

LA IDENTIDAD TEOLÓGICA DEL LAICO

PEDRO RODRÍGUEZ

Introducción

El Concilio Vaticano II es, a los ojos de todos, una piedra miliar en la historia de la Iglesia, y ello, quizá ante todo, por su doctrina acerca de la posición de los laicos en la Iglesia. El capítulo IV de su documento central, la Const. *Lumen Gentium*, y un entero Decreto, el *Apostolicam actuositatem*, están dedicados expresamente a describir la «vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo». Este es el tema en el que se concentra la reflexión que el Sínodo de los Obispos de 1987 se propone emprender. Su contenido pastoral es, pues, inequívoco, y evidente la trascendencia para la vida de la Iglesia que ese programa está llamado a tener. Es toda una movilización del Pueblo de Dios la que está implícita en esa reflexión, por medio de la cual debe expresarse lo que el Concilio Vaticano II supone para la Iglesia de hoy.

a) «Clarificar y profundizar la 'figura' de los laicos»

Ese impulso en el terreno de la misión, que cabe esperar del Sínodo, presupone, inseparable e ineludiblemente, la tarea de «clarificar y profundizar la 'figura' de los laicos». Con estas palabras los «Lineamenta» del Sínodo¹ señalaban la tarea primera a desarrollar por la Asamblea episcopal. Esto equivale a decir dos cosas:

a) que el tema de la identidad teológica del laico es la cuestión central a dilucidar, pues sólo desde una correcta *teología* del laicado puede

1. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo veinte años después del Concilio Vaticano II. Lineamenta*, p. 13.

plantearse un relanzamiento de la *misión* que los laicos tienen en la Iglesia.

b) que esa teología dista mucho de haber obtenido un consenso: por eso necesita una clarificación.

En los últimos veinte años hemos visto difundirse unas propuestas acerca del laicado que, de manera más o menos explícita, se presentan como superadoras de la «visión parcial» del Concilio; en realidad, a mi parecer, diluyen u oscurecen la figura peculiar del laico en la Iglesia². Esto demuestra que los problemas actuales de la teología del laicado se reconducen a los de la eclesiología en general: no hay una teología «autónoma» del laicado, y esas propuestas a las que me refiero son los reflejos en nuestro asunto de las correspondientes concepciones eclesiológicas de fondo. Se pone así de manifiesto, a sensu contrario, que la identidad teológica del laico sólo puede lograrse en el seno de una «eclesiología total»³.

Evidentemente no pretendo elaborarla, y menos en el breve espacio asignado a esta ponencia, pero lo que diré sobre el laicado será dicho dentro de un marco eclesiológico de mayor alcance, que necesariamente ha de ser sintético, pero que podrá ser puntualizado, si hace al caso, en la discusión subsiguiente a la ponencia.

b) *Incidencia pastoral de la cuestión*

El oscurecimiento paradójico de la identidad teológica del laico, que se ha operado en estos años recientes, precisamente por darse en el marco de la eclesiología en general, ha tenido como consecuencia la paralela deformación del sentido y de la misión de la figura del sacerdote y de la figura del religioso. De manera esquemática podría decirse que la mentalidad generalizada previa al Concilio tendía a ver la «vocación cristiana» realizada plenamente en el religioso o en el sacerdote: para ellos, incluso, en la manera corriente de expresarse, se reservaba la palabra «vocación». Los laicos —los fieles corrientes— eran considera-

2. Un ejemplo entre muchos: «La continuità col Vaticano II implica necessariamente in eclesiologia il superamento di esso» (B. FORTE, *Laicato e laicità*, Genova ²1986, p. 44). Para el reciente debate sobre el tema en Italia, cuya teología ha sido especialmente sensible en los años recientes a la cuestión del laicado, vid. G. CANOBBIO, *Si può ancora parlare di laici e di laicato?*, en «La Rivista del Clero italiano» 67 (1986) 215-224. Desde una perspectiva canónica plantea también la «superación» del Concilio J. A. KONOCHAK, *Clergy, Laity and the Church's Mission in the World*, en «The Jurist» 42 (1981) 422-447.

3. Ya lo apuntaba Y. CONGAR, en *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris ²1954, p. 13.

dos de hecho como cristianos de segunda fila: si aspiraban a una plenitud de vida cristiana, esa aspiración equivalía a «tener vocación», es decir, hacerse sacerdote o ingresar en un Instituto religioso; y si permanecían en el mundo, el *analogatum princeps* de su vida in *Ecclesia* les venía propuesto desde la figura del sacerdote o del religioso.

Siendo ya una realidad la existencia de potentes movimientos de espiritualidad y apostolado, el Concilio Vaticano II propuso a toda la Iglesia un verdadero redescubrimiento de la «vocación cristiana» de todos los miembros del Pueblo de Dios, con la consiguiente llamada universal a la santidad y al apostolado. En este contexto, el Concilio pudo plantear, con toda su originalidad, la vocación *propia* de los laicos, su posición *peculiar* en la estructura y en la misión de la Iglesia; es decir, no desde el *analogatum* del ministerio sagrado o desde el estado religioso, sino desde la común dignidad de los hijos de Dios que el Señor da a todos sus fieles por el Bautismo.

Pero la época posconciliar ha sido testigo de un fenómeno de signo inverso al de los siglos precedentes. Por una falsa inteligencia de la doctrina del Concilio, se ha producido un deslizamiento que ha identificado la «vocación cristiana» recibida en el Bautismo con la vocación *propia* de los laicos, sin más matices. El «laico» —a los ojos de muchos teólogos y, sobre todo, pastoralistas— ha pasado a ser el *analogatum princeps* de toda existencia cristiana. Lo cual traía como consecuencia que el sacerdote o el religioso sólo podían realizar verdaderamente su ser cristiano en la medida en que conservaban, o «recobraban», las características propias de la condición laical. Muchas manifestaciones en estos veinte años de la «desacralización» del ministerio y vida de los sacerdotes, o de la «secularización» de la vida religiosa, dicen íntima relación a este deslizamiento al que me refiero. La «crisis de identidad» de muchos eclesiásticos y de tantas instituciones religiosas tiene aquí, a mi manera de ver, una de sus causas más determinantes.

Quiero con todo ello decir que una correcta teología del laicado, que identifique con rigor el *proprium* teológico de los laicos dentro de la común vocación cristiana del Pueblo de Dios, se nos presenta hoy, no ya como una necesidad para la vida de los laicos mismos, sino como un verdadero servicio a la identidad propia de las otras condiciones personales que se dan en la Iglesia. Se manifiesta así, también en el quehacer teológico, que la Iglesia es una comunión de carismas y ministerios diversos, una unidad-totalidad de elementos interrelacionados. Comprender el sentido de uno de ellos implica la comprensión de todos en su unidad.

c) *El laicado como tema teológico*

Mi exposición no será histórica, sino sistemático-teológica. No voy a hacer la historia de la cuestión, ni a describir el debate contemporáneo.

Parto de la base de que todo esto es conocido por Vds. y sólo haré las alusiones imprescindibles. Lo que pretendo en mi ponencia es abordar la cuestión por sí misma, buscando captar la posición teológica de los laicos en la estructura de la Iglesia sacramento de salvación dado por Cristo al mundo. El presupuesto de esta opción es el haber llegado al convencimiento, después de muchos años, de que la cuestión de la identidad teológica del cristiano laico no entra, por supuesto, en la competencia de la antropología o de la sociología; ni, radicalmente, es un tema que pertenezca a la teología espiritual, a la teología pastoral o al derecho canónico; sino que el ámbito teológico en el que debe fraguarse es el de la eclesiología, y concretamente al estudiar la estructura fundamental de la Iglesia. La comprensión teológica de la figura del laico en la estructura de la Iglesia, elaborada en sede eclesiológica, se constituye, dentro de la orgánica de las ciencias sagradas, en un *subsídium* —no exclusivo, pero sí imprescindible— para la tarea propia que, sobre el tema, corresponde respectivamente a la teología espiritual, a la teología pastoral y al derecho canónico. Estos ámbitos científicos, por su parte, brindan materiales de primer interés para la elaboración propiamente eclesiológica.

d) *Orden de la exposición*

El orden que seguiré será partir de lo más claro y obvio en la estructura para avanzar desde ahí poco a poco, hasta lograr hacer luz en lo más oscuro y problemático y captar así la identidad propia del laico en el seno de la Iglesia. El Concilio Vaticano II y sus documentos enmarcarán mi reflexión. La razón no es sólo el debido *obsequium* al Magisterio, sino la convicción de que la cuestión de los laicos, veinte años después del Vaticano II, debe entroncar con la doctrina fresca y viva del Concilio, que, ahora más que nunca, hay que comprender, desarrollar y llevar a la práctica.

1. *El marco eclesiológico*

El capítulo II de la Const. *Lumen Gentium* es el lugar fundamental del Concilio Vaticano II para la comprensión de la estructura de la Iglesia histórica, es decir, para entender teológicamente cómo el misterio de la Iglesia se hace sacramento de salvación. En los números 9 a 13 encontramos el núcleo de esa teología.

«La congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz —dice el n. 9—, es la Iglesia convocada y constituida por Dios para ser el sacra-

mento visible de esta unidad salvífica para todos y para cada uno». Poco antes el Concilio había declarado que este pueblo mesiánico, «constituido por Cristo para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, es empleado también por El como instrumento de redención universal y enviado al mundo entero como luz del mundo y sal de la tierra». A esta Iglesia —sigue diciendo el Concilio— Cristo «la llenó de su Espíritu y la proveyó de los medios aptos para su misión visible y social». La comunidad que tiene este origen, cristológico y pneumatológico a la vez, es una comunidad sacerdotal —leemos en el n. 10— y su unión visible y social es calificada en el n. 11 como «organice exstructa», estructurada orgánicamente. Esa estructura orgánica viene determinada en su momento cristológico por los caracteres sacramentales, que producen los diferentes modos de participación en el sacerdocio de Cristo que el Concilio llama sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial; y en su momento pneumatológico por los carismas que el Espíritu otorga a los fieles, a los que se dedica el n. 12. De la conjunción de los caracteres sacramentales con determinados carismas proceden las tres grandes dimensiones personales de la estructura histórica y concreta de la Iglesia, que el Concilio llama: sagrado ministerio, laicado y estado religioso, a los que consagrará después sendos capítulos, pero cuya primera descripción se encuentra ya de algún modo en el n. 13 de la Constitución: «el Pueblo de Dios, en sí mismo, está integrado *ex diversis ordinibus*: hay, en efecto, diversidad entre sus miembros, ya según los oficios, pues algunos desempeñan el ministerio sagrado en bien de sus hermanos; ya según la condición u ordenación de la vida, pues muchos en el estado religioso, buscando la santidad por un camino más arduo, estimulan a sus hermanos con el ejemplo».

La estructura de la Iglesia y, en consecuencia, estas diferentes posiciones estructurales que en ella tienen las personas convocadas, manifiesta —*ad intra* y *ad extra*— el ser uno y plural de la *Ecclesia in terris* y, a la vez, la dinámica salvífica del *sacramentum salutis*; en otras palabras: es el ser y la misión salvadora de la Iglesia lo que se manifiesta a través de la concreta y específica vocación, responsabilidad y tarea de las personas convocadas por Dios en su Pueblo santo⁴.

El carácter orgánico de la estructura de la Iglesia implica que no

4. Vid. sobre el tema P. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, en *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Anton ZIEGENAUS, Franz COURTH, Philipp SCHAEFER, Aschaffenburg 1985, pp. 237-246. Sobre el concepto de estructura de la Iglesia se había expresado antes, con enfoque distinto Y. CONGAR en *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973, pp. 48-50 (ed. francesa 1971).- H. KUNG, *Strukturen der Kirche*, Freiburg 1962, a pesar del título, no ofrece en realidad un concepto de estructura fundamental: el plural es significativo.

quepa una investigación de la identidad teológica de uno de sus elementos —en nuestro caso el laicado— si no es en el seno de la comprensión teológica de la estructura en cuanto tal.

