemente la imagen de Cuerpo Místico con la persona de Cristo, y, por otro, que se pretende ver a la Iglesia como *objeto de fe* y no tanto como *sociedad externa*¹⁰⁷.

Dios, dice, ha querido salvar a los hombres, no individualmente sino como Pueblo suyo, «linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada», bajo una sola Cabeza (n. 2). El Hijo hecho hombre, convoca a un Pueblo, nacido del Espíritu, que tiende a la unidad y es el nuevo *Pueblo de Dios* (n. 3), el cual mediante su muerte y resurrección eleva a una nueva dignidad (n. 5).

Sin embargo, su tratamiento — en su mayor parte en el capítulo tercero — permanece aún demasiado ligado al de los laicos, y lo que se define como Iglesia, en los primeros números, luego será referido solamente a los laicos en el capítulo propio¹⁰⁸. Este tema deberá esperar la concretización de la propuesta del Card. Suenens para ser desarrollado con profundidad y las intervenciones en aula para ver horizontes más claros de conceptualización.

Dentro del tema de la igualdad de los miembros del Pueblo de Dios, se trata del tema de los laicos¹⁰⁹. El punto que nos ocupa es el n. 23, el cual se inicia con la afirmación de la variedad, que por institución divina, adorna y rige la Iglesia. A la vez se afirma en la Iglesia su unidad como Pueblo de Dios, en una única dignidad fundada en la misma redención, en la única vocación a la salvación y en la única esperanza y

cabeza del cuerpo, es superior a los miembros; b) el Espíritu de Cristo, que habita en la Cabeza y en los miembros, es factor de la unidad en el cuerpo; c) la variedad y organicidad del Cuerpo de Cristo y d) la unidad del Cuerpo de Cristo en la variedad y diversidad e los miembros, aludiendo al Bautismo y la Eucaristía como fuentes de la unidad, cf. «La igualdad fundamental», 101-103.

¹⁰⁶ Cf. AS II/1, 219.

¹⁰⁷ Cf. AS II/1, 229.

¹⁰⁸ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, p. 247. En este mismo sentido F. Retamal, dice que los elementos introducidos por el laicado en el caput III oscurecen los elementos peculiares del Pueblo de Dios, cf. «La igualdad fundamental», 142.

¹⁰⁹ Caput III - De populo Dei et speciatim de laicis: 22. Introductio. 23. De membrorum in Ecclesia Christi aequalitate et inaequalitate. 24. De sacerdotio universali, necnon de sensu fidei et de charismatibus christifidelium. 25. De vita salutifera et apostolica laicorum. 26. De christifidelium *Relatione* ad hierarchiam. 27. Adhortatio, cf. AS II/1, 256-259.

caridad. En ella no hay lugar para la distinción por naciones, condición social, sexo, fundada en el texto de Gálatas (3,28) y de Colosenses (3,11)¹¹⁰. Todos participan del sacerdocio de Cristo, se afirma así la igualdad fundamental en la Iglesia.

Junto a esta se encuentra la distinción realizada por la voluntad de Cristo al instituir doctores dispensadores de los misterios, constituidos «sobre los otros», como hermanos puestos en el servicio, aunque no disminuya la igualdad afirmada.

Es en este contexto de pertenencia al Pueblo de Dios, participando de las características de esa igualdad fundamental de todos los fieles, se define al laico en el n. 23, como:

Ahora pues, el Sacrosanto Sínodo con el nombre de laicos entiende aquellos fieles que incorporados por el Bautismo al Pueblo de Dios, sirven a Dios en el estado común de los fieles de Cristo, y por su parte cumplen en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano, también por medio de la actividad religiosa, no perteneciendo ni al orden jerárquico ni al estado religioso reconocido por la Iglesia¹¹¹.

Nuevamente las notas del número pueden sernos de utilidad. En la n. 3 se aclara que más que buscar una delimitación cuidadosa de diversas categorías de fieles, se intenta hablar del laico en sentido «vulgar», tratando primero las notas positivas del laico, dejando para después aquellos negativo, la doble restricción¹¹². Se aclara que no será tratado el tema de los Institutos seculares, ya que es un tema a dirimir, y que se les aplican todo lo dicho sobre los laicos.

Con relación al anterior esquema vemos que no aparece la prudencia señalada de intentar una definición utilizando la palabra *hic*. Por otro lado, el cambio de la palabra *appositi* (*appono*), por *cooptati* (*coopto*),

¹¹⁰ «donde no hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos».(Col 3, 11). «En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 27-28).

¹¹¹ «Iamvero sacrosancta Synodus nomine laicorum intelligit fideles, qui baptizati in populum Dei cooptati in communi christifidelium statu Deo serviunt, et pro parte sua missionem totius populi christiani in mundo exercent, etiam per actionem religiosam, sed neque ad statum religiosum ab Ecclesia sancitum pertinent»: AS II/1, 257.

¹¹² «Praetermissis questionibus de accurata iuridica delimitatione diversarum categoriarum in Ecclesia, exprimitur intentio Concilii loquendi de illis qui sensu vulgato “laici” dicuntur»: Nota n. 3 al número 23 del 2º esquema, AS II/1, 263.

que implica una manera personal de ser asumido por un cuerpo¹¹³. Mientras que el primero hace mención a algo que se coloca junto, encima, el segundo hace referencia a una voluntad que elige, admite. En parte, creemos que la razón de este cambio la encontramos en la nueva mentalidad que se iba abriendo camino.

Otro ejemplo de lo anteriormente dicho es que, en esta segunda definición de los laicos, no aparece señalado el aspecto jurídico de los derechos y deberes comunes a la vida cristiana, sino que se subraya el que cumplen la misión de todo el pueblo cristiano, que al hacerlo sirven a Dios, y lo hacen, aún en el mundo, como parte de una actividad religiosa en él¹¹⁴. Si bien esta última frase significa un avance en la relación de la Iglesia con el mundo, todavía no llega a valorizarse esa dimensión de la vida del laicado como dimensión de la Iglesia con valor teológico.

En la nota n. 4 se especifica que los laicos son descriptos según su *concreta condición secular*, teniendo en cuenta que este mundo es el lugar de salvación pero, a la vez, donde deben luchar contra la maldad del mundo. Esta doble peculiaridad corresponde, dice, al doble significado de la palabra «mundo» en los textos bíblicos¹¹⁵.

Como se ve del análisis del texto del segundo esquema, fueron dados pasos significativos¹¹⁶. El hecho de partir de una imagen trinitaria de la Iglesia ha colocado su comprensión a la luz de la teología en sentido estricto, presentándola antes como sacramento que como sociedad jurídicamente organizada, divina antes que humana¹¹⁷.

Pero, sin embargo, siguiendo a G. Zambon, creemos que hay algunas incongruencias. La primera es la falta de armonización, en el interior de cada capítulo, de las figuras utilizadas para describir la Iglesia. La se-

¹¹³ Cf. Voces: *appono* y *coopto*, VOX, 37.113. Todavía se deberá esperar al tercer esquema para utilizar el verbo que pueda indicar una incorporación en un sentido más preciso en el cuerpo de la Iglesia. Ver en la p. 30, y en la p. 55.

¹¹⁴ «il laico, che è una realtà essenzialmente religiosa, non è confinato nei limiti dell'attività mondana; è perciò attivo "ad intra" nella chiesa, come è attivo «ad extra», di una attività non occasionale e suppletiva, ma ordinaria e regolare, per il titolo del suo battesimo, che configura la sua attività apostolica come partecipazione della missione salvifica della chiesa»: A. ACERBI, *Da una ecclesiologia giuridica*, 220.

¹¹⁵ «Laici ulterius secundum suam concretam conditionem 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"»: Nota 4, al n. 23, AS II/1, 263.

¹¹⁶ Como se ve, se puede intuir el cambio de mentalidad en los redactores; en este sentido, no estamos de acuerdo con lo que dice M. Gómez Carrasco, cuando dice que: «la definición de laico no sufre ningún cambio respecto al esquema anterior», cf. *La condición jurídica*, 77. Ciertamente los cambios no podían ser esenciales, pero sin embargo creemos que son fácilmente verificables.

¹¹⁷ Cf. CH. MOELLER, «Il fermento delle Idee», 173-174, citando a P. HAUBTMANN, *Le point du Concile*, 7.

gunda, al referirse al Pueblo de Dios, en el cuarto capítulo, de hecho se habla de aquellos que no forman parte de la jerarquía, con lo cual nos da una visión aún verticalista de la Iglesia¹¹⁸. Estas incongruencias nos muestran cómo de hecho la fisonomía de la Iglesia es todavía incierta, lo cual provocará fuertes contrastes en el debate conciliar¹¹⁹.

Esta falta de una fisonomía clara se puede observar en el n. 23, que motiva a una doble reflexión: a) llama la atención la misma incorporación de este número, sin precedentes en el antiguo esquema, que ni siquiera había sido tratado directamente en las proposiciones de los obispos; b) cómo, por su misma novedad, fue necesario afirmar la necesaria diversidad y subordinación de los fieles, para poder llegar a afirmar la igualdad fundamental. El primer paso ha sido dado, pero todavía no puede desvincularse de concepciones verticalistas.

4.2 El 2º esquema en el debate

Una primera parte del debate fue dedicada al concepto de Iglesia como misterio. Algunos alaban la pluralidad de imágenes sobre la Iglesia que se presentan en el esquema, las cuales podrían resumirse en la idea de «*sacramento primero o primordial*», que expresaría etimológicamente la idea de misterio, y teológicamente la unión entre la Iglesia visible e invisible¹²⁰. En este mismo sentido algunas intervenciones alaban la *integración* de las diferentes imágenes, de lo cual surge una riqueza conceptual notable para la presentación de la Iglesia¹²¹.

No faltaron quienes hubieran deseado la incorporación de otras imágenes, como la de *Esposa de Cristo* o la misma de *Pueblo de Dios* — de manera más evidente —, que habrían ayudado a profundizar la autocomprensión como Cuerpo de Cristo¹²². Algunos fueron aún más ra-

¹¹⁸ Cf. *Laicato e tipologie*, 246-247. Es importante tener en cuenta las enmiendas propuestas, por ejemplo la de A. Tabera Araoz, que pide insistentemente que se aclaren los términos utilizados, y que se ponga en acto la propuesta de Suenens, de ubicar el tratamiento del Pueblo de Dios después del desarrollo del misterio de la Iglesia (cf. AS II/1, 738, Animadversiones). Por supuesto no faltaron los que se mostraron profundamente en desacuerdo con esta temática, a través de varias propuestas, como en el caso de L. CARLI, cf. *Ibid.*, 639.

¹¹⁹ Cf. A. ACERBI, *Da una ecclesiologia giuridica*, pag 261.

¹²⁰ Cf. I. Frings, en nombre de 63 padres de lengua germánica; cf. AS II/1, 343.

¹²¹ «La doctrina del Pueblo de Dios queda iluminada con el misterio del Cuerpo Místico [...] en especial en tres temas: a) la igualdad entre los miembros de Cristo; b) la vocación universal a la santidad; c) la participación de todos, aunque no en el mismo grado, en el sacerdocio de Cristo»: B. D'Agostino, AS II/3, 231-232.

¹²² Cf. J. Enciso Viana, AS II/1, 459; J. Hervás y Benet, *Ibid.*, 174 (Animadversiones). P. Gúrpide sostiene que podría profundizarse la del Pueblo de Dios, en especial, cf. *Ibid.*, 171, (Animadversiones).

dicales al proponer el dejar de lado la de Cuerpo Místico, ya que Cristo no la usó¹²³.

Si damos una rápida mirada a las intervenciones orales y escritas de los Padres conciliares, con relación a los laicos, podemos agruparlas sintéticamente: a) la división del capítulo en una sobre el Pueblo de Dios, colocada antes del capítulo sobre la jerarquía, y otra específicamente sobre los laicos; b) una mayor clarificación de la noción de Pueblo de Dios; c) de la noción de laico; d) el sacerdocio común; e) el apostolado y f) la secularidad. En cada uno de estos ítems nos encontraremos con el enfrentamiento de las dos tendencias eclesiológica ya señaladas más arriba. Se puede decir, sin adelantar conclusiones, que no fue fácil la aceptación de categorías nuevas que entraban a formar parte de un documento eclesiológico como el presente, como la del Pueblo de Dios, la de Igualdad fundamental, del sacerdocio común.

El primer punto de debate que examinamos, es el de la división del capítulo tercero: por una parte, el tratamiento del Pueblo de Dios, y por otra, una sección dedicada exclusivamente a los laicos. Como se recordará la propuesta fue introducida por el Card. Suenens, antes del debate, con lo cual ya los padres habían tenido tiempo para considerarla. Por un lado nos encontramos con aquellos que estaban de acuerdo con el cambio, afirmando que este cambio sería el modo de exponer con más profundidad el tema del Pueblo de Dios, sin la ansiedad del actual esquema de mostrar inmediatamente la dependencia de los laicos de la jerarquía¹²⁴. Este nuevo orden deberá, además, mantener las mismas categorías teológicas para la exposición de los capítulos subsiguientes sobre la jerarquía y los laicos¹²⁵.

Por otro lado nos encontramos con aquellos que no sólo no consideraban a la jerarquía como Pueblo de Dios, sino que encontraban en ella el sentido y el fundamento del Pueblo. Así A. de Castro Mayer, decía que, como es evidente en todo el Evangelio, el Señor no intentó formar un pueblo sino que primero elige a Apóstoles para conducir al pueblo posteriormente. Por esto se puede decir que, así como aquellos fueron el fundamento del pueblo reunido a su alrededor, también la jerarquía lo es hoy para la Iglesia, ya que un pueblo no existe sin lazo de unidad que es la jerarquía, los cuales pertenecen al pueblo pero no en su calidad de tal¹²⁶. La imagen de Pueblo de Dios, no agrega nada a lo ya di-

¹²³ Cf. A. Del Campo, en nombre de 6 padres españoles, AS II/2, 39-41.

¹²⁴ Cf. G. Gargitter, AS II/1, 360.

¹²⁵ Cf. R. Silva Henríquez, en nombre de 40 obispos de América Latina; AS II/1, 366.

¹²⁶ «Et revera verus populus non intelligitur sine auctoritate. Antequam enim aliqua adsit auctoritas, ne quidem sermo fieri potest de vero populo; adest tantummodo, ut ita dicam, «prae populus», mera et nuda pluralitas singulorum hominum,

cho sobre el Cuerpo Místico de Cristo, por el contrario, además de no entender la exigencia de introducir un capítulo sobre el Pueblo de Dios, podría suscitar la errónea impresión que tuviese un significado y un valor independiente de la Iglesia¹²⁷.

A esto responde, entre muchos otros, K. Wojtyla diciendo que la constitución jerárquica de la Iglesia supone la constitución del Pueblo de Dios, la cual debe expresar la naturaleza e índole de dicho pueblo, por lo tanto, la naturaleza e índole de la jerarquía se entenderá mejor si es tratada después del capítulo sobre el Pueblo de Dios¹²⁸.

En relación con el tema de la Iglesia como Pueblo de Dios, fueron muchas las intervenciones a favor y en contra de su utilización. No faltan quienes muestran los límites de esta imagen, ya que no muestra con suficiente claridad la naturaleza sobrenatural de la Iglesia. Otros exigen una mayor precisión terminológica al hablar de *pueblo*, ya que por momentos parece abarcar a todos los miembros, por momentos sólo al laicado. El significado de *pueblo* no es unívoco ya que depende del tipo de sociedad que lo emplee, por tanto deberá ser acompañado de notas propias que lo caractericen¹²⁹. Por eso es importante, evitar toda presentación que pueda enfrentar la jerarquía con el laicado como categorías cerradas, justamente por la falta de claridad conceptual¹³⁰.

Sin embargo, se puede decir que progresivamente fue imponiéndose la postura contraria. La noción de Pueblo de Dios, dijo E. Compagnone,

disiuncta et dispersa multitudo, cui nome «populi» immerito tribueretur, cum ei desit ligamen unitatis per quod solum in populum erigi potest. Quod magis adhuc valet de Ecclesia ubi hierarchia est non solum causa formalis, sed et causa efficiens populi Dei[...]. Verum quidem est membra sacrae hierarchiae ad populum Dei pertinere, tamen non formaliter qua membra hierarchiae. Quatenus enim hierarchiam sacram constituunt, super populum Dei sunt eum formantia ac nutrientia»: AS II/3, 439 (Animadversiones). Firman también M. Lefébvre, G. De Proença Sigaud, P. De la Chanonie, y I. Proud.

¹²⁷ «Immo aliquod habeo contra separationem capitis, nam quis posset inde inferre “populum Dei” aliquid esse et aliquid valere etiam sine Ecclesia, quod esset contra certam veritatem fidei de necessitate eiusdem Ecclesiae ad salutem aeternam consequendam»: G. Siri, AS II/3, 278-279.

¹²⁸ Cf. AS II/3, 154. Fueron numerosas las intervenciones orales y las escritas que en el mismo sentido se expusieron: G. Gargitter, AS II/1, 360; M. Klepacz (en nombre de los obispos de Polonia) AS II/3, 101.

¹²⁹ Cf. A. Welykyj, AS II/3, 562-564 (Animadversiones). En el mismo lugar agrega que la diversidad de oficios dentro de unidad de la Iglesia se explica mejor con la imagen de cuerpo místico, ya que el concepto de pueblo está infecto de «populismo». El Patriarca Paolo II Cheikho, sugería suprimir la expresión Pueblo de Dios por la de *Pueblo cristiano* para mostrar más claramente que se trataba referido solamente al laicado.

¹³⁰ Cf. Card. Bueno y Monreal, AS II/2, 634; E. Guan; AS II/3, 473 (Animadversiones); S. Hien Nguyen Van Hoa, *Ibid.*, 514 (Animadversiones).

se presta muy bien a la comprensión y profundización del misterio de la Iglesia, ya que la presenta en continuación con el pueblo de Israel. Esta misma facilita la comprensión de una igualdad fundamental surgida de la gracia del bautismo, que originariamente aparece incondicionada. Esta comprensión de la gracia facilita el camino del ecumenismo, el cual se vería obstaculizado hablando del Cuerpo para nombrar a católicos y los demás cristianos (o no cristianos)¹³¹.

Es interesante el análisis que hace G. Zambon de las intervenciones de los padres en relación con las dos principales imágenes de Iglesia. La imagen del Cuerpo Místico expresa mejor los aspectos místicos de la unión entre Cristo y la Iglesia, así como también la identidad y la función del laico con relación a los otros miembros del organismo eclesial. Mientras que la imagen del Pueblo de Dios esclarece la idea de Iglesia como sujeto histórico, cuyo fundamento teológico es el sacrificio de Cristo al Padre y el don del Espíritu Santo para solidificar el vínculo de comunión y la conciencia misionera en todos los *fieles cristianos*¹³².

Por esto mismo no aparece sin razón un elemento importante que, introducido en la discusión, se hará presente en el Esquema III: la *koinonia*, como categoría de lectura de todo el Pueblo de Dios y de la triple función sacerdotal, real y profética. El Pueblo de Dios, dice el Card. Silva Henríquez, no es una *congregatio* de individuos, sino una comunión de personas y de comunidades que comprende a cuantos fieles invocan el nombre del Señor por toda la tierra, la cual pertenece a la autocomprensión a la Iglesia desde sus orígenes¹³³.

En relación a la noción de laico, se debe decir que fue motivo de muchas intervenciones, las cuales fueron precedentemente iluminadas por la propuesta de Suenens. Si partimos del mismo término «laico», vemos que encuentra opositores en algunos padres que afirmaban su carga de significado ambigua, ya que a veces se la utiliza para designar a los bautizados, otras para los campos de actividad humana. En definitiva se pedía fuese suprimido su uso utilizando el de *Christifideles*¹³⁴.

¹³¹ Cf. AS II/3, 43-44; en el mismo sentido ver la intervención de J. Jaeger, *Ibid.*, 92; K. Wojtyła, *Ibid.*, 155; B. Reetz, *Ibid.*, 528-529; J. Weber, *Ibid.*, 560-562 (Animadversiones).

¹³² Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 257.

¹³³ Cf. R. Silva Henríquez, en nombre de 40 padres de América Latina, AS II/3, 406.

¹³⁴ Cf. D. Nezic, II/3, 512-513 (Animadversiones). P. Tatsuo Doi, II/4, 279 (Animadversiones); A. Pawlowsky, G. Vairo, AS, II/3, 86-87.

La noción negativa, dijeron varios participantes, no basta, es necesario una definición más pastoral¹³⁵, con mejor fundamento teológico (como corresponde a una constitución dogmática)¹³⁶, más optimista y positiva¹³⁷. Se debe aclarar la terminología para no confundir fieles y laicos, ya que el segundo es el nombre del oficio y no de la naturaleza, que estaría indicado por el primero¹³⁸, para no atribuir lo propio de unos a los otros¹³⁹, que no esté signada por oposiciones erróneas ya que se utilizan diferentes criterios: sacramental (clero-laicos) o carismático (clero-religiosos-laicos)¹⁴⁰. Esta presentación negativa de los laicos, dice, se podría eliminar si se cambia la manera de presentar al Pueblo de Dios: se debe tratar primero del mismo pueblo y luego de cada uno de los miembros¹⁴¹.

En las propuestas de definición¹⁴², o de descripción, en el intento de encontrar un elemento propio de los laicos, se echa luz sobre diversos elementos que, o no aparecían, o aparecían oscurecidos: por ejemplo el deseo de hablar de laicos como *personas*, sujeto de derecho y de debe-

¹³⁵ Es cierto lo que nos hace notar F. Retamal, cuando dice que muchos padres hablan de *definición* del laico, y de hecho nos podemos encontrar con varias propuestas de tal, sin embargo la Comisión permanecerá firme en afirmar que se trata de una *descripción*. «La igualdad fundamental», 175.

¹³⁶ Cf. C. Morcillo González, AS II/3, 184.

¹³⁷ «III.- Necesse est offerre definitionem laicorum, quae debet esse positiva et optimista»: P. Barrachina Estevan, AS II/3, 88. También A. Kozłowiecki, *Ibid.*, 162.

¹³⁸ Cf. L. Barbero, AS II/3, 423-425.

¹³⁹ Cf. J.M. Castellano, AS II/3, 37; H. Donze, *Ibid.*, 451 (Animadversiones); D. Nezic, *Ibid.*, 512 (Animadversiones).

¹⁴⁰ Cf. G. Beck, AS II/3, 427 (Animadversiones); G. Dayez, *Ibid.*, 68; A. Tabera Aráoz, *Ibid.*, 74.

¹⁴¹ Cf. R. Silva Henríquez, AS II/3, 208-209.

¹⁴² Presentamos aquí algunas definiciones: 1) «*Laicus catholicus est omnis homo qui uno vel alio modo ad illam religionem, nempe Ecclesiam catholicam pertinet, quique prout membrum talis religionis bonum personale et bonum sociale, median-tibus observatione legis naturalis, agnitione et practica doctrinae capitis et fundatoris, nempe Christi, necnon obedientia et disciplina eiusdem propriae auctoritatis, promovere intendit*»: C. Benítez Fontúrvel, Firman además, B. Echeverría Ruiz y C. A. Mosquera, AS II/3, 428-429. 2) «*Haec iudico consideranda: 1. Laicus est christianus, membrum Corporis Christi; sunt Ecclesia. Hec est prima veritas theologica cum effectibus iuridicis et socialibus. 2. Laicus suam habet vocationem [...], affirmationem amoris Dei in mundum et reditus[...] mundi ad Deum. Haec missio laici in mundo sive quoad actionem temporalem, sive quoad apostolatam communem debet esse altera nota essentialis huius definitionis, sicut differentia specifica, utpote munus eorum vel simpliciter proprium vel simul et exclusivum. Quae duae notae et dignitatem et responsabilitatem simul laicorum affirmabunt*» P. Barrachina Estevan, *Ibid.*, 88. También A. Kozłowiecki, *Ibid.*, 162. Otras definiciones fueron presentadas por G. Dayez, *Ibid.*, 68; C. Morcillo González, *Ibid.*, 168; G.A. Beck, *Ibid.*, 427; F. Gómez León, *Ibid.*, 467. (La cursiva es nuestra).

res, destinada a un fin último¹⁴³. En este sentido del concepto de persona como miembro, la relación existente entre los distintos tipos de miembros. Para algunos se debiera remarcar más la *igualdad fundamental* entre los diversos miembros¹⁴⁴, sin embargo para otros, el intento de fundamentar la igualdad es un intento del Concilio de adaptarse a la mentalidad de este siglo, que debiera ser corregido¹⁴⁵.

Podemos considerar, además, la noción de *mundo*, que aparece unida a la idea de la vocación, como *misión*, recibida en plenitud como gracia en el bautismo y que supondrá una necesaria tensión entre el servicio a Dios y la inmersión secular¹⁴⁶.

Este elemento mundo relacionado directamente al laicado, es subrayado desde el principio en la presentación del Card. Suenens: «el carácter propio y peculiar de los laicos, en cuanto ellos viven según la forma, el modo, el lugar y los aspectos relacionados a la condición secular»¹⁴⁷. En este sentido F. Gómez León, pedirá que no se hable de *índole laica*, que en lenguaje común significa lo que excluye al clero, que sería mejor hablar de *índole profana, meramente temporal*¹⁴⁸.

En el debate en aula no fueron pocas las intervenciones que pidieron la clarificación de este concepto, el cual como veremos más adelante, terminará de aparecer más claramente en la *Gaudium et Spes*. Entre estas, P.N. Geise afirma que no se debe hablar de *mundo* como se hacía en los textos de ascética, o como frecuentemente aparece en las predi-

¹⁴³ Cf. A. Fares, AS II/3, 456-458 (Animadversiones).

¹⁴⁴ En este sentido R. Tchidimbo pide una condena al racismo — AS II/3, 150-152 — y una especial consideración a la situación de la mujer; en el mismo sentido D. Hyacinthus Argaya, *Ibid.*, 422 (Animadversiones).

¹⁴⁵ Cf. A. De Castro Mayer, AS II/3, 438-441.

¹⁴⁶ «Missio haec verae vocationi laici respondet et finem eiusdem prosequitur. Talis vocatio ut proprium scopum habet ut laicus intimius e in tota plenitudine gratiam sui baptismi — cui accedet postea confirmati — vivat. Vocatio haec missionem habet ut, sine segregatione a mundo, immersus in activitatibus temporalibus, laicus odorem Christi ubique effundat. Finis vero missionis in eo est ut mundum suisque valores temporales consecret et ad Deum dirigat, modo suo proprio. His innixus dicere auderem: *laicus est homo baptizatus qui in mundo vitam agit christianam, cuius missio est mundum sanctificare quin ab eo discedat*[...]. Notio nunc exhibitae nititur adspectu sociologico: existencia sicl. laici in mundo; et etiam adspectu theologico quum vocatio et missio, utpote a Deo collatae, gratiam supponant. Sed et habet adspectum pastorem et missionarium, quia prae oculis habet missionem laicorum in mundo qui ad Christum trahi debet»: E. Fernández Conde, AS II-3, 248-251. Ver en el mismo sentido M. D'Almeida Trindade, *Ibid.*, 434-436 (Animadversiones). (Las cursivas son nuestras).

¹⁴⁷ «Secularis character laicis magis proprius ac peculiaris est, quatenus ipsi secundum formam, modum, locum, et rerum adiuncta saeculari conditioni respondentia vivunt»: AS II/1, 328.

¹⁴⁸ Cf. AS II/3 467 (Animadversiones).

cas, como todo aquellos que es enemigo de Dios, sino como el *ámbito de salvación* dado por Dios a todos los hombres. Agrega, que esta secularidad no sólo es de los laicos, sino que estos, en sí, muestran que toda la Iglesia sea secular¹⁴⁹.

Por esta misma falta de precisión conceptual F. Seper afirma que no puede ser adjudicado el mundo como ámbito especial, ya que en este se encuentran tanto los laicos como los clérigos, sin pertenecer a él. Hacerlo significaría ubicar a los laicos en la *periferia de la Iglesia*, casi puestos en el pecado. Es cierto que *históricamente* hablando los laicos se han quedado en el mundo, porque los clérigos han sido expulsados de él, y que por lo tanto tienen mayor obligación con respecto al mundo¹⁵⁰.

El mundo, dijimos, aparece como objeto de *misión*, que, siendo misión de toda la Iglesia, se ejerce en el *estado laical*, es decir, como misión propia de los laicos que, a la vez, los caracteriza, y que estos reciben plenamente en el Bautismo¹⁵¹. Misión, por otro lado, que se enraíza en la misma misión de recapitulación de Cristo¹⁵².

Sobre el fundamento de la *consagración bautismal* se construye la noción de sacerdocio de los fieles discutida en el debate. Fueron muchas la intervenciones en las cuales se pidió que se hiciera una exposi-

¹⁴⁹ Cf. AS II/3, 81-82.

¹⁵⁰ «Quapropter, theologice loquendo, christianis laicis deputari nequit specialis campus ambitusque activitatis officiorumque qui ad ipsos principaliter pertineret, ad clericos autem nonnisi modo subsidiario et supletivo. Dogmatice loquendo, tam clerici quam laici sunt in mundo sed non sunt de mundo. Dogmatica nullatenus dici potest laicos esse in peripheria Ecclesiae, cum ex mundo, quatenus in peccato positus est, non eximus per solum characterem sed per maius maiusque incrementum caritatis et gratiae in Christo Iesu. In hoc autem etiam laicus clericum praecedere potest. Clerici per susceptionem Ordinis novas obligationes assumpserunt, quibus principaliter et indispensabiliter satisfacere debent, sed exinde nullatenus minus habiles effecti sunt ad illas obligationes explendas quas ex baptismo et confirmatione contraxerunt. Hoc theologice. Historice, solummodo — rerum adiuncta hodierna scil. respiciendo — dicere debemus, clericos ex mundo plus minusve expulsos esse (in ecclesiam vel sacristiam) et exinde laicis eo maiorem obligationem incumbere, ut officiorum suorum, quatenus sunt membra Christi, conscii fiant eaque alacriori animo adimplere satagant!»: AS II/3, 202.

¹⁵¹ «Veniamus iam ad huius notionis elementa. Notio haec imprimis prae oculis habere debet missionem — sensu utique non canonico — laici in mundo. Missio haec verae vocationi laici respondet et finem eiusdem prosequitur. Talis vocatio ut proprium scopum habet ut laicus intimius e in tota plenitudine gratiam sui baptismi — cui accedet postea confirmati — vivat»: E. Fernández Conde, AS II/3, 248-250. En el mismo sentido afirma G. A. Beck, que «Alterum divisionis fundamentum ex modo vivendi in Ecclesia sumitur: “laici” dicuntur qui vitam proprie “laicam” in mundo degunt»: *Ibid.*, 427 (Animadversiones).

¹⁵² Cf. M. Castellano, AS II/3, 37-38; Obispos de Suiza, *Ibid.*, 567 (Animadversiones) y C. Morcillo González, *Ibid.*, 184-185.

ción más amplia del mismo, para que se vea con mayor claridad la participación de todos los fieles en el sacerdocio de Cristo.

Como en los otros puntos tratados, también aquí se ve claramente distintas posturas teológicas. Un primer grupo, que partían desde una perspectiva más jerárquica, afirmaba la falta de precisión al hablar de *sacerdocio universal*, ya que no es participado por todos, sino que es simplemente un sacerdocio *impropio, genérico, destinado a ofrecer a Dios una alabanza*¹⁵³. Lo importante era, para estos, mantener clara la diferencia entre el sacerdocio ministerial y el común, de tal manera que sea claro que es una diferencia esencial¹⁵⁴.

En el otro extremo, nos encontramos con aquellos que opinaban a favor del sacerdocio de los fieles, dándole un significado realista, fundado, en el bautismo. El sacerdocio de los fieles, se dice, es un sacerdocio en sentido analógico pero *real*: su fundamento y sentido lo encontramos en el mismo sacerdocio de Cristo, que consagra al cristiano al culto y la alabanza a Dios¹⁵⁵.

Por el bautismo, se afirma, los fieles son llamados a realizar en su propio ámbito y estilo, la misión de la Iglesia continuadora de la de Cristo, y por lo tanto sacerdotal¹⁵⁶. La conciencia de los fieles de pertenecer a una comunidad sacerdotal ayudará a estrechar los lazos entre los diferentes miembros de ella¹⁵⁷. Por todo esto, agregan algunos, es mejor hablar de *sacerdocio común* en lugar de *sacerdocio universal*, ya que cada laico lleva en sí los tres oficios de Cristo¹⁵⁸.

5. Esquema 3° De Ecclesia

La reelaboración del Esquema absorbió el esfuerzo de la Comisión doctrinal ya que se concluía el segundo período del Concilio. Para proceder más rápidamente se subdividió el trabajo en grupos de estudio o *subcomisiones*: una central que coordinaba la revisión de las varias partes, y ocho para el tratamiento de los diferentes capítulos.

¹⁵³ Cf. A. Bacci, AS II/1, 173. Para otros habría que hablar de sacerdocio *espiritual*, cf. Th. Cooray, AS II/3, 153, o tal vez mejor de sacerdocio *incoactivo*, cf. A. Caggiano, *Ibid.*, 173).

¹⁵⁴ Entre las ponencias en este sentido encontramos la de J. Lefévre AS II/3, 220.

¹⁵⁵ Cf. A. Del Campo, AS II/3, 444-447 (Animadversiones).

¹⁵⁶ «Laici vocantur ad vivendum in unione cum Christo munus suum sacerdotale exercente[...] munus suum propheticum exercente[...] munus suum regale exercente»: De Smedt, AS II/3, 101-103. También C. Morcillo González, *Ibid.*, 185.

¹⁵⁷ Cf. A. Uribe Jaramillo, AS II/3, 214. En este sentido S. Ferraz, dice además, que se puede así contrarrestar tres posibles errores: el *clericalismo* de una casta separada; *imperialismo* de la autoridad y el *laicismo* de entender al sacerdocio como una función administrativa, cf. *Ibid.*, 459 (Animadversiones).

¹⁵⁸ Cf. I. Koestner, AS II/3, 402ss.

La 2ª subcomisión, encargada de estructurar el nuevo capítulo II sobre el Pueblo de Dios, trató sobretodo de readaptar los textos del Esquema discutido ya en aula, tomándolos del antiguo capítulo III agregándole el tema de la universalidad del único Pueblo de Dios y otro sobre la índole misionera de la Iglesia.

La 6ª subcomisión se encargó del tema de los laicos que se convertiría en el futuro capítulo IV, integrándolo con el desarrollo doctrinal sobre el sacerdocio universal y el oficio profético de Cristo. En la nueva ordenación y revisión de los textos, como aparece, se debían evitar muchos escollos. No simplemente en tener en cuenta el tipo de vocabulario que debía utilizar, como distinguir entre fieles y laicos, el orden natural y sobrenatural, temporal y espiritual, para evitar no sólo una peligrosa confusión sino también una más peligrosa separación¹⁵⁹; el punto de llegada era lograr que la jerarquía y los laicos se pudieran encontrar en el apostolado común en virtud del sacerdocio común en orden a una santificación común¹⁶⁰.

La 7ª subcomisión encargada de la revisión del capítulo IV sobre la vocación a la santidad, tuvo que plantearse desde el inicio si hacer dos partes separadas, una con la vocación universal a la santidad y otra con los consejos evangélicos, o tratarlos conjuntamente. Se resolvió desarrollarlos en el mismo capítulo pero en dos secciones distintas¹⁶¹.

El Esquema pasó a la Comisión Doctrinal el 31 de mayo de 1964, realizándose las votaciones, en cuanto al Pueblo de Dios y a los Laicos, sin dificultades. Dos temas concentran los mayores esfuerzos: el de la jerarquía y la colegialidad, lo que será fiel reflejo del empeño de los padres conciliares posteriormente, y el de santidad y los religiosos, de-

¹⁵⁹ La revisión del capítulo De laicos fue confiada a la Subcomisión cuyos miembros era: Wright; Spanedda, McGrath. Pero en noviembre de 1963 fue erigida la subcomisión mixta cuyos miembros, presidiendo Wright, eran: Ange, Schroeffer, McGrath por parte de la Comisión doctrinal, Guano, Blomjous, Hengsbach, Menager por parte de la Comisión del apostolado de los laicos. Se agregaron como peritos: Delhayé, Haering, Hirschmann, Lostermann, Lafortune, Medina, Moeller, V. Riedmatten, Tucci, así como también, para que fuera congruente la subcomisión, tres laicos cooperadores: De Habicht, Sugranyes De Granch y Vázquez. Todos los miembros, excepto Blomjous, se encontraron los días 1 y 2 de febrero en Zürich, Suiza, en cuatro sesiones largas realizaron la obra que se les pedía, ayudando Glorieux, secretario de la Comisión *de laicis*, así como también muchos peritos, entre los cuales había dos laicos. AS III/1, *Relatio Generalis*, 291.

¹⁶⁰ «Subcommissioni curae erat magis quam distinctionem, quae reapse inter hierarchicos et laicos existit, urgere socium utrorumque laborem apostolicum ex virtute communis sacerdotii, tam in ordine sanctificationis quam in ordine doctrinae et directionis»: AS III/1, *Relatio Generalis*, 291.

¹⁶¹ Cf. U. BETTI, «Cronistoria della Costituzione», 146-147.

jando para el trabajo en aula la decisión de cómo presentarlos en un documento.¹⁶²

El mismo fue presentado en aula 14 de setiembre de 1964, y fue aprobado el 21 de noviembre de 1964 con la votación final, con sólo 5 no *placet*, lo cual nos da la idea de un cierto consenso universal¹⁶³.

Un paso importante en la autocomprensión de la Iglesia lo encontramos en la alocución de apertura de este período (14/9/64), cuando presenta a la Iglesia como un organismo vivo, producto de la economía salvífica de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, y el actuar histórico de todos y cada uno de los miembros. Actuar histórico fundado en la promesa del Hijo de continuar su obra mediante el envío del Espíritu Santo, quien animará y vivificará no sólo el apostolado sino también la vida de cada una de las comunidades. Este Espíritu es el que hará posible el servicio y la comunión¹⁶⁴.

5.1 *El texto*

El texto actual es presentado, como dice G. Philips, en temas binados¹⁶⁵, es decir, toma un tema desarrollándolo en dos capítulos complementarios, donde el segundo suele ser de unión con el siguiente tema, así en la primera bina se nos presenta el misterio de la Iglesia en su dimensión trascendente (1°) y en su dimensión histórica (2°), la cual se manifiesta en la comunidad formada por la jerarquía (3°) y los laicos (4°), unidos en la misión común de la búsqueda de la santidad (6° a), cuya expresión más acabada es la vida religiosa (6° b). El documento finaliza describiendo el desarrollo escatológico, del esplendor de la Iglesia en la comunidad de los santos (7°), en donde la Virgen ocupa un lugar especial (8°)¹⁶⁶.

En la primera bina es importante destacar cómo ahora se puede apreciar mejor al Pueblo de Dios como realización histórica del misterio de la Iglesia, lo cual es, por una parte más realista, y por otra, permite visualizar al Pueblo de Dios como continuación y perfeccionamiento del

¹⁶² Cf. U. BETTI, «Cronistoria della Costituzione», 148-149.

¹⁶³ Cf. U. BETTI, «Cronistoria della Costituzione», 151-152.

¹⁶⁴ Cf. Caprile, IV, 2-6.

¹⁶⁵ Introductio. Caput I - De ecclesiae mysterio. Caput II - De populo Dei. Caput III - De constitutione hierarchica ecclesiae et in specie: de episcopatu. Caput IV - De laicis. Caput V (sive: cap. IV, sectio a) - De vocatione ad sanctitatem in ecclesia. Caput VI (sive: cap. V, sectio b) - De religiosis. Caput VII (vel caput VI) - De indole eschatologica vocationis nostrae ac de nostra unione cum ecclesia coelesti. Caput VIII (vel caput VII) - De beata maria virgine deipara in mysterio christi et ecclesiae. AS II/1, 158-353.

¹⁶⁶ Cf. G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero*, 56. Ver también en ID., «History of the Constitution», 131.

Pueblo de Israel, al cual pertenecen todos los fieles¹⁶⁷. Un Pueblo presentado en el AT como sacerdotal por su fe, y ahora lo es también por el bautismo, donde los ministros, adquiriendo un «servicio especial» no se excluyen de la comunidad de los «fieles». «Este texto dedica mayor atención al análisis del sentido de la fe del pueblo cristiano y a la descripción de los dones carismáticos ordinarios que, multiplicándose, ganan en utilidad»¹⁶⁸.

Los dos primeros capítulos se abren con una descripción de la Iglesia como *sacramento*, que permite el acceso al misterio de la Iglesia en unión con el misterio de Cristo, como «instrumento de la íntima unión de los hombres entre sí y con Dios» (n. 1). Ya en los nn. siguientes se completa el fundamento cristológico con el fundamento trinitario, pero sólo en cuanto que históricamente están implicadas en una acción externa para la edificación de la Iglesia. «La autorrevelación de Dios, Uno y Trino, como el Dios de la comunión, genera entre los hombres la Iglesia de la comunión»¹⁶⁹.

En relación a los laicos, el texto es básicamente el texto de la actual *Lumen Gentium*¹⁷⁰, conciliando las posturas de aquellos que quería acentuar un papel mayor del laico en la Iglesia y la de aquellos que se pusiera mayor relieve en el compromiso del laico con el mundo¹⁷¹.

El n. 30 retoma el encabezado del anterior 22 del segundo esquema, proponiéndose desarrollar el tema de los laicos luego de haber hablado de la jerarquía, la cual, dice luego, no agota la tarea de salvación, sino que «apacentando los fieles» reconocen sus carismas para trabajar conjuntamente.

¹⁶⁷ En este sentido dice A. Acerbi, que la novedad no se encuentra sólo en el hecho de la consideración del dato de la Iglesia visible junto con el invisible, sino en que el primero es manifestación del segundo, estableciendo una *communio socialis*. Más adelante agrega que esta unidad entre el signo y la gracia no puede ser sintetizada en la «sociedad perfecta», sino que debe desarrollarse en la adecuación del elemento visible al invisible (del signo a la gracia, diríamos), manifestado en la posesión de los elementos de la gracia por todos los fieles. *Da una ecclesiologia giuridica*, 508. Por su lado G. Zambon, hace notar que el Pueblo de Dios, no es mencionado entre las imágenes de Iglesia, como si se encontrara en otro nivel. *Laicato e tipologie*, 259.

¹⁶⁸ Cf. G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero*, 51. La traducción es nuestra.

¹⁶⁹ «L'autorivelazione di Dio, Uno e Trino, come il Dio della comunione, genera tra gli uomini l'ecclesia della comunione»: G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 260-261.

¹⁷⁰ Caput IV - De laicis: 30. Prooemio. 31. Quosnam s. synodus hic sub nomine laicorum intellegat. 32. De dignitate laicorum prout sunt membra populi Dei. 33. De laicorum vita salutifera et apostolica. 34. De participatione laicorum in sacerdotio universali et cultu. 35. De participatione laicorum in munere prophetico Christi et testimonio. 36. De participatione laicorum in servitio regali. 37. De laicorum relatione ad hierarchiam. 38. Conclusio, cf. AS III/1, 271.

¹⁷¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico cristiano», 965. En este mismo sentido F. KLOSTERMANN, «The Laity», 233.

A continuación, en el n. 31, aparece la descripción de los laicos, la cual aparecía en el anterior esquema, como un párrafo dentro del n. 23 que trataba el tema de la igualdad de los miembros en la Iglesia. La *Relatio* a este número dice que a raíz de los pedidos para que se ampliara la descripción de los laicos se crea este nuevo número, de manera tal que aparezca más claramente la continuidad lógica¹⁷².

Con el nombre de laicos se entiende aquí a todos los fieles cristianos, fuera de los miembros del orden sagrado y del estado religioso aprobado por la Iglesia; los fieles cristianos, a saber, que incorporados por el bautismo a Cristo, son constituidos en el Pueblo de Dios, son hechos partícipes, a su modo del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, ejerciendo por su parte la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo¹⁷³.

Lo primero que llama la atención es que se ha recuperado la partícula *hic*, desaparecida en el segundo esquema, y que subraya la intención de la comisión de no dar una definición sino de hacer simplemente una «descripción»¹⁷⁴.

A continuación la misma *Relatio* nos va guiando en el análisis, diciendo que se ha querido poner en primer lugar la *ratio generica positiva* que surge del bautismo, incorporando al fiel a Cristo relacionándolo con el triple oficio de Cristo¹⁷⁵.

Como habíamos adelantado, se cambia el verbo que expresa la manera de estar dentro del cuerpo de la Iglesia de los fieles cristianos (aquí

¹⁷² «Multi Patres postulerunt ampliorem *descriptionem Laici*, et in specie quod indoles saecularis eius peculiariter in lucem adduceretur. Subcommissio unanimiter statuit hanc paragraphum esse conficiendam et immediate post n. 30 (antea n. 22) esse ponendam, claritatis logicae causa»: AS III/1, 282.

¹⁷³ «Nomine laicorum hic intelleguntur omnes christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti, christifideles scilicet qui, utpote baptis-mate Christo concorporati, in Populum Dei constituti, et munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent»: AS III/1, 271.

¹⁷⁴ «In prima propositione dicitur hic, ut innuatur Concilium non velle definitionem dare dirimendo discussiones scholarum, v.g. utrum Religiosi, et a fortiori membra Instituti Saecularis, inter laicos numerandi sint, et quonam sensu. Ulterius Concilium non proponit definitionem “ontologicam” laici, sed potius *descriptionem* “typologicam”»: AS III/1, 282, *Relatio* al n. 31. Luego en la *Relatio* al n. 43 agrega: «neque placuit stricte dictam ‘definitionem’ Religiosi proponere quia stricte definitiones difficillimae sunt, praesertim quando plura elementa adhuc controvertuntur, Commissio consulto abstinuit, tum pro Laicis tum pro Religiosis»: *Ibid.*, 293.

¹⁷⁵ «In initio indicatur ratio generica et positiva christifidelium, quae nititur in baptismo, quo Christo incorporantur, et quae connectitur cum munere sacerdotali, prophetico et regali Christi, ut voluerunt[...]. Indicatio connexus cum Corpore Christi per baptismum addita est suggerentibus[...]. Participatio fidelium, etiam laicorum, in triplici munere Christi, quae hic simpliciter indicatur, postea in numeris 34, 35 et 36 explanatur»: AS III/1, 282, *Relatio* n. 31.

referido a los laicos), utilizando «*concorporo*» que hace alusión a la incorporación como parte, como miembro¹⁷⁶.

A continuación, y en un párrafo del todo nuevo, el texto toma lo que llamó la *tipología del laico en el mundo*, por comparación con los clérigos y los religiosos. En ella se nos dice que la índole secular es propia y peculiar de los laicos; la cual si bien es participada por los miembros del clero, estos están ordenados para el ministerio, de la misma manera que los religiosos están ordenados a dar un testimonio de ofrecimiento a Dios de un mundo transfigurado¹⁷⁷. Por su lado y por vocación propia, los laicos son ordenados, siguiendo la lógica anterior, a encargarse de las cosas temporales ordenándolas según Dios y a buscar el reino de Dios¹⁷⁸.

Como una consecuencia de lo anterior el texto continua diciendo «que viven en el mundo», allí son llamados por Dios para ejercer su oficio propio — encargarse, ordenar y buscar — conducidos con espíritu evangélico, para santificar el mundo desde dentro, con su testimonio de vida de fe, esperanza y caridad, manifestando así a Cristo. Esta sentencia, nos dice la *Relatio*, corresponde en parte a la propuesta hecha por E. Suenens, y a las diferentes clarificaciones hechas por los padres conciliares, las cuales han ayudado a determinar mejor el concepto de *mundo* utilizado hasta ahora. Este concepto era ambiguo ya que por un lado se entendía el ámbito sometido al pecado enemigo de Cristo, y por otro, el mismo pero santificado por Cristo¹⁷⁹. En este mundo, corresponde a los laicos iluminar y ordenar las cosas temporales de un *modo peculiar*, para que todo se realice y crezca para la gloria del Creador y Redentor¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Cfr. página 42, donde se hizo referencia a los verbos «appono» (del 1º esquema) y «coopto» (del 2º esquema).

¹⁷⁷ «Secunda pars textus elaborat *typologiam laici* in mundo, per comparisonem cum clericis et religiosis, [...] Pro *clerici* inspiciatur Caput III de institutione hierarchica Ecclesiae; pro *Religiosis* autem Caput VI, praesertim n. 44»: AS III/1, 282, *Relatio* al 31 c. Ver también texto del esquema al n. 31.

¹⁷⁸ «Laicorum est, ex vocatione propria res temporales gerendo et secundum Deum ordinando, regnum Dei quaerere»: Ver n. 31 del 3º Esquema.

¹⁷⁹ «Haec sententia correspondet ex un parte *Propositioni* laudatae E. Suenens [...] ex altera parte modificationibus quae claritatis gratia introductae sunt, praesertim de laicorum munere in sanctificando mundo. Laici scilicet in mundo sunt et in eo laborant, sed “malitiae mundi” adversantes, “mundum ipsum” ab intra sanctificant. Haec antithesis correspondet duplici significationi vocabuli “mundi” in textibus biblicis: Christus mundum sub signo peccati et Satanae odio habet, sed homines in mundo degentes diligit, et ut mundus per fidem salvetur. Similiter agere debent christiani»: AS III/1, 282, *Relatio* n. 31.

¹⁸⁰ Agrega la misma *Relatio*: «Submissio addidit: in laudem gloriae Creatoris et Redemptoris, 1) ut aspectus culticus totius Ecclesiae magis appareret, sicut a pluribus Patribus rogatum fuit; 2) ut per verbum “creatoris” valores ordinis creationis in

Los laicos, en síntesis, ejercen el triple oficio de Cristo, recibido en el bautismo, en el mundo, de una manera particular. Este *estar en el mundo* les es propio, aunque no sea exclusivo de ellos, ya que también es participado por otros fieles, pero a ellos los califica de una manera especial, ya que son ordenados a este ámbito de la realidad. La participación al triple oficio de Cristo, no debe ser entendida de modo estricto sino teniendo en cuenta el culto y el testimonio del servicio en la *koinonia*. En este servicio al mundo, no sólo de culto sino en todas las actividades humanas, consagran el mundo a Dios. En este servicio se debe tener en cuenta, otra vez, la índole propia de los laicos, para que puedan realizar el encuentro entre las cosas temporales y las espirituales¹⁸¹.

Nos parece revelador el hecho de que incorporando un número para describir a los laicos, dentro de este quiera agregarse un párrafo para describir la «*índole propia secular*» de los laicos, en el cual, además, se la distinga la secularidad de los sacerdotes y de los religiosos. Creemos que es un dato ineludible para lo que será la posterior reflexión, por cuanto se ve clara, por un lado, la intención de responder al deseo de un sector de los padres congregados de profundizar la figura de los laicos, y, por otro, la de subrayar la secularidad con un valor diverso para los diferentes miembros en la Iglesia.

6. Conclusión

Mirando la génesis del documento sobre la Iglesia, del Vaticano II, creo que se pueden hacer algunas consideraciones, sin por eso ser repetitivos.

Llama la atención como la misma fuerza de los acontecimientos teológicos y pastorales, ya presentes antes del Concilio, fueron capaces de cambiar los orientamientos eclesiológicos desde dentro. Si tomamos la estructura del primer esquema vemos como se presentaba la Iglesia como una *pirámide clerical*, donde primaba una categoría más jurídica que teológica, la cual representaba sin duda una concepción eclesiológica, donde los miembros del clero tenían el protagonismo casi absoluto en el andar de la Iglesia. Sorprende su transformación hasta la presentación de la misma como Pueblo de Dios, con una fuerza que impulsa el cambio y hace volver la mirada de la Iglesia sobre sí misma,

lucem adducerentur; 3) ut per vocem “redemptoris” omnia in luce redemptionis resumerentur» AS III/1, 283.

¹⁸¹ «Rerum itaque temporalium indoles propria, ad bonum temporale directa, integre servari debet, ut confusioni inter res religiosas et res temporales praecaveatur, simul tamen etiam separatio vitetur, qua valores terrestres ut totaliter independentes et absoluti efferrentur»: AS III/1, 285, *Relatio* al n. 34.

haciéndola consciente de que debe variar de su autocomprensión, para poder dar el justo lugar a sus miembros y para poder presentarse al mundo.

Por otro lado nos parece importante subrayar el hecho concreto de presentar en un documento dogmático sobre la Iglesia la figura de los laicos con un tratamiento especial, detallado y cuidadoso, lo cual implica un reconocimiento que el laicado ocupa en la Iglesia un lugar esencial en su estructura y en su vida; y la necesidad de una apertura al tema para determinar con mayor justicia la real medida de la presencia del laicado en el pensamiento teológico y jurídico en la misma¹⁸².

El hecho mismo de este cambio de mentalidad nos está diciendo que el proceso iniciado con el Concilio de Trento quiere, en el Concilio Vaticano II, encontrar un punto final, abriéndose al mundo para beber en él, como de una fuente, los signos que el Señor ha dejado para caminar junto a los hombres de nuestra época.

En relación con el concepto de laico ha ido encontrando a lo largo de los debates y aportes escritos, diversos elementos que enriquecieron su contenido. El primer punto que debe ser subrayado es el hecho que los padres no han querido dar una definición — tal vez por no poder —, y esto debe ser respetado. Otro problema será si de esta descripción podemos encontrar elementos que nos sirvan para formular una definición, pero el punto de partida es invariable, nos encontramos con una «*descripción tipológica*».

Como segundo punto podemos decir no sólo que la noción de laico depende de la autocomprensión de la Iglesia¹⁸³, sino también, que la misma consideración de la noción de laico como miembro del Pueblo de Dios, impulsó a la autocomprensión de la Iglesia hacia esa misma imagen, ya que fue en el capítulo de los laicos donde se introduce el tema del Pueblo de Dios. La vida de la Iglesia en las diferentes partes del mundo, se hizo presente en el debate conciliar, reflejándose en las intervenciones, y motivando una reflexión sobre su realidad misma, en una suerte de movimiento inductivo, desde los datos de hecho a la reflexión posterior.

¹⁸²Creo que es importante la observación que hace Ch. Moeller: «Da una concezione predominantemente giuridica si é passato al primato dell'ontologia della grazia, da un predominio del sistema all'affermazione dell'uomo cristiano, e, quanto alle strutture di autorità nel Popolo di Dio, accanto alla monarchia romana si é meglio riconosciuta la posizione del collegio universale dei vescovi, quella degli organismi locali e la figura della Chiesa come comunità»: «Il fermento delle Idee», pp.186-187. (Aquí el autor está citando a Y. Congar).

¹⁸³ Cf. nota 3, en la página 20, de este mismo capítulo.

CAPÍTULO II

Los laicos en el documento final de la *Lumen Gentium*

1. Introducción

En el capítulo anterior nos hemos detenido en la génesis de la LG, para ver cómo, durante su gestación, la misma fuerza de la vida de la Iglesia se fue haciendo presente hasta plasmarse en una eclesiología de comunión concretizada en la visión de los miembros de la Iglesia.

En el actual capítulo, en que analizaremos la sección del documento sobre los laicos, vamos a ver en el detalle cuál ha sido el resultado final de aquel proceso.

El texto definitivo trata en particular del tema en el capítulo 4º (nn. 30-38). Después de haber descrito la Iglesia como misterio y como Pueblo de Dios, el texto vuelve la mirada a los miembros de la Iglesia: la jerarquía, los laicos y los religiosos¹. Este orden no es casual, sino que quiere mostrar ante todo qué es la Iglesia en sí, para luego verla expresada *en sus miembros*; es decir, que este orden quiere ser expresión de la unidad presente al interno del Pueblo de Dios: jerarquía, laicos y religiosos, como desarrolla el n. 32.

Unidad, por otro lado, claramente expresada en el desarrollo temático de la estructura de la Constitución Dogmática. El texto lleva un movimiento desde lo más general a lo más particular. Parte de aquello que todos comparten como misterio, como pueblo, como fieles. Sigue en segundo término, con las particularidades: de la jerarquía, de los obispos, etc. Termina el desarrollo con un tema general — la restauración de todo en Cristo — que pretende reagrupar las particularidades. Esta es la intención expresada al inicio del capítulo IV, cuando introduce el

¹ G. Philips peseta los dos primeros capítulos de la LG a manera de «díptico», mostrando cómo el documento después de hablar de la Iglesia como *misterio*, enfrenta la Iglesia en su *estructura orgánica*. Una vez aclarado el concepto fundamental de Iglesia, pasa a desarrollar el tema de sus miembros en particular, cf. *La Chiesa e il suo mistero*, 56.

tema de la peculiaridad de los laicos, diciendo que todo lo anteriormente manifestado sobre el pueblo de Dios, se aplica a ellos (n. 30). Es una manera de expresar lo que varias veces verifica (nn. 11, 12, 13 y 32) sobre el principio de *la unidad en la diversidad*.

Por esto nos parece importante seguir el mismo camino que realiza el documento, para no perder de vista el ritmo que el texto ha recibido. De esta manera el método de aproximación a la temática será doble. Primero, partiendo del laico como *fiel cristiano*, nos ocuparemos de la eclesiología y de los elementos comunes a todos los fieles que se nos ofrecen en la definición.

En un segundo momento, volviendo al tema de los laicos en particular, nos preguntaremos cómo realiza el *laico* su ser de fiel cristiano en lo concreto, en sus características propias.

2. El laico como *fiel cristiano*

La descripción del laico ha sido finalmente colocada en el n. 31, dentro del 4º capítulo, presidida por una breve introducción — n. 30 — en la cual sintéticamente se nos dice que *todo lo que se dijo sobre el Pueblo de Dios se dirige también a los laicos*. Esta introducción sirve como nexo de unión del capítulo con el resto del documento, para que no aparezcan divididos los fieles en categorías, en compartimentos estancos. Se dirige a los pastores — como otras veces repite el texto — para hacerlos conscientes de una realidad: los laicos pertenecen a la Iglesia a la par que los ministros y los religiosos.

Al interno del n. 31 encontramos dos partes diferenciadas: la primera negativa, en la que se nos dice lo que *no* es un laico: no es ni un clérigo ni un religioso². Por otro lado una parte positiva, que indicaría, a su vez, los elementos comunes: fiel, incorporado a la Iglesia por el Bautismo, miembro del Pueblo de Dios, partícipe de la función sacerdotal,

² «Nomine laicorum hic intelleguntur omnes christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti»: n. 31. Todos los textos latinos de la LG son tomados de EV 1/28-456; la traducción en castellano es de CONCILIO VATICANO II, Madrid, 1990⁴². Y. Congar hace aquí una breve reflexión: «Il laico era allora assai comunemente “definito”, [...] negativamente, come colui che non è né chierico né monaco. No è che questa “definizione” sia senza valore. Potrebbe essere valida a due condizioni: 1) che si sia prima parlato in modo molto positivo del Popolo di Dio e dell’esistenza cristiana in modo che l’espressione “né chierico né monaco”, escludendo una situazione particolare, lasci però a suo posto tutta la parte positiva della condizione cristiana pura e semplice. In questo senso si potrebbe affermare che non è il laico che ha bisogno di definizione, ma è il chierico o il monaco; 2) che non si facciano del chierico, del monaco o del laico tre classi distinte, di contenuto ecclesiologico simile, anche se di dignità molto disuguale»: «Laici», 300. Ver también L.RYAN, «The laity», 240.

profética y real de Cristo³ y el elemento particular: «Es propio y específico de los laicos el carácter secular»; o más adelante: «a los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales»⁴.

En esta primera parte nos detendremos a analizar el significado del elemento común: *es un cristiano*. Hay varias preguntas que podríamos hacernos. ¿Qué significa en estos números ser cristiano? ¿Qué nos dice de la Iglesia la definición del laico? El primer indicio nos lo da, como ya dijimos el n. 30 que aplica todo lo dicho sobre el Pueblo de Dios a los laicos. En el n. 31 se nos dice que participan a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo. El n. 32 expresa que el laico es un miembro de la Iglesia, un fiel cristiano; miembro del cuerpo místico de Cristo. Así, podemos afirmar que es un cristiano, miembro de un cuerpo, hecho parte de un pueblo, que participa de una misión sacerdotal, profética y real.

2.1 *La Iglesia como sacramento de la unidad*

Cuando se nos dice que el laico es *miembro de la Iglesia*, nos surge la pregunta de qué se entiende por Iglesia. Remitiéndonos al n. 1 de la LG, encontramos allí: «la Iglesia es en Cristo como un *sacramento* o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y *de la unidad* de todo el género humano».

Este número — que abre el capítulo y la obra en general — presenta a la Iglesia como *sacramento*. Creemos que, para ser entendida mejor esta introducción, debe ser leída junto con el n. 8 de la Constitución, cuando nos presenta a la Iglesia en analogía con el Verbo Encarnado⁵.

Es decir, que la Iglesia presentada como sacramento, es la expresión del Verbo encarnado. De esta manera todo el capítulo sobre el misterio de la Iglesia — y como veremos también el resto de la Constitución — estará marcado por esta doble realidad: *significante y significado*; el signo y la realidad trascendente; la sociedad humana y la Iglesia invisible; la Iglesia y Cristo, la Iglesia y el reino de los cielos⁶. Se constituye así en *principio hermenéutico*, dirá G. Zambon para llegar a entender el sentido de la *res* divina de la Iglesia y su signo concreto que es la so-

³ «christifideles scilicet qui, utpote baptizati Christo concorporati, in Populum Dei constituti, et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo», cf. n. 31.

⁴ «Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est». «Laicorum est, ex vocatione propria, res temporales gerendo et secundum Deum ordinando, regnum Dei quaerere»: n. 31.

⁵ «Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificant, ad augmentum corporis inservit»: n. 8.

⁶ A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 497.

ciudad humana⁷. Partiendo de este punto se puede leer toda la Constitución. Por otro lado creemos que esta clave de lectura nos proporciona la posibilidad de encontrar una dimensión más profunda del legado de los padres conciliares.

Anunciar a la Iglesia en su doble realidad representa el intento de superar la visión meramente sociológica de la institución, que no puede agotar la riqueza de su ser⁸. La superación del plano sociológico se da en una realidad escondida, misteriosa, que no consiente en separarse de su realidad social. Así como antes hicimos mención de la analogía con el Verbo Encarnado, en su alma y su cuerpo, para hablar de la Iglesia, no debemos olvidar que ambas, institución y misterio, forman verdaderamente *un ser*. La Iglesia es una realidad social que, como tal, tiene en sus elementos institucionales, «la imagen de este mundo que pasa» (n.48), y en la cual está presente el Señor⁹.

Por ello podemos hablar de la Iglesia como *misterio*, en cuanto parte de su realidad escapa al conocimiento humano, aunque con la certeza de que un día llegará a penetrarlo¹⁰. Sin embargo no se trata de datos terrenos que arbitrariamente son asumidos como signos de realidades simplemente fuera de nuestro conocimiento, sino que hay una profunda afinidad presente en la experiencia humana que de alguna manera encamina la intuición de la creatura. De esta manera la forma más intensa de esta lectura intuitiva se da en Jesucristo, que nos invita a mirar al Padre en su rostro (Jn 12,45), sin que por ello podamos decir que lo hayamos visto, permaneciendo en la *tensión* propia del símbolo, que dejándonos entrever su otra realidad no nos la muestra totalmente¹¹.

Pero volviendo al primer número, la pregunta es ¿qué se entiende aquí por sacramento? O. Semmelroth, que es uno de los propulsores de la eclesiología sacramental, junto con la definición clásica de Trento — signo sensible que confiere una gracia — afirma que el sacramento es

⁷ Cf. *Laicato e tipologie*, 260. Más adelante el autor nos da una clave de lectura del documento. El hecho de abrir la exposición sobre la Iglesia con los elementos del misterio y los elementos sociales, ha querido ser la expresión de la igualdad de importancia de ambos para entender a la Iglesia. *Ibid.*, 264.

⁸ «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», 116. (Las cursivas son nuestras). En este mismo sentido ver K. MCNAMARA, «The mystery of the Church», 76.

⁹ Cf. O. SEMMELROTH, «La Chiesa come strumento di salvezza», 386.

¹⁰ El núcleo del misterio es el plan de salvación del Padre, cf. K. MCNAMARA, «The mystery of the Church», 75.

¹¹ Esta afinidad es la que permite abrimos a una decisión personal hacia esto que se nos ha hecho cercano, cf. O. SEMMELROTH, «La Chiesa come strumento di salvezza», 392-393.

«el signo por el cual la realidad divina y gratificante se comunica como llamada a la decisión existencial del hombre e invita a la creatura a abrirse a la aceptación de la gracia que el sacramento contiene»¹². Es decir que hace mención a una intención primordial del Padre de salvar a todos los hombres. Intención que se realiza en Cristo, y que se manifiesta a través de señales, símbolos, los cuales exigen una respuesta del hombre. Se podría decir que el sacramento es un lugar de diálogo existencial entre el Dios que se revela y la creatura llamada a la respuesta¹³.

Los nn. 2 a 5 muestran así el plan trinitario de Salvación¹⁴ y, con relación a este, el misterio de la Iglesia. Como *signo*, la Iglesia revela Dios Padre a los hombres, en su designio de salvación (n. 2)¹⁵, que comenzado en la Creación se extiende hasta la convocación de los hombres en la única Iglesia. Ella manifiesta a Cristo (n. 3), Verbo Encarnado, enviado del Padre, que da inicio al Reino de los cielos — prefigurado en la Iglesia — renovando su sacrificio sobre el altar. La Iglesia misma revela al Espíritu Santo (n. 4) quien consuma la obra que el Padre confió al Hijo en la tierra, rejuveneciendo la Iglesia con sus dones y congregándola en la unidad. Por eso se puede decir que la Iglesia es *epifanía histórica* de Dios, el cual se comunica al hombre manifestando

¹² «il segno nel quale la realtà divina e gratificante si comunica come appello alla decisione esistenziale dell'uomo e invita la creatura ad aprirsi alla accettazione della grazia che il sacramento contiene»: «La Chiesa come strumento di salvezza», 388. Es interesante lo que C. Butler hace notar en relación con el signo en su sentido intrínsecamente social, es decir, que supone siempre una relación de hombres viviendo juntos que tienden a formar una comunidad, cf. *The theology of Vatican II*, 60. Ver también K. McNAMARA, «The mystery of the Church», 78.

¹³ Así O. SEMMELROTH destaca el doble sentido del signo: *personal y dogmático*. Personal en cuanto que va más allá del mero conocer, se dirige al aspecto existencial: el signo no es sólo una llamada hacia una realidad lejana que se revela parcialmente, sino *también una llamada a adherir y abrazar esa misma realidad significada*, («La Chiesa come strumento di salvezza», 401). «Il segno sacramentale è un appello che il Signore rivolge all'uomo per il quale il segno è posto come pegno»: B. Mondin lo explica diciendo que es una llamada a los hombres para entrar en la vida que se desarrolla en esta comunidad, cf. *La Chiesa primizia del Regno*, 298.

¹⁴ El hecho de poner el origen y ejemplo de la Iglesia en la trinidad es un cambio enorme en la eclesiología conciliar, que tiene como consecuencia que el término de las operaciones trinitarias no es la institución eclesiástica, sino la «Iglesia universal», como el «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*», (n. 4). En este sentido A. Acerbi añade que a la comunión de las personas divinas corresponde la unidad en la Iglesia de las personas reunidas en la fe y en la gracia del espíritu, cf. *Due ecclesiologie*, 487-488.

¹⁵ Este sería según J. Witte, el sentido de Iglesia como sacramento cuando dice que «è il segno visibile e in qualche modo efficace, scelto da Dio per manifestare nella storia umana la sua eterna volontà di salvare tutta l'umanità»: «La Chiesa "sacramentum unitatis"», 497.

su ser y su vida, generando en él una experiencia que es el fundamento de la congregación en una Iglesia¹⁶.

El significado y el significante no constituyen dos realidades separadas. A través de la representación — invitación y garantía — se realiza la acción divina y sólo en la realidad significada el signo adquiere pleno sentido¹⁷. Así la Iglesia como sacramento aparece, por un lado, significando a Cristo, que es el sacramento radical¹⁸ 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 miembros¹⁹.

La Iglesia, como sacramento originario, se inicia con la predicación del Reino, por las palabras y la persona misma de Cristo (n. 5). Con una lectura errada de este número se podría entender que la Iglesia Católica y el Reino se identifican; sin embargo, como dice G. Philips, la realidad del Reino se reconoce en Cristo²⁰, en su persona. La Iglesia será responsable de ser signo de su persona, y sin su presencia ella misma no tendría otro fundamento que el de otra sociedad humana. La Iglesia lleva adelante el Reino y anticipa su venida.

Cuando este signo se hace eficaz entonces se hace *instrumento*, es decir, en cuanto que posee los medios eficaces para comunicar aquello

¹⁶ Cf. G. ZAMBON *Laicato e tipologie*, 261.

¹⁷ Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 70. Aquí el autor no resulta del todo claro al exponer los dos elementos, ya que por momentos habla de Cristo como el *signo* y de la Iglesia como del *instrumento*, para continuar diciendo que el signo «asegura una participación a una vida superior, y por esta razón lo califica como instrumento». Creemos que en el fondo el autor quiere subrayar el hecho de la unión entre el signo y el significado de manera tal que no puedan separarse, aunque no se identifiquen en su totalidad.

¹⁸ 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, «La Chiesa come strumento di salvezza», 389.

¹⁹ 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*, 300.

²⁰ Cf. *La Chiesa e il suo mistero*, 91. Esta afirmación es la que posibilitará luego el desarrollo de la salvación ofrecida a los hombres que formalmente no se encuentran en plena comunión con la Iglesia. En este mismo sentido K. McNAMARA «The mystery of the Church», 90.

que representa²¹. Dicho con otras palabras, la Iglesia no ha sido concebida sólo como *objeto* de salvación sino — sobre todo — como instrumento de salvación para los hombres²². Por lo tanto, podemos afirmar que es instrumento de la expansión del Reino. Es salvación ya ofrecida eficazmente a los todos hombres, aunque todavía no se haya realizado en la vida de los pueblos y de cada uno de los hombres. Como salvación se muestra a los hombres a través de una *sociedad visible*, formando una realidad compleja con el misterio, con la gracia que en sí transmite, asemejándose al Verbo Encarnado. Por otro lado, que se hace visible precisamente en cada uno de los sacramentos confiriendo la gracia representada²³.

La Iglesia es salvación ofrecida y eficaz porque ella es, como instrumento, el lugar del encuentro entre el Dios que se dirige a los hombres — ofrece su gracia — y donde estos responden a la invitación ofrecida, haciendo así que esta realidad misteriosa sea una realidad viva²⁴.

Ambas *presencias* — como hemos dicho más arriba — no forman sino una sola «realidad»²⁵, donde significado y significante se interactúan de tal manera que la una sin la otra no podrían existir, o simplemente no tendrían sentido en un mundo formado de hombres. Pero el resultado no puede ser una mera suma de dos elementos, sino que se da una unión intrínseca indisoluble, de tal manera que sólo así puede ser comparada con el Verbo Encarnado²⁶. Esta Iglesia, constituida como misterio en una sociedad humana subsiste en la «Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y los Obispos en comunión con él» (n. 8)²⁷; con medios concretos, con hombres concretos que, como tales, ne-

²¹ Cf. G. PHILIPS *La Chiesa e il suo mistero*, 71.

²² Cf. B. MONDIN *La Chiesa primizia del Regno*, 304. En este mismo sentido McNamara señala que la misión de unificación de la Iglesia es la misión misma de Cristo, cf. «The mystery of the Church», 77.

²³ «In seno alla Chiesa, che il Concilio chiama “il sacramento”, “i” sacramenti significano e creano la comunità unica del corpo di Cristo, perché assimilano i credenti a Gesù nella sua morte e resurrezione»: G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 101.

²⁴ En este mismo sentido A. Antón habla de la Iglesia como de encuentro entre la comunidad creyente y el individuo, cf. *El misterio de la Iglesia*, II/ 890.

²⁵ Debemos aclarar que teniendo en cuenta que no se habla de *identificación*, sino de *unión*, para no caer en el error tan criticado en el debate del 1º esquema, cuando justamente se afirmaba una identificación total (*sic et simpliciter*) entre el Reino y la Iglesia Católica Romana (ver Cap. I, primer esquema). Desde el inicio se afirma aquí la universalidad de la Iglesia, la llamada a todos los pueblos a formar uno, además, la posibilidad que «licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt» (n. 8).

