

Melani, Alfredo

*Los ministerios laicales en la Iglesia :
aproximación a los núcleos eclesiológicos
desde la reflexión conciliar y post conciliar
hasta la actualidad*

Tesis de Licenciatura en Teología
Facultad de Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

MELANI, Alfredo, C.M.F. *Los ministerios laicales en la Iglesia : aproximación a los núcleos eclesiológicos desde la reflexión conciliar y post conciliar hasta la actualidad* (Tesis de licenciatura – Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología) [en línea], 2011.
Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/ministerios-laicales-iglesia.pdf>
[Fecha de Consulta:.....]



Pontificia Universidad Católica Argentina
“Santa María de los Buenos Aires”
Facultad de Teología

Los ministerios laicales en la Iglesia:
Aproximación a los núcleos eclesiológicos
desde la reflexión conciliar y post conciliar
hasta la actualidad.

Disertación escrita para la Licenciatura
con especialización en Teología Dogmática

Director de Tesis: Dr. Fr. Jorge Scampini op.

Alumno: P. Alfredo Melani cmf

Matrícula: 101465

Año 2011

Índice Analítico

Abreviaturas y Siglas.....	6
INTRUDUCCIÓN GENERAL.....	7
1. Motivaciones.....	7
2. Definición y pertinencia temática.....	8
3. Abordaje metodológico y estructura del trabajo de investigación.....	9
4. Sobre la bibliografía fundamental.....	11
 CAPÍTULO I	
La Teología del laicado a partir del Concilio Vaticano II, especialmente lo relativo a los llamados “ministerios laicales”.....	12
Introducción.....	12
1. Los principales hitos de la teología del laicado en la segunda mitad del siglo XX.....	15
1.1 La “teología del laicado” en el Concilio Vaticano II.....	15
1.1.1 La teología del laicado en los textos conciliares.....	15
1.1.2 Primera recepción postconciliar: <i>Ministeria Quaedam</i>	21
1.1.3 La Exhortación Apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i> . Continuidad y apertura.....	23
1.2 El Nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 y la codificación de los aportes teológicos previos.....	26
1.3 El Sínodo de los Obispos de 1987 sobre la vocación y misión de los Laicos. Debates previos. La Exhortación Apostólica <i>Christifideles Laici</i> y su recepción.....	31
1.3.1 El marco de comprensión.....	31
1.3.2 Desarrollo del proceso sinodal: desde los <i>Lineamenta</i> al Documento final.....	35
a) Los <i>Lineamenta</i>	35

b) El <i>Instrumentum Laboris</i>	36
c) El desarrollo del Sínodo.....	37
d) La Exhortación Apostólica <i>Christifideles Laici</i> (ChL.).....	38
1.4 La Instrucción Vaticana “ <i>Ecclesiae de mysterio</i> ” de 1997.....	45
2. Síntesis del primer capítulo.....	49
2.1. Un período con grandes aportaciones.....	49
2.2. Un período inconcluso y abierto.....	52
2.3. Relevancia de un replanteo eclesiológico sobre los ministerios laicales.....	53
 CAPÍTULO II	
Análisis teológico-dogmático sobre los principales núcleos temáticos en torno a los llamados “ministerios laicales”. Su problemática, riqueza, tensiones y polaridades.....	54
1. Presentación sumaria de los principales temas debatidos.....	54
2. Principales consensos en la teología de los ministerios laicales.....	57
2.1 Una vocación y una misión en el Pueblo de Dios.....	57
2.2 Sacerdocio común y sacerdocio ministerial.....	59
2.3 La ministerialidad y la dimensión comunitaria de la Iglesia. Superación del esquema laicos vs clérigos como modo inadecuado de abordaje de la ministerialidad eclesial.....	61
3. Principales tensiones y debates.....	66
3.1. La secularidad y su interpretación. ¿Índole secular como propiedad del laicado o “laicidad” propia de todo el Pueblo de Dios?.....	66
3.1.1 Aproximación al concepto de secularidad.....	68
3.1.2 Dos interpretaciones sobre la índole secular de los laicos.....	68
3.1.3 Un nuevo paradigma: La laicidad como dimensión de toda la Iglesia.....	71
3.1.4 El momento dialéctico: críticas cruzadas de las posturas teológicas.....	74
3.1.5 ¿Una alternativa superadora y sintética?.....	75
3.2 La superación de la figura del laico en la del “cristiano”.....	77

3.2.1 La teología de “lo cristiano”. Presupuestos y exponentes.....	77
3.2.2 Algunos puntos críticos de la teología de “lo cristiano”	78
3.3 Ministerios eclesiales laicos: ¿suplencia o colaboración, paréntesis o realidad estructural?.....	79
3.3.1 La recepción crítica a la Instrucción de 1997 en referencia al término “colaboración”	80
3.3.2 Un hecho y dos interpretaciones: la disminución de vocaciones al sacerdocio ministerial.....	81
3.3.3 La cuestión de fondo del debate sobre la colaboración.....	82
3.4 Ministerialidad: ¿participación en los munera Ecclesiae o en los munera jerárquicos?.....	84
3.4.1 Las falsas disyuntivas.....	84
3.4.2 Recordando el punto de partida.....	85
3.4.3 Una eclesiología determinada por una cristología pneumatológica.....	86
3.5. ¿Democratización de la Iglesia o clericalización del laicado?.....	87
3.5.1 La autoridad y el poder en la Iglesia.....	87
3.5.2 Pertinencia o no de la realidad democrática aplicada a la vida eclesial: ¿secularización de la Iglesia?.....	89
3.5.3 La “clericalización del laicado”: ¿autoritarismo eclesiástico?.....	93
4. Síntesis del segundo capítulo.....	93

CAPÍTULO III

Apuntes para una nueva síntesis de reflexión sobre los ministerios laicales en la Iglesia. Núcleos articuladores.....	95
Introducción.....	95
1. Principio trinitario (perijóresis). Identidad y relación. Primacía de la comunionalidad.....	96
1.1 Dios Trinidad fuente y fundamento de la eclesiología: La Iglesia icono de la Trinidad.....	96
1.2 La perijóresis trinitaria y la comunión eclesial: la relacionalidad como punto	

de encuentro. Interrelación y reciprocidad entre los ministerios.....	100
1.3 Identidad y relación: una polaridad tensa en la eclesiología de los ministerios.....	105
2. La sacramentalidad como clave integradora de eclesialidad y secularidad.	
Relación Iglesia – mundo. Ministerios ad intra y ad extra.....	107
2.1 La Iglesia como sacramento: fundamentos trinitarios y cristológicos.....	107
2.2 Secularidad y eclesialidad de los ministerios laicales en la perspectiva de la sacramentalidad eclesial. Ministerios ad intra y ad extra.....	110
3. La vocación y su fundamento sacramental.....	116
3.1 Bautismo como signum configurativum: Todos llamados al seguimiento de Cristo. Vocación.....	116
3.2 Eucaristía como signum confirmativum: Todos con-vocados a vivir la fe en comunidad: CON-VOCACION.....	122
3.3 La confirmación como signum provocativum. Todos enviados a ser testigos del Evangelio: PRO-VOCACION.....	124
4. La misión y la corresponsabilidad eclesial.....	126
4.1 Unidad de misión y diversidad ministerial: fundamento de la corresponsabilidad.....	126
4.2 La corresponsabilidad diferenciada: modo de entender las identidades en relación para la misión.....	130
Conclusiones: Caminos abiertos y perspectivas.....	133
1. Clarificación de las cuestiones terminológicas y conceptuales.....	133
2. Las “Mutuae Relationes” entre la Teología y el Derecho.....	138
3. Praxis eclesial y reflexión magisterial: El discernimiento y la orientación.....	141
4. Praxis eclesial y reflexión dogmática: la escucha y la palabra teológica.....	145
5. Nueva configuración ministerial de la Iglesia: fidelidad creativa.....	149
6. Palabras finales.....	152
Bibliografía.....	154

Siglas y abreviaturas

AA	<i>Apostolicam Actuositatem</i>
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AG	<i>Ad Gentes</i>
art. cit.	Artículo oportunamente citado
c.	canon
cc.	cánones
Cf.	Confrontar
ChL	<i>Christifideles Laici</i>
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i>
DA	<i>Documento de Aparecida</i>
DP	<i>Documento de Puebla</i>
DV	<i>Dei Verbum</i>
EA	<i>Ecclesia in América.</i>
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
Ibíd.	Inmediatamente anterior
Id.	Idéntico
IL	<i>Instrumentum Laboris</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
MQ	<i>Ministeria Quaedam</i>
NMI	<i>Novo Millennio Ineunte</i>
NT	<i>Nuevo Testamento</i>
op. cit.	Obra oportunamente citada
PDV	<i>Pastores Dabo Vobis</i>
RMi	<i>Redemptoris Missio</i>
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i>
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i>
VC	<i>Vita Consecrata</i>

Introducción General

1. Motivaciones

Hay tres acontecimientos autobiográficos que motivan el presente tema de investigación y que, perceptible o imperceptiblemente, han ido hilando mis búsquedas y mis estudios. Ellos son: En primer lugar, durante mis años de formación inicial y la formación académica de aquella etapa, cuando me encontré con la posibilidad de leer la obra *Modelos de Iglesia* de A. Dulles s.j. Allí, entre los elementos que comenzaron a inquietarme intelectualmente, percibí lo incompleta que se encontraba aún la reflexión sobre la ministerialidad laical. Al mismo tiempo me entusiasmó la idea de buscar una nueva clave teológica que ayudara a configurar un nuevo modelo de Iglesia en continuidad con la reflexión del Concilio Vaticano II, pero asumiendo los profundos cambios experimentados desde la década del 60 a nuestros días.

En segundo lugar, la experiencia misionera en Formosa acompañando las CEBs. Tal vez porque fue la primera experiencia de reflexión compartida, o porque era la etapa de mi vida en que estaba forjando mi propia identidad consagrada y ministerial; el encuentro con tantísimos ministros/as laicos/as fue para mí un hallazgo que me motivó hondamente a reflexionar.

En tercer lugar, porque mi propia etapa de estudios de Licenciatura en esta casa de estudios se encuadra en un marco congregacional para los misioneros claretianos. Desde hace algunos años hemos acuñado la expresión “Misión Compartida” como clave auténtica de entender nuestra vida y nuestra acción apostólica. A la vez que una realidad llena de posibilidades y potencialidades, aparece como una expresión aún un tanto difusa que requiere de mayores precisiones y clarificaciones. El presente trabajo de investigación lo entiendo como un aporte en dicha tarea.

Esta triple motivación personal ve en la elaboración de la tesis de Licencia una oportunidad de madurar desde la sistematicidad y científicidad propias del segundo nivel de estudios académicos lo que hasta ahora eran sólo intuiciones.

Podríamos agregar providencialmente la convocatoria a la próxima Asamblea General del Sínodo de los Obispos en Roma para el año 2012 que abordará como tema central la Nueva Evangelización en la trasmisión de la fe. Creo que Dicho acontecimiento merece ser rescatado como una posibilidad eclesial de alentar la ministerialidad de toda la Iglesia, y particularmente del laicado en la común misión de todos y cada uno de anuncio del Evangelio.

2. Definición y pertinencia temática

La pertinencia del tema elegido está dada por la intermitencia de la reflexión teológica sobre la ministerialidad laical, trasvasando una mirada solamente fenomenológica de lo que acontece en los diversos contextos eclesiales. Trabajaremos sistematizando complexivamente aquello que desde el Concilio Vaticano II se insinuó pero parecería haber disminuido en su intensidad e incidencia eclesial.

La intencionalidad del presente trabajo de investigación será justamente desarrollar la percepción – sensibilidad de que no se ha logrado aún una clarificación conceptual suficiente ni de los términos “ministerios” ni de una teología del “laicado”; y mucho menos una articulación de los mismos en perspectivas de ahondar en sus consecuencias eclesiológicas.

Es menester entonces, explicitar el recorte temático expresado en el título. En primer lugar la perspectiva de abordaje de la temática ministerial será estrictamente eclesiológico. En este sentido si bien tiene amplia relación con la historia de la Iglesia, la pastoral e incluso con el derecho, o es susceptible de otros abordajes como el sociológico, buscaré una reflexión desde la teología sistemática – dogmática de las condiciones de posibilidad para un nuevo discurso sobre los ministerios laicales.

Soy consciente que el recorte del tema es de una amplitud considerable. Por un lado, el período abordado (desde Concilio Vaticano II a esta parte) es extenso no sólo cronológicamente sino porque ha sido fecundo en reflexión. Por otro lado, al no abordar un autor en particular, exige una lectura abundante del tema que permita identificar los matices y perspectivas diferentes sobre el mismo. Acepto el desafío consciente de que es imposible leer toda la bibliografía existente, aun cuando crea que hay muchas repeticiones sobre este tema y que por tanto, es posible tener una mirada general suficiente con la bibliografía seleccionada para el presente trabajo de investigación.

Así mismo, considero importante explicitar las perspectivas que no serán abordadas en el presente trabajo: no abordaré directamente ni una sección analítico-escriturística sobre la relación carismas y ministerios (para ello referiré a bibliografía abundante que hace de soporte a la reflexión sistemática), ni tampoco una descripción de la evolución histórica de los ministerios realizados por los laicos en la Historia de la Iglesia previo al Concilio Vaticano II. No me abocaré tampoco de modo directo a un tratamiento de los ministerios desde una perspectiva de género, y en particular de los ministerios laicales de las mujeres en la Iglesia (tema que se positivamente está generando un camino rico de reflexión).

3.- Abordaje metodológico y estructura del trabajo de investigación

Tomando la doble dinámica del pensar teológico de G. Lafont de una perspectiva profética y sapiencial del quehacer teológico,¹ la primera de ellas estaría presente particularmente en el capítulo I y II en la medida que analizando los momentos históricos más significativos sobre la reflexión de los ministerios laicales se detectan a la vez que continuidades, rupturas o perspectivas diferentes.² La perspectiva sapiencial de la tesina estaría dada en la búsqueda de clarificación conceptual y de interrelación de los nexos entre la realidad ministerialidad – laicado; no a partir de definiciones negativas sino en peculiaridad y relacionalidad con las demás formas de vida cristiana, y su posible incidencia en la configuración de un nuevo modelo de Iglesia.³ Ello será abordado particularmente en el capítulo III.

La estructura del trabajo está pensada en tres secciones o capítulos y unas conclusiones finales.

En el primer capítulo doy cuenta de la reflexión magisterial sobre el tema de los ministerios laicales partiendo de los textos conciliares y la “teología del laicado” que en los años precedentes constituyó su *humus*. Se abre con una breve introducción sobre el programa del mismo capítulo seguido por un desarrollo histórico—genético de la reflexión magisterial en el cual se marcan cuatro grandes hitos magisteriales: El acontecimiento del Concilio Vaticano II con sus constituciones y decretos, la codificación jurídica y la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983 como parte del proceso de recepción conciliar, el Sínodo sobre los laicos de 1987 y su plasmación en la Exhortación Apostólica *Christifideles Laici* y, por último, la presentación de la Instrucción Interdicasterial de 1997 sobre la colaboración de los laicos en el ministerio pastoral de los presbíteros. Como se puede percibir, el abordaje de esta primera sección es fundamentalmente diacrónico. La sección a la vez que transcribe varios textos procura expresar una hermenéutica de los mismos, descubriendo los núcleos, avances y sistematizaciones que se han dado a lo largo de estos últimos 50 años. Ellos serán retomados en diversas oportunidades en los capítulos siguientes. La sección culmina con una breve síntesis de recapitulación del proceso realizado.⁴

¹ Cf. G. LAFONT, *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca, Sígueme, 2008.

² Cf. *Ibíd.*, 14.

³ Cf. *Ibíd.*, 17.

⁴ Corresponde al momento diacrónico del proceso investigativo, a las especializaciones funcionales de la investigación de los datos, su interpretación e historia Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 1988, 127-128.145-189.

El segundo de los capítulos es propiamente una reflexión sistemática y dogmática de los núcleos eclesiológicos fundamentales para comprender los ministerios laicales. Tratará de la presentación de las polaridades tensas entre las cuales han ido tomando postura diversos autores. Así se buscarán las dialécticas existentes en los planteos teológicos contemporáneos. A la presentación sumaria de los temas tratados, sigue una clasificación – tipología de las principales tensiones abordadas por los teólogos en el proceso post-conciliar. Así, he tratado de manifestar los principales consensos alcanzados como los puntos abiertos aún en el debate teológico. En este sentido, la metodología utilizada ha sido la de exponer los temas, las posturas, los puntos de acuerdo y los disensos.⁵ También en esta sección presento una recapitulación de los temas abordados de modo que abran el camino hacia la tercera de las secciones.

El tercer capítulo es desarrollado a partir de una metodología sincrónica y se centra en lo que llamo núcleos articuladores para una reflexión integral de los ministerios laicales dentro de una eclesiología total-integradora. Propiamente expresa el modo particular a la luz de todo el proceso investigativo en que yo mismo propongo claves de nuevas síntesis, no porque sean originales, sino porque me parecen que pueden ayudar a concretar el objetivo original del presente trabajo de investigación. De alguna manera adelanta ya las conclusiones, en el sentido de que en la estructura misma del capítulo se manifiesta lo propio del autor. Los contenidos de la sección buscan articular el tema de los ministerios laicales dentro de la eclesiología y sus fundamentos dogmáticos. Esta es según mi percepción la condición de posibilidad de un lenguaje adecuado sobre la ministerialidad de la Iglesia, y particularmente sobre la ministerialidad laical.⁶

El trabajo de investigación culmina con unas conclusiones a las que he querido llamar “Caminos abiertos y perspectivas”. Si bien tiene como intención dar algunas conclusiones del proceso investigativo que reflejen el estado de la cuestión actual -tanto en los problemas no resueltos como así también en los avances y luces que se van logrando en la reflexión-, se presentan a la comunidad académica como pistas para seguir profundizando. Con ello queremos ser coherentes con el título de la presente investigación que refiere a una “aproximación” eclesiológica y no a una definición cerrada y exhaustiva.⁷

⁵ Cf. *Ibíd.*, 229. Es el momento propiamente dialéctico de la teología según el método teológico de Lonergan.

⁶ Siguiendo el esquema de las especializaciones funcionales, encuentro que este capítulo expresa mejor la explicitación de los fundamentos, la reflexión dogmática y la sistematización de las ideas. Cf. *Ibíd.*, 261- 330.