2. Los «christifideles» en la estructura de la Iglesia⁵

La Const. *Lumen Gentium* se ha pronunciado formalmente acerca de la condición laical en su cap. IV, como he dicho. Pero sería un falso camino para alcanzar teológicamente la «figura» del laico acudir directamente a ese lugar; como sería igualmente erróneo, para conocer la figura del Obispo o del presbítero, ir sin más a los textos del cap. III de la Constitución; o al cap. VI para identificar la «figura» de los religiosos. Pertenece, por el contrario, al núcleo mismo de la eclesiología del Concilio el que las diversas maneras de *ser* y de *servir* en la Iglesia sean comprendidas desde la fundamental perspectiva que brindan los cap. I y II, que describen la Iglesia como un «todo», que es Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios. Por lo demás, a la radical antropología del cap. II nos remite el propio cap. IV ya en sus primeras líneas, al declarar que «cuanto se ha dicho acerca del Pueblo de Dios se dirige por igual a laicos, religiosos y clérigos» (LG, 31). En esa perspectiva, lo que aparece en primer lugar es la «nueva criatura», es decir, los hombres y las mujeres redimidos por Cristo, transformados en hijos de Dios por la fe y el Bautismo, fortificados en su ser cristiano por la Confirmación, ofreciéndose con Cristo al Padre en el Sacrificio eucarístico y alimentando su vida nueva con el Cuerpo y la Sangre del Señor. La profunda antropología cristiana del cap. II de *Lumen Gentium* pone ante nuestros ojos la radical condición cristiana, la vocación cristiana *simpliciter*, la nueva criatura en Cristo, como dije antes. Por decirlo gráficamente, allí aparece el «común denominador» de los diversos «numeradores» que pueden darse y se dan de hecho en el Pueblo de Dios.

A ese común denominador lo llama el Concilio Vaticano II con una expresión bien precisa: *christifidelis*, que podemos traducir por cristiano, creyente, discípulo de Cristo, fiel de Cristo, etc. Todo esto es de sobra conocido, pero, por eso mismo, no es menos importante recordarlo y subrayarlo. Porque sería un error —debo decirlo ya desde ahora— ver en esa figura al laico, sin más. Laico = miembro del Pueblo de Dios es una interpretación equivocada del término, fruto de lo que Del Portillo

5. La eclesiología del concepto de «christifidelis», con su aplicación sistemática en el ámbito del Derecho Canónico, tiene un texto ya clásico: A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Pamplona 1969²1981. Hay traducciones en diversos idiomas.

llama la «falacia etimológica»⁶. La condición descrita en el cap. II de *Lumen Gentium* no es la propia —en sentido estricto— de los laicos sino de todos los miembros de la Iglesia, también de los clérigos y de los religiosos. Esto lo expresaba con toda la claridad deseable Agustín de Hipona en un célebre texto recogido por la citada Constitución, en el que no me parece impropio detenerme:

«Cuando me atemoriza lo que soy para vosotros, me llena de consuelo lo que soy con vosotros. Porque para vosotros soy el Obispo, con vosotros soy un cristiano; aquél es el nombre de mi oficio (*nomen officii*), éste es el nombre de la gracia (*nomen gratiae*); aquél es mi responsabilidad, éste es mi salvación».⁷

Aquí tenemos, en efecto, condensada, toda la teología del cap. II de *Lumen Gentium*. San Agustín designa la condición de miembros del Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo con la palabra «cristianos» y él se incluye gozosamente dentro de ella. Con vosotros —es decir, en el nivel de lo que llama *nomen gratiae*, que es el del cap. II de *Lumen Gentium*— soy un cristiano, un *christifidelis*, es decir, un miembro del Pueblo de Dios. S. Agustín no es un laico, sino un ministro del Señor, un Obispo. Pero es un fiel cristiano. Y, permaneciendo un fiel cristiano, es, a la vez, para los demás fieles, un Obispo; para los de Hipona, «el» Obispo: *vobis Episcopus*. El Obispo Agustín es, en consecuencia, un cristiano que ha recibido por la ordenación episcopal el oficio del episcopado. Con ello no sólo no *deja* su condición de cristiano para *adquirir* la de Obispo, sino que precisamente aquélla es la condición de posibilidad de ésta.

Ya se ve por lo dicho que la palabra *christifidelis* puede ser tomada en un doble sentido. Por una parte, designa la *conditio* o *status* propio de los cristianos en cuanto distintos de los demás hombres. Esa identidad radical, que se origina en la vocación bautismal es la que San Pablo describe con estas palabras: «El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en El, antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia por el Amor; eligiéndonos de antemano para ser hijos adoptivos por Jesu-

6. A. DEL PORTILLO, *ibidem*, p. 26. Vid. *infra* nota 15. La propuesta de la Conferencia episcopal alemana, en su documento *El laico, en la Iglesia y en el mundo* (vid. «Ecclesia», 3-1-1987, p. 40), de «atribuir el nombre honorífico de laico también a todo miembro de la Jerarquía y del orden religioso» me parece reincidente en la confusión, dentro de un vocabulario ya en sí sumamente ambiguo. No obstante, hay que reconocer que la cuestión terminológica debería ser seriamente abordada.

7. S. AGUSTÍN, *Sermo* 340, 1; PL 38, 1483. Citado en LG, 32.

cristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, con la que nos agració en el Amado» (Eph 1, 3-6).

Cuando Agustín dice: «con vosotros soy cristiano», el santo obispo de Hipona está nombrando la identidad propia de los creyentes en Cristo en el seno de la historia humana. El lenguaje clásico tiene aquí un rigor inapelable: lo distinto de los *fieles* son los *infieles*. Ante los demás hombres, por tanto, un cristiano —sea sacerdote, laico o religioso— es ante todo eso, un fiel cristiano, un miembro de la Iglesia de Cristo.

Pero, *ad intra* del Pueblo de Dios *organice exstructum*, la palabra *christifidelis* designa «el sustrato común a todos los miembros de la Iglesia»⁸, su ontología radical —el *nomen gratiae*—, cualquiera que sea la posición estructural que cada cristiano ocupa en la Iglesia, es decir, independientemente de su condición clerical, laical o religiosa. Este sentido es el que tiene la expresión en el Concilio Vaticano II, cuando dice —por ejemplo, en *Lumen Gentium*, 11—: «christifideles omnes, cuiusque conditionis ac status...».

La teología del Concilio Vaticano II tiene en el concepto de *christi fidelis* uno de sus puntos neurálgicos. Ese concepto, —que, a su vez, protagoniza el nuevo Código de Derecho Canónico⁹— está perfectamente recogido, en su doble valencia, en el canon 204 § 1 con el que comienza el libro *De populo Dei*: «Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam cuiusque conditionem, ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concedit».

Si se toman en serio estas verdades tan obvias, es decir, si se comprende a fondo el sentido antropológico de la eclesiología de *Lumen Gentium* cap. II, dos consecuencias aparecen de manera inmediata:

Primera. Todas las diversas y posibles posiciones estructurales en la Iglesia, cualquiera que sea su significación, asumen, íntegra e intocada, esa radical condición cristiana con todas sus exigencias. Más todavía, no son concebibles sino como fundamentadas en la permanencia de esa excelsa condición con todas sus implicaciones: no son sino desarrollos del «estado» de cristiano.

Segunda. Siendo esto así, el *proprium* teológico de la figura del laico no puede consistir en el *christifidelis* descrito en el cap. II de

8. A. DEL PORTILLO, o.c. en nota 5, p. 38 nota 36.

9. Vid. E. CORECCO, *Il laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, en «La Scuola Cattolica» 112 (1984) 200.

Lumen Gentium, puesto que ese contenido —el ser cristiano originado en el Bautismo— es común a clérigos, religiosos y laicos. La antropología del cap. II sustenta las diversas maneras de ser *in Christo et in Ecclesia* que se describen tanto en el cap. III (ministros sagrados), como en el IV (laicos) y en el VI (religiosos) de *Lumen Gentium*, y desde ella deben ser comprendidas; pero cada una de esas posiciones estructurales en la Iglesia tiene su *proprium*.

Desde el punto de vista de nuestra búsqueda de la identidad teológica del laico, lo hasta aquí investigado nos lleva a una primera y obvia conclusión: el laico es, ante todo, un fiel cristiano y con ello queda afirmada de la manera más positiva su dignidad cristiana, es decir, su condición de hijo de Dios, su participación en el sacerdocio de Cristo y su condición de miembro de pleno derecho del Pueblo de Dios. Pero con ello no hemos dicho todavía lo que hace de ese cristiano un «laico» en el sentido teológico de la palabra. Para lograrlo debemos seguir indagando en la estructura fundamental de la Iglesia.

3. El sagrado ministerio en la estructura de la Iglesia

Este nuevo paso es el que podemos expresar con unas palabras tomadas del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 2:

«El mismo Señor, para que los fieles se fundieran en un solo cuerpo, 'en el que no todos los miembros tienen la misma función' (Rom 12,4), de entre ellos a algunos los constituyó ministros, que en la *societas fidelium* poseyeran la *sacra potestas Ordinis*, para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y ejercieran públicamente el *officium sacerdotale* en el nombre de Cristo en favor de los hombres».

De «entre los *fieles*, pues, algunos son *ministros*». Tocamos aquí un punto esencial de la eclesiología católica¹⁰: la existencia en la Iglesia, por institución que arranca del mismo Señor Jesús, de un ministerio sagrado de naturaleza sacerdotal, que se transmite por medio de un específico sacramento —el sacramento del Orden— y recae sobre algunos fieles, que pasan de este modo a ser los «ministros sagrados» («clérigos» en la terminología canónica).

Pertenece a la esencia de la *congregatio fidelium* que es la Iglesia el ser, desde su mismo origen cristológico histórico, una comunidad orga-

10. Vid. CONC. TRID., sess. 23, decr. *De sacram. Ordinis*, DS 1763-1778; todo el cap. III de la Const. *Lumen Gentium* y el documento *El sacerdocio ministerial*, del Sínodo de los Obispos de 1971, I, 4 (Salamanca 1972, pp. 23-25).

nice exstructa (LG, 11); lo que significa en concreto que, siendo idéntico el *nomen gratiae* e idéntica la dignidad de los fieles por razón de la fe y el Bautismo, hay en esa *communio* una diferenciación originaria de base sacramental: de entre los que son fieles de Cristo por razón del Bautismo, algunos son ministros por razón del Orden. No podemos ni debemos ahora detenernos en esta decisiva afirmación eclesiológica¹¹. Tan sólo debemos considerar lo que es inmediatamente necesario para nuestro propósito.

Ante todo, que el sagrado ministerio comporta una nueva manera de participar en el sacerdocio del único Sacerdote, Cristo. Esa nueva manera determina el *proprium* de los ministros sagrados en la Iglesia, lo característico de su posición estructural en el Pueblo de Dios, y, en consecuencia, lo peculiar de su servicio: la «re-praesentatio Christi Capitis»¹². La sagrada potestad que les adviene por el sacramento los hace capaces de prestar este servicio a que han sido llamados.

Esa nueva participación en el sacerdocio de Cristo difiere del sacerdocio común de los fieles *essentia et non gradu tantum*. Paradójicamente, esta afirmación de *Lumen Gentium* ha sido mal entendida, como si fuera peyorativa para el sacerdocio común de los fieles, cuando en realidad es la defensa de la plena dignidad cristiana de la *conditio fidelis*: el sacerdote ministerial no es un «super-cristiano», sino un ministro, un servidor gracias a la presencia, en sus acciones ministeriales, de Cristo Cabeza de su cuerpo. El sacerdocio ministerial o jerárquico no es, pues, un grado que haga los ministros más «fieles», más «cristianos» que los demás miembros de la Iglesia; sino que es algo esencialmente distinto, algo que se mueve en el plano del *medium salutis*, no del *fructus salutis*¹³.

De ahí que en un fiel que es ordenado presbítero u obispo, el sacerdocio común, que ya tiene por el Bautismo, no venga «superado» o eliminado por la nueva participación del sacerdocio de Cristo que recibe en la ordenación, ni queda subsumido en ella, sino que permanece en él

11. Vid. el documento de la Conferencia Episcopal alemana *Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes über das priesterliche Amt*, 11-XI-1969, Trier 1970. Me he expresado sobre el tema en mi obra *Iglesia y ecumenismo*, Madrid 1971, cap. IV: «El ministerio eclesiástico en el seno de la Iglesia, Pueblo de Dios», pp. 173-220.

12. Vid. A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid 1970, pp. 106-111, donde se comenta la expresión de PO, 2, «in persona Christi Capitis agere». Juan Pablo II se ha ocupado abundantemente del tema en sus cartas del Jueves Santo a los sacerdotes. Vid. especialmente el n. 4, titulado «El Sacerdote, don de Cristo para la comunidad», de su primera carta, Jueves Santo de 1979.

13. Este punto lo ha visto bien B. FORTE, *Laicato e laicità*, o.c. en nota 2, p. 42.

con su ontología y su operatividad específicas; el ordenado sigue siendo un *christifidelis* —ya lo hemos dicho— con todas las exigencias de su ser cristiano. La ordenación le otorga un *proprium* que, precisamente por ello, presupone la permanencia de lo común. A esto apuntaba San Agustín en su célebre texto: *vobiscum christianus*.