²⁶ Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 109.

²⁷ «Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata».

cesitan de purificación a la vez que caminan hacia la santidad (n. 8)²⁸. Al identificar el misterio de la Iglesia realizado en la Iglesia Católica, este número da a la estructura social una dimensión misteriosa y, al misterio, una inserción histórica. Ya no se puede hablar simplemente de la estructura social sin tener en cuenta que *ella es parte del misterio*²⁹.

El último elemento que toma el Proemio para describir a la Iglesia es el ser *instrumento de unidad*. Esta palabra adquiere en la LG un contenido rico de sentidos y expresiones: unidad del significado y el significante, de la Iglesia visible con la Iglesia invisible, unidad de los hombres entre sí y con Dios, unidad del género humano en el Pueblo de Dios, unidad en la recapitulación de todo en Cristo, etc.³⁰.

Unidad expresada en la no-oposición entre los diversos tipos de miembros de la Iglesia; en la común dignidad; en el único fin de la santidad. Unidad que no puede ser confundida con uniformidad, ni con yuxtaposición. Unidad que lleva en si una *tensión* que pide ser respetada para no perder la fuerza y la riqueza del símbolo.

Esta — la unidad — es una clave tan importante de lectura del documento que sin ella toda interpretación sería errada y parcial; de tal manera que no pueda aceptarse algún tipo de absolutización del elemento humano o del divino en la Iglesia, de subordinación entre los diferentes miembros (en cuanto a su ser, no a su función), porque el punto es llegar a la unión fundamental con Cristo, principio y fin de la Iglesia³¹.

2.2 *La Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo y como Pueblo de Dios: significado y significante del sacramento original*

Volviendo al cap. 4º encontramos allí dos maneras de nombrar a la Iglesia claramente representadas: a) en el n. 30 y en el n. 31, encontra-

²⁸ La *Relatio* a este número aclaraba que la intención general era ir contra la impresión de que el Concilio pensaba en una Iglesia idealista e irreal, sino más bien en una Iglesia con sus luces y sombras, con su parte de pecado de la cual debe siempre purificarse, cf. *Relatio* n. 8, AS III/1, 178. A. Acerbi afirma que la posibilidad de ir más allá de las mismas estructuras societarias de la Iglesia ha sido dada por la presentación trinitaria, cf. *Due ecclesiology*, 487-488.

²⁹ Algunos autores, al afrontar la analogía expresada en el n. 8, subrayan que esta no implica una continuidad en la Encarnación, es decir, que si bien Cristo es presente en la Iglesia y está unido a ella, no se encarna en la Iglesia como lo ha sido en la unión hipostática, cf. A. GRILLMEIER, «The mystery of the Church», 148, K. MCNAMARA, «The mystery of the Church», 100.

³⁰ Unidad, por otro lado, que se reflejará en la idea de *koinonia*, ya introducida por el Card. R. Silva Henríquez en la discusión del segundo esquema.

³¹ «L'unificazione della umanità in Dio come frutto dell'opera di Cristo e della chiesa è difatti, un motivo conduttore dei primi due capitoli»: A. ACERBI, *Due ecclesiology*, 497.

mos dos referencias muy claras al *Pueblo de Dios*³², cuando quiere explicar qué son y cómo se incorporan a la Iglesia; b) en el n. 32, toma la figura del *Cuerpo Místico de Cristo*, cuando quiere desarrollar el tema de la dignidad de los laicos³³. Ambas figuras recibieron un lugar en los capítulos anteriores: la segunda en el n. 7, en el capítulo sobre el misterio de la Iglesia, mientras que la primera, con un desarrollo claramente preponderante, ocupó todo el capítulo 2º (nn. 9-17)³⁴. La primera, para dibujar el misterio significado, mientras que la segunda para explicar esa otra realidad visible de la Iglesia.

Este orden complementario lo encontramos en dos textos: a) en el mismo n. 9 dice: «Constituido por Cristo en orden a la *comunidad de vida*, de caridad y de verdad, es empleado también por El como *instrumento* de la redención universal y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mt 5,13-16)». b) el n. 11, al hablar de cómo se vive el sacerdocio común dice: «La condición sagrada y orgánicamente constituida de la comunidad sacerdotal se *actualiza* tanto por los sacramentos como por las virtudes»³⁵. Como se ve en estos textos hay un reclamo a no perder de vista en ningún momento la doble realidad.

Como ya hicimos notar³⁶, el desarrollo conceptual de ambas realidades se encuentran unidas por el n. 8 que explica, justamente, el sentido de la unión de los dos elementos en el hecho del símbolo eclesial. En

³² El texto del concilio utiliza algunas otras, pero sin duda estas son las que aparecen con más claridad en esta sección, señal que son las que han querido dar un significado a la figura del laico. En el n. 30 se nos dice que «Quodsi omnia que de Populo Dei dicta sunt, ad laicos, religiosos et clericos aequaliter diriguntur, laicis tamen», mientras que en el n. 31, hablando de los laicos, dice que son los fieles cristianos que «utpote baptisate Christo concorporati, in Populum Dei constituti».

³³ «Ecclesia sancta, ex divina institutione, mira varietate ordinatur et regitur[...], ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra (Rom 12, 4-5)»: n. 32

³⁴ G. Zambon nos ofrece las razones por las cuales el Concilio ha querido hacer seguir el capítulo sobre el Misterio por el del Pueblo de Dios. Presentadas sucintamente son: el misterio de la Iglesia y el Pueblo de Dios, no pueden ser separados; la jerarquía pertenece al único pueblo, como parte del misterio de salvación; el presentar primero los elementos comunes y luego las diferencias posibilita la cohesión entre la naturaleza y el fin de la Iglesia; la apertura a la dimensión histórica de la Iglesia; necesidad de crear un contexto adecuado a la unidad de la Iglesia para poder hablar de la diversidad; y el intento de acentuar la dimensión misionera de la Iglesia, cf. *Laicato e tipologia*, 265-267.

³⁵ «Indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis et per sacramenta et per virtutes ad actum deducitur»: n 11. En este punto McNamara, hace notar la estrecha relación que este punto expresa, entre la espiritualidad y la liturgia, cf. «The People of God», 122.

³⁶ Ver p. 61.

este encontramos el eslabón entre los dos capítulos: el Verbo Encarnado, el cual realiza en sí la unión de las dos naturalezas — divina y humana — en su actuación histórica en medio de un pueblo³⁷.

Antes de continuar debemos hacer una salvedad. En el n. 8 cuando se hace mención al Cuerpo Místico se lo pone en oposición a la sociedad dotada de órganos jerárquicos. Así aparece identificando con el aspecto místico, el significado de la realidad Iglesia. Esto es reductivo porque esta imagen lleva en sí los dos elementos mencionados³⁸. Creemos que es simplemente parte de un proceso redaccional para introducir el tema del Pueblo de Dios, ya que de hecho luego utiliza otros términos.

Así, como punto de partida para este análisis debemos decir que no es que el Cuerpo Místico se identifique totalmente con el misterio y el Pueblo de Dios se identifique totalmente con la sociedad visible. Ambas fueron elegidas para *explicar*, para mostrar una realidad que trasciende obviamente las palabras. En realidad cada una lleva en sí la doble realidad, pero de hecho cada una está orientada más a mostrar una realidad que la otra, lo cual se manifiesta evidente ya desde el hecho de la misma ubicación de las figuras.

Tal vez se nos podría objetar que extrapolamos el tratamiento del Cuerpo Místico fuera del capítulo sobre el misterio de la Iglesia (cap. 1°), que pierde su sentido original en relación al significante. Sin embargo pretendemos tratarlo junto con la doctrina sobre el Pueblo de Dios, para subrayar la íntima unión de ambas realidades en un único *misterio*, para que pueda no sólo adquirir su sentido en relación con la realidad visible, sino revitalizar el significado del Pueblo de Dios, superando posibles contradicciones o reduccionismos en su tratamiento. Unión que se manifiesta en un paralelismo de temas, en la complementariedad de la doctrina de estas figuras³⁹.

³⁷ «È straordinariamente importante per l'esatta comprensione del mistero della Chiesa, osservare che la Chiesa fondata da Cristo una volta per sempre e in maniera non riformabile è anche immessa nella storia e peregrina sempre attraverso di essa alla ricerca della città eterna, sua ultima mèta»: O. SEMMELROTH, «La Chiesa nuovo popolo di Dio», 448.

³⁸ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 56. Según el autor, esta imagen tiene un doble significado, por un lado comunidad visible, por otro lado la unidad en Cristo como fundamento de la unidad de la Iglesia. Pero, agrega, «de hecho la tradición teológica refirió a esta imagen siempre la visibilidad de la misma»: *Ibid.*, 56.

³⁹ G. Philips dice que los dos primeros capítulos forman un díptico, donde el segundo desarrollaría la *catolicidad histórica* de la Iglesia. «La cattolicità presa a sé non è sufficiente, perché si potrebbe concepirla fuori del tempo, o, [...] fuori del processo di genesi e di crescita degli uomini e delle cose, il che ci porterebbe di colpo fuori della realtà[...] il Popolo di Dio non è altro, in realtà, che la manifestazione terrestre del mistero della Chiesa»: *La Chiesa e il suo mistero*, 119-120. .

El intento de poner juntos estos números, se hará respetando los límites lógicos de ambos, ya que el paralelismo no siempre se cumple, y no limitándonos al n. 7 para hablar del misterio, ya que este es expuesto en todo el capítulo 1º.

2.3 *El misterio de salvación y el Pueblo de Dios*

El n. 9 abre el tratamiento del Pueblo de Dios. Siguiendo aún la dirección ofrecida por el n. 8, comienza haciendo una referencia explícita a la dimensión mística de la Iglesia: el misterio de salvación y la realidad de Cristo en él.

Se inicia esta sección presentando la voluntad del Padre de salvar a todos los hombres y de salvarlos en un pueblo, es la primera referencia⁴⁰. Esta referencia nos retrotrae claramente al n. 2, al misterio del plan de salvación, expresado en las palabras de San Pablo: «*los conoció de antemano y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que este sea el primogénito entre muchos hermanos*» (Rom 8,19). La salvación ofrecida por el Padre se actuará históricamente en el Pueblo de Israel, y luego se continuará en la Iglesia. El punto de partida será la *Alianza*: realizada por primera vez con el pueblo de Israel y renovada de una vez para siempre, con la sangre del Hijo. Esta Alianza tiene como consecuencia la constitución de un nuevo Pueblo, con características, que luego pasará a explicar.

El segundo elemento que servirá de enlace, es la presentación de Cristo como cabeza de ese Pueblo Nuevo. En sí no será diferente de la presentada en el n. 7, ya que esta es parte de misterio incluido en el Pueblo de Dios. Sin embargo, una diferencia claramente apreciable es que en mientras en el n. 7 la atención se focaliza en Cristo, en el n. 9 se encuentra focalizada en el Pueblo de Dios.

Este entregarse del Cristo por la humanidad se actualiza en la Iglesia, que, presentándose como sacramento de unidad⁴¹, tiene como fin la dilatación del Reino⁴². Nos lleva nuevamente a considerar los n. 1 y 8 — tratados más arriba — en cuanto ella vive su ser de signo en la unión

⁴⁰ «In omni quidem tempore et in omni gente Deo acceptus est quicumque timet Eum et operatur iustitiam (cf. Act. 10, 35). Placuit tamen Deo homines non singulatim, quavis mutua connexione seclusa, santificare et salvare, sed eos in populum constituere, qui in veritate Ipsum agnosceret Ipsique sancte serviret»: n. 9.

⁴¹ «convocavit et constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis»: n. 9.

⁴² «A Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus, ab Eo etiam ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur, et tamquam lux mundi et sal terrae [...] ad universum mundum emittitur»: n. 9.

con Cristo hacia los hombres, para ir en unión con los hombres hacia Cristo⁴³.

Presentar la Iglesia como *sacramento visible de la unidad salvífica*, se basa en la unión de todos los fieles con Cristo, ante el cual todos son iguales en dignidad (n. 9). Todos los cristianos reciben de su unión con Cristo una *conformación* a él. Todos reciben en él idéntica misión⁴⁴. Sin esta fundamentación sería imposible que la Iglesia fuera sacramento de unidad.

Quisiéramos hacer nuestra la observación que A. Acerbi nos propone. Este n. 9 presenta tres *líneas de fuerza*: a) el fundamento de la comunidad no se encuentra en la Institución — representada por la jerarquía — sino en el cristiano, en su dignidad, el cual tiene por ley al amor⁴⁵. b) De aquí surge la segunda línea que es la presentación de la Iglesia como *comunidad de fieles*, la cual se actualiza cada vez que los fieles se reúnen para escuchar la Palabra y celebrar la Cena del Señor. c) Todo el pueblo, en su totalidad, que es constituido sacramento de unidad salvífica. «Todos los fieles, cualquiera sea su condición en la Iglesia, forman parte de este pueblo por la común participación de los bienes y a la misión»⁴⁶. Es en este sentido que la Constitución presenta a la Iglesia como *pueblo mesiánico*, el cual cumple la misión de su cabeza, es instrumento de redención y germen de la unidad, esperanza y salvación (n. 9).

⁴³ En este sentido C. Butler funda la presentación del Cuerpo Místico en el carácter sacramental de la Iglesia, cf. *The theology of Vatican II*, 59.

⁴⁴ Igual dignidad e igual misión, son la base de la Igualdad fundamental de todos los fieles, cf. A. ANTÓN «Principios fundamentales», 130.

⁴⁵ En el mismo sentido A. Antón dice: «Esta eclesiología del Vaticano II, que contempla la comunidad eclesial partiendo de la existencia cristiana de todos los regenerados en Cristo y no precisamente del ministerio jerárquico, reconoce de modo práctico y eficaz la precedencia de la dimensión espiritual y sacramental de la Iglesia sobre su dimensión social e institucional. Las implicaciones eclesiológicas y de orden práctico-pastoral de esta prioridad dada a la totalidad de la *communio fidelium* sobre sus diversas categorías de personas, y de haber escogido como punto de partida la base sacramental de la regeneración cristiana en todos los fieles, en vez del vértice también sacramental de los llamados a ejercer una misión jerárquica en la Iglesia, se revelan extraordinariamente fecundas para una recta concepción de las relaciones existentes dentro de la comunidad entre los simples fieles y los ministros sagrados, y para una puesta al día del ejercicio concreto de la autoridad en la Iglesia»: *El misterio de la Iglesia*, II/ 889.

⁴⁶ Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 509-510. El punto de partida es la *Alianza*: no sólo aquella Alianza hecha con el Pueblo de Israel, no sólo la Alianza renovada en el Hijo, sino también, la Alianza de cada uno de los hombres llamados a este Pueblo. La Iglesia, dijimos, es el punto de encuentro entre la salvación ofrecida por el Padre y aceptada por el hombre. Por eso nos parece importante subrayar este aspecto personal del sacramento, como habíamos explicado más arriba.

2.4 Pueblo Sacerdotal

El n. 10 presenta a todo el pueblo de Dios como pueblo sacerdotal, surgido de la nueva alianza, fundando así todo sacerdocio en el sacerdocio único de Jesucristo. Oficio este que se recibe en la misma regeneración del bautismo.

El sacerdocio común de los fieles no se confunde con el sacerdocio ministerial, que es respuesta a una vocación expresada a través del sacramento del Orden sagrado. Uno y otro están llamados a la unidad de la construcción del cuerpo de la Iglesia. Uno y otro tienen idéntico fundamento pero se comunican de manera diversa: uno por el bautismo y el otro por el Orden Sagrado⁴⁷. La diferencia no toca a la dignidad común de los bautizados, que permanece superior a toda especificación, sino que define la función propia del sacerdocio ministerial investido de la potestad sagrada para formar y regir el pueblo sacerdotal⁴⁸. Entonces el sacerdocio común y ministerial, expresan dos *ministerios*, servicios, a desarrollar en el Pueblo de Dios, esencialmente diferentes.

¿Cómo viven los fieles ese sacerdocio común? Pues lo hacen a través de los sacramentos, nos dice el n. 11 en paralelo con el n. 7, en especial de aquellos de iniciación. En ambos se quiere recalcar la importancia que ellos tienen en la construcción de la Iglesia, sin embargo cada uno lo hace desde una óptica distinta.

La primer observación que nos sugiere una lectura comparada es que cuando en el n. 7 se habla de Bautismo y Eucaristía⁴⁹, el texto está haciendo referencia a sacramentos de iniciación iluminando el hecho de la unión con la persona de Cristo, en cambio en la presentación del n. 11 la referencia de cada uno de los sacramentos apunta a su dimensión social⁵⁰.

El bautismo aparece relacionado, por un lado, a la vida que se transmite en el cuerpo, *conformándonos* a Cristo, uniéndonos a su muerte y resurrección, y, por otro lado, nos unen a la vida de la Iglesia. Vida de Cristo y vida de la Iglesia aparecen juntas. Ambas realidades se dan juntas, una como consecuencia de la otra. No se puede dar una realidad

⁴⁷ «Dobbiamo dunque concludere che il sacerdozio di Cristo si comunica in due modi diversi, emanati direttamente da Lui e comunicati sia a tutta la comunità sia alla gerarchia dei ministri»: G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 137.

⁴⁸ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 271.

⁴⁹ «In corpore illo vita Christi in credentes diffunditur, qui Christo passo atque glorificato, per sacramenta arcano ac reali modo uniuntur. Per baptismum enim Christo *conformamur*: »: n 7. (Las cursivas son nuestras)

⁵⁰ «Fideles per baptismum in Ecclesia incorporati, ad *cultum religionis christianae* characterem *deputantur* et, in filios Dei regenerati, fidem quam a Deo per Ecclesiam acceperunt coram hominibus profiteri tenentur»: n 11. (Las cursivas son nuestras). Ver también K. MCNAMARA, «The People of God», 121.

en plenitud sin darse la otra: no se puede pertenecer en plenitud al cuerpo del Señor sin formar parte de la Iglesia en plenitud, y viceversa⁵¹. El bautismo se nos presenta como el signo que hace visible la inserción del creyente en el Cuerpo Místico de Cristo y por lo tanto su paso de la muerte a la vida⁵².

La unión con el Señor, fuente de vida, produce en el cristiano la incorporación a la Iglesia y la *consagración* (n. 10)⁵³. Esta consagración es el «presupuesto para toda consagración ulterior en la Iglesia»⁵⁴.

El hecho de ser *destinados* al culto y a la confesión de la fe, hace del Cristiano un hombre «separado» para una función sagrada distinguida según la llamada recibida por cada uno⁵⁵. Ese «para» contiene la misión de todos los cristianos: el culto y el testimonio: «Ellos han de ofrecerse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (cf. Rom 12,1), han de dar testimonio de Cristo en todo lugar, y a quien se la pidiere, han de dar también razón de la esperanza que tienen en la vida eterna (cf. 1 Pe 3,15)», (n. 10)⁵⁶.

⁵¹ Queda aquí abierta la cuestión de los que no pertenecen en «plena comunión» con la Iglesia, que el texto desarrollará entre los números 15 a 17.

⁵² Cf. B. MONDIN, *La Chiesa primizia del Regno*, 305. En este mismo sentido A. Antón dice: «El individuo se hace sujeto de fe, en sentido pleno, no en virtud de una decisión aislada e individual, salida de lo más profundo de su ser, sino propiamente por el hecho de asociarse a la comunidad de fe de la Iglesia, que, por lo mismo, confiere a la propia fe personal una clara expresión histórico-salvífica»: *El misterio de la Iglesia*, II/ 890.

⁵³ El concepto de consagración no supone ya una dimensión de «separación» sino de «comunión», donde la vida misma es culto. Por la liberación del pecado realizada por Cristo en la Cruz y Resurrección, haciéndose víctima y sacerdote, él destruye toda separación entre lo profano y lo sagrado (en el sentido antiguo). El bautismo nos introduce en esta unión vivida en el ofrecimiento de nosotros mismos como víctimas, por medio del Sacerdocio común, que se expresa como participación de él de Cristo, y así Cristo se constituye en el «analogado principal» de toda consagración, cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 101-103. En este mismo sentido ver también A. VANHOYE, «La participación de los fieles laicos», 74. Este tema será desarrollado más adelante en la p. 89.

⁵⁴ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 101.

⁵⁵ Cf. M.D. CHENU, «I laici e la Consecratio Mundi», 981-82.

⁵⁶ «Ideo universi discipuli Christi, in oratione perseverantes et collaudantes Deum (cf. Act. 2, 42-47), seipsos hostiam viventem, sanctam, Deo placentem exhibeant[...], ubique terrarum de Christo testimonium perhibeant, atque poscentibus rationem reddant de ea, quae in eis est, spe vitae aeternae»: n. 10. A esto agrega McNAMARA, «Together baptism and confirmation prepare the Christian to celebrate the Eucharist»: «The People of God», 127.

A continuación ambos textos presentan el sacramento de la Eucaristía, la cual no solo es expresión de la unión de los cristianos con Cristo, sino que es fuente de la unión de los cristianos entre sí⁵⁷.

El sentido de este n. 11 es que «la comunión produce y realiza la comunidad»⁵⁸. Celebrando la Eucaristía se realiza en nosotros la unidad y nos hacemos comunión en un cuerpo, en una asamblea, y en ella se plasma en el Pueblo de Dios. Esta comunión se expresa en la vida litúrgica de la Iglesia. En ella los cristianos se ofrecen a sí mismos junto con la víctima que es Cristo⁵⁹.

En el n. 11 se habla además de otros sacramentos, que no encuentran un tratamiento explícito en el n. 7, aunque se encuentren referencias claras a los mismos. De todos modos baste lo dicho para la reflexión que queremos hacer.

Como se ha visto, la referencia a los sacramentos tienen una doble vertiente. Por un lado la inserción en el aspecto misterioso de la Iglesia: «la vida de Cristo», «unión misteriosa», «configuración con él», etc. Por otro lado la participación en la vida de la Iglesia: «incorporados a la Iglesia», «destinados al culto y al testimonio», «participación a una activa vida litúrgica», etc. El cristiano vive su vida de fe participando del significado por el significante, de la vida de Cristo por la vida de la Iglesia, conformándose a Cristo viviendo con plenitud su vida de fiel cristiano.

Sin embargo quisiéramos, al momento de terminar con esta sección, subrayar dos textos que pueden iluminar los siguientes pasos del estudio de la Constitución. El primero es como una síntesis de lo dicho:

Es necesario que todos los miembros se conformen a El hasta que Cristo quede formado en ellos (cf. Gal 4,19). Por eso somos asumidos en los misterios de su vida, conformes con El, sepultados y resucitados juntamente con El, hasta que reinemos con El (cf. Fil 3,21; 2 Tim 2,11; Ef 2,6; Col 2,12 etc.)⁶⁰.

⁵⁷ «In fractione panis eucharistici de Corpore Domini realiter participantes, ad communionem cum Eo ac inter nos *elevamur*»: n. 7. Las cursivas son nuestras.

⁵⁸ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 145. B. Mondin dice que la Eucaristía actúa y hace visible lo que la Iglesia es efectivamente: el Cuerpo de Cristo, cf. *La Chiesa primizia del Regno*, 305.

⁵⁹ «Sacrificium eucharisticum, totius vitae christianae fontem et culmen, participantes, divinam Victimam Deo offerunt atque seipsos cum Ea; ita tum oblatione tum sacra communione, non promiscue sed alii aliter, omnes in liturgica actione partem propriam agunt. Porro corpore Christi in sacra synaxi refecti, *unitatem Populi Dei*, quae hoc augustissimo sacramento *apte significatur et mirabiliter efficitur*, modo concreto exhibent»: n 11. (Las cursivas son nuestras).

⁶⁰ «Omnia membra Ei conformari oportet, donec Christus formetur in eis (cf. Gal 4, 19). Quapropter in vitae Eius mysteria adsumimur, cum Eo configurati, commortui

En este texto — que se encuentra al final del n. 7 — se trata de volver la mirada a lo nuclear de esta doctrina: la vida en Cristo. El es el fundamento y el sentido de nuestra vida de fe en la Iglesia. Nuestro peregrinar (n. 11) será simplemente el caminar en y hacia la *conformación* con Cristo. Esta se plasmará en la diferentes maneras que se dan en la Iglesia.

Los fieles todos, de cualquier condición y estado que sean, fortalecidos por tantos y tan poderosos medios, son llamados por Dios cada uno por su camino a la perfección de la santidad por la que el mismo Padre es perfecto⁶¹.

Vemos cómo — refiriéndonos al sacerdocio común de los fieles — el Concilio nos invita a considerar la realidad sacramental de la Iglesia, que se refleja en todos los cristianos. Todo el elenco sacramental que acompaña su camino de fe, no solo lo lleva pedagógicamente para ser *conformado* por y con el Señor, sino que también, lo ubica socialmente en la Iglesia.

2.5 Pueblo Profético

En la conformación que los cristianos realizan con su Cabeza por medio del bautismo, todos son llamados en la confirmación a ejercer el oficio profético de Cristo. Oficio que es un don del Espíritu Santo. Tres son las expresiones que el Concilio quiere detallar de este ministerio:

- *El testimonio de la fe*, sea por las palabras, sea mediante una vida santa; este primer grado de testimonio es el más general y común a todo el Pueblo de Dios. No se hace aquí ninguna distinción entre los fieles.
- *El sensus fidei*, por el cual todos participan de la infalibilidad de la Iglesia: «la universalidad de los fieles que tiene la unción del Espíritu Santo no puede fallar en su creencia, y ejerce ésta su peculiar propiedad mediante el sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo»⁶². Infalibilidad de «todo» el Pueblo de Dios que debe ser vivido en la unidad interna de este cuerpo. Este es una especie de carisma

et conresuscitati, donec cum Eo conregnemus (cf. Phil 3,21; 2Tm 2,11; Eph 2,6; Col 2,12; etc.): n.7.

⁶¹ «Tot ac tantis salutaribus mediis muniti, christifideles omnes, cuiusvis conditionis ac status, ad perfectionem sanctitatis qua Pater ipse perfectus est, sua quisque via, a Domino vocantur»: n. 11.

⁶² «cum “ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles” universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cf. 1 Tes 2, 13), semel traditae sanctis fidei (cf. Jds 3), indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat»: n. 12.

colectivo, un don reconocido de la comunidad que se expresa en la capacidad teológica de conocer la voluntad de Dios⁶³. En esta participación de la infalibilidad el texto señala diversos grados, cuya expresión más alta será el *magisterio infalible* tanto del Sumo Pontífice como el los Obispos reunidos como Colegio Episcopal (nn. 18 y 25).

- *Los carismas*. Estos aparecen como dones especiales del Espíritu Santo, que este reparte a los fieles de toda condición para la «renovación y más amplia edificación de la Iglesia» (n. 12)⁶⁴. Los carismas no aparecen aquí como una cuestión periférica sino interesan la estructura de la misma Iglesia.

Cada uno de los ministerios, cada una de las vocaciones son dones del Espíritu Santo, que no se limitan a manifestaciones extraordinarias del Espíritu sino que coinciden con la estructura de complementariedad de la Iglesia: así al «don especial» del Espíritu en un momento determinado, corresponderá el *don estructural del discernimiento* sobre los mismos propio de la jerarquía⁶⁵.

2.6 Vocación a la universalidad

El n. 13 aparece como gozne entre la primera parte del capítulo y los números siguientes. En estos aparece desarrollada el tema de la universalidad y catolicidad en el interior de la Iglesia y fuera de ella.

Creemos que para entender este tema con profundidad debemos nuevamente recurrir al misterio presentado en el 1º capítulo. El n. 7 nos habla de la diversidad de miembros en el Cuerpo Místico, que siendo distintos son uno. El n. 5 — en relación con el n. 3 — nos pone frente al misterio del Reino; en aquel decíamos que la Iglesia no se identifica con el Reino, porque el Reino es mayor que la Iglesia⁶⁶; en ella está presente «en misterio» el Reino de Cristo, y es a la vez, el germen y el principio del Reino de Dios⁶⁷. El n. 8 se afirma que, si bien Cristo estableció su Iglesia, en la Iglesia Católica, fuera de ella pueden encontrarse «elementos de santificación y de verdad».

Vemos nuevamente en estos textos que existe *una tensión* entre el significado y el significante. Este aparece siempre como más limitado

⁶³ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologia*, 272.

⁶⁴ Para A. Acerbi sería la expresión de la diversidad en la Iglesia, que luego se desarrolla de manera explícita en las distintas categorías de fieles Cf. *Due ecclesiology*, 516 ss.

⁶⁵ «diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat»; n. 4; «Inter quae dona praestat gratia Apostolorum, quorum auctoritati ipse Spiritus etiam charismaticos subdit»; n. 7, ver además, el n 12.

⁶⁶ Ver la nota 71, en la página 76

⁶⁷ Ver cuanto se dirá en las notas 71, 74 y 75, en la página 76 y en la página 78.

que el misterio, sin embargo, es llamado a agrandar sus propios horizontes hasta alcanzar el del «significado», sin lograrlo jamás del todo.

Serán entonces, dos los problemas a resolver. El primero será el de la vocación a la unidad con la diversidad dentro de esa unidad (unidad y uniformidad); el segundo el cómo compaginar el que todos los pueblos sean llamados a la salvación en la Iglesia, y el que tantos no hayan sido alcanzados por dicha salvación.

El primer problema será enfrentado en el n. 13, donde enuncia los dos grandes principios: la vocación a la unidad de la humanidad — universalidad o catolicidad — en el único Pueblo de Dios, y la diversidad de culturas, pueblos, hombres, etc., dentro de esa misma unidad como don que cada uno aporta y que enriquece a todos. En este número se advierte, por tanto, la tensión⁶⁸ que decíamos más arriba, que como tal no es llamada a ser resuelta sino a ser vivida y fructificada.

El segundo problema es el que esta Iglesia es llamada a ser signo de la universalidad, y que en la realidad no llega a ser sino una pequeña expresión del misterio⁶⁹. Por tanto en los nn. 14 — 16, la Constitución se pregunta quiénes son en realidad los que pertenecen a la Iglesia. El problema será introducido desde el final del n. 13, cuando afirma la vocación a la unidad y la pertenencia no sólo de los fieles católicos, sino también «*los otros cristianos, e incluso todos los hombres en general llamados a la salvación por la gracia de Dios*»⁷⁰. Este será el orden que seguirá a continuación para explicar cómo pertenecen y de qué manera están ordenados los diferentes tipos de hombres a la Iglesia católica: los fieles católicos (n. 14), los cristianos no católicos (n. 15), los no cristianos (n. 16). El punto más alto de esta universalidad se encuentra en este último número cuando abre la posibilidad de la salvación a los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna⁷¹.

⁶⁸ Esta *tensión* se advierte en el n. 13 cuando, retomando el problema de la diversidad dentro del Pueblo de Dios, del n. 12, lo aplica a la diversidad de culturas, pueblos, etc. «Todos los hombres son llamados a formar parte del Pueblo de Dios», enuncia como principio, porque la Iglesia expresa el misterio de salvación ofrecido a todos los hombres, fundada en la vocación del Hijo, constituido en *heredero universal*.

⁶⁹ G. Zambon se refiere a esta diferencia como la distancia entre la «universalidad immanente y trascendente»: *Laicato e tipologie*, 273.

⁷⁰ «sive denique omnes universaliter homines, gratia Dei ad salutem vocati»: n. 13.

⁷¹ «Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, eiusque voluntatem per conscientiae dictamem agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt»: n. 16. «Il Vaticano II ha consapevolmente collocato la Chiesa in una prospettiva più vasta di essa, più vasta appunto in senso escatologico: quella del Regno di

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 signifi-cante y aquel significado. Un signo sacramental, además, tanto más rea-lizará su significado esencial cuanto haya una más perfecta *correspon-dencia* entre el signo y su significado; por otro lado, aquí lo que es sig-nificado, es no solamente una realidad de gracia de parte de Dios, sino también una decisión del hombre por Dios, siempre amenazada de fra-casar⁷². Tres, podemos decir, son los elementos del sacramento: *el re-conocimiento, la correspondencia y el encuentro*. En todos puede veri-ficarse una carencia. Es aquí donde el Concilio ha querido abrazar el límite del signo, no siempre adecuado, no siempre claro, y la posibili-dad real de cada hombre de responder a esta llamada, de aceptar el en-cuentro; criticando el signo y valorando las fuerzas.

Una vez más, 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 resu-rrección de Cristo y su *parusia* final, le dará una configuración particu-lar: la salvación se ha ya manifestado pero sus frutos todavía no se nos han comunicado en plenitud⁷³. Esta tensión nos obliga a contar siempre con la existencia de las imperfecciones y hasta con la posibilidad del error en el esfuerzo constante de la Iglesia por comprender y asimilar cada día con mayor perfección el misterio de verdad y gracia de la pa-labra de Dios. 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 pecado⁷⁴.

Dio[...] ma la chiesa non si identifica con il Regno di Dio: ne é “solo” segno ed ini-zio»: T. CITRINI, «Il fondamento teologico della laicità», 30.

⁷² Cf. O. SEMMELROTH, «La Chiesa come strumento di salvezza», 415. Dice ade-más el autor: «La sacramentalità della Chiesa e le sue sette azioni sacramentali in sen-so 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 visi-bilizzazione della volontà di salvezza degli uomini che rispondono affermativamente alla grazia divina quando vogliono *ricevere la salvezza*»: *Ibid.*, 412.

⁷³ Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, I/46.

⁷⁴ Una manera de resolver la tensión nos la ofrece T. Citrini, cuando hace notar cómo el «cambio constantiniano», o también tentación del suceso, que identifica la

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 tiempo⁷⁵.

3. Los laicos en su peculiaridad

3.1 Presentación del capítulo

Partiendo del principio contenido en el n. 30 de la Constitución, hemos recorrido los primeros dos capítulos de la LG. En este desarrollo hemos querido profundizar sobre el significado de *cristiano*, como parte del Cuerpo Místico de Cristo y miembro del Pueblo de Dios. Al estudiar ambas imágenes, hemos querido ponerlas en continuo paralelismo, para mostrar cómo ambas realidades forman una: *el sacramento*. En esta segunda parte nos detendremos en el capítulo 4º para ver en cómo se da en lo concreto, en los laicos, ese ser cristiano y cuáles son sus características.

Recordemos que este capítulo fue presentado en el segundo esquema junto con el tema del Pueblo de Dios. Allí la descripción de laico estaba colocada dentro del desarrollo de la *igualdad y desigualdad de los fieles*. Recién cuando se separa del Pueblo de Dios, en el siguiente esquema, logra un tratamiento especial, y un número dedicado a este concepto.

En este capítulo nos encontramos el n. 30 que sirve de enlace con el desarrollo de la presentación de la Iglesia, hecha en los primeros dos capítulos. Iglesia que deberá concretarse en sus miembros, por lo cual,

Iglesia con el Reino, hace perder a la Iglesia el sentido de precariedad escatológica que se vivía en los primeros siglos, cf. «Il fondamento teologico della laicità», 29.

⁷⁵ «La “primera tensión”[...] es más bien de índole positiva, porque implica un *avance gradual*, pero continuo, hacia la plenitud total en la gloria, que es la meta de la transmisión del mensaje revelado en y a través de la Iglesia. “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 para que llegue a su encuentro. Al “id y predicar” responde un eco fuerte: Ven, esposa. La continuidad se convierte en crecimiento y maduración hacia la plenitud. [...] La “segunda tensión”, es decir, la existente *entre la gracia y el pecado*, la obra del Espíritu y el dominio del Maligno, y que se revela en la dolorosa experiencia de cada día de que la Iglesia todavía no es el Reino de Dios, transfunde dramatismo a la primera y hace más difícil el ya de Cristo, el camino hacia el todavía no de su consumación definitiva. La tensión fundamental de la Iglesia que deriva del así llamado *tiempo medio*, se manifiesta a veces como tensión del que podríamos llamar también *tiempo mixto*, adoptando de tal modo la fisonomía y las características de una lucha entre el bien y el mal, en el cual el Maligno, no obstante el triunfo pascual de Cristo puede todavía alcanzar resultados positivos momentáneos, cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, I/46-50. (Las cursivas son nuestras).

presenta a continuación de los dos primeros capítulos, tres secciones dedicadas a los ministros sagrados, a los laicos y a los religiosos. En el mismo número se nos da una perspectiva importante para iniciar este tema:

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 (n. 30)⁷⁶.

Según estas líneas los laicos participan de lo que se dijo en el capítulo 2º, 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?⁷⁷.

Así en los números siguientes, se desarrollaran estos argumentos en profundidad. En el n. 31 se explicará qué se entiende por los laicos, su peculiaridad que es la secularidad, y su misión: extender el Reino de Dios en el mundo. En el n. 32 se verá qué relación tienen estos cristianos con «particularidades» con los otros miembros de la Iglesia (dignidad). A continuación se trata el tema del apostolado (n. 33), la consagración del mundo (n. 34), el testimonio de vida (n. 35), las estructuras humanas (n. 36), que son el desarrollo de las características de la «misión» de los laicos.

Creemos que estos dos temas — condición y misión — son el desarrollo de dos puntos expuestos en la primera parte de nuestro trabajo. El hombre llamado al encuentro con Dios, se une, por medio del bautismo, en un cuerpo que se expresa como pueblo. Este sacramento es el fundamento del llamado a todos los fieles a la *configuración* con Cristo que se expresa en la llamada a la santidad. Pero este miembro de la Iglesia vive 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 secular*.

⁷⁶ «Quodsi omnia quae de Populo Dei dicta sunt, ad laicos, religiosos et clericos aequaliter diriguntur, laicis tamen, viris et mulieribus, *ratione condicionis et missionis*, quaedam *particulariter* pertinent, quorum fundamenta ob specialia rerum adiuncta nostri temporis magis expendenda sunt». (Las cursivas son nuestras).

⁷⁷ Dejamos de lado en este estudio el problema que suscita la palabra «status» utilizada en este número. Para una profundización consultar F. KLOSTERMANN, «The Laity», 235.

Por otro lado, los miembros del Pueblo de Dios son hechos partícipes del *munus* sacerdotal, profético y real de Cristo, deben vivirlo según la «condición de cada uno». Este triple *munus*, que está siempre orientado a la dilatación del Reino (n. 5), también es vivido con ciertas características, que podríamos llamar en este apartado la misión de los laicos: apostolado, *consacratio mundi*, etc.

Todo lo anterior se encuentra resumido en el n. 31 cuando se describe a 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 mundo⁷⁸.

Dos son, a nuestro juicio, los aspectos que se deben profundizar para entender la realidad de los laicos: por una parte *la secularidad*, como expresión de una especial «manera de ser»⁷⁹, y, por otra, la *misión de los laicos*, como la manera concreta de ejercer su sacerdotalidad de acuerdo al «modo de ser» expresado⁸⁰.

Ciertamente estos dos puntos deben ser clarificados, en su fundamento teológico y en su relación eclesial, es decir, se deben aclarar ciertos términos que han sido obstáculo para una comprensión de la profundidad del tema.

3.2 *La secularidad*

El n. 31, luego de hablar de la noción genérica del laico, es decir, aquello en que participa de la categoría de fiel — es un miembro de pleno derecho del Pueblo de Dios, por el bautismo —, dice: «El carácter secular es propio y peculiar de los laicos»⁸¹.

⁷⁸ «Nomine laicorum hic intelligitur omnes christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti, christifideles scilicet qui, utpote baptizati Christo incorporati, in Populum Dei constituti, et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent».

⁷⁹ «Ciò vuol dire che il fondamento teologico del laico, qui semplicemente richiamato, e cioè il Battesimo, l'incorporazione a Cristo e la partecipazione ai *tria munera Christi*, è lo stesso fondamento già espresso al cap. II sul Popolo di Dio»: G. ZAMBON, *Laicato e tipologia*, 204. En igual sentido L. RYAN, «The laity», 240-241.

⁸⁰ En este sentido B. Mondin dice que «il sacerdozio comune è teso alla promozione della *cristificazione* delle realtà terrestri»: *La chiesa primizia del regno*, 343.

⁸¹ «Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est».

El reconocimiento de la secularidad como un valor distintivo no fue pacífico, ya que desde el principio se hizo claro que él significaba introducir un elemento extraño, o al menos negativo, a una definición teológica. Sólo se podría incluir la noción de secularidad, la relación al mundo, si esta tuviera un sentido verdaderamente cristiano. Solo al cambiar la mirada sobre este punto se podrá formar un concepto teológico que se asiente sobre la relación misma de la Iglesia con el mundo⁸².

Entonces, el punto será llegar a una concepción cristiana de la relación de la Iglesia con el mundo, para poder llegar a entender el verdadero sentido de la secularidad de los laicos, y ver si realmente es o no una nota esencial de su definición⁸³.

3.2.1 La Iglesia y el mundo.

Cuando se habla de *mundo* son varios los significados que se le puede dar. Ya en la discusión conciliar P.N. Geise distinguía, por un lado, mundo como todo lo que es enemigo de Dios, y por otro, como el mundo dado por el Padre para la salvación⁸⁴.

Sin embargo una visión negativa no parece estar inspirada en la fe cristiana, la cual, se funda en el hecho y en el misterio de la *Encarnación*. Ella se desarrolla y encuentra su cumplimiento en una incorporación donde toda realidad y todo valor humano encuentra un sentido en el Verbo Encarnado, en el cual toda la creación será recapitulada.

El Logos encarnado y redentor cumple la obra del Logos creador: *identidad personal que no permite separar la obra redentora de la obra creadora*, y le da dimensión cósmica a la Encarnación, en la cual la Creación encuentra su unidad. Como la unión hipostática, así también la Iglesia, cuerpo de Cristo, no puede ser considerada puramente y simplemente como un caso a parte en la creación; y por otro lado ni siquiera la Creación puede ser con-

⁸² Cf. E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico cristiano», 960. En este sentido B. FORTE, agrega que en la medida en que los valores terrenos no fueron reconocidos, y el mundo no fue visto como lugar del Evangelio, no fue posible el diálogo con él, por parte de la Iglesia, cf. *Laicato e laicità*, 56-57.

⁸³ Cf. A. VIANA, «El laico en el Concilio», 76.

⁸⁴ «Proponimus ergo ut adhuc clarius dicatur, nos in hoc numero non loqui de mundo prout frequenter in litteratura ascetica, et forsan in nostris propriis sermonibus severioribus, intelligitur, nempe ut “caro, peccatum et omnia quae inimica sunt Deo”. Nunc enim loquimur de mundo a Patre amantissimo dato omnibus hominibus ad eorum salutem»: AS II/3, 81-82. Ver en la página 48, el debate del 2º esquema sobre la noción de «mundo».

siderada sola, como completa en sí misma y teológicamente completa, sin hacer referencia a la Encarnación⁸⁵.

La Encarnación perfecciona la creación, y se vuelve eficazmente recapituladora con la muerte y la resurrección de Cristo. Con su pasión y vida el universo está ya centrado en Él, adquiriendo una nueva relación y participando de la plenitud de su gracia. En la unión hipostática, la naturaleza humana es asumida por la naturaleza divina consagrándola en la manera más perfecta que se puede pensar, y con ella todas las realidades creadas asumen otra dimensión. En este sentido la Encarnación es el fundamento de posibilidad para poder entender la secularidad como un «concepto teológico». Ella se adquiere por el mismo bautismo (n. 7), cuando nos hacemos miembros del Pueblo de Dios. Esta es vivida de una manera especial por los laicos.

El poner como fundamento teológico de la visión del mundo a la Encarnación no implica la aceptación ingenua de todo lo que en él — valores, estilos, etc. — se encuentra. El cristiano en cuanto tal debe discernir lo que en las realidades lo lleva o no, a cumplir la misión encomendada por Cristo en el bautismo. En este sentido se debe indicar que el bautismo implica, más que una *separación*, una *distinción* del mundo. El cristiano está en el mundo pero no es del mundo (Jn 17,16)⁸⁶. Sin embargo el mundo, con sus avances científicos y lingüísticos, nos ayuda a conocer y difundir nuestra fe, nos ayuda a comprender al hombre⁸⁷.

3.2.2 El término «Secularidad»

Otro problema se encuentra en el término «secular». Este trae consigo una carga de significado negativa adquirida en los enfrentamientos

⁸⁵ «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», cf., M.D. CHENU, «I laici e la «consecratio mundi», 988-989.. En este mismo sentido G. De Rosa, afirma que la Encarnación es una etapa de la obra redentora de Cristo, o fases de un único misterio Cf. «Il significato teologico della consecratio mundi, 527. En igual sentido L. RYAN, «The laity», 241.

⁸⁶ Cf. B. MONDIN, *La Chiesa Primizia Del Regno*, p.342.

⁸⁷ Cf. H. ROLLET, *I laici nello spirito del concilio*, 103.

entre el estado civil y la Iglesia⁸⁸. La secularización consiste fundamentalmente en un cambio de mentalidad, de cultura y de costumbre que, iniciado con el mundo moderno, se ha venido afirmando como reacción a la superposición que en el medioevo se daba del sagrado sobre el profano, de la fe sobre la cultura, de la religión sobre la política, de la Iglesia sobre el imperio, del Papa sobre el Rey, del sacerdocio sobre el reino⁸⁹. Así *secular* tendía a ser toda fuerza que «arrancara» una cosa que pertenecía al ámbito eclesiástico llevándosela al ámbito civil.

En varios estudios aparece siempre la misma distinción: «secularidad-secularismo, secularismo-secularización», lo cual no ayuda ciertamente a la comprensión fácil del tema. Se identifica secularidad (primera distinción) con secularización (de la segunda). La secularización — secularidad — 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»⁹⁰. 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. De aquí el ligamen inescindible entre fe y secularización y la diferencia entre secularización y secularismo, expresión esta última del entender de parte del hombre la mundanidad experimentada como cerrazón a la trascendencia en una autonomía soteriológica⁹¹.

Desde el punto de vista formal, la secularización es resultado de la fe bíblica, mientras que el secularismo lo es de la incredulidad. Desde el punto de vista del contenido, el secularismo excluye a Dios, la secularización no. La secularización entraña la autonomía del mundo, el secularismo desvirtúa esa autonomía, negando el carácter creatural del mundo y recayendo así en su divinización e idolatría. Solo la secularidad preserva de la absolutización del mundo⁹².

Esta distinción se explicitará luego en la GS, al n. 36, al hablar de la autonomía de las realidades terrenas. Aparece como el justo medio entre dos realidades diversas pero no por ello opuestas: reconocer la rela-

⁸⁸ «Da *saeculum* in contrapposizione a *religio*, il cui significato indica la differenza tra il mondo di Dio e il mondo senza Dio e una progressiva perdita del ruolo politico-culturale della Chiesa»: C. DOTOLLO, «Secularismo - Secolarizzazione», 935.

⁸⁹ Cf. B. SORGE, «Il laicato prima e dopo il concilio», 632.

⁹⁰ «Tale realtà è una *chance* per la fede che deve abbandonare il *deus-ex-machina* per affidarsi al Dio della croce»: C. DOTOLLO, «Secularismo - Secolarizzazione», 936.

⁹¹ Cf. C. DOTOLLO, «Secularismo - Secolarizzazione», 936. En el mismo sentido F. Gogarten, dice: «La secolarizzazione ha il suo avvio nella fede stessa, poiché solo essa, come s'è detto, ha l'autentico e supremo compito di mantenere la differenza fra la realtà divina della salvezza e le opere della legge»: *Destino e speranza dell'epoca moderna*, 103.

⁹² Cf. A. FIERRO, «Secularización», 632.

ción de todas las cosas con su Creador, el cual ha querido dar una ley propia a todo lo creado. Es una autonomía que no implica una independencia absoluta, sino que va más allá de un régimen de simple concesión empírica y oportunismos prácticos. «El buen orden de las realidades del mundo, del bien común de los grupos humanos, a todo nivel del que se hable, tiene valor de fin, fin segundo en el ámbito del fin último, pero fin y no simplemente de medio»⁹³. Esto permite a la lectura cristiana ver en la realidad la acción de Dios y las leyes propias con que ha sido dotada.

En este sentido la verdadera secularidad exige y propugna la «libertad de conciencias», es decir, un necesario pluralismo legítimo del que gozan los hombres para dar su respuesta personal a Dios, a la luz de una fe revelada⁹⁴. No se respeta esta libertad cuando se intenta imponer a los creyentes la «libertad de conciencia», como intento de mantener la fe dentro del campo estrictamente eclesial-cultural, no dando la posibilidad de intervenir, con una conciencia iluminada por la fe, en cuestiones terrenas, precisamente por estar así iluminada, bajo pretexto de oscurantismo⁹⁵.

3.2.3 La índole secular de los laicos

Así entendida la secularidad es un movimiento que surge desde el mismo seno de la Iglesia — con un fundamento bíblico — hacia el mundo que reconoce y respeta distintas leyes impresas en las cosas por Dios mismo. En este sentido debe entenderse la LG n. 31, cuando especifica que la secularidad es común a las tres categorías de fieles. Equi-

⁹³ «Il buon ordine delle realtà terrestri, bene comune dei gruppi umani a tutti i livelli [...] ha valore di fine, fine secondo nell'ambito del fine ultimo, ma *fine* e non semplice mezzo»: M.D. CHENU, «I laici e la "consecratio mundi"», 986.

⁹⁴ Cf. G. REDONDO, «Secularidad y secularismo», 135.

⁹⁵ El mismo autor agrega: «La *libertad de las conciencias* tiene una triple proyección según se la vincule con el ámbito interior de cada hombre, con la iglesia o con el estado. Respecto al hombre mismo, su sentido es claro: la vivencia del acto de fe, la vida de fe, es imposible sin la libertad[...]. La cuestión se complica un tanto al atender a la libertad que la Iglesia reclama para vivir rectamente la fe. Para el Magisterio, la libertad de conciencia es íntimamente falsa por cuanto descansa en la proclamación del hombre como ser radicalmente autónomo. Lo que la libertad de conciencia rechaza es la dependencia del hombre respecto de Dios. El hombre es criatura libre, es decir, con un ámbito real para ejercitar esa libertad posible. La libertad humana no es omnimoda, pero sí lo suficientemente real y fuerte como para tener la posibilidad de negar la dependencia misma respecto a Dios Creador. La negación de esta dependencia es precisamente el pecado personal[...]. Cómo se interrelacionan Estado, libertad y fe (o religión, en cuanto forma organizada, social, de esa fe) es cuestión por entero distinta. Es claro que hay que aspirar — y reclamar y exigir — que el Estado no se oponga a la libertad religiosa»: G. REDONDO, «Secularidad y secularismo», 135-136.

vale decir que toda la Iglesia está llamada al mundo, lo cual es importante para dar a la secularidad un *fundamento eclesial*. El laico participa del mismo movimiento de toda la Iglesia, desde dentro de la Iglesia hacia el mundo. Todo el Pueblo de Dios tiene una misión que cumplir en el mundo y en la historia y esto concierne al conjunto de la Iglesia como tal⁹⁶. En este sentido es que A. Barruffo nos dice que la secularidad no sólo no es algo extraño a la Iglesia, sino que es *esencial* a ella⁹⁷.

Esta perspectiva evitará, por una parte, separar secularidad e Iglesia, lo que trae como consecuencia el considerar a los laicos como algo ajeno o extraño a la misma Iglesia o simplemente como un apéndice de ella. Por otro lado se evita el reducir a los laicos a la condición de quien no tienen ninguna especificidad. Una visión negativa de la secularidad lleva a partir en dos la vida del fiel laico, ya que aquel no sería más que mitad cristiano y mitad pagano, o simplemente el hombre que vive la dicotomía de dos «vidas» paralelas e irreconciliables⁹⁸.

Se ha dicho más arriba, que toda la Iglesia participa de la secularidad y está llamada a desarrollar su misión, la misión de Cristo, en el mundo. Esta *dimensión secular* es la clave eclesial que nos permite ver al laico desde la secularidad. La perspectiva de eclesialidad es expresión de la comunión entre los diversos tipos de fieles, donde se fomenta y respeta no sólo la particularidad sino también la responsabilidad entre los diferentes campos de misión, porque la especificidad de cada una de las categorías de fieles lejos de lesionar la comunión la favorece⁹⁹.

¿Pero, hay algo particular en la secularidad de los laicos que permita diferenciarla de la que realizan los otros miembros de la Iglesia? ¿En qué consiste esta particularidad de los laicos? ¿Hay que entenderla como una división sociológica o responde a algo más?

El n. 31 luego de afirmar que el carácter secular es propio y peculiar de los laicos, hace una aclaración que nos permite inducir la legitimidad de estas preguntas:

Los que recibieron el orden sagrado, aunque algunas veces pueden tratar asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, están ordenados principal y directamente al sagrado ministerio, por razón de su voca-

⁹⁶ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 131. También R. LANZETTI, «L'indole secolare», 36.

⁹⁷ Cf. «Chi è il laico dopo il Concilio», 71.

⁹⁸ Cf. R. LANZETTI, «L'indole secolare», 37. En este sentido G. Lazzati, dice que como reacción al mundo la Iglesia adoptó una espiritualidad de tipo monacal. Los laicos se encontraron así entre esta espiritualidad y su misma realidad que los llevaba al mundo. El hecho de no poder hacer una síntesis entre la doctrina entendida monacalmente con el mundo, se termina por «mundanizar una parte de la Iglesia» (los laicos), cf. «Inseriti nelle realtà del mondo», 286-287.

⁹⁹ Cf. R. LANZETTI, «L'indole secolare», 42.

ción particular, en tanto que los religiosos, por su estado, dan un preclaro y eximio testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas¹⁰⁰.

Es decir que si bien todos participan de la dimensión secular — por ser miembros de la Iglesia —, cada uno lo hace a su manera. Sin embargo los laicos viven esta dimensión secular como algo que les es propio¹⁰¹.

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”»¹⁰². 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»¹⁰³; en el mismo sentido P. Rodríguez lo designa como *carisma estructural*. Este carisma consiste en la «donación salvífico-escatológica que el Espíritu hace al sujeto cristiano de las mismas tareas del mundo en cuanto mundo en las que ya se encuentra inserto, donación que crea en el sujeto su peculiar vocación-misión en la iglesia»¹⁰⁴.

Condición secular y condición cristiana se entrecruzan en el existir del fiel laico, fundiéndose en unidad y compenetrándose una con

¹⁰⁰ «Membra enim ordinis sacri, quamquam aliquando in saecularibus versari possunt, etiam saecularem professionem exercendo, ratione suae particularis vocationis praecipue et ex professo ad sacrum ministerium ordinantur, dum religiosi suo statu praeclarum et eximium testimonium reddunt, mundum transfigurari Deoque offerri non posse sine spiritu beatitudinum».

¹⁰¹ G. Ghirlanda nos hace notar que (tomando LG 31b; PC 11a, etc.), que «toda la Iglesia, en cuanto arraigada en el misterio del Verbo encarnado, tiene una verdadera dimensión secular inherente a su naturaleza y a su misión, realizada en formas diversas y específicas por sus miembros»: «*El derecho en la Iglesia*», 132; también «*I laici nella Chiesa*», 536. En este mismo sentido J.L. Illanes distinguirá entre *dimensión secular* e *índole secular*. La primera corresponde a toda la Iglesia, mientras que la segunda es la manera propia de los laicos de vivir la secularidad de la Iglesia, cf. «La discusión teológica», 785. T. Citrini, a su vez, no sólo ve como una característica compartida la secularidad sino también la *sacralidad*. Dice: «Ma dobbiamo aggiungere: (la secolarità) si ritrova in forma e proporzioni diverse, sia da un punto di vista più estrinseco e “quantitativo” (a partire dalla distribuzione del tempo), sia da un punto di vista che potremmo dire “qualitativo”, perché (abbiamo detto) ci muoviamo in un mondo di significati, e questi possono essere articolati e combinati con una fantasia illimitata»: «Il fondamento teologico della laicità», 34.

¹⁰² Cf. P. RODRÍGUEZ, «La identidad teológica del laico», 292-293.297.

¹⁰³ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 133.

¹⁰⁴ Cf. P. RODRÍGUEZ, «La identidad teológica del laico», 292-293.297.

otra¹⁰⁵. Así podemos decir que la secularidad del laico abraza toda su existencia¹⁰⁶.

la vida y el impulso cristianos se despliegan en y a través de las realidades y ocupaciones seculares, y la experiencia secular desvela la plenitud de su sentido a la luz y bajo la acción de la vivencia cristiana¹⁰⁷.

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. «Viven en el siglo, es decir, en todas y a cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida», (n. 31)¹⁰⁸. 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.

Llegados a este punto pareciera casi obvio que los laicos son caracterizados por su situación en el mundo. Sin embargo no es así. Los laicos son cristianos. Este es su título de pertenencia a la Iglesia. Comparten, como ya hemos dicho, con otros cristianos su incorporación al Cuerpo Místico de Cristo y al Pueblo de Dios. Pero estos realizan su incorporación de una manera especial, desde su inserción en el mundo¹⁰⁹.

La Constitución Dogmática coloca el fundamento de la secularidad en el ámbito de la vocación:

Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan

¹⁰⁵ Cf. J.L. ILLANES, «La discusión teológica», 787.

¹⁰⁶ Cf. A. BARRUFFO, «Chi è il laico dopo il Concilio», 78. En este 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 no only "in the world" but to a considerable extent in the Church as well»: «The Laity», 237.

¹⁰⁷ Cf. J. L. ILLANES, «La discusión teológica», 787. .

¹⁰⁸ «In saeculo vivunt, scilicet in omnibus et singulis mundi officiis et operibus et in ordinariis vitae familiaris et socialis conditionibus, quibus eorum exsistentia quasi contextitur».

¹⁰⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico cristiano», 969, nota 25. El mismo sentido U. von Balthasar dice «Il "laico", in quanto si definisce rispetto agli altri stati, deriva tale sua distinzione non tanto dal trovarsi egli sociologicamente immerso "nel mondo", quanto dal fatto della sua consacrazione sacramentale attraverso il battesimo e la cresima, in base alla quale egli si trova a essere destinato e attrezzato in vista di valorizzare l'esistenza cristiana in mezzo a quegli ambiti mondani in cui e inserito»: «Chi è un laico?», 6.

desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás, brillando, ante todo, con el testimonio de su vida, fe, esperanza y caridad (n. 31)¹¹⁰.

Lo primero que llama la atención es la afirmación de la *vocación*, el que sean llamados por Dios. Lo que hasta el momento parecería privativo solo de los llamados al sacerdocio o a la vida religiosa, se extiende ahora — por la misma comunión eclesial — a todos los fieles.

El laico es llamado y no simplemente abandonado a la secularidad. ¿Qué significa este llamado? Evidentemente no puede ser medido con las mismas reglas que la llamada vocacional sacerdotal o religiosa (aunque esta llamada participe de las características de toda vocación), ya que este hace referencia al modo de ser que ya es, no solamente en la búsqueda de una coherencia moral, ni en una mayor conciencia del bautismo sino que significa «*conocer el puesto preciso que la propia existencia ocupa en el designio de Dios*»¹¹¹. El centro de la vocación laical será descubrir — con la gracia del Espíritu Santo — que su ser *en el mundo* tiene un significado en los planes de Dios; más aún, que tal significado no es simplemente posible, sino que es voluntad de Dios para la concreta persona llamada¹¹².

Por otro lado se puede decir que no se trata de una simple condición sociológica de existencia, ni un esquema cultural de vida, sino que se trata del *lugar teológico* donde Dios los ha querido llamar, no para sacarlos del mundo sino para permanecer en el mundo, en los asuntos temporales, para los que son hábiles. Desde que son llamados *en el mundo*, ellos, por su vocación, hacen del mundo un lugar que puede ser leído en clave de Evangelio.

La presencia del laico en el mundo se explica sencillamente porque ahí es donde ha nacido y ahí es donde ha sido bautizado, es decir, constituido en fiel cristiano. El laico no 'va' al mundo: está en el mundo y permanece en el mundo sencillamente porque es en el mundo donde Dios le ha situado vocacionalmente. Puede así decirse que el único que envía al laico al mundo es Dios mismo. Y es igualmente Dios el único que le otorga el mandato de permanecer en él, como en su ámbito propio, y en él santificarse¹¹³.

¹¹⁰ «*Ibi a Deo vocantur, ut suum proprium munus exercendo, spiritu evangelico ducti, fermenti instar ad mundi sanctificationem velut ab intra conferant, sicque praeprimis testimonio vitae suae, fide, spe et caritate fulgentes, Christum aliis manifestent.*» (Las cursivas son nuestras).

¹¹¹ Cf. R. LANZETTI, «L'indole secolare», 48. En el mismo sentido P. SCABINI, «Vocazione e missione dei laici», 20. También T. CITRINI, «Il fondamento teologico della laicità», 35.

¹¹² Cf. R. LANZETTI, «L'indole secolare», 49.

¹¹³ Cf. G. REDONDO, «Secularidad y secularismo», 137-138.

Llama también la atención que al final del primer párrafo del n. 31 dice: que «ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» (n.31)¹¹⁴, es decir que la secularidad, que no es simplemente una cuestión de ubicación, sino algo que modifica su manera profunda de ser. El hecho del lugar en que ejercen su ministerio no es especificativo, la secularidad, comporta un modo de ser que surge de su «compromiso con lo temporal», pero que no se limita a él¹¹⁵. Por lo tanto, el desarrollar una actividad eclesial no los hacen perder su calidad de laicos¹¹⁶.

Sólo a través de una espiritualidad laical que tenga en cuenta este dato de la secularidad podrán estos vivir su vocación en forma adecuada, y podrá la Iglesia encontrar verdaderamente el mundo con sus complejidades¹¹⁷.

Dentro de lo que llamamos la característica de los laicos, propia pero no exclusiva, el n. 32 retoma la unidad del Pueblo de Dios, en una «admirable variedad», que le sirve como marco referencial. Fundándose en la imagen del Cuerpo Místico de Cristo, afirma que la diversidad de funciones no significa la diversidad de dignidades¹¹⁸. Este número vuelve a lo dicho en todo el segundo capítulo, donde todos, llamados al mismo fin, a la santidad, aunque por diferentes caminos, confluyen en la tarea común de la extensión del Reino. Este será el primer punto de la misión a cumplir: dar testimonio de la unidad.

¹¹⁴ «El fiel laico, al ejercer su carisma de la secularidad en la esfera de lo temporal, actúa su profesión de fe y, por consiguiente, obra de modo propiamente *eclesial*, en cuanto que el mundo es el ámbito y el medio de la vocación cristiana de los fieles laicos»: G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 134.

¹¹⁵ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 134.

¹¹⁶ En este sentido tenemos que salir al paso de la afirmación realizada por K. Rahner, cuando dice: «Perciò[...] si dovrà dire: chiunque sia legalmente in possesso abituale de una autorità liturgica o canonica (che superi naturalmente i diritti fondamentali del battezzato) non è più un laico in senso vero e proprio, non appartiene più al semplici popolo di Dio»: *Saggi sulla Chiesa*, 215. Creemos que el hecho de la secularidad acompaña al laico en lo que haga.

¹¹⁷ «Only by the witness of a spirituality intelligent and active laity can the Church meet the world in its actual perplexities and life situation»: P. LÖFFLER, *The layman in the mission*, 18.

¹¹⁸ «vera tamen inter omnes viget aequalitas quoad dignitatem et actionem cunctis fidelibus communem circa aedificationem Corporis Christi»: n. 32.

3.3 *La misión de los laicos: Consecratio Mundi*¹¹⁹

Decíamos más arriba que el capítulo 4º ha querido destacar dos elementos que son característicos de los laicos: la secularidad y la misión. La primera la concebimos en función de la peculiaridad del ser cristiano, mientras que la segunda, como la expresión de su participación al triple munus de Cristo. Esta participación a la misión salvífica de la Iglesia es llamada «apostolado», el cual encuentra su fundamento en el hecho del bautismo y la confirmación¹²⁰.

El capítulo sobre los laicos desarrolla el tema del apostolado, como expresión del triple «munus», en los nn. 33 a 36. Finaliza con la relación de los laicos con la jerarquía, como el modo como se realizará ese apostolado en el n. 37.

Los laicos son fieles cristianos pertenecientes al Pueblo de Dios, insertados por el Bautismo en la vida de la gracia y llamados a reproducir el rostro de Cristo entre los hombres. Continuando la misión recibida de aquel, tienen una especial característica, la secularidad, que determina su vocación a la santidad y también su modo de ejercer su oficio sacerdotal en el cumplimiento de la misión a ellos asignada. Esto representa una tensión: ¿Cómo se concilia su condición secular con el ejercicio de su sacerdocio real recibido en el Bautismo? ¿Cómo se concilia en el laico (doctrinal y existencialmente) su vocación de estar inserto dentro de las estructuras del mundo sin rendirse a las mismas, vivir en el mundo pero sin ser del mundo?¹²¹.

El n. 34 nos da una clave de lectura. En él se dice que ha sido por designio del mismo Señor el asociar a los laicos a su oficio sacerdotal, *les hace partícipes de su oficio sacerdotal*¹²², por otro lado, que en el ejer-

¹¹⁹ El término adquiere carta de ciudadanía en el Discurso de Pío XII, del 5.10.57, a los participantes del IIº Congreso Mundial para el apostolado de los laicos — AAS 49 (1957) 927.

¹²⁰ «Apostolatus autem laicorum est participatio ipsius salvificae missionis Ecclesiae, ad quem apostolatum omnes ab ipso Domino per baptismum et confirmationem deputantur». Según F. Klostermann, la expresión «misión salvadora», es más amplia que hablar de participación en el triple munus, ya que incluye también la misión de la Iglesia, cf. «The laity», 241. L. Ryan dice que «Christ is therefore present and active through his Spirit in the laity.[...]He exercise these three roles now in and through the community of Christians», cf. «The laity», 249.

¹²¹ El mismo n. 33 hace una distinción importante en el campo del apostolado: uno que pertenece a todo el Pueblo de Dios y que se realiza en las estructuras del mundo; otro que sería aquel que depende de la jerarquía, y dentro de éste, la posibilidad de ser llamados a ocupar determinados cargos eclesiásticos, ordenados a un fin espiritual.

¹²² «Christus Iesus, cum etiam per laicos suum testimonium suumque servitium continuare velit, eos suo Spiritu vivificat indesinenterque impellit ad omne opus bonum et perfectum. Illis enim, quos vitae et missioni suae intime coniungit, etiam sui muneris sacerdotalis partem tribuit ad cultum spiritualem exercendum, ut glorificetur

cicio del mismo ellos consagran el mundo a Dios. Así sacerdocio común y *consecratio mundi*¹²³ se encuentran íntimamente unidos, de tal manera que se deben enfrentar asociadamente para una recta comprensión.

3.3.1 Participación en el sacerdocio de Cristo.

Sería un error hablar del sacerdocio laical, ya que no es un sacerdocio exclusivo de los laicos. Creemos que la hermenéutica del problema está dada por la participación al modo laical del sacerdocio común, ya que tanto los clérigos como los religiosos, aparecen dentro de la Constitución Dogmática como viviendo también el sacerdocio común, pero cada uno de «manera diversa»¹²⁴. Ahora, ¿Cómo se entiende el sacerdocio participado por los laicos?.

En todo lo que fue la concepción antigua del culto y de la religiosidad espontánea la consagración, el culto y la santificación fueron concebidos en base a la *separación*. Se consideraba consagrado la cosa o las personas que se separaban para ser acogidas en la esfera de lo sagrado, y se las pensaba solamente dedicadas a Dios¹²⁵. Se sustraía la cosa o la persona del uso cotidiano, con un sentido de oferta, de sacrificio, para transferirla a la esfera divina, entendiendo a la vez, que ya no sería regida por las leyes normales sino por las del ámbito en las que entraba. El objeto o la persona consagrada se convierte en *intocable*, y

Deus et salventur homines.», Cf. n. 34. Ver también en el n. 31 cuando se habla de la participación de los laicos de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo.

¹²³ «Sic et laici, qua adoratores ubique sancte agentes, ipsum mundum Deo consecrant»: n. 34.

¹²⁴ Con esto no queremos decir que el sacerdocio ministerial sea simplemente una manera de vivir el sacerdocio común, pues entre ambos existe una «diferencia esencial». Sino más bien, que la «consagración religiosa» y la «consagración sacerdotal» se fundamentan en la «consagración bautismal»: G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 101, 143 y 201.

¹²⁵ Cf. M.D. CHENU, «I laici e la “consecratio mundi”», 981-982; También A. VANHOYE, «La participación de los fieles laicos», 75. En el mismo sentido agrega G. De Rosa: «*Consecratio, consecrare* sono termini della lingua sacra dei romani, con cui questi indicavano che un oggetto veniva tolto dal regno del profano per essere attribuito alla divinità mediante una cerimonia religiosa ufficiale. In particolare il termine *consecratio* veniva usato per indicare l’apoteosi o la divinizzazione degli imperatori romani dopo la loro morte. A causa dell’ampio uso che i pagani facevano di questo termine, gli scrittori cristiani dei tre primi secoli furono molto riservati nell’usarlo come termine culturale cristiano; solo più tardi, quando la Chiesa ebbe conquistata la libertà religiosa e non c’era più pericolo che esso venisse compreso nel senso pagano, il termine *consecratio* divenne abituale»: «Il significato teologico», 522.

la única manera de acceder a él es mediante ritos o gestos convenidos¹²⁶.

Evidentemente habían diferentes niveles de sacralización diferentes en intensidad y aplicaciones, con límites más o menos elásticos, en el cual el más bajo correspondía a la bendición, que si bien suponía un acercamiento a lo divino no implicaba una separación propiamente dicha. Cuando se habla de *sacro* aparece más claro su significado cuando se lo compara con el de *santo*. *Dios es santo*, el santo por excelencia; *pero no*, en sentido estricto, *sagrado*. La santidad es una dignidad eminente, que se adquiere en la interioridad misma del ser mediante una participación de la vida divina. A pesar de su contacto con el trascendente *la santidad no separa*.

En este sentido el profano — «*Es profana la realidad que conserva en su existencia, en su aplicación y en sus fines la consistencia de su naturaleza*» —, pasando al sacro, cesa de ser profano; el profano haciéndose santo, permanece profano¹²⁷.

En el Antiguo Testamento había todo un sistema de separaciones rituales que correspondía al de otras religiones: el lugar del culto debía estar separado, no era accesible al pueblo; el pueblo mismo había sido separado de las otras naciones; en el pueblo se elegía una tribu para el servicio del culto, en esa tribu una familia, etc. Lo importante es que mediante este sistema se esperaba estar *más cerca de Dios*, y por consiguiente realizar una *mediación sacerdotal*.

Cristo produce una revolución en la manera de concebir el culto. Por su Encarnación destruye, al asociar el mundo divino y humano en sí mismo, la separación entre los dos órdenes, estableciendo un culto de *comunión*. En el misterio de Cristo ya no hay separación entre clero y laicos, entre culto y la vida, y el hecho de la comunión hace que el culto

¹²⁶ «Un luogo sacro non dev'essere adoperato per i bisogni ordinari della vita, sotto pena di violazione sacrilega, e vi si entra solo avvolgendosi, esteriormente e interiormente, dell'isolamento degli dei. Un'azione sacra — dall'antica sacralità dei re (o dal modernissimo prestigio dei capi) fino alla sepoltura quotidiana dei morti — taglia in tronco, nei gesti e nei risultati, con il ritmo abituale della vita collettiva, sia delle sue utilità che delle sue grossolanità. Una persona consacrata ha l'obbligo, al meno nell'ambito della sua consacrazione, di essere separata, nello spirito, nel cuore e nel corpo, abito compreso, dalle occupazioni, dai lavori, dagli interessi e dal comportamento degli altri uomini»: M.D. CHENU, «I laici e la "consecratio mundi"», 982.

¹²⁷ «È profana la realtà — oggetto, azione, persona, gruppo — che conserva nella sua esistenza nella sua applicazione e nei suoi fini la consistenza della sua natura»: M.D. CHENU, «I laici e la "consecratio mundi"», 981-982.

sea la vida misma, porque se identifica la víctima y el sacerdote, entre el pueblo y el sacerdote¹²⁸.

En el sacrificio de Cristo se han abolido todas las antiguas separaciones. Se ha logrado la comunión perfecta entre la víctima ofrecida, Cristo mismo, y Dios; entre el sacerdote y la víctima, que son una sola persona, y también entre el pueblo y el sacerdote, porque Cristo se ofreció a sí mismo por todos. Por consiguiente, su sacrificio no es un acto de separación sino un acto para solidarizar, un acto que instituye una solidaridad. De ello se desprende la participación de todos en el sacerdocio común; es decir, todos tienen libre acceso a Dios y todos común; es decir, todos tienen libre acceso a Dios y todos están invitados a ofrecer sacrificios¹²⁹.