⁷ En este sentido intenta aplicar el momento comunicativo de toda teología. “Esta función es de un interés capital, porque en esta etapa final es donde la reflexión teológica aporta todo su fruto”. *Ibíd.*, 341.

Así mismo, el presente trabajo integra varios de los elementos investigados a lo largo de los cursos y seminarios de la licenciatura realizada en el período 2009-2010. La orientación premeditada de dichos cursos desde el tema que es eje del presente trabajo de investigación, han permitido que algunos de sus contenidos constituyeran a veces material de los capítulos y otras el marco de comprensión para abordar las problemáticas. En todo caso ha sido una rica experiencia académica que ha preparado el terreno para la finalización exitosa de los mismos a partir de este trabajo final.

4. Sobre la bibliografía fundamental

El presente trabajo ha requerido una amplia lectura y búsqueda bibliográfica. Como lo muestra el listado de la misma al final del presente trabajo, la mayoría de ella en lengua española y en menor medida francés e inglés. La limitación del manejo de otras lenguas indudablemente empobrece el acervo bibliográfico. Cabe destacar que muchas de las obras citadas por los autores referentes o especialistas que han seguido el tema no se encuentran en bibliotecas de Argentina. Algunos de ellos he podido adquirirlos en diversos países, otros se encuentran disponibles en la web, aunque no todos.

He recurrido particularmente a los artículos de revistas científicas y especializadas para seguir el estado de cuestión sobre los ministerios laicales, como así también sobre temas relacionados con los mismos. En este sentido, he tratado de abordar todo el arco cronológico como podrá constatarse a través de la bibliografía.

He preferido metodológicamente citar a pie de página todas las veces que sea necesario las referencias temáticas que apoyan las perspectivas presentadas.

He mencionado anteriormente, por último, aspectos relacionados con la temática de los ministerios laicales pero no abordados directamente en la presente tesis de Licenciatura. Todo recorte implica una selección acorde a las posibilidades investigativas. En mi caso, he preferido centrarme en estos aspectos eclesiológicos fundamentales para no abrir desmedidamente el trabajo y luego quedar a mitad de camino sin haber podido profundizarlos suficientemente. Esto no implica ni mucho menos que esos aspectos no desarrollados en el presente trabajo no puedan en el futuro aportar nuevas claves de reflexión. Será, en todo caso, el aporte de otros y otras en el común camino de búsqueda teológica.

Capítulo I

La teología del laicado a partir del Concilio Vaticano II, especialmente lo relativo a los llamados “ministerios laicales”

Introducción

La historia es mucho más que la sucesión temporal de acontecimientos. Esta verdad tan evidente parece ridiculizar el inicio del capítulo primero de este trabajo de investigación. Sin embargo, una de las cuestiones epocales más debatidas en el siglo XX ha sido, justamente, la pérdida de la memoria histórica, por la cual el momento presente aparece como una realidad desconectada, aislada, sin raíces, sin antecedentes y, por tanto, sin parámetros de comprensión.

Este capítulo primero tiene una gran carga de dato histórico, de descripción y narración. No es posible aquí -pues desborda el sentido de una introducción- hacer una “teología de la historia”. Sin embargo, el desarrollo de las ideas teológicas y de los ministerios laicales en particular, sólo es comprensible en la trama histórica en la cual la reflexión y la praxis eclesial, entre tensiones y desarrollos, nos ubican en el presente como en un eslabón más en una larga historia de testigos que nos preceden.

Con esto comprendo el propio aporte teológico realizado desde la eclesialidad de un ministerio compartido: reflexionar la fe es tarea de una comunidad, ministerio encomendado por la comunidad a unos servidores que a la vez, como todo momento teológico, encuentra su plenitud en la “comunicabilidad” de la comprensión más honda del misterio en el cual creemos.

En la descripción y presentación sintética de los momentos históricos en los cuales la reflexión sobre la ministerialidad laical ha encontrado mayor eco en la eclesiología católica, se intenta contextualizar la reflexión en el diálogo Iglesia-mundo; sobre todo a partir del Concilio Vaticano II y en torno al cambio epocal - eclesial que dicho período representa.

Esto da pie para un primer criterio de periodización sobre el cual versa este capítulo: el período abordado será la mitad del siglo XX hasta la actualidad, teniendo como telón de fondo el desarrollo y la renovación de la investigación bíblica, patristica y teológica que desembocó en el Concilio Vaticano II y que nutrieron sus documentos. Es más, será el mismo

Concilio el punto de partida como acontecimiento que vincula, en su trama, espíritu, historia, texto y contexto.⁸

A 45 años de la clausura del Concilio Vaticano II nos encontramos en plena etapa de recepción de sus orientaciones, enseñanzas e intuiciones. Algunas se han desarrollado más que otras. Algunas de sus ideas directrices han calado hondo en el lenguaje, en la expresión de la fe y en la autoconciencia eclesial, en su praxis histórica y en la configuración eclesiológica. Otras han encontrado momentos esporádicos de brillo cayendo luego en baches y olvidos, “destierros teológicos”, bloqueos reflexivos, etc.⁹

La recepción no sólo es un concepto técnico o instrumental sino que, conforme a la eclesiología conciliar, es un proceso espiritual y complejo que atañe a todo el Pueblo de Dios y que contiene aspectos de un proceso sociológico. Es ante todo un proceso dinámico, progresivo e histórico de toda la comunidad eclesial. Desde aquí, la recepción puede considerarse como el proceso por medio del cual el Pueblo de Dios en su realidad diferenciada, bajo la guía del Espíritu Santo, reconoce y acepta nuevas perspectivas y testimonios de la verdad y de sus formas de expresión, porque considera que estos corresponden a la tradición apostólica y al *sensus fidelium* de la Iglesia.¹⁰

Habiendo marcado el acontecimiento del Concilio Vaticano II como punto de partida histórico desde el cual abordaré el tema de la ministerialidad laical, queda ahora definir unos ciertos criterios de periodización.

El primero y más fundamental está dado por los acontecimientos eclesiales en torno a los cuales explícitamente el tema ha vuelto al primer plano de la conciencia eclesial y que ha producido mayor cantidad de testimonios literarios de autores y exponentes teológicos, debates y clarificaciones.

El segundo es la normatividad de ciertos documentos emanados del magisterio ordinario, sea del Romano Pontífice, sea de otras instancias magisteriales y la recepción que ellos han tenido en el mundo de la teología académica.

⁸ Cf. P. CODA, “La *Lumen Gentium* y el camino de la iglesia cuarenta años después”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ED.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II: Recepción y actualidad*, XXIV Semana Argentina de Teología, Buenos Aires, San Benito, 2006, 16; C. GALLI, “Claves de la Eclesiología conciliar y postconciliar desde la bipolaridad *Lumen Gentium* - *Gaudium et Spes*. Síntesis Panorámica y mediación especulativa”, en: *Ibíd.*, 52-54.

⁹ Cf. B. FORTE, *La Iglesia, Icono de la Trinidad*, Salamanca, Sígueme, 1992, 15-25. Allí el autor hace referencia al “destierro de la trinidad” del marco fundamental en el cual plantear la eclesiología.

¹⁰ Cf. Y. CONGAR, “La recepción como realidad eclesiológica”, *Concilium* 77 (1972) 57-85; A. GRILLMEIER, “Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion”, *Theologie u. Philosophie* 45 (1970) 321-352; J. SCAMPINI, “La noción de recepción”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ED.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II: Recepción y actualidad*, op.cit., 117.

En tercer lugar estos períodos son asumidos comúnmente en el mundo de la reflexión eclesiológica pues muestran líneas comunes, puntos desarrollados, tensiones latentes, interlocutores comunes, encuadres eclesiológicos.¹¹

1. Podemos así entonces demarcar ciertos períodos que serán desarrollados a continuación: Partiendo del Concilio Vaticano II, retomando brevemente la “teología del laicado” desarrollada al inicio del siglo XX, especialmente a partir de la obra de Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado*, y desde allí buscar los fundamentos y las intuiciones germinales sobre los ministerios laicales en los textos conciliares y la primera recepción de ellos en el ámbito eclesiológico católico.
2. Un segundo momento será la recepción jurídica del Concilio Vaticano II a partir de la reforma del Código de Derecho Canónico y su promulgación en 1983, su problematicidad, el modo en que la teología dogmática -y especialmente la eclesiología-, han influido efectivamente en la comprensión de los ministerios laicales tal como aparece en la redacción final del CIC.
3. Un tercer momento girará en torno al Sínodo Ordinario de los Obispos de 1987 y la Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*. Esto supone el camino de preparación, el debate sinodal y las principales cuestiones que de allí se desprenden.
4. Finalmente, se desarrollará el período iniciado con la publicación de la Instrucción Interdicasterial Vaticana de 1997 sobre la colaboración de los laicos en el ministerio de los presbíteros, su impacto en el mundo teológico-eclesiológico, su continuidad y/o ruptura con el pensamiento sobre la ministerialidad previo al documento y cómo es acogido por el ámbito católico hasta la actualidad.

En definitiva, intentaremos el abordaje diacrónico-genético dentro de la perspectiva de una eclesiología total, en una vinculación estrecha con la llamada teología del laicado pero en el marco más amplio de una eclesiología renovada e integradora – integral.¹²

¹¹ Cf. S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, *Revista Española de Teología* 48 (1988) 321-370; ID., “Los ministerios confiados a los laicos”, *Phase* 224 (1998) 133-153; ID., *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2007, 289 – 309; S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*., Santander, Sal Terrae, 2002, 298-319; J. MARTÍNEZ GORDO, “El directorio de laicos y laicas con encargo pastoral en la diócesis de Bilbao: aciertos, limitaciones y asuntos pendientes”, *Lumen* 58 (2009) 225-272; E. BUENO DE LA FUENTE, “¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia?: Boletín bibliográfico 1985-1987”, *Revista Española de Teología* 48 (1988) 213-249.

¹² Cf. G. TEJERINA ARIAS, “La superación del dualismo clérigos-laicos. Balance de la última eclesiología española”, *Agustiniana* 29 (1988) 133.

1. Los principales hitos de la teología del laicado en la segunda mitad del siglo XX

1.1. La “teología del laicado” en el Concilio Vaticano II.

1.1.1. La teología del laicado en los textos conciliares

“Es esta, sin duda, la primera vez en la historia que un concilio consagra un capítulo particular a los seglares”.¹³ Con esta frase tan expresiva, nos ubicamos en la trascendencia que ha tenido el Concilio Vaticano II para la teología del laicado.

Dos precisiones previas son necesarias al abordar el acontecimiento conciliar. Las presentamos en términos negativos para evitar la tentación de una lectura “directa” o “facilista” en sus textos. Cuando reflexionamos sobre la importancia del Concilio:

- o No se trata sólo de la presencia del término “laico/a” en los documentos eclesiales del Vaticano II sino que tiene un marco más amplio: el laicado es visto dentro de una eclesiología total como lo señalara Y. Congar al comentar este giro copernicano.¹⁴ “El Concilio Vaticano II quiso dar cuenta de la naturaleza y misión de la Iglesia. En realidad, el redescubrimiento del laicado corre parejo con el redescubrimiento de la Iglesia: la pregunta por el laicado es una pregunta por la Iglesia y por la identidad cristiana”.¹⁵
- o El desarrollo no es propiamente de los “ministerios laicales” -que no aparece en el Vaticano II- sino de la “teología del laicado”. Sin ellos es imposible comprender los desarrollos posteriores.¹⁶

Partimos del capítulo IV de *Lumen Gentium*, particularmente de los nnº 30-38. Ahora bien, dicho capítulo no debe y no puede desvincularse del total de la Constitución mencionada, en

¹³ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona, Herder, 1968, 13.

¹⁴ “Se ha dicho que al invertir el capítulo hemos hecho una revolución copernicana. Creo que es verdad; esta inversión nos impone una especie de constante revolución mental. El capítulo nos da una visión de la Iglesia dinámica, histórica, concreta, escatológica: la comunidad fraternal de los creyentes ocupa el primer plano. Esta comunidad, jerárquicamente estructurada sin dudas, aparece ante todo como comunidad sacramental fundada en el bautismo y en la eucaristía, una eclesiología de comunión”. L.J. SUENENS, “Algunas tareas teológicas de la hora actual”, *Concilium* 60, extra (1970) 185-186. Cf. también Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona, Ed. Stella, 1961, 13.

¹⁵ S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 299. La teología del laicado inevitablemente repercute en una pregunta sobre la eclesiología. El autor sintetiza esta idea directriz en la expresión “hombres de Iglesia en el corazón del mundo y hombres del mundo en el corazón de la Iglesia”.

¹⁶ En este sentido, los ministerios laicales o la ministerialidad laical aparecen por primera vez en el *Motu Proprio Ministeria Quaedam* de Pablo VI, que es presentada como una verdadera exégesis de la eclesiología que se depende de los documentos conciliares.

particular de su Capítulo II “La Iglesia como Pueblo de Dios” ni de la constitución *Gaudium et Spes* (GS) o del decreto *Apostolicam Actuositatem* (AA).¹⁷

Hay tres elementos fundamentales que es necesario comprender en la eclesiología de *Lumen Gentium*.¹⁸

En primer lugar, que la Iglesia se comprende como Misterio. Este punto de partida no es fortuito y de hecho constituye uno de los giros más importantes que los padres conciliares produjeron al rechazar el esquema I *De Ecclesia* en las sesiones de I.XII.1962.¹⁹ Pasar de una concepción juricista-institucional a una más misteriosa ha sido la condición de posibilidad para desarrollar la ministerialidad como una dimensión de toda la Iglesia.

Una segunda coordenada teológica es partir de la eclesiología de comunión. Esta clave teológica del Concilio fue reafirmada por el Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985.²⁰

En ella el bautismo es la puerta de acceso a una vida nueva en la comunión eclesial. En función de esta vida íntima, de este misterio de comunión, existe una estructura y una constitución social de la Iglesia para el servicio del Evangelio y de la cual se sirve el Espíritu, verdadero principio de unión vital de todos los creyentes.

“Con la acentuación y prioridad de los elementos comunes dentro del Pueblo de Dios, basados en la realidad sacramental de la regeneración cristiana, se pone en el primer plano de la consideración la unidad, la solidaridad, la igualdad esencial en el orden de la dignidad propia de la existencia cristiana, la cualidad de discípulos de Cristo (...) En esta realidad sacramental de la existencia cristiana, común a todos los bautizados, se funda la corresponsabilidad de todos los miembros del Pueblo de Dios y su participación solidaria en la vida de la Iglesia y en la realización de su misión en el mundo”.²¹

La tercera coordenada teológica es aportada por la eclesiología del Pueblo de Dios a la teología del laicado. Al capítulo I -“La Iglesia como Misterio”- le sigue el capítulo II: “La

¹⁷ El Concilio Vaticano II “consagró” la teología del laicado. Sobre todo al dedicarle el Capítulo IV de *LG* dentro de la eclesiología del Pueblo de Dios (Cap. II) y presentando los enfoques fundamentales en GS. Así el Concilio a través de *LG* da una estructuración y fundamentación eclesiológica sólida e integradora a la teología del laicado. Cf. PIÉ-NINOT, *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, op. cit., 289 – 309.

¹⁸ Sobre las implicancias de los puntos de partida eclesiológicos y sus consecuencias en la teología del laicado adquiere una importancia fundamental el artículo de A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, *Gregorianum* 68 (1987) 103-155

¹⁹ Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, op. cit. Un análisis pormenorizado de esto lo encontramos en D. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83: El laico “sacramento de la Iglesia y del mundo”*, Roma, Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 38, 1999, 32-37. Cf. también C. GALLI, “Claves de la eclesiología conciliar y postconciliar desde la bipolaridad *Lumen Gentium* - *Gaudium et Spes*. Síntesis panorámica y mediación especulativa”, op. cit., 60.

²⁰ “La eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio (...) A partir del Concilio Vaticano II se ha hecho mucho en orden a que la Iglesia como comunión sea comprendida con mayor claridad y se realice más concretamente”. SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis*, E. Civitate Vaticana, 1985, 12 en: A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, art. cit., 118.

²¹ A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II, art. cit., 126.

Iglesia como Pueblo de Dios”, donde se toma una opción teológica pertinente y en consecuencia con el capítulo precedente: La común dignidad de todos los bautizados es presentada como anterior a las diferencias de estados de vida y a sus características particulares. El punto de partida es lo común a todos los fieles cristianos y no lo que los distingue.²²

“La rehabilitación teológica del laicado va estrechamente vinculada al reconocimiento del sacerdocio común existencial de raíz bautismal. La doctrina del Pueblo de Dios constituye una premisa eclesiológica indispensable para determinar las relaciones vigentes entre la jerarquía y el laicado (...) en este Pueblo de Dios se dan diversos ministerios, pero fundamentalmente una sola vocación”.²³

Esto se complementa con AG 15 y 19 donde claramente queda presentada la comunidad como sujeto eclesial activo de la misión del cual partir y en el cual entender los ministerios desde la dimensión de la corresponsabilidad.²⁴

El misterio de comunión por el que todos somos hechos hermanos en Cristo funda la corresponsabilidad de todos los miembros del Pueblo de Dios y su participación solidaria en la vida y misión de la Iglesia.

Por tanto, esta conjunción de las coordenadas eclesiológicas de *LG* como expresión de la autoconciencia de la Iglesia que es misterio manifestado en la historia como sacramento de salvación, entendida como común vocación a la *communio* desde su origen, finalidad y orientación trinitaria permite expresar la imagen de “Iglesia misterio de comunión para la misión” como una forma sintética en la cual comprender la teología del laicado.²⁵

A partir del desarrollo eclesiológico previo podemos abocarnos ahora a una lectura atenta del Capítulo IV de *LG* y puntualizar los temas-ejes que articulan la reflexión teológica sobre el laicado que, de una u otra manera, aparecerán en los intentos de sistematización de la ministerialidad laical a lo largo del siglo XX.

²² *LG* expresa claramente este aspecto anteponiendo la *communio christifidelium* con su base sacramental en el bautismo a todas las distinciones posteriores, especialmente la de los estados de vida. Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 301.

²³ S. MADRIGAL, en *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 302-303.

²⁴ Cf. J.Mª CASTILLO, “¿Comunidad activa y responsable, solución del problema de los ministerios?”, *Selecciones de Teología* 49 (1974) 274-278.