De esta manera, en nuestra reflexión sobre los elementos de la estructura de la Iglesia ha surgido, después del elemento común y fundante que es la condición de *christifidelis*, un primer elemento específico, también de origen *sacramental*, que es el *ministerio sagrado*. Este binomio «fieles-ministros» representa la originaria estructura sacramental de la Iglesia fundada por Cristo, que es una estructura sacerdotal, cuya dinámica resulta de la interrelación entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, descritos en el n. 10 de la Constitución *Lumen Gentium*.

4. Noción canónica y noción teológica de laico

¿Dónde aparece la «figura» del laico en esta consideración *sacramental* de la estructura originaria de la Iglesia? La respuesta es: en ninguna parte. El nivel *sacramental* de la estructura, si se consideran las cosas con rigor teológico, sólo permite establecer el elemento común y radical —el *christifidelis*: el bautizado (y el confirmado)— y el elemento específico ministerial: los «ministros sagrados». Nada más.

Parece, sin embargo, históricamente demostrado que es en el contexto de una reflexión que se sitúa en este nivel sacramental, donde va a surgir, ya a finales del siglo I, el primer uso cristiano de la palabra «laico». En efecto, desde San Clemente Romano¹⁴ se designa con el nombre de *laicos* la condición en el Pueblo de Dios de aquellos fieles —en realidad, la multitud de fieles— *que no son ministros sagrados*¹⁵. Podríamos decir en consecuencia que con esta palabra se designa la

14. S. CLEMENTE ROMANO, *Carta a los Corintios* 40,5; PG 1, 290.

15. Ha marcado una época en la cuestión del origen del sustantivo *laico* el estudio de I. de la POTTERIE, *L'origine et le sens primitif du mot «laïc»*, en «Nouvelle Revue Théologique» 80 (1958) 840-852. Ver también J. B. BAUER, *Die Vorgeschichte von «Laicus»*, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 81 (1959) 224-228; M. JOURJON, *Les premiers emplois du mot «laïc» dans la littérature patristique*, en «Lumière et Vie» 65 (nov. 1963) 37-42 y J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término «laico»*, Pamplona 1973. El tema ha sido objeto recientemente de una relectura filológico-teológica por B. GHERARDINI, *Il laico. Per una definizione dell'identità laicale*, Genova 1984, pp. 1-20, subrayando el sentido *cristiano* del término. He aquí su conclusión: las fuentes paleocristianas demuestran «che il suo senso speciale rifletta, sì, quello di *laos*, ma nel suo duplice contenuto concettuale di popolo eletto e di classi sottoposte» (p. 18).

nuda condición de cristiano, de *christifidelis*, en cuanto se contradistingue de la posición estructural de los que recibieron el sacramento del Orden. Comporta, pues, una inflexión respecto de las dos categorías más originarias —fieles, ministros—; de ahí que su primera acotación estructural sea eminentemente *negativa* —no ser ministros sagrados— y comporta siempre, en este sentido, una ambigüedad conceptual, porque también los ministros conservan su condición pura de fieles cristianos, prolongada en su nuevo servicio. Esta primera noción estructural de *laico* no dice nada *positivamente* acerca de su condición laical, pues todo lo que de positivo hay en ella es lo que le adviene por la condición de *fieles* que tienen los laicos igual que los ministros. Es tan sólo una designación de los fieles no ministros.

Esta primera acepción, por razón de su origen, lo que busca en realidad no es la identidad de los laicos, sino identificar claramente quiénes son los titulares de la potestad eclesiástica y excluir en consecuencia pretensiones abusivas, carentes de soporte sacramental: a los que no tienen, por razón del Orden, la potestad sagrada en la Iglesia, se los agrupa bajo la designación común de «laicos». Esta primera acepción significativa será la dominante durante siglos y perdura hasta el actual Código de Derecho Canónico, en cuyo can. 207 § 1 se lee:

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

El tenor de este canon, sustancialmente idéntico al correspondiente c. 107 del Código de 1917, nos ofrece lo que algunos han llamado «noción canónica» de laico¹⁶, también calificada como «noción sacramental»: laico sería el no-clérigo, es decir, el cristiano que sólo ha recibido el Bautismo (y en su caso la Confirmación), pero no el sacramento del Orden.

Esta definición, como he dicho, ha sido fuertemente criticada por su carácter negativo: nos dice lo que no es el laico, pero no dice lo que es. Esta crítica se comprende desde el poso histórico —indudablemente, cle-

16. Vid. Y. CONGAR, *Jalons ...*, p. 35. El moderno Derecho canónico, sobre todo el que ha captado que la *lex canonica* debe reflejar una eclesiología profundizada y ahora en concreto la eclesiología del Concilio Vaticano II, sin abandonar esta «noción canónica» —por los evidentes servicios que presta en la legislación eclesiástica—, se ha abierto a la «noción teológica» de laico, que trataremos de exponer y que ha sido recibida en el Código de 1983, en su canon 225. Vid. sobre el tema J. HERRANZ, *Le statut juridique des laïcs: l'apport des documents conciliaires et du Code de droit canonique*, en «*Studia Canonica*» 19 (1985) 229-257.

rical y reduccionista— de que se ha revestido con los siglos y desde la parcialidad de su enfoque¹⁷. Pero, si hacemos de ella una consideración sistemático-teológica, es decir, si se contempla el sí mismo de las cosas en perspectiva formalmente eclesiológica, la calificación negativa no es del todo procedente. Pues el fondo real de esa noción es la condición fundante del *christifidelis*: no se limita a decir que el laico es el no clérigo, sino el *cristiano* no-clérigo. Con lo cual asigna al laico la codición cristiana en toda su simplicidad y en toda su grandeza: es nada más y nada menos que la nueva criatura en Cristo¹⁸. El clérigo sería el que, además, ha recibido por el Orden otras determinadas funciones en la Iglesia. Sólo es, pues, negativa en apariencia la «definición canónica» de laico; por lo demás su utilidad técnica en el derecho sacramental y en la regulación canónica de la potestad eclesiástica no ha sido discutida: de ahí su recepción en el reciente Código.

Lo que en realidad ocurre es que esta noción es insuficiente en eclesiología. Esa insuficiencia se hace evidente al considerar que, en el sentido del can. 207, son igualmente «laicos» una monja clarisa, un hermano marista, una madre de familia cristiana o un cristiano ingeniero de la Volkswagen. Es decir, en este sentido, hay «laicos» que son a la vez «religiosos». Lo que significa que la «noción canónica» de laico no puede dar razón del *proprium* de los laicos en cuanto distintos no sólo de los ministros sagrados, sino de los religiosos; del *proprium*, quiero decir, de los religiosos y de los clérigos.

Ese *proprium* de los laicos en la Iglesia ha sido establecido con suficiente fuerza por la Const. *Lumen Gentium* en su ya célebre n. 31, que expresa la que ha sido llamada «descripción tipológica» de la figura del cristiano laico, pero que contiene en realidad todos los elementos que integran su identidad *teológica*. Después de afirmar que los laicos son todos los fieles cristianos, excluidos los ordenados *in sacris* y los religiosos, y que participan por su condición cristiana del triple *munus* de Jesucristo, el Concilio agrega:

«El carácter secular es propio y peculiar de los laicos (...). A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir,

17. Soy muy consciente, mientras expongo estos análisis, de la compleja problemática histórica —teológica, pastoral, canónica, ascética y debería agregar, social y política— en la que ha surgido y se ha desarrollado la definición compendiada en el canon que comento. Pero me he propuesto en esta ponencia hacer abstracción de esas complejidades, cuya descripción aporta sin duda gran riqueza de matices, pero que, a la vez, aboca en discusiones sin fin. Por lo demás, el tema, bajo esta perspectiva, ya ha sido objeto de investigaciones solventes. Mi análisis presupone todo ese patrimonio histórico.

18. Desde el punto de vista del origen del término, este sentido positivo ha sido subrayado por B. GHERARDINI, o.c. en nota 15, pp. 1-20.

en todas y 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 entretrejida. Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan 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, con su fe, esperanza y caridad. A ellos, muy en especial, corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que están estrechamente vinculados, de tal manera que se realicen continuamente según Cristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y Redentor».

Este texto, que tiene una interesante historia redaccional en el Concilio —y al que volveremos después más a fondo—, recoge lo más logrado de la experiencia espiritual y teológica de la Iglesia sobre el tema y afirma con toda claridad que la relación cristiana al mundo, en los términos que allí se establecen, constituye la nota *teológica* del laicado. Pero esto, afirmado aquí «tipológicamente», debe ser teológicamente elaborado, si se quiere lograr una verdadera noción eclesiológica del laico. Lo cual implica que nuestra reflexión debe dar nuevos pasos, volviendo a considerar el ser mismo de la Iglesia tal como se refleja en su estructura fundamental. Pero quede ya anotado que uno de los más serios obstáculos para una correcta teología del laicado ha sido de hecho la terminología misma, tanto por razones semánticas y etimológicas —que apuntamos al principio— como por la ambivalencia, por no decir equivocidad, que el término tiene en el uso eclesiástico, como acabamos de ver.

5. *Los carismas del Espíritu y la estructura de la Iglesia*

El ser de la Iglesia, tanto *in via* como *in Patria*, tiene origen trinitario: surge del Padre a través de la doble misión del Hijo y del Espíritu. La caracterización cristológica y pneumatológica de la Iglesia y, por tanto, de su estructura, es la consecuencia inmediata. Cristo, de una vez por todas, ha dado a su Iglesia una determinada estructura; pero que efectivamente la tenga es obra del Espíritu. Y a su vez, es obra del Espíritu el que la Iglesia adquiera progresivamente conciencia de esa su estructura fundamental.

En efecto, como hemos indicado más arriba, la Iglesia nace y se mantiene, como unidad estructurada, por la «unción del Espíritu», con la que el Padre y el Hijo «cristifican» a la Iglesia de manera análoga a como el Padre hizo, de su Hijo hecho hombre, el «Cristo». Esta acción trinitaria acontece en los sacramentos consecratorios, cauce instituido por Cristo para hacer que la fuerza del Espíritu haga surgir ese doble elemento de la estructura de la Iglesia, que hemos llamado *christífideles*

y *ministri sacri* y que son ambos esencialmente sacerdotales. Es ésta la primera y más radical acción «estructurante» del Espíritu en la Iglesia. Las posiciones estructurales que de ahí surgen corresponden, por razón de su origen, a lo que podíamos llamar dimensión «sacramental» de la estructura de la Iglesia.

Pero no acaba aquí la donación del Espíritu ni la acción «estructurante» del mismo. Cristo, Cabeza de la Iglesia, rige, enseña y santifica a su Pueblo —desde el origen mismo de la Iglesia— mediante un nuevo modo de donación del Espíritu que la Escritura llama «carismas». Junto al elemento «fieles» y al elemento «ministros», pertenece, en efecto, a la estructura originaria de la Iglesia la presencia en ella de los carismas del Espíritu. Las posiciones estructurales que surgen de aquí podrían ser consideradas en consecuencia como la dimensión «carismática» de la estructura de la Iglesia. Es por este camino por el que aparecerá la posición *propia* de los laicos en la Iglesia y por el que, en consecuencia, podremos descubrir su identidad teológica.

La teología de los carismas, como es sabido, es uno de los aspectos de la eclesiología más necesitados de una correcta elaboración¹⁹. El Concilio Vaticano II —ya antes estaba el tema en la encíclica *Mystici Corporis*— hizo una recepción formal de esta doctrina en la Const. *Lumen Gentium*, 12, dentro del capítulo II, de tan decisiva importancia para nuestra investigación. El tema se repite, en términos muy semejantes, precisamente al describir la misión de los laicos en el Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 3. Ambos pasajes recogen de manera compendiosa los principales elementos de la doctrina paulina sobre los carismas, que da la base a toda la reflexión teológica en nuestro asunto.

Sin embargo, en los textos conciliares citados la significación de los carismas para la comprensión de la *estructura* de la Iglesia aparece todavía en estado embrionario. Entre otras razones porque el tema, en su consideración propiamente eclesiológica, estaba casi sin abordar en la teología precedente al Concilio.

La teología posconciliar, en cambio, ha empezado a captar la importancia estructurante del carisma²⁰. Faltan, no obstante, estudios de amplio horizonte que, a partir de una buena exégesis paulina, profundicen en la teología de *Lumen Gentium* y se adentren en una consideración de la relación entre carisma y estructura en perspectiva sistemático-

19. Una contribución sencilla y útil es la de D. GRASSO, *Los carismas en la Iglesia*, Madrid 1984.

20. Ver, por ejemplo, G. HASSENHUTZ, *Carisma. Principio fondamentale per l'ordinamento della Chiesa*. Bologna 1973, con planteamientos sumamente discutibles.

teológica²¹. Esto explica que la terminología «carisma» esté ausente por completo del Código de Derecho Canónico de 1983 y, por supuesto, falte toda utilización estructural del concepto.