Así entendido el sacerdocio común, deja de lado una concepción ritualista que pretende encerrarlo en una cuestión litúrgica. El sacerdocio no es sólo ritual-litúrgico es sobretodo existencial, porque así mismo fue el sacerdocio de Cristo. Él realiza la ofrenda mayor con su Encarnación, pero la perfecciona cuando muere en la Cruz, la cual no tuvo, aparentemente, nada de sagrado, ni de ritual. La cruz fue la transformación de la existencia a través de la obediencia filial a Dios y de la solidaridad fraterna con los hombres. «El sacerdocio común debe seguir este camino: *transformar la existencia misma a través de la obediencia filial a Dios y de la solidaridad fraterna con los hombres*»¹³⁰.

Esta doble realidad debe, según el n. 34, realizarse en el ofrecimiento cotidiano de si mismo, de los propios trabajos y sufrimientos, como «hostias vivas».

Sería erróneo y simplista una postura que quisiera abolir todo tipo de sacerdocio ministerial, aludiendo a las razones dichas más arriba. Los sacramentos cristianos tienen una íntima relación con la vida como ofrenda existencial perfecta de Cristo y de los cristianos. Ellos hacen presente la ofrenda del Señor, que realiza la comunión y mediatiza la gracia a los fieles, así hacen presente a Cristo y construyen la vida de los cristianos¹³¹.

¹²⁸ Así, nos dice M.D. Chenu: «Non c'è bisogno di sacralizzare il mondo, per santificarlo. "La civiltà cristiana non è una civiltà ecclesiastica, e molto meno una civiltà clericale"»: «I laici e la "consecratio mundi"», 983.

¹²⁹ Cf. A. VANHOYE, «La participación de los fieles laicos», 75. Ver además nota 101, p.86, el aporte de T. CITRINI, Cf. «Il fondamento teologico della laicità», 34.

¹³⁰ Cf. A. VANHOYE, «La participación de los fieles laicos», 76. (Las cursivas son nuestras).

¹³¹ «Tienen una doble relación con la vida: por una parte, hacen presente la vida de Cristo en su dinamismo; por otra, actúan en la vida de los creyentes. Son signos e instrumentos del acto mediador de Cristo, de su ofrenda de amor. La participación en los sacramentos es, ciertamente, un aspecto indispensable del sacerdocio del pueblo, pero

Por tanto, todo fiel que quiere unirse a la mediación de Cristo debe hacerlo a través de las mediaciones visibles por él instituidas, pues la posibilidad de adhesión está condicionada por una cierta visibilidad de la mediación; de otra manera habría un acto mental, no una verdadera mediación. Aquí se encuentra la diferencia precisa de «esencia» entre el sacerdocio común y el ministerial. La esencia del sacerdocio común será la de transformar la existencia por medio de la caridad divina que se recibe por medio de los sacramentos, mediados por los sacerdotes ministeriales, que nos ponen en contacto con Cristo, para transformar la existencia misma¹³².

Así es que, cuando se habla de sacerdocio de los laicos, no puede entenderse sólo una dedicación al culto, una clericalización de los mismos en el servicio de la jerarquía. A nuestro juicio esta sería una visión reductiva.

3.3.2 El ejercicio del sacerdocio común en la *consecratio mundi*.

Dos son los interrogantes que deben guiar nuestra reflexión: ¿En qué consiste esta *consecratio mundi*? ¿Cómo se supera la tensión trascendencia-inmanencia de la vocación de los laicos?.

La expresión *consecratio mundi* es válida y benéfica. Pero debe ser usada sólo en el conjunto, y en el ámbito del misterio de la Encarnación¹³³. Cristo mismo ha realizado la *consecratio mundi* con su Encarnación, recapitulando el universo en Él, reconduciéndolo a la unidad, reordenando su sentido primero. «Así el mundo asume un sentido nuevo: entra en una nueva relación con Cristo y participa de alguna manera de la plenitud de la gracia»¹³⁴. El hombre por ser asumido en su naturaleza llega a ser el punto más alto de la creación, y por su inteligencia asociado a la misma recreación operada en la misma Encarnación. Pero, como se dijo, la Encarnación no es más que el inicio de la reconsagración, la cual encuentra su punto más alto en la muerte y en la Resurrección de Cristo, donde vence la muerte.

La reconsagración del mundo «profano» fue ya realizada por Cristo, por su muerte y resurrección, es sólo un inicio. Esto significa, por un lado que se trata de un dato objetivo que vuelve posible toda actividad

no constituye su esencial ejercicio»: A. VANHOYE, «La participación de los fieles laicos», 76.

¹³² «El sacerdocio de los fieles laicos consiste en poner todas estas realidades al servicio de la comunión entre las personas, gracias al amor que viene de Dios por medio de Cristo»: A. VANHOYE, «La participación de los fieles laicos», 78.

¹³³ Cf. M.D. CHENU, «I laici e la “consecratio mundi”», 990.

¹³⁴ «Così, con l’incarnazione, il mondo assume un senso nuovo: entra in un nuovo rapporto con Cristo e ne partecipa in qualche maniera la pienezza di grazia»: G. DE ROSA, «Il significato teologico», 527-528.

humana tendiente a reconsagrar el mundo. Por otro, que esta no es completa, que debe ser continuada y llevada a término por el mismo Cristo a través de la Iglesia¹³⁵.

La reconsagración del mundo se realiza en dos sentidos: a nivel humano, volviendo las estructuras más humanas, y, a nivel divino, viviendo los valores cristianos y el sentido trascendental de la fe. Pero ambos niveles — es importante decirlo para no caer en un intento de sacralización — son inseparables: el primer nivel prepara el segundo, mientras que este le da consistencia al anterior. Esto supone lo que ya se dijo antes, que debe haber respecto por la justa autonomía de los dos niveles, porque «la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona»¹³⁶.

Haciéndose cristiano no se sale del mundo, — dice A. Barruffo —, a menos que no se agregue a la vocación bautismal otra vocación posterior que requiera la separación del mundo (que de todos modos es para la salvación del mundo). La vida en Cristo no hace otra cosa que «consagrar» al individuo *en* sus tareas terrestres. «Se permanece en las actividades temporales, no solo para continuar así la obra de la creación, sino también para extender la acción redentora de Cristo. Permaneciendo en el mundo se «llega a ser cristiano y miembro de la Iglesia»¹³⁷.

Es en este sentido que G. Zambon nos dice que el laico no sólo se encuentra *de frente* al mundo, y *en* el mundo, sino que, además, como esa relación con el mundo es una relación de «mediación en vista de un fin personal y universal-cósmico de salvación a obtener», se transforma en una relación *a través* del mundo. Esta, agrega, «es la razón por la que el laico trasciende el mundo»¹³⁸.

¹³⁵ Cf. G. DE ROSA, «Il significato teologico», 530-531.

¹³⁶ Cf. M.D. CHENU, «I laici e la “consecratio mundi”», 982.

¹³⁷ «Si resta nelle attività temporali, non solo per continuare così l'opera della creazione, ma per estendervi l'azione redentrice di Cristo. Restando nel mondo si diventa cristiani e membri della Chiesa»: A. BARRUFFO, «Chi é il laico dopo il concilio?», 76-77. En este mismo sentido E. Niermann dice que «da questa ricapitolazione incarnatoria dell'operare creativo umano e della storia terrena in Cristo, si esclude ogni *dualismo* che separi i due ordinamenti e che ponga chiesa e mondo l'una accanto all'altro reciprocamente disinteressati e la visione dell'unità della chiesa testé raggiunta si scomponga nuovamente in specialisti per la natura (laici) e specialisti per il soprannaturale (clero)»: «Voz: Laico», 662.

¹³⁸ «è anche un rapporto di mediazione in vista di un fine personale e universale-cosmico di salvezza da raggiungere»: *Laicato e tipologie*, 318. Más adelante agrega: «L'*attraverso* il mondo completa la descrizione della condizione del laico nel mondo. Questo aspetto non è meno importante dell'essere *nel* mondo. Esso introduce nella comprensione del *pro parte sua* riferito alla missione dei laici nel mondo. Evita da una parte che il laico si identifichi o si confonda con il mondo, dall'altra che egli si separi o si estranei da esso. L'*attraverso* indica una mediazione strumentale “per mezzo di”, ma anche una relazione dialettica tra il laico ed il mondo, che tale deve

El laico tiene la misión explícita, en la Iglesia y por la Iglesia, de continuar el amor-recapitulador que salva y da trascendencia a los valores mundanos, desde dentro de las estructuras, desde dentro de sí mismo¹³⁹. Es dentro de la misma persona que debe obrarse la recapitulación para que pueda ser mediada — como es mediada la gracia por los sacramentos y los ministros — en la historia. Esta mediación sin ser exclusiva de los laicos, ya que es eclesial, les es típica, ya que en ellos se realiza el encuentro del Evangelio y la historia, de la fe eclesial y el mundo profano, y al vivir en él los valores humanos y cristianos lo santifican.

Es precisamente aquí donde podemos verificar la tensión de «estar en el mundo sin ser del mundo»¹⁴⁰. Por un lado el bautismo «consagra» al fiel haciéndolo salir de la pretendida autosuficiencia del mundo profano, como vocación sobrenatural. Esto significa una «radical relativización de todos los valores del mundo para encontrar el verdadero ser de Dios»¹⁴¹.

Pero es también cierto, por otro lado, que tal vocación supone la consideración de un laicado que es y debe estar profundamente insertado en las estructuras del mundo, viviendo allí su cristianismo, porque allí ha sido llamado por Dios.

Ahora, ¿existe la posibilidad de una modalidad de trascendencia del mundo «propia y según el uso del mundo», que no lesione su ser produciendo una dicotomía? Para algunos autores el laico tendría que ser

restare e che non si compirà mai definitivamente»: *Ibid.* 322. En el mismo sentido M.D. Chenu dice que «il cristiano, questo “uomo nuovo”, deve incarnarsi realmente nel mondo, deve entrare veramente in comunione con il mondo. Immerso nel mondo, profondamente implicato nei suoi problemi, intimamente associato alle sue più nobili aspirazioni, lavorando attivamente al suo progresso, educato nel mondo e per il mondo, il cristiano, come il Cristo, deve essere lievito del mondo. Nessuno può collaborare effettivamente allo sviluppo della Comunità cristiana, se non partecipa attivamente all’edificazione della Comunità umana»: «I laici e la “consecratio mundi”», 989.

¹³⁹ Cf. P. BRUGNOLI, «Inserimento nel mondo», 122.

¹⁴⁰ Tensión que se entiende mejor cuando se acepta que la separación producida por el Bautismo se actúa, en cumplimiento de las promesas realizadas, «en una vida de ofrecimiento de sí mismo al Padre para la salvación del mundo»: G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 103.

¹⁴¹ «Per cui l’atto di fede significa sempre e necessariamente una *radicale relativizzazione* di tutti i valori del mondo»: P. BRUGNOLI, «Inserimento nel mondo», 120. En este mismo sentido agrega A. Antón: «El problema de fondo está en mantener el equilibrio entre los dos polos de la relación “Iglesia-mundo”, evitando posiciones extremas de *eclesialización* del mundo y *mundanización* de la Iglesia, o en otros términos, de *clericalización* de los laicos y *secularización* de los ministros sagrados»: «Principios fundamentales», 137.

un «monje de corazón»¹⁴². Esta postura resuelve el tema de la trascendencia pero no su compromiso primordial con el mundo que prolonga el amor sincero de Cristo por el mundo, que lo salva realmente, según todos sus valores, para la vida eterna.

Parecería que la tensión es paradójica, y que como tal, no puede ser resuelta sino vivida en cada momento, ya que es precisamente «vida» y no una postura. Tiene que ser vivida con una profunda «conversión» de corazón hacia Dios y hacia el mundo, con un profundo y formado discernimiento para ver la voluntad de Dios y las necesidades del mundo. Así dicho, se puede concluir que el laico debe y puede usar y usufruir de los bienes del mundo, en visión de transformación de los valores.

La consagración del mundo, lejos de agotarse para el laico en un servicio fiel del Señor, toma directa y formalmente el carácter de ofrenda de toda la propia vida a él, como encuentro personal con él en amor en la obra misma del mundo¹⁴³. Es en el corazón del cristiano donde se realiza la consagración del mundo, en la síntesis entre el amor de Cristo por el mundo y la adhesión al Evangelio¹⁴⁴.

4. Conclusión: los laicos *sacramento* de la Iglesia

4.1 *Una nueva hermenéutica?*

Al desarrollar la explicación del concepto de Iglesia, presentado en el n.1 de la Constitución, resaltamos la importancia que tenía como clave de comprensión el n. 8. En él, la Iglesia es presentada en *analogía* con el Verbo Encarnado: una naturaleza divina y una humana.

Siguiendo con esta analogía presentamos en paralelo el «significado» y el «significante», el misterio y la institución, la Iglesia Cuerpo Místico de Cristo y el Pueblo de Dios.

Ambos elementos forman una sola realidad, con una unión indisoluble, prestándose mutuamente fundamento y expresión. Esta unión es el fundamento para poder comprender a la Iglesia, que se presenta grande en su misterio y limitada en su realidad de signo. La concepción sacramental es la que posibilita la comunicación e ambos elementos. Y en esta comunicación hemos observado una continua *tensión* entre ellos, que es expresión de la vida misma de la Iglesia: «ya, pero todavía no».

¹⁴² Cf. P. BRUGNOLI, «Inserimento nel mondo», 124. Esto lo vemos en algunos autores como G. Lo Castro, que luego de hacer una buena reflexión sobre los laicos termina diciendo que los laicos «deben fomentar ante todo una intensa vida espiritual que no es sino una respuesta a esa llamada a la santidad»: «La rappresentazione giuridica della condizione umana nel diritto canonico» 556 ss.

¹⁴³ Cf. P. BRUGNOLI, «Inserimento nel mondo», 124.

¹⁴⁴ Cf. P. BRUGNOLI, «Inserimento nel mondo», 127.

Los laicos aparecen así, dentro de una estructura sacramental como miembros de «pleno derecho» por el bautismo y la confirmación. Miembros con una característica especial y con una misión particular.

Después de este análisis la pregunta que nos podemos hacer es: ¿Podemos dar un paso adelante en la teología sacramental? ¿Esta teología eclesiológica sacramental del concilio, llega solamente a ver de esta manera, su ser en general, o alcanza lo concreto de cada uno de sus miembros? ¿Es posible hablar de los miembros de la Iglesia en categorías sacramentales de significante y significado?¹⁴⁵.

Es obvio que la clave sacramental no debe ser tomada sino en sentido amplio, como hasta aquí lo hemos hecho, para no vaciarla de sentido. En esta línea cada uno de los miembros de la Iglesia en su ser y en su actuar debiera mostrar ese misterio, esa voluntad salvífica originaria del Padre, mostrar esa orientación fundamental desde y hacia Cristo. Pero nuestra pregunta se dirige sobre todo a ver si en el *ser*, en la *vocación* de cada uno de los «fieles cristianos» se puede verificar la categoría usada.

4.2 *El misterio*

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. El fundamento se encuentra precisamente en el Señor¹⁴⁶. Él es el sentido: principio y fin. Y todo esto como parte de un plan universal del Padre, que ha querido llamar a todos los hombres a la salvación.

Pero la Iglesia subsiste, se hace presente, en cada uno de sus miembros¹⁴⁷. No podemos decir que se encuentre más allá, aunque podamos pensarla como una unidad. Pero su verificación, su concreción es en sus miembros¹⁴⁸. Es en cada uno de nosotros como cristianos que se ha rea-

¹⁴⁵ P. SCABINI dice: «Ogni fedele è dunque una “figura” sacramentale-carismatica; qui è la radice della sua identità cristiana e ecclesiale e della sua ministerialità, multiforme nel suo concreto esercizio ma comune nell’origine e nella dignità»: «Vocazione e missione dei laici», 19. (Las cursivas son nuestras).

¹⁴⁶ Como dice G. Ghirlanda, por el bautismo recibido, la consagración de Cristo pasa a ser el «analogado principal» de toda consagración cristiana, cf. *El derecho en la Iglesia*, 102.

¹⁴⁷ «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, *Le persone del dramma*, 394-395.

¹⁴⁸ «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

lizado el misterio de la salvación, del Reino comenzado. Esta es la gracia fundamental, el misterio mismo. Es donde todos nos identificamos.

Todos los cristianos tienen en común el haber sido llamados y haber respondido a la llamada de fe, a la llamada del Padre a formar parte de su Iglesia, de su asamblea (LG 9). En esa respuesta hemos realizado una «alianza personal» — con el Padre, en el Hijo y por el Espíritu Santo — haciendo una «peregrinación» en nuestro crecimiento en la fe. En ella hemos sido «implicados» en el plan de salvación. Se nos ha preguntado y hemos dicho que sí a la fe, a la esperanza y a la caridad; y, en ellas, nos hemos asociado a una alianza comunitaria, en pueblo. Esta es la gracia fundamental.

Al decir que la gracia fundamental es el «ser cristiano», seguidor de Cristo, hijos en el Hijo, es querer subrayar la realidad que se encuentra en todos y en cada uno de los miembros de la Iglesia. Quiere subrayar 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. Con el bautismo el cristiano es consagrado al Señor (LG 9), «configurado» con su muerte y su resurrección (LG 7). Con la eucaristía es llamado a profundizar esa «configuración» uniéndose al que es fundamento de sí como misterio: Cristo.

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.

En esta comunidad se nos da una cabeza común, una ley común y un fin último que nos atrae en común (LG 9). Esta ley del amor que se nos ha dado nos urge a vivir y morir como aquel que nos amó. Es aquí donde el hombre llamado debe aceptar vivir esa dimensión horizontal con los hermanos, junto a quienes peregrina. Y aquí nos encontramos con lo que dijimos más arriba¹⁴⁹, en cuanto que este pueblo peregrinante tiene al mundo como dimensión, ya que es a través de él que se concretiza su misterio.

4.3 *El signo*

Pero atención, y es aquí donde debemos dar otro paso. La vocación de cada uno de esos miembros no se agota simplemente en el hecho de

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 uomini, e degli uomini, attraverso le cose ed i fratelli, con Dio in Cristo»: T. CINTRINI, «Il fondamento teologico della laicità», 32.

¹⁴⁹ Ver a p. 86, la nota 101.

ser cristiano. Tampoco se agota con el aceptar que formamos parte de un Pueblo. Esta, como dijimos, es la gracia fundamental.

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 (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 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 sufren¹⁵⁰. Los que existen son los cristianos-ministros sagrados, los cristianos-consagrados y los cristianos-laicos¹⁵¹. 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».

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

¹⁵⁰ 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*.

¹⁵¹ Esta división no pretende agotar la riqueza de la realidad eclesial.

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 la expresa y la hace presente. 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 secular.

En la figura del cristiano-laico se da la triple caracterización de los sacramentos: como correspondencia, como reconocimiento y como encuentro¹⁵². 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.

Es obvio y natural, que se produzca una *tensión unitaria*¹⁵³, entre los dos polos del sacramento, entre el signo y el misterio, entre el signifi-cante 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 Iglesia¹⁵⁴. Es en este sentido en que debemos acercarnos a la temática de los laicos.

4.4 *La tentación del teólogo*

Esta tensión unitaria que ya observábamos al hablar de la Iglesia, no admitía intentos de resolución¹⁵⁵. Afirmado el polo místico nos llevaría a una Iglesia desencarnada del mundo y de sus problemas. Una Iglesia que habla un lenguaje incompresible a los hombres. Afirmado el polo contrario de la institución, podría llevarnos a presentar a la Iglesia como una empresa humana, sea como una sociedad delante de las otras, sea como un proyecto de salvación mesiánico. La tensión se lleva y se vive en la historia.

¹⁵² Ver a p.77.

¹⁵³ Cf. P. SMULDER, *La Chiesa sacramento della salvezza*, 367.

¹⁵⁴ Cf. P. SCABINI, «Vocazione e missione dei laici», 19.

¹⁵⁵ Ver p. 77.

En este campo, se cumple la misma premisa. La tentación del teólogo será la de *resolver la tensión* de una manera errada.

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». Como decíamos en la conclusión del anterior capítulo, este es un principio que no debe olvidarse. Siempre que esto se mantenga en el plano estrictamente lógico podría ser aceptado¹⁵⁶. 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 monacal¹⁵⁷, sea — en el plano teológico — cuando se niega la secularidad, su vocación al mundo, como un elemento propio, reduciendo a los laicos a cristianos sin más¹⁵⁸.

¹⁵⁶ 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.

¹⁵⁷ Ver en la p. 85 nota 97.

¹⁵⁸ Este aspecto será desarrollado cuando presentemos la reflexión posterior del Concilio en los diversos autores.

CAPÍTULO III

Los laicos en la *Apostolicam Actuositatem* y *Gaudium et spes*: «una verificación»

1. Introducción

Hasta el momento hemos analizado la posición de los laicos en la *Lumen Gentium*. En ella vimos el fundamento para un análisis teológico que debe servir de soporte para toda la construcción en relación con los «cristianos-laicos», presentándolos como «signo» de la Iglesia y de Cristo. El fundamento para esta presentación lo encontramos en la concepción de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo y Pueblo de Dios, que nos dieron el sentido de la doble dimensión de la realidad eclesial. Pero debemos dar un paso más.

Se podría decir, sin duda, que el problema teológico quedó resuelto en el Concilio, especialmente con la LG, por lo tanto, todo lo que después pueda aparecer como problemático es simplemente un problema pastoral, algo así como un problema de «ajustes». Creemos que esta postura minimiza el problema y no cae en la cuenta de que detrás de una postura pastoral se encuentra siempre una teología que la sustenta.

Por eso nos parece importante, a la hora de estudiar el tema de los laicos en el Concilio, no detenernos en la LG. Debemos estudiar otros documentos, para ver si han recibido o no, la doctrina sobre los laicos y la eclesiología subyacente en la LG, y, en caso afirmativo, de qué manera lo han hecho. En este sentido la *Apostolicam Actuositatem* y la *Gaudium et spes* pueden servir bien a este propósito, ya que no sólo son posteriores a la LG, sino que, además, dependen directamente de su contenido.

2. La *Apostolicam Actuositatem*

Como hemos hecho con la LG presentaremos el desarrollo evolutivo del texto, para ver en él los diferentes puntos problemáticos, pero en esta ocasión lo haremos más brevemente¹.

2.1 *Fase preconciliar*

Al igual que en otros documentos del Concilio, se puede reconocer como punto de partida de los trabajos, la consulta realizada a toda la Iglesia². A este material se agrega aquel recogido por la Sagrada Congregación del Concilio y el aportado por la Comisión permanente de los Congresos Internacionales para el apostolado de los laicos (COPECIAL). La Comisión preparatoria para tratar el apostolado de los laicos fue presidida por el Card. F. Cento, teniendo como tarea tratar de todos los temas que tuviesen que ver con la acción católica, religiosa y social³. Teniendo en cuenta los temas presentados, dicha Comisión se dividió en tres subcomisiones⁴.

Apenas un año y medio después de comenzar los trabajos fue presentado un primer esquema a la Comisión Preparatoria, cuya discusión tu-

¹ De la misma manera que la LG, la AA nació como resultado de la discusión de posturas eclesiológicas. Aún más, después de la publicación de los textos definitivos fueron objeto de numerosas investigaciones. La diferencia entre los trabajos dedicados a uno y a otro documento, se encuentra en que, mientras la investigación que motivó la LG se dirigió a comprenderla y profundizarla, la realizada sobre la AA provocó, y aún lo hace, grandes controversias. En cuanto se inicia la lectura de los diferentes autores encuentra, este documento, detractores y defensores, en posiciones bastante ridiculizadas. Para tener una visión de estas posiciones se puede leer como defensores a Y. CONGAR, «L'apostolato dei laici», o S. QUADRI, «I fini dell'apostolato», y como detractores a G. ZAMBON, *Laicato e tipologie* y J. GROOTAERS, «Quatre ans après».

² Recordemos las propuestas presentadas con relación al apostolado de los laicos: naturaleza del apostolado (1-3, 8, 19); fin del apostolado (2, 9, 10); obligación de los laicos al apostolado (4, 27, 29, 30); derecho de los laicos al apostolado (16, 17, 29, 30); principios del apostolado (5); funciones convenientes para los laicos (6); cooperación de los laicos con el apostolado jerárquico (7, 10, 12, 13); potestad de la jerarquía en el apostolado de los laicos (11, 12, 14-18, 20-22, 25); formación de los laicos para el apostolado (28); asociaciones de laicos (24, 28); cf. AD I, II/1 Appendix, 755-770. Los números entre paréntesis corresponden a la lista de las propuestas en aquella obra.

³ Cf. L BOGLIOLO, «Genesi storico-dottrinale», 19.

⁴ Los aspectos tratados fueron: a) de principiis generalibus et de formis ad regnum Dei directe promovendum; b) de apostolatu laicorum in actione caritativa; c) de apostolatu laicorum in actione ad christiane informandum ordinem temporalem. AS II/6, 367-371. Ver la relación presentada por F. Hengsbach.

vo lugar entre el 18 y 19 de junio de 1962⁵. El texto pasa a la Comisión Central en 1963, que decide reducir el esquema presentado transfiriendo los contenidos teológicos al *De Ecclesia*, aquellos de contenido jurídico para el futuro Código de Derecho Canónico, y aquellos que tocaban el apostolado de los laicos en la acción social a la Comisión mixta que debía preparar el «esquema 17» (futuro esquema 13)⁶.

Un punto importante en esta fase es la autorización a los laicos para participar en el debate con igual voto que los peritos. Autorización que se extenderá en el período siguiente también a las auditoras presentes en las comisiones⁷.

Sin entrar a hacer un examen detallado del documento, vemos que se comienza a tratar del apostolado de los laicos pensándolo desde una concepción en la cual la jerarquía detenta la titularidad del apostolado eclesial que incluye a los laicos como sus ayudantes, como si el apostolado de los laicos sólo valiera en la medida en que se inserta dentro del apostolado de la jerarquía. Así comienza en su primer punto a tratar de los laicos en el apostolado de la Iglesia, luego de la relación con la jerarquía, etc.⁸.

⁵ Cf. F. KLOSTERMANN, «Decree on the Apostolate», 273. L. Bogliolo, al respecto agrega: «Era la prima volta che l'argomento veniva trattato ufficialmente dalla Chiesa in modo organico, dal punto di vista dottrinale, pastorale e giuridico[...]non si partiva da un indirizzo precostituito, ma si doveva creare il diritto dei laici nella Chiesa, costruire interamente *ex novo* e percorrere un cammino non ancora battuto»: «Genesi storico-dottrinale», 19-20.

⁶ «mentre prima si era pensato ad una Costituzione sull'apostolato dei laici, si risolse, poi, di dargli la forma di un semplice Decreto»: L. BOGLIOLO, «Genesi storico-dottrinale», 23.

⁷ Una lista de los laicos participantes se puede encontrar en Caprile IV, 27-28.

⁸ *Prooemium generale. Pars I - Notiones generales*; caput 1: Laici in apostolatu Ecclesiae; caput 2: De Relatione ad Hierarchiam; caput 3: De munere sacerdotum in apostolatu laicorum; caput 4: De apostolatu a singulis exercendo; caput 5: De laicis qui speciali titulo in servitium Ecclesiae addicuntur; caput 6: De familia ut subiecto apostolatus; caput 7: De consociativis apostolatus formis; caput 8: De mutua coordinatione; caput 9: De spiritu apostolico; caput 10: De laicorum educatione in praeparatione ad apostolatam.

Pars II - De apostolatu laicorum in actione ad regnum Christi directe provehendum; Titulus 1: De formis quibus hic apostolatus organizatur; caput 1: De apostolatu laicorum in variis Ecclesiae communitatibus; caput 2: De actione catholica; caput 3: De aliis formis apostolatus ad Regnum Christi directe provehendum; Titulus 2: De diversis modis et saeptis; caput 1: De apostolatu verbi; caput 2: De apostolatu apud familias; caput 3: De apostolatu iuvenum in Ecclesia; caput 4: De apostolatu in proprio cuiusque ambito sociali et professionali; caput 5: De apostolatu laicorum in ambitu internationali et supra nationali; caput 6: De parte laicorum in apostolatu ad unitatem christianorum promovendam; caput 7: De laicorum apostolatu in ambitibus materialismo, praesertim marxistico, imbutis; caput 8: De apostolatu laicorum in

El nuevo esquema, examinado en el mes de abril de 1963 por la Comisión de Coordinación, publicado y enviado a los Padres en junio del mismo año, no era otra cosa que una síntesis de los puntos fundamentales del esquema anterior, desarrollando el tema del apostolado en general y en particular en dos partes diferentes. Este esquema fue presentado en aula el 2 de diciembre, en la CG 79, pero no fue discutido por falta de tiempo. Fue presentado por F. Hengsbach con una síntesis del período de confección, invitando a los congregados a presentar las propuestas de enmienda⁹.

La Comisión se reunió a continuación, recibiendo del mismo Hengsbach la recomendación de abreviar el nuevo esquema, el cual fue terminado en abril de 1964. La presentación del nuevo texto fue realizada por el Card. Cento, el 6 de octubre de ese mismo año.

2.2 *Fase conciliar*

2.2.1 *Textus Prior.*

a) *El texto*: inicia su exposición explicando el porqué de este documento. Por una parte se quiere continuar con lo expresado en la LG, afirmando nuevamente la dignidad de los laicos y la necesidad de su apostolado, el cual pertenece a la misma naturaleza de la Iglesia¹⁰. Por otra,

Ecclesiae missione ad gentes; Appendix: I. De Cultura; II. De publicis moribus; III. De socialis communicationis instrumentis; IV. De temporibus subsciscivis recte utendis.

Pars III - De apostolatu laicorum in actione caritativa; Prooemium; caput 1: De natura et ambitu actionis caritativae; caput 2: De iustitia et actione caritativa; caput 3: De Obligatione actionis caritativae; caput 4: De actione caritativa et apostolatu laicorum; caput 5: De actione caritativa singulorum; caput 6: De actionis caritativae organizato exercitio; caput 7: De formatione laicorum ad actionem caritativam exercendam.

Pars IV - De apostolatu laicorum in actione sociali; Prooemium; Titulus 1: De actione sociali in genere; caput 1: De laicorum actione in instaurando et perficiendo ordine naturali; caput 2: De Relatione laicorum ad Hierarchiam; caput 3: De actionis socialis formis; caput 4: De laicis ad actionem socialem efformandis; caput 5: De glorificatione Dei ac de supernaturali christifidelium perfectione; Titulus 2: De actione sociali in specie; Praeambulum; caput 1: De familia; caput 2: De educatione; caput 3: De condizione mulierum in labore et vita sociali; caput 4: De ordine rerum oeconomizarum et socialium; caput 5: De ordine in societate; caput 6: De scientiis et arte; caput 7: De ordine artium technicarum; caput 8: De ordine Reipublicae; caput 9: De universali populorum ordine instituendo, cf. *Schemata*, Series 4, 51-176.

⁹ AS II/4, 367-371.

¹⁰ Schema decreti de apostolatus laicorum. Prooemium. *caput 1: De laicorum vocatione apostolica*. 1. De participatione laicorum in missione Ecclesiae. 2. De apostolatu ab omnibus et singulis exercendo. 3. De formatione apostolica. *caput 2: De communitatibus et vitae ambitibus*. 4. De campis apostolatus. 5. In familia. 6. In Ecclesiae communitatibus. 7. In proprio ambitu. 8. In coetibus omnibus patentibus. *caput 3: De finibus assequendis*. 9. Apostolatus objecta et distinctio. 10. De hominum

en el segundo párrafo, menciona la urgencia del momento que hace aún más necesaria la intervención de los laicos, para lo cual, el documento, quiere dar principios directivos¹¹. Llama la atención la necesidad de clarificar que este apostolado no es urgente sólo por la falta de clero, que anteriormente ya había justificado su tratamiento y su urgencia¹². El porqué de esta afirmación no es claro, pero ciertamente nos deja la sensación que quiere, o responder a ciertas críticas ya hechas y no presentadas hasta el momento, o simplemente a cierta postura eclesiológica que veía al apostolado como algo que pertenece al clero y no a los laicos¹³. Como se puede observar, el punto de partida eclesiológico es todavía confuso.

El siguiente punto (n. 1) presenta una definición de apostolado:

«Apostolado», que deriva del oficio de enseñar, guiar y santificar confiado a los Apóstoles y a sus sucesores, designa también toda la actividad del Cuerpo Místico, con la cual es anunciado el Evangelio de Cristo y es impregnada la vida de los hombres con el Espíritu Santo¹⁴.

Este apostolado — completa el texto — es un derecho-deber de todos los fieles, como prerrogativa de la caridad. Surge de la unión con Cristo, fundada en el bautismo y la confirmación, y nutrida en la Eucaristía.

En el anterior esquema, al hablar del apostolado se distinguía todavía el sentido amplio y el estrecho, mientras que aquí se aplica el concepto a toda la acción del Cuerpo Místico, en el triple oficio de enseñar, guiar

conversione et progressu ad Deum. 11.De ordine temporali christiane instaurando. 12.De actione caritativa erga proximum. *caput 4: De formis associativis.* 13.De momento formae associativae. 14.De multiplicitate formarum apostolatus consociati. 15.Associationes fidelium in iure condito et condendo. 16.De Actione Catholica. 17.Associationes ab omnibus aestimentur. *caput 5: De ordine servando.* 18.De relatione ad Hierarchiam. 19.Pastores et apostolatus laicorum. 20.De mutua cooperatione. 21.De cooperatione cum aliis christianis et non-christianis. *Exhortatio finalis. Notae. Appendix.* AS III/3, 368-383.

¹¹ AS III/3, 368-369, *Prooemio*.

¹² «Hic apostolatus suapte natura necessarius, hodiernis in adiunctis urgentior adhuc efficitur, non solum ob insufficientem numerum cleri, sed praesertim ob alienationem quarundam provinciarum vitae humanae ab omni ordine religioso vel ethico»: AS III/3, 369.

¹³ Esta idea fue presentada en el debate: «apostolatus laicorum praesentatur tantum quasi aliquod remedium ad paucitatem sacerdotum, vel quasi adiumentum ad religiosam situationem Ecclesiae in mundo hodierno»: P. Charbonneau, AS III/4, 33-36. Según G. Zambon, lo que no gustó a los padres fue que el punto de partida del documento no correspondía con el *De Ecclesia*, cf. *Laicato e tipologia*, 329.

¹⁴ «“Apostolatus”, qui nomen trahit a munere docendi, regendi et sanctificandi Apostolis concredito eorumque successoribus, omnes etiam Corporis Mystici actuositatem designat, qua Evangelium Christi annuntiatur et vita hominum Eius Spiritu imbuitur»: AS III/3, 369

y santificar. Esta última parte es tal vez uno de los signos de convergencia entre la AA y la LG, ya que se abandona la exposición tradicional para inscribirse en la expuesta en la Constitución Dogmática, que fue una de las innovaciones más importantes¹⁵.

Es importante tener en cuenta la *Relatio* presentada por F. Hengsbach en la que, entre otras cosas, remarcaba cómo se quiso prescindir de términos confusos o ambiguos. Por ello, dice, se quiso evitar la distinción entre apostolado en sentido estricto y en sentido amplio, que indicara un diverso *munus apostolicum* según se refiera a la jerarquía o a los laicos. También se dejaron de lado otros términos como apostolado directo e indirecto, de evangelización y de consagración del mundo¹⁶.

Sin embargo no son pocas las alusiones a través de las cuales se puede verificar un cierto paternalismo o clericalismo, que indica una distinción de pertenencia a la Iglesia¹⁷, y que contradiría lo que se afirma en la definición de apostolado.

Cuando se habla de la formación apostólica en el n. 3, se presenta como primer punto que «como la vocación al apostolado pertenece a la esencia de la vocación cristiana, es necesario que toda la educación cristiana incluya también la formación para el apostolado, de tal manera que cada uno se haga más consciente de su parte en la misión de la Iglesia»¹⁸. Como se ve, el interés del texto no es tanto el tener en cuenta el lugar, los problemas a los que pueda enfrentarse el laico, etc.; si no más bien, la concientización del apostolado como deber, o si se quiere,

¹⁵ Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 409. Según M. Gómez Carrasco, aquí se presenta ya la ruptura de la postura «hierarcológica». «Intento de ruptura que se acentúa aún más al reconocer esta participación de todos los fieles en la misión de la Iglesia, como un “ius, honorem et officium” a ejercer el apostolado según su modo propio. Se reconoce por tanto de una manera expresa y por primera vez, el derecho a hacer apostolado como un “ius nativum” de todos los fieles derivado del bautismo, distinto al apostolado jerárquico, que se tiene por otro título»: *La condición jurídica*, 152.

¹⁶ «3. De consulto evitatur terminologia alicuius apostolatus in sensu stricto et in sensu minus stricto ad indicandam distinctionem inter munus apostolicum hierarchicum et laicorum, ne controversias doctrinales dirimere videatur. 4. Evitantur etiam terminologiae quae ab aliis aliter intelliguntur, quamvis in multis regionibus adhiberi solent, si de apostolatu laicorum sermo fit, v.gr. distinctionis inter apostolatum directum et indirectum, distinctionis inter apostolatum “evangelisationis” et “consecrationis mundi”»: AS III/3, 387-388.

¹⁷ Por ejemplo el n. 10, donde, según G. Zambon, todo parece ser dicho como si se tratase de una exhortación dirigida a los laicos por parte de la Iglesia jerárquica. *Lai-cato e tipologia*, 329.

¹⁸ «Cum vocatio ad apostolatum ad essentiam ipsam pertineat vocationis christianae, omnis educatio christiana includat necesse est formationem quoque ad apostolatum, ita ut unusquisque plene conscius reddatur suae partis in missione Ecclesiae»: AS III/3, 370.

como «un infiltrado» de la Iglesia en el mundo¹⁹. Lo mismo percibimos en el párrafo siguiente cuando se habla de la necesidad de formar en la edificación y promoción de las relaciones humanas²⁰.

Este paternalismo o clericalismo se expresa en un cierto «dualismo» entre lo natural y lo sobrenatural (n. 11), en la sumisión del orden temporal al orden espiritual (a pesar de que subraya el respecto por las leyes propias de las cosas), el cual, según G. Zambon, se expresa en determinar el ámbito propio del apostolado de los laicos allí donde no puede llegar la acción jerárquica²¹. Entonces el apostolado de los laicos es determinado por un objeto propio²².

Y si vamos más allá en la reflexión, se podría decir que la relación de la Iglesia — y del laico como miembro de pleno derecho — con el mundo no goza todavía de una verdadera dialéctica. El mundo sigue siendo aún aquello que está más allá de la Iglesia y que es ocasión, objeto, de apostolado, pero que en sí parecería no tocarla. Ciertamente en todo el texto se encuentra ausente la figura de la Iglesia como Pueblo de Dios. Figura, justamente, que en la LG se utiliza para mostrar a la Iglesia peregrinante en el mundo²³.

Por otro lado es cierto que en el texto se insinúa la doble perspectiva de la dimensión secular propia de la Iglesia y la índole secular propia de los laicos²⁴.

b) *El debate en aula*: El mismo F. Hengsbach al final de la CG 100²⁵, presenta un resumen del debate que puede servirnos de síntesis. Distin-

¹⁹ Aquí el texto tiene un cierto sabor a un cuerpo militar que debe ser adiestrado. Sería importante compararlo con el n. 29 del texto definitivo en el que se tiene en cuenta la característica especial que debe tener tal formación.

²⁰ «Peculiari modo haec formatio eo contendat ut idonei fiant ad relationes humanas condendas atque fovendas»: AS III/3, 370.

²¹ Cf. *Laicato e tipologie*, 331. De alguna manera esto va en la línea de lo dicho más arriba cuando se justifica la urgencia del apostolado de los laicos (ver p. 106).

²² Cf. M. GÓMEZ CARRASCO, *La condición jurídica*, 155. En el mismo sentido G. ZAMBON, dice que es querer fundar teológicamente el apostolado de los laicos a través de motivaciones que son extrínsecas a la verdadera naturaleza del laico, cf. *Laicato e tipologie*, 331. De todos modos tenemos que tener en cuenta que todo el apostolado en la Iglesia — aún el de los laicos — tiene su origen en el mandato de los apóstoles. Ver notas 48 y 50, en la página 114.

²³ En el fondo, afirma M. Gómez Carrasco, la mentalidad de los redactores sigue siendo todavía hierarcológica, cf. *La condición jurídica*, 180. Ver también el desarrollo del capítulo II, en el título II.2.2.

²⁴ Por ejemplo en el n. 11, «Christianae ordinis temporalis instaurationi ac perfectioni totius Ecclesiae est operam dare. Laici vero in temporali ordine, quem actio hierarchica qua talis directe *non attingit*, ad Christi gloriam instaurando peculiare partes habent; et ideo responsabilitate propria agant oportet», AS III/3, 375. También el n. 16: «b) Laici, cooperantes iuxta modum proprium cum Hierarchia, suam experientiam afferunt»: AS III/3, 378.

que tres grupos de puntos: con respecto al contenido, a la redacción y las opiniones que corresponden a los temas que ya resultaron conflictivos, y que fueron debatidos en las comisiones.

En relación al *contenido* se pidió: 1) una mayor adaptación del esquema a la Constitución Dogmática *De Ecclesia*²⁵; 2) una exposición más clara sobre la naturaleza²⁷, los fundamentos teológicos y los fines del apostolado; 3) profundizar el tema de la formación de su espiritualidad²⁸; 4) mostrar más claramente la relación interna entre el apostolado de los laicos y la animación del orden temporal²⁹, especialmente la acción social de la Iglesia³⁰.

No faltaron quienes propusieron tener en cuenta la acción de los laicos dentro de la organización administrativa de la Iglesia, no sólo como reconocimiento de la riqueza de la propia experiencia, de su madurez, sino también como una manera de revalorizar la misión del clero³¹.

²⁵ AS III/4, 222. Otra síntesis de las propuestas se puede encontrar en la *Relatio Generalis* del *Textus emendatus*, en AS IV/2, 307-312, o en Caprile IV, 181-182.

²⁶ Cf. J. Suenens, AS III/4, 113-118; M. McGrath, *Ibid*, 128 (en nombre de 30 obispos de América Latina).

²⁷ En este sentido varias fueron las intervenciones que resaltaron que la fundamentación teológica se basa sobre elementos «extrínsecos» y que era necesario mirar la dignidad de cada uno de los bautizados y de la naturaleza misma de la Iglesia, cf. P. Charbonneau, AS III/4, 33-36; D.M. Rubio Repulles, *Ibid*, 49; A. Leven, *Ibid*, 81; M. McGrath, *Ibid*, 129; L. Rastouil, *Ibid*, 141.

²⁸ Cf. M. Browne, AS III/4, 28; B. D'Agostino, *Ibid*, 63-66; S. Barela, *Ibid*, 66-69; L. Bettazzi, *Ibid*, 71-73; A. Mosquera Corral, *Ibid*, 77.

²⁹ Los padres que tocaron este punto criticaron la falta de una descripción del valor del orden temporal en relación con el apostolado de los laicos, faltaba una revalorización del mundo y de sus implicaciones con relación a cada uno de los miembros de la Iglesia, cf. A. Caillot, AS III/4, 79-81; L. Civardi, *Ibid*, 196-198.

³⁰ «1.[...]Inter ea enumeranda sunt praesertim haec: maior adaptatio nostri schematis ad constitutionem dogmaticam de Ecclesia, distinctior expositio naturae, fundamenti theologici et finium apostolatus laicorum; complementum eorum quae agunt de spiritualitate et de formatione laicorum; relatio clarior inter apostolatam laicorum et animationem ordinis temporalis, praesertim actionem socialem in Ecclesia; connexio magis interna variarum rationum inter apostolatam laicorum et animationem ordinis temporalis, praesertim actionem socialem in Ecclesia; connexio magis interna variarum rationem apostolatus; vis magis dinamica totius schematis, quae insuper omnibus futuris incrementis huius apostolatus aperta manet, immo ad ea incitat. Et stylus»: AS III/4, 222.

³¹ Cf. I. Ritter, AS III/4, 26; en el mismo sentido dice E. D'Souza: «Exempla vultus? Fratres carissimi, a capite incipiam. Laudabiliter Ecclesia in variis organisationibus repraesentatur. Ac non intelligo cur semper fieri debet per quendam sacerdotem? Nonne possunt etiam in Congregationibus hic Romae permulti clerici a laicis substitui? Cur non possint laici in servitium diplomaticum Sanctae Sedis adscisci, immo aliquas nuntiaturas apostolicas exercere?»: *Ibid*, 58; M. McGrath, *Ibid*, 129.

Con respecto a la redacción se pidió que se evitara no sólo el estilo clerical y jurídico³², sino también se evitara una excesiva valoración del apostolado así llamado directo u organizado³³.

En el tercer punto se señala la definición de laicado, de apostolado, de apostolado propio de los laicos, de las notas distintivas de la Acción Católica, etc.³⁴.

A pesar de las intervenciones incisivas y de las fuertes críticas realizadas no fueron pocos los que quedaron insatisfechos del debate, no sólo por la escasez de tiempo, y su rígido desarrollo³⁵; sino también, por no llegar realmente a transformar el esquema como hubiera sido necesario. Se deseaba llegar al verdadero fundamento teológico del apostolado de los laicos, el cual lleva a considerar el fundamento del apostolado de toda la Iglesia, que es participación de la misión de Cristo³⁶, como su signo, señal e instrumento de la unión de los hombres entre sí y con Dios (LG 1).

2.2.2 Textus emendatus

Fue nuevamente presentado en aula el 23 de septiembre de 1965, en la CG 134º, acompañado del anterior, para la comparación, y de una *Relatio* realizada por F. Hengsbach³⁷.

³² «1.- Vitia eliminanda: tria sunt vitia praecipua: spiritus clericalis, iuridicismus, et, ut ita dicam, “favoritismus”. Nimis “clericale” est schema, quia modo patroni loquitur ad laicos de laicis; quia altissimum laicorum apostolatum ponit in adiutorio clericis praebendo; et quia indolem et capacitates laicorum modo practico vix agnoscit. “Iuridicismus” schematis evidens est in illis paragraphis quae tractant de Codicis Iuris Canonici revisione et de relationibus laicorum ad herarchiam: omnia quae aliena sunt in decreto pastoralis. Deinde “favoritismi” reum est schema in Actione Catholica singulari modo laudanda: hoc faciendo, schema alias apostolatus formas valde et indebite obtrectat, cf. I. Ritter, AS III/4, 24-26; ver también A. Carter, *Ibid*, 136.

³³ «2. Quaedam animadversiones Patrum fundamentum suum minus habuisse videntur in mente schematis quam in eius imperfecta redactione; v.g. quae a Patribus dicta sunt de clericalismo, de quodam iuridismo, de nimia existimatione apostolatus sic dictae directae evangelisationis, vel apostolatus organisati. Vel de quadam diminutione associationum, quae non ad actionem catholicam pertinent. In his omnibus textum perficere studebimus ita ut clarior sit»: AS III/4, 223.

³⁴ «3. Quaedam contrarietates opinionum in aula correspondent eis quae iterum iterumque recurrerant in ipsa nostra commissione, v.g. quoad definitionem laicatus, vel apostolatus, vel apostolatus laicis proprii. Et quoad notas distinctivas actionis catholicae»: AS III/4, 223.

³⁵ Cf. Caprile, IV, 147.

³⁶ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 290, 294 y 336.

³⁷ AS IV/2, 305-366. El texto definitivo salvo pocas líneas, no cambió mucho en relación al *texto emendado*, así es el examen de este vale como estudio del texto final. Nosotros iremos tomando algunos puntos más importantes para nuestra investigación sin pretender agotar todos los temas.

A pesar de las críticas realizadas al *textus prior*, explica la *Relatio*, se lo acepta como base del nuevo porque ninguna de las críticas presentadas realizaba un juicio absolutamente negativo, pidiendo que se rehaga en un nuevo documento³⁸.

a) *El objeto del documento*

En cuanto al Proemio, donde antes se notaba claramente una presentación todavía clericalizante, se observa ahora, que ha sufrido muchos cambios. La *Relatio* explica que: 1) se intentó poner de relieve la conexión lógica con *De Ecclesia*, dirigiendo el documento a los laicos como parte del Pueblo de Dios y participando de la misión de toda la Iglesia³⁹; 2) se quiso relacionar más estrechamente el apostolado con la vida cristiana, mostrándola como su fuente⁴⁰; 3) se hace mención al aspecto histórico⁴¹; 4) se expresa de modo más positivo la autonomía de ciertos ámbitos de la vida⁴²; 5) de igual manera la relación del apostolado de los laicos con la falta de clero⁴³ y 6) la necesidad de una conciencia más clara sobre la urgencia del apostolado de los laicos en la actualidad⁴⁴.

Sin duda, en una primera lectura del texto podemos observar que no solamente ha sido modificado en el estilo sino también en los conteni-

³⁸ «Schema, post discussionem introductoriam, acceptatum est a Patribus ut basis disceptationis. In ipsis autem animadversionibus, sive oralibus sive scriptis, votum absolute negativum nullus Pater dedit»: *Relatio Generalis*, AS IV/2, 307. (Las cursivas en las siguientes citaciones de este documento intican las modificaciones introducidas por el *textus emendatus*).

³⁹ «Actuositatem apostolicam *populi Dei* impensiolem reddere volens, Sacrosancta Synodus sollicite se vertit ad christifideles laicos, quorum partes in missione Ecclesiae proprias et omnino necessarias iam alio in loco commemoravit»: AS IV/2, 305. La nota hace referencia al texto de la LG y a este mismo documento en el n. 4.

⁴⁰ «Apostolatus enim laicorum, ex ipsa eorum christiana vocatione oriendus, numquam potest in Ecclesia deficere»: AS IV/2, 305.

⁴¹ «Nostra autem tempora non minorem exigunt zelum laicorum, immo, condiciones hodiernae omnino impensiolem et latiore poscunt actuositatem apostolicam eorum»: AS IV/2, 306.

⁴² «Eo urgentior huiusmodi apostolatus redditur quatenus autonomia multarum provinciarum vitae humanae plurimum, uti par est, succrevit quandoque vero secum ferens quandam abscissionem ab ordine ethico et religioso cum gravi discrimine vitae christianae»: AS IV/2, 306.

⁴³ «Insuper multis in regionibus, in quibus sacerdotes admodum rari sunt vel, ut quandoque accidit, debita ministerii libertate privantur, sine laicorum opera Ecclesia vix possit praesens et actiosa esse»: AS IV/2, 306.

⁴⁴ «Huius multiplicis urgentisque necessitatis signum simul et felix responsum est evidens operatio Spiritus Sancti laicos hodie magis magisque propriae “responsabilitatis” conscios reddentis eosque ad servitium Christi et Ecclesiae ubique incitantis»: AS IV/2, 306.

dos. Pero ¿estos cambios llegan realmente a modificar la postura eclesiológica? ¿Todavía se define al apostolado por una razón extrínseca o verdaderamente se llega a poner en evidencia la razón intrínseca? Al respecto F. Klostermann afirma que el texto es más dinámico, unificado y compacto, pero que en la base subsiste aún la vieja concepción⁴⁵. En el mismo sentido G. Zambon señala cómo a través del inicio del segundo párrafo se deja ver dicha concepción, cuando dice que «nuestros tiempos exigen no menor celo por parte de los laicos». Este autor concluye que «sobre este punto queda la impresión que se ha intentado exponer motivaciones de orden intrínseco junto con otras de orden extrínseco sin alcanzar una conexión lógica entre ellas y con la necesidad del apostolado de los laicos»⁴⁶.

b) *La llamada y fundamento teológico del apostolado*

El capítulo I, también ha sufrido muchos cambios. El anterior n. 2 *De apostolatu ab omnibus et singulis exercendo* fue transferido al capítulo IV con un nuevo título: *De momento et multiplicitate apostolatus singulorum*; el n. 3 que trataba de la formación apostólica, pasó a formar todo un nuevo capítulo para profundizar su tratamiento. Se agregan dos números nuevos: el n. 3 sobre el fundamento del apostolado de los laicos y el n. 4 sobre la espiritualidad.

En el n. 2 se presenta la noción de apostolado, definiéndolo como «toda la actividad del Cuerpo Místico, dirigida a este fin [...], que ejerce la Iglesia por todos sus miembros y de diversas maneras»⁴⁷. El apostolado es la propagación del Reino de Cristo, participando a los hombres de la acción salvadora del Padre. En el texto final se añade que la vida cristiana lleva implícita la llamada al apostolado. Como afirma Y. Congar, el apostolado es definido en este texto por su objeto y no por su origen, identificando apostolado y misión⁴⁸.

En este número se destaca *la unidad de misión en la diversidad de ministerios*⁴⁹. Esta idea se introduce, como hemos visto más arriba, en la descripción del apostolado, repitiéndose luego en la descripción ecles-

⁴⁵ Cf. «Decree on the Apostolate», 298.

⁴⁶ «In definitiva, su questo punto del Proemio rimane l'impressione che si sia cercato di mettere insieme motivazioni di ordine intrinseco con altre di ordine estrinseco senza raggiungere una connessione logica tra loro ed anche con la necessità dell'apostolato dei laici»: *Laicato e tipologie*, 296.

⁴⁷ «*Omnis navitas Corporis Mystici hunc in finem directa apostolatus dicitur quem Ecclesia per omnia sua membra, variis quidem modis, exercet*»: AS IV/2, 313.

⁴⁸ Cf. «L'apostolato dei laici», 427-428. Esta presentación del apostolado es insuficiente ya que justamente el apostolado se debe entender en el sentido del «envío», el cual encuentra su raíz en el mandado a los apóstoles.

⁴⁹ «*Est in Ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis*»: AS IV/2, 313.

siológica del Cuerpo Místico. La misma será retomada más adelante, en el segundo párrafo, cuando se aclara que participando del triple *munus*, que se realiza en la misión de todo el Pueblo de Dios, los laicos realizan su propia tarea en los negocios temporales⁵⁰. Como se puede observar se encuentra en perfecto paralelismo con la LG 34, donde también se destaca la incorporación a una misión de todo un pueblo⁵¹.

En cuanto al *fundamento teológico* el documento lo desarrolla en el n. 3. El laico encuentra su derecho-deber al apostolado en su unión con Cristo cabeza del cuerpo. Esta unión, realizada en el bautismo y la confirmación, se robustece por medio de la eucaristía⁵². En esa misma unión, es consagrado y configurado con Cristo, participando de su *munus* sacerdotal, profético y real⁵³, el cual ejerce a través de las tres virtudes teologales⁵⁴, en especial la caridad, poniendo así, en correspondencia directa, la relación con Dios y con los hombres⁵⁵. La vida litúrgica será desarrollada en el número siguiente para dar lugar a la espiritualidad de los laicos, quienes deberán enfrentar el mundo, con la ayuda de los sacramentos. Estos les permiten vivir su presencia en el mundo en unión con su cabeza (n. 4)⁵⁶.

Es importante destacar que la configuración con Cristo por medio de los sacramentos, no constituye en sí un título honorífico, sino un verdadero poder espiritual para que los laicos puedan operar en función del

⁵⁰ «Apostolatum reapse exercent sua operositate sive ad evangelizationem et sanctificationem hominum sive ad rerum temporalium ordinem spiritu evangelico perfundendum et perficiendum»: AS V/2, 313-314.

⁵¹ «El apostolado de los laicos es la participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, a cuyo apostolado todos están llamados por el mismo Señor en razón del bautismo y de la confirmación»: LG 34.

⁵² «Laici christifideles ius et officium ad apostolatum obtinent ex ipsa sua cum Christo Capite unione. Per Baptismum enim corpori Christi mystico inserti, per Confirmationem virtute Spiritus Sancti roborati, ad apostolatum ab ipso Domino deputantur[...] Sacramentis autem, praesertim SS. Eucharistiae, communicatur et alitur illa caritas quae veluti anima est totius apostolatus»: n. 3, AS IV/2, 314.

⁵³ «In regale sacerdotium et gentem sanctam (cf. 1 Pt 2, 4-10) consecrantur ut non tantum per omnia opera spirituales offerant hostias, sed et ubique terrarum Christo testimonium perhibeant»: n. 3, AS IV/2, 314. Retoma lo que ya había dicho en el n. 2-B: «Apostolis eorumque successoribus a Christo collatum est munus in ipsius nomine et potestate docendi, regendi et sanctificandi. At laici, muneris sacerdotalis, prophetici et regalis Christi participes effecti, suas partes in missione totius populi Dei explent in Ecclesia et in mundo»: AS IV/2, 313.

⁵⁴ «Apostolatus in fide, spe et caritatae radicatur quas Spiritus Sanctus in cordibus omnium Ecclesiae membrorum diffundit»: AS IV/2, 314.

⁵⁵ «L'insistance mise sur les vertus théologiques montre bien — et ceci est également biblique — que notre relation avec les hommes est enracinée dans notre relation avec Dieu»: Y. CONGAR, «Apports, richesses et limites du Décret», 161, ID. en «L'apostolato dei laici secondo il decreto del Concilio», 435.

⁵⁶ Cf. AS IV/2, 315-316.

cuerpo de la Iglesia⁵⁷. Su fundamento se encuentra en la realidad ontológica creada por el bautismo: la unión con Cristo y la pertenencia a un Pueblo⁵⁸.

Por medio del Espíritu Santo el cristiano es enriquecido con dones particulares, para poder cumplir con la misión de todo el Pueblo de Dios, edificándolo en la caridad. La misma presencia de estos carismas implica, a su vez, la obligación de ejercitarlos⁵⁹.

Como se ve, hasta aquí — excepto la mención hecha al n. 4 — no se ha dicho nada específico sobre los laicos, sino que se ha desarrollado toda una doctrina aplicable por igual a todos los fieles. El fundamento es puesto en una unión individual con la cabeza, vista como el «novio del alma», sin tener en cuenta suficientemente que el crecimiento se da juntamente con Cristo como cabeza de la Iglesia⁶⁰. No es que se pueda dar en la misma unión con Cristo una manera distinta para los laicos, ya que esta es común. Nos preguntamos si en el desarrollo de la participación en el triple *munus*, o en las virtudes, no se podría haber tenido en cuenta ese «modo propio» propugnado en LG 31 e insinuado en los nn. 7 y 29 de este documento. De la misma manera, si en el desarrollo de la vida espiritual de los laicos no se refleja un cierto dualismo (espiritual-temporal) cuando se habla de su actividad fuera de la institución como «desde dentro» de la misma⁶¹.

c) *Los fines del apostolado*

Este tema fue uno de los más controvertidos, ya que por un lado era reconocido por los Padres como el «eje del documento»⁶², por otro lado, como dice S. Quadri, *societates sunt ut fines*, es decir que son los fines los que califican y caracterizan la sociedad. Por lo tanto, definir los fines del apostolado significaba definir los fines de la Iglesia misma

⁵⁷ Cf. S. LENTINI, «La vocazione all'apostolato», 149.

⁵⁸ Esta realidad ontológica Y. Congar, la llama «título de ontología cristiana»: «L'apostolato dei laici secondo il decreto del Concilio», 433.

⁵⁹ «Ex horum charismatum, etiam simpliciorum, acceptione, pro unoquoque creditum ius et officium oritur eadem in bonum hominum et aedificationem Ecclesiae exercendi in Ecclesia et in mundo»: AS IV/2, 314-315.

⁶⁰ Cf. F. KLOSTERMANN, «Decree on the Apostolate», 315.

⁶¹ El texto latino reza así: «ita a laicis adhibenda ut hi, dum ipsa mundi officia in ordinariis vitae condicionibus recte adimplent, unionem cum Christo a vita sua non separent, sed suum opus iuxta voluntatem Dei exercentes in ipsa percrecant»: n. 4.

⁶² Cf. AS IV/2, 325. En varias intervenciones en aula se pedía que se redactase el texto de manera distinta. En especial se hizo referencia al texto que constituía el n. 7. *Ibid.*, 326.

y el contenido de su acción⁶³. Esta sección, por tanto, quiere ser el desarrollo de lo expresado en el n. 2: «por la propagación del Reino de Cristo en toda la tierra, para gloria de Dios Padre, todos los hombres sean partícipes de la redención salvadora, y por su medio se ordene realmente todo el mundo hacia Cristo»⁶⁴.

El presente capítulo divide la materia de la siguiente manera: una introducción (n. 5), la evangelización y la santificación (n. 6), la animación de las realidades terrenas (n. 7) y la acción caritativa (n. 8). Este orden podría indicar una división tripartita de los fines; sin embargo se consideró que esta última tarea no era un fin aparte, sino un tipo de apostolado⁶⁵.

Ya en el n. 5, que hace de introducción al capítulo nos encontramos dos órdenes diversos, que permanecen separados: orden espiritual y orden temporal, la Iglesia y el mundo⁶⁶. De la misma redacción surge la intención de no querer colocar una distinción demasiado taxativa, sin embargo parece que sólo puede encontrar dos puntos de unión: en la recapitulación final y en la conciencia de los laicos, fieles y ciudadanos a la vez⁶⁷.

El n. 6 desarrolla el apostolado de evangelización. Desde el principio se le reconoce la primacía en los fines, ya que la Iglesia debe transmitir la salvación por medio de la fe en Cristo y su gracia, la cual se realiza por medio de la palabra, las acciones y los sacramentos. Como consecuencia se reafirma que es propio del clero la palabra y los sacramentos, mientras que los laicos pueden sólo ser «cooperadores de la verdad»⁶⁸.

⁶³ «Il discorso sui fini dell'apostolato vuol quindi dire discorso sulla natura e sui fini della Chiesa e sul contenuto della sua azione»: S. QUADRI, «I fini dell'apostolato», 171.

⁶⁴ «ut regnum Christi ubique terrarum dilatando ad gloriam Dei Patris, omnes homines salutaris redemptionis participes efficiat, e per eos mundus universus revera ad Christum ordinetur»: N. 2.

⁶⁵ Cf. *Relatio Ad Titulum*, AS IV/2, 325.

⁶⁶ Cf. IV/2, 319.

⁶⁷ En la *Relatio* a este número se explica cómo se intentó cambiar la palabra «cives» se colocara «homo», a lo cual respondió: «Commissio hanc emendationem non accepit, quia hic agitur proprie de homine quatenus pertinet ad familiam, ad professionem, ad civitatem, ad vitam sociale in mundo»: AS IV/2, 326. Ciertamente no deja de llamar la atención la contraposición de los términos fiel y ciudadano, que nos sugiere la eclesiología ya manifestada en el anterior capítulo. Por otro lado es curioso cómo ciertos autores afirman, analizando el texto la unidad de la misión; para hacerlo deben hacer referencia a textos de la LG y de la GS, cf. S. QUADRI, «I fini dell'apostolato», 172.

⁶⁸ Cf. IV/2, 319-320.

Con relación a los laicos desarrolla el apostolado de evangelización por medio del testimonio de vida y de la palabra. Curiosamente cuando se refiere al anuncio de la palabra debe finalizar con la advertencia sobre la posibilidad del error doctrinario y moral.

El n. 7 trata del apostolado de animación de las realidades terrenas⁶⁹. El primer punto que debemos destacar es la terminología utilizada, que según F. Klostermann indica la intención de evitar en todo momento cualquier tipo de «triunfalismo», como si los cristianos fueran los únicos y verdaderos constructores de la humanidad, o simplemente la eclesialización del mundo⁷⁰.

El texto en cuestión desarrolla su contenido en dos grandes partes. En la primera se trata del valor de las realidades terrenas y del mal uso que han sufrido por parte de los hombres. En la segunda propone la tarea de la Iglesia y en especial de los laicos con relación a esas realidades.

Así se afirma la autonomía de las realidades terrenas, en cuanto que no sólo tienen valor como medio en relación con el fin último sino también valor en sí mismas⁷¹. A continuación dice que han sufrido las consecuencias del pecado original del hombre que ha usado mal de ellas⁷², es decir, que se reafirma la bondad de la creación situando el problema en el corazón del hombre. Por el contrario se podría decir que es el mismo hombre quien puede a su vez dignificar las mismas realidades con su uso correcto.

Como consecuencia de lo anterior, plantea la segunda parte, tres ideas sucesivas: 1) esta tarea pertenece a toda la Iglesia: «el trabajar para que los hombres se vuelvan capaces de restablecer rectamente el orden de los bienes temporales y de ordenarlos hacia Dios por Jesucristo»; 2) dentro del cuerpo de la Iglesia existe una *tarea diversificada*: a los pastores corresponde dar los «principios sobre el fin de la creación y el uso

⁶⁹ Cf. IV/2, 320-321.

⁷⁰ Por eso el autor explica cómo se dio dicho intento diciendo: «And so what is meant here refers to a setting of things in relation to God, which is brought about in such a way that men are present in this world who are bound to God in Christ», agrega más adelante: «It must be made clear that this “orientating of all things to Christ” refers to what is indicated by the other expressions, namely the task[...]of making the Spirit of Christ present and active»: «Decree on the Apostolate», 324.

⁷¹ «Omnia quae efficiunt ordinem temporalem[...]non solum subsidia sunt ad finem ultimum hominis, sed proprium habent “valore”, a Deo eis insitum, sive in seipsis considerata, sive uti partes universi ordinis temporalis»: n. 7.

⁷² «Decursu historiae, rerum temporalium usus gravibus foedatus est vitiis, quia homines, originali labe affecti, in perplures saepe lapsi sunt errores circa verum Deum»: n. 7.

del mundo, y prestar los auxilios morales y espirituales»⁷³; 3) a los laicos, en cambio, dice: «Es preciso, con todo, que los laicos tomen como obligación suya la restauración del orden temporal», (n. 7, 5)⁷⁴.

Es evidente en la misma *Relatio* el interés de la Comisión de preservar el *proprium* de los laicos, y como al mismo tiempo no se quería introducir elementos objetivos de división, se decide por lo tanto, una «línea media». Tomando esta vía, el elemento propio no se limita al apostolado de los laicos hacia las realidades terrenas, ni se encierra en aquel que supusiera un mandato por parte de la jerarquía⁷⁵.

De la redacción de estos números es evidente el cambio de estilo: en relación con los pastores es en general descriptivo mientras que para los laicos se vuelve exhortativo. Se debe notar que la determinación de la tarea de los laicos se realiza dentro de una distinción, colocando en primer lugar lo específico de los pastores, para luego hablar de los laicos⁷⁶, como si se pusiera de alguna manera la actividad de los pastores como analogado principal de todo el desarrollo⁷⁷. De esta distinción — en especial en el n. 7 — surge además la idea de que los pastores se encuentran excluidos de la tarea temporal, o al menos no tocados directamente por ella, lo que nos sugiere que late una convicción de que la secularidad es tarea pura y exclusivamente de los laicos⁷⁸.

Se verifica, además, el mismo esquema — utilizado en el n. 6 —, de Iglesia, jerarquía y laicos, del cual parecería no poder desprenderse, lo cual, — y unido a lo antes notado — nos hace estar de acuerdo con G. Zambon cuando dice que «justamente el capítulo II, tenido como el eje

⁷³ En el texto definitivo se quitó «ordinem rerum temporalium in Christo instaurandi viam indicare»: AS IV/2, 321.

⁷⁴ «Laicos autem oportet ordinis temporalis instaurationem tamquam proprium munus assumere», IV/2, 320-321. «Il ricorso alla bipartizione dei fini ha introdotto la necessità di distinguere i mezzi e le funzioni della gerarchia e dei laici. Così, se da una parte veniva affermata la superiorità dell'ordine spirituale su quello temporale, dall'altra veniva data alla gerarchia una superiorità di apostolato rispetto ai laici. Inoltre, il mondo, se si esclude la prima parte del n. 7 dove si parla del rapporto tra uomo e mondo nei termini di una antropologia cristiana generale, viene chiamato in causa soltanto quando si parla del laico. I pastori sembrano non essere coinvolti nei confronti del mondo»: G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 343

⁷⁵ *Relatio Generalis* AS IV/2, 308.

⁷⁶ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 338.

⁷⁷ Se tiene la misma sensación cuando en el n. 10, después de una mención al triple munus como fundamento de su acción intra eclesial, dice: «eorum actio tam necessaria est ut sine ea ipse pastorum apostolatus plenum suum effectum assequi plerumque nequeat».

⁷⁸ En este sentido G. Zambon, dice que el concepto de mundo es introducido sólo cuando se habla de los laicos, dejando aparecer a los pastores fuera de la tarea «mundana», cf. *Laicato e tipologie*, 342

del Decreto, no es capaz de expresar los dos fines del apostolado de los laicos sin dejar de pasar a través de un concepto jerarquizante»⁷⁹.

d) *La formación de los laicos*

El cap. VI toma el tema de la formación para el apostolado, que antiguamente había sido tocado en el n. 3, pero que a petición de los padres conciliares fue convertido en un capítulo a parte. De este apartado nos interesa especialmente el n. 29, ya que en él, con toda claridad se explicita la índole secular de los laicos como el modo particular de participar en la misión de la Iglesia⁸⁰.

Creemos que ha sido un paso muy grande el que se haya desarrollado al menos en este apartado, el sentido del *proprium*. Se cambia la intención original de formar para hacer tomar conciencia del deber del apostolado, en favor de una formación que ayude a profundizar el sentido y las características del ser y la vocación apostólica de los laicos.

3.3 *Conclusión*

Más allá de lo que oportunamente hemos ido notando en el análisis de los diversos números, la AA nos deja la sensación de un documento, que podríamos llamar, «*ambiguo*».

Si nos preguntáramos acerca de la eclesiología que subyace en el documento veríamos que ha recogido las dos grandes figuras utilizadas en la LG, y que, por lo tanto, deberíamos decir que es coherente con la Constitución sobre la Iglesia. Así lo entiende Y. Congar, cuando desarrollando este tema muestra todos los pasajes que hablan del Pueblo de Dios⁸¹. Según este autor el hecho de entender todo el conjunto de los fieles cuando se habla de Iglesia, nos pone delante de esta eclesiología. Por otro lado M. Gómez Carrasco afirma enfáticamente que la Iglesia se encuentra conceptualizada bajo la figura de Cuerpo Místico, lo cual viene del primer esquema⁸².

⁷⁹ «proprio il cap. II, ritenuto il cardine del Decreto, non è capace di esprimere i due fini dell'apostolato dei laici senza fare a meno di passare attraverso un pensiero gerarchizzante»: *Laicato e tipologie*, 338. Esta afirmación no excluye el hecho de que todo el apostolado es jerárquico, en cuanto tiene relación con la Iglesia que es jerárquica, pero no por eso debe ser apostolado «de la jerarquía» para ser tal.

⁸⁰ El texto latino dice: «Cum laici suo modo missionem Ecclesiae participant, formatio eorum apostolica ab ipsa *indole saeculari, propria et peculiari* laicatus, eiusque spirituali vitae ratione notam specialem accipit»: AS IV/2, 357. Este pasaje pasa sin modificaciones al texto definitivo. (Las cursivas son nuestras).

⁸¹ Cf. nota 32 en «L'apostolato dei laici secondo il decreto del Concilio», 437.

⁸² Más adelante agrega: «Si bien la Iglesia aparece en el Decreto bajo la conceptualización teológica de Cuerpo místico de Cristo, éste admite la noción de Iglesia

Lo cierto es que en el documento encontramos muchas citas directamente relacionadas con la imagen del Pueblo de Dios utilizada ya en la LG. Por otro lado no faltan las alusiones a la figura de Cuerpo Místico, con especial referencia al n. 2, donde se define el apostolado laical⁸³.

Nos preguntamos si la simple mención de estas figuras constituye una prueba de una eclesiología similar.

Creemos que no, ya que, como afirma Y. Congar existen restos de la «vieja eclesiología» en el texto, por la cual no se ha podido desarrollar todas las posibilidades de la nueva eclesiología del Pueblo de Dios y del Sacramento de Salvación⁸⁴. Por esto al leer el texto queda la sensación de usar un vocabulario renovado y, sin embargo, en el fondo sigue utilizando las antiguas categorías, como hicimos notar al analizar los nn. 6 y 7, donde se habla en categorías de clero y laicado, sea en oposición, sea a manera de analogado principal y secundario⁸⁵. Por eso usa las categorías internas del Pueblo de Dios (sacerdotalidad, realeza y profecía), — nn. 2,3 y 10 — sin embargo en el momento de concretar los fines del apostolado, los diferentes campos, vuelve a las categorías tradicionales⁸⁶.