²⁵ Cf. R. BERZOSA, “Los ministerios, especialmente laicales, en una Iglesia “ministerio de comunión para la misión”, *Seminarios* 185 (2007) 290-292.

* Fundamento sacramental (LG 31^a. 14; AA 3, UR 3):

“Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde” (LG 31^a)

Por el bautismo el laico es configurado con Cristo (*signum configurativum*) y lo hace partícipe de su triple función. Lo constituye parte del Pueblo de Dios (*signum distinctivum*) para dar testimonio en el mundo (*signum obligativum*) y lo dispone para la salvación (*signum dispositivum*).²⁶

* Peculiaridad del laicado (LG 31b; GS 43; AA 2.29; AG 15):

“El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación. En tanto que los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento. Y así hagan manifiesto a Cristo ante los demás, primordialmente mediante el testimonio de su vida, por la irradiación de la fe, la esperanza y la caridad. Por tanto, de manera singular, a ellos corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrechamente vinculados, de tal modo que sin cesar se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para la gloria del Creador y del Redentor”(LG 31b).

La índole secular es “propia y peculiar” aunque no “exclusiva”, tal como explicó el relator. El concilio no quiso ni podía dirimir las disputas teológicas de las escuelas y por tanto no quiere dar una definición ontológica sino tipológica.²⁷ El interrogante sobre qué se entiende por “tipológica” ha generado una serie de debates. Algunos lo asocian con “fenomenológica o sociológica” (J. Parernau) y otros no asocian el aspecto ontológico con el tipológico (G. Philips).²⁸

²⁶ Cf. S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 325. El lenguaje sacramental aquí utilizado tiene una fuerte raigambre patristica-escolástica.

²⁷ Cf. J.L ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, *Scripta Theologica* 22 (1990) 776.

²⁸ Sobre este debate ha girado la controversia de la identidad del laico. Es uno de los temas más debatidos aún hoy como podemos ver en abundante bibliografía. Cf. S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 325-226; J.L ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 771-789.

“El capítulo IV de *Lumen Gentium* representa el primer texto en la historia conciliar y de la Iglesia dedicado a la identidad y la misión del laico, aunque no suministre una definición ontológica sino tipológica”. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op.cit., 306.

La controversia de interpretaciones no es fortuita entonces. Se debe por un lado a la diversidad de significaciones que se otorgan a la “índole secular”, como así también el carácter de interpretación, oficial o no, que contiene la explicación que la misma comisión redactora dio al texto en su conjunto, y a la expresión en particular, a través de la persona del relator Mons. Wright, en cuanto que este número no pretende ser una “definición ontológica” sino una “descripción tipológica”.²⁹

E. Schillebeeckx, comentando este texto conciliar, afirma que los tres elementos de la descripción tipológica conciliar del laico son: el elemento genérico y positivo (pertenencia a la Iglesia); el aspecto negativo y funcional (no es clérigo) y el elemento distintivo y positivo (relación con el mundo secular). Así entendida, dicha definición no puede entenderse como la conclusión de un largo y agitado debate, sino más bien sirve de intervalo y descanso reconfortante para tomar fuerzas en vistas a un desarrollo más amplio.³⁰

* Unidad de misión y diversidad de servicios en la Iglesia: “Toda la Iglesia peregrinante es por naturaleza misionera” (AG 2). Dentro de esta unidad de misión existe una diversidad de servicios. Surge aquí una cuestión teológico-jurídica clave sobre la *sacra potestas*. El problema de interpretación de la doctrina conciliar al respecto es si deben leerse de forma disyuntiva los textos a ella referida (LG 21b. 22. 24b, etc.).

* Participación del laico en la triple misión salvífica de Cristo y de la Iglesia: “El concilio ha descrito la misión de la Iglesia a partir de la triple función salvífica (*triplex munus*) de Cristo. Es más, la eclesiología conciliar puso de relieve la significación de los “*munera Christi*” como configuradores de los “*munera Ecclesiae*”, de tal forma, que esta formulación teológica ha alcanzado la categoría de doctrina común”.³¹ En el caso de los laicos ha quedado expresado en LG 34.35.36 que deben leerse en referencia a los números 10.12 del capítulo II. La participación de los laicos en la función sacerdotal (LG 34; 10) ha dado lugar al desarrollo teológico del sacerdocio común de los cristianos en relación con el testimonio y el culto

²⁹ Cf. *Relatio super Caput IV textus emendati, Acta Synodalia*, Vol. III, pars. III, 61-64. Cf. también el comentario de J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 775-776; D. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83: El laico “sacramento de la Iglesia y del mundo”*, op. cit., 154.

³⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Definición del laico cristiano”, en: G. BARAUNA (ED.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Flors, 1966, 977-997; S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 326.

³¹ S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 328.

existencial que, vivido en la fidelidad de la vida cotidiana, los transforma en “ofrendas agradables”. De este modo, y a través de sus acciones, realizan el oficio de “consagrar a Dios el mundo”.

La participación de los laicos en la función profética (LG 35; 12) se ha desarrollado a partir de la dimensión “martirial” de la existencia cristiana entendida ésta como la profesión de fe en la vida cotidiana y en las estructuras de la vida secular (especialmente la familia y el matrimonio). Encuentra también un filón muy rico de reflexión en el *sensus fidei*. Por último, aparecen aquí también los carismas cuya referencia pneumatológica hace aptos y disponibles a todos para el desarrollo vital de la Iglesia.

La participación de los laicos en la función real (LG 36), que en el caso de los laicos es entendido como “*munus regale*” (LG 31^a), en la perspectiva de participación en la dimensión diaconal de Cristo como máxima expresividad de su servicio, se distingue de la participación que los pastores tienen de este mismo *munus* y que es llamada en el concilio “*munus regendi*” (LG 12).

En esta perspectiva del laicado como servidor en el mundo, se llega al elemento fundamental tan desarrollado en la teología del laicado: su lugar particular en el mundo en relación con las realidades terrenas con los verbos *sanatur et elevatur*.

Una particular mención requiere la articulación entre los laicos y la jerarquía (LG 37; AA 20.24). Allí aparece un término clave cual es el mandato eclesiástico y que tiene como sustrato la experiencia de la Acción Católica en el apostolado de la Iglesia, experiencia que fundamentó la reflexión de Y. Congar y otros autores contemporáneos, y que desembocó e influyó en el modo con que el Concilio proyectará la misión de estos en el mundo.³²

“En AA 24^a se explicita qué significa para el Vaticano II la expresión MANDATO: se trata de unir más estrechamente con el ministerio apostólico una forma de apostolado de los laicos. Como explicitaba el relator: El mandato se diferencia de la misión canónica en que, mientras por esta última se encarga a los laicos de actos clericales sobre los que ellos no tienen ninguna iniciativa propia, por el mandato la Jerarquía une a sí actividades apostólicas que pertenecen propiamente al laicado y que estos pueden ejercer con toda

³² La característica fundamental de la teología del laicado en la etapa preconiliar estriba en la distinción entre laicado y presbiterado, de una definición propia por contraposición, a la vez que se prioriza la misión del laico en estar “comprometido en el mundo” dentro de una eclesiología aún centrada en la estructura jerárquica. Tanto Y. Congar como G. Philips inspiran su teología mirando la experiencia de la Acción Católica como el “laicado organizado para el apostolado” en la Iglesia. Esta misma experiencia de Acción Católica es reflexionada por otros autores como Rahner, Schillebeeckx, Spiazzi, Thils, Chenu y von Balthasar. Un valioso elenco bibliográfico al respecto lo encontramos en: S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, op.cit., 293.

libertad. Por tanto el mandato se da no para que ellos puedan actuar sin más y en nombre propio (facultad que siempre tienen), sino para que puedan actuar en nombre de la autoridad eclesiástica y a una con ella”.³³

La condición para que exista un mandato es que haya una finalidad espiritual, que se oriente al bien común y que haya una elección de aquellos que lo realicen otorgándoles una responsabilidad especial.

Como podemos observar, la reflexión conciliar sobre el laicado procura integrar identidad propia y eclesialidad; comunionalidad dentro del Pueblo de Dios, aspecto vocacional y misionero dentro del marco de la relación Iglesia-mundo.

No obstante, como muchos autores lo señalan, las definiciones y clarificaciones no fueron exhaustivas. Por otro lado, no podían serlo. Han señalado caminos de desarrollo posteriores los cuales serán presentados en el segundo capítulo del presente trabajo.³⁴

Hay dos elementos fundamentales que se ponen de manifiesto a la hora de valorar la identidad y misión de los laicos: su eclesialidad y la secularidad. El laico es Iglesia y hace presente a la Iglesia en el mundo a su modo. No es un brazo extendido de la jerarquía sino un discípulo que es enviado a la misión. Su eclesialidad es manifestada en el mundo desde su secularidad.

1.1.2. Primera recepción postconciliar: *Ministeria Quaedam*.

Dentro del período de recepción inmediatamente posterior a la clausura del Concilio Vaticano II, nutrido de la eclesiología conciliar y desarrollando aspectos en torno a la ministerialidad laical, hay que destacar el Motu Proprio *Ministeria Quaedam* de Pablo VI (1972).³⁵ Allí se reconoce la distinción entre ministerios instituidos y ministerios reconocidos. Entre sus méritos se destaca el gran impulso que da a las iglesias nacionales para solicitar aquellos ministerios más acordes a las necesidades evangelizadoras.

La historia posterior marcará que esta concesión no fue realmente actuada suficientemente por las conferencias episcopales, quedando los ministerios instituidos prácticamente limitados al acolitado y el lectorado.

³³ S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 332.

³⁴ Reconociendo alcances y límites de la formulación conciliar, entre los primeros encontramos el reconocimiento de todos los miembros de la Iglesia en la condición cristiana del bautismo como fuente de igual dignidad y participación del sacerdocio común de todos los fieles cristianos (que es realmente participación en el sacerdocio de Cristo). Como límite en la teología del laicado podemos nombrar ciertas posturas que han leído LG 31 sin el marco de comprensión total de la constitución dogmática y por tanto, han querido ver en el texto conciliar una determinación teológica de la identidad del laico dando lugar a la interpretación ontológica de la secularidad como lo auténticamente específico de su vocación. Cf. J.L ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 776.

³⁵ PABLO VI, Motu Proprio *Ministeria Quaedam*, 15.VIII.1972, AAS 64 (1972) 529-534.

Su valor reside fundamentalmente en llamar “ministerios” a los servicios realizados por los laicos. Es la primera vez en la teología que se da este nombre y de allí su importancia.³⁶ Para contextualizar la trascendencia de dicho documento, hay que recordar que el marco eclesiológico en el cual se inscribe es el de la necesidad de reafirmación del “ministerio ordenado” y sobre todo del ministerio de presidencia presbiteral, tal como había surgido en el Sínodo de 1971 y reflexionado por la Comisión Teológica Internacional.³⁷

Ministeria Quaedam constituye un punto de partida fecundo para el desarrollo de la ministerialidad laical, que será retomada de forma pionera por la Conferencia Episcopal Francesa en su sesión en Lourdes (1973).³⁸ Allí se elaboró un documento específicamente sobre el ministerio laical en la Iglesia a partir de la eclesiología del Vaticano II y que contó con el aporte extraordinario de Y. Congar. Este documento se ha convertido en uno de los referentes fundamentales de todo el pensamiento posterior. Con ello la Iglesia de Francia ha hecho una gran aportación a la Iglesia universal, que de hecho ha sido retomado por otros episcopados en el mundo.

Una de las improntas del documento antes mencionado es haber intentado una definición que esclarezca los elementos que identifican un ministerio eclesial (servicios definidos, que conllevan una verdadera responsabilidad y suponen una cierta duración) y una distinción entre ministerios reconocidos, instituidos (por acto litúrgico) y confiados (mediante la ordenación).³⁹ Sobre esta base, diversas Conferencias Episcopales abordarán sucesivamente el tema de la identidad laical y su ministerialidad.⁴⁰

³⁶ Cf. S. PIÉ-NINOT, “Los ministerios confiados a los laicos”, *Phase* 224 (1998) 135.

³⁷ Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Ultimis temporibus*, 30.XI.1971, en AAS 63 (1971) 898-922; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “El sacerdocio católico”, en: ID., *Documentos 1969-1996*, Madrid, BAC, 1998, 15-39.

³⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL DE FRANCIA; *¿Todos responsables en la Iglesia? El ministerio presbiteral en la Iglesia enteramente ministerial*, Lourdes, 1973, Santander, Sal Terrae, 1995.

³⁹ Cf. Y. CONGAR, “Ministères et structuration de l’Église”, *La Maison-Dieu* 102 (1970) 16-20.114-119

⁴⁰ Sobre los documentos emanados por las Conferencias Episcopales de Alemania, Italia, Francia y otros países encontramos un listado detallado en: F. ANDRADES LEDO, *Misión y ministerios eclesiales. Diversidad en la comunión*, Salamanca, Pontificia Universidad de Salamanca, 2010, 168. Cf. también J. MARTÍNEZ GORDO, “El directorio de laicos y laicas con encargo pastoral en la diócesis de Bilbao: aciertos, limitaciones y asuntos pendientes”, art. cit., 239; S. PIÉ-NINOT, “Los ministerios confiados a los laicos”, art. cit., 144.

1.1.3 La Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*: Continuidad y apertura

Un nuevo momento de la recepción conciliar en torno a los ministerios laicales está dado por la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI.⁴¹ Allí se habla de ministerios laicales en el contexto de una Iglesia evangelizadora que debe responder a nuevos desafíos con nuevos carismas y ministerios.

Especialmente dos números son recogidos por la mayoría de los teólogos. Ellos son el n° 70 y el n° 73. Se encuentran allí concentrados tanto el elemento positivo-propositivo como una cierta limitación y restricción.

“Es así como adquiere toda su importancia la presencia activa de los seglares en medio de las realidades temporales. No hay que pasar pues por alto u olvidar otra dimensión: los seglares también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus Pastores en el servicio de la comunidad eclesial, para el crecimiento y la vida de ésta, ejerciendo ministerios muy diversos según la gracia y los carismas que el Señor quiera concederles”. (EN 73^a)

Llamamos aquí la atención sobre dos aspectos: a la vez que se recalca lo dicho en EN 70 sobre la primacía del aporte evangelizador en las realidades temporales, el mismo documento admite y reconoce la posibilidad de que los seglares presten servicios en la comunidad eclesial “para el crecimiento y vida de ésta”. Ello supone un reconocimiento de lo carismático junto con lo institucional. El servicio de la autoridad en la Iglesia secunda al Espíritu como su principio dinamizador.

Al afirmar que los laicos pueden sentirse llamados o ser llamados a ejercer dichos ministerios, se reconocen igualmente los aspectos subjetivos de la dimensión vocacional – ministerial como los objetivos en un claro lenguaje de discernimiento de espíritus.

“No sin experimentar íntimamente un gran gozo, vemos cómo una legión de Pastores, religiosos y seglares, enamorados de su misión evangelizadora, buscan formas cada vez más adaptadas de anunciar eficazmente el Evangelio, y alentamos la apertura que, en esta línea y con este afán, la Iglesia está llevando a cabo hoy día. Apertura a la reflexión en primer lugar, luego a los ministerios eclesiales capaces de rejuvenecer y de reforzar su propio dinamismo evangelizador”. (EN 73b)

En continuidad con *Ministeria Quaedam* se invita a profundizar en dos aspectos íntimamente relacionados: la praxis eclesial y la reflexión teológica sobre los ministerios ejercidos por los seglares como dos elementos que ayudan a vivenciar más plenamente la vocación propia de la Iglesia, es decir, la evangelización. En este sentido, ministerialidad y misión están íntimamente unidas y esa es la clave desde la cual se presenta toda la vida ministerial de la Iglesia.

⁴¹ PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 8.XII.1975, AAS 68 (1976) 5-76.

“Es cierto que al lado de los ministerios con orden sagrado, en virtud de los cuales algunos son elevados al rango de Pastores y se consagran de modo particular al servicio de la comunidad, la Iglesia reconoce un puesto a ministerios sin orden sagrado, pero que son aptos a asegurar un servicio especial a la Iglesia.

Una mirada sobre los orígenes de la Iglesia es muy esclarecedora y aporta el beneficio de una experiencia en materia de ministerios, experiencia tanto más valiosa en cuanto que ha permitido a la Iglesia consolidarse, crecer y extenderse. No obstante, esta atención a las fuentes debe ser completada con otra: la atención a las necesidades actuales de la humanidad y de la Iglesia. Beber en estas fuentes siempre inspiradoras, no sacrificar nada de estos valores y saber adaptarse a las exigencias y a las necesidades actuales, tales son los ejes que permitirán buscar con sabiduría y poner en claro los ministerios que necesita la Iglesia y que muchos de sus miembros querrán abrazar para la mayor vitalidad de la comunidad eclesial. Estos ministerios adquirirán un verdadero valor pastoral y serán constructivos en la medida en que se realicen con respeto absoluto de la unidad, beneficiándose de la orientación de los Pastores, que son precisamente los responsables y artífices de la unidad de la Iglesia”. (EN 73 c-d)

El párrafo anterior marca un criterio hermenéutico fundamental para comprender la ministerialidad: fidelidad a los orígenes y discernimiento de los “signos de los tiempos” y las necesidades evangelizadoras.⁴² Todo discernimiento actual de la Iglesia en la perspectiva del Vaticano II es entendido como un proceso de fidelidad creativa. Orígenes y necesidades actuales son los dos polos que tensionan a la comunidad de la Iglesia para descubrir hoy y aquí aquello que responde a la identidad – vocación y misión de la Iglesia. Las fuentes “inspiran” pero no determinan las formas concretas que deben acuñarse. Los valores se expresan (nueva expresión, según las palabras de Juan Pablo II en referencia a la Nueva Evangelización) en formas diversas a lo largo de la historia.⁴³ La invitación es a entender la renovación como “buscar con sabiduría” el equilibrio dentro de una comprensión de la fidelidad creativa de la Iglesia. Indudablemente, en este proceso, la Tradición ejerce una doble función: por un lado explicativa del mensaje de la revelación, y por otro una función interpretativa-normativa en cuanto aquello que es propiamente contenido de fe en la vida de la Iglesia. En este contexto se ubica también el servicio del magisterio eclesial.