La consideración de los carismas se sitúa de manera inmediata en el nivel propio de las realidades vitales y existenciales de la Iglesia: determinan, en efecto, la vida y la existencia cristiana de los fieles y de la entera comunidad, y bajo esta perspectiva los contemplan los textos conciliares antes aludidos. Tan evidente es lo que decimos que algunos autores, como el P. Yves Congar en los años 50²², han estimado que a la «estructura» de la Iglesia sólo correspondía el elemento sacramental y jerárquico, reservando el estudio de los carismas para la «vida» de la Iglesia en cuanto distinta de su estructura. Pensamos, no obstante, que el carisma es una magnitud que afecta a la estructura originaria de la Iglesia. Una reflexión temáticamente estructural sobre los mismos es una tarea incipiente, laboriosa —como he dicho—, pero no por ello menos necesaria. Esa tarea obliga a proceder con tiento, para no confundir los

21. Esta escasez de estudios válidos sobre carisma y estructura es, en parte, consecuencia del planteamiento de Rudolph Sohm (1841-1917), que captó la importancia estructurante del carisma en la Iglesia, pero poniéndolo en formal oposición con su constitución jerárquica y con la existencia de Derecho en la Iglesia: «La esencia del Derecho Canónico está en contradicción con la esencia de la Iglesia» (R. SOHM, *Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Berlin 1923², p. 700). La primera reacción católica excluyó sin más matices la posición de Sohm. Está representada por K. Mörsdorf, que afirma tajantemente: «la estructura jerárquica de la Iglesia no hace posible la recepción de una estructura carismática; estructura jerárquica y carismática son conceptos que se excluyen recíprocamente» (K. MÖRSDORF, *Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Kirche*, en *Ecclesia et Ius* (Festgabe Schenermann), München 1968, p. 101). Esta posición ha sido la dominante en la escuela de Mörsdorf hasta nuestros días. En la teología católica, Y. Congar, en las obras citadas, y sobre todo, K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1964 contienen planteamientos interesantes, pero insuficientes. Por desgracia, la utilización estructural del carisma ha comenzado propiamente con las obras de H. Küng, *Strukturen der Kirche*, citada y *Die Kirche*, Freiburg 1967, con unos planteamientos que han llevado a los resultados conocidos de enfrentamiento a la tradición católica (vid. en AAS 72 (1980) 939-943, la *Declaratio de quibusdam capitibus doctrinae theologicae Professoris Johannes Küng*, de la Congr. para la Doctrina de la Fe). En la línea de H. Küng se encuentra L. BOFF, *Igreja, carisma e poder*, Petropolis 1981² (vid. de la misma Congregación en AAS 77 (1985) 756-762 la *Notificatio de scripto P. Leonardi Boff OFM*, «Chiesa: carisma e potere»). Hace falta una eclesiología que reflexione estructuralmente sobre los carismas, sin dejarse condicionar por Sohm, ni en el sentido negativo de Mörsdorf, ni en la acítica recepción de Küng. Vid. sobre el tema P. KRAEMER - J. MOHR, *Charismatische Erneuerung der Kirche*, Trier 1980, pp. 85-90.

22. En *Vrai et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950. Cfr. Y. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973, pp. 48-49.

planos ni invadir el sentido y la función de los demás elementos de la estructura de la Iglesia²³.

Si tomamos el término carisma en sentido amplio —es decir, no técnico en el nivel de reflexión estructural—, la entera estructura de la Iglesia es efectivamente carismática, en cuanto que se suscita y se mantiene por la donación del Espíritu que le hace su Señor y Cabeza, Jesucristo. De la «unción del Espíritu» —que opera la caracterización de «fieles» y «ministros» a través de los sacramentos consecratorios— puede decirse con todo rigor que es el más radical de los carismas: en ella se da la abundancia del Espíritu. Es el caso de los ministros que han recibido el sacramento del Orden. La declaración de su naturaleza carismática es explícita en las epístolas pastorales: «No trates con negligencia el carisma que hay en tí, que te fue otorgado por la palabra profética unida a la imposición de las manos por parte del presbiterio» (1 Tim 4, 14). En este sentido, si hay un carisma del Espíritu para servicio de la comunidad, ése es precisamente el «ministerio sagrado».

Pero éste no es el concepto teológico-estructural de carisma. A esta noción pertenecen unas notas que distinguen al «charisma» de las respectivas nociones estructurales de *conditio fidelis* y *sacrum ministerium*.

1. Sabemos que en estos dos elementos de la estructura eclesial la donación del Espíritu por parte de Cristo está vinculada, según estableció el mismo Señor, a una «colaboración» de la Iglesia misma: en concreto, a la celebración de los sacramentos consecratorios (Bautismo, Confirmación, Orden). Por el contrario, el carisma en sentido técnico, es decir, como elemento estructural diferenciado, hay que entenderlo como directa donación del Espíritu, en el sentido de no vinculada —por razón de su origen próximo— al sacramento: el Espíritu otorga los carismas a quien quiere y, sobre todo, como quiere. En este sentido, es lícito hablar —aunque la expresión puede ser malentendida— de «carisma libre»²⁴ en contraposición de lo que podría llamarse «carisma sacramental», y en el caso de los ordenados, «carisma ministerial».

2. Las «posiciones» o «situaciones» originadas por los sacramentos consecratorios tienen una permanencia *ontológica* en los individuos (carácter) y una definitividad estructural, es decir, trascienden a las personas concretas en el sentido de que, para que haya Iglesia, es esencial que, de manera permanente (e institucional, por tanto), se den las situaciones estructurales representadas por los dos elementos: sin «fieles» y sin «ministerio» no hay Iglesia. La «posición» eclesial en que la recepción del carisma sitúa al sujeto es, en cambio, teológicamente diferente.

23. Es lo que no ha hecho H. KÜNG, *La Iglesia*, Barcelona 1967, pp. 216-230 que viene a identificar la estructura de la Iglesia con su dimensión carismática.

24. Vid. K. RAHNER, en *Handbuch der Pastoral theologie*, I (Freiburg 1964) 149 ss.

Aun en el caso de que el carisma sea una «determinación mayor» de la existencia del sujeto²⁵ y configure de manera total y permanente su servicio en la Iglesia, su origen —aunque sí siempre fundamento— no está en la ontología sacramental, sino en la continua donación del Espíritu, que exige la constante actitud de respuesta y compromiso personal (no se puede dejar de *ser* cristiano o sacerdote —por la ontología del carácter—, si se puede ser infiel al carisma-vocación-misión).

Desde aquí puede verse y enunciarse con propiedad cuál es la razón formal bajo la cual el carisma debe ser considerado como elemento de la estructura *originaria* de la Iglesia. Lo que pertenece a esta estructura es que sobre los fieles y los ministros el Espíritu otorgue sus carismas: *que haya carismas* en la Iglesia; no, en rigor, las situaciones originadas por los dones carismáticos, que son múltiples y pueden ser cambiantes, según los distribuye el Señor *prout vult*. Dicho de otra manera: lo que pertenece a la estructura originaria de la Iglesia es que las «situaciones» estructurales de fieles y de ministros vengan *modalizadas* y desarrolladas carismáticamente; que con los carismas se configure en cada época y lugar la existencia cristiana y la vida de la comunidad; y que deban ser discernidos y respetados, para no apagar el Espíritu. Al resultado de esta acción carismática del Espíritu en la estructura originaria de la Iglesia en cada momento histórico podría llamarse «estructura histórica» de la Iglesia.

Por aquí puede deducirse que los carismas, en su concreta facticidad y multiplicidad, apuntan a las *personas* (fieles y ministros), no confieren la estructura *originaria* de la Iglesia, aunque pueden dar lugar a las diferentes formas de su estructura *histórica*. Podemos decir que la estructura originaria de la Iglesia está integrada por los tres elementos (*conditio fidelis*, ministerio y carisma) a través de los cuales la gobierna el Espíritu de Cristo. O si se prefiere, que la estructura originaria de la Iglesia tiene una doble dimensión: la dimensión *sacramental*, de la cual surgen las condiciones estructurales que originan el binomio fieles-ministros sagrados; y la dimensión *carismática* que, modalizando aquellas situaciones estructurales, contribuye a configurar la *estructura histórica* de la Iglesia.

6. Las grandes direcciones carismáticas y su reflejo en la estructura de la Iglesia

Es lógico, por otra parte, que, al no ser la libertad del Espíritu arbitrariedad voluntarista, sino Amor que se entrega —«hablar de Cristo»

25. Vid. sobre este punto P. RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona 1986, pp. 25-35.

(Ioh 16, 14)—, la Iglesia discierna los modos ordinarios de manifestarse el Espíritu y pueda, por ejemplo, tener la audacia de llamar al «ministerio» —así para los presbíteros en la Iglesia latina— sólo a aquellos fieles en los que discierne el carisma del celibato apostólico. Esto nada resta, ciertamente, a la tesis teológica que hemos mantenido acerca de la naturaleza estructural del carisma, pero nos abre a una nueva consideración de la máxima importancia en nuestra búsqueda de la identidad teológica del laicado.

En efecto, la teología posconciliar de los carismas se ha detenido casi exclusivamente en lo que podríamos llamar el «actualismo» de los carismas, en la dimensión «imprevisible» de la acción del Espíritu Santo, que sopla donde quiere; y no ha prestado la necesaria atención al aspecto permanente y configurador que tienen las grandes direcciones carismáticas del Espíritu. Cuando se procede así, el recurso al carisma, o queda al margen de toda reflexión estructural sobre la Iglesia, o significa en realidad disolver la estructura permanente de la Iglesia: habría Espíritu, pero no, en rigor, estructura, porque el Espíritu es Dios, no Iglesia. En esta perspectiva, el elemento «ministerio sagrado» —al que antes hemos aludido— se difumina con excesiva frecuencia, pero, sobre todo —que es lo que ahora nos interesa—, la identidad *propia* del laicado y, por contra-golpe, la del estado religioso, desaparecen en la práctica: se es y se actúa según lo que el Espíritu proponga en cada momento. Decir «laico» o decir «religioso» —a veces incluso decir «ministro sagrado»— en realidad no es decir nada.

Como sucede con tanta frecuencia, esta visión de las cosas no es falsa por lo que afirma, sino por lo que niega o ignora. Este planteamiento de los carismas procede en el fondo de una lectura selectiva y polarizada de los textos paulinos, que pone su atención casi exclusivamente en 1 Cor 14, con su descripción de la acción carismática en las asambleas litúrgicas. Pero, para San Pablo, los carismas no señalan sólo la actividad «puntual» de los cristianos, ni sólo su acción en las reuniones de oración y culto. Los carismas configuran también situaciones permanentes del «christifidelis» en el modo de vivir la *totalidad* de su vocación cristiana bautismal. En este sentido, el cap. 7 de la 1 Cor es decisivo para comprender la dimensión carismática de la estructura de la Iglesia. San Pablo está hablando concretamente del matrimonio y del celibato como determinaciones de la existencia cristiana. El pasaje es de sobra conocido. A Pablo le gustaría que todos fueran célibes, como él. Pero no se trata de opciones humanas: «Cada uno (*ékastos*) —dice el Apóstol— ha recibido de Dios su *propio carisma*, quien de una manera, quien de otra» (1 Cor 7, 7). Es difícil exagerar la importancia de esta declaración del Apóstol en lo que a nuestro tema se refiere.

Ante todo, aparece claro que aquí el carisma no es una mera «función» externa, sino que afecta al núcleo de la existencia cristiana. Por

ello mismo, San Pablo entiende que hay carismas que no son impulsos «ocasionales», «actualísticos», «transeúntes» del Espíritu, sino que envuelven de manera «habitual», incluso definitiva al sujeto, al *ékastos* cristiano. En el caso que San Pablo contempla, aparece incluso como carisma —don del Espíritu— algo que, en su contenido material, pertenece al orden de la Creación: el matrimonio, que es una realidad del mundo en cuanto mundo.