Otra razón por la que sostenemos que es un texto ambiguo, es porque las figuras eclesiológicas no aparecen nunca relacionadas entre sí. Cuando analizamos la LG, vimos como los dos primeros capítulos — siguiendo a G. Philips — forman un díptico, dos imágenes complementarias. Lo mismo ocurre en el capítulo IV como hemos puesto de manifiesto en el cap. II de este trabajo. Sin embargo en este documento parecen quedar completamente aisladas en el número o párrafo al que se refieren⁸⁷.

como Pueblo de Dios, y las consecuencias que de ella se derivan en cuanto a la dignitas y la libertad de quienes lo componen»: *La condición jurídica*, 217-218.

⁸³ «Omnis navitas Corporis Mystici hunc in finem directa apostolatus dicitur», (n. 2), AS IV/2, 313.

⁸⁴ Y. CONGAR, «Apports, richesses et limites du Décret», 158. A esto F. Klostermann, agrega que la razón de estas rémoras es la presencia en el trabajo de redacción de que él llama *Coetus Romanus*, de corte más bien tradicionalista, que se encontraban presentes en Roma, cf. «History of the text», 273-302.

⁸⁵ G. Zambon nota que la ausencia de cierta temática en el decreto hace que la noción de Pueblo de Dios tenga todavía un valor abstracto y lejano de sus aplicaciones concretas, cf. *Laicato e tipologie*, 301.

⁸⁶ Es interesante como S. Quadri, entre otros, al momento de explicar los textos del documento debe, necesariamente recurrir a la LG y GS, sin poder valerse de los elementos que este ofrece, cf. «I fini dell'apostolato», 177.

⁸⁷ «Innanzitutto, fondando l'apostolato dei laici nell'unione con Cristo si è operata una scelta a favore dell'ontologia di grazia, privilegiando una eclesiologia della *res* più che del *sacramentum*. Inoltre, da una parte il mancato sviluppo della teologia dei

Como consecuencia de esta eclesiología ambigua, también la figura de los laicos pierde su riqueza. Son frecuentes los textos que desarrollan temas que en realidad son comunes a todos los cristianos. La misma división de fines muestra una falta de dialéctica entre la Iglesia y el mundo⁸⁸, haciendo de los laicos aquella parte de los fieles que se ocupan del mundo, lugar donde los pastores parecen quedar del todo excluidos y sin embargo, poseen la tarea de dar los principios de acción. Tal vez la razón, como señala J. Grootaers haya sido la falta de tiempo transcurrido entre la LG y la AA, que no ha permitido madurar las ideas y llevarlas hasta sus últimas consecuencias⁸⁹.

A favor del texto podemos decir que acierta en colocar en el mismo interior de los fieles laicos el punto de encuentro entre la Iglesia y el mundo, y en destacar, de la misma manera, la peculiaridad de la participación de los laicos en su misión como Iglesia.

3. Los laicos en la *Gaudium et spes*

Para afrontar el análisis de la GS es necesario tener en cuenta que, a diferencia de la LG y la AA estudiadas, no surge como fruto de un proyecto anterior al Concilio o de las propuestas presentadas y agrupadas temáticamente. Por el contrario, podemos decir que la decisión de tocar el tema de la relación de la Iglesia con el mundo es una *conclusión*. Es el fruto de las labores conciliares puestas ya en marcha, ya que se vio necesario afrontar el tema de la relación con el mundo, durante el transcurso de las sesiones⁹⁰. Al mismo tiempo, una vez que se tomó conciencia de la importancia de esta temática, constituyó el *inicio* de una nueva etapa, que ya no se podría detener⁹¹.

Ciertamente no podemos olvidar como antecedente inmediato toda la doctrina social de la Iglesia desde León XIII a Juan XXIII, pasando por Pío XII. Sin embargo, no se puede afirmar que la Iglesia haya comenzado a reflexionar sobre su relación con el mundo a partir del siglo

carismi e dei ministeri, della dimensione messianica di tutto il popolo di Dio, e dall'altra l'identificazione missione e apostolato, la questione sul mandato, la preferenza accordata alla AC, la problematica sui fini dell'apostolato associato, la coppia "temporale-spirituale", contribuiscono a lasciare sospesa l'interpretazione sulla natura teologica che il Decreto ha inteso dare all'espressione Popolo di Dio»: G. ZAMBON *Laicato e tipologie*, 301-302. Tal vez es por esto, que J. Grootaers afirma que es un texto de segunda categoría destinado desde el inicio a salvar las instituciones existentes, contentándose con defender el *status quaestionis*, cf. «Quatre ans après», 215.

⁸⁸ En este sentido J. Grootaers dice que se trata de una visión de lo temporal totalmente perimida, cf. «Quatre ans après», 217.

⁸⁹ Cf. «Quatre ans après», 220.

⁹⁰ Cf. D. BONIFAZI, *Cristianesimo e chiesa*, 166.

⁹¹ Cf. M. McGRATH, «Note storiche», 142. Ver nota 94, en la p 123.

XIX: «la historia de la Iglesia en el mundo, dice H. De Riedmatenn, no es otra cosa que la historia de la acción ejercitada sobre el mundo desde el día en el cual la predicación del mensaje de Cristo ha “dado la vuelta” a las normas éticas plasmadas en el mundo de aquella sociedad»⁹².

De la misma manera que hemos hecho con los otros documentos analizaremos los diferentes proyectos y los dos debates en aula, para tratar de ver la maduración de los conceptos. En este apartado nos centraremos en la presentación que se hace de la Iglesia, en su relación con el concepto de mundo, realidades temporales, etc., y en especial en el n. 43, donde se analiza el papel de los laicos en esta misma relación.

3.1 *Fase anterior al debate en aula*

3.1.1 Los primeros pasos.

Acabada la primera sesión del Concilio, el Papa Juan XXIII instituyó una Comisión de coordinación, compuesta de siete cardenales. Dicha Comisión analizó las propuestas venidas de todo el mundo y las redujo a 17. Entre los proyectos presentados, en primer lugar se encontraba el *De Ecclesia*; más adelante el *De praesentia activa Ecclesiae in mundo*. Este último fue llamado el Esquema XVII, por su ubicación, cuya redacción fue confiada a una Comisión mixta, formada por miembros de la Comisión doctrinal y de la Comisión para el Apostolado de los Laicos⁹³.

⁹² «La storia della “Chiesa nel mondo” altro non è, in ultima analisi, che la storia dell’azione esercitata sul mondo dal giorno in cui la predicazione del messaggio del Cristo ha sconvolto le norme etiche che avevano plasmato fino ad allora le società»: «Storia della costituzione pastorale», 19.

⁹³ «La Pontificia Commissione preparatoria per l’Apostolato dei laici, e precisamente la Sottocommissione per L’Apostolato nell’azione sociale o temporale, aveva preparato un fascicolo di quarantotto pagine a stampa nel quale, dopo aver esposto i principi generali, riguardanti l’azione dei cristiani nel campo temporale, si passava a parlare, per ben trenta pagine, di alcuni tipi particolari di azione temporale, e precisamente: della famiglia, della scuola, della donna (El texto se encuentra en Schemata, Series Quarta, 137 ss). Da parte sua la Pontificia Commissione Teologica aveva preparato due fascicoli: l’uno *Schema constitutionis doctrinalis de communitate gentium*, l’altro *Schema constitutionis doctrinalis de ordine sociali* (Schemata, series tertia, 7 ss), nei quali praticamente si trattavano gli stessi temi trattati dalla Commissione per L’Apostolato dei laici. Quest’ultima avrebbe dovuto dare prevalentemente orientamenti per l’azione dei laici; ma era inevitabile che ponesse delle premesse dottrinali. La Commissione Teologica avrebbe dovuto limitarsi ad una esposizione dei principi. Apparve chiaro che era necessario coordinare tutto questo materiale che si riferiva al magistero della Chiesa in campo sociale. Nacque così l’idea di uno schema che fondesse in maniera unitaria tutto il materiale perché ne uscisse una trattazione, fondata sui principi, ma radicata nella realtà moderna. Ci fu chi propose una commissione nuova ad hoc. Si decise invece per una commissione mista, composta dalle due com-

L.J. Suenens, miembro de la Comisión de Coordinación, fue nombrado relator del esquema y encargado de iniciar los trabajos de redacción⁹⁴. El encargado hizo saber a los miembros responsables de la Comisión mixta las líneas generales que deberían seguir: reelaborar, en cuanto fuese posible, algunos esquemas preconciiales, y preparar un nuevo esquema, compuesto de seis capítulos. El primer capítulo trataría sobre «la admirable vocación del hombre, en su pleno significado humano y cristiano»; seguido por cinco capítulos específicos: «la persona y sus derechos, el matrimonio y la familia, la cultura y su difusión, el orden social y económico, la comunidad de los pueblos y la paz»⁹⁵.

Los trabajos de esta Comisión mixta sufrieron muchos retrasos debido a la tarea propia de cada Comisión y a la labor de revisión de los documentos sobre la Revelación y la Iglesia. A esto se sumó la muerte del Papa Juan XXIII, ya que con la nueva convocación pocos fueron los que conocían a fondo el camino realizado⁹⁶.

3.1.2 Esquema de Malinas.

Los miembros de la Comisión mixta fueron informados que la Comisión coordinadora había examinado el proyecto presentado y lo consideraba insuficiente, en especial el primer capítulo. Por lo cual se encargó la nueva redacción al Card. Suenens, quien convocó en Bélgica un pequeño grupo de teólogos europeos. El resultado fue un documento — llamado *Texto de Malinas* — fuertemente dogmático. Se le objetó tanto el tono como la estructura. Por un lado el texto no destacaba la

missioni[...]in tutto sessanta vescovi e altrettanti periti»: S. QUADRI, «Introduzione alla Costituzione», 12.

⁹⁴ Creemos importante subrayar que el hecho de la presencia del Card. Suenens en esta Comisión mixta, ayudó a mostrar el documento naciente como la otra cara de el *De Ecclesia*, que en 1962 comienza a ser tratado en aula. En especial cuando en su famosa intervención invita a considerar todo el conjunto de trabajos presentados en función de responder dos preguntas: ¿Qué dice la Iglesia de sí misma? Y ¿qué dice de sí en su diálogo con el mundo? (*Ecclesia ad intra et ad extra*, Cf. AS I/4, 222-225. Ver el desarrollo en el cap. I, punto 2.2). En este sentido M. McGRATH, «La costituzione pastorale», 497 y H. DE RIEDMATTEN, «Storia della costituzione pastorale», 21.

⁹⁵ «De admirabili vocatione hominis secundum Deum; De persona humana in societate; De matrimonio, familia et problemate domographico; De cultura humana; De ordine oeconomico et de iustitia sociali; De communitate gentium et pace»: M. McGRATH «Note storiche», 143.

⁹⁶ Cf. M. McGRATH «Note storiche», 144. E. Pavlidou hace notar que en abril de 1963, fueron invitados a Roma un cierto número de laicos para discutir el texto, junto con un grupo de peritos eclesiásticos y padres conciliares. De esta discusión surge la preocupación de una descripción verdaderamente detallada sobre el mundo de hoy, su progreso y evolución, así como también profundizar sobre la teología de las realidades terrenas, cf. *Laici e segni dei tempi*, 39.

problemática de la relación Iglesia-mundo, y, por el otro, era demasiado didáctico, árido, y poco comprensible⁹⁷.

Inmediatamente se hizo sentir la presencia de dos escuelas: la primera que sostenía que si se quería afrontar los problemas sociales con el verdadero espíritu del Concilio, se debía hacer de manera teológica, es decir, que era necesario proceder de los datos de la Revelación a las conclusiones doctrinales. La segunda escuela, guiada por la orientación dada por el Papa Juan XXIII en sus encíclicas, sostenía que todo documento que pretendiera verdaderamente dirigirse al mundo moderno debía orientarse a considerar los problemas del mundo hablando a los hombres en un lenguaje y con argumentos que ellos pudieran comprender y aceptar⁹⁸.

3.1.3 Esquema de Zurich.

En noviembre de 1963 se vuelve a reunir la Comisión mixta, formada por 60 miembros y 50 teólogos y expertos. Ante el temor de que un grupo tan numeroso no pudiera llevar a buen puerto la confección del nuevo documentos, se eligió el 29 de noviembre de 1963, un pequeño comité dirigente (Subcomisión central mixta), compuesta por tres miembros de cada Comisión — Apostolado y Doctrinal — cuyo presidente fue Mons. Guano y tuvo como secretario invitado a B. Häring⁹⁹.

La Comisión mixta convino en que el primer capítulo, es decir el capítulo «doctrinal», debía ser desarrollado con mayor extensión; y que a este se debía agregar un capítulo final que habría indicado brevemente las principales áreas de los problemas afrontados anteriormente, (capítulos 2-6). Estos capítulos se publicaron más adelante, separadamente como apéndices (se trata de los así llamados *Adnexa*), bajo la responsabilidad de la Comisión mixta. Desde el momento en que no

⁹⁷ Cf. H. DE RIEDMATTEN, «Storia della costituzione pastorale», 40. El texto presentado por Suenens se llamaba *Schema: Adumbratio Schematis XVII. De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*,

⁹⁸ Cf. M. McGRATH, «La costituzione pastorale», 499. A estas dificultades se sumaban por un lado, la falta de esquemas que sirvieran de fundamento, y por otro, la convicción de algunos padres que tratar de estos temas era salir de la intención del Concilio, o simplemente no podrían hacerlo en el modo y con la profundidad necesarias para un documento del Concilio. Algunos pensaban que hubiera sido mejor reunir todos estos temas en una encíclica social, cf. H. DE RIEDMATTEN, «Storia della costituzione pastorale», 34.

⁹⁹ Los miembros eran: de la Comisión teológica: Ance, McGrath y Schröffer; de la Comisión para el Apostolado de los laicos: Guano, Hengsbach y Menager. Más tarde se incorporaron dos representantes de otros continentes: Wright (América) y Blomjous (África), con el fin de asegurar una perspectiva más amplia.

serían debatidos en la sede del concilio no constituirían un documento conciliar¹⁰⁰.

El comité dirigente se reunió brevemente dos veces en Roma, antes del final de la segunda sesión, y decidió las líneas portantes del nuevo esquema. Además se eligieron algunos otros teólogos que pudieran ayudar a preparar el trabajo. En enero de 1964, en Zurich, este pequeño grupo de teólogos comenzó a elaborar el nuevo texto¹⁰¹. El fruto de su obra, si bien debía sufrir todavía muchas correcciones, mostraba ya cierta dirección y estilo propio.

El texto fue escrito en francés, y se nota — según H. De Riedmatten — un cambio en el tono, con una perspectiva más escriturística, desde donde fueron examinados los problemas afrontados¹⁰².

En marzo se reunió la Comisión mixta para examinar el texto presentado. El comité dirigente aprobó las observaciones orales y escritas como base para una nueva revisión. El texto revisado fue presentado a la Comisión plenaria mixta (doctrina y apostolado laical) en junio. La mayor atención fue atraída por el esquema, el cual fue enviado a la Comisión de coordinación del Concilio que lo aprobó y estableció que fuese distribuido a los padres conciliares y discutido durante la tercera sesión¹⁰³.

A partir de este momento, la Comisión plenaria mixta, no trabajó más en función de sus propias observaciones, sino de las enviadas por los miembros del concilio.

Hasta el momento, el documento producido, no había recibido nombre. Era llamado «el famoso esquema 13». La falta de nombre era signo de que aún resultaba difícil englobar este conjunto de problemas bajo

¹⁰⁰ «Questo progetto ben intenzionato rifletteva l'esitazione e la riluttanza dei membri della Commissione a trascinare il Concilio in un dibattito su molti problemi temporali che sembravano troppo transitori, troppo contingenti per divenire oggetto di un documento conciliare, destinato a durare nei secoli»: M. McGRATH, «La costituzione pastorale», 501.

¹⁰¹ Del 1 al 3 de enero de 1964, esta Sub-comisión, examinó los tres primeros capítulos: *De integra hominis vocatione*, *De Ecclesia Dei hominum quae servitio debita*, *De ratione Christianorum se gerendi in mundo in quo vivunt*. Se establecen los criterios para el capítulo IV: *De praecipuis muneribus a christianis nostrae aetatis adimplendis*, y para revisar los *Adnexa*, cf. F. GIL HELLÍN, *Constitutionis Pastoralis*, 20.

¹⁰² El hecho de haber sido traducido luego al latín, hizo que la obra del traductor se prestase a equívocos, tuvo que elegir según criterios personales los términos a utilizar. Esto se hizo sentir posteriormente en el aula conciliar, cf. H. DE RIEDMATTEN, «Storia della costituzione pastorale», 43.

¹⁰³ Cf. M. McGRATH, «Note storiche», 146.

un título. Por otro lado, no eran pocos los que rehusaban aceptar este estudio sobre la realidad social como expresión directa del concilio¹⁰⁴.

El 3 de julio de 1964, el Papa Pablo VI, en audiencia concedida al Card. Cicognani determina que el Esquema sea enviado a los padres conciliares, bajo el nombre de *Schema de Ecclesia in mundo huius temporis*¹⁰⁵.

3.2 *Schema de Ecclesia in mundo huius temporis*

3.2.1 El texto.

Del texto en sí no haremos un análisis demasiado detallado porque creemos que las críticas del debate son suficientemente claras y exhaustivas. De todos modos es importante señalar el hecho de la ausencia de una precisión sobre el concepto de mundo que se utilizará en el documento.

El documento desarrolla el tema de la ayuda a dar al mundo en el n. 14 (antecedente remoto del n. 43). Presenta la Iglesia como «continuamente vivificada por el Espíritu, para que sea fecunda con la doctrina y las obras, para la vida futura y la vida eterna»¹⁰⁶. Se coloca frente al mundo como aquella que debe iluminar, con la Palabra del Verbo Encarnado, la finalidad de las cosas, construyendo así una ciudad terrena en amor y justicia. Tarea que realiza por la obra e instituciones de los pastores y de los fieles en unión con sus pastores¹⁰⁷. Como se puede observar, el sentido jerárquico está fuertemente presente, no sólo en lo que respecta a los fieles, sino también en lo respectivo al mundo.

Se distingue la jerarquía del Pueblo de Dios. A la primera se le atribuye el magisterio, al segundo el «*sensus fidei*». La obra y/o instituciones, que iluminan, son o de los pastores, o de los fieles con los pastores. Más adelante añade, que corresponde a todo el Pueblo de Dios escrutar los signos de los tiempos, y que, dentro de aquel, cada uno tendrá su propio papel: a los pastores les corresponde todo lo que está relacionado estrictamente con su oficio apostólico, es decir, la doctrina del Evangelio y todo lo que esté esencialmente conectado. A los fieles, en

¹⁰⁴ Cf. M. McGRATH, «Note storiche», 146.

¹⁰⁵ Cf. F. GIL HELLÍN, *Constitutionis Pastoralis*, 21.

¹⁰⁶ «Deus, omnium largitor bonorum, Ecclesiae verbum suum commisit eamque Spiritu Christi incessanter vivificat, ut fecunda sit doctrina et opere non solum, quamvis primum, pro vita futura, sed etiam pro terrestri vita»: AS III/5, 124.

¹⁰⁷ «Ecclesia conscientias hominum hac de re illuminat non per sola documenta magisterii sui, sed etiam per omnem manifestationem sensus fidei totius Populi Dei atque per opera et institutiones a Pastoribus vel a fidelibus in unione cum Pastoribus coepta et promota»: AS III/5, 125.

cambio, corresponde ayudar a los pastores con sus consejos y la aplicación concreta en los hechos¹⁰⁸.

Frente al mundo la Iglesia presenta las *verdades inmutables*, aunque sin excluir la dignidad de las cosas creadas¹⁰⁹. Es una Iglesia que se coloca *frente* al mundo, enseñando y guiando, oponiendo a las realidades perentorias las verdades perennes.

Se puede constatar, por otra parte, la presencia de ciertos elementos que representan un cambio de actitud con respecto a los fieles. En la línea 25 del n. 15, se llama a los fieles a no esperar siempre una respuesta pronta de los pastores a todas las cuestiones. Existen cuestiones difíciles y aplicaciones concretas a situaciones mutables que escapan a su capacidad. Es en estos momentos cuando los fieles deben actuar bajo su responsabilidad, aplicando los principios de su conciencia y conducidos por la prudencia¹¹⁰.

3.2.2 El debate.

El texto fue presentado en aula, en la CG 105, por el Card. Cento y Mons. Guano, mediante respectivas *Relationes*. En ambas podemos encontrar una pequeña síntesis histórica, como es común en este tipo de documentos¹¹¹. Nos interesa la segunda relación, donde se destaca, cuando habla de la urgencia de este documento, cómo la Iglesia hoy es

¹⁰⁸ «Quodsi verbum Dei semper immutabiliter indicat finem perfectum caritatis in iustitia et iustitiae in caritate, in explorandis gressibus versus hunc finem Populus Dei praesertim in aetate praecipitum profundarumque mutationum, continenter perscrutari debet, quid signa temporum postulent. Quo in officio, distincta quidem ratione exercendo a Pastoribus Ecclesiae reliquisque fidelibus, alter alterum adiuvet: Pastores interpretando, iuxta suum munus apostolicum doctrinam Evangelii et quae cum ea essentialiter connexa sunt; fideles adiuvando pro sua parte et sensu fidei opus Pastorum, sive consiliis sive applicationibus factis»: AS III/5, 125.

¹⁰⁹ «Ecclesia sancte servat verbum Dei sibi commissum tamquam thesaurum immutabilem, ex quo vetera et nova proferre (cf. Mt 13.52) non desinit, manifestando et defendendo omnium hominum, ne uno quidem excluso, dignitatem et verum sensum rerum creaturarum»: AS III/5, 125.

¹¹⁰ «Fideles vero ne putent Pastores suos competentes vel vocatos esse, ut sibi ad omnes quaestiones, etiam graves, respondeant quid hic et nunc agendum sit; ceteroquin mirum non est magisterium Ecclesiae in novis difficillimisque questionibus, ubi agitur de applicatione principiorum doctrinae vigentis ad condiciones vitae mutatas non statim prompta habere responsa vel solutiones. Quod si in his rerum adiunctis, cum normae directivae ab auctoritate Ecclesiastica propositae desunt, fideles tamen agere debent, ipsi propria responsabilitate consilium capere audeant secundum praeceptum suae conscientiae, ducti prudentia christiana,»: AS III/5, 125.

¹¹¹ AS III/5, 207.

consciente de estar inmersa en el mundo, el cual, ella descuida e ignora, observa y espera, en una actitud ambigua¹¹².

Este mundo, continúa, está constituido por los hombres que están fuera de la Iglesia. También por aquellos que se encuentran dentro de ella y que, por lo tanto, pertenecen al mundo y a la Iglesia¹¹³. Esta debe permanecer fiel a todo lo que Dios le ha confiado, así como también, impregnada de respeto por los hombres, sus problemas y dificultades, y hacer del Concilio un canal de diálogo entre la Iglesia y los hombres. Debe vivir la tensión de llevar en sí el mundo y a la misma vez, debe distinguirse y separarse de él, cumpliendo su misión en el espíritu de pobreza, abnegación y humildad¹¹⁴.

Por eso éste es un documento diferente. No intenta una reflexión sobre la Revelación o sobre la Iglesia para presentar al mundo, de esto tratan otros trabajos conciliares. Tampoco es una predicación, una catequesis, etc. Se trata de promover un diálogo con los hombres de la actualidad, tratando de dar un aporte a los problemas del momento¹¹⁵. Es, en definitiva, el documento del diálogo entre la Iglesia y el mundo.

Sin embargo los términos de este diálogo debían ser aclarados. En primer lugar se encuentra la Iglesia, presentada como una unidad, como Pueblo de Dios¹¹⁶. En segundo lugar se encuentra el mundo que constituyó una dificultad que se tuvo que afrontar, porque aparecía poco claro, ya que se manejaban diversos significados¹¹⁷.

¹¹² «Ecclesia magis hodie conscia fit mundi cui immersa est, [...]; mundi huius, qui Ecclesiam vel negligit et ignorat, vel aspicit et expectat»: AS III/5, 204.

¹¹³ «mundus de quo agitur et illis constituitur hominibus qui extra Ecclesiam sunt, et iis qui intra eam vivunt, qui ergo eodem tempore ad Ecclesiam et ad mundum pertinent»: AS III/5, 204.

¹¹⁴ «36. Ex natura sua Ecclesia in mundo praesens adest et vivit, sicut Christus, in seipsa reapse mundum fert; ex altera autem parte aliquomodo a mundo distinguitur et separatur, quatenus nonnisi in spiritu paupertatis, abnegationis, humilitatis Ecclesia implet missionem suam in mundo»: AS III/5, 209.

¹¹⁵ «Agitur enim de semper magis promovendo colloquio cum omnibus hominibus, ut homines de eorum mente et de eorum condicionibus et problematibus audiantur, et ut vicissim ipsi norint quae sit mens Ecclesiae circa significationem condiciones et directiones (orientamenti) et circa maiora problemata nostri temporis»: AS III/5, 205.

¹¹⁶ «42. Clare autem dicendum est, quod quando in hoc schemate, verbum habetur de Ecclesia, non solum agitur de hierarchia sed de toto Popolo Dei. *Evidentissime, in quaestionibus quae hic tractantur laici propriam partem et responsabilitatem maximi momenti habent, sicuti propriam partem habet hierarchia, uti patet*»: AS III/5, 210.

¹¹⁷ Otras dificultades eran: 1) mantener un equilibrio entre la presentación de principios evangélicos y la descripción y explicación de la situación actual a la luz de dichos principios. 2) No entrar en particularismos, o dar respuestas a todos los problemas. 3) Un vocabulario adaptado a los hombres de este tiempo para que no se sientan extraños, cf. AS III/5, 206.

Encontramos allí la siguiente definición: «Se trata del universo y de toda la familia humana en su unidad y diversidad. En mente tenemos diversos aspectos según los cuales el mundo puede ser considerado: 1) como creado por Dios; 2) como caído en el pecado; 3) como salvado y santificado por Cristo[...]»¹¹⁸. Hace notar cómo en el mundo siempre existieron signos de la presencia y del amor de Dios, así como también su misma negación (n. 34)¹¹⁹.

El debate en aula comenzó sin mayores preámbulos¹²⁰. En lugar de analizar todas las intervenciones, nos parece mejor presentar una ponencia que puede ser suficientemente ilustrativa, y completar la información a pie de página.

Entre las primeras intervenciones nos encontramos con la del Card. R. Silva Henríquez quien habló en nombre de otros 25 obispos latinoamericanos. Su intervención estaba dividida en dos partes. En la primera trató acerca de la misma misión de la Iglesia, diciendo que «si la Iglesia quisiera responder a la pregunta ¿qué dices de ti misma?, debe necesariamente hablar de los hombres en el mundo, porque la Iglesia existe a causa de los hombres en el mundo, y los hombres en el mundo existen a causa de la Iglesia».

La Iglesia puede ser concebida en un doble aspecto: 1) como un medio de salvación: aparece al servicio de los hombres como servidora (*ministra*) y sacramento de redención. 2) Como nueva creación, o Reino de Dios iniciado en la tierra: es la patria de los hombres, hacia donde tienden todos los pueblos y en la cual la misma humanidad encuentra la plenitud de su propia vocación. Entonces, la Iglesia debe considerar con más profundidad su vocación actual, dirigiéndose (*convertat*) hacia el mundo, porque en él encuentra el sentido de su existencia y de su amor¹²¹.

¹¹⁸ «31. Agitur de universo et hominum familia in sua unitate et diversitate. In mente habeamus aspectus diversos quibus mundus considerari potest: 1) ut creatus scilicet a Deo; 2) ut in peccato positus; 3) ut salvatus et sanctificatus a Christo»: AS III/5, 208-209.

¹¹⁹ Cf. AS III/5, 209.

¹²⁰ Si bien no faltaron las intervenciones en las cuales se reconocía el valor del esfuerzo, ciertamente se hizo sentir un descontento generalizado, aunque de diversos niveles. Algunos pedían que se rehiciera completamente el documento (cf. A. Ottaviani, AS III/5, 426), que se revisara el estilo para que sea más actual (cf. G.H. De Vet, *Ibid.*, 411; I. Schoiswoh, *Ibid.*, 416), o menos homilético (cf. E. Ruffini, *Ibid.*, 220; C. Morcillo González, *Ibid.*, 285; I.C. Heenan, *Ibid.*, 319; M. Roy, *Ibid.*, 322; F. Franc, *Ibid.*, 331).

¹²¹ «1. *Ex ipsa missione Ecclesiae*. Si Ecclesia in hac Synodo vult responsum dare huic quaestioni: “Quid dicis de teipsa?”, debet necessario loqui de homine in mundo, quia Ecclesia existit propter homines in mundo et homines in mundo existunt propter Ecclesiam. In Ecclesia, enim, duplex aspectus distinguendus est: primus, Ecclesia ut

Esta exposición se ve en sintonía con la *Relatio* comentada, ya que pone en los hombres el camino obligado de la Iglesia. Pero creemos que ha comenzado a dar un paso más adelante. Encuentra en la humanidad la razón de ser de la Iglesia, y por lo tanto, esta deberá partir del hombre para cumplir su vocación, en una actitud de servicio. Afirmar esto es declarar que deberá poner delante de sus ojos el ser y obrar de los hombres, conocer sus deseos, su lenguaje, su «longitud de onda», para poder cumplir su misión¹²².

En la segunda parte de esta ponencia se toca el tema de los laicos, de su índole secular. A pesar de haber sido suficientemente tratada la teología sobre el laicado en diversos documentos, ésta aparecería imperfecta si no tocara la misión temporal de los laicos en el mundo. Esta necesidad encuentra su raíz en el mismo n. 31 de la LG, donde se les reconoce una tarea propia¹²³.

Como se puede observar el hecho de una nueva visión del mundo hacía concebir la necesidad de repensar a la Iglesia en su relación y su presencia en él, de manera especial la tarea de los laicos en los asuntos

“Institutio salutis”, et sic Ecclesia est in servitium hominis in mundo ut ministra et sacramentum redemptionis; secundus, Ecclesia ut “Nova Creatio”, seu Regnum Dei in terris inchoatum, et sic Ecclesia est veluti patria hominum ad quam tendunt omnes populi et in qua humanitas ipsa invenit plenitudinem suae concretae vocationis. Si igitur Ecclesia profundius nunc considerat vocationem suam, necesse est ut se ad homines et ad mundum plene convertat, quia in ipsis invenitur tota ratio suae existentiae et sui amoris. Ceteroquin tota vis amoris, praesertim si supernaturalis, impellit amantem erga amatum: “sic enim Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret”. Si Concilium non ageret de hoc schemate, hierarchia Ecclesiae accusari posset di aliqua unilateralitate ac partialitate in favorem sui ipsius»: AS III/5, 235. Por su parte I. Landázuri Ricketts, hacía mención a la necesidad de clarificar el concepto de Iglesia ya que a veces parece referirse a la jerarquía, y otras, al Pueblo de Dios, o a los principios de fe y moral cristiana enfrentados con los principios del mundo, cf. AS III/5, 267. En el mismo sentido I. Darmajuwana, *Ibid.*, 398.

¹²² «In dialogo ergo cum mundo, Ecclesia, ut lingua moderna dicam, nequit uti nisi partim de la “longueur d’onde propre au monde”, sed sua propria utitur. Ecclesia v.g. est et remanet inaestimabile instrumentum pacis pro mundo, non directe tamen in campo diplomatico sed ipsa natura et fine sua»: L.I. Suenens, AS III/5, 270. Ver también A. Matias, *Ibid.*, 280

¹²³ «2. *Ex indole saeculari laicorum*. Nostra Synodus, cum agat specialiter de Ecclesia in tota sua realitate, pluries de theologia laicorum ac de eorum apostolatu locuta est. Nunc autem: doctrina et orientationes pastorales circa laicos omnino imperfectae apparent si non adesset aliqua tractatio de missione temporali hominis in mundo. Schema *de Ecclesia*, in par. 31, dicit[...]*Deest ergo, usque adhuc, enucleatio quaedam ipsius ordinis temporalis et vocationis hominis in mundo. Schema hoc, bene recognitum, debet inservire ab talem enucleationem faciendam*»: AS III/5, 235-236. Sin embargo no faltaron quienes sostuvieron aún, que la actividad principal de los laicos, era la de ayudar la obra de los pastores. R. González Moralejo, AS III/5, 393.

temporales¹²⁴. Esta misma razón hizo que comenzara a pedirse que los *Adnexa* fueran agregados al cuerpo del documento, ya que representaban los problemas concretos a los cuales la Iglesia quería dar luz¹²⁵.

3.3 Schema Receptum o de Ariccia

Después de esta primera discusión una cierta incertidumbre se difundió entre los responsables del texto. Si bien había sido aceptado como base para el trabajo siguiente, quedaba por resolver el valor de los *Adnexa* y su tratamiento.

¹²⁴ En este sentido dos fueron los temas que se presentaron: la noción de mundo y la tensión entre realidades temporales y espirituales. Muchas de las ponencias pedían una aclaración sobre el concepto de mundo, por ej. I. Landázuri Ricketts, pide coherencia entre lo diversos conceptos utilizados (cf. AS III/5, 267, I. Darmajuwana, *Ibid.*, 398); C. Wojtyla, dice que la Iglesia vive en diversos mundos: culturales, sociales, etc., (cf. *Ibid.*, 299); S. Soarez de Resende propone utilizar el vocablo «civilización» en lugar de mundo, para evitar equívocos, (cf. *Ibid.*, 327); M. Hermaniuk presenta una definición de mundo: «Tota societas humana in terra, considerata simul in vocatione sua integra prout a Deo determinata et prout in vita practica apparet: in re religiosa, scientifica, culturali, sociali oeconomica et politica. Tunc ad missionem Ecclesiae in hoc mundo pertineret adiuvare homines in recta cognitione istius integrae vocationis[...]. Et in fideli conformatione vitae[...]. Ad hanc integram vocationem», (*Ibid.*, 297); el mundo así considerado no se identifica con algo pecaminoso, es toda una civilización que tiene su autonomía, con una significación histórica (cf. P.I. Schmitt, *Ibid.*, 406-407). Por supuesto no faltaron los que veían la necesidad de resaltar la presencia del demonio en el mundo, (cf. A. De Castro Mayer, *Ibid.*, 327 y D.B. Reetz, *Ibid.*, 374-377).

Por otro lado se tuvo en cuenta la tensión entre dimensión espiritual y temporal: A. Liénart pidió que se distinguiera mejor el orden natural del sobrenatural, ya que la vida de los hombres se encuentra entre estas dos realidades, cf. AS III/5, 215; o entre la vocación terrestre y la celeste, cf. P.E. Léger, *Ibid.*, 227; la finalidad es poder integrar el trabajo cotidiano dentro de la economía de salvación, cf. A.G. Meyer, *Ibid.*, 232; porque a lo largo de la historia de la Iglesia fue interpretada de diversas maneras: como «fuga mundi», predicada como «la aversión a los asuntos temporales», concepto que ahora se convierte en «invitación a tomar parte de las realidades temporales». Aún la vida religiosa que antes era considerada como «escapar del mundo», ahora es concebida como «servitium mundo», cf. I. Landázuri Ricketts, *Ibid.*, 268. Se busca así evitar el «dualismo» cristiano, el cual es contrario al Evangelio, cf. A. Charue, *Ibid.*, 347. Así la Iglesia debe con espíritu de servicio cooperar con todos los hombres en la edificación de una civilización verdaderamente humana, cf. L.S. Duval, *Ibid.*, 358; evitando pensar el progreso humano como algo contrario a la religión, cf. M. Browne, *Ibid.*, 437; es una verdadera presencia realizada en amistad con el mundo, abandonando toda pretensión de poder, cf. P.I. Schmitt, *Ibid.*, 406-407. Para que este contacto sea realista debe tratarse de la Iglesia como Pueblo de Dios, no considerándolo restringido sólo a los laicos, cf. G.H. De Vet, *Ibid.*, 411, I Döfner, *Ibid.*, 228, en nombre de 85 obispos alemanes.

¹²⁵ Cf. P.E. Léger, AS III/5, 226. En este sentido A. Ottaviani rechazó el tratamiento de los *adnexa*, ya que no habían sido discutidos previamente en las Comisiones, (cf. *Ibid.*, 425).

La Comisión directiva retomó los trabajos el 17 de noviembre, incorporando en su seno a 13 nuevos miembros venidos del tercer mundo, de los países bajo el comunismo y de otras regiones, para hacer más representativa la tarea. Por otro lado se eligieron 6 peritos para formar un grupo de redactores que elaborase las siguientes publicaciones, quedando como supervisor último G. Philips, ya libre de su trabajo con el esquema *De Ecclesia*¹²⁶.

A petición de numerosos padres de la Comisión encargada de la redacción, se decidió ampliar la introducción con los problemas de nuestro tiempo e insertar los *Adnexa* al texto. De esta forma el antiguo texto constituía la primera parte, más doctrinal, y el nuevo, el tratamiento de los problemas específicos¹²⁷.

La Comisión de trabajo se trasladó a Ariccia el 31 de enero de 1965. Bajo la supervisión del Card. Cento y Mons. Guano, se reunieron 29 miembros del Concilio, 38 peritos y 20 auditores laicos, trabajando en subcomisiones según los temas. Según H. De Riedmatten, la nueva redacción no tuvo en cuenta el texto de Zurich, ni para la introducción ni para el tratamiento de algunos de los *Adnexa*, por lo tanto se partió casi desde cero¹²⁸. La parte más ardua fue la confección de la nueva parte doctrinal. Esta debía estar centrada sobre el hombre. Por tanto no debía ser tanto un conjunto de leyes morales sobre el mismo, sino una verdadera antropología católica, que evitase, a su vez, todo dualismo (natural-sobrenatural), buscando ofrecer una visión positiva de las realidades temporales partiendo de la Biblia.¹²⁹

El nuevo texto (al cual se le agregaron en las sesiones posteriores en Roma, otras enmiendas), redactado por G. Philips, fue presentado a la Comisión Plenaria Mixta, que lo aprueba el 11 de mayo de 1965. Pablo VI, el 16 de mayo siguiente, manda que sea distribuido a los Padres conciliares bajo el nombre de: *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*¹³⁰.

3.3.1 El texto.

Importa tener en cuenta las palabras de Mons. Garrone, (que sustituyó a Mons. Guano), introduciendo la primera parte del esquema. Afirma que el problema del hombre constituye el tema y el alma de todo el trabajo, el cual pretende ofrecer una síntesis de las líneas funda-

¹²⁶ Cf. M. McGRATH, «La costituzione pastorale», 507.

¹²⁷ Cf. H. DE RIEDMATTEN, «Storia della costituzione pastorale», 46-47.

¹²⁸ Cf. H. DE RIEDMATTEN, «Storia della costituzione pastorale», 48.

¹²⁹ Cf. M. McGRATH, «La costituzione pastorale», 510.

¹³⁰ Cf. F. GIL HELLÍN, *Constitutionis Pastoralis*, 22

mentales de una antropología cristiana¹³¹. Aquí encontramos la orientación para analizar la nueva propuesta conciliar.

La *Relatio particularis*, al presentar el nuevo texto, pone de manifiesto el deseo de aclarar que la primera noción de Iglesia que se ha querido utilizar en este texto es la de Pueblo de Dios, el cual es siempre jerárquico. Este término será utilizado en este sentido en casi todo el documento¹³².

La nueva redacción, teniendo en cuenta las propuestas realizadas, se dirige explícitamente a los que profesan su fe en Cristo, e implícitamente a todos los hombres. Su intención es exponer cómo entiende la presencia y la actividad de la Iglesia en el mundo, para lo cual define qué entiende por mundo:

Con el nombre de mundo entendemos aquí, por una parte el cielo, la tierra y todas las cosas creadas por Dios, por otra, toda la familia humana, cuyos miembros, aunque sean pecadores, son amados personalmente por Dios, porque por ellos Cristo se entregó y resucitó, y porque gozan de una misma vocación divina; también el «mundo» en cuanto sometido al signo del Maligno, enemigo de Dios en este tiempo hasta que también al fin será salvado por la fe¹³³.

La *Relatio Generalis*, por su parte agrega que es con este mundo dentro del cual manifiesta su presencia, con el cual la Iglesia entra en comunión. Esta manifestación es tal que no puede darse vida cristiana erradicada de las realidades del mundo. Ella lleva en sí los signos de unión con el mundo¹³⁴.

Su acción en el mundo es tratada en el n. 52, bajo el título: «Sobre la unión entre fe y vida concreta». Se intentó resolver el problema de la inserción del «orden de la creación» en el «orden de la redención»¹³⁵,

¹³¹ AS IV/1, 555.

¹³² AS IV/1, 529.

¹³³ «Nomine “mundi” hic intelligimus ex un parte caelum et terram seu universitatem rerum a Deo creatarum, ex altera parte universam familiam humanam, cuius membra, quamvis peccatores sint, a Deo tamen personaliter diliguntur, pro quibus Christus seipsum tradidit et postea resurrexit et qui omnes una eademque gaudent vocatione divina; licet “mundus” quatenus sub signo Maligni positus est, Deo hoc tempore adversetur, donec in fine et ipse per fidem salvetur»: n. 2. AS IV/1, 436.

¹³⁴ «Ideo, populus Dei qui est Ecclesia, communionem suam cum mundo manifestat in quo praesens est. Ideo, vitam christianorum constat non posse a realitatibus mundi eradicari, nec fidem extra vitam fieri posse. Munus laicorum praesertim sic fortiter affirmatur. Sic mundo Ecclesia iungitur ita ut iugiter in seipsa vestigia ferat talis coniunctionis necnon et quanta ab ipso mundo accipiat ignorare nequeat (52-57)»: AS IV/1, 532.

¹³⁵ «Secundum plurimorum Patrum optata thema de “insertione” ordinis creationis in ordine redemptionis, necnon de “missione universali Ecclesiae” innuuntur (nn. 50 et 51)»: AS IV/1, 533.

por eso se explica en el texto cómo se equivocan gravemente quienes oponen o excluyen entre sí, la vida cristiana y la construcción de la ciudad terrena (líneas 23-26). Esta idea, desarrollada en todo el n. 52, es puesta en íntima relación con el deber de la profecía de los cristianos antes las injusticias de este mundo (líneas 34-38). Es este un deber que tiene su raíz en la caridad con los hombres.

En relación a los laicos (n. 53) aparece por primera vez, y se mantendrá hasta el texto definitivo, la insistencia de una tarea que les es peculiar aunque no exclusiva¹³⁶. El oficio de los laicos se manifiesta como una presencia entre los hombres, viviendo con el espíritu de Cristo, compartiendo con ellos el pan, estableciendo lazos de amistad. Añade que pertenece a los laicos como primera actividad, donde la Iglesia no puede entrar, para vivificar y santificar¹³⁷.

A continuación, se añade un número que habla de la relación de los pastores con el mundo. Su parte en la misión de la Iglesia aparece como la de predicar con autoridad, y con su anuncio ayudar a la vida concreta de los fieles, teniendo en cuenta las situaciones que estos puedan vivir. A nuestro juicio esto resulta una novedad, no tanto porque en él se digan cosas nuevas, sino por el hecho de comenzar a pensar en una tarea secular para los pastores, aunque todavía mediada por los laicos.

De lo que aparece en estos textos nos persuadimos de que hay un cambio de tono. El punto de partida antropológico explica el porqué la relación de la Iglesia y el mundo pasa por una presencia, por un dejarse empapar por las realidades terrenas sin perder la vocación a las trascendentes. Es decir, que la posibilidad de confluencia de la trascendencia y la inmanencia, se da en el encuentro con el hombre en su única realidad.

3.3.2 El debate

A diferencia del anterior debate, en éste es difícil encontrar una intervención que sea la síntesis de lo dicho.

En general se reconoció un avance con respecto al texto anterior. Algunas críticas se centraron en el estilo, pidiendo que se evitara todo tipo de retóricas, que se expusieran las verdades reveladas pero con un lenguaje adecuado¹³⁸.

¹³⁶ «Totus Populus Dei messianicus mortem et resurrectionem Domini coram mundo testificari debet, at modis valde diversis. Saecularia officia et navitates proprie, quamvis non exclusive, laicis competunt»: AS IV/1, 471.

¹³⁷ Esta mención al rechazo de la Iglesia no aparecerá en los siguientes textos.

¹³⁸ Cf. I. Landázuri Ricketts, AS IV/1, 562. Se argumentó, además, que el lenguaje era demasiado difuso y repetitivo, con un latín escaso, cf. A. Bea, AS IV/1, 577 y E. Ruffini, AS IV/2, 23. Se criticó además, los siguientes aspectos: era incompleto el tra-

En casi todos los puntos referidos a la primera parte del esquema se hicieron sentir voces de signo contrario. Por un lado aquellas que adoptaban frente al mundo una actitud abierta, queriendo hablar desde dentro del mundo. Para éstos la atención que el Pueblo de Dios dirigía a los problemas y dolores de los hombres no debía aparecer como un gesto de misericordiosa condescendencia, como si el Pueblo de Dios fuese una realidad superior. La Iglesia forma parte de la misma humanidad a la cual se dirige y con la cual comparte las ansias y los problemas¹³⁹.

Para otros la única manera de hablar al mundo es desde el Evangelio, presentando las realidades que allí se contienen. La diversidad de hombres a los cuales se habla hace necesario, para no omitir ninguna verdad, recurrir a los conceptos bíblicos de mundo, hombre, historia, reservando el puesto debido al pecado y a la verdad de la cruz. De esta manera tratará de la realidad del hombre¹⁴⁰.

En cuanto al concepto de mundo, fueron muchos los que pidieron una aclaración de la terminología. Nuevamente aparecieron dos tendencias, aquellos que mantenían una postura de sospecha ante el mundo¹⁴¹, y aquellos que proponían una actitud de apertura misericordiosa y humilde¹⁴². A la multiplicidad de conceptos tomados en el texto — co-

tamiento de los problemas del mundo (cf. C. Morcillo González, AS IV/2, 372), aún pensado para problemas que pertenecen al primer mundo (cf. F. Lourdusamy, AS IV/2, 380). Si se pretende decir algo que sea útil a los problemas del mundo es importante repetir aquello dicho en otros documentos sobre la misión sobrenatural de la Iglesia. Es importante que se aclare el sujeto que habla, a quien habla y con cual derecho. A veces se usa el vocablo «Pueblo de Dios», otras «Concilio», otras «nosotros» (cf. F. Köning, AS IV/2, 26-27).

¹³⁹ Cf. J. Frings, AS IV/2, 405.

¹⁴⁰ Cf. F. Köning, AS IV/2, 27.

¹⁴¹ Para algunos se debía evitar todo optimismo poco realista, que no tenga en cuenta la lucha entre Dios y Satanás que se desarrolla en el mundo, cf. L. Jaeger, AS IV/1, 575. No es exacto afirmar que esa parte del mundo sometida al signo del Maligno se podrá salvar al fin de los tiempos, ya que justamente por oponerse a Dios no tiene salvación. Tampoco es exacto decir, hablando sobre el n. 46, que Cristo ha renunciado a toda dominación terrestre, cf. A. Bea, AS IV/1, 577. Es necesario recordar las consecuencias del pecado original que creó un desequilibrio en el mundo. La idea de Teilhard de Chardin sobre la construcción del mundo es peligrosa: también la torre de Babel quería ser una nueva creación del mundo, como el hedonismo de los griegos o de los romanos, cf. G. De Proença Sigaud IV/2, 49.

¹⁴² El término «mundo» tiene en la Biblia un significado tan variado que es imposible delimitarlo en pocas líneas como pretende el esquema. Es necesario, sin embargo, encontrar la fórmula que exprese al menos el amor de Dios por los hombres y la salvación en Cristo, cf. A. Charue, AS IV/2, 419. El modo positivo con que el esquema habla del mundo y al mundo es particularmente feliz. Es optimista y conduce a descubrir las razones para obrar el bien. Habla al mundo con audacia, poniendo a los hombres ante su responsabilidad y subrayando el deber de los cristianos, cf. M. Baudoux, AS IV/2, 374. Para otros, ese optimismo debería ser puesto más en Cristo y no

mo humanidad, creación y pecado — se señala que falta pensarlo como el conjunto de las realidades construidas por el hombre y plasmadas por su mando¹⁴³.

En cuanto a la tarea de la Iglesia en el mundo fue criticada la falta de claridad de cómo interaccionan los órdenes natural y sobrenatural entre sí¹⁴⁴; esto provocó una doble reacción. Para algunos, la Iglesia debe mantenerse en su tarea meramente espiritual, y por tanto no debe hablar sino de temas espirituales con un lenguaje evangélico. No debe dejar de lado sus verdades para ser aceptable a los hombres¹⁴⁵.

En la otra postura responden que el tratar de los temas de la opresión del hombre por el hombre es hablar del signo pecaminoso de nuestro tiempo, que al hablar de las masas trabajadoras que con su trabajo tratan de sobrevivir se habla de los hombres que llevan su cruz. Lo lamentable es que esto se haga patente en el ámbito de sistemas ateos. Pero, no es menos cierto que la causa del ateísmo se encuentra en la misma actitud de los cristianos que provocan escándalo¹⁴⁶.

La cooperación que la Iglesia pueda ofrecer al mundo para construir una sociedad más perfecta ayudará a que el progreso no llegue fuera o contra la Iglesia. Para esto es necesario partir de un conocimiento exacto del hombre y del mundo moderno, y una precisa exposición de los medios a adoptar para que la cooperación de la Iglesia se haga más eficaz e más coherente con su misión¹⁴⁷.

tanto en el progreso del hombre, cf. A.Ch. Renard, *AS IV/2*, 384. El fundamento de la primera parte debería ser el hombre, y no las circunstancias mutables en las cuales vive y obra, cf. S. Méndez Arceo, *AS IV/2*, 625; E. Schick, *Ibid*, 636; S. Soarez de Resende, *Ibid*, 643.

¹⁴³ Cf. J. Frings, *AS IV/2*, 405.

¹⁴⁴ Los redactores, tratando de los hechos tanto de orden natural como de los de orden sobrenatural, los han separado. Mejor sería exponerlos en forma unitaria, cf. L. Shehan, *AS IV/2*, 368. Tampoco la finalidad que pretende el esquema es claro, ya que a veces lo identifica como una colaboración de la Iglesia con el género humano promoviendo la hermandad y otras con la misión de Cristo de carácter sobrenatural, cf. J. Frings, *AS IV/2*, 405.

¹⁴⁵ Cf. G. Siri, *AS IV/2*, 24; J. Döfner, *Ibid.*, 29; L.A. Elchinger, *Ibid.*, 414. El esquema presenta una teología del compromiso, y contradice la tradición oriental de la vanidad de todo y de la fuga del mundo. Solo teniendo presente esta última visión será posible reencontrar el sentido escatológico de las cosas y unir las tradiciones orientales y occidentales, cf. P.P. Meouchi, *Ibid.*, 422; K. Wojtyła, *Ibid.*, 660.

¹⁴⁶ Cf. Maximo IV Saigh, *IV/2*; 451.

¹⁴⁷ Cf. G. Marafini, *AS IV/2*, 411. El progreso económico y social es visto en armonía con los misterios de la Creación y Redención, en directa relación con la misión del hombre sobre la tierra, esto impulsa a los contemporáneos a no ver a los cristianos como extraños a los grandes movimientos de masa de nuestro tiempo, cf. A. Jordan, *AS Ibid.*, 36.

El tema de los laicos tuvo poca presencia en la discusión, y creemos que esto es un signo a tener en cuenta. Los dos puntos señalados fueron la urgencia de que los laicos encuentren en el documento luz para su acción en el mundo y la necesidad de clarificar algunos conceptos utilizados¹⁴⁸. Parece extraño que tratando temas que tienen que ver con los laicos estos estén tan poco presentes. Creemos que una respuesta es la toma de conciencia de una labor que toca a toda la Iglesia y no sólo a los laicos. Lo importante era saber qué actitud debía tomar toda la institución en relación al mundo. La misma Iglesia comienza a presentarse delante del mundo como una unidad, no ya como la jerarquía, o los religiosos o los laicos, confirmando así su ser de Pueblo mesiánico.

3.4 *El texto definitivo*

En el presente apartado examinaremos el documento final, haciendo mención a las modificaciones en el *textus recognitus*, ya que, entre estas dos versiones no hubo grandes cambios¹⁴⁹.

En el n. 2, después de afirmar que se dirige al mundo moderno, se pregunta qué es esa realidad.

Tiene pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación¹⁵⁰.

Como se puede observar el texto fue enteramente cambiado. La *Relatio* al *textus recognitus* nos dice que esto se debió a la gran cantidad de peticiones recibidas en el debate. Se evitó, sobre todo, entrar en el problema escriturístico sobre los posibles significados de «mundo»¹⁵¹.

¹⁴⁸ Cf. R. Silva Henríquez, AS IV/1, 564; C. Mosquera Corral, AS IV/2, 649.

¹⁴⁹ Serán citadas las partes del texto definitivo y pondremos entre paréntesis y en cursiva la versión que aparecía en el *textus recognitus*.

¹⁵⁰ «Mundum igitur hominum prae oculis habet seu universam familiam humanam cum universitate rerum inter quas vivit; mundum, theatrum historiae generis humani, eiusque industria, cladibus ac victoriis signatum; mundum, quem christifideles credunt ex amore Creatoris conditum et conservatum, sub peccati quidem servitute positum (*regno profunde turbatum*), sed a Christo crucifixo et resurgente, fracta potestate Maligni, liberatum, ut secundum propositum Dei transformetur et ad consummationem perveniat»: n. 2.

¹⁵¹ Cf. AS IV/6, 423.

De esta definición surgen diversos temas que, si bien no podemos analizar con profundidad, nos invitan a una reflexión.

3.4.1 Aspecto antropológico

La primera y más importante observación que se puede hacer al texto es que ha centrado su concepción de mundo en torno al hombre, aún cuando toma los elementos cosmológicos, que en la anterior versión, eran definidos desde un punto de vista material¹⁵². El destinatario del mensaje conciliar es el hombre y su realidad, con sus aspectos positivos y negativos, que incluye también una visión cristiana. Los aspectos materiales adquieren interés en cuanto inciden sobre la realidad del hombre, en cuanto pueden ayudar a comprender el mensaje de Dios para él. Las realidades y problemas que luego se tratarán partirán desde este punto que se encuentra en la base de la discusión¹⁵³.

La intención de los redactores fue la de un acercamiento empírico a la realidad del hombre, y en esto se encuentra ya una novedad del texto. Este método implicaba algo más que una *captatio benevolentiae*, era una búsqueda sincera de los valores propios de las cosas. Estos valores que conforman la vida del hombre, «deben ser comprendidos para ser vividos y ofrecidos a Dios». Significa compartir el esfuerzo de los hombres para crear un mundo mejor¹⁵⁴. El mismo acercamiento con amor, significa la posibilidad de brindar al hombre una verdadera conciencia de su condición humana, es decir, revelar el hombre al hombre, mostrando a Dios¹⁵⁵. Ésta es propiamente la función de la Iglesia: todo lo que tenga que ver con la dignidad del hombre, su vida en la sociedad y su significación, representa la primera razón de la relación entre la Iglesia y el mundo¹⁵⁶.

Sin embargo esta perspectiva — nueva como texto — no lo es como teología. Para J.M.R. Tillard el camino antropológico de la Iglesia, no es más que sumergirse en el contenido de Mt 25, cuando Cristo revela que él se encuentra en cada hombre. Todo hombre es un *icono* de Dios, imagen en el sentido bíblico del término, es decir, la imagen que lleva en sí una « semejanza » que revela el objeto representado que es Dios

¹⁵² Ver nota 133, en la p. 133. Allí se decía: «caelum et terram seu universitatem rerum a Deo creatarum».

¹⁵³ «El concilio se pregunta cuál es la relación de la Iglesia con el mundo y afirma que el fundamento de esa relación mutua está constituida por la dignidad de la persona humana, por su comunidad con todos los hombres y por el sentido del dinamismo de la humanidad en la historia»: DE CÓRDOBA, «Misión de la Iglesia», 149.

¹⁵⁴ «valori che sono tutti particolari e che debbono essere compresi per essere vissuti e per essere offerti a Dio»: M. MCGRATH, «La costituzione pastorale», 514.

¹⁵⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, «Fede cristiana ed aspettative terrene», 105-106.

¹⁵⁶ Cf. Y. CONGAR, «The role of the Church», 203.

mismo. De este objeto recibe su propiedad de ser parte de esa realidad, como una epifanía. En cada hombre se representa y vive Dios mismo¹⁵⁷.

Es un acercamiento que desde el inicio abandona todo tipo de condenas, para abocarse a la descripción objetiva y global de nuestro tiempo. Lo considera como un todo, aunque sin ignorar los puntos de división; como un otro con quien dialogar, sin olvidar los puntos de disensión. En este sentido se puede decir que prevalece un sentido positivo del mundo¹⁵⁸.

3.4.2 Iglesia e historia

Aunque pueda parecer vanal, quisiéramos hacer notar que el punto de vista antropológico no lo es solamente para los «de afuera», para los «otros», sino que lo es también para los miembros de la Iglesia, para los «de dentro». Es la Iglesia la que quiere comenzar a reflexionar desde el hombre mismo; es en él que quiere «leer» los signos de Dios. Éste privilegiar la persona a la institución es el fundamento para que poder dar el siguiente paso en nuestra reflexión: ver el mundo como «historia humana».

La apertura a la historicidad representa casi un salto en el vacío; la Iglesia no estaba entrenada para este tipo de problemática, habiéndola siempre combatido como el fantasma del «historicismo-relativismo» ideado por el movimiento modernista entre el fin del siglo pasado y el nuevo siglo¹⁵⁹.

La apertura a la historia significó dar la posibilidad a los «signos de los tiempos» de ser fuente de luz para la Iglesia. Ya no son solamente los dogmas a guiarla, sino también los hechos¹⁶⁰, en cuanto son capaces de despertar la conciencia de un algo, de un mensaje escondido y de

¹⁵⁷ «L'uomo è l'epifania nel creato del potere regale di Dio, sacramento della sua potenza, gloria del suo disegno. Venendo dal Padre, e portando in sé impressi i tratti regali del suo autore egli è chiamato ad essere il responsabile del disegno divino»: J.M.R. TILLARD, «Il sottosuolo teologico», 231-233.

¹⁵⁸ Cf. A. AMOROSO LIMA, «Visione panoramica», 157-163.

¹⁵⁹ «L'apertura alla "storicità" rappresenta quasi un salto nel buio; la chiesa non era allenata a questo tipo di problematica, avendola sempre combattuta nello spettro dello "storicismo-relativismo" disegnato dal movimento modernista tra la fine del secolo scorso e il nuovo secolo»: L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 29.

¹⁶⁰ «Si tratta di riconoscere pienamente la storicità del mondo, della Chiesa stessa in quanto legata al mondo, benché da esso distinta. I movimenti del mondo devono avere una ripercussione nella Chiesa, almeno nella misura in cui fanno sorgere nuovi problemi[...]. Quando si parla di "segni dei tempi", s'indica che c'è qualcosa da imparare dal tempo stesso»: M.D. CHENU, «I segni dei tempi», 91. En esta misma obra se puede encontrar todo el camino realizado por el término en los diversos ítems de la elaboración de la GS.

una llamada a la claridad, en cuanto su disponibilidad al Evangelio se transforman en signos de una historia de la salvación y, que leídos, permiten a la Iglesia vivir su vocación profética¹⁶¹.

Esta lectura no pretende negar la doble valencia de los signos, es decir, no pretende «espiritualizar» los hechos, vaciándolos de su sentido inmanente, en función de su disponibilidad evangélica. Quiere escucharlos en su propia ley, sin tender a sobrenaturalizarlos prematuramente, sin mistificarlos, aceptando que continúen siendo ambiguos¹⁶².

Para hacer una correcta lectura de estos signos es importante que la Iglesia esté presente en el mundo, hablando su mismo lenguaje y conociendo su realidad. No necesitará dirigirse a las verdades eternas, ni a la tradición pasada, ya que debe ser considerada como lugar teológico *en acto* de la verdad presente en el Evangelio, y el *hoy* de la historia de la salvación¹⁶³.

Esta lectura se fundamenta en que la Creación no fue un acto inicial que luego trató de corregir la Redención, sino que es un eterno presente y continúa como acto, en el cual todos los hombres participan y la llevan a término. Se fundamenta en la Redención, en cuanto que operada en la Encarnación asume todos lo humano invitándolo a humanizarse cada vez más. La unidad de esta tarea se encuentra en el único Dios, creador y redentor: creación y alianza constituye un único plano (n. 41). En esta doble acción se inserta la acción escudriñar que la Iglesia realiza sobre la existencia¹⁶⁴.

3.4.3 Iglesia: «sacramento en el mundo»

Sobre lo dicho en los anteriores apartados, nos dirigimos al capítulo IV, que precisamente trata el tema de la relación de la Iglesia con este mundo. El punto de partida es que la comunidad de los fieles no es un mundo cerrado en sí mismo, autosuficiente, sino que actúa en el mundo de los hombres y con los hombres. Es dentro de esa sociedad que la comunidad de los fieles debe ser fermento de renovación en Cristo y de transformación de la humanidad en familia de Cristo¹⁶⁵.

¹⁶¹ Cf. M.D. CHENU, «I segni dei tempi», 85-86. Para el estudio de los diversos modelos de relación entre la Iglesia y el mundo, se puede leer A. ACERBI, «Storia e magistero conciliare», 319-416; D. BONIFAZI, *Cristianesimo e Chiesa*, 5-34.

¹⁶² Cf. M.D. CHENU, «I segni dei tempi», 95-97. Agrega L. Sartori, «Se ieri essa privilegiava itinerari deduttivi, discorsi sulle verità eterne e immutabili, poggiando sulla "natura", oggi comincia a dare rilievo alla storicità, e quindi all'esigenza "ermeneutica" (la "storia" e i "segni dei tempi")»: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 16.

¹⁶³ Cf. M.D. CHENU, «I segni dei tempi», 97.

¹⁶⁴ Cf. M.D. CHENU, «I segni dei tempi», 101.

¹⁶⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, «Fede cristiana ed aspettative terrene», 117.

Entre la Iglesia y el mundo se dará entonces una verdadera interacción: ella ayuda a la humanización de los hombres y es ayudada en su misión por los mismos hombres. La Iglesia se constituye, en «sacramento de unidad» (LG 1), es signo de la verdadera unidad social que tiene origen en el corazón y en el espíritu. Pero a su vez, el «estar presente» en el mundo, el leer el mundo en sí, le da la posibilidad de ser un signo adaptado a los hombres, es decir, ser «sacramento en el mundo» (GS 42), es decir como signo de la acción de gracia que se realiza en el mundo¹⁶⁶. La Iglesia y la humanidad persiguen el mismo fin (entre otros), a saber, la perfección y la realización del hombre, lo cual se transforma en la Iglesia en una actitud de servicio¹⁶⁷.

Por tanto podemos concluir que la Iglesia no debe considerarse situada «de frente» al mundo. Ella se encuentra en el mundo, en este mundo, y este mundo se encuentra en ella; por lo tanto, es sacramento de la acción salvífica de Dios en el mundo¹⁶⁸. De esta forma la Iglesia no es ya del todo ella misma sino en la medida en la cual es «secular», de tal manera que la referencia al mundo es esencial en la Iglesia¹⁶⁹.

A la luz de todo lo dicho debemos acercarnos para analizar el número que específicamente habla de las diversas categorías de fieles.

A primera vista el n. 43 puede ser dividido en tres grandes partes: 1) la que habla de los cristianos en general, 2) la que habla a los laicos y a los clérigos, 3) la que se dirige a toda la Iglesia.

Al nivel del contenido es importante destacar con qué cuidado el texto asimila aquí, especialmente en la primera parte, el primer mandamiento al segundo. Ha querido evitar toda posible separación entre la

¹⁶⁶ «Là dove si realizza l'esperienza dell'esistenza umana, è concretamente operante anche il mistero della salvezza, prima ancora che si possa parlare di contatto con la Chiesa o di appartenenza ad essa»: E. SCHILLEBEECKX, «Fede cristiana ed aspettative terrene», 124. En este mismo sentido E. Guano, cuando presenta su *Relatio*, hace notar que todo el mundo es objeto de la Redención de Cristo, y por lo tanto, también el mundo que la Iglesia lleva en sí misma, cf. AS III/5, 401-403.

¹⁶⁷ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 356.

¹⁶⁸ «Questi (i laici) sono il vero segno vivo del "mondo evangelizzato, santificato", del mondo "entrato" nella chiesa, diventato chiesa; in essi e per opera di essi la chiesa è autenticamente "chiesa nel mondo" e non chiesa "mondanizzata", e il mondo è autenticamente "mondo nella chiesa" e non mondo "ecclesiasticizzato"»: L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 17.

¹⁶⁹ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 357. En el mismo sentido E. Schillebeeckx, agrega que si bien la Iglesia y mundo no se identifican, Iglesia tampoco quiere decir «no mundo»: «Fede cristiana ed aspettative terrene», 124. Cuando Y. Congar se pregunta por qué no se usó la figura de Pueblo Mesianico, utilizado en la LG, para designar a la Iglesia, responde que una razón fue no querer aparecer como un pueblo diferente de otros. En esto vemos la actitud de verse como parte del mundo, como los demás, cf. «The role of the Church», 215.

vida religiosa y los deberes temporales, que es en realidad el verdadero problema del pasado¹⁷⁰.

La distribución del análisis parece realmente clara, pero quisiéramos interrogar al texto para extraer más de su riqueza. La primera pregunta es ¿cómo entender el primer párrafo del n. 43? En la primera parte no resulta muy claro quién es el sujeto a quien se dirige. En todo momento utiliza la palabra «cristianos». Esta palabra, por sí misma, designa al conjunto de los fieles que pertenecen a la Iglesia, y de hecho, en el siguiente párrafo en el cual se dirige a diferentes tipos de cristianos, los designa por su nombre propio: laicos, obispos, sacerdotes, religiosos¹⁷¹. Además al referirse a los laicos, aclara que la «tarea secular», si bien les es propia, no es exclusiva, por tanto, todos los fieles son llamados a la secularidad.

Por otro lado, cuando se refiere a los «pastores», les recuerda que muestran el «rostro de la Iglesia» delante de los hombres, para lo cual deben estar capacitados para el diálogo con ellos. Supone esto una profesionalidad, la cual sería compatible — en cierta manera — con el primer párrafo.

Sin embargo, por el contenido, podría entenderse dirigido solamente a los laicos. En efecto, utiliza expresiones propias de la esfera de los laicos: «ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna», «ocupaciones profesionales y sociales», «ejercer todas sus actividades temporales», etc. Ciertamente ambas interpretaciones tienen su base en el texto, pero las consecuencias de la lectura son distintas.

Si se entiende solamente los laicos, nos encontramos nuevamente ante la sólita confusión entre cristianos y laicos. Si se refiere a todos los cristianos, entonces adquiere un valor distinto la relación de los pastores con el temporal: ya no se trata, como en la AA, de aquellos que no tienen casi relación con el mundo, sino de aquellos que dentro del mundo realizan su papel de guiar al pueblo en su peregrinar histórico¹⁷².

¹⁷⁰ Cf. Y. CONGAR, «The role of the Church», 218. En este sentido agrega L. Sartori, «Si arriva a riconoscere che il vero problema ereditato dal passato non è quello politico o della separazione tra chiesa e stato a livello di poteri e strutture, ma quello della frattura tra fede e vita nei credenti, quindi di non armonia dentro le coscienze»: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 49.

¹⁷¹ I. Sanz, dice que en esta primera parte se encuentran «los principios generales vigentes para todos los cristianos»: «La presencia de la Iglesia en el mundo», 166.

¹⁷² Una y otra interpretación dan lugar a dos espiritualidades de sentido opuesto. La primera, de corte más «espiritualista», mantendría una separación entre los fieles, adjudicando el mundo a los laicos, (como vimos en la AA). La segunda supondría revisar la relación de los religiosos y los pastores con el mundo, ya que el mundo «también» les pertenece. Dejamos para otra reflexión, ver en qué medida el desarrollo de

Creemos que la consecuencia de esta última afirmación es muy importante, ya que esto resultaría contra la espiritualidad tradicional de los pastores y de los religiosos. El mundo no sólo no es más el enemigo a quien enfrentarse, sino el *partner* con quien dialogar, para lo cual se debe estar preparado intelectual y espiritualmente. Es obvio que si los pastores deben iluminar el actuar de los laicos, que deben hacerlo con conocimiento de causa. No es menos obvio, partiendo de esta afirmación, que la vida religiosa no puede ser ya considerada como una *fuga mundi*, sino como un *servitium mundi*: la consagración por los consejos evangélicos es para el mundo en cuanto actitud de profetismo escatológico.

Por otro lado la visión de conjunto que nos ofrece éste texto, nos hace ver la urgente necesidad de hacer una reflexión complexiva de las diferentes maneras de vivir el mundo de los diversos tipos de fieles. La razón de esta necesidad es la de aprovechar mejor las riquezas de las diferentes experiencias del mundo y evitar así las divisiones estancas que frecuentemente se ven en los diferentes análisis. De esta manera, el «mundo», no sólo no aparece como el enemigo, sino como otro punto común en el cual los fieles se puede encontrar entre sí.

Una vez puesta la base de la unidad de vida de los fieles, el texto se ocupa de cada una de las categorías. Respecto de los laicos asienta el principio de una tarea propia, aunque no exclusiva, en el ámbito temporal. Así se coloca en la misma línea del análisis realizado más arriba, en cuanto afirma la tarea secular como misión de toda la Iglesia. Pero, al mismo tiempo formula un punto de distinción, es decir, que los laicos tienen esa tarea como algo propio¹⁷³. Esta propiedad, afirmamos una vez más, no debe ser motivo para la distinción categórica de los fieles en compartimentos estancos, sino simplemente parte de la «descripción tipológica» realizada en LG 31¹⁷⁴.

El texto describe la tarea de los laicos en dos líneas¹⁷⁵. En primer lugar, siguiendo el párrafo anterior, dirige la mirada a las tareas tempora-

la espiritualidad y de los documentos oficiales de la Iglesia, han tomado una u otra línea.

¹⁷³ El hecho de la «distinción» se verifica además, cuando más adelante en el mismo párrafo expresa: «Neque tamen ipsi censeant pastores suos semper adeo peritos esse ut, in omni quaestione exurgente, etiam gravi, solutionem concretam in promptu habere queant, aut illos ad hoc missos esse». No es que estén excluidos, pero ciertamente no es el objeto de su misión.

¹⁷⁴ Para una profundización sobre el sentido de la partícula «proprie», se puede ver el estudio de G. MAGNANI, «La llamada teología del laicado», 373-409.

¹⁷⁵ No toca en ningún momento el fundamento teológico del apostolado, o de la misión. Éste surge como una exigencia de la fe y de la ubicación de los laicos en el mundo. Por eso nos sugiere una reflexión.

les, las cuales tienen sus leyes propias que deben ser conocidas por los laicos, y para las cuales deben tener una verdadera idoneidad. En esta tarea deben colaborar con aquellos con quienes comparten los mismos intereses. Esto es consecuente con lo expresado en todo el desarrollo acerca del concepto de mundo, en cuanto lo presenta con sus leyes propias. Además muestra a los fieles caminando «junto» a otros hombres, con los que pueden compartir diversos fines. Se puede ver aquí una actitud de respeto que debe ser vivido por todos los cristianos.

En segundo lugar, las actividades que surgen de la fe. No son estas las que podríamos llamar «dentro de la institución», sino las iniciativas que surgen de la exigencia de la fe, que entendemos, son los valores del Evangelio que el laico está llamado a inculturar en lo temporal.

En esta doble tarea debe estar guiada por una conciencia cristiana formada. Es importante destacar el ámbito de libertad que se reconoce aquí a los laicos (consecuencia del respeto de la leyes del mundo). Hay un campo que es propio de los laicos, decíamos más arriba. Este campo es propio no sólo porque allí son llamados, sino porque allí viven su vocación, porque es allí donde su conciencia cristiana lee los signos de los tiempos y actúa¹⁷⁶.

4. Conclusión

El camino recorrido en el análisis del presente capítulo nos proporciona algunos datos que podemos ahora subrayar. Ciertamente desde la aprobación de la *Lumen gentium* hasta la *Gaudium et spes*, pasando por la *Apostolicam actuositatem*, hubo un camino muy largo, no solo cronológico, sino fundamentalmente de concientización, de descubrimiento.