Un elemento que resguarda eclesialmente el discernimiento de los orígenes y las necesidades presentes es el rol de la autoridad de los pastores como *signum unitatis* al cual todo carisma y

⁴² “A primera vista, la expresión signo de los tiempos hubiera podido parecer un *obiter dictum*, empleada una sola vez, sin referencia escriturística. En realidad, adquiere sentido y alcance no sólo por los contextos literarios de la redacción conciliar, sino en el tejido mismo de la doctrina – y del método –, allí donde la Iglesia se define en su relación con el mundo y la historia. Se trata en verdad de una categoría constitucional y en GS decide las leyes y las condiciones de la evangelización”. M.D. CHENU, “Los signos de los tiempos” en Y. CONGAR (ED), *La Iglesia en el mundo de Hoy*, Tomo II, Madrid, Taurus, 1970, 278. Cf. también ID., “Les signes des temps”, *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) 29-39.

⁴³ Cf. JUAN PABLO II, “Las coordenadas de la evangelización en el presente y el futuro de América Latina. Discurso a los obispos del CELAM”, Haití, 12.X.1984, en: *L’Osservatore Romano* (edición en lengua española), 21.X.1984, 11-14.

ministerio por su propia naturaleza tiende. Esto encuentra su apoyo escriturístico en la teología pneumatológica de San Pablo.

“Tales ministerios, nuevos en apariencia pero muy vinculados a experiencias vividas por la Iglesia a lo largo de su existencia —catequistas, animadores de la oración y del canto, cristianos consagrados al servicio de la palabra de Dios o a la asistencia de los hermanos necesitados, jefes de pequeñas comunidades, responsables de Movimientos apostólicos u otros responsables—, son preciosos para la implantación, la vida y el crecimiento de la Iglesia y para su capacidad de irradiarse en torno a ella y hacia los que están lejos. Nos debemos asimismo nuestra estima particular a todos los seglares que aceptan consagrar una parte de su tiempo, de sus energías y, a veces, de su vida entera, al servicio de las misiones.

...Deseamos vivamente, que en cada Iglesia particular, los obispos vigilen por la adecuada formación de todos los ministros de la Palabra. Esta preparación llevada a cabo con seriedad aumentará en ellos la seguridad indispensable y también el entusiasmo para anunciar hoy día a Cristo”. (EN 73e-f)

Lo importante de esta última sección es desmitificar una cierta concepción ideológica por la cual, hablar de ministerios laicales, sería un acontecimiento postconciliar sin conexión con las raíces de la tradición o la historia. Además, ya no se habla sólo de los ministerios “instituidos” como ministerios no ordenados, tal y como aparecía en *Ministeria Quaedam*, sino de ministerios de catequistas, jefes de pequeñas comunidades, etc., abriendo un amplio campo a entender los ministerios laicales en todas las dimensiones de la vida de la Iglesia (martiría, diaconía, koinonía y liturgia).

Como lo señala Estrada, “Lo más positivo del texto es la aceptación del origen carismático de los ministerios, su reconocimiento eclesial (sin que sea necesariamente delegación jerárquica) y la apertura a ministerios diversos que tienen raíces en la tradición y que responden a las necesidades de la Iglesia”.⁴⁴

Debemos ahora completar la visión de *Evangelii Nuntiandi* con el análisis del nº 70. En la primera parte del texto se hace una clara referencia a cuál es la tarea singular de los seglares en la evangelización.

“Los seglares, cuya vocación específica los coloca en el corazón del mundo y a la guía de las más variadas tareas temporales, deben ejercer por lo mismo una forma singular de evangelización. Su tarea primera e inmediata no es la institución y el desarrollo de la comunidad eclesial —esa es la función específica de los Pastores—, sino el poner en práctica todas las posibilidades cristianas y evangélicas escondidas, pero a su vez ya presentes y activas en las cosas del mundo. El campo propio de su actividad evangelizadora, es el mundo vasto y complejo de la política, de lo social, de la economía, y también de la cultura, de las ciencias y de las artes, de la vida internacional, de los medios de comunicación de masas, así como otras realidades abiertas a la evangelización como el amor, la familia, la educación de los niños y jóvenes, el trabajo profesional, el sufrimiento, etc. Cuantos más seglares haya impregnados del Evangelio, responsables de estas realidades y claramente comprometidos en ellas, competentes para promoverlas y conscientes de que es necesario desplegar su plena capacidad cristianas, tantas veces oculta y asfixiada, tanto más estas realidades —sin perder o sacrificar nada de su coeficiente humano, al contrario, manifestando una dimensión trascendente frecuentemente

⁴⁴ J. A. ESTRADA DÍAZ, *La identidad de los laicos. Ensayo de ecclesiología*, Madrid, Paulinas, 1990, 293.

desconocida— estarán al servicio de la edificación del reino de Dios y, por consiguiente, de la salvación en Cristo Jesús”. (EN 70)

Su tarea “inmediata y primaria” es, podríamos decirlo de alguna manera, *ad extra* de la comunidad eclesial. Esto se comprende por la conciencia nueva que la comunidad eclesial tiene de la importancia del diálogo con el mundo, entendido este como una vasta configuración de modos de vida, culturas, esquemas de pensamientos, todos ellos necesarios del anuncio de la Buena Noticia. De allí que esta tarea no sea considerada para nada como de “segundo orden” ni mucho menos como una “concesión de la jerarquía” sino que brota de su núcleo más profundo, de su identidad de discípulos de Cristo.

La Iglesia no es sacramento de salvación si no vive esta dimensión de la misión confiada. Es sacramento para el mundo y en el mundo. Los seglares asumen de este modo una experiencia particular de irradiación del misterio sacramental de toda la Iglesia.

Ahora bien, en la interacción de los dos números interpretados (EN 70.73) cabe la pregunta si no ha ido gestándose un esquema de la ministerialidad laical “*ad intra ecclesiae*” en oposición a otra “*ad extra ecclesiae*” -y que podría identificarse como “*ad mundum*”- reinscribiendo una nueva página de la separación Iglesia-mundo ahora al interior de la reflexión teológica. Este punto en particular será tratado en la segunda sección del presente trabajo de investigación, pero queríamos dejar constancia de su aparición en la interpretación teológica de esta carta magna de la Evangelización que constituye *Evangelii Nuntiandi*.⁴⁵

1.2. El Nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 y la codificación de los aportes teológicos previos.

La renovación del Código de Derecho Canónico, en 1983, recoge varios elementos importantes de la teología del laicado al apropiarse de la teología conciliar especialmente en lo referido a la común dignidad de todos los creyentes en el esquema del Pueblo de Dios. De allí que el proceso de renovación canónica haya que inscribirlo en el proceso de recepción conciliar y post-conciliar.⁴⁶

⁴⁵ Es interesante el comentario que hace D. Astigueta a la relación de los dos números citados (cf. EN 70 y 73), percibiendo que si bien hay complementariedad entre secularidad y ministerialidad en el laicado, da pie a una germinal interpretación clerical de lo segundo. Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83: El laico “sacramento de la Iglesia y del mundo”*, op. cit., 164-166.

⁴⁶ No podemos dejar de lado que su antecesor inmediato era el Código de 1917 el cual, desde un esquema organizativo-jurídico de derecho positivo, distinguía en su esquema bipartito clérigos-laicos una clara

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

El nuevo código conoció la luz en 1983, casi 20 años después de la clausura del Concilio. Fueron veinte años de trabajo tratando de volcar en un nuevo lenguaje jurídico los logros del Concilio. Este período no podía no sentir los avatares de la reflexión teológica, dado que el jurista debe ineludiblemente servirse de los datos teológicos, especialmente de la eclesiología, de la historia, etc., para que su producto refleje la realidad llamada a regular”.⁴⁷

De allí que surjan voces disonantes acerca de dicha recepción. Así por ejemplo E. Rinnere afirma que el Código ha hecho una reducción del ministerio a los *munera* jerárquicos, con lo que se frustró la pretensión conciliar. E. Corecco, por su parte, reprocha la renuncia a considerar los carismas, el no haber dado suficiente importancia al sacerdocio común y al *sensus fidei*, así como considerar la participación del laico en el *munus regendi* no como habilitación propia por el bautismo sino como cooperación extrínseca en el ejercicio de la *potestas* poseída por la jerarquía mientras que F.R. Mc Manus nota la laguna sobre el Pueblo de Dios, que no ha permitido desarrollar en el Código el esquema eclesiológico del Vaticano II, especialmente en lo que refiere al *munus docendi et regendi*.⁴⁸

Para la exposición de la codificación de la vocación y misión de los laicos en el *CIC* vigente seguiré el razonamiento de D. Astigueta, que luego de un análisis pormenorizado del largo trabajo, las sucesivas redacciones y esquemas que dieron origen al texto final, coloca como punto de partida la necesidad de tomar en serio la secularidad propia del laico como un dato propiamente “teológico” que condiciona y determina su modo de ser Iglesia, su pertenencia, sus derechos y obligaciones, haciéndolo “sacramento de la Iglesia y del mundo”.⁴⁹ Cabe

preeminencia de los primeros en detrimento de los segundos, quienes ocupaban un lugar pasivo en la vida de la Iglesia, siendo ellos los destinatarios de la acción jerárquica. Cf. Código Derecho Canónico 1917, cc 107, 948. Efectivamente, la sección dedicada a los laicos estaba introducida por dos cánones (682; 883) en los cuales esta situación de comparación y desigualdad radical quedaba de manifiesto. A los laicos les correspondía escuchar, obedecer y ser santificados.

Como hemos mencionado anteriormente, la experiencia asociativa de la Acción Católica en la primera mitad del siglo XX trajo una novedad digna de ser considerada y que influyó en el ordenamiento jurídico: el mandato canónico.

Ha sido un largo proceso de renovación canónica desde el Concilio Vaticano II y sobre todo un esforzado trabajo de “conversión de mentalidad juridicista” en el cual, vida de la Iglesia y ordenamiento canónico debían acercarse nuevamente desde un modo nuevo de autoconciencia de la propia identidad eclesial y de su estructuración para la misión.

⁴⁷ D. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83: El laico “sacramento de la Iglesia y del mundo”*, op. cit., 14.

⁴⁸ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE; “¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia?: Boletín bibliográfico 1985-1987”, art. cit., 245.

⁴⁹ Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83: El laico “sacramento de la Iglesia y del mundo”*, op. cit., 197-244. Para el análisis de las sucesivas redacciones previas al actual código ver especialmente 198-234.

destacar la diferencia que este autor hace entre secularidad e índole secular como presupuesto.⁵⁰

El *CIC* de 1983 toma como eje articulador la eclesiología del Pueblo de Dios (Libro II) en el cual la primera parte hace referencia a los “fieles cristianos”. Allí se expresa el elemento común a todas las formas de vida cristiana.⁵¹

Siguiendo a *LG* 30, el laico es un fiel cristiano y esa común condición a todas las formas de vida cristiana es portadora de derechos y obligaciones comunes en la Iglesia (c. 224, 208-223) y otros que le son propios por su condición de vida particular (c. 224-231).

Un dato que llama la atención es la ausencia de la secularidad en la definición del laico. Esto muestra las grandes dificultades que presentaba este tema y la división de posturas en el modo de entenderla con referencia a si constituía propiamente un elemento exclusivo o no de la vocación laical (c. 204 §1). Junto con la definición positiva, se encuentra la definición por oposición. El laico es un no-clérigo (c. 207 §1).

Sin embargo, la secularidad será explicitada como el modo particular de desarrollar el apostolado, o el “deber peculiar” de realizar la misión en referencia a las realidades temporales (c. 225 §2; c. 227). A partir de esto, el *CIC* hace el elenco de una serie de ámbitos donde aquello que es dicho en general para los fieles, es aplicado en particular para los laicos en cuanto ámbito específico de misión: familia (c. 226), los oficios, encargos y ministerios eclesiásticos (cc. 228, 229 §3, 230, 231) y la formación (cc. 229 §§1-2; 231 §1).

Especial mención para nuestro tema hay que hacer a los cc. 228 §1, 230 y 231 §1. Son asumidos como tareas secundarias que pueden realizar en virtud del bautismo por el cual participan de la triple función cristológica de gobernar, santificar y enseñar.

228 § 1. Los laicos que sean considerados idóneos tienen capacidad de ser llamados por los sagrados Pastores para aquellos oficios eclesiásticos y encargos que pueden cumplir según las prescripciones del derecho.

§ 2. Los laicos que se distinguen por su ciencia, prudencia e integridad tienen capacidad para ayudar como peritos y consejeros a los Pastores de la Iglesia, también formando parte de consejos, conforme a la norma del derecho.

El tema de los oficios está íntimamente ligado al *munus regendi* en la Iglesia. Esto, visto en perspectiva del c. 129, los vincula con la potestad necesaria para dicho oficio; potestad que a su vez está vinculada con el orden sagrado. De allí que los laicos “cooperen” con dichos

⁵⁰ *Ibíd.*, 190-195.

⁵¹ Cf. *LG* 11. Sobre el valor positivo de la relación fiel cristiano y laico, cf. también R. BERZOSA, “Los ministerios, especialmente laicales, en una iglesia “ministerio de comunión para la misión”, art. cit., 296.

oficios y se utilice la expresión “ser llamados” para ello por parte de la jerarquía que es el sujeto propio del gobierno.⁵²

Ahora bien, dos elementos llaman la atención: la palabra “ministerios” se reserva al ámbito *intra* eclesial y litúrgico, restringiendo su significado y no se aplica a la acción o actividad de los laicos sino sólo de los ministros ordenados. Para hablar de los laicos se utilizan otros términos como *munus*, *officium*, *ius*, *obligatio* u *opera*.⁵³

Ahora bien, ¿en qué consiste la “idoneidad” para ejercer estos cargos y oficios? Para Astigueta, es la vivencia gozosa de la secularidad en su dinamicidad la que cualifica al laico para dichos oficios. Así, el laico aporta a la Iglesia, a su estructura y función de gobierno la secularidad de la relación con el mundo.⁵⁴

230 § 1. Los varones laicos que tengan la edad y condiciones determinadas por decreto de la Conferencia Episcopal, pueden ser llamados para el ministerio estable de lector y acólito, mediante el rito litúrgico prescrito; sin embargo, la colación de esos ministerios no les da derecho a ser sustentados o remunerados por la Iglesia.

§ 2. Por encargo temporal, los laicos pueden desempeñar la función de lector en las ceremonias litúrgicas; así mismo, todos los laicos pueden desempeñar las funciones de comentador, cantor y otras, a tenor de la norma del derecho.

§ 3. Donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros, pueden también los laicos, aunque no sean lectores ni acólitos, suplirles en algunas de sus funciones, es decir, ejercitar el ministerio de la palabra, presidir las oraciones litúrgicas, administrar el bautismo y dar la sagrada Comunión, según las prescripciones del derecho.

El c. 230 expresa a su manera la diferencia entre ministerios instituidos (§ 1), temporales (§ 2) y extraordinarios (§ 3) recogiendo por un lado lo iniciado por *Ministeria Quaedam* y la reflexión ministerial a partir de Y. Congar y la distinción que hace la Conferencia Episcopal Francesa en 1973.⁵⁵

Cabe destacar que en el § 3 los ministerios extraordinarios son vistos como ejercicio supletorio de un ministerio de suyo propio de los ordenados.

⁵² S. Pié-Ninot es crítico a esta recepción canónica cuando afirma que la participación del laicado en el *munus regendi* no aparece como una habilitación propia y originaria sino como una colaboración extrínseca al ejercicio de la *potestas* poseída por la jerarquía. Cf. S. PIÉ-NINOT, “Los ministerios confiados a los laicos”, art. cit., 138. Cf. también E. CORECCO, “La recepción del Vaticano II en el Código de Derecho Canónico” en: G. ALBERIGO, J. JOSSUA (EDS.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987, 299-354 (especialmente. 323-327).

⁵³ Cf. E. RINNERE, “Conciliar and Canonical Applications of “Ministry” to the Laity”, *The Jurist* 47 (1987) 204-227; R. TORFS, “Auctoritas, potestas, iurisdictio, facultas, officium, munus”, *Concilium* 217 (1988) 389-401.

⁵⁴ Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83: El laico “sacramento de la Iglesia y del mundo”*, op. cit., 242.

⁵⁵ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL DE FRANCIA; *¿Todos responsables en la Iglesia? El ministerio presbiteral en la Iglesia enteramente ministerial*, op. cit., 58-59; Y. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, FAX, 1973, 45-47.

231 § 1. Los laicos que de modo permanente o temporal se dedican a un servicio especial de la Iglesia tienen el deber de adquirir la formación conveniente que se requiere para desempeñar bien su función, y para ejercerla con conciencia, generosidad y diligencia.

Otro tema de debate ha sido el origen de la *potestas sacra*, es decir, la posibilidad de un laico de ejercer la potestad de régimen o de gobierno. Entre las interpretaciones tradicionales se encuentran las de A. Cattaneo que sostiene la tradicional fórmula de potestad de régimen vinculada con la potestad de jurisdicción dada por el sacramento del orden. Otros juristas, mientras tanto, distinguen y matizan esa identidad inmóvil hasta el momento. Es el caso de J. Gaudement,⁵⁶ G. Ghirlanda,⁵⁷ E. Molumbres.⁵⁸

Hemos querido concentrarnos en pocos aspectos canónicos. Ciertamente no es la intención hacer un desarrollo exhaustivo aquí sobre todos los aspectos concernientes a la recepción de la noción de laico o la teología del laicado. Pero con los elementos que hemos recogido podemos constatar dos cosas: ciertamente que el proceso de redacción codicial fue largo, complejo y no exento de debates y disputas. Con todo, el esfuerzo realizado por incorporar los principios eclesiológicos del Vaticano II no pudo evitar ciertas ambigüedades fruto de la confluencia de dos modos de entender la Iglesia: por un lado, la Iglesia como Misterio y, por otro, como sociedad organizada. A la vez, en el fondo, permanece una polaridad en el lenguaje y el concepto canónico, que se refleja en el hecho de que el código sigue utilizando la categoría de persona, que fundamentó el CIC de 1917, y el de *christifideles*, propia del Vaticano II. En definitiva, la traducción legislativa de un lenguaje pastoral y eclesiológico-dogmático es un camino aún no cerrado, susceptible de nuevas realizaciones.