Pero lo que sobre todo me interesa subrayar a los efectos de nuestra investigación, es que San Pablo —que sabe muy bien que el Espíritu tiene consecuencias imprevisibles— discierne, sin embargo, en la acción del Espíritu unas «constantes», unas determinaciones carismáticas *permanentes* en la dinámica de la Iglesia y de la existencia cristiana. Pero permanentes en el doble sentido de que comprometen al sujeto de manera total y abarcante y de que son, a la vez, maneras recurrentes de prodigarse el Espíritu, determinaciones «constantes» —dije hace un momento— de la manera de ser y vivir el cristiano en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Este principio de discernimiento paulino es el que subyace al discernimiento histórico que la Iglesia ha hecho de la dimensión carismática de su propia estructura. La Iglesia ha comprendido que el binomio de origen sacramental «fieles-ministros sagrados», sobre el que recae la múltiple variedad de los carismas, se ha expresado y prolongado, en la realidad histórica de la existencia cristiana, *fundamentalmente* en dos nuevas «situaciones estructurales» que responden a dos grandes y permanentes direcciones carismáticas del Espíritu. Son el laicado y el estado religioso. En ellas la autoconciencia de la Iglesia ha visto dos elementos permanentes de su estructura fundamental. Establecer la identidad teológica del laicado en su concreta realidad eclesiológica se reconduce, en consecuencia, a la identificación de su carisma propio; carisma que, no sólo abarca la entera existencia de quien lo recibe —esto se da también en carismas no estructurales en sentido propio: por ejemplo, el celibato—, sino que determina en la Iglesia una posición estructural —la de los laicos— irreductible a otra; carisma, por tanto, que configura la manera de expresar el ser y la misión de la Iglesia en el mundo que es propia de los fieles *laicos*.

7. La estructura de la Iglesia: síntesis

Pero antes de dar este paso ulterior —y en orden, sobre todo, a la claridad terminológica—, querría yo sintetizar en tres puntos lo hasta ahora adquirido acerca de la estructura de la Iglesia:

1. La «estructura originaria» —de origen cristológico— de la Iglesia

tiene tres grandes elementos estructurales: la *conditio fidelis*, que nace del Bautismo y se robustece en la Confirmación; el *sacrum ministerium*, que nace del Orden sagrado; y el *charisma*, como permanente acción configuradora del Espíritu Santo, que es el Espíritu *del Hijo*, que el Padre por el Hijo envía a su Iglesia. El Concilio Vaticano II apunta al núcleo de esa estructura cuando dice que el Espíritu «*Ecclesiam diversis donis hierarchicis et charismaticis dirigit ac instruit*» (LG, 4).

2. La Iglesia, gobernada por el Espíritu, ha discernido, en esa acción configuradora de los carismas a través de la historia, dos grandes direcciones permanentes que subyacen a la variedad cambiante y puntual de sus dones, y que son la condición laical y el estado religioso. De esta manera emerge en la Iglesia la conciencia de la permanente forma histórica de su estructura originaria, que llamamos «estructura fundamental» de la Iglesia y que tiene, por tanto, dos dimensiones:

a) la dimensión *sacramental*, que se expresa en el doble elemento personal «fieles» y «ministros sagrados»; y

b) la dimensión *carismática*, que modaliza las posiciones sacramentales y se manifiesta en los elementos personales que llamamos «laicos» y «religiosos».

Así, sobre la base de la común condición de *christifideles*, la estructura fundamental de la Iglesia manifiesta tres condiciones personales: ministros, laicos y religiosos, cada una con su *proprium* a la hora de realizar la existencia cristiana y la misión de la Iglesia.

3. Sobre la Iglesia así estructurada, es decir, sobre laicos, ministros y religiosos, el Espíritu continúa repartiendo *prout vult* la multiplicidad de sus carismas, que concretan en cada momento histórico los servicios y *ministraciones* de cada uno para común utilidad. De ellos, muchos son manifestaciones de la «vida» en cuanto distinta de la «estructura»; otros, representan formas nuevas, aunque provisionales, de estructuración de los servicios *in Ecclesia*. De este modo, la estructura fundamental de la Iglesia adquiere nuevas modalizaciones y formas que dan lugar a lo que podríamos llamar la concreta «estructura histórica» que la Iglesia tiene en cada momento o época, la cual, junto a los elementos «fundamentales», presenta, por tanto, otros elementos «derivados» o «secundarios».

8. *Hacia la comprensión teológica del laico*

La profundización que la experiencia de la Iglesia ha realizado en la estructura del sacramento universal de salvación, ha hecho emerger la figura del laico como un elemento de su estructura fundamental, no ya negativamente contrapuesto al ministro sagrado, sino dotado de una ori-

ginalidad eclesial, que el Concilio Vaticano II se ha esforzado por delimitar en términos teológicos. La palabra clave que usa la Const. *Lumen Gentium* a estos efectos es «secularidad»²⁶: «Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est». Estoy convencido de que el contenido de lo afirmado por el Concilio por medio de esa expresión constituye efectivamente el *proprium* de los laicos en la Iglesia²⁷. Ese *proprium* no le es adyacente al laico, no se superpone a su condición cristiana como fruto de una situación sociológica en el *saeculum*, en el mundo, sino que determina su auténtica posición *teológica* en la estructura fundamental de la Iglesia.

Pero esta tesis, que es el punto central de mi ponencia, ha sido negada desde una doble vertiente. De una parte, por algunos teólogos y, sobre todo, canonistas, que califican la secularidad y la relación al mundo como magnitudes extraeclesiales y, por tanto, sin significación teológica para la comprensión de la estructura de la Iglesia²⁸. De otra,

26. ¿Secularidad? ¿Laicidad? La cuestión terminológica, como ya se ha apuntado, es dificultosa en todo nuestro tema. La secularidad —se nos dice— no podría ser propia de los laicos, pues también lo es del «clero secular» ... En toda esta materia es preciso tener muy en cuenta que *lis non est de verbis*. Lo esencial es clarificar la teología y encontrar después un lenguaje adecuado que la exprese lo mejor posible. En principio, me atengo a la fórmula que emplea *Lumen Gentium*: «secularidad» para designar a los laicos en sentido teológico. De ahí que la palabra vulgar castellana *seculares* sea adecuada para designarlos en su posición eclesiológica. De la identidad propia del clero *secular* —en cuanto que se distingue del *regular* o *religioso*— no me puedo ocupar ahora. Apunto sólo que la nota propia del clero secular sería la «ministerialidad» *simpliciter*.

27. Así lo reconoce la doctrina más común y solvente. Vid., por ejemplo, los *Jalons* de Y. Congar, *Fieles y laicos* de A. del Portillo y el comentario de G. Philips a la Const. *Lumen Gentium* (*La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 1969). B. GHERARDINI, *Il laico. Per una definizione dell'identità laicale*, Genova 1984, sostiene que la «secularidad», al ser una relación, no puede brindar el soporte para la identidad del laico; el autor sostiene que esa identidad viene determinada por la manera peculiar que el laico tiene de participar en el triple *munus*. Los escritos de Mons. Escrivá de Balaguer contienen, *passim*, textos de excepcional penetración en toda esta materia. Vid., entre otros muchos lugares, *Conversaciones*, Madrid ¹⁴1985, nn. 9, 21, 58 y 59. He estudiado estos pasajes en o. c. en nota 25, cap. V: «La economía de la salvación y la secularidad cristiana», pp. 124-218.

28. Es ésta la concepción dominante en la canonística alemana. Lo atestiguan afirmaciones como las de W. AYMANS (*Lex Ecclesiae Fundamental*, en «Archiv für Kath. Kirchenrecht» 140 [1971] 437), H. SCHMITZ (*Die Gesetzessystematik des CIC*, München 1963, p. 38) y M. KAISER (*Die Laien*, en «Handbuch des katholischen Kirchenrechts», Regensburg 1983, p. 186). Este último autor llega a decir que «cada intento de dar al laico un contenido positivo que vaya más allá de lo que es un miembro de la Iglesia o incluso lo restrinja (ícarácter secular!) está necesariamente condenado al naufragio» (*ist notwendig zum Scheitern verurteilt*). Estos canonistas tienen como punto de referencia inmediato a K. MORSBACH, el cual subrayó en numerosos artículos que la noción teológica de laico se puede enunciar únicamente en contraposición a la de clérigo

por todos aquellos que afirman que la secularidad es una nota de la Iglesia en cuanto tal y, por tanto, carece —ahora «por exceso»— de específica significación para la comprensión teológica del laicado²⁹.

Tengo para mí que en la raíz de ambas posturas —tan opuestas entre sí— está una defectuosa captación de las relaciones Iglesia-mundo en su contenido teológico. El asunto es, a la vez, importante y complejo y ha sido uno de los temas mayores de la reflexión teológica posconciliar³⁰. El I Sínodo Extraordinario (1970), con su documento sobre la justicia en el mundo; el IV Sínodo Ordinario sobre la evangelización, del que Pablo VI tomará ocasión para la *Evangelii nuntiandi*; y los documentos recientes sobre la teología de la liberación reflejan, en el nivel propio del Magisterio, distintos momentos de esa profundización. Sin embargo, a los efectos de nuestro discurso nos parecen fundamentales los textos mismos del Concilio. Trataremos, pues, de penetrar en el tema contemplando la misión de la Iglesia en su relación con el mundo al filo de los mismos textos conciliares.

9. El mundo en su relación con la Iglesia

El pueblo mesiánico que es la Iglesia «tiene como fin —leemos en *Lumen Gentium*, 9— la dilatación del Reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por El mismo al fin de los tiempos, cuando se manifieste Cristo, nuestra vida (cfr. Col 3, 4), y 'la misma criatura será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de los hijos de Dios' (Rom 8, 21)». Por

(*Die Stellung der Laien in der Kirche*, en «Revue de Droit Canonique» 11 [1961] 217). El empleo del término «laico» en el sentido que defendemos en esta ponencia, se justifica, según el canonista alemán, por su valor práctico en cuanto a la técnica jurídica (*ibidem.*, p. 217). La caracterización de los laicos propuesta por la *Lumen Gentium* con la «indoles saecularis» no tiene, según Mörsdorf, ningún valor teológico (*Das eine Volk Gottes...*, o.c. *supra* nota 21, p. 106). A mi entender, la incomprensión del valor teológico-estructural de la secularidad tiene en este autor una relación de origen con el rechazo del exclusivismo carismático de Rudolf Sohm. Vid. *supra* nota 21.

29. En algunos autores esta postura es radical, pues implica la superación misma de la categoría «laicado»: «Al superamento della categoria 'laicato' in ecclesiologia deve coniungersi la positiva assunzione della 'laicità' come dimensione di tutta la Chiesa (...) laicità equivale in tal senso a 'secolarità'» (B. FORTE, *Laicato e laicità*, o.c. en nota 2, p. 55). Esta visión de las cosas se extiende de manera acritica fuera de los ámbitos científicos: vid., por ejemplo, el artículo *Laicade de toda a Igreja* (sin firma) en la revista *Laikos* 9 (1986) 227-229.

30. Vid. J. L. ILLANES, *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973, especialmente la parte tercera, pp. 151-238, y la bibliografía allí indicada.

eso dirá a continuación el Concilio que ese pueblo mesiánico, «es empleado por Cristo como instrumento de redención universal y enviado al mundo universo como luz del mundo y sal de la tierra».

Esta perspectiva abaricante de la Constitución *Lumen Gentium*, que expone el «fin» de la Iglesia en términos de Reino de Dios y de Redención, incluye dos aspectos de su «misión» que van a ser explicitados, primero en el Decreto sobre los laicos y después en la Constitución pastoral. Dice el n. 5 del Decreto: «La obra de la redención de Cristo, mientras tiende de por sí a salvar a los hombres, se propone la restauración incluso del orden temporal. Por tanto, la misión de la Iglesia no es sólo entregar el mensaje de Cristo y su gracia a los hombres, sino también el impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico». A cada uno de estos dos aspectos de la misión se dedican los dos números siguientes del Decreto. Número 6: «La misión de la Iglesia tiende a la santificación de los hombres, que se consigue por la fe y la gracia». Número 7: «Este es el plan de Dios sobre el mundo, que los hombres restauren de manera concorde y perfeccionen sin cesar el orden de las cosas temporales (...). La Iglesia se esfuerza en trabajar para que los hombres se vuelvan capaces de restablecer rectamente el orden de los bienes temporales y de ordenarlos hacia Dios por Cristo».

Gaudium et spes, en su capítulo sobre la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, vuelve sobre estos conceptos. Se lee en el n. 40: «La Iglesia tiene un fin salvífico y escatológico, que sólo en el siglo futuro podría alcanzar plenamente (...). Pero al buscar su propio fin de salvación, la Iglesia no sólo comunica la vida divina al hombre, sino que además de alguna manera difunde sobre el universo mundo el reflejo de su luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona humana, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundas». Lo que en este n. 40 se nos enseña en términos de «fin», el n. 42 lo expresa en término de «misión»: «La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico y social, porque el fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la Ley divina».