El documento sobre la Iglesia, abrió las puertas en el ámbito teológico, pero no toda su teología fue llevada hasta sus últimas consecuencias, sino hasta el momento en el cual proyectándose hacia afuera, hacia el mundo, se descubre parte de ese mundo, con la misma necesidad de redención que el mundo, compartiendo así, su mismo camino.

Al hacerlo se constituye no sólo en punto de unidad, sino en punto de encuentro entre la realidad salvífica, la historia de salvación y la historia profana que ella vive en sí.

¹⁷⁶ Es interesante observar que el texto no hace una distinción entre la tarea a desarrollar fuera y dentro de la institución Iglesia. Ésta omisión puede deberse a que simplemente habla de la relación del laico en el mundo, como lugar propio. Podría, sin embargo, deberse a que no quiere distinguirlo porque pretende expresar que el laico, esté donde esté, dentro o fuera de la institución Iglesia, sigue siendo laico, ese fiel que lleva consigo todo el bagaje de la experiencia de vivir el Evangelio en el mundo.

La Iglesia se ubica dentro del mundo para encontrar en su realidad, en su historia, los signos que le permitan cumplir su misión de iluminar con la Palabra de Dios, vivida en sí misma, los problemas de los hombres. Es decir, se hace histórica.

Según D. Bonifazi el fundamento de la historicidad de la relación Iglesia-mundo se apoya en tres principios: la encarnación, la mediación y la particularización. Éstos principios se encuentran representados precisamente en la sacramentalidad de la Iglesia. La afirmación del elemento significativo, en unión con el significado, exige que éste sea no solamente percibido sino también percibido como legible, inteligible. La institución Iglesia, no solamente está presente entre otras instituciones, sino que, además, puede entrar en relación con ellas¹⁷⁷.

Por otro lado este signo, al poder ser «leído», entendido por los hombres se convierte para ellos en mediación de salvación dentro de la historia. Esta salvación que se ofrece a los hombres no se realiza de manera extraña, se historiza, se actualiza, es decir, se incultura.

La Iglesia en cuanto «una y católica», se particulariza en las diferentes partes del mundo, se articula en el espacio y en el tiempo. «La Iglesia es una y católica en cuanto se realiza como unidad orgánica de una multiplicidad de modos particulares de ser Iglesia, de vivir la experiencia de fe, de encarnarla en el mundo y en la historia»¹⁷⁸. Estos modos particulares, no son más que diferentes modos de vivir la misma experiencia de fe, unidos entre sí por el misterio que los articula¹⁷⁹.

Es en la realidad histórica donde se manifiesta el doble elemento, significado-significante, del Cuerpo Místico y del Pueblo de Dios. Y esta realidad que exige un continuo adaptarse en la inmutabilidad del misterio, se hace parte esencial de la vida de la Iglesia en el mundo.

En este sentido, se confirma un cambio de actitud de la Iglesia para mirar al mundo y para mirarse a sí misma en relación con el mundo. Sería interesante, fuera de este trabajo, tratar de ver en qué medida el cambio de su actitud *ad extra*, pudo haber influido en la manera de mirar *ad intra*.

En cuanto a los laicos quisiéramos preguntarle nuevamente al texto por qué el documento, recién en este número, habla de los laicos, siendo así que el tema del mundo aparecía como el punto propio de ellos.

¹⁷⁷ Cf. *Cristianesimo e chiesa*, 14ss.

¹⁷⁸ «La Chiesa è una e cattolica in quanto si realizza come unità organica di una molteplicità di modi particolari di essere Chiesa, di vivere l'esperienza di fede, di incarnarla nel mondo e nella storia»; D. BONIFAZI, *Cristianesimo e chiesa*, 18.

¹⁷⁹ En este sentido se deberá evitar tanto una uniformidad absoluta que anule la inculturación, como una particularización exagerada que haga imposible reconocerse en la unidad de la Iglesia.

¿Significa acaso, como dice G. Magnani¹⁸⁰, que al ser toda la Iglesia secular, los laicos no poseen ninguna nota característica, y por lo tanto sólo pueden ser llamados cristianos?.

Sin duda llama la atención el silencio casi total del documento sobre los laicos, en un tema que les es propio. Sin embargo, no es menos cierto que el silencio abarca a todas las categorías de fieles. En todo el documento, los párrafos dedicados a los pastores (que designa un oficio y no una categoría), son notablemente escasos; los dedicados a los sacerdotes son todavía menos. En ambos casos la mención principal se hace en el mismo número 43, donde se habla de los laicos. Como se puede observar, si causa estupor el silencio, debe ser generalizado a cualquier categoría de fieles.

¿Cuál es la causa de este silencio? A nuestro juicio, la causa se encuentra en la actitud general del documento y en la manera en la que quiere presentar a la Iglesia. Como hemos visto más arriba¹⁸¹, la Iglesia pretende colocarse dentro del mundo como Iglesia, mostrándose como sacramento de unidad, es decir, como una unidad. Por tanto desea reflexionar sobre su papel como Pueblo dentro de este mundo que la interpela con sus problemas. No es importante quién y cómo se realizará esta tarea, sino el que dicha tarea se realice.

Esto nos lleva a confirmar nuestra intuición presentada en el anterior capítulo. El cristiano aparece en el mundo, como un «signo» del misterio de la respuesta del hombre a Dios que llama. Cada tipo de fiel es un «signo» de una diversa manera de responder al llamado. Cada fiel encierra en sí el misterio del encuentro entre Dios y el hombre. Cada uno es, a su manera, expresión de una manifestación distinta de la gracia, de la acción de Dios en el hombre.

Así nos encontramos, entre todos, a los «cristianos-laicos», que viven su llamada en el diálogo en el mundo. Ellos «recuerdan» a toda la Iglesia, como miembros que son, que es signo «en el mundo» y «para el mundo». Con su característica de secularidad, los laicos actualizan a su

¹⁸⁰ «La exclusión de la indicación de la “*indoles saecularis*” como especificidad verdadera y propia es definitivamente sancionada por el decisivo texto de GS 43, el primero en que esta constitución vuelve a ocuparse del tema de los laicos: “*laicis proprie, etsi non exclusive, saecularia officia et navitates competunt*”. Es llamativo que esta reafirmación de una tarea propia del laicado aparezca en la constitución en la que el concilio ha tomado conciencia de que la tarea de asunción, promoción humana y transformación salvífica en Cristo de toda realidad, es propia de toda la Iglesia[...]. Me parece, pues, que cuanto se ha dicho del laicado como lugar teológico concreto en el que sólo se realiza plenamente la laicidad de la Iglesia, y como raíz de la que se derivan sus características propias, en el sentido indicado, de vocación, munus y cuanto señala el concilio al respecto, queda confirmado»: G. MAGNANI, «La llamada teología del laicado», 402-403.

¹⁸¹ Ver el análisis de la discusión en la p. 137.

manera la vocación de la Iglesia al mundo, al hombre, hacia la eternidad. Como cristianos que son, además de ser signos de la gracia, expresan la Iglesia cuando viven su fe¹⁸². De esta manera la Iglesia misma se ofrece al mundo en «los cristianos», con sus diversidades, con sus características propias (y no exclusivas), sin determinar al detalle la especificidad, ya que corresponde a una mirada hacia dentro de la Iglesia que ya ha hecho en la LG. Es en ellos — en cada uno de nosotros — que la Iglesia vive en el mundo.

Por lo tanto, creemos que no es aceptable la interpretación que G. Magnani hace de este texto. Lejos de ser un retroceso en la afirmación de la identidad propia de los laicos, es una manera más de confirmar como la reflexión sobre estos ha impulsado a una autocomprensión mayor. Ella concibe y asume por un lado, que los laicos no se encuentran fuera de la «Iglesia». En segundo lugar, si están dentro asume también la secularidad en una clave de *koinonía*. Toda la iglesia vive la secularidad por cuanto está en el mundo sin ser del mundo, en sus fieles, en todos ellos, pero en cada uno de una manera diversa, «a su manera», como afirma el n. 31 de la LG y repite la GS 43.

Todos viven la secularidad — como decíamos más arriba — pero solo un grupo, una porción de estos fieles la vive como nota característica propia, de la misma manera que todos los bautizados viven el sacerdocio de Cristo, su profecía y su realeza, pero los sacerdotes la viven de una manera diversa y específica; todos los cristianos, por el bautismo hemos sido llamados a vivir los «valores de los consejos evangélicos», pero los religiosos viven ese llamado de una manera diversa, una manera que les es propia. Es en este contexto en el cual debe ser entendido el aporte de la GS 43 y la expresión «a su manera» de LG 31. Es cierto que el presente número de la GS no habla de «*indole seculare*», pero no es menos cierto que mantiene una distinción propia: «Compete a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares».

Nos parece importante la conclusión que presenta G. Zambon cuando dice que «lo que es propio, aunque no exclusivo, de los laicos son las tareas y actividades temporales[...]; no hay ninguna referencia a una condición de vida o a un *status* eclesial particular (de los laicos) de la

¹⁸² Creemos que este expresar la Iglesia es una «*conditio sine qua non*», para los cristianos. Ninguno puede vivir realmente su vocación sino expresándola en la Iglesia y a la Iglesia en ella. Es decir, que la vocación que cada cristiano vive, como respuesta al llamado del Señor en un camino concreto, es vivida «en la Iglesia» en la medida en que se pone al servicio de los otros fieles, y expresa la Iglesia en la medida en que se vive entre los hombres como testigos del obrar de Cristo en el mundo.

cual derivaría una tarea que otros no puedan desarrollar»¹⁸³. Pero además debemos decir que si bien no hay una tarea que les es exclusiva, no sería propio de los otros fieles realizarlas, por más que pudieran de hecho hacerlo. En otras palabras, si un fiel-sacerdote, o un religioso, dedicara (una parte considerable de su tiempo) a realizar tareas seculares, esto no sería coherente con su vocación, con su modo de vivir su fe.

Creemos que el centro del problema se encuentra no tanto en lo que cada uno puede o no hacer (que sería el criterio del poder), sino en cómo se hace la propia «síntesis vital» entre el mundo que le toca vivir y el Evangelio. Así se puede entender que es la tarea en el mundo la que exige a los laicos — como a todos los cristianos — realizar en sí la «síntesis vital» de los esfuerzos humanos y el Evangelio. El punto que señala el autor, es que ellos realizan esa síntesis en el centro de la experiencia cristiana en el mundo, y lo realizan como sujetos activos, sin esperar siempre las directivas de sus pastores, evitando así el clericalismo. El laico deja de ser así el «puente» entre la Iglesia y el mundo¹⁸⁴, porque toda la Iglesia se encuentra en el mundo y el mundo en la Iglesia.

¹⁸³ «Ciò che è *proprie* dei laici sono gli impegni e le attività temporali, *etsi non exclusive*. Non c'è alcun riferimento ad una loro condizione di vita o ad uno *status* ecclesiale particolare da cui deriverebbe un impegno che altri non possono svolgere»: *Laicato e tipologie*, 353.

¹⁸⁴ Cf. C. CHIAVAZZA, «La missione della chiesa nel mondo contemporaneo», 288.

PARTE SEGUNDA

EL DEBATE POST-CONCILIAR: EL PROBLEMA DE LA SECULARIDAD

CAPÍTULO IV

El camino teológico desde el concilio

1. Introducción

Quisiéramos iniciar este capítulo 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 secularidad¹. Por otro lado el comentario a este debate presentado por G. Campanini — siguiendo bastante cercanamente la obra de G. Canobbio² —, 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 esferas³. 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.

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 etapa⁴.

¹ «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.

² G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?* Brescia, 1992.

³ Cf. G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, 62.

⁴ De cada autor tomaremos solamente una obra que haya representado el momento, o que por su influencia en la reflexión teológica sea representativa. Se adjuntarán al-

No podemos olvidar que el camino teológico fue reflejado — o no — a través del andar del mismo Magisterio, parte del cual hemos ya analizado en los capítulos anteriores (Concilio Vaticano II) o lo haremos en el siguiente (Código de Derecho Canónico). Sin embargo, no podemos no tener en cuenta los aportes realizados por algunos textos como fueron *Ministeria Quaedam* (MQ), *Christifideles Laicis* (ChL) y *Vita Consecrata* (VC) entre otros. A diferencia de la modalidad de análisis adoptada en otros capítulos, no presentaremos estos documentos en su génesis — porque no se conoce el camino de gestación en detalle —, sino sólo tomando algunos números que nos interesan especialmente.

A grandes rasgos pueden identificarse los siguientes períodos:

- El período inmediatamente post-conciliar, que intenta explicar la figura del laico siendo fiel en todo sentido al texto conciliar. Algunos autores han llamado este período del *proprium*⁵.
- 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*.
- 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.).

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*, que hemos analizado anteriormente, 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 LG⁶.

gunas obras, tanto de los mismos autores como de otros, que puedan confirmar o criticar las líneas teológicas adoptadas.

⁵ Por ejemplo G. Zambon, *Laicato e tipologie*, 424.

⁶ Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 520. En este mismo sentido G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 205. Al respecto A. Scola (cf. «I laici nella Chiesa», 49-50), reconoce que en realidad el período de la teología del laicado anterior al concilio es distinto

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 laicos⁷ y contra el laicismo. El resultado 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 reivindicación⁸. 2) Por otro lado, fue una reacción contra el secularismo. Dicha reacción terminó por ser funcional y apologéticamente dependiente de aquello mismo que pretendía combatir⁹. 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 mundo¹⁰.

Esto mismo impidió 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 totalidad¹¹.

al período que le sigue. El primero lo describiremos en esta parte, mientras que el segundo lo haremos con el análisis del autor elegido.

⁷ Cf. E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 348.

⁸ «ha stravolto il senso, lo scopo e l'uso del termine "laico" contenuto nel codice; ha sviato il possibile autonomo sviluppo dell'elemento positivo contenuto nella nozione canonica ("essere battezzato"), inquadrandolo confusamente nell'elaborazione di una nuova ed ulteriore categoria di fedeli; e ha quindi fatto nascere la necessità di comporre un diritto proprio dei laici, a fianco del diritto dei chierici e dei religiosi»: E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 346. 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. *ibid.*, 359.

⁹ «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.

¹⁰ «In questo senso la questione moderna del laicato, più che al problema dell'identificazione della figura del "laico" in confronto ai chierici o ai religiosi, rimandava al problema dell'elaborazione di modelli ecclesiastici corretti (cioè, non clericalizzati o integralisti) e adatti (cioè, non evanescenti o retorici) per la vita e l'annuncio cristiano nel mondo moderno»: E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 350.

¹¹ «Ciò avrebbe richiesto un'interpretazione della questione del laico non tanto o non subito in una valenza "teologico-sistemática", quanto invece nella sua valenza "teologico-pratica", anche se necessariamente connessa con interrogativi di consistenza teorica. Avrebbe richiesto, cioè, una riflessione teologica più preoccupata di leggere in profondità le dimensioni antropologiche ed eclesiológicas contenute nell'istanza moderna del laicato; di interpretare le varie manifestazioni del disagio del laicato cattolico e le nuove esperienze di vita cristiana promosse da alcuni movimenti laicali (cfr. l'A.C. o gli I.S.) come l'esigenza di un ripensamento delle modalità e delle possibilità dell'essere cristiani in mezzo alle nuove problematiche sociali e culturali, anzi un ripensamento del valore e dell'imprescindibilità proprio del confronto e del dialogo con tali problematiche»: E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 349-350.

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 consagrados¹². 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 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 absolutamente diverso de actuar¹⁴. En cambio los que han negado esa característica 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. Schillebeeckx en la obra sobre el concilio dirigida por Baraúna¹⁶. Nos encontramos delante de uno de los primeros grandes comentarios del Concilio Vaticano II.

¹² «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*, 206.

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

¹⁴ Entre éstos podemos contar a S. QUADRI, «I laici nella Chiesa»; G. LAZZATI, «I laici secondo la costituzione»; A. OBERI, «I laici nella Chiesa»; P. VANZAN, *Il laicato nella Bibbia*; A. BARRUFFO, «Chi è il laico dopo il concilio?».

¹⁵ Entre otros podemos señalar a G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*; H. HEIRMEL, «Concetti di laico»; K. RAHNER, «Riflessioni sullo studio di H. Heirmel». 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*, 209.

¹⁶ «Definizione del laico», 959-977. El autor posee una amplia gama de publicaciones teológicas, pero hemos preferido detenernos en esta obra por la resonancia que

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 hombre¹⁷.

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 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 lo 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 lai-

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.

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.

cado, 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.

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 él²². Los sacerdotes seculares y los religiosos también tienen relación con ciertos asuntos temporales;

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 En este mismo sentido G. Lazzati, *Laicità e impegno cristiano*, 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», 290.

²² «La missione della Chiesa nel mondo è di dirigere il processo umanizzante sulla terra (compito dell'umanità in quanto tale) verso la salvezza, scopo specifico della missione della Chiesa. Perciò il segno distintivo del laico nella Chiesa non è la funzione umanizzante in quanto tale, ma in quanto tendente alla salvezza: abbiamo qui un aspetto conseguente ed essenziale della funzione totale della Chiesa. Esso determina la funzione cristiana distintiva del laico, alla quale il clero porta il suo contributo attraverso il suo ufficio strettamente ecclesiastico». Más adelante agrega: «Il "rapporto col mondo secolare" in quanto tale, non fa parte della definizione ecclesiale del laico: l'espressione è almeno equivoca. "Il rapporto cristiano col mondo secolare" è invece parte essenziale della definizione, perché è un aspetto fondamentale della missione della Chiesa»: E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», 970-971. G. Angelini ve aquí un definir a los laicos por un ministerio, cf. «Nascita e declino», 150.

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 temporales²³. 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 misma²⁴. ¿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 instaure como una nota distintiva²⁵. 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 clericalizarse²⁶.

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 que es más que un dato sociológico, 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 cristianos²⁷. Como límite a la exposición presentada señalamos la falta de claridad acerca de si la secularidad consiste en una característica o en un estado de los laicos.

²³ «Il testo definitivo non solo riprende questo passo, ma aggiunge anche (n. 31) che il contributo distintivo del laico 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.

²⁴ «Si è così compreso meglio il rapporto *cristiano* del laico col mondo secolare. In altre parole, si è riconosciuto che una definizione *ecclesiale* del laico non può includere il rapporto col mondo secolare in quanto tale, e in quanto puramente umano. Il rapporto col mondo secolare può essere assunto nel concetto teologico del laico, solo se la missione specifica della Chiesa già include in se stessa un determinato rapporto ecclesiale con tale realtà»: E. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», 975.

²⁵ «Dovrebbe essere divenuto chiaro che il rapporto *cristiano* col mondo secolare *interessa tutta* la vita del laico cristiano: la sua preghiera, la sua fede, la sua speranza, il suo amore, il contributo, che egli, pur non essendo chierico, porta alla primaria missione religiosa di tutta la Chiesa, e la sua collaborazione specifica all'apostolato gerarchico, organizzato o meno»: SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», 975. Este elemento cualificante sería para G. Di Luca, el fundamento para afirmar que el Concilio «de hecho» a dado una definición, cf. *Il cristiano laico*, 123.

²⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, «Definizione del laico», 974.

²⁷ En este sentido concordamos con A. Scola cuando afirma que el período posterior al Concilio supuso, por su profundización en el tema de la secularidad como *proprium*, un momento distinto de reflexión teológica al respecto (cf., «I laici nella Chiesa», 49-50). Ver 6, en la página 152.

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 1971²⁸. 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 laïc*, 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 aún²⁹. 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 detentaba el poder³⁰. En su eclesiología asume la triple distinción entre sacerdotes, religiosos y laicos. Éstos participan de la vida y de la 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 temporal³¹.

²⁸ 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.

²⁹ Cf. Y. CONGAR, *Jalons*, 13. El texto es retomado en *Ministères et communion*, 9.

³⁰ Cf. *Ministères et communion*, 10.

³¹ «je caractérisais le laïc, de façon positive, par la sécularité: c'est le chrétien que sert Dieu et son Règne dans et par son engagement naturel dans l'oeuvre terrestre. Ce n'est pas que le rôle du laïc se limitât à cela. La formule 'Au clerc le spirituel, au laïc le temporel' ne serait qu'une caricature et même une trahison de ma position[...]Les laïcs ont part à la dignité et à la vie sacerdotales, royales et prophétiques qui viennent, à l'Église, du Christ. Il faut même ajouter: à sa vie apostolique, qui met en oeuvre tout ce qui précède»: Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 13-14.

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. Reconoce haber reflexionado sobre la Iglesia teniendo como base una distinción en los títulos de participación: uno según la *dignidad*, o cualidad de existencia, que era común a todos los cristianos; el otro según el título de *autoridad*, por lo tanto de superioridad que caracteriza a los ministros sagrados, y que los coloca, según el autor, *sobre y fuera* de la comunidad misma³². 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 un volver al centro, el cual tiene una dimensión vertical, que es Cristo mismo³³. 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 Señor³⁴.

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, con-

³² «Dans *Jalons*, j'ai raisonné et construit les faits en distinguant deux titres de participation ou deux façons de participer au sacerdoce, à la royauté et au prophétisme du Christ: un titre, de dignité ou qualité d'existence commun à tous les chrétiens, un titre d'autorité, et donc de supériorité, caractérisant les ministres institués»: Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 14.

³³ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 32. La idea de recuperar el centro aparece también en la obra *Ecco la Chiesa che amo!*, del mismo autor, publicado en 1970, p. 139ss.

³⁴ «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. Más adelante expresa esto mismo que hay que privilegiar la ontología sobrenatural sobre la natural, basado en la idea de carismas y ministerios, cf. *Ibid*, 32.

cluye Congar, lo importante no es tanto el binomio «sacerdocio-laicado», sino el binomio «comunidad-ministerios»³⁵.

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 apóstoles³⁶. Si bien estos 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»³⁷.

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 consciencia misionera de las responsabilidades cristianas en el mundo»³⁸. 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 sacerdote³⁹.

³⁵ Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 17-18.

³⁶ Esta afirmación del autor debe ser puesta en relación con *Ad Gentes* 5ª 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, que, de los ministerios actuales, que surgen en una comunidad ya formada.

³⁷ «Nous tenons, nous, que le Christ a voulu une communauté structurée. Mais c'est dans la communauté de ses disciples qu'il a choisi les Douze [...]. Il faudrait donc substituer au schéma linéaire un schéma où la communauté apparaisse comme la réalité enveloppante à l'intérieur de laquelle les ministères, même les ministères institués et sacramentels, se situeraient comme *des services de cela même* que la communauté est appelée à être et à faire»: 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. (Cf. *Ibid*, 31-32).

³⁸ «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.

³⁹ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 23.

En la comunidad 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 Siervo⁴⁰. Para el autor, los servicios tienen una relación directa con Cristo, en cuanto representan aspectos de la vida. Por un lado la vivificación de la comunidad desde dentro. 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. De esta manera este ministerio asume las dos vertientes: estar frente a la comunidad representándola, y por otro vivificarla desde dentro⁴¹. Los ministerios no crean la comunidad como desde afuera o desde arriba. Son insertados por el Señor dentro de ella para suscitarla y constituir la. No se puede decir que emanan de la comunidad sin más, sino que surgiendo de ella la representa y la construye⁴².

¿Cuáles son estos ministerios? Distingue tres tipos de ministerios: a) aquellos ocasionales, pasajeros (una madre de familia que catequiza, una pareja que prepara a otra para el matrimonio, etc.). Este grupo presenta a la Iglesia como un conjunto de servicios que expresa la misma diaconía de Dios hacia el mundo a través de Jesús; b) un segundo grupo está constituido por aquellos ministerios que de manera más estable están en relación directa con las necesidades habituales de la comunidad. La Iglesia se presenta así como comunidad de fe, de culto, de caridad, necesitada de ciertos oficios más o menos estables que pueden o no recibir una consagración; c) en tercer lugar se encuentran los ministerios ordenados, constituidos como oficios públicos. A los dones de gracia que los individuos en la Iglesia reciben, se suma un elemento nuevo: el elemento sacramental. Este no tendrá, sin embargo la misma densidad ontológica que aquella conferida por el Bautismo, pero tiene la estabilidad que se funda en la ontología de la gracia. Estos ministerios presentan a la Iglesia como una comunidad organizada⁴³.

⁴⁰ «L'accord entre les protestants et nous portera sur la volonté de voir les ministères comme suscités *par Dieu*, dans la communauté. Les ministères sont des fonctions à l'intérieur d'un peuple, d'une communauté ou d'un corps qui se qualifient ontologiquement comme service et mission, du même mouvement et au même niveau de profondeur où ils se qualifient comme chrétiens, peuple e corps de Celui qui est l'Envoyé et le Serviteur»: Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 39.

⁴¹ Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 41.

⁴² Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 37. Esta misma idea es expresada más adelante cuando dice: «On reconnaît aujourd'hui que Dieu rassemble son peuple et construit son Eglise, non seulement par le moyens de grâce en quelque sorte institutionnels et par les ministères institués correspondants, mais par toutes sortes de dons qu'il fait, d'initiatives et de service qu'il suscite»: *Ibid*, 43.

⁴³ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 43-46.

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 nuestra 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.⁴⁴.

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, 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 Iglesia⁴⁵.

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 conciencia⁴⁶.

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

⁴⁴ 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», 779.

⁴⁵ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 27-28.

⁴⁶ «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 il fait personnellement des choses»: Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 28-29.

los clérigos se pueden comprometer, pero siempre al modo de los laicos⁴⁷.

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 Concilio⁴⁸, 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 puntapié 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 programático⁴⁹.

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 1972⁵⁰.

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, algunos de los cuales reciben una formulación explícita (lectorado y acolitado), pero deja abierta la posibilidad de nombrar otros (nombrando explícitamente el encargo de las obras de caridad)⁵¹.

⁴⁷ «On peut ainsi agir non seulement en chrétien mais en tant que chrétien, seul ou groupé avec d'autres. L'autorité pastorale n'intervient ici que comme témoin et garant de l'orthodoxie commune. Le sacerdoce hiérarchique dépositaire de l'autorité de juridiction et du pouvoir sacramentel ne s'engage pas ici comme tel. Et existe donc un domaine, ou plutôt une zone d'action, où les chrétiens sont tenus d'agir en tant que chrétiens, et où l'Église n'engage pas les pouvoirs qui la délimitent comme société de droit divin positif et dont le sacerdoce hiérarchique, est le sujet: pouvoir sacramentel et juridiction. Cette zone où l'Église agit, non par *pouvoir* mais par *influence*, est propre aux membres laïcs du peuple de Dieu, sans que les clercs en soient exclus s'ils veulent s'engager à la façon des laïcs. La hiérarchie pastorale agit comme telle par un magistère de forme prophétique et, bien sûr, par l'influence spirituelle de la prière et de la charité»: Y. CONGAR, *Ministères et communion*, 29-30.

⁴⁸ Cf. *Laici o cristiani*, 250..

⁴⁹ 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», 504-516; T. CITRINI, «Apostolo-apostolicità della Chiesa», 401-411.

⁵⁰ AAS 64 (1972) 529-534. EV 4/1749-1770.

⁵¹ 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*

Más adelante se establece que no sean llamados «órdenes menores», para que no se pierda la distinción entre clérigos y laicos, entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles⁵².

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 exigir⁵³. 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 laicos⁵⁴. 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 Iglesia⁵⁵.

De todos modos la distinción entre clérigos y laicos no se perdía. En este sentido puede ayudarnos *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI⁵⁶. El n. 70 de la Exhortación, refiriéndose explícitamente a los laicos, dice que los laicos, 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 temporales⁵⁷. 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,

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.

⁵² AAS 64 (1972) 208; EV 1756.

⁵³ 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.

⁵⁴ Cf. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani*, 251.

⁵⁵ Cf. P. VALDRINI, «Ecclesialità e ministerialità», 539.

⁵⁶ AAS 68 (1976) 5-76; EV 5/1588-1716.

⁵⁷ «Laici homines, utpote qui pro sua condicione in media mundo versentur et variis temporalibus muneribus praeponantur, peculiarem idcirco evangelizationis formam exercere debent. Praecipuum ac proximum eorum munus eo spectat, non ut ecclesialem communitatem condant vel promoveant — quod munus Pastoribus proprium est —, sed ut ad effectum plene adducant omnes christianas atque evangelicas vires ac virtutes latentes, sed iam praesentes atque operantes in hoc mundo».

ejercitando diversos ministerios según la gracia y los carismas que el Espíritu quiera darles⁵⁸.

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 dinamismo evangelizador de la Iglesia⁵⁹. Esto coincide con el n. 70, en cuanto se nota una preocupación de encerrar la actividad de los laicos dentro del ámbito eclesial⁶⁰.

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 prevalezca 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.

⁵⁸ «Neglegendus igitur non est neque oblivione praetereundus alter rerum prospectus: laici enim possunt animadvertere se vocatos esse vel vocari ad consociandam operam cum Pastoribus in famulatu communitatis ecclesialis, in eius auctum et vitae ubertatem, dum ministeria valde distincta exercent, pro gratia atque carismatibus, quae Dominus iis dilargiri voluerit». Y más adelante: «Ecclesia agnoscit alia ministeria, quae, etsi cum sacro Ordine non sint coniuncta accommodantur tamen ad peculiare Ecclesiae officium exercendum».

⁵⁹ «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.

⁶⁰ Cf. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani*, 252.

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 peldaños hacia el diaconado, no pueden constituir ahora el paradigma de los ministerios laicales⁶¹.

De todos modos, en ambos puntos nos resulta una inversión de la mirada sobre la figura de los laicos. Lo importante es aquí tratar de ver qué lugar ocupan dentro de la comunidad, en la vida «hacia adentro» de la comunidad. 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. Congar⁶². En esta dependencia, no creemos que sea seguir simplemente dentro del camino señalado, sino que ha ido más adelante.

A pesar de la dependencia con Congar, creemos que Forte ha avanzado respecto al primero, dado que verdaderamente presenta una eclesiología, que si bien llega a la misma afirmación que Congar (comunidad-ministerios, carismas), hunde sus raíces con más profundidad. Además se detiene con más detenimiento que Congar sobre los laicos⁶³.

⁶¹ El fundamento que se pone el autor es 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.

⁶² Implícitamente esta dependencia puede ser reconocida en la obra que será el centro de nuestra reflexión *Laicato e laicità*, 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», cuando dice que utiliza el lenguaje utilizado por Y. Congar, fundando en parte así su ligamen con el Concilio, cf. «Il Concilio e oltre», 460.

⁶³ Se debe afirmar que Y. Congar es coherente con el cambio en la perspectiva de lectura eclesiológica, afirmando que los que necesitaban de una definición eran los clérigos y no los laicos.

3.2.1 El pensamiento de B. Forte

a) *La ecclesiología total*

Forte parte de la idea de que el análisis debe hacerse desde la Trinidad, 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 Iglesia⁶⁴.

La Iglesia como Pueblo de Dios en camino pone de manifiesto la misma Trinidad que sale de sí misma para comunicarse al hombre y reconciliarlo 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 *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»⁶⁵. 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 humanas⁶⁶.

La comunión eclesial, constituida como imagen trinitaria de unidad y de diversidad, no tiene su fin en sí misma sino que tiende hacia el ori-

⁶⁴ «La Trinità come origine, grembo e patria, si offre allora alla contemplazione teologica e al vissuto cristiano come il «luogo» della chiesa, l'orizzonte in cui ogni realtà ecclesiale va situata per essere colta in profondità e verità. È nel riferimento a quest'orizzonte, perciò, che anche la riflessione sul laicato trova il suo contesto più proprio: memoria dell'Origine e speranza della Patria rendono possibile nella maniera meno inadeguata il pensiero teologico della condizione cristiana e delle sue molteplici forme carismatiche e ministeriali»: B. FORTE, *Laicato e laicità*, 12. Para un estudio más profundo de la ecclesiología de este autor, se puede ver *La Chiesa icona della Trinità*.

⁶⁵ «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).

⁶⁶ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 13-15.

gen del cual ha surgido, es peregrina hacia la propia patria⁶⁷. 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 lo tanto no puede identificarse con las esperanzas de este mundo⁶⁸. C) La Iglesia exulta ya en la esperanza que la promesa ha encendido en ella.

¿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 a pensar en la variedad de dones y de servicios que no compiten entre sí, sino que obran en función de la unidad fundamental⁶⁹.

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 pastoral⁷⁰.

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).

⁶⁷ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 16. En este mismo sentido G. Ghirlanda — tomando como fundamento dos alocuciones de Pablo IV: 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*, 52-54.

⁶⁸ «Si tratta contemporaneamente di assumere le speranze umane e di verificarle al vaglio della risurrezione, [...] la speranza della risurrezione è la risurrezione della speranza»: B. FORTE, *Laicato e laicità*, 18.

⁶⁹ 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.

⁷⁰ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 435.

Todos los bautizados son Iglesia, partícipes de las riquezas y de la responsabilidad que la consagración bautismal comporta⁷¹.

Esta ontología de la gracia que funda la antropología cristiana se aplica a todos los cristianos⁷². 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)⁷³. La primera estructura es superada en la unidad que es Cristo, apelando a la diversa participación de sus *tria munera*: los clérigos en la persona de Cristo cabeza, los laicos como cuerpo de Cristo⁷⁴. 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

⁷¹ «Tutte le ricchezze della sua condizione si radicano nel fatto che egli è l'*homo christianus*: [...]. Questi doni (ser en Cristo, por Cristo y en Cristo) vengono "storicizzati", cioè situati nelle varie tappe e secondo le diverse esigenze del cammino della vita, attraverso l'economia sacramentale, che ha il suo culmine e la sua fonte nell'eucaristia»: B. FORTE, *Laicato e laicità*, 40. El presente apartado se encuentra casi textual en su artículo «Laicato», 339-345.

⁷² 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.

⁷³ 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 dogmatica "Lumen Gentium", sulla vita consacrata», 815-893; M.J. SCHOENMACKERS, *Genèse du chapitre VI «de Religiosis»* y J. BEYER, *Dal concilio al codice*, 69.

⁷⁴ «La differenza fra sacerdoti e laici non sta nella mancata partecipazione dei secondi al sacerdozio — o alla profezia o alla regalità — di Cristo, ma nel diverso modo di partecipazione alla triplice funzione: il laico è, come il ministro ordinato, re, sacerdote e profeta. Il ministro ordinato, però, lo è in persona di Cristo Capo (cfr. PO, 2): il laico, potremmo dire, in quanto Corpo di Cristo»: B. Forte, *Laicato e laicità*, 42. Esta afirmación del autor es bastante discutible dado que tanto laicos como clérigos pertenecen a la persona y al cuerpo de Cristo.

pueblo, de la misma manera que los ministerios laicales enriquecen al ministerio ordenado. Toda la Iglesia es ministerial, toda al servicio⁷⁵.

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 lo tanto propone sustituirla por «comunidad-ministerios y carismas», que destaca la condición común de los bautizados y la libre iniciativa del Espíritu en ella⁷⁶. De esta manera se ha cambiado radicalmente la concepción jerarcológica de Cristo-jeraquía-pueblo, por Espíritu-comunidad-ministerios y carismas-comunidad⁷⁷.

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»⁷⁸.

La misión del cristiano — fundado en la consagración del bautismo — se ejerce 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 vivi-

⁷⁵ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 42. Más adelante retoma la clasificación hecha por Y. Congar, de los ministerios en: servicios ocasionales, ministerios instituidos y ministerios ordenados, cf. *Ibid.*, 52-53.

⁷⁶ «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.

⁷⁷ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 44.

⁷⁸ «Ciascuno è chiamato a relazionarsi alle realtà mondane secondo il *proprium* carismatico e ministeriale, che lo caratterizza»: B. FORTE, *Laicato e laicità*, 45-46. Recordemos que el autor ha dedicado todo el capítulo 2º — pp. 23-39 — a desarrollar los distintos momentos de la concepción sobre los laicos, de acuerdo a la relación de la Iglesia con el mundo. En aquella sección ya afirmaba que en la «comunidad de los mártires» todos tenían un don del Espíritu en vista al servicio de la comunidad, considerando a los maestros, mártires, confesores, etc., como carismas, cf. *Ibid.*, 29-30.

dos eclesialmente, es decir en comunión con toda la comunidad, especialmente con aquellos que tienen el «carisma del discernimiento»⁷⁹.

Más adelante añade: «cuando las actividades suscitadas por el Espíritu con la efusión de los carismas asumen el carácter de un servicio preciso, de importancia vital, que comporta una verdadera *responsabilità*, sea reconocido por la Iglesia y tenga una cierta duración, reciben el nombre de ministerios»⁸⁰.

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 terrenas⁸¹. 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 cristiano⁸². 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»⁸³.

Llama la atención una frase que parecería pasar desapercibida en esta obra. Forte afirma que la secularidad — según él «laicidad» — es pro-

⁷⁹ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 51.

⁸⁰ «Quando le attività suscitate dallo Spirito con l'effusione dei carismi assumono il carattere di un servizio preciso, di importanza vitale, che comporti una vera *responsabilità*, sia riconosciuto dalla chiesa ed abbia una certa durata, esse prendono il nome di ministeri. Questo termine sta a dire il passaggio ad un nuovo equilibrio ecclesiale, a un ruolo definito in rapporto alla comunità dei credenti. In altre parole, il ministero è un carisma legato a un incarico, a una missione»: B. FORTE, *Laicato e laicità*, 52.

⁸¹ El autor utiliza el término «laicidad» — 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.

⁸² Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 58.

⁸³ «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.

pia de todos los bautizados, pero con distintos tonos y maneras unidos a los diversos carismas⁸⁴. 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 mundo⁸⁵.

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 personas⁸⁶. 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 mediación⁸⁷. El tercer nivel es el de la *secularidad del mundo*, reconociendo el valor del mundo presenta a la Iglesia en diálogo⁸⁸.

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 identificable⁸⁹.

⁸⁴ «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. (Las cursivas son nuestras)

⁸⁵ Es necesario afirmar que el autor no llega en esta obra a determinar cuáles sean esas diversas manera de afirmar la secularidad ligada a distintos carismas.

⁸⁶ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 61.

⁸⁷ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 62-63.

⁸⁸ 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.

⁸⁹ 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 Iglesia. Una formulación distinta pero que lleva el mismo signo la realiza en el debate con

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, no puede no 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 coherente⁹⁰.

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 carisma⁹¹.

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», 245.

⁹⁰ 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 *Communione Notio* — que coloca al romano pontífice como fundamento de la unidad de la Iglesia Universal.

⁹¹ S. Dianich estrechamente vinculado con esta teología afirma: «Il sacerdozio di Cristo, quindi, che si trasmette alla sua chiesa, non è prima di tutto il sacerdozio dei riti sacri, bensì quello dell'esistenza: vivere in Cristo significa fare di tutte le proprie imprese un'offerta gradita al Padre, un'oblazione sacerdotale e tutto il sacerdozio cristiano è un sacerdozio fondamentalmente laicale. Non c'è più un carattere sacerdotale che possa essere attribuito alla chiesa in maniera isolata, dalla sua esistenza laicale, chimicamente puro dalla secolarità. Il sacerdozio cristiano è fondamentalmente la secolarità carica di senso per Dio in forza dell'oblazione di Cristo. Da qui deriva l'impossibilità di concepire un qualche settore della vita ecclesiale che possa definirsi e capirsi al di fuori della secolarità. Quindi anche il cristiano che diventa vescovo, oppure prete o diacono, non può abdicare al suo primo e fondamentale sacerdozio che consiste nella capacità, ricevuta per grazia, di fare qualsiasi cosa trasformandola in una «vittima spirituale» gradita al Padre»: «Laicità: tesi a confronto», 459.

Por último quisiéramos señalar, partiendo de una afirmación de S. Dianich en el mismo debate señalado con Lazzati⁹². El autor critica que Lazzati pretendía defender una tesis de la laicidad para salvar una posición teológica. Nosotros tenemos la misma impresión de la obra de B. Forte⁹³. 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*⁹⁴

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. Forte⁹⁵.

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 nuestra 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

⁹² «Laicità: tesi a confronto», 459.

⁹³ 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).

⁹⁴ AAS 81 (1989) 393-521. Ver también EV 11/1606-1900.

⁹⁵ No pretendemos afirmar que la Exhortación esté directamente encaminada a dar una respuesta al autor, sino que encontramos elementos que nos hacen ver aquí una posible respuesta.

Iglesia en misión, trata de la misión propia de los laicos dentro de la de la Iglesia⁹⁶. La ChL presenta un esquema eclesiológico que luego será utilizado 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 posteriores⁹⁷.

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)⁹⁸. 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)⁹⁹. 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)¹⁰⁰. La manera de

⁹⁶ Cf. J. BEYER, «L'esortazione apostolica "Christifideles laici"», 240.

⁹⁷ Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 9-10.

⁹⁸ «Intima christiana "novitas" est fundamentum et titulus quo omnes in Christo baptizati, omnia populi Dei membra, sunt aequalia: "Communis dignitas membrorum ex eorum in Christo regeneratione, communis filiorum gratia, communis ad perfectionem vocatio, una salus, una spes indivisaeque caritas". Ex ipsa communi dignitate baptismi christifidelis laicus corresponsabilis est, una cum ministris ordinatis, religiosus viris et mulieribus, missionis ecclesiae. Sed communis dignitas ex baptismo in christifideli laico modum prae se fert quo *a presbytero, religioso aut religiosa eum* distinguit, quin tamen ab his separet. *Concilium Vaticanum II* hanc singularem rationem docet in indole saeculari constare: "Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est"».

⁹⁹ Cf. A. AMATO, «Il mistero di Cristo», 82.

¹⁰⁰ «Ut verba Pauli VI recolamus ecclesia authenticam rationem habet saecularem, suae intimae naturae inhaerentem atque missioni, cuius radix Verbi incarnati mysterio profunde inest, et quae a suis membris, modis diversis, in rem deducitur». 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

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»¹⁰¹. Como se puede observar el documento ha querido 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)¹⁰². Así, los laicos no son aquellos que fueron dejados simplemente en la secularidad, sino que ellos son «llamados» por Dios mismo al mundo¹⁰³.

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 bautismal¹⁰⁴.

Por lo 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 Se-

sentido de la «responsabilidad» de los fieles laicos, nos hacen encontrar aquí una posible «respuesta» a B. Forte (ver nota 80, en la página 171).

¹⁰¹ 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 existencia de una dimensión común de secularidad de toda la Iglesia genera lazos de solidaridad y comunión, cf. «L'indole secolare», 37-41.

¹⁰² «Hic "locus" verbis quasi dynamicis proponitur: fideles laici "in saeculo vivunt, scilicet in omnibus et singulis muniis officiis et operibus et in ordinariis vitae familiaris et socialis condicionibus, quibus eorum exsistentia quasi contextitur". Ipsi igitur sunt personae quae vita hominum communi in mundo vivunt, studiis vacant, laborem exercent, necessitudines amicitiae, societatis, professionis, cultus animi, aliarum rerum habent. Concilium indolem propriam considerat non ut notam externam aut rerum ambitu coartatam, sed rem quae destinatur ut in Iesu Christo sensu plenitudinem consequatur. Quae iterum concilium plene confirmat: «Ipsum enim Verbum incarnatum humanae consortionis particeps esse voluit [...]. Necessitudines humanas, imprimis familiares, ex quibus rationes sociales oriuntur, sanctificavit, legibus suae patriae voluntarie subditus. Vitam opificis sui temporis et regionis propriam ducere voluit». La afirmación de que no se trata simplemente de un elemento sociológico se afirma más adelante, en el mismo número 15.

¹⁰³ Cf. R. LANZETTI, «L'indole secolare», 47.

¹⁰⁴ Cf. V. GAMBINO, «Il carattere ecclesiale della vocazione», 108.

ñor lo llama; no sólo para ir al mundo, sino también el «cómo» ir al mundo, es decir, en su vocación personal¹⁰⁵.

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)¹⁰⁶.

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), entendiendo 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 deri-

¹⁰⁵ Cf. E. PAVLÍDOU, *Laici e segni dei tempi*, 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).

¹⁰⁶ «Vocatio christifidelium laicorum ad sanctitatem secum fert ut vita secundum Spiritum exprimat speciatim se inserendo in rebus temporalibus et participando in navitatibus terrenis[...]. Vocatio pariter ad sanctitatem penitus cum missione conec-titur et cum officio conscie explendo, quae fidelibus laicis in ecclesiae et in mundo concredita sunt».

van 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)¹⁰⁷. Hasta aquí la exhortación ha hecho un resumen de la teología del Concilio, de *Ministeria Quaedam* y del CIC.

A continuación comienza a precisar algunos puntos — con un lenguaje absolutamente distinto al utilizado hasta ahora — referentes a los ministerios para evitar cierta confusión que se ha verificado en la práctica pastoral. Aclara que no es el trabajo, el ministerio, que hace al pastor, sino el sacramento el que hace el ministerio, por lo tanto los ministerios no hacen de los laicos pastores. Entre las «confusiones» señala el hecho de que se han extendido las situaciones de «necesidad» o de «suplencia», por la inobservancia de las leyes canónicas. En todas estas exageraciones, se verifica una «tendencia a la clericalización» de los fieles laicos y el riesgo de crear de hecho una estructura eclesial de servicio paralela a la fundada en el sacramento del orden» (ChL 23)¹⁰⁸.

En el desenvolvimiento de los ministerios, los laicos reciben gracias del Espíritu Santo o carismas, que tienen como característica ser para una utilidad eclesial, para el bien de los hombres y la necesidad del mundo. Estos carismas deben ser «leídos» a través del discernimiento personal, para descubrir concretamente la vocación a la cual han sido llamados, y presentados a aquellos que tienen el don del discernimiento en la Iglesia, que son los pastores (ChL 24)¹⁰⁹.

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 pre-

¹⁰⁷ Es importante destacar que el documento funda la vocación laical en el sacramento del matrimonio. Esto no pretende afirmar que los laicos célibes no realizan plenamente su vocación laical, sino que el matrimonio aparece como la situación más común (no pretendemos tampoco afirmar que los «diáconos permanentes» o los sacerdotes — de la Iglesia de rito oriental — que se esposan vivan una ambigüedad en su vocación).

¹⁰⁸ «23. [...]quod christifideles laici quodammodo “clericalizentur”; quod periculum adsit re constituendi structuram quamdam ecclesialem servitii quae parallela existat illi quae ordinis sacrametno fundatur».

¹⁰⁹ Ver nota 105, en la página 176. En este sentido G. Ghirlanda afirma que la vida laical, ministerial y consagrada no existen en abstracto, sino concretamente en los diversos carismas particulares para la realización de los ministerios y servicios específicos de la Iglesia, cf. «L’Esortazione Apostolica *Vita Consacrata*», 583.

tender dar una definición¹¹⁰. 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 cual no es algo casual sino una elección explícita¹¹¹. Por otro lado al colocar al laico como llamado a la participación se lo coloca directamente en el corazón del misterio de la Iglesia¹¹².

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 parece sin embargo que ha querido «poner orden» en lo que pudiera tener consecuencias pastorales «peligrosas», como aquellas de la evolución de la teología de los ministerios, reflejadas en el contenido de los números comentados y en el cambio de lenguaje utilizado.

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 como 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. Co-

¹¹⁰ «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.

¹¹¹ Cf. J. BEYER, L'esortazione apostolica "Christifideles laici", 240-241. En el mismo sentido V. GAMBINO, «Il carattere ecclesiale della vocazione», 104.

¹¹² Cf. V. GAMBINO, «Il carattere ecclesiale della vocazione», 108.

lombo, que abrió la obra *I laici nella Chiesa*, en la que otros autores siguen el camino por él trazado¹¹³.

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 analizarse el problema de los laicos¹¹⁴.

¿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 teológico. Esto sucede cuando se identifica la secularidad con la racionalidad, ésta última con la historia y la historia con la naturaleza¹¹⁵. No tienen en cuenta que la fe incluye o supone la razón,

¹¹³ El artículo que nos servirá de base es: «La “Teologia del laicato”», 9-27. Esta obra fue seguida 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», 108. También a J. A. ESTRADA DÍAZ, *La identidad de los laicos*, 154-165; Id. *La espiritualidad de los laicos*, 41ss; G. ALBERIGO, «Laici in una chiesa di battezzati», 47-62. D. MOGAVERO, «La condizione del laico», 65-102; R. PARENT, *Una Chiesa di Battezzati*.

¹¹⁴ Cf. G. COLOMBO, «La “Teologia del laicato”», 27. Ver también G. ANGELINI, «La coscienza cristiana», 230-231.

¹¹⁵ Esta afirmación responde S. Dianich diciendo: p. 113 «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 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

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»¹¹⁶.

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 laicos¹¹⁷.

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 servicio¹¹⁸. Es el cristianismo a fundar la secularidad y no viceversa¹¹⁹.

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, laicità», 113-114.

¹¹⁶ «Coerentemente, se la laicità è un valore, è intrinseco alla fede, al cristianesimo, al soprannaturale cristiano, e quindi è intrinseco al «popolo di Dio», è intrinseco a ogni credente. Emerge, sotto questo profilo, che la «laicità» non può aggiungere nulla al «credente»; non lo impegna in qualcosa di ulteriore rispetto, all'impegno della fede, né gli chiede una fedeltà «diversa» da quella della fede. In una parola, il laico cristiano non è né qualcosa di più né qualcosa di diverso del cristiano»: G. COLOMBO, «La "Teologia del laicato"», 24.

¹¹⁷ «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"», 26.

¹¹⁸ «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

En el fondo esta postura teológica no varía de la anterior, dado que en el fondo 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 laicos¹²⁰.

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 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"», 27. En el mismo sentido se puede ver el artículo de G. MAGNANI, «La llamada teología del laicado», 399-400.

¹¹⁹ «Pertanto, la laicità intesa come tutto ciò che indica razionalità, storicità, secolarità, parzialità, provvisorietà, relatività, naturalità, autonomia, mondanità, profanità, desacralità e così via non è una categoria primaria e fondante della ecclesiologia»: G. Colombo, «La problematica teologica», 113. A esta misma conclusión llega A. Scola, cuando afirma: «Lo stato cristiano infatti è lo stato generale cui gli altri due si rapportano come qualcosa che è stato reso speciale proprio in funzione del generale. [...] Nel battesimo, che inaugura la partecipazione del fedele ai *tria munera* di Cristo, il cristiano comune, il laico per intenderci, riceve la sua consacrazione che individua in un certo qual modo lo stato principale della vita cristiana. Senza di esso gli altri due non avrebbero semplicemente senso, ed è questo il motivo per cui esso permane come sostrato insopprimibile anche in quanti sceglieranno la strada del sacerdozio ministeriale o dei consigli evangelici. Anche da questo punto di vista appare chiaro che il laico è il cristiano. La riprova di questo dato è da cercare nel fatto che nessuna categoria specifica, pensata in vista di dare un volto preciso e positivo allo stato laicale, può essere riferita in modo univoco, e quindi rigoroso, solo al laico[...]. In sintesi guardare alla questione di laici nell'ottica della vocazione cristiana consente di superare una visione teologica dualistica ("teologia del laicato") perché costringe a cogliere l'essenza stessa della vita del cristiano alla luce del Cristocentrismo obiettivo»: «Laici nella Chiesa», 56-57.

¹²⁰ Ver las conclusiones del cap. III, en el que hemos respondido a G. Magnani. También el pensamiento de ANGELINI, G., «La condizione cristiana del laico», 30-31.

4.2 *El Magisterio*

El aporte del magisterio ha sido particularmente abundante en estos últimos años. No todo estuvo directamente referido al tema de los laicos, pero en cada uno de los textos que hemos elegido, encontramos referencias que pueden ilustrarnos sobre el camino que el magisterio ha realizado. De los tres documentos que examinaremos, dos no están dirigidos exclusivamente a los laicos. El tercero no se nos presenta como un documento emanado directamente de las manos del sumo Pontífice, sino del consenso de varias Congregaciones pertenecientes a la Curia Romana y aprobado después por el legislador.

4.2.1 El catecismo de la Iglesia Católica (Cat.)

En 1990, como fruto de un largo de proceso de formación, salió a la luz el Catecismo de la Iglesia Católica, que teniendo como base la doctrina concebida en el Concilio Vaticano II, ofrecía a los fieles y al mundo un cuerpo doctrinal renovado¹²¹.

Como el cometido de dicho texto era presentar globalmente el contenido de la fe, obviamente no presenta novedades con relación al camino que estamos haciendo. De hecho la exposición sobre el tema de los laicos es una síntesis del capítulo cuarto de la LG.

El primer punto, que desarrolla la «definición» de laico, parte de la definición de laico tomando LG 31. Señala como aspecto negativo su ser de no-clérigo y no-religioso, y como aspecto positivo, su participación al triple oficio de Cristo (Cat. 897). El tema de la secularidad es considerado en el número siguiente como parte de la vocación laical, tomando el siguiente párrafo de LG citado (Cat. 898). Así se distingue lo que pertenece a lo que los autores llamaron «ontología de gracia» de lo que parecería ser genérico (como afirmaron B. Forte y G. Colombo).

Merece una especial atención la formulación de la secularidad que se nos presenta en Cat. 899, que dice:

La iniciativa de los cristianos laicos es particularmente necesaria cuando se trata de descubrir o de idear los medios para que las exigencias de la doctrina y de la vida cristiana impregnen las realidades sociales, políticas y económicas. Esta iniciativa es un elemento normal de la vida de la Iglesia.

¹²¹ En nuestra exposición utilizaremos la versión española, editada en Madrid, 1992¹². La primera edición del Cat. fue acompañada de la Constitución Apostólica *Fidei depositum*, del 11/10/92, AAS 86 (1992) 113-118, EV 13/2047-2069; la edición latina fue presentada junto con la Constitución Apostólica *Laetamur magnopere*, del 15/12/97, AAS 90 (1998) 819-821, la cual no ha aportado ninguna variación a los números que comentaremos en este apartado.

Nos resulta particularmente interesante en primer lugar porque es el único número de esta sección que no es tomado de un documento perteneciente al magisterio (aunque en el siguiente párrafo cita al ChL 9). Hay aquí una revalorización de la «iniciativa» propia de los laicos que hace referencia a un conocimiento del mundo que le es propio, aunque no exclusivo de ellos. En segundo lugar, aparece al margen una llamada al tema de la «Justicia y solidaridad entre las naciones» (Cat. 2442). En ese número nuevamente se pone de relieve el papel de los laicos en la obra política y social, como un campo que pertenece a los laicos, en el cual se les debe reconocer la propia iniciativa. Termina diciendo: «pertenece a los fieles laicos “animar, con su compromiso cristiano, las realidades y, en ellas, procurar ser testigos y operadores de paz y de justicia”»¹²².

4.2.2 Exhortación Apostólica Post-sinodal *Vita Consecrata*¹²³

a) *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 misión¹²⁴. 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 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 divina¹²⁵.

¹²² El texto completo dice: «No corresponde a los pastores de la Iglesia intervenir directamente en la actividad política y en la organización de la vida social. Esta tarea forma parte de la vocación de los fieles laicos, que actúan por su propia iniciativa con sus conciudadanos. La acción social puede implicar una pluralidad de vías concretas. Deberá atender siempre al bien común y ajustarse al mensaje evangélico y a la enseñanza de la Iglesia. Pertenece a los fieles laicos «animar, con su compromiso cristiano, las realidades y, en ellas, procurar ser testigos y operadores de paz y de justicia (SRS 47)» cf 42). Como se puede observar, el texto tiene la misma lógica que el c.225 §1, que en su momento estudiaremos.

¹²³ Cf. AAS 88 (1996) 377-486; EV 15/434-775.

¹²⁴ Ver nota 97, en la página 175.

¹²⁵ Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 13-14.

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 uno¹²⁶. 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.

b) 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 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 creadas¹²⁷.

¹²⁶ «en estos últimos años se ha advertido la necesidad de explicitar mejor la *identidad de los diversos estados de vida*, su vocación y su misión específica en la Iglesia. La comunión en la Iglesia no es pues uniformidad, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los carismas y de los estados de vida. Estos serán tanto más útiles a la Iglesia y a su misión, cuanto mayor sea el respeto de su identidad. En efecto, todo don del Espíritu es concedido con objeto de que fructifique para el Señor en el crecimiento de la fraternidad y de la misión»: VC 4.

¹²⁷ 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*, [...]. 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 re-

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 diversa¹²⁸.

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.

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). Este doble movimiento de recibir y dar, junto con la idea de algo que mostrar (el misterio recibido), nos hace referencia a lo que oportunamente decíamos con relación a LG, cuando presentamos la idea del laicado como «signo»¹²⁹, que retomaremos más adelante.

c) *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 eclesiales¹³⁰.

producir en sí mismo, en cuanto es posible, «aquella forma de vida que escogió el Hijo de Dios al venir al mundo»: VC 16.

¹²⁸ Cf. J.J. ECHEBERRÍA, *Asunción de los consejos evangélicos*, 61.

¹²⁹ Ver Conclusiones del cap. II.

¹³⁰ 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 gra-

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 cristianos¹³¹.

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 reconducen 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 vida¹³². 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 estacar 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

tuito de sí y, por lo tanto, la importancia primaria de la vida consagrada en la Iglesia, así como su roll esencial e irrenunciable en la actuación de la misión.

¹³¹ «Todos los fieles, en virtud de su regeneración en Cristo, participan de una dignidad común; todos son llamados a la santidad; todos cooperan a la edificación del único Cuerpo de Cristo, cada uno según su propia vocación y el don recibido del Espíritu (cf. Rm 12, 38). La igual dignidad de todos los miembros de la Iglesia es obra del Espíritu; está fundada en el Bautismo y la Confirmación y corroborada por la Eucaristía. Sin embargo, también es obra del Espíritu la variedad de formas».

¹³² Cf. J.J. ECHEBERRIA, *Asunción de los consejos evangélicos*, 59.

acompaña aún cuando desarrolla distintos oficios o servicios en la Iglesia¹³³.

El último documento surgido del magisterio es la Instrucción *ecclesiae De Mysteriorum* sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los laicos en el ministerio de los sacerdotes¹³⁴. Dicho documento, emanado del consenso de ocho dicasterios y aprobado por su Sumo Pontífice, es una síntesis de la teología y de las normas del derecho canónico. Por tanto dejamos su estudio pasar a las conclusiones de la presente sección.

5. Reflexiones conclusivas

Hemos llegado al final de nuestra exposición teológica. No creemos haber agotado el tema del debate teológico-canónico sobre el 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, atribuyéndolo 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

¹³³ 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»: *Ibid*, 23, en nota.

¹³⁴ AAS 89 (1997) 852-877.

Iglesia. La tercera pretende restituir al laico su dignidad de cristiano, liberándolo de estructuras ideológicas e institucionales¹³⁵.

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 pasado de la secularidad del laico a la secularidad del carisma, a la secularidad del cristiano¹³⁶.

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. En el siguiente capítulo veremos cuál ha sido el camino de la reflexión canónica para plasmar en un lenguaje diverso, la reflexión sobre los laicos.

¹³⁵ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 456.

¹³⁶ 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.

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 interno del binomio cristiano-laico¹³⁷. Otros optan por declarar que no existe posibilidad de solución en el plano teológico, y envían la solución al plano pastoral¹³⁸. 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 a hablar 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 secularidad.

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 encuentra¹³⁹. 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 retomar lo que oportunamente dijimos sobre los laicos como «sacramento de la Iglesia», en la conclusión del capítulo II. Allí decíamos sintéticamente que la es-

¹³⁷ Ver en capítulo II, punto 4.4 La tentación del teólogo, en la página 101.

¹³⁸ Ver, más arriba en 4.1 El Pensamiento de G. Colombo.

¹³⁹ 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). Para la tercera ver G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa*, 81.

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 sacramentos.

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 vocación¹⁴⁰. 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 sufren¹⁴¹. Los que existen son los cristianos-ministros sagrados, los cristianos-consagrados y los cristianos-laicos¹⁴². 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.

Hasta aquí lo que hemos ya escrito antes. Quedan abiertas dos preguntas: ¿Existe otra manera de entender la secularidad? ¿Qué es lo característico, o más propio de los laicos, en la secularidad?¹⁴³.

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 del GS, o si se quiere, como

¹⁴⁰ Idea que se refleja en VC 16. Ver b) Confessio Trinitatis, en la página 185.

¹⁴¹ 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.

¹⁴² Esta división no pretende agotar la riqueza de la realidad eclesial.

¹⁴³ 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.

B. Forte lo explicaba, como el *partner* de la Iglesia que camina hacia la escatología¹⁴⁴. La Iglesia tiene siempre una dimensión secular, porque es parte del mundo, camina en la historia, está compuesta por hombres¹⁴⁵.

Pero también nos parece importante aclarar que dicho mundo no se confunde ni se identifica totalmente con la Iglesia. Se debe, por lo 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 mundo¹⁴⁶. 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»¹⁴⁷. 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 especial¹⁴⁸.

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.¹⁴⁹. Éste 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 vi-

¹⁴⁴ B. Forte, *Laicato e laicità*, 15.

¹⁴⁵ 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.

¹⁴⁶ Cf. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?*, 296.

¹⁴⁷ Ver lo dicho en cap. III.

¹⁴⁸ 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»: cap. II, 2.6 Vocación a la universalidad, en la página 75.

¹⁴⁹ Cf. G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa*, 81.

tal «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 vivir¹⁵⁰. 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.¹⁵¹.

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 plantada 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 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

¹⁵⁰ 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*, 103-104.

¹⁵¹ Este tema lo hemos desarrollado en el punto 2.4.2 del capítulo III.

todo desconocidos para los otros fieles, dado que como dice G. Campanini, «laico se nace, ministro sagrado o religioso, se llega a ser»¹⁵².

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 distinta¹⁵³.

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)¹⁵⁴.

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)¹⁵⁵. Si bien, la dimensión secular, hace que todos los fieles reciban su voca-

¹⁵² «oltretutto, “laici” si nasce e ministri ordinati o religiosi si diventa»: G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa*, 81.

¹⁵³ «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. CANNOBBIO, *Laici o cristiani*, 291.

¹⁵⁴ 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.

¹⁵⁵ Cf. G. DI LUCA, *Il cristiano laico*, 46.

ción 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.

CAPÍTULO V

Los laicos en el proceso de codificación

1. Introducción

Cuando afrontamos el estudio de la génesis de la *Lumen Gentium*, en el primer capítulo, vimos que el tema del laicado no puede sino ser estudiado en relación con la Iglesia, con su autocomprensión, con el lugar asignado en ella a cada uno de sus miembros en su misión apostólica y con su relación con el mundo. Así el concepto de laico apareció no como una noción autónoma, sino expresando la Iglesia misma.

De la misma manera que hemos hechos hasta ahora intentaremos en este capítulo analizar cuál ha sido la noción de laico que los Consultores manejaron durante la elaboración del CIC83, y qué relación ésta tuvo con la imagen de Iglesia presentada en los diferentes esquemas, tanto de la Ley Fundamental de la Iglesia (LEF), como del Código de Derecho Canónico de 1983 (CIC83).

Para este estudio nos serviremos de los principios que para la elaboración de ambos documentos fueron utilizados. De esta manera, ellos nos servirán para verificar en qué medida los documentos finales respondieron o no a los principios dados.

Nos damos cuenta que el método genético puede ser poco atrayente para acercarnos al texto definitivo, sin embargo, creemos que no deja de ser importante ver las posturas que dentro de las Comisiones de trabajo fueron tratando de imponer diversas posiciones eclesiológicas y jurídicas, y que éstas se manifestaron en las propuestas presentadas para describir o definir a la Iglesia, al laicado y su misión dentro de aquélla. Por otra parte nos dará algunos criterios para interpretar el texto definitivo que ha llegado a nuestras manos.

2. *Lex Ecclesiae fundamentalis*

2.1 *Introducción histórica*

La reforma del derecho fue la segunda empresa acometida después de la revisión teológica de la Iglesia. El 20 de noviembre de 1965 Su Santidad Pablo VI dirigiéndose a los Cardenales miembros de la Comisión de revisión del Código (PCCICR)¹ hacía notar la gravedad de la existencia de dos fuentes de derecho diversas en la Iglesia: una para la latina y otra para la oriental². Ante este problema se preguntó a los consultores sobre la conveniencia o no de unificar los dos códigos de derecho de manera tal de tener una sola fuente legislativa para toda la Iglesia católica. Prevalió la idea, encabezada por Máximo IV, de hacer dos códigos distintos³.

En un segundo momento se propuso a los padres congregados la creación de una fuente única, una *ley fundamental*, que contuviera los principios fundamentales que emergen de la Escritura y de la tradición de la Iglesia. Esta propuesta fue aceptada e inmediatamente dicha Comisión se puso en marcha.

Se preparó un primer esbozo llamado *Prima quaedam adumbrata propositio Codicis Ecclesiae fundamentalis*, que fue dado a los miembros el 26 de julio de 1966⁴. El *Coetus* había fijado tres principios que debían guiar todo el trabajo:

- a) para que pueda tener un espíritu ecuménico, el fundamento de dicha ley no debía ser sólo jurídico sino también teológico;
- b) su doctrina debía ser congruente con los Concilios Vaticano I, y II, donde la Iglesia aparece como Pueblo de Dios;
- c) por fin, que sean determinadas en la misma ley las relaciones entre la Iglesia y la comunidad humana⁵.

El 27 de abril de 1967 fue creada una Comisión especial de consultores que debía examinar el esquema propuesto a la luz de las *animadversiones* presentadas. Dicho esquema fue además diligentemente estudiado por los miembros del PCCICR⁶.

¹ Esta comisión había sido ya creada por el Papa Juan XXIII, pero había suspendido sus labores hasta la finalización del Concilio.

² Cf. AAS 57 (1965) 985.

³ Cf. *RegDoc*, 15 (1970) 284.

⁴ Cf. *Relatio* LEF69, 55.

⁵ Cf. *Relatio* LEF69, 55-56.

⁶ La Comisión se reunió del 28-31 de octubre de 1968, 3-7 de marzo de 1969 y 16-24 de mayo del mismo año, cf. *Relatio* LEF77, 57. Los miembros de dicha comisión fueron: G. Onclin, P. Bidagor, M. Brini, I. Ziadé, A. Charue, N. Jubany, C. Colombo, C. Moeller, N. Mörsdorf, P. Faltin, G. Bertrams y un laico P. Ciprotti, cf. *RegDoc*, 15 (1970) 284.

2.2 *Textus prior* (LEF69)

2.2.1 La presentación de la Iglesia

El esquema proponía tres capítulos con un proemio. El primero trataba sobre la Iglesia como Pueblo de Dios, de su naturaleza, fin y estructura. El segundo, sobre la tarea de la Iglesia (*munus docendi, santificandi e regendi*). El tercero, sobre la relación de la Iglesia y la comunidad humana, siguiendo los principios dados anteriormente. A su vez, el capítulo sobre el Pueblo de Dios estaba dividido en dos grandes artículos: el primero centrado en todos los fieles y el segundo en la jerarquía de la Iglesia. Es decir, que después de referirse al origen divino de la Iglesia, la describe como una comunidad a la vez espiritual y temporal, la cual necesita de un ordenamiento jurídico⁷.

El esquema se abre con la presentación de la Iglesia. En el *Proemio* y en los primeros cinco cánones se retoman los ejes fundamentales de los capítulos I y II de la LG.

El primer eje es la Iglesia dentro del *plan trinitario*. La Iglesia surge como expresión de la voluntad del Padre para salvar a los hombres, mandando a su Hijo, santificándolos por medio del Espíritu Santo⁸. Creemos que la mención de este punto no es casual, ya que pretende insertar la misión de Iglesia en una voluntad que le antecede y de la cual depende su razón de ser. Es una afirmación de la trascendencia de la Iglesia que deberá ser confrontada con la presentada en la tercera parte.

El segundo eje es el de la *sacramentalidad* de la Iglesia. Se describe así en dos dimensiones: la comunidad de fe, esperanza y caridad, constituida a la vez como sociedad dotada de órganos jerárquicos, es decir, como un sacramento o signo e instrumento de unidad⁹. Sobre esta idea

⁷ Cf. W. LA DUE, «A general analysis of the proposed schema of the *lex fundamentalis*», 334. El mismo artículo expresa más adelante, que la Iglesia espiritual y la humana de tal manera están unidas que no se pueden separar en la Iglesia estos dos elementos en el entretejido eclesial, cf. *Ibid.*, 346. Es más, dice el mismo autor, la custodia del ser de la Iglesia y el cumplimiento de su misión espiritual se vuelven viables justamente a través del derecho, cf. ID, «A written constitution for the Church?», 4. En otras palabras pensar en la Iglesia sin el derecho es privarla de un elemento fundamental para el cumplimiento de su misión.

⁸ «Aeternus Pater, qui Filium Suum unigenitum Iesum Christum misit in mundum ut homines a peccatis salvos faceret eosque per donum Spiritus Sancti iugiter sanctificaret, credentes in Christum»: *Proemio*, par. 2.

⁹ «Christus itaque Ecclesiam suam sanctam, quam fidei, spei et caritatis communitatem voluit, eandem his in terris societatem constituit hierarchicis organis instructam, eique concredidit ut missionem qua ipse missus est a Patre usque ad finem per saecula perduceret, ac sit in ipso per Spiritum Sanctum veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis»: LEF69, *Proemio*, par. 2.

se apoya el c.1, cuando presenta a la Iglesia como el nuevo «Pueblo de Dios», que es una comunidad de fieles, constituida y ordenada en una sociedad jerárquica. Ésta está formada por un elemento divino y un elemento humano, subordinando el segundo al primero, lo visible a lo invisible, «el derecho a la edificación de la caridad»¹⁰.

Dentro del marco sacramental ubica la unidad fundamental de todos los miembros: el bautismo. Por él los que forman el Pueblo de Dios, renacen en Cristo y son constituidos sacerdotes. Además, en el tercer párrafo, introduce el elemento, también fundamental, de la diversidad: algunos de entre los fieles son constituidos por el mismo Cristo como ministros, cuya misión es la «edificar y formar el mismo pueblo; para cumplirla son investidos de la potestad»¹¹.

La unidad en la diversidad se expresa además, en las diferentes Iglesias particulares, en las cuales se verifica la única Iglesia de Cristo. Es interesante notar como el principio de la unidad no se coloca en la autoridad, en el poder, sino en la custodia de «las cosas necesarias», es decir, aceptando en formas y modos diversos la herencia transmitida por los apóstoles¹². Este punto es importante en cuanto concretiza el principio enunciado en el c. 1 §1, que subordina el derecho a la edificación de la caridad.

La diversidad entre los fieles es fruto de la acción del Espíritu Santo que actúa renovando continuamente el único Pueblo de Dios, mediante los dones jerárquicos y carismáticos, y llamando a todos los fieles a la comunión¹³. Esta idea será retomada más adelante en otros dos cánones

¹⁰ «Canon 1 §1: Christi Ecclesia est novus Dei Populus, communitas spiritualis fidelium, quae his in terris in societatem hierarchice ordinatam constituta est ad regnum Dei, a Christo inchoatum, assistente et vivicante Sancto Spiritu, ulterius in hoc mundo dilatandum, donec in fine saeculorum in ipso consummetur; divino et humano coalescit elemento, ea quidem lege ut quod in ea humanum est ordinetur ad divinum eique subordinetur, quod visibile ad invisibile, quod actionis ad contemplationem, quod iuris ad aedificationem sui in caritate, quod praesens ad futuram civitatem quam inquirimus».

¹¹ Cf. LEF69, Canon 1 §2 y §3. Es importante notar que aquí el texto utiliza la palabra *Chistifedeles*, y no laicos, indicando que los ministros son elegidos de entre todos los bautizados, insinuando que ellos siguen siendo fieles (y no laicos).

¹² «Canon 2 §3: Variae Ecclesiae particulares varique coetus ab eisdem constituti, in necessariis quidem unitatem custodientes, traditam ab Apostolis haereditatem diversis formis et modis acceptantes et iuxta diversitatem populorum ingenii et vitae condicionum applicantes, Populi Dei diversitatem in unitate demonstrant atque ita Ecclesiae catholicitatem et apostolicitatem manifestant».

¹³ «Canon 1 §4: Populus Dei unus est. Spiritus Sanctus, qui in Ecclesia et in cordibus fidelium tanquam in templo inhabitat. Ecclesiam quam in omnem veritatem inducit, diversis donis hierarchicis et charismaticis ordinate instruit ac dirigit, eam perpetuo renovat, atque pro tota Ecclesia in singulis universisque credentibus

(cc 10 y 25). En el c. 10 cuando habla de la igualdad, expresando que, a pesar de que existen algunos fieles destinados por el mismo Cristo a una misión especial, todos deben respetar la igualdad de dignidad y de acción, con la que cada uno opera¹⁴. Por otro lado en el c. 25, introduce el desarrollo de la diversidad entre los fieles. Este canon es de suma importancia para entender el lugar que ha querido darse a la diversidad de personas en la Iglesia¹⁵, donde se toma el sentido paulino de Iglesia: «un Señor, una fe, un bautismo» (Ef 4,5). Presentada así la Iglesia, dice Díaz Moreno, tiene mucha más importancia la complementariedad que el contraste entre clérigos y laicos¹⁶.