Lo que sí parece un cambio decisivo en el lenguaje y en el modo de entender la ministerialidad, es la reserva que en el CIC del 83 se hace de este aspecto al ministerio ordenado, realizando así un cierto corte con la reflexión teológica conciliar y post-conciliar. De tal modo que algunos comentaristas encuentran en la promulgación del Código de 1983 un cierto punto de inflexión en torno a los ministerios laicales.

⁵⁶ Cf. J. GAUDEMONT, "Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques", *L'Année canonique* 29 (1986) 83-98.

⁵⁷ Cf. G. GHIRLANDA, "De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iusta novum Codicem", *Periodica* 74 (1986) 105-113.

⁵⁸ Cf. E. MALUMBRES, "Los laicos y la potestad de régimen en los trabajos de la reforma codicial: una cuestión controvertida", *Ius Canonicum* 26 (1986) 563-625.

1.3. El Sínodo de los Obispos de 1987 sobre la vocación y misión de los Laicos. Debates previos. La Exhortación Apostólica *Christifideles Laici* y su recepción.

1.3.1. El marco de comprensión.

Si bien el Sínodo extraordinario de 1985 no tiene una referencia “directa” al tema de los ministerios laicales, es imposible obviar una referencia a él pues significó una relectura del Concilio Vaticano II en el proceso de recepción de su eclesiología. En este sentido, se constituye en un marco de comprensión del magisterio posterior, especialmente del desarrollo del Sínodo de 1987 sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo.

Con motivo de dicho Sínodo extraordinario, la Comisión Teológica Internacional presentó como aportes un documento llamado “Cuestiones selectas de eclesiología”.⁵⁹ En la introducción del documento, la Comisión señala que se abocará solamente a los capítulos I, II, III y VII de la Constitución *Lumen Gentium*. Queda excluido entonces de su materia de estudio el capítulo IV que específicamente habla de los laicos en la Iglesia. Sin embargo nos encontraremos en el documento con una explicitación acerca de la vocación de los laicos.

En el punto 2, “La Iglesia Nuevo Pueblo de Dios”, la Comisión reconoce que dicha imagen (en la pluralidad sinfónica de todas las imágenes utilizadas para expresar el inagotable misterio de la Iglesia) “ha llegado incluso a designar la eclesiología del Concilio”.

Ello se debe a que -con razón- expresa mejor “la realidad sacramental común participada por todos los bautizados, como dignidad en la Iglesia y, a la vez, como responsabilidad en el mundo”.⁶⁰ Así, la única Iglesia vive sus dos realidades fundamentales: es misterio y es sujeto histórico. Es Pueblo de Dios entendido en su relación con la Trinidad del cual recibe su sentido específico en la Nueva Alianza, su continuidad y a la vez su novedad en relación con el Pueblo de la Antigua Alianza.

El documento aborda la realidad del sacerdocio común de todo el Pueblo de Dios y la relación de reciprocidad con el sacerdocio ministerial o jerárquico,⁶¹ a partir de la cual interpreta los textos conciliares sobre la vocación propia de los laicos y los ministerios y oficios a los que pueden ser admitidos, dejando en claro que de ningún modo (aunque reconocen su validez)

⁵⁹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Temas selectos de eclesiología”, en ID., *Documentos 1969-1996*, España, BAC, 1998, 327-375.

⁶⁰ *Ibíd.*, 336.

⁶¹ *Ibíd.*, 358.

tienen la plenitud del signo eclesial que reside en los ministros ordenados.⁶² Dichas lecturas aportaron significativamente al Sínodo de 1985, al cual nos dedicaremos a continuación.

- o Antecedente inmediato de la *ChL*: El Sínodo extraordinario de los Obispos (1985) y la clave de la comunión.

La 2ª Asamblea general extraordinaria de los Obispos se desarrolló entre el 24 de noviembre al 8 de diciembre de 1985 y el tema propuesto para su celebración fue “Conmemoración, evaluación y promoción del Concilio Vaticano II, en el XX aniversario de su clausura”.

Allí el concepto de *communio* es presentado como clave hermenéutica de toda la eclesiología conciliar.⁶³ Tendrá desde entonces una importancia de primer orden para la reflexión eclesiológica y para comprender la identidad – ministerialidad laical en relación con las demás formas de vida cristiana.⁶⁴

El bautismo es la puerta de acceso a una vida nueva en la comunión eclesial. En función de esta vida íntima -de este misterio de comunión-, existe una estructura y una constitución social de la Iglesia para el servicio del Evangelio de la cual se sirve el Espíritu, verdadero principio de unión vital de todos los creyentes.

Desde aquí entonces, -como veremos más adelante- se irá forjando la expresión de “Iglesia misterio de comunión para la misión” como síntesis actualizada de la relectura que la misma Iglesia hace de la eclesiología del Concilio Vaticano II, manifestando así su autoconciencia de nacer de lo alto (de la comunión trinitaria) para ser en el mundo sacramento de salvación, Pueblo de Dios en la historia.⁶⁵ Desde esta matriz eclesiológica se repensará la vocación y

⁶² *Ibíd.*, 361.

⁶³ “La eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio (...) A partir del Concilio Vaticano II se ha hecho mucho en orden a que la Iglesia como comunión sea comprendida con mayor claridad y se realice más concretamente”. *SYNODUS EPISCOPORUM, Relatio finalis*, E. Civitate Vaticana, 1985, 12. Cf. A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, art. cit., 118.

⁶⁴ Cf. CARD. E. PIRONIO, “Acerca de la comunión”, intervención ante el Sínodo, *L’Osservatore Romano* 15.XI.1987, 10; ID., “Discurso final al Sínodo del 29 de octubre de 1987”, *L’Osservatore Romano* (edición en español) 8.XI.1987, 9; JUAN PABLO II, Homilía de clausura del Sínodo del 30 de octubre de 1987, *L’Osservatore Romano* (edición en español) 8.XI.1987, 1.10.

Sobre la clave de la comunión en la eclesiología cf. también A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, art. cit., 117-118; S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 324. Especialmente se sugiere la bibliografía citada por el autor en la nota 8. Para una ponderación crítica de esta clave hermenéutica Cf. C. GALLI, “Claves de la eclesiología conciliar y postconciliar desde la bipolaridad *Lumen Gentium - Gaudium et Spes*. Síntesis Panorámica y mediación especulativa”, op. cit., 73-77.

⁶⁵ Cf. A. DENAUX, “L’Église comme communion”, *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 16-37. Como ejemplo de esta impronta eclesiológica cf. *ChL*. 8.19; *PDV* 12.

misión de todos en la comunidad eclesial, de cada forma de vida cristiana y también – y es lo que nos interesa particularmente- de la ministerialidad laical.⁶⁶

Algunos teólogos sugieren la existencia de una pérdida de interés sobre el tema de la teología del laicado en los años posteriores al Concilio hasta que la renovación del Código de Derecho Canónico (1983), sobre todo como recepción de la teología conciliar en el nuevo ordenamiento jurídico y la convocatoria al Sínodo sobre los laicos (1987), generaron un nuevo entusiasmo.⁶⁷

Dicho “olvido” de la teología del laicado se interpreta como una especie de difuminación de lo específicamente laical en la teología del Pueblo de Dios, de tal manera que esto segundo acaparó la reflexión eclesiológica en detrimento del primer aspecto (identidad y vocación específica).

“La celebración del Sínodo sobre los Laicos plantea una serie de reflexiones sobre la teología del laicado. De hecho una mirada a la bibliografía teológica de estos últimos años produce una cierta sensación de pérdida de actualidad. En efecto, así se ha expresado un especialista: «¿Cuál ha sido la evolución del estudio sobre los laicos? Para ser esquemáticos, podemos decir que ellos progresivamente han pasado de «objetos» de cuidado de los Pastores a «participantes» de su misión apostólica hasta llegar a ser «sujetos» con pleno derecho de la comunidad eclesial misma; de «argumento» eclesiológico a «parte integrante» de una Eclesiología que les incluía a todos en cada punto de su desarrollo. Plenamente integrados en una temática eclesial como Pueblo de Dios, este último ha terminado por ser el único tema esencial del cual ocuparse seriamente. Así, en términos bibliográficos, los títulos sobre los laicos se han ido espaciando hasta casi desaparecer» (D. SPADA, “Los laicos y su misión en el desarrollo de la Teología Moderna”, en: *Los Laicos*, Hoy 26 [1979] 28, dentro del número monográfico, *Elementos para una teología del laicado*, editado por el Pontificio Consejo para los Laicos).

¿Cuál es la razón de esta pérdida de actualidad bibliográfica teológica del laicado? La respuesta, aunque parezca sencilla se encuentra en el más amplio «tema» de Pueblo de Dios-, comporta elementos de reflexión significativos para la Eclesiología y de hecho la publicación del Derecho Canónico de 1983 ha despertado nuevas publicaciones que repercuten obviamente en la teología”.⁶⁸

El Concilio Vaticano II y el magisterio de Pablo VI abrieron la reflexión teológica para que se profundizara en la identidad, vocación y misión de los laicos como hemos notado en el apartado anterior. Desde ese humus fecundo, la década del '80 se caracterizó por un intenso y rico trabajo sobre todo en torno a la convocatoria del Sínodo de los Obispos que abordó ese tema. No es casual que entre 1983 y 1988 aproximadamente se haya dado una de las mayores

⁶⁶ Cf. R. BERZOSA, “Los ministerios, especialmente laicales, en una iglesia “ministerio de comunión para la misión”, art. cit., 290-292.

⁶⁷ “Contrariamente a muchas expectativas, aquella teología del laicado, canonizada por el Concilio y reflejada después en el decreto AA, no fue objeto de mucha reflexión. Casi se podría hablar de un desinterés de la teología por el tema del laico en los años del post-concilio y que se extiende durante casi dos decenios. Más aún, se puede constatar que en la mayoría de las eclesiologías posteriores al Vaticano II la teología del laicado como tal apenas es mencionada de forma explícita (...). De forma llamativa, en torno a los años '80 se asiste a una imprevista y singular explosión de estudios sobre la vocación y misión de los fieles laicos”. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 307.

⁶⁸ S. PIÉ-NINOT, “Boletín bibliográfico sobre la teología del laicado hoy ante el Sínodo sobre los laicos de 1987: Perspectivas teológicas”, *Revista Catalana de Teologia* 11 (1986) 439.

concentraciones de producción literaria en torno al laicado, su vocación y especialmente en torno a los ministerios laicales.⁶⁹

De hecho no faltará quien afirme que efectivamente el logro más valioso del Sínodo no estuvo dado en sus conclusiones sino en el movimiento de producción teológica y los debates suscitados en torno al tema.⁷⁰

La VII Asamblea ordinaria del Sínodo que trataría la vocación y misión de los laicos estuvo prevista originalmente para 1986 pero la celebración de la Asamblea extraordinaria de 1985 hizo que se pospusiera hasta 1987. Este retraso sirvió para una buena preparación del tema sinodal en todos los ámbitos académicos y teológicos.⁷¹

Para desarrollar los movimientos de las ideas teológicas en este período sería necesario no sólo tener en cuenta escuelas teológicas y posturas sino los mismos núcleos teológicos que fueron emergiendo antes de la celebración del Sínodo, cómo confluyeron en los debates sinodales y percibir el modo en que los trató y finalmente se plasmaron en la Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*. Dejamos este tema para el segundo capítulo ya que constituyen los núcleos teológicos aún hoy en debate.⁷²

Con este telón de fondo inmediatamente previo a la celebración sinodal, nos abocamos ahora a presentar su desarrollo.

⁶⁹ Para una mirada panorámica de la producción literaria, ver los elencos bibliográficos disponibles en: E. BUENO DE LA FUENTE, “¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia?: Boletín bibliográfico 1985-1987”, art. cit., 213-249; E. BUENO DE LA FUENTE, “¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia? (II). Boletín bibliográfico sobre los laicos”, *Revista Española de Teología* 49 (1989) 69-99; S. PIÉ-NINOT, “Boletín bibliográfico sobre la teología del laicado hoy ante el Sínodo sobre los laicos de 1987: Perspectivas teológicas”, art. cit., 439-451. Cf. también los elencos bibliográficos citados por J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 778-779 en nota a pie de página nº 18.

⁷⁰ Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una ecclesiología*, op. cit., 308; E. BUENO DE LA FUENTE, “La teología del laicado ante sus aporías”, *Agustiniana* 98 (1991) 629.

⁷¹ Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una ecclesiología*, op. cit., 307.

⁷² Encontramos bibliografía abundante como así también exposiciones sintéticas de los argumentos, planteos de las posturas generadas y criterios comunes de clasificación temática en torno al debate del Sínodo en S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una ecclesiología*, op. cit., 306-309; J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 778; E. BUENO DE LA FUENTE, “La teología del laicado ante sus aporías”, art. cit., 629-630.

1.3.2 Desarrollo del proceso sinodal: desde los *Lineamenta* al Documento final.⁷³

a) Los *Lineamenta*.

La estructura del documento es presentada en cuatro partes en las cuales se abordan los principales temas expuestos tal y como es propuesto en el título de convocatoria al Sínodo: vocación de los laicos, misión de los laicos, en la Iglesia, en el mundo.

El mismo texto expresa su funcionalidad e intencionalidad de modo muy concreto. No es ni un tratado sistemático ni un documento completo sobre la teología del laicado. Se trata de un punto de partida motivacional para la reflexión en la Iglesia de los temas que el próximo Sínodo deberá abordar. (*Lineamenta* 2)

Retomando las disputas teológicas contemporáneas, aborda la índole secular, tomando posición clara a favor de la interpretación teológica de la misma (*LG* 31^a), al expresar: “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 modalidad característica según la cual vive la vocación cristiana” (*Lineamenta* 22).

La unidad de misión y la diversidad de ministerios está trabajado en los *Lineamenta* 6.9.12.20s. Refiere a AA 2 en la que la expresión ministerios tiene un significado amplio de “servicio cristiano, según la diversidad de los carismas y el carácter específico de las vocaciones que el Espíritu Santo suscita en cada uno”. Así se da relevancia a la corresponsabilidad eclesial (*Lineamenta* 8.20.38) y subraya los ministerios confiados a los laicos.

Llama la atención la ausencia total en las citaciones de *Ministeria Quaedam* y, fundando más bien la presentación en *Evangelii Nuntiandi*, mantiene la tensión entre ministerios *ad extra* y ministerios *ad intra*.⁷⁴

⁷³ Sigo aquí a S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 334-355. Cf. P. EYT, “La VII^e assemblée ordinaire du Synode des évêques”, *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 3-15. El valor de este artículo es una mirada integradora del proceso sinodal por uno de sus testigos de primera mano, quien oficiara de secretario especial de la misma asamblea.

⁷⁴ *Lineamenta* 8 retoma *EN* 70, mientras que *Lineamenta* 26 se funda en *EN* 73. Sobre dicha tensión Cf. supra 23-26.

b) El *Instrumentum Laboris*.⁷⁵

Como documento de trabajo para el Sínodo, los contenidos allí expresados no tienen por finalidad la de ser una exposición doctrinal acabada, sistemática y exhaustiva, aunque ciertamente expresa en el término “exposición razonada de las reflexiones” un componente de mayor madurez, de reflexión teológica segunda, una vez escuchados y recibidos los aportes de los obispos y conferencias episcopales. De allí que tomamos este documento como un mojón más en el itinerario preparativo resaltando sus aspectos más significativos.⁷⁶

El fundamento sacramental es presentado como “*signum distinctivum*” en cuanto que el carácter sacramental reafirma la idéntica dignidad de todos los creyentes, insertándolos en el Pueblo de Dios y haciéndolos partícipes de su vocación y misión. En base a esta fundamentación, se percibe que el estado de vida del fiel laico coincide con el del cristiano (*IL* 27). Esto traerá aparejado una gran discusión y debate en el uso y la pertinencia de utilizar el concepto de laico y/o fiel cristiano.⁷⁷

El *Instrumentum* presenta la índole secular como el modo “peculiar” de realización de la única misión salvífica de la Iglesia en el mundo (*IL* 28). Les hace protagonistas particularmente atendibles (“idóneos”) de la misión de la Iglesia en el mundo (*IL* 4). Laicos y pastores, aunque sea de forma distinta, comparten tanto la misión como la comunión eclesial (*IL* 18e). Este último aspecto, ligado al fundamento sacramental ya mencionado, ha sido valorado positivamente como “una nueva terminología que alude a la base común de laicos y ministros, a saber, la de ser fieles, miembros del pueblo de Dios, una base previa a todas las distinciones”.⁷⁸

Sobre el “oficio sacerdotal” se resalta la mutua inmanencia entre sacerdocio común y sacerdocio ordenado (*IL* 25). Se trata de todo lo referido a los ministerios no ordenados de los laicos. Se pide que se discierna sobre la “identidad del ministerio eclesial confiado a los laicos” y teniendo en cuenta el *CIC*, se aborde qué autoridad los debe confiar, con qué modalidad ritual se deben conferir y cuál debe ser su duración (*IL* 32). Se constata que es un

⁷⁵ En adelante *IL*.

⁷⁶ “El presente *IL* no pretende proponer una teología del laicado, cuyos fundamentos han sido ya ampliamente expuestos por los textos del Vaticano II y en el sucesivo magisterio pontificio. El documento quiere solamente ofrecer a la futura Asamblea una exposición razonada de las reflexiones, experiencias, sugerencias y propuestas que han llegado a la Secretaría General” (*IL* 2).

⁷⁷ R. Castillo Lara, F. Coccopalmeiro, A. Bonnet, entre otros estarán a favor de esta identificación, mientras que A. Montan y sobre todo E. Corecco harán notar los efectos negativos de dicha proposición. Para una bibliografía de cada uno de estos autores Cf. S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 339.

⁷⁸ Cf. L. MALDONADO, “Participación de los laicos en la Iglesia” en: *Los laicos en la Iglesia y en la Sociedad*, VII Congreso de Teología, *Misión Abierta* 5-6 (1987) 21-27.

tema que requiere mayor clarificación conceptual y teológica desde el ámbito de la eclesiología, especialmente es necesario abordar el estatuto eclesiológico de la identidad de los ministerios laicales.