10. La «secularidad general» de la Iglesia y la «secularidad propia» de los laicos

El patrimonio doctrinal contenido en estos textos ilumina directamente nuestra reflexión. Ahora, lo decisivo es subrayar que, al servicio del fin único que la Iglesia tiene —que es escatológico y de salvación,

cuya íntima naturaleza es religiosa y trascendente—, se constituye la misión de la Iglesia, con una doble modalidad: primero, la salvación y santificación de los hombres, «que se consigue por la fe y por la gracia» (AA, 6). Esta es la misión primaria de la Iglesia, dirigida a la evangelización y conversión del mundo, de los hombres del mundo, que apunta —por su propia naturaleza— a que esos hombres, por la conversión personal, entren en la Iglesia. Pero, con ella, inseparable de ella y derivando de ella, la Iglesia tiene la misión de contribuir «a la restauración de todo el orden temporal» (AA, 5), «de tal manera que se realice continuamente según Cristo y se desarrolle y sea para la gloria del Creador y Redentor» (LG, 31).

Esto significa que el mundo humano —el «*mundus hominum*», de que habla *Gaudium et spes*, 2³¹— no es sólo el ámbito en el que la Iglesia realiza su misión evangelizadora para la salvación de los hombres, permaneciendo externo a su misión; sino que ese mundo, en sí mismo, en su dinámica propia (y legítimamente autónoma), entra en orgánica relación con la Iglesia: «La Iglesia se esfuerza en trabajar para que los hombres se vuelvan capaces de restablecer rectamente el orden de los bienes temporales y de ordenarlos hacia Dios por Cristo» (AA, 7).

La conclusión de todo ello es que la Iglesia en cuanto Iglesia dice interna relación *teológica* al mundo en cuanto mundo. Es decir, que el mundo, bajo la perspectiva de la restauración cristiana del orden temporal, entra en la misión de la Iglesia. Y ello, en última instancia, por la unidad escatológica (Reino de Dios) que tienen en Cristo la Iglesia y el mundo. «Ambos órdenes —dice *Apostolicam Actuositatem*, 5—, aunque se distinguen, se compenetran de tal forma en el único designio de Dios, que el mismo Dios busca, en Cristo, reasumir (*reassumere*) al universo mundo en la nueva criatura, incoativamente aquí en la tierra, plenamente en el último día». De todos es sabido cómo esta *reassumptio* puede ser mal entendida, incluyendo graves deformaciones acerca del fin y de la misión de la Iglesia: aquellas «teologías de la liberación» censuradas por la Sede Apostólica y los Episcopados son la manifestación más reciente de ese riesgo³². Pero estos errores no podrían en ningún

31. Vid. sobre el tema P. RODRÍGUEZ, o. c. en nota 25, cap. IV, titulado «El mundo como tarea moral», pp. 37-58; y P. EYT, *La «théologie du monde» a-t-elle fait oublier la création?*, en «La Documentation Catholique» 83 (1986) 472-478.

32. Ese riesgo consiste en «una politización de la existencia que, desconociendo a un tiempo la especificidad del Reino de Dios y la trascendencia de la persona, conduce a sacralizar la política y a captar la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias» (S. C. para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis nuntius*, XI, 17; AAS 76 (1984) 9076).

caso invalidar lo afirmado más arriba, que es patrimonio firmemente asentado en la conciencia de la Iglesia.

Es evidente, a partir de lo dicho, que es lícito hablar de una «secularidad» de toda la Iglesia, para dar con ello razón de la segunda modalidad de la misión que acabamos de describir. La Iglesia entera, a través de la estructurada operatividad del *sacramentum salutis*, debe contribuir a la restauración cristiana del mundo. Con lo cual, no hacemos sino establecer —también en la segunda modalidad de la misión— un estricto paralelo con la corresponsabilidad que todos los miembros del Pueblo de Dios tienen en la misión religiosa y evangelizadora de la Iglesia.

Pero la Iglesia no es ni un monolito uniforme, ni un agregado multitudinario y anárquico de creyentes. La *Ecclesia in terris*, la Iglesia enviada por Cristo al mundo, es una comunidad *organice exstructa* —hemos dicho ya tantas veces— dotada de una determinada estructura que expresa al *sacramentum salutis*. Es decir, una estructura dotada de diferentes elementos —sacramentales y carismáticos— que dan lugar a diferentes posiciones estructurales precisamente en orden a la misión: en la Iglesia hay unidad —que surge de la común condición cristiana de sus miembros—, pero también diversidad, que surge de las diferentes posiciones teológicas que se dan en la estructura.

Dentro de este marco eclesiológico debemos afirmar que la posición propia y peculiar del laico en la Iglesia tiene su fundamento y emerge de la consideración de la relación que la Iglesia dice al mundo en cuanto mundo; y toma su origen de un carisma del Espíritu, por el cual el Señor otorga al fiel bautizado como tarea propia *in Ecclesia* la santificación *ab intra* de la situación y de la dinámica *in mundo* en la que se encuentra inserto. Este carisma es el que podríamos llamar «secularidad» en sentido estricto, a diferencia de la secularidad general de la Iglesia a la que hemos aludido antes. Por él, «la Iglesia se hace presente y operante en aquellos lugares y circunstancias en los que sólo a través de los laicos puede llegar a ser la sal de la tierra» (LG, 33)³³ y es, sin duda, el más común de los carismas, puesto que recae, señalándoles su puesto estructural en el *sacramentum salutis*, sobre la inmensa mayoría de los fieles. De ahí que la intuición del pueblo cristiano designe a los laicos, en sentido teológico, con la expresión «fieles corrientes» «cristianos corrientes», prescindiendo de la terminología «laicos», cuya ambivalencia canónica es, precisamente para los laicos, sumamente infusa. Dice la Const. *Lumen Gentium*, al comenzar el capítulo sobre los laicos, que «los sagrados Pastores saben bien que ellos no

33. La preocupación de hacer compatible y concorde la secularidad general de la Iglesia y la específica de los laicos se manifiesta en P. ESCARTÍN, *Cómo definir al laico o la necesidad de superar los territorios*, en «Ecclesia» 3-1-1987, pp. 6-7.

fueron constituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia hacia el mundo, sino que su excelsa función consiste en apacentar de tal modo a los fieles y de tal manera reconocer sus servicios y carismas, que todos, a su modo, cooperen unánimemente a la obra común» (LG, 30). Pues bien, el primero y fundamental carisma que los Pastores deben discernir es precisamente el que hace que un fiel cristiano sea un laico, sin identificarlo *simpliciter* con la condición de *christifidelis* y diferenciándolo teológica y pastoralmente del carisma propio de los religiosos y del carisma ministerial o sagrado ministerio propio de los clérigos. Sólo cuando se capta a fondo el sustrato *común* de la condición cristiana y el *proprium* de las condiciones respectivas de clérigos, laicos y religiosos, se hace posible una «pastoral» que responda realmente a la estructura fundamental de la Iglesia, es decir, a lo que la Iglesia es.

11. *La identidad teológica del laico: el carisma «estructural» de la secularidad*

La Const. *Lumen Gentium* —como dije en su momento— no utiliza en sentido teológico-estructural el concepto de carisma, y desde luego, no lo hace aplicado a los laicos. De ahí que su utilización del término «laicos» sea fluida y que, según los contextos, utilice la acepción canónica o la acepción teológica. No obstante, su fundamental nº 31 contiene una descripción del ser y de la misión de los laicos en la Iglesia que apunta, sin decirlo expresamente, al discernimiento de un carisma estructural. Debemos, por tanto, releer ahora en esa perspectiva el texto conciliar que nos ocupa³⁴.

El nº 31 de la Constitución tiene dos párrafos perfectamente conexos. El párrafo inicial aborda la figura del laico en dos etapas. La primera tiene por objeto excluir de la consideración conciliar en este capítulo —el «De laicos»— tanto a los miembros del orden sagrado

34. La documentación conciliar sobre el tema ha sido estudiada detenidamente por N. WEIS, *Das prophetische Amt der Laien in der Kirche. Eine rechts-theologische Untersuchung anhand treier Dokumente des Zweiten Vatikanische Konzils*, Roma 1981. El autor señala expresamente (p. 378) la intencionalidad teológica de *Lumen Gentium*, 31, a pesar del contexto «tipológico» en que se presenta. Vid., sobre este número de *Lumen Gentium*, E. SCHILLEBEECKX, *Definición del laico cristiano*, en G. BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II*, t. II, Barcelona 1966, pp. 977-997. Este autor, cuya teología ha evolucionado hacia posiciones incompatibles con la Tradición católica (vid. *Notification de la Congregation pour la Doctrine de la Foi*, 15-IX-1986, en «La Documentation Catholique» 83 (1986) 1034-1035), había hecho en este escrito una interpretación fundamentalmente acertada del cap. IV de *Lumen Gentium*.

como a los religiosos. La segunda consiste sencillamente en atribuir formalmente a los laicos la dignidad propia de todos los miembros del Pueblo de Dios, la *conditio christifidelis*, de la que tanto hemos hablado. Es importante subrayar que esa atribución se hace no en términos meramente ontológicos, sino en la perspectiva dinámica que es propia de la *misión* de la Iglesia. De ahí que a los fieles laicos se les califique de incorporados a Cristo por el Bautismo, de miembros del Pueblo de Dios y de partícipes del triple *munus* de Cristo, en orden a poder afirmar lo directamente intentado: que «ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano *pro parte sua*, en la parte que les es propia».

Subrayo este punto porque pone de relieve con toda claridad la intención que el Concilio tiene de situar la figura del laico en el contexto de la misión, contexto que es el determinante de la estructura del *sacramentum salutis*, es decir, de la forma propia de la *Ecclesia in terris*. Si la Iglesia tiene una determinada estructura sacramental y carismática, en la que se dan peculiares posiciones estructurales de los *christifideles*, ello es, ante todo, para la realización de la misión³⁵. Así concebida, esa estructura y sus elementos peculiares pertenecen a «la figura de este mundo que pasa» (LG, 48), tienen su sentido aquí, en la peregrinación terrena, que es donde la Iglesia aparece como sacramento universal de salvación; no pertenecen a la Iglesia consumada, donde el *sacramentum* habrá dejado paso a la *res*, a la plena realidad de la *communio*, acabada finalmente la misión y alcanzado el fin. El elemento radical y fundante de la Iglesia-«*congregatio fidelium*» adquirirá su plenitud, como dice Tomás de Aquino, en la Iglesia-«*congregatio comprehendentium*».

Esta doble acotación de la figura del laico, que nos ofrece el párrafo primero, no contiene todavía la nota teológica específica que lo caracteriza. Nos revela, no obstante, que esa nota debe ser encontrada, cuando dice que los laicos ejercen la misión —así se lee en el texto— *pro parte sua*. ¿Cuál es, en efecto, «su» parte en la misión de la Iglesia, la parte que les es propia? A tratar de exponerla se consagra el fundamental párrafo segundo de nuestro texto. La Constitución capta perfectamente que esa «parte» no es el resultado de un reparto estratégico y mecánico de la misión, sino que está radicada en un «algo» que «se da» en las

35. La comprensión que proponemos de las posiciones estructurales en la Iglesia dimana de una reflexión sobre la relación entre estructura y misión de la *Ecclesia in terris*, que nos parece ser la teológicamente determinante en nuestro asunto; comprensión que no concibe esas posiciones como «estados» desde el punto de vista de la «perfección (evangélica)». Desde esta perspectiva —que es la que sigue H. U. von BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln ²1977— no se llega a comprender adecuadamente, en mi opinión, lo que es teológicamente el laico.

personas y las «configura». A ese algo lo he llamado «carisma estructural». La Constitución no se pronuncia sobre el tema: se limita a describirlo, aportando rasgos que nos permitirán identificarlo teológicamente. Precisamente por no tener ante todo —la «parte» de que hablamos— unos contenidos materiales, sino ser una modalización del ser cristiano del sujeto, el Concilio comienza con esta afirmación: «La índole secular es propia y característica de los laicos». «Secularidad» es el término ya clásico, del que la expresión latina «indoles saecularis» es una traducción.

La cuestión es ésta: esa nota que «se da» como propia del laico, la «secularidad», ¿es una realidad teológica o es un dato sociológico? El Papa Juan Pablo II, hablando formalmente del tema, ha afirmado que «el Concilio ha ofrecido una lectura *teológica* de la condición secular de los laicos, interpretándola en el contexto de una verdadera y propia vocación cristiana (*Lumen Gentium*, 31/b)»³⁶. Los *Lineamenta* del Sínodo recogen este pasaje e insisten, con toda razón en la idea³⁷. Pero, ¿cuál es esa «lectura teológica»? Mi respuesta es: a) que el Concilio entiende la secularidad como una realidad humana que por la vocación divina —de que hablará después— adquiere carácter escatológico; b) que esa «vocación» debe ser entendida como la donación de un carisma del Espíritu, que configura en consecuencia una posición estructural en la Iglesia. Veámoslo más despacio.