2.2.2 Los fieles en la Iglesia

Todo este libro primero se podría dividir en dos grandes partes: 1) desde el c. 1 al c. 24, que podríamos llamar «de la unidad», habla de aquello que los fieles tienen en común, y todo lo que se refiere a la unidad del Pueblo de Dios¹⁷; 2) en la segunda parte — cc. 25 a 49 — desarrolla el tema de las diferencias dentro de ese cuerpo: *Diversitas christifidelium ratione status*.

El protagonista de la primera parte es el «fiel cristiano», del cual ciertamente no aparece ninguna definición. A lo largo de todo el desarrollo de esta parte es visto fundamentalmente como «miembro del Pueblo de Dios»: el bautizado es miembro del Pueblo de Dios. Él es el destinatario de la acción trinitaria; él es el que debe actuar la unidad en la diversidad, tiene una misma dignidad en cada una de sus manifestaciones. Al fiel cristiano, miembro del Pueblo de Dios, se le reconocen derechos y atribuyen obligaciones, que son las que encontramos enumeradas en los cc. 3-24¹⁸.

¿Por qué el *Coetus* no intentó dar una definición de «fiel cristiano»? Ciertamente no lo sabemos, sin embargo podemos arriesgar una res-

principium est congregationis et unitatis in doctrina Apostolorum et communione, in fractione panis et orationibus».

¹⁴ Cf. LEF69, c. 10.

¹⁵ El canon 25 decía: «Ecclesia sancta, ex divina institutione, mira varietate ordinatur et regitur; unus quidem est Populus Dei electus, “unus Dominus, una fides, unum baptisma” (Eph. 4, 5), communis dignitas membrorum ex eorum in Christo regeneratione, communis filiorum gratia, communis ad perfectionem vocatio, una salus, una spes indivisaque caritas. In hac autem unitate diversitas adest membrorum et officiorum, diversitas ministrationum et operationum».

¹⁶ Cf. J. DÍAZ MORENO, «El laico en el nuevo código», 58.

¹⁷ Algunos han definido esta primera parte como una «declaración de derechos» para todos los creyentes, cf. W. LADUE, «A written constitution?», 6.

¹⁸ Estos cánones son estudiados en S. HOLLAND, «Equality, Dignity», *The Jurist* 47 (1987) 103-128.

puesta a partir de la lectura del texto. Una pista nos la da el tono del documento, que sigue los principios que el mismo equipo se había propuesto¹⁹: éste es fundamentalmente pastoral, teológico y sobre todo ecuménico. Por tanto debía dejar abiertas las puertas para el diálogo interreligioso. En este sentido bastaba decir que el cristiano es el miembro del Pueblo de Dios.

Junto a la figura del cristiano se hace presente la categoría de «persona», con la cual no se identifica plenamente. De hecho el concepto de persona no aparece como un concepto unívoco en el texto. En el c. 3 se habla de persona con un sentido antropológico: todo hombre en su dignidad, con sus derechos y obligaciones, y su vocación a la salvación²⁰. Esta noción es la que coincide con la de «hombre» — u «hombres» — que aparecerá como el sujeto en varios cánones (cc. 4, 5 y 6 §1).

En el c. 6 §2 aparece en cambio el concepto de persona tomada en sentido jurídico. Se declara que por el bautismo el hombre es incorporado a Cristo y constituido en la Iglesia como persona, sujeto de derechos y deberes, de los cuales gozará plenamente siempre y cuando se encuentre en perfecta comunión con la Iglesia²¹.

Este texto conoció un cambio sustancial. En la versión anterior del mismo canon, se decía que el hombre recibe la personalidad por la incorporación a la Iglesia por el bautismo, mientras que en el presente esquema se le agrega un paso: la incorporación a Cristo. Se establece así una precedencia ontológica y una consecuencia jurídica, la cual deriva de la primera. De esta manera, dirá la *Relatio*, se pueden distinguir los derechos que surgen directamente del bautismo y los derechos que son de derecho eclesiástico²².

En cuanto al sentido de persona, ante algunas peticiones, hubo que explicar la distinción entre el sentido antropológico y el moral-jurídico, es decir, del cristiano como sujeto de obligaciones y derechos²³. De esta

¹⁹ Ver nota 5, en la página 198.

²⁰ «Canon 3: Ecclesia omnibus et singulis hominibus utpote ad imaginem Dei creatis dignitatem humanae personae propriam recognoscit, itemque officia et iura quae ex eadem profluunt agnoscit, atque, omnium hominum vocationis ad salutem ratione, etiam tuetur».

²¹ «Canon 6 §2: Baptismate homo Christo incorporatur et in Ecclesia Christi constituitur persona cum omnibus christianorum officiis et iuribus, nisi ad certa iura, immo vel officia, quod attinet, obstat obex ecclesiasticae communionis vinculum impediens aut lata ab Ecclesia censura.».

²² Cf. *Relatio* LEF69, 74. Resulta difícil entender esta pretensión de los Consultores, cuando antes ya habían llegado a un compromiso sobre la naturaleza de la LEF, porque justamente no es fácil distinguir con certeza cuáles son los preceptos de ley divina y cuáles aquellos de ley eclesiástica, cf. *Relatio* LEF69, 62.

²³ Cf. *Relatio* LEF69, 75. Esta distinción nos sugiere una pregunta: ¿existe un sentido «teológico» de persona? Se podría responder brevemente que la personalidad se

manera estamos de acuerdo con lo que afirma A. Longhitano, cuando afirma que la Comisión a pesar de haber querido definir la subjetividad jurídica no pretendió adoptar una categoría unitaria²⁴.

Como algo que ciertamente resulta interesante, en los cc 7-8, — inspirados sin duda en LG 14 y 15 — es la posibilidad de hablar de aquellos que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica como miembros del Pueblo de Dios. De esta manera se establece otra diferencia, además de la señalada más arriba, entre persona y miembro del Pueblo de Dios: persona parecería ser simplemente el bautizado católico (que se encuentra en perfecta comunión, que según el c. 9 importa la unidad de fe, comunión de sacramentos y comunión con el régimen de la Iglesia), mientras que miembro del Pueblo de Dios abarcaría a todos los bautizados (los pertenecientes a otras confesiones cristianas y los catecúmenos)²⁵.

Entonces, a la pregunta sobre la falta de definición del «cristiano», podemos agregar otra posible respuesta. El documento no sólo ha querido mantener un tono que favoreciese el ecumenismo, sino también presentar una imagen de la Iglesia abierta y clara; por eso, si bien en el ámbito jurídico bastaba tener en cuenta la noción de «persona», en el campo pastoral y ecuménico se prefirió echar mano del concepto de «cristiano».

recibe como reconocimiento, según un determinado criterio, de una autoridad. Teológicamente todo hombre es persona porque es reconocido como destinatario tanto de la creación que como de la redención (LG 2). En este fundamento se apoya la personalidad en el ámbito antropológico, y sobre éste el moral-jurídico. Volveremos sobre este tema en la página 221, en la nota 90.

²⁴ Cf. «Laico, persona, fedele», 31.

²⁵ «Canon 7 §2: Illi qui, Ecclesiis aut communitatibus ab Ecclesia catholica seiunctis adscripti, in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur. Christo incorporantur et aliqua ratione ad Populum Dei iam pertinent, ideoque christiano nomine iure decorantur, et a filiis Ecclesiae catholicae ut fratres in Domino merito agnoscuntur»: LEF69. Hay que tener en cuenta que el concepto jurídico abarca tanto los elementos externos (obediencia) como internos de fe y sacramentos. Cada vez que en esta primera parte LEF pretende referirse a la Iglesia católica utiliza el término *ecclesia Christi* — que debería indicar justamente el Pueblo de Dios — (Prooemio §2, cc. 1 §1, 2 §1, 6 §2, 7 §1, 8 §1, etc.), en cambio cuando se refiere a la Iglesia en sentido más amplio utiliza el vocablo *Ecclesia* (c 7§2). Si bien no pensamos que se pretenda identificar Iglesia con Iglesia romana, ciertamente hay un matiz distinto que se transfiere a la diferencia entre persona y bautizado, que nos hace pensar en una cierta ambigüedad conceptual que deja confuso los términos utilizados. Ver además, notas 90 en la página 221 y 133 en la página 232.

El siguiente canon inicia con el desarrollo de la diversidad en la Iglesia señalando tres categorías de fieles. Por un lado la conocida división entre ministros sagrados y laicos (c. 26 §1), y por otro, incluidos en estas dos categorías: los religiosos (c. 26 §2)²⁶. A. Longhitano señala que, por una parte, en este canon lo que tiene fundamento divino no es la distinción misma, sino la existencia de los ministros y que por otra, en aquel solo interesaba del laico lo que no era, y que fuera de este binomio no existía otro tipo de distinción en la Iglesia, porque justamente el fundamento era el poder²⁷. Nos preguntamos si realmente hacía falta incluir este canon en el texto, o si la inclusión misma no es signo de la dificultad para desprenderse de ciertas estructuras jurídicas que correspondían al CIC17.

Para nuestro estudio es importante el c. 29 que trae una definición de laico, dividida en tres apartados. En el primero se coloca la distinción negativa — «que ni se distinguen por el orden sagrado ni por haber asumido el estado religioso aprobado por la Iglesia» —, seguida por el fundamento positivo de su vocación — en razón del bautismo y de la confirmación — y su participación en la misión de la Iglesia. Los Consultores parecen no darse cuenta de estar dando dos definiciones de laico: en el c. 26 decían que el laico era el no-clérigo, mientras que en el c. 29 explican que es además, el no religioso²⁸.

§1. Los fieles cristianos laicos, que ciertamente no se distinguen por el orden sagrado ni por haber asumido el estado religioso aprobado por la Iglesia, en razón del bautismo, por el cual son configurados con Cristo, y de la confirmación, por la cual son fortalecidos en la fe, participan en la misión

²⁶ «Canon 26 §1: «Ex divina institutione sunt in Ecclesia ministri sacri, qui in iure et clerici vocantur, et alii christifideles, qui et laici nuncupantur. §2: Ex utraque hac parte habentur religiosi, qui professione consiliorum evangelicorum ab Ecclesia auctoritate sancitam suo peculiari modo Deo consecrantur et Ecclesiae missioni salvicae prosunt; religiosorum status, licet ad Ecclesiam structuram hierarchicam non spectet, ad eius tamen vitam et sanctitatem inconcusse pertinet» (LEF69, 17). El fundamento de este canon — según la nota 42 del esquema — se encuentra en LG 43 y 44, sin embargo en los esquemas del CIC, aparece tomado casi literalmente del c. 107 del CIC17. En el texto original decía «Ex divina *hierarchica* Ecclesiae institutione, sunt in Ecclesia[...]», lo cual fue modificado ya que aquí lo que se quería poner en claro era la distinción entre sacerdocio ministerial y real, (cf. *Relatio* LEF69, 87). La referencia a LG 43 y 44 nos sugiere que la palabra *hierarchica* está relacionada directamente con el debate conciliar sobre la pertenencia de la vida consagrada a la estructura de la Iglesia o simplemente a una estructura en la Iglesia. El mismo tuvo lugar cuando se discutieron los números citados de la LG, cf. G. GHIRLANDA, «La vita consacrata nella chiesa», 119-121, cf. nota 73, en la página 169.

²⁷ Cf. A. LONGHITANO, «Laico, persona, fedele», 43.

²⁸ Cf. A. LONGHITANO, «Laico, persona, fedele», 36-37. La razón de tal «distracción» nos parece que surge de la intención de resaltar la figura de los clérigos: su existencia y la intención divina de su institución, cf. *Relatio* LEF69, 88.

salvífica de la Iglesia, en la cual tienen una parte propia ejerciendo su oficio, la cual debe ser determinada y moderada por la autoridad eclesiástica²⁹.

Es importante destacar la doble precisión que el texto realiza con relación a lo específico del laico. Se dice que tienen parte de la misión salvífica de la Iglesia, y por otro lado que esa parte les es propia. ¿Cuál es esa parte propia? La respuesta es desarrollada en el segundo y tercer apartado:

§ 2: En administración de las cosas temporales y en ejercicio de las tareas temporales, dan testimonio de Cristo, ordenando los asuntos temporales según Dios. § 3: De la misma manera aquellos que son hábiles pueden ser consultados por los pastores en cuestiones eclesiásticas según las normas del derecho, y pueden ser, además, llamados según su adecuada condición a ejercer oficios eclesiásticos³⁰.

Según los congregados, esa especificación está dada por la gestión de los asuntos temporales, por la secularidad. Esto es confirmado en el tercer párrafo, según nuestra opinión, por los verbos utilizados en el canon, que indican sólo una posibilidad, y no tanto la firmeza expresada en el apartado anterior. De esta manera, lo más específico, característico de los laicos es la tarea secular, mientras que la tarea de colaboración en oficios y ministerios de la Iglesia es algo posible aunque menos específico³¹.

Ambos párrafos son retomados más adelante, dentro de un contexto general de todos los fieles, cuando en el c. 52 §3 se expresa que «cumplen en la Iglesia y en el mundo la misión propia de todo el pue-

²⁹ «Canon 29: §1: Christifideles laici, qui nempe ordine sacro non sunt insigniti sed neque statum religiosum ab Ecclesia sancitum susceperunt, ratione baptismatis quo Christo configurantur atque confirmationis qua in fide roborantur, missionem participant salvificam Ecclesiae, cuius in muneribus exercendis propriam habent partem, ab ecclesiastica auctoritate quoque determinandam et ab eadem moderandam».

³⁰ «Canon 29: §2: In rebus temporalibus gerendis et muneribus saecularibus exercendis, Christi testimonium reddunt, res temporales secundum Deum ordinantes. §3: Habiles iidem sunt qui in rebus Ecclesiae a sacris Pastoribus consulantur ad normam iuris et ad munera ecclesiastica suae conditioni congrua ab eisdem deputentur». Este último apartado debe ser leído junto con el c. 82 que dice: «Christifideles laici, utpote baptismo suo modo munerum Christi participes effecti, et ipsi vocantur ut Episcopo in populo regendo praestent operam, omnia sibi concredita quoque implendo quae, debita competentia et praestantia si gaudeant, laicis committi possunt ad normam sacrorum canonum».

³¹ Cf. *Relatio* LEF69, 90. Por eso no estamos de acuerdo con la explicación realizada por F. Coccopalmerio, cuando presenta estos dos últimos apartados al mismo nivel, como si los consultores hubieran entendido la misión de los laicos dentro de la Iglesia como algo que les fuera peculiar, cf. «Conceptus “christifidelis”», 404.

blo Cristiano», significando la unidad de la misión «dentro» y «fuera» de la Iglesia, y la peculiaridad de la secularidad de los laicos³².

Por otro lado es también importante, a modo de confirmación de dicha peculiaridad, todas las veces que en el esquema aparece la fórmula: «a su modo» (c 52 §3, 65 §1), «según su condición» (c. 12) o «según su propio estado» (c.18). Estas expresiones muestran que se tiene en mente varios «modos», que corresponden a varios tipos de fieles. Si nos colocamos en la lógica del c. 26, y consideramos dos estados, o en la del 29 que habla de tres, ya no es simplemente el «modo» propio de los clérigos, sino que se encuentra también el de los laicos.

Así el texto de 1969 nos presenta varios sujetos para considerar: el hombre (persona en sentido antropológico), el cristiano (concepto teológico que representa a todos los bautizados, miembros del Pueblo de Dios) y persona (concepto jurídico, sujeto de atribución de derechos).

Por otro lado estos tres sujetos nos inducen a pensar que si es cierto lo que decíamos en la conclusión del capítulo I, es decir, que la consideración de la noción de laico como miembro del Pueblo de Dios, impulsó a la autocomprensión de la Iglesia hacia esa imagen, (ya que fue en el capítulo de los laicos donde se introduce el tema del Pueblo de Dios), sería lícito preguntarnos cómo se presenta a la Iglesia desde esos mismos sujetos.

Creemos que existen tres niveles diversos: a) un nivel antropológico donde es vista como una sociedad que camina con los hombres (c. 83; 95 §1), que reconoce la autonomía de las realidades terrenas (c 85 §1 y §2), pero que también es autónoma de la sociedad política (c. 86), que cumpliendo su misión es consciente de enriquecer a toda la familia humana, etc.; b) a nivel teológico cuando la presenta como realidad sacramental³³; c) a nivel jurídico, como sociedad a regular³⁴.

¿Qué valoración merece este esquema? Nos encontramos ante un documento eminentemente pastoral y teológico, lo cual sorprende si se piensa en que se ha pretendido construir una ley. Parecería haberse colocado en la línea del Concilio y de haber sido coherente con aquellos principios generales enunciados al inicio de los trabajos³⁵. Esto no quita

³² Canon 52 §3: *Christifideles, quippe qui baptizati Christo incorporati et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti sint, pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent.*

³³ Ver nota 9, en la página 199.

³⁴ En este sentido W. Ladue, critica que se haya vuelto a la terminología preconiliar, viendo la Iglesia como un estado, una sociedad perfecta, cf. «A written constitution for the Church?», 8.

³⁵ En la discusión sobre este esquema se tocará el tema de la naturaleza que debe tener dicho texto. Por común acuerdo se afirma que la ley fundamental debe enunciar los principios teológicos, sobre los cuales se apoya la constitución y la estructura de la

que puedan encontrarse elementos indicativos de una mentalidad juricista, expresión también, de una eclesiología jerarquizante, como por ejemplo: la expresión colocada en el c. 55 §2 «hasta el último de los laicos»; o el constante notar la necesidad de la referencia a la autoridad, como en el c. 61.

2.3 *Textus emendatus* (LEF70)

Una vez recibidas todas las *animadversiones* realizadas por los consultados, la Comisión especial se reunió por cuarta y quinta vez del 19 al 23 de mayo y del 20 al 25 de julio de 1970. Al final de esta última sesión se presentó el nuevo esquema de LEF, que tenía como fecha el 7 de julio de 1970³⁶.

Las intervenciones sobre el primer esquema fueron agrupadas bajo tres aspectos: 1) todo lo referente al título de la obra; 2) lo que se refiere al valor y construcción del esquema; 3) lo referente a la materia³⁷. No se puede decir que se hubieran hecho grandes variaciones. Algunas de las animadversiones a la estructura general pedían que se desarrollara más la materia sobre los laicos, en especial los derechos fundamentales³⁸.

En relación con la presentación de la Iglesia, en las *animadversiones* sobre el texto en especial, se pidió que se incorporara en el c. 1 en el que se presenta a la Iglesia, la mención al Cuerpo Místico de Cristo ya que éste expresaba mejor la noción del misterio de Cristo. A esta propuesta se respondió que el Cuerpo Místico no necesita una legislación

Iglesia, no puede sin embargo, ser meramente una exposición teológica, o principalmente teológica, sino que debe, además, ser jurídica. Es necesario entonces, que exponga los principios teológicos y que de ellos deduzca las normas jurídicas fundamentales que valgan para todos, cf. *Relatio*, LEF69, 61.

³⁶ Cf. *Brevis conspectus de itinere iam peracto in elaboratione atque emendatione schematis legis ecclesiae fundamentalis*, *Comm.* 4 (1972) 120-121. «L'Osservatore Romano del 30.12.70, annunciando che i temi del prossimo Sinodo dei vescovi erano [...] aggiungeva: "Oltre alla trattazione dei menzionati argomenti, avrà luogo anche una Communicatio circa la legge fondamentale della chiesa" [...] I vescovi dovranno inviare le loro osservazioni entro il mese di settembre»; *RegDoc*, 16 (1971) 112.

³⁷ En los aspectos generales aparece una intervención que afirma que a algunos no les gusta el texto propuesto porque la voz «Iglesia» frecuentemente indica solamente a la jerarquía. A ésta se responde diciendo que la Iglesia es definida como Pueblo de Dios en el c. 1, y en todo el esquema que sigue. Lo que llama la atención es que baste la mención de Pueblo de Dios en varios lugares del texto para poder afirmar que se esté utilizando efectivamente la eclesiología del Concilio Vaticano II, cf. *Relatio* LEF70, 121.

³⁸ A esto se respondió que se habían ya desarrollado en la sección sobre los fieles en general, y que no debía medirse la importancia dada a una materia por la cantidad de cánones que ésta tuviese, cf. *Relatio* LEF70, 127.

(obviamente éstos últimos pensaban en la Iglesia como sociedad a ordenar)³⁹.

Sobre el eje de la unidad sacramental señalado más arriba en c. 2 se hace mención ahora a una particularidad nueva. Él mismo expresa que el signo sacramental — «significante» — que comparte la suerte de los hombres en su peregrinar por este mundo, está llamado a una continua purificación, porque como tal es siempre inadecuado, no puede agotar el «significado», el misterio. Fundado sobre la necesidad de adecuar el mensaje a las diferentes situaciones, lo cual supone el riesgo del equívoco, todos son llamados a conservar siempre la unidad en la fe y en la caridad de Cristo⁴⁰. Este parágrafo se coloca en la misma línea señalada antes de fundar la unidad en elementos espirituales, y no tanto en el principio de autoridad.

Pasando al tema de los laicos y fieles cristianos, un elemento importante se encuentra en la respuesta dada en la Comisión a la intervención que pedía se clarificara la voz *Christifideles*, que en algunos cánones significaba todos los bautizados (cc. 10-12) y en otro lugar sólo los bautizados católicos. En dicha respuesta se dice que el significado no es diverso, ya que «fieles cristianos son todos los bautizados», de entre los cuales algunos pueden serlo en un sentido pleno o menos pleno, según estén o no en plena comunión. Finaliza diciendo: «los derechos en la Iglesia son para todos los bautizados»⁴¹. Cuando más adelante se pide nuevamente aclarar el concepto de persona como sujeto de derechos y obligaciones, el Relator responde que no se veía que fuese necesario dado que este canon contenía el texto del c. 87 del CIC17, el cual no había presentado las dificultades que se temían⁴².

³⁹ Cf. *Relatio* LEF70, 131. El c. 1 §1 que antes decía «Christi Ecclesia est», inicia ahora así: «Corpus Christi, quod est Ecclesia, est».

⁴⁰ «Canon 2 §4: Ecclesia Christi hac in terra peregrinans, cum humanae conditionis sit consors, perennem persequi debet sui reformationem, qua fidelitatem erga suam vocationem semper augeat; ideoque, omnes “ut unum sint” etiam Ecclesiae particulares coetusque ex iisdem constituti, servando quidem legitimas in moribus, in ecclesiastica disciplina, immo in unius doctrinae enuntiandae ratione varietates, omni ope satagant ut unitatem in fide et caritate Christi semper servant earumque, si quaedam minus accurata irrepserint, restituant».

⁴¹ «R: Sensus non est diversus in canonibus citatis: christifideles sunt omnes baptizati, verumtamen baptizati possunt esse christifideles sensu pleno vel minus pleno, prouti sunt in plena communione vel non. Omnibus baptizatis per se sunt iura in Ecclesia»: *Relatio* LEF70, 129. Ver notas 90 en la página 221 y 133 en la página 232.

⁴² Cf. *Relatio* LEF70, 133. La mención de esta intervención quiere mostrar que existía la conciencia de dejar ciertos cánones del antiguo código, que como veremos, frenó la evolución del proceso de codificación según lo pretendían los principios dados al inicio.

En relación a los laicos, en el c. 30 §1 (antes 29 §1), se cambia el *nempe* por *neque*, para acentuar, a nuestro juicio, el valor doblemente negativo de la exclusión. Tal vez el aspecto más interesante a destacar es la partícula *praesertim*. Ésta fue añadida para afirmar que no se reserva a los laicos los asuntos temporales y a los clérigos los asuntos espirituales. Ciertamente, dice la *Relatio*, alaba la presencia de laicos que se consagran enteramente a Dios, pero no deja de constatar que no se puede decir que los ministros de la Iglesia no tienen ningún papel en la ordenación de los asuntos temporales⁴³.

En este mismo sentido el c. 85 §2. (antes 84 §2) sufre un cambio que es fundamental para nuestra reflexión. El texto dice:

§2 La Iglesia reconoce la autonomía *propia* de las cosas temporales y de las sociedades de orden temporal, en razón de la cual — ciertamente manteniendo el orden puesto por el Creador en la misma naturaleza — las cosas creadas y las mismas sociedades temporales tienen valores y leyes propias, según las cuales los hombres, salvo naturalmente los derechos inalienables de la persona humana, construyen libremente el orden temporal; *los fieles, por lo tanto, y ante todo los laicos, según su propia vocación, de la cual se ha hablado en el c. 30 §2, se preocupen para que las cosas terrenas y las mismas sociedades temporales se ordenen a Dios*⁴⁴.

Este canon debe ser leído en dos direcciones que se entrecruzan: por un lado el presentar la Iglesia como una sociedad que camina con los hombres y para los hombres. Por otro, la especificación de una secularidad que correspondiendo a toda la Iglesia se hace *peculiar* en los laicos, confirmando lo que se había expresado en el c. 30 §2. La misión de la Iglesia se desarrolla en el mundo y para el mundo, y es precisamente ahí donde la vocación de los laicos adquiere un sentido propio. En concreto que la ordenación del orden temporal a Dios pertenece a la vocación de los laicos, como algo peculiar.

⁴³ «Admissa est haec additio, quia, ut aliquis notavit, laicis non reservantur res temporales et clericis res spirituales: una ex parte omni laude digni sunt laici qui vitam suam penitus Deo consecrant; altera ex parte dici non potest ministros Ecclesiae nullam habere partem in rebus temporalibus ordinandis»: *Relatio* LEF70, 137. Ver notas 29 y 30, en la página 205 y en la página 205 respectivamente.

⁴⁴ «Canon 85 § 2: Ecclesia temporalium rerum societatumque ordinis temporalis *propriam* agnoscit autonomiam, cuius ratione, servato quidem ordine a Creatore in ipsa rerum natura condito, res creatae et ipsae societates temporales propriis legibus valoribusque gaudent, secundum quos homines, salvis quidem inalienabilibus personae humanae iuribus, ordinem temporalem libere exstruunt; *cristifideles quidem, prae aliis laici, iuxta propriam vocationem, de qua in c. 30 §2, curent ut secundum Deum ordinentur res terrenae atque ipsae consortiones temporales*». Las cursivas indican los cambios sufridos en el presente esquema.

2.4 *Textus Schemae postrema recognitio* (LEF78)

El texto al cual se le agregaron las observaciones de los Consultores, fue discutido en aula del 24 al 29 de septiembre de 1979. En este encuentro se hallaban presentes no sólo los miembros del PCCICR sino también aquellos que revisaban el CICO. La tarea de los congregados era la de perfeccionar el texto que había recibido todas las enmiendas antes de presentarlo al supremo legislador. De éstos, sólo tres se opusieron a la promulgación de la LEF⁴⁵.

2.4.1 La presentación de la Iglesia

En un primer acercamiento al texto nos damos cuenta que ha sufrido cambios de consideración, más en cualidad que en la cantidad.

En el presente esquema ha desaparecido el proemio que abría los anteriores textos. En la *Relatio* se nos dice que aparecía como innecesaria la explicación de la naturaleza y fin de la Iglesia⁴⁶. Otra referencia importante es la desaparición del título original *De Ecclesia seu de Populo Dei* para ser solamente *De Ecclesia*, así como también el c. 1 que presentaba la naturaleza, fin y estructura de la Iglesia como «Pueblo de Dios»⁴⁷.

La redacción final inicia con la afirmación: «La Iglesia de Cristo es única, aquella que en el credo profesamos una, santa, católica y apostólica [...]», para terminar diciendo: «Esta única Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica»⁴⁸.

La primera apreciación que se puede hacer es que se trata de un texto poco abierto a una tarea ecuménica. Es una afirmación, por otro lado, netamente jurídica que marca taxativamente los límites de la obra. Ciertamente no parece seguir los principios — que esté abierta al ecumenismo y ser una obra jurídico-teológica — propuestos por la Comisión al inicio de las sesiones⁴⁹. El primer defecto se acentúa aún más cuando después de las deliberaciones se identifica como el «nuevo Pueblo de Dios» con la Iglesia⁵⁰. En este mismo sentido cuando se trata de la pertenencia no plena al Pueblo de Dios, alguno de los Consultores pidió

⁴⁵ Cf. *Comm.* 12 (1980) 25-26.

⁴⁶ Cf. *Comm.* 12 (1980) 26.

⁴⁷ Cf. LEF78, *RegDoc* 23 (1978) 482.

⁴⁸ «Canon 1 §1: Unica est Christi Ecclesia, quam Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profitemur[...]. Haec unica christi Ecclesia in Ecclesia catholica subsistit».

⁴⁹ Ver nota 5, en la página 198.

⁵⁰ Cf. *Comm.* 12 (1980) 30.

que se supliera *ad Populum Dei aliqua ratione pertinent*, o se supla con la fórmula *ad veram et non plenam communionem pertinent*⁵¹.

La gravedad de este cambio se hizo sentir a través de las intervenciones que quisieron volver al texto de 1971, o al menos colocar el c. 50 — o algún otro canon — como introductorio; sin embargo esto no fue posible dado que los órganos de consulta no querían una «noción teológica de la Iglesia en el canon»⁵².

Otro cambio que sorprende es la desaparición casi por completo, de la tercera parte dedicada a la relación entre la Iglesia y el mundo⁵³. Algunos de esos cánones fueron trasladados como cap. III del título II, en los cc. 50-54, bajo el título «La misión de la Iglesia y los derechos que se derivan de ella». En este apartado se presenta a la Iglesia como una comunidad espiritual de fieles, organizada jerárquicamente, con el fin de expandir en este mundo el Reino de Dios iniciado por Cristo. Su finalidad, dice el apartado segundo, es religiosa, es decir, llevar la luz y las energías a la sociedad humana.

2.4.2 Los protagonistas

En cuanto a los «protagonistas» de este esquema siguen siendo tres. Por un lado el *bautizado*, miembro del Pueblo de Dios, sigue presente en el c. 7, pero su intensidad ha decrecido enormemente al haber sido extraídas las referencias más importantes al Pueblo de Dios que se encontraban en el proemio y en el canon primero de la LEF70⁵⁴. Por otro lado, la pérdida de intensidad se da por la modificación del que era el c 6 §1, en el cual hacía referencia a la incorporación, por el bautismo, «a Cristo», ya que en el actual c 5, el hombre es incorporado a la Iglesia⁵⁵. En contraste con esta figura, la de persona se ve realzada. El estilo jurí-

⁵¹ Cf. *Comm.* 12 (1980) 34.

⁵² Cf. *Comm.* 12 (1980) 29.

⁵³ En su lugar se encuentra una referencia de carácter jurídico sobre el valor de las normas contenidas en el presente documento.

⁵⁴ El texto del c. 7 se encuentra en la nota 25, en la página 203; el texto del Proemio se encuentra en las notas 8y 9, en la página 199; el c. 1 se puede leer en la nota 10 en la página 200.

⁵⁵ Canon 5: «Baptismo homo Ecclesiae Christi incorporatur et in eadem constituitur persona, cum officiis et iuribus quae christianis, attenta quidem eorum conditione, sunt propria, quatenus in ecclesiastica communione atque nisi obstet lata legitime sanctio». Es importante notar que el resultado del último esquema, en relación con la persona, es la repetición del antiguo c. 87, con lo que suponía de eclesiología. Este será el texto que aparecerá más adelante en el CIC83. Ver además la nota 133 en la página 232. Nos preguntamos si no hubiera sido más positivo hacer mención a la permanencia en la consagración original más que la falta de consagración pública, (ver nota133, en la página 188).

dico del texto, como hemos notado hasta ahora, ha hecho que el lector se encuentre delante de una mera serie de deberes y derechos.

El concepto de *laico* es propuesto en el c. 28. En el primer párrafo dice:

§1: Los fieles laicos, *que no se consagran públicamente a Dios en modo particular*, en fuerza del bautismo que los configura con Cristo y de la confirmación que los fortifica en la fe, participan en la misión salvífica de la Iglesia y en la cual tienen su parte ejerciendo su tarea⁵⁶.

Es importante aquí hacer dos consideraciones. Por un lado se suple la falta de la ordenación sacerdotal y de la consagración religiosa, por la falta de toda consagración «pública de modo particular». Nos parece ciertamente, una buena explicación y menos irritante, que la mención detallada de lo que falta al laico, como se encontraba en las anteriores fórmulas. Así mismo el hecho de hablar de «consagración» nos sugiere más la idea de vocación, de camino diverso, que de un mero acto jurídico que separa las categorías de fieles, como puede ser interpretada la mención del sacramento del orden sagrado y de la asunción de los consejos evangélicos⁵⁷.

La segunda consideración nos la suscita el comentario de F. Coccopalmerio sobre este párrafo. Este autor dice: «esta definición, por otro lado, es la definición del fiel cristiano»⁵⁸. Creemos que esta conclusión no es aceptable, ya que el hecho de faltar toda consagración pública no hace de esta definición la noción de cristiano, sino la del laico; si no, no se podría aplicar a los sacerdotes y religiosos, quienes justamente son aquellos que han realizado esa consagración pública y particular. Parecería que el autor partiendo de la identificación *a-priori* entre cristiano y laico (ya que para él, estos no tienen una característica especial que los distinga), termina por negar que los otros fieles sean cristianos, o que sean laicos «desarrollados», es decir, laicos-cristianos con un algo especial, pero que siguen siendo laicos, lo cual es inadmisibile.

En el segundo párrafo, el texto se enfrenta nuevamente al «algo especial de los laicos»: la secularidad.

⁵⁶ «Canon 28 §1: Christifideles laici, *qui non peculiari modo publice Deo consecrantur*, ratione baptismi quo Christo configurantur atque confirmationis qua in fide roborantur, missionem participant salvificam Ecclesiae, cuius in muneribus exercendis propiam habent partem». Las cursivas muestran la parte modificada.

⁵⁷ No se pretende afirmar aquí que la mención del sacramento del orden o la asunción de los consejos evangélicos, por sí mismos sugieren la idea de un mero acto jurídico, sino que pueden ser interpretados como tales.

⁵⁸ «Habemus, e contra, *definitionem laici*. Quae definitio, de cetero, *est potius definitio christifidelis*»: F. COCCOPALMERIO, «Conceptus “christifidelis”», 402.

§2: Ellos cooperan con esta misión salvífica de la Iglesia también cuando en la gestión de los asuntos temporales y en el ejercicio de sus tareas seculares, dan testimonio de Cristo, ordenando las cosas temporales a Dios⁵⁹.

Como se puede ver, la «parte» en la misión salvífica de la Iglesia que pertenece a los laicos ha sido modificada. En primer lugar se ha quitado la mención a cualquier colaboración a través de oficios en la Iglesia, dejándolo simplemente insinuado a través del «también». Este cambio fue leído por los consultores como poner la tarea secular de los laicos en un segundo plano, o con menos importancia que la otra tarea que se estaba sugiriendo, pidiendo se volviera a añadir el *praesertim* que se encontraba en la anterior versión de la LEF⁶⁰.

De todos modos vemos que se parte del concepto de laico en relación siempre con los clérigos y con los religiosos, sin que aparezca claramente que, por razón de su misión específica dentro de la Iglesia, constituyen una categoría especial de fieles que deben tener sus derechos y deberes perfectamente distinguidos y protegidos. Por otro lado la referencia a la secularidad es exageradamente vaga y aparece como contrapuesta a la misión espiritual que también pertenece y forma parte de la misión de los laicos⁶¹. Esta referencia se verá confirmada en el c. 51 §1, que toma literalmente el antiguo c. 85 §2⁶².

Finalmente el proyecto de una ley fundamental para toda la Iglesia fue abandonado en marzo de 1981, decidiendo, como veremos más adelante, que diversos cánones de este proyecto pasasen a integrar el nuevo CIC.

3. Los laicos en los diferentes esquemas del CIC83

Al igual que hemos hecho con el análisis de la LEF recorreremos la génesis del CIC83, tratando de seguir las dos pistas que nos han ido guiando: los datos eclesiológicos y aquellos relativos a los laicos. Trataremos de ver qué variaciones hubo y en qué medida una y otra pista se entrecruzan, poniendo especial énfasis en el papel de la secularidad. En el segundo aspecto, nuestro propósito es el de determinar, como hemos hecho antes, los límites de los conceptos de los diferentes «protagonistas» — fiel cristiano, laico y persona —, viendo en qué manera se fue gestando la distinción entre ellos.

⁵⁹ «Canon 28 §2: huic salvificae missioni adlaborant etiam, cum in rebus temporalibus gerendis et muneribus saecularibus exercendis, Christi testimonium reddunt, res nempe temporales secundum Deum ordinantes».

⁶⁰ Cf. *Comm.* 12 (1980) 47.

⁶¹ Cf. J.M. DÍAZ MORENO, «Los laicos en el nuevo código», 40.

⁶² El texto se puede ver en la nota 44, en la página 209.

Para nuestro estudio resultan de particular interés dos grupos de principios dados para la confección del presente documento. Un primer grupo fue dado en 1965, cuando se inicia la tarea de la revisión del Código, Su Santidad Pablo VI señaló a la Comisión dos elementos que debían presidir todo el trabajo. En primer término que no debía tratarse sólo de una reordenación del Código precedente de 1917, sino también, y principalmente, de una verdadera reforma de las normas según una nueva mentalidad. En segundo lugar, ésta debía responder al Concilio Vaticano II, ya que en él se encuentran las directivas de la renovación legislativa, en cuanto normas y en cuanto principios inspiradores⁶³.

El segundo grupo, también dado por el Sumo Pontífice, fue aprobado por la Asamblea General del Sínodo de Obispos de 1967. Se trataba de 10 principios que fueron aprobados por unanimidad y que parecen ser una concretización de los anteriores — primer grupo —, casi como una reglamentación.

Basándonos en el análisis realizado por W. Aymans, sobre estos principios, vemos que se presentan en una doble veta. Por un lado se pide, en el n. 1, que se tenga en cuenta la «naturaleza jurídica» del nuevo Código, postulada por la misma naturaleza social de la Iglesia. Esta petición quería salvaguardar el trabajo de las posibles interferencias de una tendencia antijurídica de la Iglesia que había surgido después del Concilio⁶⁴. Siguiendo esta línea, varios de los siguientes principios, afirman la necesidad de incluir, definir y establecer ciertos derechos, como por ejemplo el n. 6⁶⁵.

Por otro lado, en casi todos los ítems se hace mención a otra realidad que debe tenerse en cuenta, como por ejemplo en el n. 3 en el que se afirmaba que el derecho en el misterio de la Iglesia actúa como una malla que señala y promueve los sacramentos como signos de la vida so-

⁶³ Cf. *Prefacio*, en Código de Derecho Canónico (edición de los Profesores de Salamanca). Los principios se encuentran en *Comm.* 1 (1969) 77-85.

⁶⁴ Esto no significaba, según W. Aymans, que se tratara de realizar un derecho al estilo sociedad civil, como se había intentado en el CIC17, presentando a la Iglesia como *Societas perfecta*, ya que el derecho de la Iglesia es en ciertas cosas más elástico y en otras más estricto que el derecho civil, cf. «Ecclesiological implications», 65-66.

⁶⁵ En el n. 6 se expresaba que en razón de la fundamental igualdad de todos los fieles y de la diversidad de oficios y cargos que se basa en el mismo orden jerárquico de la Iglesia, conviene que se definan bien y se aseguren los derechos de las personas, lo que hace que el ejercicio de la potestad aparezca más claramente como un servicio, se afirme más su ejercicio y se eliminen los abusos. Por tanto no era tarea de la comisión dar definiciones de las instituciones, sino más bien definir bien los derechos y los cargos, que en sí significa distinguir claramente cuáles derechos y obligaciones corresponden a las personas, cf. *Comm.* 1 (1969) 80.

brenatural de los fieles cristianos⁶⁶. Esta imagen sacramental, con un estilo definitivamente conciliar, se insinúa en la petición de tener en cuenta el sentido pastoral; la equidad más que la justicia (en sentido legalista y formal), etc.

Así, esta doble veta nos sirve de marco interpretativo de los trabajos de codificación.

3.1 *El debate preliminar*⁶⁷

3.1.1 Sesión 1º

La Comisión *De populo Dei*, que trataba el tema de los laicos, se reunió el 28 de noviembre de 1966. Desde el inicio se estableció el principio que debía guiar los trabajos: de tener en cuenta todo lo establecido por el Concilio Vaticano II, en la LG, GS y AA, sobre los laicos⁶⁸. El temario propuesto incluía la cuestión de si se debía introducir la definición de los laicos, sus derechos y deberes y su papel en la Iglesia⁶⁹. De alguna manera la finalidad de este trabajo fue «llenar las lagunas» que por razones históricas y eclesiológicas se habían verificado en la actual legislación.

Previo al tratamiento del régimen de los laicos debía resolverse si convenía que se desarrollara un estatuto común de los fieles cristianos y si el código debía tener en cuenta el tema de los catecúmenos, ya que estos al no ser bautizados no se los reconocía aún como persona en el sentido canónico.

En cuanto al primer problema se vio la conveniencia de determinar el estatuto común, no sólo por cuestiones de técnica jurídica, sino también para que el nuevo código recibiera la doctrina de la Constitución dogmática *Lumen gentium* acerca de la unidad e igualdad fundamental que presidía en dicha Constitución a la diversidad de los ministerios.

En esta discusión se enfrentaron dos posturas: la primera acentuaba la igualdad entre los bautizados, y la segunda tenía más en cuenta la di-

⁶⁶ «N. 3: Nam ius in mysterio Ecclesiae habet rationem veluti sacramenti seu signi vitae supernaturalis christifidelium, quam signat et promovet»: *Comm.* 1 (1969) 79.

⁶⁷ Debido a la falta de información sobre las intervenciones y la vastedad del material, nos debemos restringir nuestra investigación al capítulo sobre el Pueblo de Dios. El presente apartado fue elaborado en toda la fase preliminar de manera totalmente fragmentada, que nos vemos limitados a ver cómo se fue generando la «presencia» de los protagonistas — con ellos la secularidad — que señalamos en la parte primera de este capítulo. De las 6 sesiones de elaboración del primer esquema la 3ª y la 4ª, son dedicadas al tema de las asociaciones de fieles, por lo tanto no entrarán en nuestro análisis.

⁶⁸ Cf. *Comm.* 17 (1985) 165.

⁶⁹ Cf. *Comm.* 2 (1970) 89. En este lugar se presenta una síntesis de los trabajos realizados por la comisión de los laicos y asociaciones de fieles, en las sesiones I-V.

ferencia de personas en la Iglesia⁷⁰. De esta manera se decide que cada uno de los consultores hiciera una lista de los derechos y obligaciones que competen a laicos y fieles, de manera diferente.

El tratamiento del tema de la noción de laico fue introducido por el Secretario del *Coetus*. Presenta el problema de definir a los laicos como no clérigos, o como no clérigos y no religiosos. Parece, dice el relator, que la segunda contraposición sería la más completa, sin embargo, aún así, no le satisface, ya que no presenta ningún elemento positivo de los laicos. A continuación, abierta la discusión, los distintos relatores concuerdan en la necesidad de referirse a LG 31, donde se dice que «es propio de los laicos, por vocación propia, encargarse de los asuntos temporales, y ordenándolos a Dios, buscar su Reino»⁷¹.

Así la definición de laico, comienza a ser estructurada sobre la base de tres principios: a) un elemento jurídico: la pertenencia al Pueblo de Dios por medio del Bautismo, como los otros fieles cristianos; b) dos elementos específicos: b.1 negativo: no es ni clérigo, ni religioso⁷² y b.2 positivo: el conjunto de facultades que deben atribuirse a los laicos para cumplir su misión específica (distinta de la de los otros fieles)⁷³.

⁷⁰ La primera postura se expresaba: «a) clare exprimet dignitatem christianam, sicut et dignitatem humanam, fontem esse iurium et officiorum fundamentalium omnium christianorum, in ordine ad communem vocationem ad sanctitatem et ad communem participationem in unica missione Ecclesiae; b) removebit suspicionem et criticam — haud prorsus fundamento carentes — adversus nunc vigens ius canonicum, quod sensu nimis hierarcologico imbutum apparet, quia non satis prae oculis habuit Ecclesiam — quae est quidem communitas hierarchica — prius esse *communitatem* quam *hierarchicam*; Ecclesia est communitas constans personis iura subiectiva fundamentalia habentibus, in iure naturali et divino positivo innixa, quae et omnibus agnoscenda et a hierarchia tuenda sunt; c) praebebit basim iuridicam communem, quae faciliorem reddet ulteriorem determinationem illius quod specificè pertinet ad diversas species personarum in Ecclesia». La segunda decía: «Alter Consultor in mentem revocat hanc aequalitatem fundamentalem omnium fidelium quoad dignitatem et actionem nullo modo adversari exsistentiae differentiationis functionalis (ideoque agnitioni ministerii hierarchici clericorum). Haec vero fundamentalis aequalitas simul manifestat exsistentiam alicuius sphaerae personalis autonomiae — scilicet libertatis et responsabilitatis personalis — quae favet ordinatae determinationi ambitus legitimi exercitii potestatis iurisdictionis»: *Comm.* 17 (1985) 165-166.

⁷¹ «Laicorum est, ex vocatione propria, res temporales gerendo et secundum Deum ordinando, Regnum Dei quaerere»: *Comm.* 17 (1985) 168.

⁷² Más adelante uno de los consultores hace notar que poniendo las tres categorías juntas se estaban mezclando principios de diferenciación, ya que laico y clérigo se distinguen por un sacramento que instituye una jerarquía y por tanto toca al tema del poder; mientras que laico-religioso toca a un estado de vida peculiar aprobado por la Iglesia, cf. *Comm.* 17 (1985) 169-170.

⁷³ Cf. *Comm.* 17 (1985) 169. Ciertamente no se entiende el criterio de distinción en la clasificación realizada. Si al primer elemento lo llama jurídico, es porque el si-

¿Cuál es el elemento positivo específico? La secularidad: la cual pasa a ser el centro del debate.

El canon que resulta de la discusión es el siguiente:

En los cánones que se siguen, con el nombre de laicos son comprendidos todos los fieles cristianos que no han sido llamados a los ministerios sagrados por la recepción del orden sagrado, ni asumen el estado religioso aprobado por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que pertenecen al Pueblo de Dios, llamados a su manera a cooperar con la jerarquía en la edificación del Cuerpo de Cristo, especialmente en la gestión de las cosas temporales y dando testimonio de Cristo en el mundo⁷⁴.

Esta primera definición nos retrotrae a las primeras versiones de la LG y de la AA analizadas, donde el centro de la vida de la Iglesia es la jerarquía, la cual es la titular y fuente del apostolado y de la misión⁷⁵. Por esto una de las primeras intervenciones solicita que se cambie *cooperatio cum Hierarchia* y se coloque: *debita cum sacris Pastoribus relatione servata*. Se pretende evidenciar no sólo que la jerarquía tiene una tarea propia — de santificación, enseñanza y gobierno — a ella encomendada, y de la cual podrían participar los laicos, sino también, que existe otro apostolado que surge del bautismo, es decir, tiene como fuente al mismo Cristo y que incumbe a todos los fieles por igual. La misma idea surge de otra intervención donde se pide que se cambie *per se vocantur* por *a Deo vocantur*⁷⁶.

Otro elemento que surge de la ponencia de dos consultores en la *Relatio*, es la conciencia de que los laicos son aquellos cuyo estado de «fieles» no es «cambiado» por la asunción de alguno de los otros «estados» (clerical o consagrado) aprobados por la Iglesia, y que, además tienen como propia y peculiar la índole secular, lo cual hace pensar que el «estado cambiado» de los otros miembros impide que sean considerados precisamente fieles⁷⁷. Así el canon presenta la siguiente formulación:

guiente no lo es. Si éste no es jurídico, ¿es entonces teológico? No aparece claramente a qué se refiere.

⁷⁴ «In canonibus qui sequuntur nomine laicorum intelleguntur omnes christifideles qui non sunt, sacro ordine recepto, ad ministerium sacrum deputati, nec in instituto ab Ecclesia sancito statum religiosum assumunt, christifideles scilicet qui, ad Populum Dei cum pertineant, per se vocantur ut suo modo cum Hierarchia in aedificationem Corporis Christi cooperentur, praesertim in rebus temporalibus gerendis Christi testimonium mundo reddentes»: *Comm.* 17 (1985) 171.

⁷⁵ Sugerimos la lectura del desarrollo de la *Apostolicam actuositatem*, en el capítulo III.

⁷⁶ Cf. *Comm.* 17 (1985) 171 y 173.

⁷⁷ «Duo Consultores suggerunt ut, in initio canonis, [...]b) agitur de fidelibus qui sunt in statu laicali, de fidelibus scilicet quorum condicio personalis, baptisate acquisita,

En los cánones *de este Código*, con el nombre de laicos se entienden todos los fieles cristianos que no están destinados a los ministerios divinos por la recepción del orden sagrado, ni asumen el estado religioso aprobado por la Iglesia. Los fieles cristianos, tanto varones como mujeres, llamados por Dios según su modo, y también por lo que determinen los mismos cánones, observada la debida relación con los sagrados pastores, ejercen su apostolado en el mundo, especialmente en la gestión de las cosas temporales y dando testimonio de Cristo en el mundo⁷⁸.

La presentación de este proyecto es, en términos generales, muy decepcionante. Los textos están redactados con un claro espíritu de desconfianza insistiendo más en las limitaciones de los derechos que en los derechos mismos, que quedan reducidos a proclamación de principios. Podemos tomar como ejemplo el c. 9 que se refiere a la libertad de investigación científica. Se reconoce el derecho de los laicos, común con los demás fieles, pero se determina, y es esta determinación o limitación lo único propiamente que en el texto legal es verdaderamente dispositivo, que «se comunique a los sagrados pastores las conclusiones a las que se haya llegado en la investigación». Es evidente el paternalismo que rezuma el texto, que en parte, es evidentemente utópico y de muy difícil ejecución práctica, como acertadamente expuso uno de los consultores⁷⁹. El mismo espíritu se hizo evidente en la obligada referencia a los pastores cada vez que se trata del apostolado de los laicos, como si el único apostolado que debiera tenerse en cuenta es el jerárquico o que los laicos debieran dar cuenta del apostolado que realizan espontánea o privadamente a los pastores; esto último supondría pensar que el apostolado surge de una misión y no tanto del bautismo.

3.1.2 Sesión 2º

A la fórmula de los laicos fijada en la anterior sesión, se presentan en ésta, algunas críticas. Llama la atención el deseo expresado en al menos cuatro de las intervenciones que aparecen en las actas, de acentuar más

non est mutata ob assumptionem in statum clericalem (sacramento Ordinis)»: *Relatio, Comm.* 17 (1985) 172. A esta propuesta se responde: «Propositio unanimiter accipitur, etiam ob rationes theologicas»: *Ibidem*, 172.

⁷⁸ «In canonibus huius Codicis, nomine laicorum intelleguntur omnes christifideles qui non sunt, sacro ordine recepto, ad ministerium sacrum deputati, nec in instituto ab Ecclesia sancito statum religiosum assumunt. Qui christifideles, sive viri sive mulieres, a Deo vocantur ut suo modo, etiam eisdem canonibus determinando, debita cum sacris pastoribus relatione servata, praesertim in rebus temporalibus gerendis Christi testimonium mundo reddentes»: *Comm.* 17 (1985) 173-174.

⁷⁹ Cf. J.M.DÍAZ MORENO, «Los laicos en el nuevo código», 39. En la primera sesión no fue tocado el tema de los fieles en general, salvo, como señalamos, la conveniencia de su desarrollo (ver nota 68, en la página 215).

el aspecto positivo de la formulación. En concreto se pidió ver más claramente la dimensión secular de los laicos, su participación al triple *munus* de Cristo y que su labor se realiza en una unidad de Iglesia — mundo⁸⁰. Se hace mención a una cierta «definición», que siguiendo a G. Philips, hace referencia a un género, a una diferencia específica positiva, y otra negativa. Se pide, por último, que no se haga mención a los clérigos ni a los religiosos en la definición de laicos, ya que no se hace mención de otros fieles en las nociones de clérigos y de religiosos⁸¹.

Con la aprobación de todos los presentes se llega a la siguiente formulación de laicos:

En los cánones *de este Código*, con el nombre de laicos son comprendidos todos los fieles cristianos, *excepto aquellos*, que han sido llamados a los ministerios sagrados por haber recibido del orden sagrado, o han asumido el estado religioso aprobado por la Iglesia; es decir los fieles cristianos, tanto varones como mujeres, *que viviendo en el mundo y compartiendo la vida secular, ejercen por su parte la misión salvífica de la Iglesia, que también debe ser determinada por los cánones, es decir, que participan de la vida divina de la Iglesia, y confiesan y propagan con la palabra y la obra la fe que recibieron de Dios por medio de la Iglesia*, especialmente en la gestión de las cosas temporales y dando testimonio de Cristo realizando las tareas del mundo⁸².

A esta definición de los laicos se le critica haber querido incluir bajo el dominio del derecho canónico situaciones de la vida civil de los laicos en las que están sometidos a otros ordenamientos jurídicos⁸³.

Nos parece importante la reflexión que se hace en el debate sobre la noción de fieles cristianos, que los Consultores introdujeron para veri-

⁸⁰ La intervención pidió que se agregara, como en LG 31, que los laicos trabajan tanto en el mundo como en la Iglesia. A esto se le respondió que no debía oponerse Iglesia y mundo, ya que ninguno de ambos términos es unívoco. Por otro lado sería peligroso oponer Iglesia a mundo, ya que ninguno de los ámbitos de la Iglesia es totalmente segregado del mundo, cf. *Comm.* 17 (1985) 198-199.

⁸¹ Cf. *Comm.* 17 (1985) 199.

⁸² «In canonibus huius Codicis, nomine laicorum intelleguntur omnes christifideles, *iis exceptis qui*, ordine sacro recepto, ad ministerium divinum sunt deputati, et qui in Instituto ab Ecclesia sancito statum religiosum assumpserunt; christifideles scilicet, sive viri sive mulieres, *qui in saeculo viventes et tamquam vitae saecularis consortes missionem Ecclesiae salvificam pro parte sua, etiam canonibus determinanda, exercent, videlicet vitam divinam Ecclesiae participantes atque fidem quam a Deo per Ecclesiam receperunt verbo et opere confidentes ac propagantes*, praesertim in rebus temporalibus gerendis et in muneribus saecularibus exercendis Christi testimonium mundo reddentes»: *Comm.* 17 (1985) 200. (Las cursivas son nuestras e indican las partes nuevas).

⁸³ Cf. *Comm.* 17 (1985) 200.

ficar los elementos comunes que los laicos tienen como cristianos, y aquellos que les son peculiares. El canon propuesto para definir a los fieles cristianos expresaba:

Con el nombre fieles cristianos se entienden todos los hombres que, incorporados a Cristo por el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios, y por esta razón, son hechos partícipes del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, y cada uno según el propio estado, trabajan para cumplir la misión que Dios encomendó a la Iglesia en el mundo⁸⁴.

La primera impresión de esta formulación es que se encuentra más cercana a la utilizada en el LG 31 para los laicos, que el canon arriba analizado. Tal vez por eso provocó cierta perplejidad en algunos consultores que pidieron que se aclararan los términos. En primer lugar solicitaron que se hiciera una mención a que este principio expresado se aplicaba *también* a los religiosos, que las reglas propias no pudieran negar o ir contra estos derechos de los fieles en general. Como se puede observar, no era claro para todos la distinción que se quería hacer entre fieles y laicos, y de hecho la formulación utilizada favorecía tal confusión⁸⁵.

Como se puede observar de la comparación de ambos cánones, a la noción de fiel corresponden las notas generales positivas dadas antes a los laicos, mientras que en la noción de los laicos se acentúa el aspecto secular, su realizar la misión de toda la Iglesia en el mundo. Para hacerlo echa mano de una serie de elementos no puramente jurídicos, sino descriptivos⁸⁶.

⁸⁴ «Nomine christifidelium intelleguntur homines omnes qui, utpote baptizati Christo incorporati, in Populum Dei sunt constituti, quique hac ratione, de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali pro parte sua partícipes facti, unusquisque secundum proprium statum, missionem quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concedidit exercent»: *Comm.* 17 (1985) 200. Este canon se encuentra relacionado con los nn. 5 y 6 de LEF, cf. *Comm.* 18 (1986) 366.

⁸⁵ De hecho estas intervenciones provocaron la incorporación de un segundo y tercer apartado que aclaraban la aplicación del primero, cf. *Comm.* 17 (1985) 209-210. Este suceso se encuentra íntimamente relacionado con la petición que se hace dentro de la discusión sobre el esquema de 1977, cuando se solicitará que se coloquen en la LEF todos los cánones relativos a los fieles cristianos en general, dejando en el CIC sólo lo referente a las diversas categorías de fieles, para evitar así la «duplicidad» de materias. Pensamos que en el fondo lo que se pretendía era evitar toda posible confusión entre lo que se decía con relación a todos los cristianos en general y lo que se quería aplicar a los laicos, aunque pudieran coincidir, para evitar decir que los religiosos y clérigos son laicos «especializados»: *Comm.* 12 (1980) 48-50. Ver en la página 225.

⁸⁶ Es importante tener en cuenta, en el proyecto que manejó la segunda sesión, el canon 8 §2, que habla de la participación de los laicos en la misión de toda la Iglesia. En el primer párrafo se desarrolla el derecho-deber de los fieles en general, del cual

Como nos dice Díaz Moreno, basta una simple mirada para verificar la dificultad para encontrar una definición del laico que satisfaga a todos y que sirva para poder diferenciarlos de los demás fieles. Esta misma indefinición se muestra en la facilidad con que derechos y deberes pasan del título sobre los laicos al de los fieles en general⁸⁷.

3.1.3 Sesión 5º

A diferencia del orden de discusión usado hasta ahora, en esta sesión se comenzó a discutir sobre los fieles antes que sobre los laicos. Con relación a los primeros, se pidió que se modificara el texto escribiendo que son llamados por Dios a realizar la tarea encomendada a la Iglesia en el mundo⁸⁸. Nuevamente ante la definición de «fiel cristiano» se discute sobre quiénes deben ser comprendidos dentro de este concepto. El motivo: la lectura de esta noción a la luz de los documentos sobre el ecumenismo del Concilio. Según éstos, podría incluir: a) todos los bautizados: aparece «el bautismo como vínculo de unidad, más aún, fundamento de comunión entre todos los cristianos»; b) aquellos que se incorporan plenamente a la sociedad eclesial; c) los catecúmenos.

La respuesta del Secretario no se hizo esperar y, al igual que en la discusión de la LEF, se afirma la comprensión de todas aquellas categorías dentro del concepto de fiel, es decir, que comprende tanto a los que están en plena comunión con la Iglesia católica, como aquellos cuya comunión no es plena⁸⁹. Para los primeros vige la obligación de la obediencia a la autoridad eclesiástica, los segundos, en cambio son «liberados» de la obediencia a dicha autoridad⁹⁰.

Cuando se comienza a tratar el tema de los laicos se trató de la especificidad de los laicos, con relación a la secularidad. El asunto fue introducido por una proposición que pretendía quitar de la noción dada, «que viven en el mundo», la cual fue inmediatamente rechazada porque

participan los laicos. En el siguiente se nos dice: «§2. Peculiari adstringuntur officio rerum temporalium ordinem spiritu evangelico imbuendi atque perficiendi»; esta afirmación parece una repetición de lo dicho en canon 1, cf. *Comm.* 17 (1985) 205-206.

⁸⁷ Cf. J.M. DÍAZ MORENO, «Los laicos en el nuevo código», 39.

⁸⁸ Cf. *Comm.* 18 (1986) 324. Ver la definición en la nota 84, en la página 220.

⁸⁹ Ver nota 25, en la página 203.

⁹⁰ Cf. *Comm.* 18 (1986) 332. La respuesta del relator tiene algunos matices muy interesante. Además de reconocer que todos los bautizados son «fieles cristianos», afirma que están objetivamente obligados por los deberes y derechos establecidos por la autoridad de la única Iglesia, la cual «libera» a los que todavía no están en plena comunión. Dos consultores hacen notar que los fieles cristianos gozan sin embargo de un estatuto fundamental, porque sino quedarían fuera de la Iglesia (ver además, la nota 133 en la página 232).

de hecho viven en el mundo, a no ser que sean laicos religiosos de los cuales no se pretendía hablar aquí. A continuación se afirma que no sólo viven en el mundo sino que además es allí donde viven su vocación, la cual no se debe considerar fuera de la Iglesia ya que ella misma vive en el mundo⁹¹.

Este vivir en el mundo, de alguna manera representa el *proprium*, *specificum*, o *speciale*, del ser laical, que aquí es mostrado a través de la palabra *praesertim*⁹². A raíz de esta discusión se añade la palabra «especialmente» a la noción.

3.1.4 Sesión 6º

Podemos reconocer en el desarrollo de esta etapa preliminar dos momentos importantes. En el primero — que abarca las primeras cinco sesiones — el *Coetus* quiso determinar un *status* distinto para fieles cristianos en general y para laicos en especial. En este estadio de la elaboración se preocupan de conjugar, en la definición de los laicos, los elementos positivos y negativos que fueron tomados del Concilio Vaticano II.

En un segundo momento, en la sesión VI, aparece la propuesta de una definición basada solamente en los elementos negativos. Ésta significó un signo de lo difícil que era encontrar una definición con elementos positivos en el ámbito ontológico. En ella se especifica que son fieles cristianos y que no son ni clérigos ni religiosos, desapareciendo la mención de la secularidad como elemento positivo. Así cuando se publica el primer esquema del CIC nos ofrece dos cánones sobre los laicos:

En los cánones que bajo este título se siguen, se entiende con el nombre de laicos todos los fieles cristianos, que ni son destinados al divino ministerio ni por la recepción del orden sagrado (o que no son clérigos), ni aquellos que son miembros de institutos de vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos⁹³.

⁹¹ Cf. *Comm.* 18 (1986) 335. La definición de laico se encuentra en la nota 82, en la página 219.

⁹² «in quibus dicitur “*proprium*”, “*specificum*” atque “*speciale*” munus laicorum esse res temporales gerere et ab intra sanctificare. Idem dicit[...] qui addit verbum “*praesertim*” significare quod *specificum* est in missione laicorum; est nota característica eorum participationis in unica missione Populi Dei, quod tamen alias activitates apostolicas evangelizationis non excludit quae omnibus christifidelibus competunt»: *Comm.* 18 (1986) 335-336.

⁹³ «Canon 1: In canonibus qui sub hoc titulo sequuntur, nomine laicorum intelleguntur omnes christifideles, qui neque per receptum ordinem sacrum ad divinum ministerium sunt deputati (aut: qui non sunt clerici) neque alicuius Instituti vitae

Es lamentable tanto la falta de información sobre los motivos que fundamentaron este cambio de actitud del secretario que presentó la propuesta, como la falta de reacción de los redactores que antes habían aceptado la inclusión del elemento ahora desaparecido⁹⁴. Dicho elemento aparece en el canon 2 § 2, indicando una peculiar tarea para los laicos.

Están peculiarmente comprometidos a permear y perfeccionar el orden temporal con su espíritu evangélico, cada uno según su propia condición, testimoniando a Cristo en el cumplimiento de las mismas cosas y en el ejercicio de las tareas temporales⁹⁵.

Tal vez la razón fundamental de este cambio fue que la revisión de los cánones se hizo teniendo en cuenta el proyecto de LEF, que entonces estaba a punto de ser promulgado⁹⁶.

3.2 *Esquema de 1977*

3.2.1 El texto: *De populo Dei*

En el esquema presentado este texto ocupa el segundo libro. En él encontramos dos grandes partes: sobre las personas en general y sobre las personas en especial. Esta última trata acerca de los ministros sagrados o clérigos, de la constitución jerárquica de la Iglesia (Sumo Pontífice, sínodos y cardenales, la curia romana y de los legados pontificios), de las Iglesias particulares y sus agrupaciones (provincias y regiones eclesiásticas, Iglesias particulares, obispos, sínodos diocesanos y de la curia diocesana, etc.), de los institutos de vida consagrada y por fin, en la última parte, de los fieles laicos⁹⁷.

Del orden seguido en la distribución de la materia no pasa desapercibido la estructura clericalizante dada al texto, que tras hablar de los fieles en general desarrolla el tema de las estructuras jerárquicas, para terminar, luego de hablar de los religiosos, en el tema del laicado. Esto no es coherente con ningún criterio lógico de clasificación, sino simplemente con una mentalidad que muestra qué es lo verdaderamente es-

consecratae per professionem consiliorum evangelicorum sunt sodales»: *Comm.* 18 (1986) 376. Ver también F. COCCOPALMERIO, «Conceptus “christifidelis”», 397.

⁹⁴ Hubo sólo dos *animadvertiones* que tímidamente expresan su disconformidad con tal cambio, cf. *Comm.* 18 (1986) 376-377.

⁹⁵ «Canon 2: §2. 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»: *Comm.* 18 (1986) 378.

⁹⁶ Cf. J.M. DÍAZ MORENO, «Los laicos en el nuevo código», 39.

⁹⁷ Cf. SCIC77, *Schema canonum libri II «De Populo Dei»*.

tructurante en la Iglesia. En definitiva parecería indicar que la mentalidad subyacente a la confección era la de determinar detalladamente las estructuras del poder en la Iglesia, lo cual contradiría el deseo de una eclesiología inspirada en el Concilio Vaticano II.

El texto del esquema nos presenta tres nociones vistas en la LEF: persona, fiel cristiano y laico. El canon que abre el desarrollo nos ofrece la noción de *persona*⁹⁸. En ella se determinan dos elementos: el bautismo y la comunión plena con la Iglesia. Esta noción fue tomada del c. 87 del CIC17. Es interesante observar como el texto presenta pocas variaciones al presentado en la LEF69, aunque le falta la introducción que mencionaba la precedencia ontológica de la incorporación a Cristo⁹⁹.

Más adelante, en el c. 16 formula la noción de fiel cristiano, teniendo en cuenta el bautismo que incorpora al Pueblo de Dios, participando del triple ministerio de Cristo, cada uno según su condición, para cumplir la misión de la Iglesia¹⁰⁰. A diferencia del conjunto de cánones introductivos, tomados del CIC17, los cánones de esta sección son en su mayoría nuevos, y son tomados de textos del Concilio.

Cuando introduce la parte segunda, sobre las personas en especial, en el primer párrafo distingue entre ministros y fieles laicos (distinción de derecho divino). En el siguiente párrafo dice que los religiosos pueden pertenecer a ambas categorías (si bien no pertenece a la estructura jerárquica, pertenece a la vida de santidad de la Iglesia)¹⁰¹. Como se ve, la presencia de este canon es perfectamente coherente con la estructura dada al esquema, es decir, que el orden de las materias tratadas refleja el sentido dado por este canon.

La noción de laico aparece en el c. 523, seguida del anterior c. 2 §2, donde se ubica finalmente la dimensión secular de los laicos que apare-

⁹⁸ Ver nota 133 en la página 232.

⁹⁹ «Canon 1 (CIC 87): Baptismo homo Ecclesiae Christi incorporatur et in eadem constituitur persona, cum officiis et iuribus quae christianis, attenta quidem eorum condicione, sunt propria, quatenus in ecclesiastica sunt communione atque nisi obstat lata legitime sanctio», (SCIC77, 23). Se puede ver el texto de 6 §2 de LEF69 en la nota 21 en la página 202.

¹⁰⁰ Ver la nota 84, en la página 220. Creemos que es acertada la nota de A. Longhitano que propone una reflexión sobre la elección de la Comisión, de acercar tanto la figura del fiel a la del laico, cf. «Laico, persona, fedele», 41. Ver además S. HOLLAND «Equality, Dignity», 116-117.

¹⁰¹ Canon 81 (CIC17, 107) §1: «Ex divina institutione sunt in Ecclesia ministri sacri, qui in iure et clerici vocantur, et alii christifideles, qui et laici nuncupantur. §2: Ex utraque hac parte habentur christifideles, qui professione consiliorum evangelicorum per vota aut alia sacra ligamina, ab Ecclesia agnita et sancita, suo peculiari modo Deo consecrantur et Ecclesiae missioni salvificae prosunt; quorum status, licet ad Ecclesiae structuram hierarchicam non spectet, ad eius tamen vitam et sanctitatem pertinet»: SCIC77, 46.

ce en el c. 524 §2¹⁰². En la *Relatio* de presentación del esquema se aclara que si bien pueden parecer pocas las normas, hay que recurrir a aquellas expuestas en los derechos y obligaciones de todos los fieles¹⁰³.

3.2.2 El debate sobre el esquema

a) La *ecclesiología*

El debate sobre temas generales del esquema del 77, nos proporciona una serie de datos para inferir algunas conclusiones interesantes. Tanto en la discusión sobre la relación del CIC con la LEF, como en aquella sobre el orden a seguir en el capítulo sobre el Pueblo de Dios, muestran una gran inseguridad sobre el contenido que los términos persona, Pueblo de Dios, fiel cristiano, etc. adquirirían según el lugar donde se los colocase.

En la sesión del 15 de octubre de 1979, se abre la discusión con varios temas. Entre éstos un consultor propone que se realice un catálogo único de derechos y obligaciones de los fieles cristianos para ser insertado en la LEF. Se pretendía distinguirlos de aquellos derechos y obligaciones que corresponden a cada una de las categorías de fieles o a materias muy concretas, las que serían colocadas en diversas partes del código. La finalidad es aquella de evitar la duplicidad. Sin embargo ¿cuál era la intención verdadera de esta intervención? ¿Era simplemente evitar las repeticiones? ¿No hubiera obtenido el mismo resultado colocando toda la materia en el CIC? Creemos que este pedido encierra el deseo de distinguir mejor lo correspondiente a los cristianos en general y lo correspondiente a los laicos en particular¹⁰⁴.

Otro tema que provocó una discusión interesante fue la idea la «comunión» en el CIC. Algunas observaciones realizadas criticaban la falta de una presentación de la Iglesia como comunión en el espíritu: la Iglesia es presentada como «un rebaño que se dirige con autoridad»¹⁰⁵. Esta consideración, añade un segundo consultor, no se refería solamente a un canon, sino que es una apreciación que se obtiene de la lectura

¹⁰² «Canon 523: In canonibus huius capituli, nomine laicorum intelleguntur omnes christifideles, praeter eos qui per receptum ordinem sacrum, ad divinum ministerium sunt deputati aut alicuius Instituti vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum sunt sodales. Canon 524 §2. 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».

¹⁰³ SCIC77, p. 22.

¹⁰⁴ Cf. *Comm.* 12 (1980) 49.

¹⁰⁵ «Alcuni sostengono che la Chiesa, nel nostro schema, non viene presentata come comunione nello spirito, ma come un gregge che si dirige con autorità»: *Comm.* 12 (1980) 49.

de toda la obra. Inmediatamente salen al paso dos consultores que coinciden en decir: 1) que la tarea del Código no es hacer teología o presentar puntos doctrinales, 2) que era necesario evitar toda concepción que pudiera inducir a la confusión de una tendencia demasiado democrática en la Iglesia¹⁰⁶.

Desgraciadamente sólo tenemos una síntesis de estas intervenciones, ya que nos hubiera sido útil tener todo el contenido de las intervenciones. De todos modos éstas últimas nos sugieren que se estaba viendo en una lectura de comunión de la Iglesia, una «peligrosa» tendencia. Ciertamente, después de haber analizado detalladamente el Concilio, estas respuestas encierran una lectura clericalizante de la institución que a todas luces va contra el sentido de comunión — que en esta discusión significa *participación* — en el Pueblo de Dios¹⁰⁷.

Por otro lado, si bien es cierto que un código no es lugar para determinar puntos doctrinales, no es menos cierto que cuando se legisla, cuando se escribe un canon, se expresa una doctrina, una teología. Bastaría hacer una lectura superficial del esquema para verificar la presencia de muchas definiciones doctrinales en los cánones¹⁰⁸.