El “oficio profético” se centra en el *sensus fidei* de LG 12 y luego desarrolla el tema de los carismas. Tres aspectos a resaltar sobre esto último: por un lado todo carisma contiene una tarea (*officium* en IL 30); por otro, todos los que han recibido un carisma tienen el derecho-tarea de ejercerlo (*ius officium* en IL 30b); y, en tercer lugar, se habla específicamente de los carismas extraordinarios y el necesario juicio respecto a su autenticidad por parte de los pastores (IL 30c).

Sobre el “oficio real” se refiere nuevamente a la corresponsabilidad especialmente en instancias colegiadas de decisión pastoral en las iglesias locales, siempre marcando algunos riesgos que hay que evitar como por ejemplo burocratización en perjuicio de la misión, clericalismos o democratismos (IL 56b).

El punto de vista para entender la identidad en la relación es tal vez uno de los núcleos teológicos más significativos del *Instrumentum Laboris* (IL 33). La relación entre los tres estados de vida presenta una cierta circularidad (*quodammodo est circularis*). Hay una ordenación recíproca de uno a otros, al modo de las relaciones trinitarias y su perijoresis.

“En efecto, los estados de vida reciben su profundo significado cuando se relacionan en la perfección del amor, meta común a todos los fieles. Por esto existen el uno para el otro...”

Esta circularidad de comuniones es el adecuado fundamento de la recíproca edificación y de la común responsabilidad eclesial de los tres estados de vida...Delante de Dios, en efecto, el grado de santidad no depende del estado de vida, sino de la perfección en la caridad”. (IL 33)

Sobre este punto volveremos de forma más extensa en la tercera parte de la presente tesina.

c) El desarrollo del Sínodo

El debate sinodal estaba preparado. Con varios temas por clarificar había generado expectativas tanto en los ámbitos teológicos como en los cuadros pastorales laicos más activos de la Iglesia. Así lo habían expresado en la consulta mundial organizada por el Pontificio Consejo para los laicos y que se desarrolló entre el 21 y el 25 de mayo de 1987 en Rocca di Papa. Allí, en la declaración final, expresaban que el acontecimiento sinodal representaría un nuevo Pentecostés para la Iglesia, en continuidad con el acontecimiento del Concilio Vaticano II y se abordarían todas las preguntas sobre las formas y modalidades de participación de los laicos en la vida y estructuras de las comunidades eclesiales, en todos los niveles.

Ya en la relación introductoria del Cardenal Thiandoum (2/10/1987) los ministerios laicales se presentan como uno de los “problemas” que habrá de tratar el Sínodo.

Las ponencias que se realizaron entre el 3 y el 13 de octubre de 1987 reflejan el interés sobre dicha temática y fueron retomadas y sintetizadas en la Relación después de la discusión de los grupos (13/10/1987), dentro del núcleo “unidad y pluriformidad de la Iglesia”, y discutido nuevamente en grupos bajo los siguientes interrogantes: ¿Qué distinción existe entre ministerios, oficios y funciones? ¿Qué autoridad otorgan los ministerios? ¿Cómo se puede conferir a los laicos un “ministerio no ordenado”? Las respuestas fueron recogidas por la secretaría general y retomadas en la redacción de dos de las proposiciones finales.

De alguna manera el Sínodo reconoce poca claridad terminológica que es fruto a la vez de la insuficiente claridad eclesiológica de la realidad misma, sobre todo cuando la reflexión es dificultada por los condicionamientos jurídicos-canónicos y no a la inversa.

“De hecho, las exigencias misioneras y pastorales legitiman la convocatoria de laicos a funciones eclesiales, tal como reconoció el *Motu proprio* de Pablo VI, recogido en parte en el CIC. En efecto, ¿qué diferencia existe entre los “ministerios” en sentido estricto, que pueden ser confiados a los laicos (c 230 §1) y las “funciones”, “encargos” o “servicios”, de los cuales pueden ser investidos (c 230 §2)? En este sentido el Sínodo mostró con coraje la necesidad de un replanteamiento global sobre tres palabras: *ministerium*, *munus* y *officium*. Más aún, el Sínodo expresa su vivo deseo de que el *Motu Proprio Ministeria Quaedam* sea sometido a revisión (prop. 18). Por esto, teniendo en cuenta la petición manifestada en la proposición precedente, no parece fácil elevar las funciones de los laicos a ministerios instituidos”.⁷⁹

d) La Exhortación Apostólica *Christifideles Laici* (ChL.).

El debate se movió en una confirmación de la doctrina conciliar, pero no en un avance sustantivo al respecto. La palabra ministerios o ministerialidad (con sus derivados) aparece 56 veces en el documento de las cuales 46 se ubican en el capítulo II “Sarmientos todos de la Única Vid. La participación de los fieles laicos en la vida de la Iglesia-Comunión” (ChL. 18-31) y particularmente en el apartado sobre “Los ministerios y los carismas, dones del Espíritu a la Iglesia” (ChL. 21-24) con 41 veces.

Si bien existe una referencia explícita a los ministerios laicales,⁸⁰ es bastante menor a la que el documento hace con respecto a los ministros ordenados.⁸¹ Aparecen también algunas

⁷⁹ S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 353.

⁸⁰ Aparece 14 veces mencionados en: ChL. 2 (1 vez); 20 (2 veces), 21 (1 vez), 23 (10 en total: 4 veces en la expresión “ministerios, oficios y funciones del laico” y otras 4 veces aparece solo).

⁸¹ 30 veces se refiere la realidad ministerial directamente al orden sagrado en: ChL. 15 (1 vez), 22 (8 veces), 23 (12 veces), 24 (1 vez), 26 (2 veces), 30 (1 vez), 39 (1 vez), 49 (1 vez), 51 (1 vez), 55 (1 vez), 61 (ministerio petrino).

referencias más genéricas, sobre todo para ubicar los fundamentos bíblicos, cristológicos y eclesiológicos de toda realidad ministerial.⁸²

El dato anterior es llamativo, pues la referencia a los ministerios laicales es bastante inferior a la de los ministerios ordenados y particularmente en *ChL*. 23, donde el tema es justamente la valoración de los ministerios laicales. Allí aparecen 10 referencias a los ministerios laicales y 12 a los ministerios ordenados. La redacción misma del número citado denota que la valoración es por comparación -casi diría hasta por oposición-, ponderando la identidad de ambos modos ministeriales no tanto por la relación sino en cuanto la diferencia.

Indudablemente que en el contexto de la eclesiología de comunión, reafirmada por el Sínodo extraordinario de 1985, y en continuidad con el magisterio del Concilio Vaticano II, Juan Pablo II presenta a la Iglesia una mirada positiva de la vocación y misión laical en la Iglesia y el mundo, tratando de recoger de modo armónico las proposiciones de los obispos.

Un primer dato clave lo encontramos cuando el Papa afirma que “el desafío que los Padres sinodales han afrontado ha sido el de individuar las vías concretas para lograr que la espléndida “teoría” sobre el laicado expresada por el Concilio llegue a ser una auténtica “praxis” eclesial” (*ChL*. 2). En este sentido hay un reconocimiento explícito de que es tarea pendiente aún la actualización de la enseñanza conciliar, la de reformular la praxis eclesial desde la autoconciencia nueva que la Iglesia asumió en el Vaticano II. Por tanto, el proceso de recepción abierto, lo es especialmente en el tema de la ministerialidad laical: ¿Qué implicancias concretas tiene el redescubrimiento y confirmación conciliar en la vida y estructura misionera de la Iglesia?

Inmediatamente después de esta aseveración, el texto dice que “Además, algunos problemas se imponen por una cierta «novedad» suya, tanto que se los puede llamar posconciliares, al menos en sentido cronológico: a ellos los Padres sinodales han reservado con razón una particular atención en el curso de sus discusiones y reflexiones. Entre estos problemas se deben recordar los relativos a los ministerios y servicios eclesiales confiados o por confiar a los fieles laicos...” (*ChL*. 2)

Un tema se impone con una cierta novedad. En efecto, la praxis eclesial ha ido impulsando la reflexión teológica que confluyó en el Sínodo al igual que los aportes y disputas sobre diversos núcleos. Podríamos decir que si existe una cierta novedad, existe también una cierta

⁸² *ChL*. 20 (1 vez), 21 (6 veces en referencia a la ministerialidad de la Iglesia que es participación del único ministerio cristológico), 22 (1 vez), 23 (1 vez), 24 (1 vez), 27 (1 vez), 49 (1 vez), 55 (1 vez), 64 (1 vez).

antigüedad, una realidad que se encuentra en la tradición misma de la Iglesia y que hunde sus raíces en su historia ¿Cuál es esa cierta novedad? ¿Cuál es esa cierta antigüedad del tema?

El Papa llama a estos temas postconciliares. Marca con ellos dos aspectos importantes: la eclesiología conciliar al consagrar la teología del laicado previa, permitió repensar la estructura ministerial de toda la Iglesia, hecho tal vez inaudito hasta el presente. Desde esta perspectiva claramente podemos hablar de un tema postconciliar. Indudablemente nunca como desde el postconcilio a esta parte se ha reflexionado y escrito tanto en la historia de la teología sobre los ministerios laicales. Esa verdad es indiscutible, a tal punto que el término en sí mismo es novedoso como lo señaláramos en la reflexión de la eclesiología conciliar y su inmediata recepción magisterial y teológica.

Al hablar de ministerios, se utiliza el término “confiados a los laicos” y se distingue claramente la palabra ministerio de servicios eclesiales. Se habla también de una dimensión presente (“confiados”) y una posible o futura (“por confiar”). Esto generará un nuevo problema de interpretación teológica como veremos luego: el “confiar un ministerio” requiere que la potestad de confiarlo es imprescindible para que de hecho se encarne. Por tanto no existe una ministerialidad propia del laicado, sino ministerialidad de la Iglesia que sólo es confiada a sus miembros por “encomienda” de los pastores. Son los pastores los que “confían” los ministerios a los laicos. Por otro lado, al hablar de los ministerios ya confiados ¿a cuáles se está refiriendo? ¿A los ministerios instituidos por *Ministeria Quaedam* y que fueron admitidos en el nuevo orden jurídico del CIC de 1983 – es decir, el lectorado y el acolitado- o a los ministerios no ordenados ni instituidos que *ChL. 20* reconoce como válidos y habían sido ya elencados en *EN 73*?

Uno de los elementos más ricos a mi entender de la presentación de *ChL.* está dada por la clave de la comunión orgánica entendida como valoración positiva de la diversidad en la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades. “Gracias a esta diversidad y complementariedad, cada fiel laico se encuentra en relación con todo el cuerpo y le ofrece su propia aportación...”. (*ChL. 20*).

Retomando la circularidad de las relaciones (elemento indudablemente de referencia trinitaria) la Exhortación Apostólica entiende la identidad no como un elemento estático-autónomo sino como una realidad configurativa en la relación, en la comunión que es siempre apertura y diálogo, receptividad y escucha, encuentro y presencia. Esa es la clave de entender

toda ministerialidad en la Iglesia por la cual es el otro quien me hace comprender en profundidad la realidad existencial de mi propio ministerio, sea ordenado, sea bautismal.

“El fiel laico «no puede jamás cerrarse sobre sí mismo, aislándose espiritualmente de la comunidad; sino que debe vivir en un continuo intercambio con los demás, con un vivo sentido de fraternidad, en el gozo de una igual dignidad y en el empeño por hacer fructificar, junto con los demás, el inmenso tesoro recibido en herencia. El Espíritu del Señor le confiere, como también a los demás, múltiples carismas; le invita a tomar parte en diferentes ministerios y encargos; le recuerda, como también recuerda a los otros en relación con él, que todo aquello que le distingue no significa una mayor dignidad, sino una especial y complementaria habilitación al servicio (...). De esta manera, los carismas, los ministerios, los encargos y los servicios del fiel laico existen en la comunión y para la comunión. Son riquezas que se complementan entre sí en favor de todos, bajo la guía prudente de los Pastores» (ChL. 20)

La comunión es la condición de posibilidad y la finalidad (principio primero y último) de los ministerios laicales, de todo ministerio en la Iglesia.

Como Iglesia Misterio de comunión para la misión, la ministerialidad laical se entiende entonces en la polaridad tensa de su aporte comunional *ad intra ecclesiae* y *ad extra mundi*.

Los números 21ss tratan sobre los “ministerios” y “carismas” como dones del Espíritu para la comunidad eclesial. Ahora bien, a renglón seguido la terminología varía hablando de dones “jerárquicos” y “carismáticos”. Se reconoce que el Espíritu da a todos sus dones en función de los demás. Ello implica un principio de dinamicidad y corresponsabilidad de la vida cristiana que hace a todos activos y responsables. Este único principio fontal de los ministerios está dado por una cristología pneumatológicamente determinada que es expresada en los fundamentos bíblicos paulinos de 1 Cor. 12, Ef. 4 y Rom.12 que la Exhortación propone en el ChL. 21.

Esta común participación de todo ministerio del único ministerio cristológico, encuentra diversidad de modalidades en los ministerios que derivan del orden sagrado (ChL. 22) y en aquellos ministerios, oficios y funciones de los laicos en virtud de su condición bautismal (ChL. 23). Los primeros derivan del orden sagrado mientras que para los segundos, su fundamento sacramental es el bautismo – confirmación (y para muchos de ellos, además el matrimonio). El texto habla de que son “múltiples y diversos los ministerios, como también los dones y las tareas eclesiales” sin definir unos de otros.

Un principio de presentación de la diversidad ministerial está dada entonces por un lado en la común participación del ministerio de Cristo (no se habla del ministerio de la Iglesia) y, a la vez, una distinción entre ministros ordenados y otros ministerios, oficios y servicios que los laicos ejercen.

Al presentar el ministerio ordenado, lo hace en la clave de la diaconía, esto es, servicio y ministerio, portador de un carisma que se orienta a la comunión y que comporta -por el sacramento- una autoridad y poder sagrado para realizar la tarea.

Retoma la diferencia entre el sacerdocio común de todos los fieles y el sacerdocio ministerial surgido del sacramento del orden como distinta participación en el ministerio de Cristo, siendo dicha distinción no sólo de grado, sino en esencia.⁸³

“Por esto, para asegurar y acrecentar la comunión en la Iglesia, y concretamente en el ámbito de los distintos y complementarios ministerios, los pastores deben reconocer que su ministerio está radicalmente ordenado al servicio de todo el Pueblo de Dios (cf. Hb. 5, 1); y los fieles laicos han de reconocer, a su vez, que el sacerdocio ministerial es enteramente necesario para su vida y para su participación en la misión de la Iglesia” (ChL. 22).

En ChL. 23 se explicita la relación vocacional y sacramental del laicado a partir de la consagración bautismal. En primer lugar recordando la doctrina conciliar de que por el bautismo, todos (*christifideles*) participan de los *triplex munera christi*. El bautismo es fundamento sacramental de la ministerialidad laical al igual que la confirmación y para muchos también el matrimonio.

Los pastores deben en primer lugar “reconocer” y “promover” dichos ministerios. Su servicio (*diakonia*) a la Iglesia no es una autoridad por sobre el Espíritu o la gracia bautismal que crea los ministerios laicales. El ministerio pastoral es un servicio a la Iglesia, no su principio rector.

Inmediatamente se abre un tema que llegó a las sesiones sinodales y que sin duda no pudo aclararse del todo. ¿La “participación de los laicos en el ministerio pastoral” es participación en el ministerio de la jerarquía o participación en primer lugar del ministerio de la Iglesia Cuerpo de Cristo?

“Después, cuando la necesidad o la utilidad de la Iglesia lo exija, los pastores —según las normas establecidas por el derecho universal— pueden confiar a los fieles laicos algunas tareas que, si bien están conectadas a su propio ministerio de pastores, no exigen, sin embargo, el carácter del Orden. El Código de Derecho Canónico escribe: «Donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros, pueden también los laicos, aunque no sean lectores ni acólitos, suplirles en algunas de sus funciones, es decir, ejercitar el ministerio de la palabra, presidir oraciones litúrgicas, administrar el bautismo y dar la sagrada Comunión, según las prescripciones del derecho»...(ChL. 23c).

Hay otro principio incluido aquí para “conferir” un ministerio: necesidad real o utilidad de la Iglesia, sumada la escasez de ministros ordenados.

⁸³ Cf. LG 10

Me detengo aquí a señalar dos realidades diversas: una cosa es la necesidad, que comporta una cierta carencia, un desafío por la falta de algo deseable como puede ser la falta de ministros ordenados u otras realidades de carencia, y otra es la utilidad. Este segundo término no significa falta de nada sino que se plantea al menos en el lenguaje en términos positivos, de crecimiento, de maduración, de efectivo y fecundo cumplimiento de la misión. Esto quiere decir que conferir ministerios a los laicos no brota necesariamente de una carencia, sino que pueden brotar positivamente de una “utilidad mayor” en función de la misión. El concepto de “suplencia” acuñado en *ChL*. 24d ha generado numerosos debates sobre los que será necesario volver más adelante.

Los ministerios conferidos a los laicos conllevan –en algunos casos- la realización de algunas tareas que de suyo son propias del ministerio pastoral de los ordenados aunque no dependen del orden sagrado. Si no son tareas derivadas del orden ¿Por qué no pueden ser ejercidas por todos? ¿Por qué hay que entenderlas como confiar tareas que le son impropias? El texto encuentra una conexión de dichas tareas al ministerio pastoral en cuanto ministerio de presidencia de la comunidad. Esta conectividad de tareas es algo que de suyo puede ser discutible desde el progresivo acaparamiento de funciones que los ministerios ordenados han ido realizando a lo largo de su configuración histórica, convirtiéndose casi en super-ministros. Volveremos sobre este punto. De todos modos, confirmamos que sigue existiendo una definición y un desarrollo de la ministerialidad laical en comparación (y hasta en confrontación por momentos) con el ministerio ordenado.

“...Sin embargo, el ejercicio de estas tareas no hace del fiel laico un pastor. En realidad, no es la tarea lo que constituye el ministerio, sino la ordenación sacramental. Sólo el sacramento del Orden atribuye al ministerio ordenado una peculiar participación en el oficio de Cristo Cabeza y Pastor y en su sacerdocio eterno. La tarea realizada en calidad de suplente tiene su legitimación —formal e inmediatamente— en el encargo oficial hecho por los pastores, y depende, en su concreto ejercicio, de la dirección de la autoridad eclesial”. (*ChL*. 23c)

La Exhortación Apostólica quiere dejar bien en claro la función pastoral de la jerarquía en la Iglesia y reafirmar su propia identidad y ministerio en el conjunto de la Iglesia comunión. Ciertamente desde antiguo se ha llamado pastores a aquellos ministros que han sido llamados a ser testigos de la unidad eclesial en continuidad con la sucesión apostólica. El episcopado sobre todo ha identificado la imagen del pastor a su propio ministerio.