Entiendo que el Concilio, con todo rigor, concibe la secularidad, en una primera aproximación, como una realidad antropológica, que los cristianos laicos tienen en común con los demás hombres que no perte-

36. JUAN PABLO II, *A los miembros de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos*, 19-V-1984, en AAS 76 (1984) 784.

37. *Lineamenta*, 9. En el n. 22 se lee: «El mismo Concilio presenta la inserción de los laicos en las realidades temporales y terrenas, o sea, su 'secularidad', no sólo como un dato sociológico sino también y específicamente como un dato teológico y eclesial, como la modalidad característica según la cual viven la vocación cristiana». La doctrina más solvente ya lo había establecido. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, p. 199, después de una larga reflexión sobre el tema, concluía: «la secularidad no es simplemente una nota ambiental o circunscriptiva, sino una nota positiva y propiamente teológica». E. CORECCO, que en 1981 consideraba todavía abierta la cuestión (cfr. su *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio commune e sacerdozio ministeriale*, en *Parola di Dio e Sacerdozio. Atti del IX Congresso Nazionale dell'ATI. Cascia 14-18 settembre 1981*, Padova 1983, 80-129; vid. p. 92), en 1984 consideraba ya la postura del Concilio como estrictamente teológica: «L'indole secolare propria e peculiare dei laici non può essere interpretata, come tende a fare una parte della dottrina, solo come una qualifica sociologica. E vero che il Concilio non ha mai voluto definire, ma l'insistenza insolita del Concilio sulla natura secolare del laicato, nella LG, nell'AA e nella AdG, non può, lasciar dubbi sul carattere teologico e ecclesiologico dell'indole secolare» (E. CORECCO, *I laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, en «La Scuola Cattolica» 113 (1984) 206).

necen al Pueblo de Dios. Esa realidad humana aparece descrita con exactitud y belleza en esta breve síntesis: «Viven en el mundo, es decir, en todas y 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».

Si el Concilio sólo nos dijera esto acerca de los laicos, no habría hecho, en efecto, sino una mera constatación sociológica: los laicos viven en las situaciones ordinarias de la vida del mundo, implicados en su dinamismo y, por tanto, en mayor o menor medida —con posiciones de mayor o menor relieve según los casos—, en las tareas de gestión y transformación del mundo. Pero ni la sociología, ni siquiera la mera antropología pueden determinar sin más a la teología. Por eso, si la doctrina conciliar restara aquí, la «secularidad» sería sólo una nota extrínseca a la condición cristiana del sujeto; y el *saeculum*, a lo sumo «ámbito» pastoral y «ocasión» para el ejercicio de las virtudes y el testimonio cristiano. Pero el Concilio no se queda aquí, sino que supera el extrínsecismo y pasa de la sociología a la ecclesiología sirviéndose —como dije— del concepto de «vocación». Con una doble fórmula trata el Concilio de expresar su doctrina. Nos detendremos sobre todo en la primera, que es de una importancia capital para nuestro asunto. Dice así: «Pertenece a los laicos, por vocación propia, buscar el Reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios». En este texto encontramos en su núcleo lo propio de los laicos dentro de la estructura de la Iglesia y, por tanto, en su misión. Lo propio es una vocación con la misión que lleva aparejada. Pero precisamente eso es un carisma³⁸.

Sin embargo, esa vocación no se identifica, sin más, con la vocación cristiana. En los primeros esquemas de la Constitución se ponía, en efecto, esa tarea en el mundo en relación con la «vocación cristiana» de los laicos, expresión que en su contexto admitía una lectura sustancialmente semejante a la que estamos haciendo del texto definitivo, pero que podía malentenderse y de hecho fue eliminada. La «vocación cristiana», como *conditio christifidelis*, es, bien los sabemos, común a los ministros sagrados, a los religiosos y a los laicos. Si la tarea asignada a los laicos fuera una consecuencia inmanente a la vocación cristiana, esto podría significar: o bien que no sería *propia* de los laicos, en contra de la letra y del espíritu del texto; o bien que a clérigos y religiosos —al no tener esa vocación como propia— les faltaría algún rasgo característico de la vocación cristiana, lo cual es inadmisibile. Por eso, el texto dice «vocación *propia*», que es cristiana —evidentemente—, pero no

38. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, en «*Studium*» 6 (1966) 490.

«la» vocación cristiana. El Concilio está, pues, hablando aquí de un *christifidelis*, cuya vocación cristiana se hace laical por una modalización de la vocación cristiana, la que es *propia* de los laicos.

¿En qué consiste esa manera propia de la vocación-misión? La respuesta conciliar es inequívoca: en «buscar el reino de Dios a través de la gestión de las cosas temporales, ordenándolas según Dios». El Concilio explicita más la idea en las últimas palabras del párrafo:

«A los laicos, pues, *peculiari modo*, corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales, a los que están estrechamente vinculados, de tal manera que se realicen de continuo según Cristo, y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y Redentor».

La posición de los laicos en la dinámica inmanente al mundo en cuanto mundo constituye, pues, el *humus* de la vocación laical. Pero es necesario insistir: esa posición en el mundo no determina, sin más, la condición de laico en la Iglesia. Pretenderlo —dije antes— sería una ilegítima invasión de la sociología en la eclesiología teológica. Sólo la determina porque —por la vocación *propia*— guarda relación *salvífico-escolástica* con el Reino de Dios y, por tanto, con la misión trascendente de la Iglesia.

Una advertencia. Sería ridículo —se ha dicho con toda razón³⁹— interpretar lo que venimos diciendo como si hubiese dos esferas separadas: la «espiritual» para sacerdotes y religiosos, la «temporal» para los laicos; o si se prefiere, el clero en la sacristía y los laicos en el mundo. Estas dicotomías contradicen la esencia de la Iglesia y de lo cristiano. Porque es la Iglesia como tal —desde los diversos elementos de su estructura, también por tanto, los pastores y los religiosos—, la que debe contribuir, como ya vimos, a la restauración del orden temporal, en cuanto que esa restauración entra en su fin salvífico, que es «la dilatación del Reino de Dios». Lo que sucede es que cada posición estructural contribuye a ese aspecto de la misión *pro parte sua*.

«Los que recibieron el orden sagrado —dice el párrafo de *Lumen Gentium* que comentamos— (...) están destinados de manera principal y directa al sagrado ministerio por razón de su vocación particular». Y «aunque algunas veces pueden tratar asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular», ésta no es su «vocación particular» —dice el Concilio—, no es éste —agregamos nosotros— su «carisma estructural» en la Iglesia. Lo *propio* de los ministros sagrados —en cuanto ministros— es eso, el sagrado ministerio para dirigir la Iglesia en representación de Cristo Cabeza. La tarea *ministerial* de los ministros —propia por tanto— en relación con el orden temporal está perfecta-

39. Vid. Y. CONGAR, *Ministères et laïcat dans la théologie catholique romaine*, Taizé 1964, p. 137.

mente expresada en el Decreto *Apostolicam actuositatem*, 7: «A los pastores compete manifestar claramente los principios sobre el fin de la creación y el uso del mundo, y prestar los auxilios morales y espirituales para restaurar en Cristo el orden de las cosas temporales».

Por su parte —seguimos leyendo en *Lumen Gentium*, 31—, «los religiosos, en razón de 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 bienaventuranzas». Su «carisma estructural» contribuye de esta manera a la restauración del mundo en Cristo. La vocación cristiana que surge de su condición bautismal (*christifidelis*) se concreta por su carisma-vocación en la posición estructural *propia* de la vida religiosa en la Iglesia, que anticipa, a manera de *status* institucionalizado en el Pueblo de Dios, la escatología del Reino. Así contribuyen los religiosos a que el mundo se realice «para gloria del Creador y Redentor». Lo cual implica la renuncia, precisamente por el carisma-vocación recibido, a la posición que, antes de recibir el carisma, tenían como laicos en la dinámica inmanente al mundo⁴⁰.

Vengamos de nuevo a los laicos. Lo característico de su posición en la estructura de la Iglesia, en contraste con las dos señaladas, puede ser expresado en dos proposiciones:

1. La posición sociológica y antropológica del laico en el mundo, no viene superada ni abandonada, sino que constituye el *supuesto humano* de su concreta y *propia* posición *eclesial* (de la condición de laico en cuanto laico).

2. Pero no determina *por sí misma* esa posición *in Ecclesia*. Esta, por el contrario, viene determinada por una determinación fundamental de la vocación divina, por la que el Espíritu «asigna» a ese cristiano, con finalidad escatológica —para «buscar el Reino de Dios», dice *Lumen Gentium*—, el «lugar» que ya tenía en el orden de la Creación.

De esta manera, se nos hace evidente que la posición *propia* de los laicos «en la Iglesia» viene cualificada *teológicamente* por el lugar que ocupan «en el mundo», en la «gestión» del mundo en la perspectiva de la Redención.

Esto es lo que afirma con fuerza el párrafo de *Lumen Gentium* que

40. Cuando aludo a los religiosos en esta ponencia trato de referirme siempre al «núcleo» de su posición estructural, siendo muy consciente de que el desarrollo histórico del estado religioso ha hecho surgir una gran riqueza de modalidades en la forma de darse el núcleo teológico y una variedad en la terminología, de las que no puedo ocuparme ahora. Una excelente reflexión sobre el tema, en el contexto de balance de los últimos veinte años, es la que ofrece A. BANDERA, *Santidad de la Iglesia y vida religiosa*, en «Confer» 25 (1986) 559-605.

comentamos en su segunda alusión a la vocación propia de los laicos: «*Ibi* —es decir, en las condiciones ordinarias de la vida en el mundo— *a Deo vocantur*: allí son llamados por Dios para que, ejerciendo su propio *munus* a la luz del espíritu evangélico, a la manera de la levadura contribuyan desde dentro —*ab intra*— a la santificación del mundo». Lo propio, pues, de los laicos consiste en que su contribución a la santificación del mundo, a diferencia de la contribución propia de los clérigos y los religiosos, opera *desde dentro*, es decir, desde su inserción nativa y mantenida en la dinámica del mundo; y desde ella surge su *peculiar* posición en la Iglesia⁴¹

La identidad teológica del laico en cuanto laico proviene, pues, según el Concilio, de una vocación propia en orden a la misión. En el nivel de una reflexión sobre la estructura de la Iglesia, esa vocación-misión tiene su soporte en un «carisma estructural», que es el que brinda la identidad eclesiológica del cristiano laico en la estructura fundamental de la Iglesia⁴². Ese carisma del Espíritu recae sobre la inmensa mayoría de los fieles, otorgándoles su posición propia en la misión de la Iglesia.

Este carisma, que podemos llamar «secularidad» en sentido estricto, consiste en la donación salvífico-escatológica —es decir, con vistas al Reino de Dios— que el Espíritu hace al sujeto cristiano de las *mismas*

41. A raíz del Concilio Vaticano II, en una entrevista que se publicaría después en «Palabra», hice a Mons. Escrivá de Balaguer esta pregunta: «La misión de los laicos se ejercita, según el Concilio, en la Iglesia y en el mundo. Esto, con frecuencia, no es entendido rectamente al quedarse con uno u otro de ambos términos. ¿Cómo explicaría usted la tarea de los laicos en la Iglesia y la tarea que deben desarrollar en el mundo?». Su respuesta es iluminante: «De ninguna manera pienso que deban considerarse como dos tareas diferentes, desde el mismo momento en que la específica participación del laico en la misión de la Iglesia consiste precisamente en santificar *ab intra* —de manera inmediata y directa— las realidades seculares, el orden temporal, el mundo. Lo que pasa es que, además de esta tarea, que le es propia y específica, el laico tiene también —como los clérigos y los religiosos— una serie de derechos, deberes y facultades fundamentales, que corresponden a la condición jurídica de *fiel*, y que tienen su lógico ámbito de ejercicio en el interior de la sociedad eclesial: participación activa en la liturgia de la Iglesia, facultad de cooperar directamente en el apostolado propio de la Jerarquía o de aconsejarla en su tarea pastoral si es invitado a hacerlo, etc.» (*Conversaciones*, Madrid¹⁴ 1985, n. 9).