Llama la atención la magnitud que tuvo el tema del título del libro y, más adelante, el del apartado sobre los fieles cristianos. La primera discusión giró en torno a dos polos: la estructura y los miembros de la Iglesia. El fascículo distribuido a los consultores tenía como título *De populo Dei*, sin embargo de las primeras observaciones surge la idea que no reflejaba el contenido, puesto no sólo regulaba lo referente a las personas, sino que incluía además, la normativa referente a las estructuras. Esto motivó que algunos propusieran que se llamase *De populi Dei structuris*, o *De populi Dei membri... ordinatione*, etc.¹⁰⁹. Ante la dificultad de encontrar un nombre que englobase ambos temas (miembros y estructuras), se planteó que se dividiese el capítulo en dos partes¹¹⁰.

La sesión termina con la decisión de transferir el título *De personarum physicarum statu canonico* y *De personis iuridicis* al Libro I (de las normas generales). La finalidad de este cambio, según el rela-

¹⁰⁶ Cf. *Comm.* 12 (1980) 50.

¹⁰⁷ Es interesante observar cómo más adelante, en la discusión del 17/9/79, ante una propuesta de una Conferencia Episcopal, en relación con el c. 81 §2, dice que sería importante mencionar la comunión en la Iglesia, ya que en poquísimos cánones se la menciona, cf. *Comm.* 14 (1982) 31-32.

¹⁰⁸ Basta observar las nociones de persona, fiel cristiano, laico, etc.

¹⁰⁹ Cf. *Comm.* 12 (1980) 50-51.

¹¹⁰ Un punto revelador, según nuestra opinión, fue el que se señalase el desarrollo del tema de los clérigos unido al de la estructura, cosa que no se verificaba en las otras categorías de fieles, cf. *Comm.* 12 (1980) 52.

tor, era que el Libro II adquiriera una «configuración más eclesiológica»¹¹¹.

La presente discusión no trataba simplemente de una cuestión formal, ya que estaba en juego la aplicación del derecho, es decir, quiénes estaban obligados a las normas de este ordenamiento. Más adelante sigue esta discusión pero relacionada con una cuestión de fondo: cuando se preguntan si la noción de «fiel cristiano» debía comprender también a los bautizados no católicos, ya que estos también se encuentran «incorporados a Cristo» y forman parte del Pueblo de Dios, aunque no plenamente¹¹².

En la siguiente reunión del *Coetus*, continúa la discusión sobre el tema de los títulos. Encontramos dos intervenciones reveladoras. En la primera un consultor proponía no incluir en este capítulo el tema de los religiosos ya que «la vida consagrada no forma parte de la estructura jerárquica, y por lo tanto debe ser transferida a otro libro»¹¹³.

La segunda intervención retoma la distinción entre lo teológico y lo canónico. El consultor expresaba que si el esquema habla del Pueblo de Dios, el término persona no tiene lugar en él. Además, que todo el código trata del Pueblo de Dios, por lo tanto aquí se debía determinar qué parte, qué tema del mismo se quería desarrollar. Siguiendo este razonamiento propone titular el Libro como *De populi Dei ordinatione*, supliendo el tema de la estructura por la idea de orden.

Cuando se discute el c. 81, con referencia al §1 se afirma la reserva de la denominación de ministros sacros reservándola para los clérigos¹¹⁴. Con relación al §2, una Conferencia Episcopal no determinada, proponiendo un nuevo esquema para describir a la Iglesia, pretendía acentuar más la parte que tocaba a los laicos en la edificación de la Iglesia. La Comisión decidió dejar el canon como estaba porque el §1 se refiere a la constitución jerárquica de la Iglesia y a la distinción

¹¹¹ No nos resulta muy claro que quiso decir con eso de más «eclesiológico». ¿Significa un acercamiento más estrecho a las fórmulas de la LG? Creemos que esta apreciación es debida al cambio del concepto de persona — jurídico — a la otra parte, dejando en ésta el de fiel que es un concepto teológico. De todos modos, como dice A. Longhitano, esta razón no basta para explicar la presencia de dos conceptos distintos que son formulados como fundamentales en dos partes distintas del código, cf. «Laico, persona, fedele», 42, nota 91.

¹¹² Cf. *Lumen gentium*, Cap. II. Ver además, la discusión en *Comm.* 12 (1980) 59ss.

¹¹³ «la parte che nel nostro schema tratta della vita consacrata non è al suo posto perché non fa parte della struttura gerarchica, e pertanto deve essere trasferita in altro libro»: *Comm.* 12 (1980) 54.

¹¹⁴ Ver el texto en la nota 101, en la página 224.

constitucional entre clérigos y laicos, y que por otro lado esto se refleja en el orden seguido por el esquema¹¹⁵.

Como primera conclusión que podemos extraer de esta parte del debate, es que la eclesiología del Concilio y la canonística se encontraron entre sí. La primera intentaba poner el acento más en las personas como miembros del Pueblo de Dios; la segunda, en cambio, ponía más el acento en clarificar la estructura del cuerpo de la Iglesia. Por otro lado, la canonística retomando los cánones que provenían del CIC17, no tuvo en cuenta la eclesiología que estos portaban.

Además, la canonística estaba sobre todo preocupada por dejar bien en claro la unión entre una categoría de fieles — los clérigos — y la «estructura» de la Iglesia. Es decir, que la verdadera estructura se encuentra en la estructura jerárquica de la Iglesia. Con esta manera de razonar nos encontramos aún en aquella del CIC17, señalada en la conclusión de la primera parte, es decir, lo que importaba era determinar quién y cómo se detenta el poder en la Iglesia. Por eso era difícil encontrar un nombre que englobe el título de este Libro y sus capítulos, y es por eso mismo, que se dudaba del tratamiento del tema de los religiosos en este mismo lugar¹¹⁶.

b) Persona-Fiel cristiano

Una vez terminada la discusión sobre el título se pasó a examinar la definición de persona. El problema era si dejarlo o no en el esquema, ya que repetía el contenido de LFF. Si se dejaba dentro del CIC, se debía relacionar con el c. 16 sobre los fieles cristianos.

Nuevamente dos grandes grupos se hicieron presentes. Para unos la definición de persona era el *cardine* de todo el esquema¹¹⁷. Para otros — especialmente los que pensaban en temas como ecumenismo, minorías católicas, etc. — fundándose en la existencia de derechos reconoci-

¹¹⁵ Cf. *Comm.* 14 (1982) 29-30. En la misma se afirma que en la formulación del canon parece sugerirse la oposición entre la categoría de fieles, lo que hace más necesario subrayar la idea de colaboración y de unidad. De hecho se decide aceptar la inclusión de dicho texto en el esquema, cf. *Ibid.*, 30.

¹¹⁶ El tema es retomado en la sesión del 13/5/80, y es interesante ver cómo se reflejan las diferentes posturas en los esquemas presentados. Se discutía si se debía dividir el libro en dos, o simplemente revisar la distribución de la materia. Siguiendo esta última postura el Secretario propone: I Parte) Sobre los fieles cristianos, el estado canónico, los laicos, los clérigos; II Parte) Sobre la estructura constitucional: desde el Romano Pontífice hasta el párroco, III Parte) Tratar de las asociaciones de fieles públicas y privadas, institutos de vida consagrada. El segundo Consultor prefiere la siguiente estructura: I) Teniendo en cuenta la estructura, tratar de los fieles cristianos y de la constitución jerárquica de la Iglesia; II) Ver las asociaciones de fieles, cf. *Comm.* 13 (1981) 299-300.

¹¹⁷ Cf. *Comm.* 12 (1980) 58.

dos a los no bautizados (por ejemplo en el derecho matrimonial) pidieron que no se incluyera en el nuevo esquema¹¹⁸. Este canon fue sacado del esquema para dejarlo en la LEF, y pusieron en su lugar el c. 16, sobre la noción de «fiel cristiano»¹¹⁹.

El nuevo c. 1 no fue incorporado sin discusiones, las cuales versaron sobre el concepto de persona fundado en el bautismo¹²⁰. Al final de la discusión se decidió por la noción de «fiel cristiano» que se funda en el bautismo. A través de este sacramento el hombre se incorpora a Cristo, es constituido en parte del Pueblo de Dios, partícipe del triple *munus* de Cristo¹²¹.

La discusión sobre los laicos y sus derechos se realizó en el encuentro del 15 de mayo de 1980. El primer punto de debate fue sobre la necesidad de constituir un capítulo especial que trataba sobre los laicos, dado que sus derechos y obligaciones eran aquellos que se habían precisado para los cristianos en general. Sin embargo era importante la presencia de este capítulo especial como factor «psicológico». Esta opinión fue compartida por los diferentes consultores¹²².

¹¹⁸ Algunos propusieron una fórmula intermedia que decía: «Ecclesia omnibus et singulis hominibus, utpote ad imaginem Dei creatis, dignitatem humanae personae propriam recognoscit et profitetur, itemque officia et iura quae ex eadem profluunt agnoscit atque, omnium hominum vocationis ad salutem ratione, etiam tuetur»: *Comm.* 12 (1980) 57.

¹¹⁹ Confirmado lo anteriormente dicho sobre la mentalidad que se encontraba detrás del concepto de persona, podemos ver en la *Relatio* algunas de las intervenciones. En primer lugar que no se haya permitido modificarlo argumentando que era un canon que pertenecía a LEF. Más adelante, en las intervenciones de algunos Consultores, se percibe la idea de la ausencia de derechos para los no bautizados. A lo más alguno reconocía sólo un derecho a la Iglesia (y no en la Iglesia), cf. *Comm.* 12 (1980) 56. Como dice A. Longhitano: «Sorprende la fermezza con cui il segretario del coetus respinge i suggerimenti di abbandonare la categoria della «persona» e difende la validità della scelta fatta dal legislatore nel 1917. Nei suoi interventi dà l'impressione di ignorare la discussione che su questo argomento si era già avuta prima del concilio. In ogni caso sembra non rendersi conto delle conseguenze che bisognava trarre sul piano giuridico dalla riscoperta della categoria «fedele cristiano» e dalle accuse di formalismo fatte al codice da riformare»: «Laico, persona, fedele», 33. Ver 133 en la página 232.

¹²⁰ Ver nota 112, en la página 227.

¹²¹ «*Christifideles sunt qui, utpote baptisate Christo incorporati, in Populum Dei sunt constituti, atque hac ratione, de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, unusquisque secundum propriam conditionem iuridicam, ad missionem quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concedit exercendam vocantur*»: *Comm.* 12 (1980) 62.

¹²² Cf. *Comm.* 13 (1981) 315-316. Se puede ver también en F. COCCOPALMERIO, «Conceptus «christifidelis»», 401. A nosotros se nos presenta la duda sobre el valor meramente psicológico de un capítulo especial sobre los laicos. Nos parece que la valoración de los laicos (que parecería ser el tal valor psicológico argumentado) no so-

En relación con la noción del laico que ocupaba el c. 523, expresa uno de los consultores, que teniendo como contenido fundamental el hecho de no ser clérigos, es mejor que se suprima haciendo referencia al c. 81 que justamente desarrollaba la distinción. Se resuelve así quitar la definición — negativa — de los laicos y utilizar un texto propuesto por un órgano consultivo que serviría como introducción al capítulo. El texto del presente canon expresa:

Los fieles cristianos laicos, además de aquello común a todos los fieles, gozan de los derechos y están obligados por los cánones que en este título son enumerados¹²³.

El c. 524 §2, que conservaba la mención a las tareas temporales, fue recibido sin ninguna variante¹²⁴.

3.3 Esquema de 1980

3.3.1 El texto

El esquema presentado a continuación a los Consultores mantenía como libro II el título *De populo Dei*, dividido en tres grandes partes: 1) la primera dedicada a los fieles cristianos, repartía su materia en dos títulos: los ministros sagrados y los laicos; 2) la segunda parte tocaba a la constitución jerárquica de la Iglesia, tocando las estructuras de la Iglesia desde la suprema autoridad, las reuniones de Iglesias particulares y las mismas Iglesias particulares; 3) la tercera regulaba el tema de las asociaciones en la Iglesia, incluyendo todo el régimen de la vida consagrada¹²⁵.

Llama la atención, nuevamente, la exigua cantidad de cánones destinados a los laicos, en comparación a los dirigidos a los clérigos: sólo 8

portaría demasiado tiempo en pie sin una legislación que verdaderamente la exprese. Por otro lado no es cierto que no haya ningún canon aplicable sólo a los laicos, lo cual hace que no se pueda renunciar al menos a considerarlo como apartado especial. Es importante destacar que el Relator reconoce que hay cánones dispersos en el código que pertenecen a los laicos (aunque más no sea como una simple aplicación a los laicos de los principios generales establecidos para los cristianos en general, que necesitan una ulterior especificación), lo cual contradiría la identificación sin más entre cristiano y laico.

¹²³ «Christifideles laici, praeter ea quae communia sunt cunctis fidelibus, gaudent iuribus, et obligationibus tenentur quae in canonibus huius capituli enumerantur»: *Comm.* 13 (1981) 316.

¹²⁴ La única propuesta fue la de insertar, a continuación, un canon que hiciera referencia al especial compromiso que asumen los cristianos unidos en matrimonio, cf. *Comm.* 13 (1981) 316.

¹²⁵ Cf. SCIC80.

cánones. Además es significativo el hecho que el tratamiento del tema de los laicos se realice después del tema de los clérigos.

El título sobre los laicos comienza con el canon introductivo, el cual a su vez, reenvía a todos los derechos comunes de todos los fieles¹²⁶. En la parte general del libro, donde habla de los «fieles cristianos», encontramos sólo dos cánones: el primero trae la definición de fiel, que es la misma dada en LG 31 para los laicos. Se ha tomado aquí sólo la parte positiva de aquella descripción conciliar. Mientras que la parte negativa, es retomada en el segundo canon donde se hace la distinción tradicional entre clérigos y laicos, y, como pertenecientes a estas dos categorías, los religiosos. Obviamente este vacío será completado con todos los cánones que provendrán de la LEF.

Nos resulta llamativo el hecho de haber utilizado la definición conciliar de laico para los fieles cristianos. No se trata simplemente de afirmar los elementos comunes que la LG desarrolla en los dos primeros capítulos, sino que se destaca dentro de éstos la secularidad que, como vimos en el capítulo II, es característica de toda la Iglesia.

Nos preguntamos si no se hizo aquí una opción doctrinal. Por un lado se renuncia a dar una definición de laico siguiendo al concilio, y por otro lado se está diciendo que los laicos son simplemente cristianos, lo cual responde a la corriente doctrinal de la época que fundándose en la secularidad de toda la Iglesia afirma que sólo se puede decir de los laicos que son cristianos¹²⁷. Sin embargo, el haber renunciado a dar una definición de laico no eximió a los Consultores de tener en cuenta la secularidad que fue colocada como característica del actuar laical en el c. 270 §2, como algo «peculiar»¹²⁸.

La secularidad laical no se limitó simplemente a la enunciación del canon mencionado, sino que se expresó en c. 272 que habla de la libertad en los asuntos terrenos¹²⁹. En este momento nos encontramos ante un texto que es prácticamente el que pasará al documento definitivo.

¹²⁶ Ver nota 123, en la página 230.

¹²⁷ Sobre este aspecto se puede consultar en el capítulo IV, el desarrollo sobre la teología de B. Forte o de G. Colombo.

¹²⁸ «Canon 270 § 2: *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*».

¹²⁹ «Canon 272: *Ius est christifidelibus laicis, ut ipsis agnoscatur ea in rebus civitatis terrenae libertas, quae omnibus civibus competit; eadem tamen libertate utentes, curent ut suae actiones spiritu evangelico imbuantur, et ad doctrinam attendant ab Ecclesiae magisterio propositam, caventes tamen ne in quaestionibus opinabilibus propriam sententiam uti doctrinam Ecclesiae proponant*» (el texto corresponde al actual c. 227).

3.3.2 El debate

En la plenaria de 1981, repitiendo la propuesta del Card. I. Willebrands¹³⁰, el Card. C. Bafile propone que se cambie el orden de la materia en el segundo libro. Tratando, dice, lo referente a los laicos inmediatamente después de la materia de los cristianos en general y agregándole aquellos cánones provenientes de LEF, por una parte se evitaría considerar el tema — de los laicos — poco desarrollado, por otra adquiriría una mayor unidad con la de los fieles en general¹³¹.

Es interesante la reacción del Card. P. Felici, que presentó su firme oposición al cambio fundándose en el Concilio. En éste, en efecto, luego del tratamiento de la Iglesia en general, se desarrolla el tema de los miembros; y al hacerlo comienza con la jerarquía. La razón de este orden, según el expositor, fue de evitar toda posibilidad de pensar en la Iglesia como una institución democrática (idea que pudo haber inducido el tema del Pueblo de Dios). Afirma enfáticamente su oposición, puesto que no le gustaba la prioridad dada a los laicos (obviamente en relación con los clérigos) en el nuevo orden propuesto¹³². A pesar de esta ardorosa presentación, la Congregación Plenaria votó por el cambio de orden.

Nuevamente la discusión sobre la división de los fieles nos ofrece algunos datos de consideración. Una primera intervención pretendía incluir en la definición de fiel cristiano la noción de persona, acercando de esta manera ambos conceptos de manera tal que se identificaran. El Relator responde que dicha propuesta ya se encontraba en el texto de la LEF, y que posiblemente fuera incluida en el código. Por otro lado, añade, si bien es cierto que el concepto de fiel cristiano a todos los bautizados, aún a los no católicos, sin embargo que en código sólo se aplica a los fieles católicos, los cuales están en plena comunión de fe, de sacramentos y de régimen, con la Iglesia católica. Además que las leyes de la Iglesia no obligan directamente a los no católicos¹³³.

¹³⁰ La propuesta decía: «2. Mutetur ordo Titulorum Partis I. Post duos canones introductorios huius Libri “De Populo Dei” logice sequi deberet Titulus “De obligationibus et iuribus christifidelium laicorum”. Ministri enim sacri vivunt in medio totius Populi Dei. R: *Propositio recipi potest. Attamen prae oculis habendum est quod in initio Partis I huius Libri ponendi sunt, tanquam Titulus I, canones 8-24 LEF “De christifidelibus officiis et iuribus fundamentalibus”; postea renirent alii duo tituli de quibus in animadversione: Cfr. responsum ad animadversiones circa cc. 269-276 (“De obligationibus et iuribus christifidelium laicorum”): RELATIO 81, 47-48.*

¹³¹ Cf. PLENARIA 81, 495.

¹³² Cf. PLENARIA 81, 500-501.

¹³³ Cf. *Comm.* 14 (1982) 157. Es clara la contradicción de la declaración del Relator. Por un lado no coincide con el sentido dado al término en el Concilio, ni el sostenido por la Comisión de la LEF69 (ver nota 41, en la página 208), ni con la res-

Otra intervención propone aclarar, en relación con los laicos, que estos no son tampoco consagrados. A esto se responde que no se pretendió negar la división tripartita dada por el Concilio, sino afirmar con claridad la constitución jerárquica — clérigos y laicos — de la Iglesia por institución divina. En la segunda intervención se solicita cambiar el orden de la enunciación presentando primero a los laicos, a la que se responde que esto era imposible «por la mayor excelencia del sacerdocio ministerio, de su misión y de la potestad sagrada».¹³⁴

En relación con el tema de los laicos como noción no se presentaron nuevas propuestas. Sólo interesa la intervención de Exc. I. Bernardin, que propone que se saque del c. 270 §1 «*quae obligatio... homines possunt*», porque la función de los laicos en la Iglesia es secundaria. La misma consideración podría hacerse en relación con el c. 272. Se le responde que no es necesario, ya que el texto debe ser bien entendido: en aquello que respecta especialmente a los clérigos la función de los laicos es subsidiaria. En el código aparece claramente que los laicos participan plenamente en la misión salvífica de la Iglesia. De oficio se sacan estas palabras del canon, dado que no es necesario destacarlo porque que están incluidas en otras partes del código¹³⁵.

puesta dada en el debate del CIC77 (ver nota 90 en la página 221). Se podría decir que existe un contraste entre una noción de fiel que parece acercarse más a una noción canónica, y otra que se acerca más a la teológica. En la primera abarcaría solo a los bautizados en la Iglesia católica, con lo cual se aproxima a la noción de persona. La segunda posición, en cambio, es más amplia y cercana al concepto que presenta LG, comprende a todos los hombres. Nos parece que el término «persona» tiene en el código cierta ambigüedad, que le viene no tanto de saber quienes son personas — bautizados y católicos son sujetos de derechos y obligaciones —, sino de la ambigüedad de noción de fiel que en podría tomarse en sentido más o menos estricto. De todos modos se debe recordar que a todos los bautizados se les reconocen derechos (ver nota 41, en la página 208). En esta problemática ver A. LONGHITANO, «Laico, persona, fedele», 33.

¹³⁴ «*Propositio recipienda non videtur, etiam propter peculiarem praestantiam sacerdotii ministerialis eiusque missionis et sacrae potestatis*»: *Comm.* 14 (1982) 158.

¹³⁵ Cf. *RELATIO*81, 71. El texto completo que pretendía quitar decía: canon 270 §1: «*Laici, quippe qui uti omnes christifideles ad apostolatum, i.e. ad participationem missionis salvificae Ecclesiae a Deo per baptismum et confirmationem deputentur, generali obligatione tenentur et iure gaudent, sive singuli sive in consociationibus coniuncti, adlaborandi ut divinum salutis nuntium ab universis hominibus ubique terrarum cognoscatur et accipiatur; quae obligatio eo vel magis eos urget iis in adiunctis in quibus nonnisi per ipsos Evangelium audire et Christum cognoscere homines possunt*», CIC80 (En cursivas hemos señalado el texto faltante en la citación de la *RELATIO*81).

3.4 *Esquema de 1982*

Pocas son las consideraciones que podemos añadir en relación con el presente esquema, a las que ya hemos hecho, excepto las que se encontrarán en el próximo apartado a propósito del texto definitivo.

En cuanto al orden, siguiendo el resultado de la votación realizada, se coloca el desarrollo del tema de los laicos inmediatamente después de los fieles cristianos en general, y seguido del título sobre los ministros sagrados, lo cual representa el actual orden del código.

Contrariamente a las consideraciones del Card. C. Bafile, ningún canon proveniente de la LEF fue incorporado a la sección de los laicos. Estos cánones fueron introducidos en la parte general de este libro. Esta medida dio sentido al canon introductorio colocado al inicio de la sección sobre los laicos, ya que remite a todos los cánones de los cristianos en general más abundantemente tratado¹³⁶.

Dejamos para el estudio del texto definitivo el análisis del presente esquema.

4. El código de derecho canónico

El camino de formación del código que hemos recorrido, se extendió desde el Concilio hasta 1983. Como hemos visto en capítulo anterior, a lo largo de este trayecto tanto los autores como el magisterio, han ido profundizando sobre la figura de los laicos y en especial de la secularidad. Esto mismo se ha reflejado en los cambios de posturas, decisiones, propuesta de los consultores.

Si resumiéramos el contenido del debate en una apretada síntesis, deberíamos hacer notar el problema de distinguir entre la figura del fiel y aquella de persona. Entre la misma figura de fiel y la del laico. El problema se centraba en cómo colocar los conceptos teológicos en categorías canónicas.

Ahora nos toca introducirnos en el texto definitivo para tratar de comprender el legado canónico. Dado que el apartado sobre los laicos contiene, a nuestro juicio, un núcleo central propiamente laical, partiremos de dicho punto para leer desde allí toda la sección. Dicho núcleo es la secularidad.

4.1 *El punto de partida*

Tomando para la lectura del código como punto de partida la LG, vemos que ésta centra el estudio del laico en torno a dos polos: la pertenencia al Pueblo de Dios y la secularidad que le es propia, aunque no

¹³⁶ Así los cc. 205, 206, 208, 210-223 (17 cánones), provienen de la LEF, cf. SCIC82, 34-38, en comparación con *RELATIO* 81, 349-353.

exclusiva (GS 43). Esta característica de la secularidad es la condición de posibilidad para considerar al laico parte de la Iglesia, actuando en la Iglesia y para ella, aún cuando realiza las tareas que podríamos llamar «profanas». Una secularidad que no es una característica simplemente sociológica sino que es teológica, en cuanto determina la vocación propia de los laicos a estar, vivir, moverse y crecer en las realidades temporales. Porque es teológica, porque representa su vocación «especial», posibilita al laico santificarse y santificar el mundo en el que vive. Es en él, en su corazón, donde, gracias a su propia vocación, se realizará el encuentro entre Dios que llama y el mundo al cual es mandado¹³⁷. Y con esta síntesis vital, el laico porta a la Iglesia la «riqueza» del su encuentro con las realidades temporales, a ella que también vive en el mundo. Éste es el sentido del laico como «sacramento de la Iglesia y del mundo». Éstos son los dos sentidos — estático y dinámico — que hemos dado al termino secularidad¹³⁸.

Cuando enfrentamos el estudio del apartado propio de los laicos, no podemos dejar aquella premisa como un dato «meramente teológico», sino que debe inspirarnos en la lectura. La importancia de esta premisa es tal que sin ella corremos el riesgo de no leer lo que entre líneas el código nos ha dejado.

Ciertamente el código no sigue al pie de la letra el Concilio, por lo cual podrían pasar desapercibidos ciertos elementos importantes para nuestro estudio.

4.2 *El laico es un cristiano*

El primer dato que podemos recoger en el recorrido por este apartado es que no se da una definición de laico. Las palabras, la fórmula utilizada en el Concilio, son utilizadas en la definición de fiel. Ciertamente no son las mismas, sino que a éstas falta de manera clara la alusión directa a la secularidad que nos ofrecía LG 31. Este silencio nos resulta extraño, porque el texto ha ido siempre definiendo las distintas instituciones que regulaba. Este dato, junto con el hecho de que la vida consagrada y el sacramento del Orden Sagrado han sido definidos, nos confirman que la dificultad que los Consultores encontraron para realizar la definición de los laicos ha sido insuperable¹³⁹.

¹³⁷ G. Ghirlanda expresa esto mismo diciendo: «los laicos son tales no sólo en el mundo, sino también en la Iglesia, por lo que tienen y deben tener su modo peculiar de anunciar el evangelio, como efecto de la condición secular en la que actúan, vivida en la consagración bautismal común»: *El derecho en la Iglesia*, 136.

¹³⁸ Ver punto 4 del Capítulo IV.

¹³⁹ «Si è cercato di giustificarlo con l'osservazione che non è compito del Codice dare definizioni dottrinali ma, alla luce della diversa scelta operata nei canoni 204 §1,

Al igual que en LG 30, el c. 224 introduce la sección incluyendo a los laicos dentro de la categoría de fieles, o de otra manera, aplicando a los laicos los deberes y obligaciones que son comunes a todos los fieles: «Los fieles laicos, además de las obligaciones y derechos que son comunes a todos los fieles cristianos y de los que se establecen en otros cánones, tienen las obligaciones y derechos que se enumeran en los cánones de este título»¹⁴⁰. Por lo tanto, para el código, el laico es un fiel, es decir, un bautizado, miembro del Pueblo de Dios, llamado a realizar la misión de la Iglesia en el mundo (c. 204 §1), un no-clérigo (c. 207 §1).

Así, la realidad laical es regulada en parte por los cánones pertenecientes a la sección anterior, en parte por los que se encuentran en este título, y por los que están dispersos a lo largo del código. A pesar de todo se mantuvo una sección especial. No pensamos que se deba simplemente a una cuestión meramente psicológica, de política eclesial, para que los laicos no se sientan excluidos, sino que responde a una realidad diversa. Por tanto, el laico para el código es un fiel, pero no es simplemente un fiel, hay algo que lo diferencia. ¿Cuál es el punto que lo diferencia o distingue del fiel sin más? La índole secular.

4.3 *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 c. 225 y en el c. 227. 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»¹⁴¹. Como se puede ver, el texto afirma que existe un «ámbito propio» para los

573 e 1008, riguardanti rispettivamente i fedeli, i consacrati a Dio e i ministri sacri, la spiegazione non appare totalmente convincente»: G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, 90.

¹⁴⁰ «Canon 224: Christifideles laici, praeter eas obligationes et iura, quae cunctis christifidelibus sunt communia et ea quae in aliis canonibus statuuntur, obligationibus tenentur et iuribus gaudent quae in canonibus huius tituli recensentur».

¹⁴¹ «Canon 225: § 1. Laici, quippe qui uti omnes christifideles ad apostolatam a Deo per baptismum et confirmationem deputentur, generali obligatione tenentur et iure gaudent, sive singuli sive in consociationibus coniuncti, allaborandi ut divinum salutis nuntium ab universis hominibus ubique terrarum cognoscatur et accipiatur; quae obligatio eo vel magis urget iis in adiunctis, in quibus nonnisi per ipsos Evangelium audire et Christum cognoscere homines possunt».

laicos que será determinado en el segundo párrafo, que es tal vez el núcleo del apartado¹⁴².

En este sentido el §1 no se limita a repetir el c. 211, sino que lo desarrolla, integrando los ámbitos que le están «reservados» y la posibilidad de hacerlo asociadamente¹⁴³. El segundo apartado expresa:

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 seculares¹⁴⁴.

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 4º 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 profunda¹⁴⁵. 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 vocación¹⁴⁶.

Junto al c. 225, nos encontramos el c. 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 temporales¹⁴⁷. La *fecundidad secular* de los laicos no se explicita solamente a través de la familia o del matrimonio. Fuera de este ámbito se le reco-

¹⁴² 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 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.

¹⁴³ 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 c. 229 §1, cf. *Il popolo di Dio*, 96. Este tema será desarrollado más adelante, en la página 244.

¹⁴⁴ § 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» (las cursivas son nuestras).

¹⁴⁵ 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).

¹⁴⁶ 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», 80.

¹⁴⁷ En este sentido puede reconocerse como antecedente del c. 227, el c. 84 de LEF69, cuando justamente reconoce la autonomía de las cosas temporales, en el cual luego en el c. 85, reconocerá más tarde el papel de los laicos. Ver nota 44 en la página 209.

noce 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 227¹⁴⁸, 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 jerarquía¹⁴⁹.

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)¹⁵⁰.

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 como simplemente el primer movimiento de la

¹⁴⁸ «Canon 227: Ius est christifidelibus laicis, ut ipsis agnoscatur ea in rebus civitatis terrenae libertas, quae omnibus civibus competit; eadem tamen libertate utentes, curent ut suae actiones spiritu evangelico imbuantur, et ad doctrinam attendant ab Ecclesiae magisterio propositam, caventes tamen ne in quaestionibus opinabilibus propriam sententiam uti doctrinam Ecclesiae proponant».

¹⁴⁹ 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 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.

¹⁵⁰ Llama la atención la actitud de sospecha que este canon deja traslucir a través de los tres límites impuestos. Esta actitud no es nueva, como hemos visto a través de todo el proceso de codificación, ni es tampoco aislada, si por ejemplo, nos atenemos a todas las exigencias de autorizaciones, aprobaciones y censuras con relación al uso de los medios de comunicación social. 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», 95.

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.

4.4 *La secularidad: perspectiva de lectura*

No debemos olvidar, que la secularidad en sí ha sido predicada de toda la Iglesia. Sin embargo, ésta se realiza de un modo especial en los laicos, lo cual, creemos que puede darnos una perspectiva distinta de los cánones que siguen.

Se dice comúnmente que los derechos que están en el apartado segundo sobre los laicos, son una aplicación del anterior sobre los fieles en general. Si bien en algunos casos podría ser así, creemos que estos se aplican de tal manera que adquieren una novedad que los hace propios de los laicos. A continuación del análisis del núcleo central del apartado, es importante leer como el texto destaca diversos ámbitos en los cuales reconoce esa especialidad laical: la familia (c. 226), los oficios y ministerios eclesiales (cc. 228, 229 §3, 230, 231), la formación (c. 229 § §1 y 2; 231 §1).

4.4.1 La familia

El c. 226 parece ser un salto lógico entre el c. 225 analizado y el c. 227 que habla sobre la libertad en los asuntos temporales¹⁵¹. ¿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 esposarse, como en el caso de los diáconos permanentes¹⁵². 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 § 2¹⁵³. Para los esposos «animar y perfeccionar las realidades temporales» significa, antes

¹⁵¹ «Canon 226 § 1. Qui in statu coniugali vivunt, iuxta propriam vocationem, peculiari officio tenentur per matrimonium et familiam ad aedificationem populi Dei allaborandi. § 2. Parentes, cum vitam filiis contulerint, gravissima obligatione tenentur et iure gaudent eos educandi; ideo parentum christianorum imprimis est christianam filiorum educationem secundum doctrinam ab Ecclesia traditam curare». Este canon ya se encontraba insinuado en el c. 24 §2 de la LEF69.

¹⁵² Cf. G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, 94.

¹⁵³ 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.

que nada, procrear y educar cristianamente los hijos engendrados¹⁵⁴, 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.¹⁵⁵.

4.4.2 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)¹⁵⁶. 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 pa-

¹⁵⁴ Cf. M. BRUNETTI, *I laici nel diritto*, 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 fondamentalmente 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.

¹⁵⁵ AA 11; FC 42-48 (AAS 74, 1982, 81-191); ChL 41.

¹⁵⁶ «Canon 228 § 1. Laici qui idonei reperiantur, sunt habiles ut a sacris Pastoribus ad illa officia ecclesiastica et munera assumantur, quibus ipsi secundum iuris praescripta fungi valent. § 2. Laici debita scientia, prudentia et honestate praestantes, habiles sunt tamquam periti aut consiliarii, etiam in consiliis ad normam iuris, ad Ecclesiae Pastoribus adiutorium praebendum». «Canon 229 § 3. Item, servatis praescriptis quoad idoneitatem requisitam statutis, habiles sunt ad mandatum docendi scientias sacras a legitima auctoritate ecclesiastica recipiendum». «Canon 230 § 1. Viri laici, qui aetate dotibusque pollent Episcoporum conferentiae decreto statutis, per ritum liturgicum praescriptum ad ministeria lectoris et acolythi stabiliter assumi possunt; quae tamen ministeriorum collatio eisdem ius non confert ad sustentationem remunerationemve ab Ecclesia praestandam. § 2. Laici ex temporanea deputatione in actionibus liturgicis munus lectoris implere possunt; item omnes laici muneribus commentatoris, cantor aliusve ad normam iuris fungi possunt. § 3. Ubi Ecclesiae necessitas id suadeat, deficientibus ministris, possunt etiam laici, etsi non sint lectores vel acolythi, quaedam eorumdem officia supplere, videlicet ministerium verbi exercere, precibus liturgicis praeesse, baptismum conferre atque sacram Communionem distribuere, iuxta iuris praescriptas».

ra 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 Iglesia¹⁵⁷.

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 lo tanto debemos tener en cuenta el c. 129, que establece la conexión entre potestad y Orden Sagrado, y la posibilidad de que los laicos pueden «cooperar» en ciertos oficios¹⁵⁸. El otro punto de partida es el c. 228 §1, cuando establece que los laicos son hábiles para los oficios y funciones para los cuales son idóneos¹⁵⁹. 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.¹⁶⁰. Tal vez por

¹⁵⁷ Nos serviremos de la presentación realizada por G. GHIRLANDA, *El derecho*, 139.

¹⁵⁸ «Canon 129 § 1. Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habilis sunt qui ordine sacro sunt insigniti. § 2. In exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt». Sin querer entrar en la polémica sobre si los laicos solo pueden cooperar o participar de la potestad de gobierno, ciertamente es bastante claro, según nuestra manera de entender, que la posibilidad de nombrar a laicos como jueces en los tribunales canónicos, significa una verdadera participación en la potestad judicial que pertenece a la potestad de gobierno en la Iglesia. En este mismo sentido S. Berlingò, pone en evidencia la contradicción entre el c. 274 §1 (Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici) y los cc. 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», 538.

¹⁵⁹ Según los cc. 1421 §2, 1428 §2, 1437 §1, 482 §1, 483, 494, 517 §2, pueden ocupar los oficios de juez, de auditor o de notario en los tribunales eclesiásticos, de canciller de la curia diocesana, de ecónomo, de la cura pastoral de una parroquia, de moderador de una asociación pública de fieles; por otro lado pueden ser asesores, promotores de justicia y defensores del vínculo (cc. 1424, 1435); además, legado pontificio (c. 363 §1), expertos y consejeros de los pastores (cc. 228 §2; 443 §4, 463 §1, 5°, 512, 536, 537) y de asistente al matrimonio (c. 1112). A todos estos se agregaría el oficio de enseñar en una universidad o facultad eclesiástica (c. 229 §3). Alguno de estos ministerios comportan el ejercicio de la potestad de gobierno ordinaria y otros delegada, cf. G. GHIRLANDA, *El derecho*, 139.

¹⁶⁰ Actualmente no son pocos los sacerdotes y religiosos/as que dedican parte de su formación al estudio de estas ciencias «profanas», pero esto no podría ser un argumento para fundar una secularidad igual para todos. De hecho muchos de estos casos

eso S. Berlingò afirma que hubiera sido mejor colocar el segundo párrafo del c. 228 en el lugar del primero, indicando así que el oficio de 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 propias¹⁶¹. Tal vez por esta misma razón es que en el primer esquema de LEF, en el c. 29, la labor de consulta aparecía relacionada con de la secularidad, ya que se encontraba inmediatamente después de ella¹⁶². 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 extraordinarios¹⁶³. Los instituidos abarcan los ministerios señalados en el c. 230 §1: acolitado y lectorado. Los temporales, del c.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 los ministerios extraordinarios. Los mismos se caracterizan por ser aquellas tareas realizadas por los laicos supliendo la falta de ministros ordenados¹⁶⁴. Entre ellos pueden se puede encontrar: ejercitar el ministerio de la palabra, presidir las

son una preparación para un diálogo más profundo con las realidades temporales y para permitir una reflexión que está orientada a la inculturación.

¹⁶¹ «c'è da dire che sarebbe stato forse preferibile, nella redazione formale della norma, accordare priorità all'*habilitas* del laico nell'attività di consulenza da esplicare sia «in consiliis ad normas iuris», cioè in organismi di consultazione definiti e stabilmente costituiti dal diritto, sia attraverso altre procedure o incarichi volta per volta attribuiti. I requisiti personali specifici, infatti, chiamati a sorreggere e giustificare in concreto questa attività di consultazione («debita scientia, pruedentia et honestas») possono più direttamente connettersi con la peculiare esperienza delle vicende temporali di cui i laici vengono riconosciuti portatori[...]. 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 deliberazione 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.

¹⁶² 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».

¹⁶³ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho*, 141.

¹⁶⁴ El texto del c. 230 se puede ver en la nota 156, en la página 240.

oraciones litúrgicas, administrar el bautismo y dar la Comunión; asistir al matrimonio, la cura pastoral de una parroquia, preparación para el matrimonio, etc.¹⁶⁵.

4.4.3 La formación

Particular interés tiene para nuestro estudio el análisis del c. 229 §1 y 2¹⁶⁶. 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 c. 231 §1 en que se especifica la necesidad de una formación adecuada para servicios permanentes en la Iglesia¹⁶⁷. 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 c. 275 §2, que establece que los clérigos deben reconocer tales tareas promovéndolas¹⁶⁸.

Si tomamos además, los cc. 329 y 811¹⁶⁹, sobre la necesidad de formación de los laicos, leídos a la luz del 225 §2, nos damos cuenta que

¹⁶⁵ Al respecto, D. Mogavero hace notar que: «Tra i laici viene data attenzione peculiare ai coniugati, a motivo della loro speciale consacrazione, conseguita con il sacramento nuziale. Ciò è spiegato con il fatto che la vita matrimoniale è l'unico ministero laicale con radice sacramentale», («Le condizioni del laico», 81). Para el tema de la colaboración de los laicos en los ministerios se puede leer la Instrucción *Ecclesiae de Mystero*, sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el ministerio sacerdotal, el n. 4 de la primera parte, cf. AAS 89 (1997) 852-877.

¹⁶⁶ «Canon 229 § 1. Laici, ut secundum doctrinam christianam vivere valeant, eandemque et ipsi enuntiare atque, si opus sit, defendere possint, utque in apostolatu exercendo partem suam habere queant, obligatione tenentur et iure gaudent acquirendi eiusdem doctrinae cognitionem, propriae uniuscuiusque capacitati et conditioni aptatam. § 2. Iure quoque gaudent plenioram illam in scientiis sacris acquirendi cognitionem, quae in ecclesiasticis universitatibus facultatibusve aut in institutis scientiarum religiosarum traduntur, ibidem lectiones frequentando et gradus academicos consequendo».

¹⁶⁷ «Canon 231 § 1. Laici, qui permanenter aut ad tempus speciali Ecclesiae servitio addicuntur, obligatione tenentur ut aptam acquirant formationem ad munus suum debite implendum requisitam, utque hoc munus conscie impense et diligenter adimpleant».

¹⁶⁸ «Canon 275 § 2. Clerici missionem agnoscant et promoveant, quam pro sua quisque parte laici in Ecclesia et in mundo exercent».

¹⁶⁹ «Canon 329 Moderatores consociationum laicorum curent, ut sodales consociationis ad apostolatum laicis proprium exercendum debite efformentur. Canon 811 §1. Curet auctoritas ecclesiastica competens ut in universitatibus catholicis

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 c. 225 §1¹⁷⁰.

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 pastoral¹⁷¹. 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 temporal¹⁷².

5. Conclusión

5.1 *El camino recorrido*

Después de haber recorrido los diversos ítems de formación de la LEF y del CIC83, vemos que se dio un doble movimiento eclesiológico y jurídico. Existe un movimiento pendular que va llevando los esquemas desde el Concilio Vaticano II al CIC83.

Por un lado hemos visto que la LEF nació como un texto que traducía con bastante cercanía las conclusiones eclesiológicas del Concilio, intentando reflejar las líneas conciliares con una finalidad ecuménica y pastoral, que sirviera de punto de encuentro para las Iglesias¹⁷³. El esquema que presenta la Iglesia en su doble vertiente de sociedad jurídicamente organizada y de Pueblo de Dios, nos ofrece la figura de los laicos como punto de encuentro y signo de la Iglesia y del mundo.

Esta intención no quedó exenta de límites, como hemos indicado más arriba, en los cuales se reflejaba la imposibilidad de desprenderse de

erigatur facultas aut institutum aut saltem cathedra theologiae, in qua lectiones laicis quoque studentibus tradantur».

¹⁷⁰ Ver nota 143 en la página 237.

¹⁷¹ 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 clericoreligioso[...]. 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.

¹⁷² Cf. M. BRUNETTI, *I laici nel diritto*, 89.

¹⁷³ Creemos, junto con W. Ladue, que se debe alabar el intento de buscar una ley común, una base común para todo el ordenamiento canónico, dado que fue el primer intento que se ha hecho en toda la historia de la Iglesia, cf. «A written constitution?», 8-9.

esquemas jurídicos que pertenecían a otras eclesiologías, como la inclusión del c. 6 §2, o el c. 26 §1¹⁷⁴. En otras palabras, la LEF realizó un esfuerzo notable para poner en categorías fundamentales la noción de Pueblo de Dios, y el concepto de fiel como miembro del mismo Pueblo, sin embargo no supo desligarse de la convicción de que la Iglesia, en cuanto *societas inaequalis* se funda por derecho divino sobre el binomio clérigos-laicos. En definitiva funda sobre el orden sagrado, la diversidad entre los fieles¹⁷⁵.

No sabemos si esta imposibilidad fue la causa, pero ciertamente el esquema se fue transformando poco a poco en un texto fundamentalmente jurídico¹⁷⁶, que en nuestra opinión, no servía para ser el punto de encuentro entre las Iglesias, punto de apertura a la sociedad y al mundo, como se daba a entender en los principios de trabajo de la Comisión¹⁷⁷.

Esta oscilación se reflejó directa e indirectamente en las categorías utilizadas para entender los destinatarios de dicho cuerpo jurídico. Como dijimos más arriba, se mantuvo esquema tras esquema la presencia de la categoría persona con la consecuencia que esto trajo. También la del fiel cristiano como miembro del Pueblo de Dios, que perdió parte de su contenido cuando se cambia el sentido atribuido al concepto Pueblo de Dios. Por último la definición de laico, curiosamente fue la única que ganó terreno o profundidad en el último esquema, evitando la doble negación acostumbrada y acentuando el sentido de vocación. Nos interesa resaltar, además, la presencia siempre persistente del elemento de la secularidad junto con el del laico, caracterizado como algo propio aunque no exclusivo en relación sobre todo con la tarea de la Iglesia en el mundo.

Tampoco el camino realizado para la elaboración del CIC83, desde el Concilio Vaticano II hasta su plasmación final, fue tranquilo ni estuvo privado de fluctuaciones. No es extraño pensar que toda la reflexión teológica posterior al Concilio haya influido grandemente en él, especialmente en lo referente a la teología subyacente en los diferentes cánones.

¹⁷⁴ Ver nota 21, en la página 202 y en la página 204 la nota 26.

¹⁷⁵ Cf. A. LONGHITANO, «Laico, persona, fedele», 43.

¹⁷⁶ El problema no se encontraba en la juridicidad misma, sino en que ésta fue traduciendo sutilmente, o no tanto, un límite tan preciso a los derechos que manifestaba una sospecha hacia el ejercicio abusivo de ellos. En este sentido W. Ladue expresa: «The believing people, after all, can and should be trusted to exercise their rights wisely. The presumption should be created that the faithful are responsible, mature, and in good faith. The absence of such a climate within the Church would be nothing less than scandalous»: «A written constitution?», 11.

¹⁷⁷ Ver nota 5, en la página 198

El Código, en su gestación, fue haciendo un camino inverso al realizado por la LEF. En las primeras sesiones, en los debates sobre la noción de laico, se partió de un texto similar al del Concilio, como en la LEF, para desembocar en el primer esquema con una definición negativa. Por otra parte, los diferentes textos nos presentan una estructura eclesial que reflejaba un tipo de visión que estaba ligada a la especificación del poder en la Iglesia: la estructura jerárquica. De hecho, como hemos visto, la elaboración del CIC no pudo superar la antigua eclesiología substancialmente clerical que se hizo presente en cánones que fueron cruciales, como el 207¹⁷⁸.

5.2 Avances y límites en la estructura del código

Uno de los puntos, en los cuales se ve más claramente el avance eclesiológico, es en la distribución de la materia. En lo referente a lo que antes podría haber sido el libro III: *De rebus*, ahora nos encontramos con la división tripartita del *munus docendi* (Liber III), *sanctificandi* (Liber IV), *de bonis Ecclesiae temporalis* (Liber V), lo cual fue puesto en acto ya en el proyecto de 1977. Ciertamente esto no se hizo de manera pura, porque de hecho no encontramos un libro dedicado al *munus regendi*¹⁷⁹. Esta sistematización fue criticada diciendo que en la realidad era una mezcla entre la división del CIC17 (*personae, res, actiones*) y la del triple oficio tomado del Concilio. Por otro lado, no es menos cierto que el hecho de haber dividido el tercer libro en otros tres, no significa que podremos encontrar los conceptos contenidos en el primero en los subsiguientes. Es decir, que, por ejemplo, el libro dedicado al *munus docendi*, contiene la acción de la Iglesia como servicio a la palabra de Dios¹⁸⁰.

Por lo tanto, mirando la disposición del código, podemos decir que mantiene como base una estructura jerárquica, y no la estructura de comunión orgánica de la diversidad de carismas, vocaciones, ministerios y servicios. De hecho toda la parte primera el Libro segundo, gira alrededor de la distinción entre laicos y clérigos, más que sobre la de fieles. Si hubiera seguido la estructura de comunión habría incluido en

¹⁷⁸ Ver la nota 115, en la página 227, y la nota 134, en la página 233.

¹⁷⁹ Curiosamente, a pesar de la falta de una sección dedicada a la Potestad Sagrada, S. Berlingò dice: «il corpo normativo non manca dal presentare lacune e incertezze a fronte dell'esigenza, riscoperta e rinverdata dalla dottrina conciliare, di approntare un modulo di equilibrio dinamico tra la "sacra potestas" e la "communio". Il loro reciproco temperamento suona, a volte, nei testi del Codice come una pretesa meramente formale della seconda nei confronti della prima, e non come una necessità istituzionale connaturata al precetto fondamentale dell'ordinamento, che vuole la Chiesa sacramento di salvezza», cf. «I laici nel diritto», 96.

¹⁸⁰ W. AYMANS, «Ecclesiological implications», p. 76.

esta parte a la vida consagrada posibilitándonos leer el c. 207 de manera diversa¹⁸¹.

5.3 *Los laicos y la secularidad*

A lo largo de las diferentes versiones de ambos textos hemos constatado la gran dificultad para poder centrar en un canon una definición de laico que pudiera satisfacer a los Consultores. Creemos que en parte la dificultad se debió a la pretensión de encontrar una definición ontológica de laico, tratando de destacar un elemento que fuera indiscutiblemente específico del laico, sin tener en cuenta dentro de cuál imagen de Iglesia se la estaba incluyendo.

En relación con los laicos podríamos preguntarnos, para finalizar esta etapa, si el CIC83 presenta una verdadera novedad. Sin duda que a primera vista, uno no dudaría de afirmar la novedad, y de hecho es así. No debemos olvidar que el CIC17 poseía una sección dedicada a los laicos: parte III^o del libro II, en el que trataba fundamentalmente las asociaciones de fieles en general¹⁸². El nuevo código nos presenta una normativa cuantitativamente mayor que la anterior legislación. El hecho de la existencia de un apartado completamente dedicado a los laicos como tales representa una voluntad explícita de considerar esta realidad eclesial.

Otro elemento que profundiza la novedad apenas realzada, lo constituye la presencia de una sección dedicada enteramente a los «fieles cristianos», a los derechos y obligaciones que atañen a todos los miembros de la Iglesia por igual. En este sentido se debe decir que el código ha sabido expresar, al menos como intención general, la voluntad de los padres conciliares que presentaron a la Iglesia en su doble realidad —significante y significado— partiendo de aquello que es común a todos los cristianos. Es decir, que la primera nota característica de los cristianos es la de ser miembros del Pueblo de Dios.

Este apartado, común a todos los miembros de la Iglesia, nos hace entender que no se puede afirmar que los laicos sean cristianos sin desarrollar, sin aditamentos¹⁸³. Esto mismo se podría decir al revés: que los

¹⁸¹ Ver la temática introducida en la nota 26 en la página 204, sobre la estructura de la Iglesia y la estructura en la Iglesia, con el artículo allí citado de G. Ghirlanda. Para el tema de la «comunidad orgánica» se puede consultar *Communio* nn. 3 y 15, AAS (1993) 838-850, EV13/1774-1807; *Mutue relationes*, n.5, AAS 79 /1978 473-506, EV 6/586-717; ChL 20.

¹⁸² Ver notas 27 y 28 en la página 11.

¹⁸³ W. Aymans agrega que el hecho de tener una sección dedicada solamente a los fieles no debe ser entendida como una carta magna de los laicos, ya que concierne a todos los cristianos sin distinción, cf. «Ecclesiological implications», 84. Si bien es

clérigos y los consagrados no son laicos a los que se les ha «agregado» algo que los distingue, sino que se presentan como cristianos con una vocación y un modo todo propio de ser.

5.4 *El laicado como vocación*

Otro problema será determinar si hay derechos que se refieren exclusivamente a los laicos. Por lo que hemos visto en nuestro análisis no podemos decir que los derechos que se encuentran en la sección dedicada a los laicos sea una simple explicitación de los derechos predichos sobre los cristianos en general. Hay una peculiar manera de vivir la misión de la Iglesia que es expresada a través de la secularidad, la cual determina el modo, también especial, de participación al triple *munus*. De todos modos, aunque los derechos de los laicos coincidieran simplemente con los del apartado anterior, no podría identificarse laico y cristiano sin más, ya que esta última categoría se predica de todos los miembros de la Iglesia. Es cierto que los laicos son cristianos, que los ministros son cristianos y los consagrados son cristianos. El ser cristiano es el punto común, como es común la pertenencia a la Iglesia. Pero no podría decirse que laico y cristiano es exactamente lo mismo, porque como ya hemos dicho antes, cada uno realiza su modo de ser cristiano en su especial vocación, no identificándose el término con ninguna categoría en especial, y haciéndolo con todas a la vez de manera distinta.

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 vocación¹⁸⁴.

Es en esta perspectiva de «custodia» de la secularidad laical que el legislador nos deja, por ejemplo, el c. 517§2, en el que se permite al Obispo diocesano ante la escasez de sacerdotes, encomendar la cura

importante destacar que se incluya dentro de este apartado *también* a los laicos, no lo es menos resaltar que la realidad laical no se agota en él.

¹⁸⁴ Cf. 275 §2. Ver en la página 243 la nota 168.

pastoral de una parroquia a una «persona que no tiene el carácter sacerdotal», designando a un sacerdote como moderador¹⁸⁵. 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 esporádicamente¹⁸⁶.

Sin embargo, a pesar de lo dicho, no es menos deber de la «autoridad» eclesial velar para 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.

5.5 *Secularidad y definición*

J. Arrieta, al referirse al tema, afirma que no se puede distinguir más que formalmente el laico del cristiano, ya que no existe un elemento teológico que pertenezca a los laicos. El autor expresa que dado que la secularidad es un elemento que pertenece a todos los cristianos desde el nacimiento sería imposible decir que la secularidad no se encuentra en los sacerdotes y religiosos. Para esto se apoya en la misma LG 31, concluyendo que se trata sólo de una incompatibilidad funcional¹⁸⁷.

Nosotros estamos de acuerdo con la afirmación que la secularidad pertenece a todos los cristianos por el bautismo, la cual no es «borrada» por la recepción del Orden Sagrado o por la asunción de los consejos evangélicos. Sin embargo, creemos que en estos dos últimos casos, no existe sólo una incompatibilidad funcional, creemos que la misma secu-

¹⁸⁵ «Canon 517 §2: Si ob sacerdotum penuriam Episcopus diocesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis parrociae concedendam esse diacono aliive personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus, curam pastorem moderetur».

¹⁸⁶ Este mismo texto es tomado en la Instrucción *Ecclesia de Mysterio*, en el art. 4 de las instrucciones prácticas recordando que no debe confundirse falta de sacerdotes con promoción de los laicos, que a nuestro juicio es una buena distinción. Ver también, F. COCCOPALMERIO, *De paroecia* y A. BORRAS, *La parrocchia*.

¹⁸⁷ Cf. J. ARRIETA, «Fondamenti della posizione giuridica», 44.

laridad recibe una nueva modalidad que la hace diversa de aquellos que permanecen en el estado común de los bautizados¹⁸⁸.

Esta nueva modalidad — que no significa borrar o obscurecer — es fruto de la diversa manera de vivir la propia vocación cristiana. Si tomamos el caso obvio de los consagrados; éstos son consagrados por Dios, y se consagran *en* el mundo, *por* el mundo y *para* el bien del mundo¹⁸⁹. Su manera de vivir en el mundo es la de una dedicación absoluta a Dios. Su vocación a ser testigos de una promesa hace que su manera de vivir en el mundo y por el mundo sea diversa. En el caso de los sacerdotes seculares, su vocación, que los convoca al oficio de conducir el Pueblo de Dios, hace que si bien están en el mundo no lo viven de la misma manera que los laicos que lo hacen como protagonistas directos¹⁹⁰. La diferencia se establece en que los laicos están en el mundo, como los otros fieles, pero «protagonistas directos» en los asuntos temporales del mundo. Este participar del mundo y en el mundo, hace que desde él puedan también participar «en» la Iglesia, también de una manera especial. En otras palabras, hemos de tener presente los diversos textos del concilio para poder hablar de la secularidad, como es el caso de LG 31, AA 7 y 29, GS 41.

El problema sobre la diferencia teológica o no, es distinto de la pregunta sobre si hace falta o no una definición canónica del laico. Sería algo realmente importante para cumplir con el principio 6° dado a los encargados de elaborar del texto del nuevo código. Sin embargo creemos que es más importante una clarificación de los deberes y de los derechos de manera que sean coherentes con la teología que se pretende transmitir¹⁹¹. Lo que está en juego, en realidad, es la verdadera participación de los laicos en la tarea de la Iglesia. Por eso volvemos a afirmar lo que dijimos más arriba: «cuando se legisla, cuando se escribe un canon, se expresa una doctrina, una teología»¹⁹².

Por todo esto creemos que si hay algo que pueda criticarse del código, además de lo ya apuntado anteriormente, es la falta de una acentua-

¹⁸⁸ A. Longhitano expresa su desacuerdo con esta idea diciendo: «Se gli viene data dal battesimo, si tratta di un dono che è comune a tutti i fedeli cristiani e non può essere considerato peculiarità esclusiva di chi non riceve l'ordine sacro; né sembra giustificabile, dal punto di vista teologico, l'ipotesi di una secolarità che è data a tutti con il battesimo, ma viene cancellata o messa in ombra dall'ordinazione nei fedeli cristiani che ricevono gli ordini sacri e dai voti nei membri degli istituti di vita consacrata»,; cf. «Laico, persona fedele», 27.

¹⁸⁹ Cf. VC nn 22, 25-27.

¹⁹⁰ Cf. M BRUNETTI, *I laici nel diritto*, 91. Ver también PDV, 18.

¹⁹¹ Entendida la secularidad como un deber, nos hace entender porque la Iglesia tiene que custodiar lo específico de los laicos cuando legisla sobre ministerios y oficios.

¹⁹² Ver en la página 226

ción verdadera de la secularidad como valor propio del laicado — colocando en primer lugar a los cc. 225 §2 y 227 — desde donde se puede leer todo el apartado y los cánones sobre los laicos que se encuentran esparcidos por todo el código.

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 particular 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 religioso¹⁹³.

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 aquellos que trabajan en el orden temporal. «Todos se mueven dentro de la misión de la Iglesia, aunque la participen de modo diverso»¹⁹⁴

Conviene a nuestra lectura realizar un salto al c. 401, dado que el c. 400 es una copia textual del c. 224¹⁹⁵. Dicho canon aparece sin duda

¹⁹³ «Canon 399: Nomine laicorum in hoc Codice intelleguntur christifideles, quibus indoles secularis 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.

¹⁹⁴ *Código de cánones*, 180.

¹⁹⁵ 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 colo-

muy parecido a su equivalente del c. 225 §2 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»¹⁹⁶. Llama la atención — comparado con el c. 225§2 — 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 laicos allí dada. Por otro parte es clara la mención a LG 31b, y AA 7¹⁹⁷.

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.

carlo 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.

¹⁹⁶ «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». El texto del 225 §2 se puede consultar en la nota 144, en la página 237. Allí el legislador a colocado «*Hoc etiam peculiari adstringuntur officio*».

¹⁹⁷ Cf. D. SALACHAS, *Istituzioni*, 297-298. Ver también J.GAUDEMET, «The laity», 1-13.

CONCLUSIÓN GENERAL

1. Introducción

Hemos llegado al final de nuestro camino. Podríamos detenernos aquí, sin embargo, quisiéramos dar un paso que pueda ayudarnos a profundizar los puntos fundamentales de nuestra obra. Para poder hacerlo, proponemos en este apartado, en primer lugar hacer una síntesis del recorrido trazado. En segundo, daremos ese «paso adelante» preguntándonos en qué medida la obra gigantesca del Concilio Vaticano II y el camino de discusión teológica-canónica respondieron a las expectativas anteriores a dicho Concilio. No pretendemos hacer un examen de toda la teología pre-conciliar, porque excedería el límite temático que nos hemos impuesto. Para ello nos basaremos en la obra de E. Zanetti¹, y trataremos de responder a dichas expectativas con los datos obtenidos en nuestra reflexión.

En un tercer momento trataremos, sin repetir todo lo anteriormente dicho, de ver en qué medida el debate conciliar y pos-conciliar han logrado satisfacer dichas expectativas.

2. El camino recorrido

2.1 *El Concilio*

2.1.1 La hermenéutica eclesiológica

En el primer capítulo de esta obra nos hemos abocado al estudio del camino realizado por la noción de laico a través de los diferentes proyectos de la *Lumen Gentium*.

El punto de partida fue la hermenéutica eclesiológica, es decir, entender que la noción de laico dependía directamente de la noción de Iglesia. Así todo el estudio estuvo encaminado a ver en un primer momento la eclesiológica que se estaba manejando a través de las diferentes discusiones y proyectos presentados; para ver en un segundo momento, cómo eso influía en la noción de laico propuesta. Este camino no estu-

¹ E. ZANETTI, *La nozione di «laico»*. Ver nota 38 en la página 15.

vo exento de dificultades, ya que se encontraron dos tipos distintos de eclesiología: una que llamamos «tradicional», jerarcológica, que basaba su pensamiento en una organización vertical; otra que podríamos llamar «nueva», de comunión, que intentaba realzar el aspecto de comunión poniendo de manifiesto más la pertenencia común a la Iglesia, que las diferencias.

En este camino, descubrimos como punto fundamental la conciencia que se fue adquiriendo paulatinamente de cómo presentar la Iglesia al mundo, cómo entenderse en el mundo. Este elemento fue decisivo para una discusión más clara, ya que se dejó lo referente a la *Ecclesia ad extra* para un documento posterior. Por otro lado, y todavía más importante para nuestro tema, permitió la integración de los laicos en el seno de la Iglesia, puesto que se comenzó a percibir la importancia de la dimensión de la Iglesia *en* el mundo, y a los laicos no ya en la periferia de la Institución.

Pero el análisis nos dejó además otro elemento inesperado: no sólo la noción de laico dependía de la noción de Iglesia, sino que el haber intentado entender a los laicos como miembros de pleno derecho de la Iglesia, permitió una eclesiología verdaderamente de comunión. La irrupción de los laicos en la eclesiología llevaba en sí la fuerza de la vida de la Iglesia. Esta fuerza encontró su expresión en la teología del Pueblo de Dios, imponiéndose finalmente a la «vieja» eclesiología.

Decíamos, basándonos en las *Relatio* del documento final que se renunció a presentar una definición de los laicos. Simplemente se presentó sólo una descripción, y la intención de no definir, según la *Relatio*, debía ser respetada por todos los que quisieran afrontar un estudio serio sobre el tema.

2.1.2 El laico como «signo de la Iglesia ofrecido al mundo»

En el segundo capítulo hemos realizado el análisis del documento final, siguiendo el mismo punto de partida hermenéutico. Toda la primera parte nos detuvimos en el análisis de cómo la Iglesia se entiende a sí misma: como sacramento de la íntima unión de los hombres entre sí y con Dios. Institución y misterio, signo y significado, nos fueron guiando en la lectura de la LG. Esta doble realidad se manifestaba en el díptico de los dos primeros capítulos, cuando el documento presenta la Iglesia como misterio y como Pueblo de Dios. Esta última imagen nos introdujo en la dimensión histórica: un pueblo que hace de su historia humana, historia de salvación.

En el interior del «signo», del Pueblo de Dios, reconocíamos la diversidad, la cual manifestaba una diferente manera de vivir el misterio. De la misma manera que los sacramentos manifiestan de diferentes

modos la única realidad de gracia, así también la diversidad manifiesta la unidad de todo el Pueblo en el misterio.

Ambas figuras, presentadas en paralelo en los primeros dos capítulos de la LG, nos invitaban a acercarnos al cuarto apartado sobre los laicos, manteniendo la doble dimensión: signo y significado. Allí proponíamos ver a los cristianos como signos de la Iglesia, y en especial a los laicos como signos de la Iglesia ofrecidos al mundo. En cada uno de los cristianos se realiza la doble dimensión del misterio y de la concreción histórica de ese misterio. Cada uno verifica la realidad de cristiano a su manera, por lo tanto, la misma noción de cristiano «a secas» no existe como tal, sino verificada en lo concreto, como «cristiano-laico», «cristiano-sacerdote» y «cristiano-consagrado por los consejos evangélicos». Es decir, que el concepto de cristiano no se encuentra en la realidad sino concretizado en cada una de las vocaciones de fieles laicos, sacerdotes o consagrados. En esta conceptualización encontramos una luz nueva para afrontar el tema jurídico, ya que el hecho de no poder dar una nota objetivamente distintiva de los laicos no significa que no existan como tales. De hecho constituyen la mayoría de los cristianos en la Iglesia, y así sea que se les pueda aplicar un sólo canon en el CIC, significa que no pueden ser «dejados de lado», como pareciera surgir de las teorías que sostienen que es simplemente un «cristiano común».

Concluíamos nuestro estudio expresando la necesidad de saber conducir la tensión entre signo y significado, que no se debía intentar resolver en favor de uno u otro aspecto.

2.1.3 La verificación

En el tercer capítulo hemos afrontado el estudio de dos documentos que por ser directamente dependientes de la LG nos podían servir para verificar las conclusiones a las que habíamos llegado. Estos documentos fueron la *Apostolicam Actuositatem* y la *Gaudium et Spes*.

En el primero texto, dedicado a la actividad apostólica de los laicos, nos llamaba la atención la reaparición de ciertas posturas ya verificadas en el primer capítulo y que nos llevó a definirlo como un documento «ambiguo». Posturas que, por decirlo de alguna manera, se escondían detrás de un vocabulario actualizado, pero carente de contenido. Así aparecen utilizadas diversas figuras de Iglesia pero inconexas entre sí. Los laicos son caracterizados como «el puente» entre la Iglesia y el mundo, como aquella categoría de fieles que se encuentran en el límite, en la frontera de la Iglesia.

Veíamos que la causa posible de esta postura podía encontrarse en la falta de tiempo para madurar los pasos dados por la LG. Que no se hab-

ía podido, en definitiva, profundizar la relación de la Iglesia con el mundo, por eso, ésta aparecía todavía enfrentada con el mundo.

Pese a esto se reafirma el que los laicos tienen un «algo especial» que los diferencia de los otros fieles, lo que debe ser tenido en cuenta a la hora de la formación. Ellos deben hacer en sí su «síntesis vital».

En la *Gaudium et Spes*, en cambio, por ser un documento que surge del Concilio, de una necesidad de pensar la presentación de la Iglesia al mundo, posibilitó el avance de la teología presentada en la LG. La Iglesia se presenta a sí misma caminando en la historia «junto» con la familia de los hombres. Ya no está *frente a* sino *en medio del* mundo. Para hacerlo tuvo que superar el concepto inmemorial de mundo como el conjunto de fuerzas opuestas al Evangelio, y pensarlo como expresión del amor creacional y redencional del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

El cambio de visión del mundo permitió a la Iglesia comenzar a asumir nuevos valores e ideas que son en sí una riqueza. Permitió percibir a un Dios que habla «en y a través» de la historia. Un Dios que se ha comprometido con la historia de los hombres y quiere que su Iglesia haga lo mismo.

Esta tarea es común para todos los miembros de la Iglesia y unida al mismo deber cultural de los cristianos. Cada uno de los fieles, «a su manera» debe insertarse en el mundo y tratar de vivir según su vocación el Evangelio.

Ante el mundo ella se presenta como un Pueblo, como una unidad, por lo que no hace la acostumbrada distribución de tareas y que hemos visto en los otros documentos analizados.

2.2 *La discusión pos-conciliar*

2.2.1 El camino teológico y magisterial

Esta parte de nuestro recorrido se nos presentaba en parte más complicado que el análisis del Concilio. Por un lado, la extensión en el tiempo, y por otro, las diversas posturas adoptadas fueron de alguna manera tan distintas entre sí, que era difícil sintetizar el pensamiento de los teólogos. Este camino se unificó en torno a la idea de la secularidad, tanto para afirmarla como propia y exclusiva de una categoría de laicos, o propia de toda la Iglesia, como simplemente para negarla como valor en sí.

Junto a la obra de los teólogos, el camino teológico y canónico fue representado por el magisterio. Éste mantuvo una posición que podemos caracterizar como flexible y a la vez firme. Por un lado supo ser sensible, aceptando o rechazando las afirmaciones de los teólogos. Por otro se mantuvo firme en la doble afirmación de la existencia de una

categoría de fieles a quienes correspondía como «más propio» el trabajo en el mundo y de la distinción entre la dimensión secular, perteneciente a toda la Iglesia, y la índole secular propia de los laicos.

Pero el magisterio no se limitó a responder a los teólogos, sino que de alguna manera hizo a su vez nuevas propuestas. Así el análisis de VC nos sugería la idea de un doble sentido de secularidad: el laico no sólo como signo de la Iglesia para el mundo, sino que al interno de la misma Iglesia, esos laicos son para los otros fieles también signo de la Encarnación de Cristo y del valor del creado. De esta doble distinción nos surgía el interrogante de cómo hacer para poner juntos los diversos sentidos que encontramos de la secularidad. Así veíamos que muchas veces se utilizaban distintos conceptos. Distinguíamos el sentido «estático» de mundo y por ello, de secularidad, cuando se habla de «mundos» o ámbitos, que de alguna manera son propios del laico. Por otro lado veíamos que se hablaba de secularidad como de una dimensión interior, un algo que llevaba el laico en sí, por su encuentro con el mundo, o con esos mundos. En efecto, veíamos que ambos tenían su fundamento.

El laico, como signo de la Iglesia que ésta ofrece al mundo, lleva en sí un mensaje que surge de una experiencia personal y de una palabra al mundo, o a los «mundos». En ellos se establece un encuentro entre el mensaje y la realidad, un «diálogo» en el que la Palabra era llamada a encarnarse. En ese diálogo se producía lo que llamamos «síntesis vital», o la manera como el mundo y el Evangelio se encuentran e interrogan mutuamente.

Esto constituye una «riqueza» que el laico lleva consigo al nuevo encuentro personal con el Señor en la Iglesia. En este sentido se constituye como signo para los otros fieles. Así podemos afirmar que el laico podría realizar distintas tareas dentro de la Iglesia, sin perder su particularidad, porque aquella síntesis no es sólo intelectual, sino que lo toca, lo interroga y de alguna manera, lo determina.

2.2.2 El Código de Derecho Canónico

De manera similar a la que utilizamos en la primera parte, nos enfrentamos con el CIC83. Lo analizamos desde sus primeros pasos de formación en la LEF, tratando de ver cuáles eran los puntos fundamentales con relación al concepto de laico. Se mostró particularmente útil, el análisis realizado para ver la dificultad para tratar de definir al laico y especialmente para distinguirlo de la figura del fiel. Vimos, que también allí, la secularidad se constituyó como punto fundamental de distinción.

Tomando como punto hermenéutico la secularidad, hemos leído nuevamente el apartado sobre los laicos, tratando de ver si se verificaba la premisa de que era un apartado que en sí no agregaba nada a los derechos sobre los fieles en general, que se habría mantenido por una simple cuestión psicológica. Recorriendo los cánones del apartado a partir del c. 225§2, veíamos cómo adquirirían un matiz distinto. Vimos que a pesar de todo lo que pareciera haber trabajado la comisión redactora, no pudieron no dejar el elemento de la secularidad, el cual es el único de los componentes de LG 31 que permanece en el CIC, como referido a los laicos².

En especial hemos querido hacer hincapié en dos puntos para mostrar el matiz distinto que advertíamos más arriba. En los ministerios, la distinción respondía a tareas que el laico podía asumir porque en ellos se mostraba particularmente idóneo (c. 228§2), y otras tareas que podría asumir en casos de «escasez de clero», es decir de suplencia. Lo entendimos como una manera de «proteger» la vocación propia de los laicos. El otro punto fue la formación de los laicos (c. 229§§1 y 2), en el que vimos que también debía tenerse en cuenta la característica especial de los laicos a vivir en el mundo.

Por último, advertíamos en la conclusión cómo el haber leído los cánones desde la perspectiva de la secularidad, nos hacía caer en la cuenta del sentido de vocación laical, que como tal genera derechos y obligaciones, no sólo para los laicos, sino también de la misma Iglesia como institución que debe ser garante de que dicha vocación sea protegida y ayuda para que llegue a su realización plena.

De esta manera podemos decir que el CIC es particularmente rico con relación a los laicos, pero que dicha riqueza dependerá de la perspectiva que se tenga para leerla. Un ejemplo de una lectura más coherente con el Concilio la encontrábamos en la versión ofrecida por el CCEO, donde el apartado presenta con total claridad la definición de laico y su actividad peculiar, girando en torno al concepto de secularidad.

3. Las expectativas

Hasta aquí el camino que hemos recorrido. El objeto de esta segunda sección es, como hemos dicho, dar un paso adelante en nuestra reflexión para ver en qué medida el Vaticano II y el debate posterior dieron una respuesta a las expectativas que canonistas y teólogos habían formulado antes del Concilio. Para esto, nos serviremos de la exposi-

² De hecho la definición de fiel cristiano del c. 204 ha tomado casi todo lo dicho en el primer párrafo del n. 31 de la LG.

ción realizada por E. Zanetti en su investigación sobre la noción de los laicos desde el CIC17, (incluido) al Concilio (excluido). En este estudio, el autor hace un análisis sobre diferentes autores y comentaristas, en el campo canónico y teológico. En el siguiente apartado, expondremos sucintamente las expectativas que presenta y veremos en qué medida el análisis realizado les ha dado una respuesta.