El texto de la Exhortación da un giro a partir de *ChL*. 23e, pasando a expresar los juicios críticos, la confusión, etc. en torno al uso de la palabra “ministerio” en cuanto atribuido a los

servicios confiados a los laicos.⁸⁴ Veamos cuáles son los temores de los cuales se hace eco la Exhortación.

“En la misma Asamblea sinodal no han faltado, sin embargo, junto a los positivos, otros juicios críticos sobre el uso indiscriminado del término «ministerio», la confusión y tal vez la igualación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, la escasa observancia de ciertas leyes y normas eclesiológicas, la interpretación arbitraria del concepto de «suplencia», la tendencia a la «clericalización» de los fieles laicos y el riesgo de crear de hecho una estructura eclesial de servicio paralela a la fundada en el sacramento del Orden”.(ChL. 23e)

El mismo texto continúa su valoración sobre el tema retomando una insistencia de los padres sinodales: “expresar con claridad —sirviéndose también de una terminología más precisa— http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_sp.html - ftn75, tanto la unidad de misión de la Iglesia, en la que participan todos los bautizados, como la sustancial diversidad del ministerio de los pastores, que tiene su raíz en el sacramento del orden, respecto de los otros ministerios, oficios y funciones eclesiales, que tienen su raíz en los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación” (ChL. 23f).

Esta dificultad terminológica, que se presenta confusa en la eclesiología para abordar la ministerialidad, es una constatación que los mismos teólogos harán después en el período de recepción de la Exhortación Apostólica. Ahora bien, ¿la ambigüedad proviene de la confusión de las raíces sacramentales de un tipo de ministerio u otro; o provienen de esquemas eclesiológicos diversos desde los cuales abordar los temas? ¿Provienen de un malentendido dogmático o de unas prácticas poco maduras? ¿Son originadas por un desajuste teológico-pastoral? Conocer las causas ayuda a remediar las dificultades.

La tarea de los pastores en este sentido será la de instruirles ante la confusión y estar vigilantes antes los abusos. (ChL. 23g)

El párrafo siguiente del documento retoma la doctrina de *Evangelii Nuntiandi* y reconoce en primer lugar, en continuidad con la enseñanza del magisterio conciliar, que el campo propio de la actividad evangelizadora es el amplio mundo de las realidades temporales (culturales, políticas, económicas, etc.) transcribiendo íntegramente EN 70.

Una de las sugerencias aceptadas es la de revisar el Motu Proprio *Ministeria Quaedam*. Así mismo se propone la conformación de una Comisión para el estudio “en profundidad de los

⁸⁴ Algún autor afirma que la Exhortación Apostólica -y concretamente en este número- se ve una especie de “respuesta” a la teología de B. Forte y los desarrollos sobre la secularidad como nota eclesial a la vez que su modo de entender la ministerialidad. Cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83: El laico “sacramento de la Iglesia y del mundo”*, op. cit., 174-179.

diversos problemas teológicos, litúrgicos, jurídicos y pastorales surgidos a partir del gran florecimiento actual de los ministerios confiados a los fieles laicos” (ChL. 23k).

En este sentido el Sínodo no pudo sintetizar o armonizar las diversas posturas que el mundo teológico había aportado a la preparación del acontecimiento eclesial. En definitiva, junto con la valoración positiva del crecimiento de la conciencia evangelizadora de los laicos, de la advertencia de los riesgos que comporta la confusión terminológica y conceptual de la “teología de los ministerios”, el Sínodo sólo alcanza a reafirmar que nos encontramos en un tiempo de poca claridad. La expectativa de que el Sínodo podría orientar positivamente a una madurez mayor de esta realidad “postconciliar” de los ministerios se vio en cierto modo frustrada. El secretario del Sínodo Mons. P. Eyt expresa de modo inequívoco esa sensación al acabar la Asamblea de Obispos, al decir que estamos ante una teología “*quelque peu passive*” ya que el Sínodo “*ne ferait pas mieux que le Concile*”.⁸⁵

1.4. La Instrucción Vaticana “*Ecclesiae de mysterio*” de 1997.

El último de los momentos presentados en este primer capítulo refiere a la Instrucción “*Ecclesiae de mysterio. Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*”, publicada el 15 de agosto de 1997.⁸⁶

Es un documento surgido a partir de la preocupación expresada en el Sínodo sobre los laicos en cuanto a la necesidad de clarificar el tema de los ministerios laicales y la revisión del Motu Proprio *Ministeria Quaedam* (ChL. 23).⁸⁷

Haciendo una recapitulación de la importancia y valoración que ha adquirido la reflexión sobre el laicado y su participación activa en la Iglesia, la Instrucción tiene como motivación

⁸⁵ Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 312.

⁸⁶ En adelante, *Instrucción*. Dicho documento lleva la firma de los responsables de la Congregación para el Clero, del Pontificio Consejo para los Laicos, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de la Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los sacramentos, de la Congregación para los Obispos, de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, de la Congregación para la Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica y del Pontificio Consejo para la Interpretación de los textos legislativos. Juan Pablo II aprobó su promulgación el 13 de agosto de 1997, AAS 89 (1997) 852-877. La versión utilizada para nuestro trabajo está publicada en *Phase* 224 (1998) 155-178.

⁸⁷ Una aclaración importante: La Instrucción Vaticana de 1997 no comparte el mismo valor magisterial de los documentos precedentes, puesto que no está firmado por el Papa sino por 8 organismos de la Curia Romana según su propia reglamentación; agregando a ello que la forma jurídica de “Instrucción” según el cc 34 tiene un carácter administrativo e interno, que se limita a inculcar la vigencia del derecho precedente. Cf. Constitución Apostólica *Pastor Bonus* sobre la Curia Romana, de 1988, art 18 y su Reglamento de 1992, art 110, en *Enchiridion Vaticanum* 11: 850; 13: 934-937. Para una interpretación de su fuerza formal y real, cf. B. SESBOÜÉ, “Cuando se tiene miedo al servicio ministerial de los laicos”, entrevista publicada en *Il Regno* (1988) en ID., *No tenéis miedo: Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander, Sal Terrae, 1998, 204.

aclarar el “campo especial” en el que los laicos colaboran con el ministerio pastoral de modo que ni ministerio ordenado ni ministerio laical pierdan su especificidad. De allí que afirme que “colaborar no significa sustituir”. Particularmente la Instrucción se ofrece como respuesta clarificadora a numerosas consultas provenientes de las iglesias locales y que, en algunos casos, expresan prácticas que tienen graves consecuencias para la entera comunión eclesial”.⁸⁸

La Instrucción consta de dos partes bien definidas: una primera que aborda los principios teológicos y eclesiológicos en los cuales se enmarca, y una segunda que contiene una serie de normas e indicaciones jurídicas-disciplinares.

En la primera parte se abordan temas fundamentales como el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial (sus relaciones y diferencias), la unidad y diversidad en las funciones ministeriales, el lugar insustituible del ministerio ordenado y la colaboración de los fieles no ordenados en el ministerio pastoral.

En la segunda sección los temas tratados son la necesidad de una terminología adecuada para referirse a la ministerialidad en la Iglesia, la participación de los laicos en el ministerio de la Palabra con una referencia especial a la homilía, las relaciones ministeriales en las unidades pastorales y concretamente en las parroquias, los organismos de colaboración en la Iglesia local (consejos pastorales, instancias diocesanas, etc.), los ministerios “extraordinarios” que siempre son en situación de suplencia (de la comunión, presidencia de celebraciones litúrgicas no eucarísticas, asistencia a matrimonios, bautismos y exequias) y la necesaria formación para quienes ejercen esa misión.

Recordando la doctrina del Concilio Vaticano II (todos llamados a construir el Cuerpo de Cristo y a realizar la vocación-misión de toda la Iglesia en comunión orgánica), realza la dimensión secular de la misión como así también la valoración positiva de ese “campo más especial” de acción de los laicos que hace referencia al sagrado ministerio de los clérigos; manteniendo siempre presente que “colaboración” no es “sustitución”.⁸⁹

El documento constata una “confusión” entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, que ha llevado a dificultades tanto de orden conceptual como prácticas. Interpretando y siguiendo al Vaticano II, cuatro aspectos de su doctrina son destacados: a) Todos los cristianos participan del único sacerdocio de Cristo; b) Esta participación confiere verdaderamente una misma dignidad e igualdad a todos los cristianos; c) Lo anterior no es un

⁸⁸ Las premisas que encabezan el documento presentan las motivaciones fundamentales. En la versión base de nuestro análisis cf. pag. 157-158.

⁸⁹ Cf. D. BOROBIO, “Ministerio sacerdotal, ministerios laicales”, *Phase* 224 (1998) 108.

obstáculo para que “algunos” sean constituidos en la Iglesia ministros y pastores para los demás; d) Siendo diferentes esos sacerdocios no sólo de grado sino esencialmente, se ordenan y complementan recíprocamente.

En base a lo anterior, recuerda que la diferencia esencial reside en el “modo diverso” (con una base sacramental diversa: por el bautismo y por el orden) de participación común en el único sacerdocio de Cristo. Al tratar de describir más la “diferencia esencial” lo hace bajo dos aspectos: 1) El sacerdocio ministerial tiene su raíz en la sucesión apostólica y está dotado de potestad sacra, la cual consiste en la facultad y responsabilidad de obrar en persona de Cristo Cabeza y Pastor; 2) Esto es lo que hace de los sagrados ministros servidores de Cristo y de la Iglesia, por medio de la proclamación autorizada de la Palabra y la celebración de los sacramentos y la guía pastoral.

Ahora bien, un tema que es retomado aquí es la relación entre el ministerio pastoral de los ministros ordenados y la apostolicidad de la Iglesia y/o la sucesión apostólica de los obispos (y los presbíteros). Al acentuar la diferencia entre ambos sacerdocios en la sucesión apostólica, no queda claro que la “apostolicidad” sea una nota eclesial de toda la Iglesia. La “*potestas sacra*” es una potestad mediada eclesialmente a través de la ordenación y la encomienda oficial para una representación especial.

Otro elemento que la *Instrucción* aborda es la participación de todos los fieles cristianos y de cada forma de vida cristiana en particular de la triple función cristológica. Desde allí aborda la unidad y la diversidad en las funciones ministeriales.

¿Cómo se da la participación de los ministros ordenados y de todos los fieles en las funciones de Cristo Sacerdote, Profeta y Rey? Una cosa que no hay que dejar de afirmar como principio fundamental es que todos participan de estas funciones. Los ministros realizan estas funciones de Cristo, como Cabeza de la Iglesia. En cuanto a los laicos, “sólo en algunas de estas funciones, y en cierta medida, pueden colaborar con los pastores los fieles no ordenados, si son llamados para ello por la autoridad, en calidad de suplentes, y sin que por ello lleguen a creerse pastores.”⁹⁰ El modo de expresión de la participación de los fieles laicos en algunas de estas funciones (cuyo requisito es la *missio canonica* y la suplencia temporal) parece ser colocada en primer plano o anteceder en importancia a la común participación de todos en la triple función cristológica, cada uno según su vocación y carisma en la Iglesia.

⁹⁰Cf. D. BOROBIO, “Ministerio sacerdotal, ministerios laicales”, art. cit., 114.

En cuanto a la insustituibilidad del ministerio ordenado, el documento realza la constitución orgánico-jerárquica de la Iglesia, elemento del todo importante como así también el elemento esencial que significa la existencia de ministerios que actúen *in persona capite Christi*.

La colaboración de los fieles no ordenados en el ministerio pastoral es entendida en primer lugar desde las categorías y la mentalidad canónica. “Los fieles no ordenados no son detentores de un derecho a ejercerlas, pero son hábiles para ser llamados...a ejercerlas según las prescripciones del derecho, o también donde no haya ministros...pueden suplirles en algunas de sus funciones” (cc. 228-230).

En cuanto a las disposiciones prácticas que la *Instrucción* presenta, se resaltan la necesidad de una terminología adecuada que clarifique la diferencia entre “ministerios” (*ministeria*), oficios (*officia*) y funciones (*munera*) sobre todo de los fieles laicos cuando ejercen servicios más propios del clero.⁹¹

Distingue entre un “uso lícito” del término ministerios para referirse a la participación en el único ministerio de Cristo como a la realidad fontal de todo ministerio en la Iglesia y otro “uso ilícito”; cuando se refieren a los “oficios” propios de los ordenados y que temporalmente son encargados a laicos por delegación eclesial.

Supone la negación también de otros nombres como “pastor, capellán, coordinador, moderador u otros que son exclusivos del ministro ordenado”. Admite, sin embargo, un “uso permitido”, cuando la palabra ministerio va acompañada de un determinativo (ej. Ministerio del catequista) y que supone la *missio canónica* o suplencia temporal según derecho.

Al realizar este cambio de acento y de lenguaje, la Instrucción vaticana de 1997 no sólo encuentra una difícil recepción sino una generalizada crítica del mundo teológico como así también por parte de varios obispos.⁹²

Hasta aquí el plan trazado para el primer capítulo del presente trabajo. Hemos recorrido los principales hitos magisteriales que han abordado el tema de los ministerios laicales para comprender a partir de la historia de las ideas, los núcleos fundamentales y así sistematizarlos.

⁹¹ Cf. Ibíd., 118. Cita especialmente *ChL*. 23. Cf. también JUAN PABLO II, Discurso al Simposio sobre “Colaboración de los fieles laicos al ministerio presbital” (22 de abril de 1994) en: *L’Osservatore Romano* (edición en español), 23.IV.1994, 3-4.

⁹² Cf. S. PIÉ NINOT, “Los ministerios confiados a los laicos”, art. cit., 142-143. En la nota a pie de página 18, Pié Ninot elenca detalladamente una lista de las posiciones críticas que suscitó esta Instrucción vaticana, tanto de obispos particulares como de teólogos. Especial referencia se puede encontrar en S. DIANICH, “Sacerdoti e Laici, ruoli distinti ma nella stessa Chiesa”, *Famiglia Cristiana* 49 (1997) 17; W. SEIBEL, “Newer Klerikalismus”, *Stimmen der Zeit* 1 (1998) 1ss; P. HÜNERMANN, “Laien nur Helfer?”, *Herder Korrespondenz* 1 (1998) 31-34; como así también un elenco bibliográfico y una excelente “status quaestionis alemán” en M. KLÖCKENER – KL. RICHTER (eds), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? (¿Hasta dónde llega el sacerdocio común?)*, Freiburg, 1998 donde resalta el trabajo de H. Vorgrimler.

2. Síntesis del primer capítulo

Al terminar este primer capítulo de desarrollo histórico-evolutivo de las ideas en el magisterio eclesial sobre el laicado y la ministerialidad laical, me parece oportuno hacer una breve recapitulación a modo de síntesis que nos permita seguir avanzando. La expreso con tres frases que sintetizan estos últimos 50 años de reflexión tal y como lo he querido mostrar en el desarrollo del capítulo:

2.1. Un período con grandes aportaciones.

Indudablemente el tiempo del Concilio Vaticano II abrió como nunca en la Iglesia un tiempo nuevo de conciencia sobre la identidad del laicado, su plena ciudadanía eclesial, activa y responsable en la única misión encomendada, como así también sus consecuencias en la estructuración ministerial de la Iglesia toda y las “mutuas relaciones” con las otras formas de vida cristiana.

Se han multiplicado los escritos que con diversos acentos y perspectivas coinciden todas ellas en la riqueza que ha significado abandonar una estructura piramidal eclesiológica para repensar la eclesiología en clave de misterio de comunión para la misión, renovando la valoración carismática y pneumatológica de todo ministerio eclesial entendido como servicio. Palabras como corresponsabilidad, colaboración, participación activa han ido marcando el talante con que se quiere afirmar una realidad más profunda: todos los cristianos somos Iglesia. Vocación y misión en la Iglesia (y en cada cristiano) no son realidades separadas sino compenetradas mutuamente. Del mismo modo ha reubicado la relación de la Iglesia con el mundo, la eclesialidad y la secularidad como dos realidades que en la Iglesia configuran a todos los ministerios en vistas al servicio.

Haciendo una primera valoración del camino magisterial, surge como primer elemento que el Concilio Vaticano II (que como acontecimiento eclesial supone su preparación mediata e inmediata, no sólo la realización de la Asamblea, como también sus textos definitivos y debates) se centró en presentar una eclesiología que permitiera repensar todas las formas de vida cristiana en su identidad particular. Si bien dentro de la matriz comunal del Pueblo de Dios (igual dignidad de todos los bautizados), las ideas centrales que orientan la “consagración” de la teología del laicado están en orden a presentar positivamente la identidad eclesial del seglar en sí misma; tratando de superar una identificación por contraposición (como no-clérigo).

El centro está puesto en repensar la eclesiología en su totalidad (su autoconciencia y su misión) lo cual permitirá en el período inmediatamente posterior, abrir la reflexión a la teología de los ministerios laicales.

Será la década de los '70 la que desarrolle en el magisterio propiamente la perspectiva de los “ministerios laicales”. En esta década encontramos tanto el Motu Proprio *Ministeria Quaedam* (1972) como la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), como así también el mencionado documento de la Conferencia Episcopal Francesa “*Todos responsables en la Iglesia*” (1973). Se caracteriza por la tipificación de estos ministerios (tipología de ministerios reconocidos, establecidos, instituidos y ordenados).

En la creatividad y optimismo propios del tiempo postconciliar, se actúan los mecanismos de ejercicio de corresponsabilidad entre las conferencias episcopales y la Sede de Roma para la clarificación conceptual y la realización de las experiencias pertinentes en orden a la evangelización.

Los laicos, miembros plenos del Pueblo de Dios, participan por el bautismo de los *munera Christi* y de la misión eclesial. Ellos, en su vocación específica, están llamados especialmente a transformar las realidades temporales según el Evangelio de Jesús y a la vez, a hacer crecer la comunidad eclesial con el aporte de los carismas recibidos. En esta revalorización de eclesialidad y secularidad comienzan a plantearse nuevos cuestionamientos a los ministerios laicales.