42. Cuando, sobre un fiel cristiano corriente, sobre un laico, recae la llamada de Dios al ministerio sagrado o a la vida religiosa, el Espíritu, que dirige a la Iglesia con sus dones jerárquicos y carismáticos, «sopla» ahora de otro modo sobre esas personas, que adquieren así una nueva posición estructural en la Iglesia —determinada por el carácter del Orden o el carisma religioso—, dejando de ser cristianos *laicos* para ser cristianos dotados de *otros carismas* estructurales. Su relación con la «restauración del orden temporal» cambia de signo y de contenido.

tareas del mundo en cuanto mundo en las que la ya se encuentra inserto, donación que crea en el sujeto su peculiar vocación-misión en la Iglesia.

12. *Tres implicaciones teológico-pastorales*

Aquí concluye, de alguna manera, nuestra investigación sobre la identidad teológica y eclesial de los fieles laicos: esa identidad viene determinada por ese carisma. No podría yo, sin embargo, acabar mi ponencia, dedicada a perfilar sistemáticamente la figura del laico, sin al menos glosar tres implicaciones de la definición que he propuesto de la «secularidad» como carisma estructural.

a) *Autonomía de las realidades terrenas*

Esa donación *cristiana* del mundo que hace el Espíritu a los laicos no significa de ninguna manera una «eclesiastización» del mundo. Perteneces, por el contrario, a la esencia de esa donación carismática que lo donado *escatológicamente* —con vistas al Reino de Dios— no cambie de naturaleza. La «gestión y ordenación de las cosas temporales» no pertenece a la Iglesia, ni a los cristianos en cuanto cristianos, sino a los hombres en cuanto hombres, al mundo en cuanto mundo. Esa tarea tiene su naturaleza propia —que los fieles deben conocer y respetar (LG, 36/b)—, la cual incluye una ordenación inmanente a Dios, e históricamente incluye también un elemento de desorden como fruto del pecado del hombre. Por el carisma de los laicos esas «cosas temporales» no cambian de naturaleza, no pasan, por tanto, a la «jurisdicción eclesiástica», sino que conservan la suya propia. Esto es lo que *Gaudium et spes*, 36, ha llamado la «justa autonomía de las realidades terrenas». En efecto, la donación escatológica de las mismas a los laicos significa que la conciencia de estos fieles cristianos —su libertad y su responsabilidad personales, iluminadas por la doctrina de la Iglesia, pero no la Iglesia en cuanto institución oficial—; esa conciencia, digo, se erige en mediadora insustituible para que aquellas «luces y energías» que provienen del fin salvífico de la Iglesia transformen *desde dentro* —desde la naturaleza íntima de las cosas— las «cosas de la tierra», imprimiéndoles un dinamismo salvador en dirección al Reino. Si los términos se comprenden en el contexto que estoy exponiendo, podríamos decir que la acción santificadora de las tareas del mundo que los laicos realizan, es una actividad «eclesial» pero no «eclesiástica».

Las consecuencias pastorales de lo que acabo de decir son inmensas, sobre todo a la hora de comprender la función propia de los laicos y la

propia de los ministros sagrados en la realización de la misión de la Iglesia en el mundo. De manera sintética están contempladas en el nº 43 de *Gaudium et spes*: «A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la Ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función, con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio (...). Los obispos, que han recibido la misión de gobernar a la Iglesia de Dios, prediquen juntamente con sus sacerdotes el mensaje de Cristo, de tal manera que toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio».

Por lo dicho se ve que la estructura fundamental del *sacramentum salutis* no coincide, sin más, con la estructura de las «asambleas eclesásticas», sino que las posiciones estructurales determinadas por el sacramento y el carisma «organizan» la misión de todo el Pueblo de Dios en la profundidad de las personas, misión que llega en su realización práctica hasta el mismo corazón del mundo.

Esta es, sin duda, la razón por la que el moderno Código de Derecho Canónico —que ha hecho una recepción formal de *Lumen Gentium*, 31 en su can. 225— dedica tan escaso espacio a «legislar» sobre los laicos (en el sentido teológico del término): sencillamente porque a la ley eclesástica no le compete regular el *contenido* de la vida del laico *en cuanto laico*. Ese contenido surge de la dinámica del mundo y lo regula —en la medida en que le compete, se entiende— el derecho civil de las naciones, no el derecho canónico. La inmensa mayoría de las normas canónicas que afectan a los laicos les afectan en cuanto que ellos son, ante todo, *fieles cristianos*. Pero esta última observación nos invita a pasar a la segunda implicación antes anunciada.

b) *Existencia cristiana laical*

En efecto, el «fiel laico» en la Iglesia, cuya identidad teológica hemos tratado tan laboriosamente de establecer, aparece en nuestros análisis de la estructura, ante todo, como «fiel cristiano» por razón de la fe y el Bautismo; en un segundo momento, como «laico», por razón del carisma de la secularidad.

Pero el común denominador y el numerador propio entran —a pesar de lo obvio debo recordarlo— en la identidad teológica, total y existencial, de los *fieles laicos*⁴³. Todo nuestro discurso en busca de la identi-

43. En la entrevista antes citada, me decía Mons. Escrivá de Balaguer: «Fijarse sólo en la misión específica del laico, olvidando su simultánea condición

dad *peculiar* partía del logro previo de su identidad *cristiana* radicada en el Bautismo. Una vez establecida aquélla debemos afirmar la perfecta integración de ambas. Por su condición de fiel adviene al laico la llamada a la santidad y al apostolado, participación en el ser y en la misión que es común a todos los miembros de la Iglesia; el carisma peculiar, por su parte, determina su puesto característico en la estructura de la Iglesia y el modo propio de responder a aquella llamada en la misión del Pueblo de Dios.

Lo que ahora quiero subrayar es que en la Iglesia lo que es propio de cada posición estructural —ministros, laicos, religiosos— *modaliza* la *totalidad* del ser cristiano y de la misión cristiana de los fieles que, según la respectiva vocación, se encuentran en esas respectivas posiciones. Eso quiere decir que la totalidad de la existencia cristiana del laico es *laical*. No sólo su concreta «gestión» de los asuntos temporales —que lógicamente consume la mayor parte de su tarea divina y humana—, sino su manera propia de evangelización y apostolado, el estilo de su piedad y su devoción, su concreta participación en la liturgia, su posible desempeño de oficios eclesialístico, etc.: todo ello pertenece a la condición común del *christifidelis*, pero ha de tener en los laicos la impronta del carisma de la secularidad. Sólo así podrán lograr la integración existencial del doble aspecto configurador de su vida, que es *una* —«unidad de vida»—, tanto en la sociedad eclesialística como en las tareas del mundo.

La trascendencia pastoral de lo dicho a nadie se le oculta. Para los pastores es de la máxima importancia discernir en toda su plenitud el carisma de la secularidad de los laicos. Ese discernimiento se constituye para los ministros sagrados en exigencia ministerial, desde la que reconsiderar todos los planes pastorales, pues éstos sólo tienen su razón de ser en el servicio a la comunidad cristiana —formada en su inmensa mayoría por laicos— y al mundo, en el que los laicos tienen la misión insustituible determinada por el carisma discernido. En este sentido, la predicación y la celebración de los sacramentos debe fomentar la plena identidad laical de los fieles laicos, sin la cual éstos no pueden responder a lo que la Iglesia espera de ellos.

Ya se ve por lo dicho que una «promoción de los laicos», interpre-

de fiel, sería tan absurdo como imaginarse una rama, verde y florecida, que no pertenezca a ningún árbol. Olvidarse de lo que es específico, propio y peculiar del laico, o no comprender suficientemente las características de estas tareas apostólicas seculares y su valor eclesial, sería como reducir el frondoso árbol de la Iglesia a la monstruosa condición de puro tronco.» (*Conversaciones*, Madrid 1985, n. 9).

tada como simple participación en las actividades de la sociedad eclesiástica, sería en realidad una simple «clericalización del laicado», es decir, la negación de la verdadera «promoción de los laicos». Esta no consiste sino en fomentar en ellos la toma de conciencia de su carisma peculiar, como «lugar» existencial —en la Iglesia y en el mundo— de su responsabilidad cristiana.

Ni qué decir tiene que esto es perfectamente compatible con que los cristianos laicos que lo deseen desempeñen los oficios y ministerios en la sociedad eclesiástica que están previstos por el Derecho. Pero ello ha de ser con plena conciencia —en los laicos y en los pastores— de estas dos cosas: primera, que de ordinario esos oficios son «laicales» no en el sentido teológico que hemos establecido, sino en el sentido de laico como no-clérigo; por tanto no *propiamente* laicales⁴⁴. Segunda, que si esos servicios eclesiásticos impidieran la normal actividad laical en el mundo, significarían una deformación de la identidad teológica de sus titulares.

c) *Laicos y asociaciones*

Finalmente, una tercera implicación del carisma de la secularidad tal como lo hemos discernido. Es el más común de los carismas, hemos dicho; el Espíritu Santo lo concede a los fieles con el Bautismo (aunque no es efecto del Bautismo). Esto significa que responde a una falsa eclesiología la tendencia a reservar de hecho —o a monopolizar— el nombre de laicos para referirse a ciertos grupos de «laicos comprometidos» (comprometidos paradójicamente, las más de las veces, en actividades eclesiásticas oficiales)⁴⁵. Esa tendencia es un elemento más de confusión dentro de la equivocidad canónica y semántica que el término tiene en la tradición doctrinal. Esta deformación suele ir unida, por otra parte, a un concepto «institucional» de laico, que lo concibe como «encuadrado» en organizaciones cuyos *staffs* «representan» a los laicos ante la jerarquía eclesiástica y ante la comunidad misma.

Detrás de esta postura hay una perfecta incompreensión de toda la teología del laicado que hemos tratado de exponer. En realidad, recae en una caracterización «eclesiástica» —de socialidad eclesiástica, quiero

44. Una descripción sintética de esos oficios según el Código de Derecho Canónico puede verse en J. MEDINA, *Notas sobre los ministerios de la Iglesia confiados a fieles laicos*, en «Teología y Vida» 27 (1986) 167-172. Digo que de ordinario no son laicales, porque hay oficios eclesiásticos que pueden ser asumidos por laicos precisamente en función de su secularidad teológica. Por ejemplo, ser miembro del *Consilium de laicis*, o del Consejo pastoral de una diócesis.

45. Este punto fue vigorosamente señalado por P. LOMBARDIA, *Los laicos*, en «Il Diritto Ecclesiastico» 83 (1972) 297.

decir— de la figura del laico. Responde al «ordo laicorum» —en el sentido de no-clérigos— de los viejos formularios litúrgicos, pero ahora con un sentido elitista, de laicos «especializados». Su *analogatum* sería la manera estructural de darse el ministerio sagrado y el estado religioso. Por la ordenación ministerial, en efecto, el fiel cristiano ingresa en una institución eclesiástica: el «ordo clericorum», que se concreta en los presbiterios diocesanos, etc; el carisma de los religiosos, discernido por la Iglesia como elemento de su estructura fundamental, es reconocido y regulado dentro de los Institutos, a los que el fiel que ha recibido este carisma se vincula con los *sacra ligamina*. Pues bien, por su propia naturaleza, el carisma de la secularidad no es un carisma «institucionalizado»: no «sitúa» al cristiano en una «organización» eclesiástica de laicos; se recibe —dije— con el Bautismo y es, sencillamente, la tarea en el mundo en cuanto donada por el Espíritu para buscar el reino de Dios. Y ello, sin la menor consecuencia «institucional» o societaria: el «laicado» no es una «organización», y los laicos, por razón de su carisma estructural, no tienen otra «congregación» que la *congregatio fidelium*.

Se comprende, por otra parte, que sea así, si se tiene en cuenta que al laicado pertenece la inmensa muchedumbre de los fieles cristianos, cuya «organización» propia es, como acabo de decir, la Iglesia misma. Esa *multitudo laicorum* —con los problemas reales de su vida cristiana y la imperiosa necesidad de ser atendidos— es la que debe tener ante la vista el Sínodo de los Obispos al tomar sus resoluciones pastorales. Ellos representan de manera capilar la realidad de la Iglesia en la entraña de la sociedad. Si esto se olvidara, caeríamos, también bajo este ángulo, en una concepción clerical y «eclesiástica» —no «eclesial»— de la misión de los laicos en la Iglesia.

Afirmar lo anterior en todo su rigor teológico, no significa desconocer la importancia pastoral, más aún, la necesidad práctica de las asociaciones de fieles laicos en la Iglesia, que auspicia y regula el Código de Derecho Canónico⁴⁶. Pertenecen al ejercicio de la *libertas in Ecclesia* que tienen los fieles en general y los laicos en concreto. Debe manifestarse en ellas el carisma de la secularidad, que las precede en las personas de sus miembros. Pero de ninguna manera constituyen u «otorgan» el carácter de «laicos» a los que en ellas se inscriben.

P. Rodríguez
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

46. Vid. cann. 225 § 1, 327 y 329.