3.1 *El punto de partida*

Zanetti inicia su reflexión con un análisis del Código de 1917 y de los comentarios más importantes. Según el autor, «de la doctrina canónica tomada en consideración no emerge una noción de laico totalmente negativa»³.

Es necesario entender el contexto en el cual emerge esta noción. «Se trataba de delinear y regular bien los elementos constitutivos de la Iglesia, con particular referencia a la potestad eclesiástica»⁴. De esta cita el autor concluye que la figura de los laicos aparece simplemente como una contraposición con la de los clérigos, utilizando dos criterios de distinción: clérigos y no clérigos, religiosos y no religiosos. Y aunque allí donde se reconoce una imagen negativa (laico es el no-clérigo, excluido de la Jerarquía y de la potestad sacra), no se entiende por ello afirmar una menor dignidad de los laicos en comparación con los clérigos o su absoluta pasividad»⁵.

En un segundo momento E. Zanetti analiza los diferentes comentaristas al CIC17. La mayoría de éstos distinguen en los laicos un elemento positivo (el bautismo) y uno negativo (la no-pertenencia a la jerarquía eclesiástica). Sobre la base del primero se les atribuye una serie de derechos y obligaciones comunes a todos los miembros de la Iglesia, en base al segundo sólo se tiene una negación (la falta de potestad de ordenación o sacramental)⁶. «El laico resulta, entonces, el fiel que permanece en la condición común del bautizado. Es el clérigo quien, en cam-

³ Para una mejor comprensión presentamos el texto del c.107: «Ex divina institutione sunt in Ecclesia “clerici” a “laicis” distincti, licet non omnes clerici sint divinae institutionis; utrique autem possunt esse “religiosi”». Para la interpretación de E. Zanetti ver nota 5, más adelante.

⁴ «la preoccupazione di delineare e regolare bene gli elementi costitutivi della Chiesa, con particolare riferimento alla potestà ecclesiastica»: E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 74.

⁵ «dalla dottrina canonistica presa in considerazione non emerge una nozione di laico totalmente negativa. Ed anche là dove si riconosce un’accezione negativa (laico = non chierico, escluso dalla Gerarchia e dalla potestà sacra), non si intende per ciò affermare la minor dignità dei laici nei confronti dei chierici o la loro assoluta passività»: E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 73.

⁶ El problema de los religiosos no agrega nada a esta discusión.

bio, se diferencia de los otros fieles por la ordenación sacerdotal recibida»⁷.

De esta primera etapa nos queda claro que el criterio distintivo entre los fieles es el poder, en una sociedad que se revelaba a sí misma como «sociedad de distintos»⁸.

3.2 *El análisis de la Teología del laicado*

En un segundo momento, el autor presenta una síntesis de la Teología del laicado. Ésta surge como una doble reacción. Por un lado como respuesta a una visión «negativa y pasiva» de los laicos, tanto en el CIC17 como en la eclesiología en general⁹. En este sentido se puede decir que fue una «revolución» en cuanto impulsó la crítica al papel exagerado de la jerarquía y del clero. Ha iniciado además una positiva reflexión sobre la dignidad de todo bautizado y sobre el valor de un apostolado cristiano común, reivindicando una justa libertad de acción de los fieles, impulsando un diálogo diverso entre fieles y pastores¹⁰.

La doctrina del código de 1917, como hemos visto, no contenía un desarrollo sobre el laicado. Por lo tanto, dicha corriente teológica, intentó llenar esa «laguna» que, cambiadas las circunstancias históricas, comienza a ser insostenible. ¿Cómo lo hace? Introduciendo la problemática del laicado desconocida hasta ese momento por el CIC17, ya que la instancia jerarcológica no era viable y la valorización de la acción de todos los fieles era inevitable¹¹.

La Teología del laicado en su reacción termina por polarizar y simplificar el desarrollo de la reflexión eclesiológica en torno a una cuestión particular — la de los laicos —, como si se tratara de un nuevo capítulo de la teología, a la par del apartado sobre los clérigos y religiosos. De esta manera, termina diciendo Zanetti, que la Teología del laicado:

ha confundido el sentido, la finalidad y el uso del término «laico» contenido en el código; ha desviado el posible desarrollo autónomo del elemento positivo contenido en la noción canónica («ser bautizado»), encuadrándolo

⁷ «Il laico risulta, dunque, il fedele che rimane nella condizione comune del battezzato. È il chierico che, invece, si differenzia dagli altri fedeli in forza dell'Ordine sacerdotale ricevuta»: E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 75. Debemos notar que el autor ha cometido aquí un error, dado que en el CIC17 no se llegaba a ser clérigo por el Orden Sacerdotal, es decir por el sacramento del Orden, sino por la tonsura (c. 108 §1: «llámanse clérigos los que al menos por la primera tonsura han sido consagrados a los ministerios divinos»).

⁸ Cf. A. ALONSO LOBO, «Comentario al Código», 304.

⁹ Ver nota 28 en la página 11.

¹⁰ Cf. E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 348.

¹¹ Cf. E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 346.

confusamente en la elaboración de una nueva y posterior categoría de fiel [...]; y por lo tanto, ha hecho nacer la necesidad de componer un derecho propio de los laicos, junto a aquel de los clérigos y religiosos¹².

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»¹³.

Por otro lado, la Teología del laicado fue una reacción contra el secularismo. Dicha reacción terminó por ser funcional y apologeticamente dependiente de aquello mismo que pretendía combatir. Estos autores, expresa Zanetti, pretendieron mostrar al mundo una figura de fiel que fuera adulta, no clericalizada, y que estuviera presente en el mundo¹⁴. Defendiendo de modo apologetico la eficacia del cristianismo, de frente a las instancias laicista, terminaron por adquirir la misma perspectiva dualista que presentaba el mundo sagrado y el mundo profano como estáticos, separados y hasta alternativos.

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 mundo¹⁵.

Esto mismo impidió 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 totalidad¹⁶.

¹² «ha stravolto il senso, lo scopo e l'uso del termine "laico" contenuto nel codice; ha sviato il possibile autonomo sviluppo dell'elemento positivo contenuto nella nozione canonica ("essere battezzato"), inquadrandolo confusamente nell'elaborazione di una nuova ed ulteriore categoria di fedeli; e ha quindi fatto nascere la necessità di comporre un diritto proprio dei laici, a fianco del diritto dei chierici e dei religiosi»: E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 346.

¹³ Cf. E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 359. Un síntesis del análisis que el autor hace de la Teología del Laicado preconiliar, la hemos presentado en el punto 1.1 del capítulo IV.

¹⁴ «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.

¹⁵ «In questo senso la questione moderna del laicato, più che al problema dell'identificazione della figura del "laico" in confronto ai chierici o ai religiosi, rimandava al problema dell'elaborazione di modelli ecclesiastici corretti (cioè, non clericalizzati o integralisti) e adatti (cioè, non evanescenti o retorici) per la vita e l'annuncio cristiano nel mondo moderno»: E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 350.

¹⁶ «Ciò avrebbe richiesto un'interpretazione della questione del laico non tanto o non subito in una valenza "teologico-sistemática", quanto invece nella sua valenza "teologico-pratica", anche se necessariamente connessa con interrogativi di consistenza teorica. Avrebbe richiesto, cioè, una riflessione teologica più preoccupata di leggere in profondità le dimensioni antropologiche ed ecclesiologiche contenute

3.3 ¿Qué tipo de normativa?

Para la propuesta de una nueva normativa Zanetti parte de dos premisas que surgen de la misma teología analizada. Por un lado se trata de no identificar sin más el principio constitutivo de la Iglesia con la jerarquía o el clero. Esto lleva a colocar el acento de los derechos-deberes eclesiales en la misma pertenencia a la Iglesia mediante la vida sacramental, el oír y proclamar la palabra de Dios y la unidad con Cristo por medio de su cuerpo visible.

Por otro — como segunda premisa — no identificar sin más el llamado principio comunitario o función laica de la Iglesia con los laicos, para que la llamada a elaborar un derecho de los fieles no se transforme en una construcción jurídica exclusiva de los laicos. Así se podría elaborar un conjunto articulado de derechos y deberes de «todos los fieles (clérigos y laicos), que tutelando y promoviendo el *«sensus fidei»* de los creyentes y la colaboración de todos en la misión de la Iglesia se conecte necesariamente con el conjunto de derechos y deberes relativos al principio jerárquico»¹⁷.

De estas premisas el autor presenta una síntesis de lo que surgía del análisis de los autores examinados, que podríamos exponer de la siguiente manera:

- Acentuación de la dimensión común, constitutiva, orgánica y misteriosa, de la vida de todos los fieles — comprendiendo en ellos a los laicos — , creando una legislación que sea común para todos.
- La consideración del Orden Sagrado como principio real de distinción-correlación entre clérigos y laicos y el principal principio de la determinación de los derechos y obligaciones del clérigo.
- Tener en cuenta la dificultad de considerar el poder de jurisdicción como otro principio de distinción-correlación ente los clérigos y los laicos¹⁸.

nell'istanza moderna del laicato; di interpretare le varie manifestazioni del disagio del laicato cattolico e le nuove esperienze di vita cristiana promosse da alcuni movimenti laicali (cfr. l'A.C. o gli IS) come l'esigenza di un ripensamento delle modalità e delle possibilità dell'essere cristiani in mezzo alle nuove problematiche sociali e culturali, anzi un ripensamento del valore e dell'imprescindibilità proprio del confronto e del dialogo con tali problematiche»: E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 349-350.

¹⁷ «acquisterebbe il significato inequivocabile di elaborare un insieme articolato di diritti e doveri di tutti i fedeli (chierici e laici), che, tutelando e promovendo il *«sensus fidei»* dei credenti e la collaborazione di tutti nella missione della Chiesa, si connetta e correli necessariamente con l'insieme dei diritti e doveri relativi al principio gerarchico o costituzionale, con lo stesso fine di garantire e promuovere nella storia, in modo sempre più pertinente, l'annuncio autentico, adulto ed efficace della salvezza cristiana, cf. E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 365-366.

¹⁸ «la sottolineatura della dimensione comune, costitutiva, organica e misterica della vita di tutti i fedeli, laici compresi, e quindi l'importanza di elaborare un insieme

4. La respuesta del Concilio y pos-concilio

4.1 La eclesiología

La eclesiología presentada por la LG, y completada por la GS, refleja satisfactoriamente la necesidad de una reflexión que englobe todos los aspectos de la Iglesia. Ambos documentos describen de manera orgánica la única realidad de la Iglesia desde dos puntos de vista distintos: cómo se comprende a sí misma y cómo la da a comprender a los hombres de su tiempo.

Hemos visto cómo en ambas constituciones se privilegian los elementos que muestren la unidad de la Iglesia. Durante el estudio de la LG hemos resaltado el movimiento desde la unidad hacia la diversidad. Parte de la unidad del signo y el significado, que fundamentan igualdad de todos los fieles entre sí, aunque manteniendo las diversidades. A lo largo de todo el documento aparecen recurrentes las referencias a los elementos comunes: un pueblo, un cuerpo, una misma santidad, etc. De hecho todo el análisis recorre un camino desde lo más general, lo unificante, el misterio, a las diversas categorías de fieles, pero sin perder de vista el misterio. Esto último se ve expresado en el capítulo 4º, como hemos visto, donde se desarrolla la participación de los laicos en el triple *munus* de Jesús.

En este sentido creemos que la eclesiología presentada por la LG y la GS, reflejan satisfactoriamente la necesidad de una reflexión que sea total. En el primer documento encontramos expresado vivamente el deseo de revalorizar el aspecto místico de la Iglesia, junto con el aspecto societario. Por otro lado, esa misma presentación muestra cómo ambos elementos se integran desde una eclesiología sacramental, como signo y significado de la acción y misión de Cristo continuada por el Pueblo de Dios que es la Iglesia, en una unidad sacramental.

Además ha planteado satisfactoriamente el tema de la Iglesia en el mundo, de tal manera que la secularidad aparece como tarea de toda la Iglesia, de los fieles en concreto y de cada uno a su manera.

La reflexión pos-conciliar tuvo, según nuestra opinión, dos vertientes diversas. Por un lado el pensamiento de los autores ha ido haciendo madurar y profundizar el sentido de Iglesia en comunión, o comunidad

di diritti doveri dei “*christifideles*”; la considerazione dell’Ordinazione sacramentale, cioè del sacerdozio ministeriale, come il principio reale di distinzione-correlazione tra chierici e laici e il principio primo e fondamentale di determinazione dei diritti-doveri del chierico, cioè dei Pastore d’anime (al di là, dunque, della realtà della tonsura o degli ordini minori); la difficoltà nel considerare il potere di giurisdizione come altrettanto principio di distinzione-correlazione tra chierici e laici e quindi di determinazione dei diritti-doveri del chierico in rapporto ai diritti-doveri del laico»: E. ZANETTI, *La nozione di laico*, 366.

de iguales, a través de la búsqueda del abatimiento de las barreras entre las categorías de fieles. Por otro lado, el magisterio ha profundizado más en el sentido misterioso de la Iglesia, como fundamento del cual surge el aspecto societario de la misma. Basta analizar las tres exhortaciones post-sinodales (ChL, PDV y VC), viendo la exposición eclesiológica para observarlo. Lo que nos parece ciertamente un punto clave es haber puesto a la comunión como centro del misterio (ChL 18).

4.2 *Los fieles*

El tema de los fieles se puede ver desde dos puntos de vista. Como lo plantea la LG y como lo plantea la GS¹⁹. En el primer documento todo el desarrollo de la figura del fiel se hace en función de la pertenencia a la Iglesia — misterio y sociedad — y relación a su participación en los oficios sacerdotal, profético y real de Cristo. No es menos importante el lugar que ocupa en el documento sobre la Iglesia, ya que lo hace antes del análisis de cada una de las categorías de fieles, justamente para indicar ese nombre común arriba mencionado.

No es menos cierto que la LG ha querido, a la luz de los principios de igualdad y unidad, exponer la doctrina sobre cada uno de sus fieles, no tanto para «separar» en categorías diversas, sino para mostrar la riqueza de ese pueblo expresada en sus diversos miembros. Así la unidad se hace distinción para no caer en la uniformidad.

Dicho de otra manera, cuanto se ha mencionado del fiel, lo ha afirmado de todos los cristianos, indicando sobre todo el aspecto misterioso de cada uno de los miembros de la Iglesia, que la figura del bautizado reclama. Es en la gracia del bautismo, confirmación y eucaristía, que los fieles se hacen partícipes, se fortifican y nutren en la persona de Cristo que llama. Por otro lado todo lo dicho sobre los fieles ha querido concretizarlo en los capítulos 3, 4 y 6, confirmando que esa realidad misteriosa no existe en sí.

Aquella figura del fiel cristiano presentada y redescubierta en los primeros capítulos, es el punto de encuentro entre todos los miembros de la Iglesia. Como veíamos en la conclusión del segundo capítulo, esta vocación universal se hace llamado concreto en cada una de las categorías de fieles, de manera tal, que no se podría pensar en cumplir con el llamado universal sin tener en cuenta el particular y viceversa, porque ambas forman una única vocación, una única realidad.

En la reflexión pos-conciliar es todavía más claro como estos dos puntos se verificaron y profundizaron. Ciertamente cada uno de los autores analizados nos ha mostrado algún aspecto importante al respecto.

¹⁹ Para el planteo de la GS ver punto 4.4 La secularidad, en la página 265.

Schilleebeckx ponía el énfasis, hablando del laico, en la idea de fiel. No pretendía definir al laico, sino desde la afirmación primera de su ser de miembro de la Iglesia por el bautismo. En la Teología de los ministerios, tanto Congar como Forte, insistían en fundar toda la unidad en la misma pertenencia.

4.3 *Los laicos*

Una de sus concreciones del «ser fiel» son los laicos. Es más que evidente el paso adelante que se realiza en el Concilio. Pueda ser que uno no esté de acuerdo con el contenido de la LG, pero debe aceptar que los laicos han recibido un tratamiento más que importante. Se les da relieve en el seno de la Iglesia, no sólo por el reconocimiento de su igualdad fundamental con las otras categorías de fieles, sino confirmando que ellos realizan la misión de toda la Iglesia (AA), y lo hacen porque la tarea temporal es función de todo el Pueblo de Dios caminante en la historia entre los hombres (GS).

Por otro lado creemos que el Concilio ha aportado claridad a la Teología del Laicado, ya que ha puesto en evidencia que no se puede confundir sin más, el fiel y el laico. Ciertamente no es fácil distinguirlos pero se ha querido mantener la diferencia. Dicha diferencia ha sido también mantenida por el magisterio a lo largo de todo el período posterior al Concilio. En esa persistencia encontramos en su momento parte de la actualidad del debate sobre los laicos, a pesar de notar cierto «cansancio» en los autores.

4.4 *La secularidad*

Decíamos que la figura del fiel fue también presentada por la GS. Su punto de referencia fue la Iglesia en el mundo, preocupándose por mostrar el sentido de la dimensión secular que pertenece a la Iglesia, dejando claro que cada fiel la vive a su manera (GS 43). Creemos que el documento afronta uno de los puntos débiles que Zanetti señalaba de la Teología del laicado, en cuanto había frenado la evolución de una teología de las realidades terrenas²⁰.

Lo hace, además, mostrando el doble sentido de la secularidad. Por un lado afirma que pertenece a todos los cristianos, a los fieles en general. Por otro, que es peculiar de los laicos. De esta manera, la Iglesia se ofrece al mundo como signo de Cristo, como instrumento de unidad. Se ofrece en cada uno de sus miembros de una manera diversa. En ese ofrecimiento diferenciado, a la vez, presenta al mundo tres modos —

²⁰ Ver la nota 11, en la página 153.

según cada tipo de fiel — de hacer la «síntesis vital» entre el evangelio y la historia.

En este punto, la reflexión pos-conciliar fue, como hemos visto, ciertamente rica. De hecho hemos podido establecer un criterio de lectura del camino posterior al concilio, justamente a partir de la manera de relacionar la figura del laico con la secularidad. Una secularidad que con el pasar del tiempo deja de ser espejo de un mundo que pretende ser autónomo, y pasa a ser un lugar de encuentro con el Señor de la historia. Una secularidad que se hace riqueza en la figura de todos los cristianos, y de una manera especial en la figura de los laicos.

4.4 La respuesta canónica

Creemos que el camino realizado por la reflexión canónica que se plasmó en el CIC83 constituye una verdadera respuesta a la expectativa del período anterior al Concilio.

No queremos repetir lo que al respecto hemos ya dicho en las conclusiones del último capítulo. Ciertamente la misma estructura del código refleja ya un cambio de mentalidad en los redactores que pretendió traducir en lenguaje canónico la reflexión conciliar. El hecho de haber querido seguir el esquema del «triple oficio» de Cristo para regular la vida eclesial significa el abandono de la estructura jurídica del CIC17, que imitaba las obras jurídicas de los ordenamientos civiles²¹.

La presentación de un apartado dedicado a los fieles y otro dedicado a los laicos, y ambos antecediendo las disposiciones sobre los clérigos, significa ya un cambio importante²².

5. Reflexión final

Hemos llegado al final de nuestro trabajo. A lo largo de este camino la figura del laico se nos ha presentado bajo una luz nueva: aquel que es «signo». El fiel-cristiano que se presenta al mundo como signifiante del misterio de la fe. Aquel que se presenta a los otros fieles-cristianos como signifiante del mundo, del Dios que habla en la historia a través de los signos de los tiempos. Así lo hemos querido llamar «sacramento de la Iglesia y del mundo», porque se nos presenta como una realidad rica de sentido para el mundo y para la Iglesia misma.

²¹ Hacemos notar que tal pretensión no fue puesta en práctica del todo, ya que de hecho no existe un libro dedicado al *munus pascendi*.

²² Según G. Feliciani, toda la codificación pos-conciliar ha efectuado un cambio de protagonista del clero por el fiel cristiano. Este cambio ha sido tan radical que ninguna clase de fiel es considerada ya más importante que las otras, cf. *Il popolo di Dio*, 7-8.

Como decíamos más arriba, en el capítulo cuarto, no hemos pretendido agotar la reflexión sobre el tema del laico. El renunciar a tal pretensión ha sido de alguna manera provocado por la riqueza del tema. Es un tema que toca — como cada vez que se habla de un fiel — toda la Iglesia, y por tanto sería una empresa que desbordaría los límites de nuestra obra. En este mismo sentido, somos conscientes que nuestro tema tiene una cierta conexión con el de la secularidad de los laicos que se consagran por los consejos evangélicos en los Institutos Seculares. Queda abierto el tema de la aplicación de cuanto hemos afirmado, a los fieles laicos que viven su secularidad en la práctica de los consejos evangélicos, pero excedería por mucho los límites que nos hemos propuesto.

Por otro lado, no hemos pretendido abarcar todo lo referente a los fieles laicos, porque somos conscientes que la cuestión del laicado no se encuentra todavía terminada. La razón se encuentra en la misma vida de la Iglesia. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo que camina en la historia, es el Pueblo de Dios elegido para caminar entre los hombres, llamado siempre a una purificación. Cuando se habla de vida, ésta incluye en sí la idea de cambio, de crecimiento y de término. Por tanto, si la Iglesia es un organismo vivo, si camina en la historia, si está sujeta al tiempo y a las variaciones, entonces cambiará su relación con el mundo y en el mundo, transformará la manera en que los fieles deberán ir al mundo para el diálogo existencial, cambiará la manera del diálogo en el interior de la Iglesia.

Creemos que la cuestión del laicado no se encontrará — en el ámbito canónico — concluida. Un punto importante es que la misma estructura eclesial debe incluir en sí el mecanismo para garantizar no sólo que los laicos no realicen aquello que no les corresponde — o que corresponde a otros — , sino también el mecanismo para que la riqueza del laicado tenga un lugar propio, garantizado y claro. De esta manera no dependerá de la mayor o menor apertura de tal o cual miembro del clero, sino que pueda ser exigido como deber y como derecho.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

§/§§	Párrafo/párrafos
AA	Decreto <i>Apostolicam actuositatem</i> sobre el apostolado de los laicos, del Concilio Vaticano II.
AAS	<i>Acta Apostolica Sedis</i>
AC	Acción Católica
AD	<i>Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando.</i>
Agg.Soc.	<i>Aggiornamenti sociali</i> , Milano 1950.
al.	Otros autores para la misma obra.
AnFacTeol	<i>Anales de la Facultad de Teología</i> , Santiago de Chile 1940
AnnTh	<i>Annales theologici</i> , Roma 1987.
AS	<i>Acta Synodalia Concilio Oecumenico Vaticano II</i>
AsEccl.	<i>L'Assistente Ecclesiastico</i> , Roma 1931.
c./cc.	Canon / Cánones
cap.	Capítulo
Caprile	<i>Cronache del Concilio Vaticano II</i> , ed. G. Caprile, Roma 1965-1069.
Cat.	<i>Catecismo de la Iglesia Católica.</i>
CCEO	<i>Código de cánones de la Iglesia Oriental</i>
CCh.	<i>The constitution on the Church</i> , ed. K. McNamara., London 1968.
Cf.	Confer
CG	Congregación General
ChL	Exhortación Apostólica post-sinodal <i>Christifideles laici</i> de Juan Pablo II.
ChMO	<i>La Chiesa nel mondo di oggi</i> , ed. G. Baraúna, Firenze 1967.
CIC	Código de derecho canónico de la Iglesia Latina de 1983
CIC17	Código de derecho canónico de la Iglesia Latina de 1917
CivCatt	<i>La Civiltà Cattolica</i> , Roma 1850.
Comm.	<i>Communicationes</i> , Roma 1969.

<i>Conc (I)</i>	<i>Concilium, edición italiana</i> , Brescia 1965.
<i>DE</i>	<i>Il Diritto Ecclesiastico</i> , Roma 1890.
<i>DTI</i>	Dizionario Teologico Interdisciplinare, Casale Monferrato 1977.
ed.	Director
EM	Instrucción <i>Ecclesia Mysterior</i> sobre algunas cuestiones sobre la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes.
EN	Exhortación apostólica <i>Evangelii nuntiandi</i> , de Pablo VI
etc.	Etcétera.
<i>EV</i>	<i>Enchiridium Vaticanum</i> , I. Documenti del Concilio Vaticano II (Bologna 1985 ¹⁴). II-XXV. Documenti ufficiali della Santa Sede 1963-1996 (Bologna 1981-1998).
FC	Exhortación Apostólica <i>Familiaris Consortio</i> , de Juan Pablo II.
<i>Gr.</i>	<i>Gregorianum</i> , Roma 1920.
GS	Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, del Concilio Vaticano II.
<i>Ibid.</i>	Ibidem
<i>IC</i>	<i>Ius Canonicum</i> , Pamplona 1961.
ID.	El mismo autor citado
<i>IE</i>	<i>Ius Ecclesiae</i> , Roma 1989.
Inf.SCRIS	<i>Informationes SCRIS</i> , Città del Vaticano 1975.
IS	Institutos Seculares
<i>LCh</i>	<i>La Chiesa del Vaticano II</i> , ed. G. Baraúna, Firenze 1965,
LEF	<i>Lex Ecclesiae Fundamental</i>
LEF69	LEF - Esquema de 1969
LEF71	LEF - Esquema de 1971
LEF78	LEF - Esquema de 1978
LG	Constitución dogmática <i>Lumen Gentium</i> sobre la Iglesia, del Concilio Vaticano II.
<i>ME</i>	<i>Monitor Ecclesiasticus</i> , Romae 1876.
MQ	Motus Proprio <i>Ministeria Quaedam</i> , de Pablo VI.
<i>MySal</i>	<i>Mysterium Salutis</i> , ed. J. FEINER – M. LÖHRER, Brescia 1972.
n./nn.	Número/números
N.B.	Nota Bene
<i>NDDC</i>	<i>Nuovo Dizionario di Diritto Canonico</i> , Milano 1993
<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i> , Paris 1869.
OR	<i>L'Osservatore Romano</i> , Roma 1874.

p./pp.	Página/páginas
p.e.	Por ejemplo
PC	Decreto <i>Perfectae Caritatis</i> sobre la renovación de la vida religiosa, del Concilio Vaticano II.
PCCICR	Pontificia commissio codicis iuris canonici recognoscendo.
PDV	Exhortación Apostólica <i>Pastores dabo vobis</i> , de Juan Pablo II
<i>Periodica</i>	<i>Periodica de re canonica</i> (hasta 1990: <i>Periodica di re morali, canonica, liturgica</i>), Romae 1905.
PLENARIA 81	Acta et Documenta PCCICR, Congregatio Plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita.
PO	Decreto <i>Presbiterorum Ordinis</i> sobre el Orden Sagrado, del Concilio Vaticano II.
<i>PrPast</i>	<i>Presenza Pastorale</i> , Roma 1938.
<i>QDE</i>	<i>Quaderni di diritto ecclesiale</i> , Milano 1988.
<i>RdT</i>	<i>Rassegna di teologia</i> , Milano 1960.
<i>REDC</i>	<i>Revista Española de Derecho Canónico</i> , Salamanca 1946.
<i>RegAtt</i>	<i>Il regno attualità</i> , Bologna.
<i>RegDoc</i>	<i>Il regno documenti</i> , Bologna.
RELATIO81	PCCICR. Relatio completens synthesim animadversionum ab EM.Mis atque Ex.Mis patribus commissionis ad novissimum schema codicis iuris canonici axhibiturum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis.
<i>RVS</i>	<i>Rivista di Vita Spirituale</i> , Morena Roma 1947.
<i>Sal.</i>	<i>Salesianum</i> , Roma 1939.
<i>SCan.</i>	<i>Studia canonica</i> , Ottawa 1967.
<i>ScCatt.</i>	<i>La Scuola Cattolica</i> , Milano 1873.
<i>Schemata</i>	<i>Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus.</i>
SCIC77	PCCICR. <i>Schema canonum novi codicis iuris canonici</i> , Typis Polyglottis Vaticanis 1977.
SCIC80	PCCICR. <i>Schema canonum novi codicis iuris canonici</i> , Città del Vaticano, 1980.
SCIC82	PCCICR. <i>Schema canonum novi codicis iuris canonici</i> , Città del Vaticano, 1982.
<i>ScrTh</i>	<i>Scripta theologica</i> , Pamplona 1969.
<i>SM</i>	<i>Sacramentum mundi</i> , dirigida por K. Rahner, Brescia 1975.
ss.	Siguientes
<i>StCatt</i>	<i>Studia Catholica</i> , Nijmegen 1924.
<i>Testimonianze</i>	<i>Testimonianze</i> , San Domenico di Fiesole, FI 1958.

TG /DC	Tesi Gregoriana - Serie Diritto Canonico
TG/Teol	Tesi Gregoriana - Serie Teología
Vat. II	Concilio Oecumenico Vaticano II
VC	Exhortación Apostólica Post-sinodal <i>Vita Consecrata</i> , de Juan Pablo II
<i>VitaCon</i>	<i>Vita Consacrata</i> , Milano 1965.
<i>ViVeVi</i>	Via Verità e Vita
vol./s.	Volumen/s
VOX	Vox, diccionario ilustrado latín-español, español-latín, Barcelona 1993.

BIBLIOGRAFIA

1. Fuentes

1.1 *Documentos conciliares*

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (antepreparatoria), Vol. I, Acta summi Pontificis Ionannis XXIII, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (antepreparatoria), 12 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (antepreparatoria), Appendix voluminis, Analyticus conspectus consiliorum et votorum quae ab Episcopis et Praelatis data sunt, 2 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, 1961.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II (preparatoria), 8 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, 1964-1969.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. 26 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1978.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Indices, Typis Polyglottis Vaticanis, 1980.

1.2 *Documentos Pontíficos*

JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 22/11/81, AAS 74 (1982) 81-191. EV 6/1287-1328.

———, Constitución apostólica *Sacra disciplinae leges*, 25/1/83, AAS 75 (1983) 7-14. EV 8/611-639.

———, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 30/12/87, AAS 81 (1988) 513-586. EV 10/2503-2713.

———, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30/12/88, AAS 81 (1989) 393-521. EV 11/1606-1900.

- JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*, 25/3/92, AAS 84 (1992) 657-804. EV 13/1154-1553.
- , Constitución apostólica *Fidei depositum*, 11/10/92, AAS 86 (1992) 113-118. EV 13/2047-2069.
- , *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992. EV 13/2047-2069.
- , Constitución apostólica *Laetamur magnopere*, 15/8/97, AAS 90 (1998) 819-821.
- , Exhortación apostólica *Vita Consecrata*, 25/3/96, AAS 88 (1996) 377-486. EV 15/434-775.
- PABLO VI, Motu proprio *Causas matrimoniales*, 28/3/71, AAS 63 (1971) 441-446. EV 4/425-451.
- , Motu Propio *Ministeria Quaedam*, 15/8/72, AAS 64 (1972) 529-534. EV 4/1729-1770.
- , Alocución *Institutorum Saeculorum Sodalium*, 2/2/72, AAS 64 (1972), 208.
- , Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 8/12/75, AAS 68 (1976) 5-76. EV 5/1588-1716.

1.3 Congregaciones romanas

- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Communionis notio*, del 28/5/92, AAS 85 (1993) 836-850. EV 13/1774-1807.
- CONGREGACIÓN DEL CULTO DIVINO Y DE LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Respuesta *Novit profectio*, 27/10/77, Prot. 1837/77. EV 6/373-374.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Y OTRAS, *Instrucción Ecclesia de Mysterio*, 15/8/97, AAS 89 (1997) 852-877.
- CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS Y LOS INSTITUTOS SECULARES Y CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS. Notas directivas *Mutuae Relationes*, 14/5/78. AAS 70 (1978) 473-506. EV 6/586-717.

1.4 Fuentes canónicas

- Codex Iuris Canonici*, Città del Vaticano 1983.
- Codex Iuris Canonici 1917*. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Città del Vaticano 1974.
- PCCICR, *Codex iuris canonici. Schema novissimum*, Città del Vaticano 1982.

- PCCICR, *Congregatio plenaria. Diebus 20–29 octobris 1981*, Città del Vaticano 1991.
- , *Relatio complectentens synthesim animadversionum ab em.mis atque exc.mis patribus commissionis ad novissimum Schema codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*, Città del Vaticano 1981.
- , *Schema canonum novi codicis iuris canonici* Città del Vaticano 1977.
- , *Schema codicis iuris canonici*, Città del Vaticano 1980.
- , *Schema Legis Ecclesiae fundamentalis cum relatione*, Città del Vaticano 1969. *RegDoc* 15 (1970) 14, 284-300.
- , *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, Città del Vaticano 1971. *RegDoc*, 16 (1971) 6, 112-132.
- , *Schema Legis Ecclesiae fundamentalis*, *RegDoc* 23 (1978) 14, 482-493.
- , *Schemata Constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda*, Città del Vaticano 1963,

2. Libros y artículos

- ACERBI, A., *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia de comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione Dogmatica «Lumen Gentium»*, Milano 1974.
- , *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975.
- ALBERIGO, G., «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.
- ALONSO LOBO, A., «Comentario al libro segundo», en *Comentarios Al Código de Derecho Canónico, con el texto legal latino y castellano*, Salamanca 1962, 283-563.
- AMATO, A., «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*, ed. M. Toso, Leumann 1990, 77-90.
- AMBROSIO, G., «Dalla teologia all'organizzazione pratica dei ministeri: riflessioni sociologiche», en *I laici nella Chiesa*, Leumann – Torino 1986, 73-93.

- AMOROSO LIMA, A., «Visione panoramica della costituzione», en *ChMO*, 157-171.
- ANGELINI, G., «La condizione cristiana del laico: per una definizione teologica-pratica del problema», en *I laici nella Chiesa*, Torino 1986, 28-56.
- , «La coscienza cristiana», en G. ANGELINI – G. AMBROSIO, *Laico e cristiano*, Genova 1987, 209-291.
- ANGELINI, G., «Nascita e declino della “Teologia del laicato”», en G. ANGELINI – G. AMBROSIO, *Laico e cristiano*, Genova 1987, 209-291.
- ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I. En búsqueda de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia. II. Evolución de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid – Toledo 1986.
- , «Principios fundamentales para una teología del laicado en la eclesiología del Vaticano II», *Gr.* 68 (1987) 103-155.
- ARRIETA, J., «Fondamenti della posizione giuridica attiva dei laici nel diritto della Chiesa», en *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano 1983, 41-55.
- , «El Pueblo de Dios», en *Manual de Derecho Canónico*, Pamplona 1986, 113-150.
- AYMANS, W., «Ecclesiological Implications of the new legislation», *SCan* 17 (1983) 63-93.
- BALTHASAR, H.U., *Teodrammatica. III. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983.
- , «Chi è un laico?», *Communio* 83-84 (1985) 4-11.
- BARRUFFO, A., «L'Apostolato dei laici nel decreto conciliare», *CivCatt* 117 (1966) 240-254.
- , «Chi è il laico dopo il Concilio?», en *Laici sulle vie del Concilio*, Assisi 1966, 71-86.
- BERLINGÒ, S., «I laici nel diritto postconciliare», en *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano 1987, 73-110.
- , «I laici nella Chiesa», en *Il fedele cristiano*, Bologna 1989, 185-230.
- BETTI, U., «Cronistoria della Costituzione», en *LCh*, 131-154.
- BEYER, J., *Dal Concilio al codice. Il nuovo codice e le istanze del Concilio Vaticano II*, Il Codice del Vaticano II, 2, Bologna 1984.

- , «L'esortazione apostolica "Christifideles Laici"», *QDE* 3 (1989) 239-257.
- , «Laïcat ou Peuple de Dieu», en *Actes du Congrès International de Droit Canonique: La Chiesa dopo il Concilio*, II/1, Milano 1972, 235-247.
- , «I laici nella Chiesa», *VitaCon* 25 (1989) 254-263.
- , *Il rinnovamento del diritto e del laicato nella Chiesa*, Milano 1994.
- BOGLIOLO, L., «Genesi storico-dottrinale del decreto "Apostolicam actuositatem"», en *Il decreto sull'apostolato dei laici. Genesi storico-dottrinale*, Torino – Leuman 1967³, 7-47.
- BONIFAZI, D., *Cristianesimo e Chiesa nella civiltà contemporanea*, Roma 1977.
- BORRAS, A., *La parrocchia*, Bologna, 1997.
- BRUGNOLI, P., *La chiesa nel mondo*, Roma 1970.
- , «Inserimento nel mondo e trascendenza al mondo», *CivCatt* 114 (1963) 119-130.
- BRUGGER, W., ed., *Diccionario de filosofía*, Barcelona 1967.
- BRUNETTI, M., *I laici nel diritto canonico. Prima e dopo il Vaticano II*, Torino 1987.
- BUTLER, C., *The theology of Vatican II*, London 1981.
- CAMPANINI, G., *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, Bologna 1999.
- CANOBBIO, G., *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Brescia 1992².
- CAPRILE, G., ed., *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II*, Roma 1965-1969.
- CASATI, L., «L'appartenenza alla società civile come problema della coscienza cristiana», en *I laici nella Chiesa*, Leumann – Torino 1986, 93-113;
- CASTELLANO CERVERA, J., «L'Iter dell'esortazione apostolica Vita Consecrata», en *Vita Consecrata. Una prima lettura teologica*, ed. Istituto di Teologia della Vita Consacrata «Claretianum», Milano 1997, 7-22.
- CASTILLO LARA, R., «I doveri ed i diritti dei christifideles», *Sal.* 48 (1986) 307-329.
- LO CASTRO, G., *Il Soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano, 1985.
- CHENÚ, M.D., «I laici e la "consecratio mundi"», en *LCh*, 978-989.

- , «La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo», en *ChMO*, 331-350.
- , «I segni dei tempi», en *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale Gaudium et spes*, ed. E. Giammancheri, Brescia 1966, 85-102.
- , «Valore cristiano delle realtà terrestri», *Testimonianze* 86 (1964) 594-604.
- CHIAVAZZA, C., «La missione della chiesa nel mondo contemporaneo», en *Commento alla costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et spes"*, Milano 1966, 278-290.
- CITRINI, T., «Apostolo-apostolicità della Chiesa», en *DTI*, I, 401-411.
- , «Il fondamento teologico della laicità alla luce dell'ecclesiologia conciliare», *PrPast* 48 (1978) 27-40.
- CITRINI, T., «La questione teologica dei ministeri», en *I laici nella Chiesa*, Torino 1986, 57-72.
- COCCOPALMIERO, F., «De conceptibus "Christifideles" et "laici" in codice iuris canonici. Evolutio textuum et quaedam animadversiones», *Periodica* 77 (1988) 381-424.
- , «Il laico dal concilio al codice», *RegAtt* 32 (1987) 105-8.
- , *De paroecia*, Roma, 1991.
- Código de cánones de las Iglesias orientales*. Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994.
- Código de derecho canónico*. Edición bilingüe, fuentes y comentarios a todos los cánones, ed. A. Benlloch Poveda, Valencia 1993⁸.
- Código de derecho canónico*. Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1989⁹.
- COLOMBO, G., «La teologia del laicato, bilancio di una vicenda storica», en *I laici nella Chiesa*, Torino 1986, 9-27.
- , «La problemática teológica sul "laicato"», *PrePast* 57 (1987) 717-724.
- Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones*, Madrid 1990⁴².
- CONDORELLI, M., «I fedeli nel nuovo Codex Iuris Canonici», *DE* 95 (1984) 782-811.

- CONGAR, Y., *Jalons pour une thèologie du laïcat*, Paris 1954².
- , «L'apostolato dei laici secondo il decreto del Concilio», *AsEccl* 37 (1967) 426-448.
- , «I Laici», en *La teologia dopo il Vaticano II*, ed. J. Miller, Brescia 1967, 299-314.
- , «The role of the Church in the modern world», en *Commentary on the documents of Vatican II*, V, ed. H. Vorgrimler, London – New York 1968, 202-224.
- , «Apports, richesses et limites du Décret», en *L'apostolat des laïcs. Décret «Apostolicam Actuositatem»*, Paris 1970, 157-190.
- , *Ecco la Chiesa che amo!*, Meditazioni 26, Brescia 1970².
- , *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971.
- DE CÓRDOBA, J.M., «Misión de la iglesia en el mundo de hoy», en *Esquema XIII. Comentarios*, Madrid 1967, 136-163.
- CORECCO, E., «I laici nel nuovo codice di diritto canonico», *ScCat* 112 (1984) 194-218.
- DALLA TORRE, G., *Considerazioni preliminari sui laici in diritto canonico*, Modena 1983.
- D'OSTILIO, F., *Prontuario del codice di diritto canonico*, Città del Vaticano 1995.
- DEL GIUDICE, V., «Riflessioni sul problema laicologico discusso al Concilio Ecumenico Vaticano II», *DE* 75 (1964) 3-36.
- DERETZ J. – NOCENT, A., *Dictionary of the council*, London 1968.
- DIANICH, S., «Laici e laicità della Chiesa», en *Dossier sui Laici*, ed. S. Dianich, Brescia 1987, 103-151.
- , «Laicità: tesi a confronto», *RegAtt* 16 (1985) 459-460.
- DÍAZ MORENO, J.M., «Los laicos en el nuevo Código de derecho canónico. Temática actual», *REDC* 46 (1989) 7-67.
- DOOHAN, L., *The laity. A bibliography*, Wilmington 1987.
- DOTOLO, C., «Secularismo / Secolarizzazione», en *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato 1993, 935-936.
- LA DUE, W., «A written constitution for the Church», *The Jurist* 32 (1972) 1-13.
- LA DUE, W. – al., «A general analysis of the proposed schema of the Lex fundamentalis», *The Jurist* 31 (1971) 342-362.
- DULLES, A. – GRANFIEL, P., *The Church. A bibliography*, Wilmington 1987.

- ECHEBERRIA, J.J., *Asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos laicales. Investigación teológico-canonica*, TG/DC 29, Roma 1998.
- Enciclopedia filosofica*, Ed. Centro di studi filosofici di Gallarate, Venezia – Roma 1957.
- ESTRADA DÍAZ, J.A., *La espiritualidad de los laicos en una eclesiología de comunión*, Madrid 1992².
- , *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Madrid 1990.
- Chiesa per il mondo. I. Saggi storico-biblici. II. Fede e prassi*, ed. Facoltà Teologica Interregionale di Torino, Bologna 1974.
- FAIVRE, A., *I laici alle origini della chiesa*, Milano 1986.
- FELICIANI, G., *Il popolo di Dio*, Bologna 1991.
- FIERRO, A., «Secularización», en *Conceptos fundamentales de la teología*, ed. H. Fries, Madrid 1979, 657-667².
- FORNÉS, J., «La condición jurídica del laico en la Iglesia», *IC* 26, 51 (1986) 35-61.
- FORTE, B., «Laicato», en *DTI*, II, 333-345.
- , «Il concilio e oltre», *RegAtt* 16 (1985) 460-461.
- , *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1986⁴.
- , *Laicato e laicità. Saggi ecclesiologici*, Casale Monferrato 1986.
- GAMBINO, V., «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*, ed. M. Toso, Leumann 1990, 91-116.
- GARCÍA GARCÍA, A., *Historia del Derecho Canónico. I. El Primer Milenio*, Salamanca 1967.
- GAUDEMET, J., «The Laity», en *A guide to eastern code*, *Kanonika* 9, Roma (De pronta publicación).
- GHIRLANDA, G., «I laici nella Chiesa secondo il nuovo diritto canonico», *AggSoc* 78 (1983) 485-496.
- GHIRLANDA, G., «I Laici nella Chiesa secondo il nuovo codice di diritto canonico», *CivCatt* 134 (1983) 531-543.
- , «La vita consacrata nella struttura carismatico-istituzionale della chiesa», en *Carisma e istituzione*, Roma 1983, 163-180.
- , *El derecho en la Iglesia misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, Madrid 1990.

- , «Laico», en *NDDC*, 612-619.
- , «Potestà Sacra», en *NDDC*, 903-812.
- , «La vita consacrata nella vita della Chiesa», *Inf. SCRIS* 20-21 (1994-1995) 94-131.
- , «L'esortazione apostolica Vita consecrata. Aspetti teologici ed ecclesiologici», *Periodica* 85 (1996) 555-596.
- , «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.
- GIL HELLÍN, F., *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium, en Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem Redigens Sechemta cum Relationibus Necnon Patrum orationes atque animadversiones*, Città del Vaticano 1995.
- GIL HELLÍN, F., ed., *Constitutionis pastoralis Gaudium et spes synopsis historica*, Pamplona 1982-.
- GOGARDEN, F., *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia 1972.
- GOLDIE, R., «Laici, laicato, laicità. Bilancio di trent'anni di bibliografia», *RdT* 22 (1981) 295-305; 386-394; 445-560.
- GÓMEZ CARRASCO, M., *La condición jurídica del laico en el Vaticano II*, Pamplona 1972.
- GRILLMEIER, A., «The Mystery of the Church», en *Commentary on the documents of Vatican II*, I, ed. H. Vorgrimler, I, London-New York 1968, 138-153.
- GROOTAERS, J., «Quatre ans après. Un texte qui est loin déjà», en *L'apostolat des laïcs. Décret «Apostolicam Actuositatem»*, Paris 1970, 215-237.
- HEIRMERL, H., «Concetti di laico nella costituzione sulla chiesa del Vaticano II», *Conc (I)* 2 (1966) 173-186.
- HERVADA, J., «Comentario al título "De Populo Dei"», en P. LOMBARDÍA – J.I. ARRIETA, *Código de Derecho Canónico. Edición Anotada*, Pamplona 1984³, 160-195.
- , *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Pamplona 1973.

- HOLLAND, SH., «Equality, dignity and rights of the laity», *The Jurist* 47 (1987) 103-128.
- ILLANES, J.L., «La discusión teológica sobre la noción de laico», *ScrTh* 22 (1990) 771-789.
- KLOSTERMANN, F., «Decree on the apostolate of the Laity», en *Commentary on the documents of Vatican II*, III, ed. H. Vorgrimler, London – New York 1968, 302-322.
- , «History of the text», en *Commentary on the documents of Vatican II*, III, ed. H. Vorgrimler, London – New York 1968, 273-301.
- , «The Laity», en *Commentary on the documents of Vatican II*, I, ed. H. Vorgrimler, London-New York 1968, 231-252.
- LANZETTI, R., «L'indole secolare propria dei fedeli laici secondo l'esortazione apostolica post-sinodale "Christifideles Laici"», *AnnTh* 3 (1989) 35-51.
- LAZZATI, G., «Inseriti nelle realtà del mondo», en *Laici sulle vie del Concilio*, Assisi 1966, 286-298.
- , «I laici secondo la Costituzione "De Ecclesia"», en *I laici nella costituzione conciliare sulla Chiesa*, Milano 1966, 69-90.
- , *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, Itinerari 3, Roma 1985.
- , «Secolarità e maturità. Le caratteristiche del laico nella Chiesa e per il mondo», *Reg.Att* 12 (1985) 333-339.
- LENTINI, S., «La vocazione all'apostolato», en *Il decreto sull'apostolato dei laici*, Torino – Leumann 1963³, 133-169.
- LIVERANI, P.G., *In principio erano i laici. Alla ricerca della laicità perduta*, Roma 1996.
- LÖFFLER, P., *The layman abroad in the mission of the Church*, London 1962.
- LONGHITANO, A., «Laico, persona, fedele cristiano. Quale categoria fondamentale per i battezzati», en *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati*, Bologna 1989, 9-54.
- LOMBARDÍA, P., «Los laicos en el derecho de la Iglesia», *IC* 6 (1966) 339-374.
- DI LUCA, G., *Il cristiano laico: per una definizione teologica verso una nuova maturità*, Roma 1989.

- MAGNANI, G., «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.
- MCMANUS, F., «Laity in church law: new codex, new focus», *The Jurist* 47 (1987) 11-31.
- MCGRATH, M.G., «La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo», en *La teologia dopo il Vaticano II*, ed. J.M. Miller, Brescia 1967, 495-496.
- MCGRATH, M.G., «Note storiche sulla Costituzione», *ChMO*, 141-156.
- MCNAMARA, K., «The mystery of the Church», en *CCh.*, 75-162.
- , «The People of God», en *CCh.*, 103-140.
- MOELLER, CH., «Il fermento delle idee nella elaborazione della Costituzione», en *LCh*, 154-189.
- MOGAVERO, D., «La condizione del laico nell'ordinamento canonico», en *Dossier sui laici*, ed. S. Dianich, Brescia 1987, 65-112.
- MOLINARI, P. – GUMPEL, P., «Il cap. VI nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa», *VitaCon* 12 (1984) 815-893.
- MONDIN, B., *La chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia*, en *Corso di Teologia Sistemática*, VII, Bologna 1989.
- MOREIRA NEVES, L., «I laici cristiani. Essere e agire alla luce del Concilio Ecumenico Vaticano II», *AggSoc* 64 (1987) 547-561.
- NIERMANN, E., «Laico», en *SM*, IV, 655-666.
- OBERTI, A., *Il Concilio e i laici*, 1964.
- OCHOA, X., *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma 1967.
- OLMOS ORTEGA, M.E., «Los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia», *REDC* 46 (1989) 89-114.
- PARENT, R., *Una Chiesa di Battezzati. Per superare la contrapposizione chierici/laici*, Brescia 1987.
- PAVLÍDOU, E., *Laici e segni dei tempi. Il discernimento storico-salvifico dalla "Gaudium et spes" alla «Christifideles laici»*, Roma 1994.
- PHILIPHS, G., *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della costituzione «Lumen Gentium»*, Milano 1993⁵.
- , «History of the constitution», en *Commentary on the documents of Vatican II*, I, ed. H. Vorgrimler, London-New York 1968, 105-137.

- POMA, M., «Dibattito attuale sulla laicità e conseguenze per la spiritualità», *RVS* 4-5 (1987) 519-525.
- QUADRI, S., «I fini dell'apostolato», en *Il decreto sull'apostolato dei laici*, Torino – Leumann 1967, 171-213.
- , «Introduzione storico-dottrinale alla Costituzione», en *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, ed. S. Quadri, Torino 1967, 17-44.
- , «I laici nel mistero della Chiesa», en *Il decreto sull'apostolato dei laici*, Leumann - Torino 1967³, 171-211.
- QUADRI, S., ed., *Apostolato dei laici. Decreto del Concilio Vaticano II*, Milano 1966.
- , *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966.
- RAHNER, K., *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1966.
- , «Riflessioni sullo studio di Hans Heimerl», *Concilium* 3 (1966) 187-189.
- REDONDO, G., «Secularidad y Secularismo», *IC* 27 (1987) 119-141.
- RETAMAL, F., «La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la Constitución Dogmática Lumen Gentium. Estudio de fuentes», *An-FacTeol* 30 (1979)
- DE RIEDMATTEN, H., «Storia della costituzione pastorale», en *La chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale Gaudium et spes*, ed. E. Giammancheri, Brescia 1966, 19-59.
- RODRÍGUEZ, P., «La identidad teológica del laico», *ScrTh* 19 (1987) 265-302.
- ROLLET, E., *I laici nello spirito del Concilio*, Roma 1967.
- DE ROSA, G., «Il significato teologico della Consecratio Mundi», *CivCatt* 114 (1963) 521-532.
- , «La Consecratio Mundi missione specifica del laico nella chiesa», *CivCatt* 114 (1963) 121-131.
- , «Teologia del sacerdozio “comune” dei fedeli», *CivCatt* 124 (1973) 131-143.
- ROUSSEAU, O., «La Costituzione nel quadro dei movimenti rinnovatori degli ultimi decenni», en *LCh*, 111-130.
- RUFFINI, E., «Evangelizzazione e laicità», *PrPast* 48 (1978) 40-56.
- RYAN, L., «The Laity», en *CCh.*, 235-264.
- SALACHAS, D., *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali. Strutture ecclesiali nel CCEO*, Roma-Bologna, 1993.

- SARTORI, L., «Carismi e ministeri in una ecclesiologia di comunione», *ViVeVi* 24 (1975) 11-22.
- , «Sviluppi delle coordinate teologiche della “Gaudium et spes”», en *La costituzione conciliare Gaudium et spes vent’anni dopo*, Padova 1988, 39-56.
- , *La chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla «Gaudium et spes»*, Padova 1995.
- SCABINI, P., «Vocazione e missione dei laici nei documenti conciliari e postconciliari», en *I laici nella chiesa e nel mondo*, Roma 1986, 13-24.
- SCHILLEBEECKX, E., «A struggle of minds and another essays», en *The Layman in the church*, ed. E. Schillebeeckx, Staten Island 1963, 33-60.
- , «Fede cristiana ed aspettative terrene», en *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale Gaudium et spes*, ed. E. Giammancheri, Brescia 1966, 103-135.
- , *La missione della Chiesa*, Roma 1971.
- , «Definizione del laico cristiano», en *LCh*, 959-977.
- SCHOENMACKERS, M.J., *Genèse du chapitre VI «De religiosis» de la Constitution dogmatique sur l’Église «Lumen Gentium»*, Rome 1983.
- SCOLA, A., «Laici nella Chiesa», en *I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, 47-65.
- SCOLA, A., ed., *Vocazione e missione dei laici*, Città del Vaticano 1987.
- SCOLA, A., – al., ed. *Il Laicato. Rassegna Bibliografica in Lingua Italiana, Tedesca E Francese*, Città del Vaticano 1987.
- SCOPPOLA, P., «Evoluzione del quadro storico che sta alla base della “Gaudium et spes”», en *La costituzione conciliare Gaudium et spes vent’anni dopo*, Padova 1988, 17-39.
- SEMMELOTH, O., «La Chiesa, nuovo popolo di Dio», en *LCh*, 439-452.
- , «Il nuovo popolo di Dio come strumento di salvezza», en *MySal*, VII, 377-437.
- , «La Chiesa sacramento di salvezza», en *Historia salutis*, III, ed. A. Ambrosanto, Napoli 1965.
- SEQUERI, P., «Le forme laicali della spiritualità cristiana», en *I laici nella Chiesa*, Torino 1986, 114-157.
- SESBÜÉ, B., «La paura di dare un nome», *RegAtt* 2 (1998) 12-16.
- DE SMEDT, É., «Il sacerdozio dei fedeli», en *LCh*, 453-464.
- SMULDER, P., «La Chiesa come sacramento della salvezza», en *LCh*, 363-386.

- SORGE, B., «Il laicato prima e dopo il concilio», *VitaCon* 23 (1987) 631-645.
- TETTAMANZI, D., «I fini dell'apostolato dei laici», in *Commento al Decreto sull'apostolato dei laici*, ed. G. Ceriani, Milano 1966, 54-84.
- TILLAR, J.M.R., «Il sottosuolo teologico della Costituzione: la Chiesa e i valori terrestri», in *ChMO*, 213-250.
- VALDRINI, P., «Ecclesialità e ministerialità della missione del fedele laico», *Periodica* 87 (1998) 527-548.
- VANHOYE, A., «La participación de los fieles laicos en la comunión eclesial, haciendo especial referencia a los ministerios», *Los Laicos, hoy* 32-33 (1989-90) 74-79.
- VANZAN, P., «Dossier bibliografico con piste di ricognizione della Gaudium et spes», in *La costituzione conciliare "Gaudium et spes" vent'anni dopo*, Padova 1988, 69-81.
- , *Il laicato nella Bibbia e nella storia*, Roma, 1987.
- VIANA, A., «El laico en el Concilio Vaticano II», *IC* 26 (1986) 63-69.
- WITTE, J.L., «La Chiesa "sacramentum unitatis"», in *LCh*, 491-521.
- ZAMBON, G., *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.
- ZAMBON, G., «Il concilio Vaticano II. Un'indagine sull'identità del laico negli scritti conciliari», *Credere oggi* XVI, 3 maggio-giugno (1994) 81, 32-47.
- ZANETTI, E., *La nozione di «laico» nel dibattito preconciliare. Alle radici di una svolta significativa e problematica*, TG/DC 28, Roma 1998.

ÍNDICE DE AUTORES

- Acerbi: 25, 29, 34, 42, 43, 53, 61,
63, 66, 70, 75, 108, 140, 152
Acerbi: 70
Alberigo: 180
Alfrink: 33
Alonso Lobo: 260
Amato: 175
Amoroso Lima: 139
Angelini: 156, 180, 182
Antón: 62, 65, 70, 72, 77, 78, 96
Arrieta: 249
Aymans: 214, 246, 247
Bacci: 50
Bafile: 232, 234
Balthasar von: 87, 98
Barbero: 47
Barela: 110
Barrachina Estevan: 47
Barruffo: 85, 86, 95, 154
Baudoux: 136
Bea: 134, 135
Beck: 47, 49
Benítez Fontúrvel: 47
Berlingò: 237, 238, 240, 241, 242,
246
Bettazzi: 110
Betti: 20, 21, 24, 25, 37, 38, 51, 52
Beyer: 14, 169, 173, 175, 177, 179
Blanchet: 33
Bogliolo: 104, 105
Bonifazi: 121, 140, 145
Browne: 38, 110, 131
Brugnoli: 96, 97
Brunetti: 240, 244, 250
Bueno y Monreal: 45
Butler: 26, 39, 63, 70
Caggiano: 50
Caillot: 110
Campanini: 14, 151, 190, 192, 194
Canobbio: 151, 163, 164, 165,
179, 192, 194
Caprile: 52, 105, 110, 111, 269
Carli: 43
Carter: 111
Castellano: 47, 49
Charbonneau: 107, 110
Charue: 35, 38, 131, 135
Chenu: 72, 82, 84, 91, 92, 94, 95,
139, 140
Chiavazza: 148
Citrini: 77, 86, 88, 93, 98, 163,
166, 180
Civardi: 110
Coccopalmerio: 180, 205, 212,
223, 229, 249
Colombo: 174, 179, 180, 181, 182,
183, 231
Congar: 6, 8, 9, 57, 60, 104, 113,
114, 115, 119, 120, 138, 141,
142, 152, 158, 159, 160, 161,
162, 163, 164, 165, 166, 170,
173, 180, 265
Cooray: 50
D'Agostino: 43, 110

- D'Almeida Trindade: 48
 D'Souza: 110
 Darmajuwana: 130, 131
 Dayez: 47
 De Castro Mayer: 48, 131
 De Córdoba: 138
 De la Chanonie: 45
 De Proença Sigaud: 45, 135
 De provençhères: 33
 De Riedmatten: 122, 123, 124, 125, 132
 De Rosa: 82, 91, 94
 De Vet: 129, 131
 Degrijse: 37
 Del Campo: 44, 50
 Devoto: 35
 Di Luca: 157, 191, 194
 Dianich: 173, 174, 180
 Díaz Moreno: 201, 213, 218, 221, 223
 Döfner: 26, 35, 131, 136
 Donze: 47
 Dotolo: 82, 83
 Duval: 131
 Echeberria: 186, 187
 Elchinger: 136
 Enciso Viana: 43
 Estrada Díaz: 180
 Faivre: 5, 6, 7, 8
 Fares: 48
 Feliciani: 236, 237, 239, 266
 Fernández Conde: 48, 49
 Ferraz: 50
 Fierro: 83
 Fiordelli: 36
 Fornés: 8, 11, 12
 Forte: 81, 158, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 183, 192, 231, 265
 Franic: 32, 34, 35, 129
 Frings: 43, 135, 136
 Gambino: 176, 179
 García García: 9
 Gargitter: 35, 36, 44, 45
 Garrone: 38, 132
 Gaudemet: 252
 Geise: 48, 81
 Ghatas: 33
 Ghirlanda: 68, 72, 85, 86, 88, 89, 91, 96, 98, 168, 169, 175, 178, 184, 188, 204, 235, 237, 239, 240, 241, 242, 247
 Gil Hellín: 125, 126, 132
 Gogarten: 83
 Goldie: 151, 155, 158, 165
 Gómez Carrasco: 23, 24, 25, 42, 108, 109, 119
 Gómez León: 47, 48
 González Moralejo: 35, 130
 Grillmeier: 66
 Grootaers: 104, 121
 Guan: 45
 Gumpel: 169
 Gúrpide: 43
 Hakim: 33
 Heenan: 129
 Hengsbach: 33, 35, 51, 104, 106, 108, 109, 111
 Hermaniuk: 131
 Hervada: 8, 10
 Hervás y Benet: 43
 Hien Nguyen Van Hoa: 34, 45
 Hoeffneer: 36
 Holland: 201, 224
 Huyghe: 33
 Hyacinthus Argaya: 48
 Illanes: 86, 87, 162
 Jaeger: 21, 46, 135
 Jordan: 136
 Keller: 21
 Klepacz: 45
 Klostermann: 36, 53, 79, 86, 90, 105, 113, 115, 117, 120
 Koestner: 50

- König: 21, 28, 26, 34, 135
 Kozłowiecki: 33, 47
 Ladue: 199, 201, 206, 244, 245
 Landázuri Ricketts: 130, 131, 134
 Lanzetti: 85, 88, 176
 Lazzati: 85, 154, 156, 166, 173, 174
 Lefébvre: 45, 50
 Léger: 26, 27, 30, 38, 131
 Lentini: 115
 Leven: 110
 Lo Castro: 27, 30, 96
 Löffler: 89
 Lokuang: 35
 Longhitano: 203, 204, 224, 227, 229, 233, 245, 250
 Lourdusamy: 135
 Maccari: 36
 Magnani: 143, 146, 147, 182
 Maldonado: 9
 Marafini: 136
 Marty: 33
 Matias: 130
 Maximo IV Saigh: 33, 136
 McGrath: 110, 121, 123, 124, 125, 126, 132, 138
 McNamara: 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 269
 Ménager: 37
 Méndez Arceo: 136
 Meouchi: 39, 136
 Meyer: 131
 Mocellini: 21
 Moeller: 19, 25, 39, 42, 57
 Mogavero: 180, 240, 243
 Molinari: 169
 Mondin: 63, 64, 65, 72, 73, 80, 82
 Morcillo González: 47, 49, 50, 129, 135
 Mosquera Corral: 47, 110, 137
 Nezic: 46, 47
 Niermann: 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 95
 Oberti: 154
 Ottaviani: 21, 24, 25, 26, 32, 37, 38, 129, 131
 Pablo VI: 38, 126, 132, 163, 164, 175, 198, 214
 Paolo II Cheikho: 45
 Parent: 180
 Parente: 38
 Pavlídou: 123, 177
 Pawlowsky: 35, 46
 Philips: 19, 29, 33, 38, 39, 52, 53, 59, 64, 65, 68, 71, 73, 120, 132, 154, 219
 Pío XII: 89
 Proud: 45
 Provençères: 36
 Quadri: 104, 115, 116, 120, 123, 154
 Rahner: 89, 154
 Rastouil: 110
 Redondo: 12, 84, 88
 Reetz: 46, 131
 Renard: 136
 Retamal: 20, 21, 29, 31, 32, 33, 38, 39, 40, 47
 Rigaud: 37
 Ritter: 33, 110, 111
 Rodríguez: 86
 Rollet: 82, 193
 Rousseau: 13
 Roy: 129
 Rubio Repulles: 110
 Ruffini: 129, 134
 Ryan: 60, 80, 82, 90
 Saeper: 27
 Salachas: 252
 Sanz: 142
 Sartori: 139, 140, 141, 142
 Scabini: 88, 97, 101
 Schick: 136

- Schillebeeckx: 5, 53, 81, 87, 138, 140, 141, 154, 155, 156, 157, 170
Schmitt: 131
Schoenmackers: 169
Schoiswoh: 21, 129
Schröffer: 38
Scola: 152, 157, 182
Semmelroth: 62, 63, 64, 68, 77
Seper: 33, 49
Shehan: 136
Silva Henríquez: 44, 46, 47, 66, 129, 137
Silvestrini: 21
Simons: 35, 36
Siri: 136
Smulder: 101
Soarez de Resende: 131, 136
Sorge: 83
Souza: 33
Spellman: 36
Suenens: 27, 34, 38, 39, 40, 43, 44, 46, 48, 55, 110, 123, 124, 130
Tabera Aráoz: 43, 47
Tatsuo Doi: 36, 46
Tchidimbo: 48
Tillard: 138, 139
Uribe Jaramillo: 50
Vairo: 36, 46
Valdrini: 14, 164, 241
Vanhoye: 72, 91, 93, 94
Viana: 81
Volk: 34
Weber: 46
Welykyj: 45
Witte: 63
Wojtyla: 45, 46, 131, 136
Zambon: 20, 21, 22, 24, 27, 33, 34, 35, 40, 42, 46, 53, 61, 64, 67, 71, 75, 76, 80, 95, 104, 107, 108, 109, 111, 113, 118, 120, 121, 141, 147, 152, 154, 158, 168, 174, 189
Zanetti: 15, 153, 253, 259, 260, 261, 262, 263, 265

ÍNDICE DE MATERIAS

INTRODUCCIÓN GENERAL	5
1. <i>Status quaestionis</i>	5
1.1 Síntesis histórica	5
1.1.1 La comunidad del nuevo testamento	5
1.1.2 La Iglesia primitiva	8
1.1.3 La sociedad medioeval	9
1.1.4 El humanismo y la reforma	10
1.1.5 El período preconiliar	11
1.2 El Concilio y la situación actual	13
1.3 La reflexión canónica	14
2. Nuestro trabajo.....	14

PARTE I

LA BÚSQUEDA DE UN NUEVO LAICADO: EL CONCILIO VATICANO II

CAPÍTULO I: <i>Los laicos en la génesis de la Lumen gentium</i>	19
1. Introducción.....	19
2. El período de preparación del esquema	20
2.1 Las propuestas	21
2.2 El trabajo antepreparatorio	24
3. Esquema 1° <i>de ecclesia</i>	28
3.1 El texto.....	28
3.2 El debate en aula.....	32
4. Esquema 2° <i>de ecclesia</i>	37
4.1 El texto.....	38
4.2 El 2° esquema en el debate.....	43
5. Esquema 3° <i>de ecclesia</i>	50
5.1 El texto.....	52
6. Conclusión	56

CAPÍTULO II: <i>Los laicos en el documento final</i> <i>de la Lumen gentium</i>	59
1. Introducción.....	59
2. El laico como <i>fidel cristiano</i>	60
2.1 La Iglesia como sacramento de la unidad.....	61
2.2 La Iglesia como cuerpo místico de cristo y como Pueblo de Dios: significado y significante del sacramento original	66
2.3 El misterio de salvación y el Pueblo de Dios	69
2.4 Pueblo sacerdotal.....	71
2.5 Pueblo profético.....	74
2.6 Vocación a la universalidad.....	75
3. Los laicos en su peculiaridad	78
3.1 Presentación del capítulo	78
3.2 La secularidad.....	80
3.2.1 La Iglesia y el mundo.	81
3.2.2 El término «secularidad»	82
3.2.3 La índole secular de los laicos.....	84
3.3 La misión de los laicos: <i>consecratio mundi</i>	90
3.3.1 Participación en el sacerdocio de cristo.....	91
3.3.2 El ejercicio del sacerdocio común en la <i>consecratio mundi</i>	94
4. Conclusión: Los laicos <i>sacramento</i> de la Iglesia.....	97
4.1 Una nueva hermenéutica?.....	97
4.2 El misterio	98
4.3 El signo.....	99
4.4 La tentación del teólogo	101

CAPÍTULO III: <i>Los laicos en la Apostolicam actuositatem</i> <i>y la Gaudium et spes: «una verificación»</i>	103
1. Introducción.....	103
2. La <i>Apostolicam actuositatem</i>	104
2.1 Fase preconiliar.....	104
2.2 Fase conciliar.....	106
2.2.1 <i>Textus prior</i>	106
2.2.2 <i>Textus emendatus</i>	111
2.3 Conclusión.....	119
3. Los laicos en la <i>Gaudium et spes</i>	121
3.1 Fase anterior al debate en aula.....	122
3.1.1 Los primeros pasos.	122
3.1.2 Esquema de Malinas.....	123
3.1.3 Esquema de Zürich.	124

3.2	<i>Schema de ecclesia in mundo hius temporis</i>	126
3.2.1	El texto.	126
3.2.2	El debate.	127
3.3	<i>Schema receptum</i> o de Ariccia	131
3.3.1	El texto.	132
3.3.2	El debate	134
3.4	El texto definitivo	137
3.4.1	Aspecto antropológico.....	138
3.4.2	Iglesia e historia.....	139
3.4.3	Iglesia: «sacramento en el mundo»	140
4.	Conclusión	144

PARTE II

EL DEBATE POST-CONCILIAR: EL PROBLEMA DE LA SECULARIDAD

CAPÍTULO IV:	<i>El camino teológico desde el concilio</i>	151
1.	Introducción.....	151
2.	El período post-conciliar o teología del <i>proprium</i>	152
2.1	El problema de fondo	152
2.2	E. Schillebeeckx	154
3.	La teología de los ministerios	158
3.1	Aspectos comunes: Y. Congar.....	158
3.1.1	El punto de partida	158
3.1.2	Los ministerios	160
3.1.3	El magisterio.....	163
3.2	El debate sobre la secularidad.....	166
3.2.1	El pensamiento de B. Forte	167
3.2.2	La exhortación apostólica <i>Christifideles laici</i>	174
4.	La teología del cristiano o del «seguimiento»	179
4.1	El pensamiento de G. Colombo	179
4.2	El magisterio.....	183
4.2.1	El Catecismo de la Iglesia católica (cat.).....	183
4.2.2	Exhortación apostólica <i>Vita consecrata</i>	184
5.	Reflexiones conclusivas.....	188
5.1	El camino realizado: constantes.....	188
5.2	Presentación del problema.....	190
5.3	La «secularidad en sentido dinámico».....	191
5.4	¿Existe una secularidad característica de los laicos?	193

CAPÍTULO V: <i>Los laicos en el proceso de codificación</i>	197
1. Introducción	197
2. <i>Lex Ecclesiae Fundamental</i>	198
2.1 Introducción histórica	198
2.2 <i>Textus prior</i> (LEF69)	199
2.2.1 La presentación de la Iglesia	199
2.2.2 Los fieles en la Iglesia	201
2.3 <i>Textus emendatus</i> (LEF70)	207
2.4 <i>Textus schemae postrema recognitio</i> (LEF78)	210
2.4.1 La presentación de la Iglesia	210
2.4.2 Los protagonistas	211
3. Los laicos en los diferentes esquemas del CIC83	213
3.1 El debate preliminar	215
3.1.1 Sesión 1º	215
3.1.2 Sesión 2º	218
3.1.3 Sesión 5º	221
3.1.4 Sesión 6º	222
3.2 Esquema de 1977	223
3.2.1 El texto: <i>De Populo Dei</i>	223
3.2.2 El debate sobre el esquema	225
3.3 Esquema de 1980	230
3.3.1 El texto	230
3.3.2 El debate	232
3.4 Esquema de 1982	234
4. El código de derecho canónico	234
4.1 El punto de partida	234
4.2 El laico es un cristiano	235
4.3 La índole secular: lo específico del laico	236
4.4 La secularidad: perspectiva de lectura	239
4.4.1 La familia	239
4.4.2 Participación en los ministerios y oficios	240
4.4.3 La formación	243
5. Conclusión	244
5.1 El camino recorrido	244
5.2 Avances y límites en la estructura del código	246
5.3 Los laicos y la secularidad	247
5.4 El laicado como vocación	248
5.5 Secularidad y definición	249
CONCLUSIÓN GENERAL	253
1. Introducción	253

2. El camino recorrido	253
2.1 El Concilio	253
2.1.1 La hermenéutica eclesiológica	253
2.1.2 El laico como «signo de la Iglesia ofrecido al mundo»	254
2.1.3 La verificación	255
2.2 La discusión pos-conciliar	256
2.2.1 El camino teológico y magisterial	256
2.2.2 El Código de derecho Canónico	257
3. Las expectativas	258
3.1 El punto de partida	259
3.2 El análisis de la teología del laicado	260
3.3 ¿Qué tipo de normativa?	262
4. La respuesta del Concilio y pos-concilio	263
4.1 La eclesiología	263
4.2 Los fieles	264
4.3 Los laicos	265
4.4 La secularidad	265
4.4 La respuesta canónica	266
5. Reflexión final	266
 SIGLAS Y ABREVIATURAS	 269
BIBLIOGRAFIA	273
1. Fuentes	273
2. Libros y artículos	275
ÍNDICE DE AUTORES	287
ÍNDICE DE MATERIAS	291