La década de los '80 encontrará dos acontecimientos magisteriales de particular importancia: La promulgación del Código de derecho Canónico en 1983 y la realización del Sínodo de los Obispos y la promulgación de la Exhortación Apostólica post-sinodal de 1987. Ciertamente este período se caracteriza por una evaluación, reconsideración y clarificación de la teología del laicado anterior, como así también una nueva clave de interpretación eclesiológica desde la *communio*. El magisterio sigue proponiendo a través de estos documentos una mirada positiva del laicado y su participación en la vida y misión de la Iglesia. Comienza un período de clarificación conceptual y terminológica en lo que específicamente hace referencia a los ministerios laicales, en particular a la relación de los oficios y tareas propias del laicado, y cuáles pueden entrar en conflicto con las tareas propias del ministerio ordenado. De alguna manera, 1985 marcará un punto de llegada de la teología de los ministerios laicales.

Por último, en la década de los '90 salvo referencias tangenciales en otros documentos magisteriales, el tema no vuelve a aparecer como centro de reflexión en un documento específico hasta la Instrucción Interdicasterial "*Ecclesiae de mysterio*" de 1997.⁹³

El inicio de la clarificación conceptual sobre los ministerios llega a su conclusión en este documento donde, desde un lenguaje más jurídico se concentrará cada vez más en la participación (o colaboración) de los laicos en el ministerio pastoral de los presbíteros.

Así el camino recorrido denota una cada vez mayor especificidad en los temas tratados: de la identidad de los laicos en la Iglesia a la ministerialidad propia y los ámbitos de su ejercicio; del marco eclesiológico y teológico que fundamenta su eclesialidad y participación en la misión a las normas canónicas y disciplinarias que encuadran el ejercicio concreto de los oficios y tareas de los laicos *ad intra ecclesia* y *ad extra mundi*; de la preocupación por afirmar positivamente la identidad de los laicos con respecto a la vida consagrada y los ministros ordenados a ver la comunionalidad de las formas de vida cristiana y la relacionalidad de los mismos como clave para comprenderlas.

Una mención especial sin embargo merece la Exhortación Apostólica *Ecclesia in América*.⁹⁴

Luego de recordar la doctrina conciliar sobre la común dignidad de todos los bautizados, indica la incidencia existencial que ello debe tener en la corresponsabilidad y la conciencia de todos los laicos especialmente de cara al futuro de la evangelización en América. "La renovación de la Iglesia en América no será posible sin la presencia activa de los laicos. Por eso, en gran parte, recae en ellos la responsabilidad del futuro de la Iglesia." (EA 44).

Lo significativo del texto son los párrafos segundo y cuarto. En el párrafo segundo se recuerda que el primer ámbito de realización vocacional –y el más propio– de los laicos son las realidades temporales y luego de incentivar la participación de ellos en el ámbito de la política, la sociedad, la cultura, etc. como necesidad urgente de la evangelización, agrega lo siguiente:

⁹³ Dentro de las referencias magisteriales posteriores sobre los ministerios laicales podemos citar *PDV* 18.59; *VC* 31; *EA* 44; *RMi* 71; *NMI* 46. Dos documentos han aparecido con posterioridad a la Instrucción de 1997. Ambos provienen de Conferencias Episcopales y precisamente de dos de las más grandes del mundo: La Conferencia de Obispos de Brasil (CNBB) y la Conferencia Episcopal Norteamericana (USCCB). Cf. CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, Edição aprobada na 37ª Assembléia Geral da CNBB M, Itaiaci-SP, 22 de abril de 1999; UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Co-Workers in the Vineyard of the Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*, Washington DC, 2005. Para un comentario sintético de ambos documentos cf. J. MARTÍNEZ GORDO, "El directorio de laicos y laicas con encargo pastoral en la diócesis de Bilbao: aciertos, limitaciones y asuntos pendientes", art. cit., 244-250.

⁹⁴ JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Post Sinodal *Ecclesia in America*, 22.I.1999, AAS 91 (1999), 737-815.

“Hay un segundo ámbito en el que muchos fieles laicos están llamados a trabajar, y que puede llamarse « intraeclesial ». Muchos laicos en América sienten el legítimo deseo de aportar sus talentos y carismas a « la construcción de la comunidad eclesial como delegados de la Palabra, catequistas, visitantes de enfermos o de encarcelados, animadores de grupos etc. ». Los Padres sinodales han manifestado el deseo de que la Iglesia reconozca algunas de estas tareas como ministerios laicales, fundados en los sacramentos del Bautismo y la Confirmación, dejando a salvo el carácter específico de los ministerios propios del sacramento del Orden. Se trata de un tema vasto y complejo para cuyo estudio constituí, hace ya algún tiempo, una Comisión especial y sobre el que los organismos de la Santa Sede han ido señalando paulatinamente algunas pautas directivas. Se ha de fomentar la provechosa cooperación de fieles laicos bien preparados, hombres y mujeres, en diversas actividades dentro de la Iglesia, evitando, sin embargo, una posible confusión con los ministerios ordenados y con las actividades propias del sacramento del Orden, a fin de distinguir bien el sacerdocio común de los fieles del sacerdocio ministerial.

A este respecto, los Padres sinodales han sugerido que las tareas confiadas a los laicos sean bien « distintas de aquellas que son etapas para el ministerio ordenado » y que los candidatos al sacerdocio reciben antes del presbiterado. Igualmente se ha observado que estas tareas laicales « no deben conferirse sino a personas, varones y mujeres, que hayan adquirido la formación exigida, según criterios determinados: una cierta permanencia, una real disponibilidad con respecto a un determinado grupo de personas, la obligación de dar cuenta a su propio Pastor ». De todos modos, aunque el apostolado intraeclesial de los laicos tiene que ser estimulado, hay que procurar que este apostolado coexista con la actividad propia de los laicos, en la que no pueden ser suplidos por los sacerdotes: el ámbito de la realidades temporales”. (EA 44)

Es interesante entonces, que en el contexto de la Iglesia americana, este tema se mantenga vivo en la conciencia del episcopado y haya resonado en la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II. Efectivamente, es el único documento del magisterio reciente en el cual se aplica la palabra “ministerios” a los servicios laicales.

Con diversos matices y valoraciones es justo decir que el Magisterio de la Iglesia ha ido acompañando en todo momento la reflexión teológica y pastoral sobre el laicado, suscitando a veces preguntas, otras sirviendo de acicate a nuevos desarrollos, a veces provocando reacciones que requieren nuevas síntesis más integrales.

2.2. *Un período inconcluso y abierto.*

El Concilio Vaticano no nos ha legado una teología completa del laicado; sí un proyecto de Iglesia. Por ello es claro que los elementos constitutivos de dicha teología hay que buscarlos e integrarlos en una eclesiología. En el concilio este elemento se da germinalmente, no exhaustiva o acabadamente. El Concilio Vaticano II marca un punto de llegada y de partida en la reflexión teológica sobre los ministerios laicales. El siglo XX ha marcado un tiempo de renovación, impulsado en una relación recíproca entre reflexión y práctica eclesial.⁹⁵

⁹⁵ J. A. ESTRADA DÍAZ, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, op. cit., 281.

2.3. Relevancia de un replanteo eclesiológico sobre los ministerios laicales.

Algunos autores perciben una traba teológica sobre la realidad del laicado, una pérdida de interés, un bloqueo de perspectivas y hasta una cierta involución en el modo de plantearlo.⁹⁶

Otros han abandonado el tema por pensarlo secundario frente a otros temas más dignos de ser trabajados. Lo que sí es claro, es que ninguna obra de peso y cierta novedad se rastrea en el mundo académico reciente. ¿Falta de creatividad? ¿Falta de apertura a nuevas claves de lectura? ¿Desinterés? ¿O quizás interés de que así sea?⁹⁷

Sea como sea, la vida de la Iglesia muestra la relevancia de este tema. No surge de una especulación desvariada ni es un tema secundario. Lo asumo como la “punta de un iceberg”. Un tema que si se quiere, concentra llamativamente muchos otros y expresa la recepción de la renovación teológica (en sus diversas interpretaciones e incluso en sus reacciones). De allí que insistir en hacer memoria del camino recorrido no sea una nostalgia de los progresos realizados sino un aporte para nuevas síntesis y maduración de nuevas claves de lectura. Allí reside a mi parecer la pertinencia del tema de los ministerios laicales en la Iglesia al inicio del tercer milenio.⁹⁸

⁹⁶ Cf. S. Pié-Ninot; “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del concilio Vaticano II; art. cit. 333; D. SPADA, “Los laicos y su misión en el desarrollo de la Teología Moderna”, *Los Laicos*, hoy 26 (1979) 20-28.

⁹⁷ Cf. J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 771; S. PIÉ-NINOT, “Boletín bibliográfico sobre la teología del laicado hoy ante el Sínodo sobre los laicos de 1987: Perspectivas teológicas”, art. cit., 439; E. BUENO DE LA FUENTE; “¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia? (II). Boletín bibliográfico sobre los laicos”, art. cit., 70.

⁹⁸ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE; “¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia? (II). Boletín bibliográfico sobre los laicos”, art. cit., 69.

Capítulo II

Análisis teológico-dogmático sobre los principales núcleos temáticos en torno a los llamados “ministerios laicales”

Su problematicidad, riqueza, tensiones y polaridades.

1. Presentación sumaria de los principales temas debatidos

El hecho positivo de que el tema del laicado, en continuidad con el Concilio, volvió a primer plano de la preocupación eclesial se puede rastrear en varios artículos publicados con posterioridad al Sínodo de 1987 y la Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*. Sin embargo las expectativas de que ello constituyera un avance en la clarificación conceptual y en la definición de posturas teológicas no se han cumplido.

Hay elementos que han entrado a formar parte del lenguaje y el mundo conceptual teológico, como el hecho de que la secularidad es el modo particular de vivir la consagración bautismal de los laicos y que ello es un elemento que condiciona su participación en la misión común de la Iglesia (y en la Iglesia) en relación con el mundo y las realidades temporales. Y, si bien la secularidad en cuanto elemento ontológico o funcional sigue siendo debatida, a nadie se le escapa que superando aquella concepción de “brazo secular de la Iglesia”, el laicado tiene una tarea de primer orden en la evangelización del mundo de la política, la economía, etc.

Una nueva perspectiva de sistematización sobre la secularidad ha tomado cuerpo a partir de la articulación con el eje misionero, que retomando elementos de la interpretación teológica y la sociológica, ve la secularidad más como una misión teológica que como pura condición ontológica, potenciando toda la dimensión comunional misionera y fraterna de la Iglesia.⁹⁹

Se ha pasado de un tratamiento específico y casi aislado del laicado en sí mismo a una profundización en su identidad en la relación con las demás formas de vida cristiana, en su perijoresis desde el esquema ordenador de la Iglesia que es misterio de comunión para la misión.

Así, vida interna y actividad evangelizadora externa encuentran un centro unificador: lo vocacional y lo misionero son integrados en la identidad de cada forma de vida cristiana desde la comunión de los elementos eclesiales centrales.

⁹⁹ Entre los exponentes de esta corriente de pensamiento se ubican Y. Congar en sus escritos desde 1975 en adelante, W. Kasper, J. Beyer, G. Ghirlanda, S. Pié-Ninot. Cf. S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 357.

Ahora bien, hay temas que el Sínodo de 1987 nombró pero no profundizó ni tampoco aclaró, dando lugar a otros planteos nuevos, en los cuales se percibe un cierto corrimiento temático que va de la dimensión propiamente teológica-eclesiológica a la jurídica-pastoral-disciplinar. Así por ejemplo el tema específico de la ministerialidad laical.

Tres desafíos son detectados como tareas eclesiales urgentes. Todos tienen en común la necesidad de clarificación en tres ámbitos, a decir:

- En el ámbito teológico-doctrinal en lo que atañe a la naturaleza de los ministerios laicales.
- En el ámbito canónico y jurídico en cuanto que requiere una profundización en la recepción coherente y armónica entre el elemento disciplinar y el ámbito de la vida pastoral de la Iglesia.
- En el ámbito de la praxis evangelizadora -no menos importante-, la clarificación pastoral que implique discernimiento, programación y no espontaneismo o moda pasajera.¹⁰⁰

Un problema que incide directamente en la concepción teológica de la ministerialidad es el tema de la “*potestas sacra*” como fundada en el sacramento del orden o la “*potestas sacra*” participada por medio del sacramento y la misión eclesial.¹⁰¹

“Como camino de síntesis Se puede hablar de una comprensión de la Iglesia toda ella ministerial, entendiendo por ministerialidad la realidad por la cual Cristo constituye a su Iglesia capaz de guiar a los hombres a la salvación. Tal ministerialidad contiene en sí el concepto de unidad de “*potestas sacra*” en su origen primero que es Cristo, y en su origen derivado que es la Iglesia. A su vez deja abierta la posibilidad de articular la comunicación de esta “*potestas sacra*”. Por eso tal ministerialidad debe leerse en clave de economía propia de la Iglesia, ya que esta administra los dones recibidos del Señor para la salvación. Los conceptos de ministerialidad y economía aparecen como fecundos para ulteriores profundizaciones”.¹⁰²

Aparece con fuerza la reflexión de los ministerios laicales y su determinación “de suplencia”. ¿Cómo entenderlos? ¿Qué significa el “encargo pastoral” de los ministerios laicales? Esto ha replanteado cuestiones sobre la estructura de la Iglesia, sobre las implicancias que tiene para la vida del laico recibir un ministerio pastoral, como así también el modo de repensar la relación con la jerarquía.

¹⁰⁰ Cf. S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 360-361; J. MANZANARES, “Los ministerios laicales en la Iglesia del postconcilio”, *Communio* 8 (1986) 386.

¹⁰¹ Para una aproximación más exacta de las posturas y argumentos en la dimensión teológico-canónica, cf. S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 357-358.

¹⁰² *Ibíd.*, 358.

Dos posturas teológicas surgen a partir de la relación entre laicos responsables de tareas pastorales y los ministros ordenados, a quienes con propiedad se los llama pastores:

- o Quienes insisten en que los laicos siguen siendo tales aún cuando se les haya encomendado un ministerio pastoral (S. Dianich, B. Forte, H.J. Pottmeyer, M. Kehl, J. Manzanares, R. Arnau).
- o Y quienes reconocen que a partir de dicha encomienda son constituidos en una nueva responsabilidad que les hace comprometer de una manera particular al signo sacramental de la Iglesia en el mundo y dejan de ser laicos en el sentido tradicional de la palabra refiriéndose incluso a un “tercer polo” ministerial en la Iglesia (Y. Congar, K. Rahner, G. Philips, D. Borobio; B. Sesboüé, A. Borras, M. Pelchat, W. Kasper, J. Rigal).¹⁰³

Un tema clave en toda esta cuestión se centra en la significación de la misión eclesial confiada a los laicos.¹⁰⁴ Efectivamente, el *CIC* de 1983 hace referencia a la “eclesialidad” emanada de la autoridad del obispo, por la cual toda acción o ministerio que se basa en dicho acto jurídico es realizado “*in nomine Ecclesiae*”.¹⁰⁵

Por último, entre los temas abiertos en la teología del ministerio laical, una impresión se ha ido generalizando en el mundo teológico: la falta de claridad en aspectos centrales - tanto doctrinales como jurídicos, canónicos y pastorales- se debe fundamentalmente a la insuficiente apertura para hacer de este tema un eje desde el cual se desprenda una revisión de la estructura integral de la ministerialidad eclesial.

“Constatamos que el reciente Sínodo ha suscitado nuevas expectativas y relanzado nuevas cuestiones sin que haya dado un significativo avance teológico sobre el tema...La falta de tales investigaciones (bíblico, patristicas y teológicas que existieron en el período preconiliar pero faltaron en la etapa intermedia entre el Concilio y el Sínodo) no ha posibilitado tal profundización... y ha conllevado una acentuación de las cuestiones más directamente teológico-jurídicas”.¹⁰⁶

Podemos hablar, desde los núcleos abordados y las perspectivas específicas, de líneas teológicas que articulan estos núcleos de modos más o menos diversos (aunque se tocan en muchos aspectos). No es fácil definir las como “escuelas teológicas” sino que hablamos más

¹⁰³ Cf. S. PIÉ-NINOT, “Los ministerios confiados a los laicos”, art. cit., 146-147; J. MARTÍNEZ GORDO, “El directorio de laicos y laicas con encargo pastoral en la diócesis de Bilbao: aciertos, limitaciones y asuntos pendientes”, art. cit., 241.

¹⁰⁴ S. PIÉ-NINOT, “Los ministerios confiados a los laicos”, art. cit., 149.

¹⁰⁵ Cf. *Código de Derecho Canónico*, cc. 834,2; 675,3; 1192,1; 1282.

¹⁰⁶ S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 369.

bien de “posturas o enfoques” que aunque teniendo muchos puntos de contacto entre ellas, difieren también en varios aspectos y por lo tanto hacen difícil la tipificación de los autores.

2. Principales consensos en la teología de los ministerios laicales.

2.1 Una vocación y una misión en el Pueblo de Dios

La comprensión de que la misión está indisociablemente unida a la vocación es un redescubrimiento de primer orden en la teología de las formas de vida cristiana, que ha resituado a las vocaciones específicas dentro de la común vocación bautismal; posibilitando una lectura eclesiológica más orgánica, más comunal y más misteriosa.

La vocación cristiana es el llamado a vivir la filiación y la fraternidad. Dios llama a sus hijos, los convoca en el Espíritu para ser testigos de Cristo en Iglesia; de donde se sigue que el primer y fundamental rasgo de la misión eclesial es el existencial-testimonial.

Ante todo la misión eclesial es el anuncio del Evangelio a toda la creación en continuidad con la misión de Jesucristo, el Hijo, que realiza el plan de la salvación. Ahora bien, el lugar sacramental de esta Iglesia, Cuerpo de Cristo, se realiza históricamente a través de su “apostolado”.

El Concilio Vaticano II habla repetidamente del vínculo Iglesia-apostolado. La vocación de los laicos se enmarca en la vocación cristiana, y dentro de esta realidad común se comprende su participación en la única misión de la Iglesia “porque la vocación cristiana, por su propia naturaleza, es también vocación al apostolado” (AA 2). Apostolado se refiere, en lenguaje del Concilio Vaticano II, a la totalidad de la vida y de la acción de la Iglesia, su autorrealización en cada aquí y ahora de las diversas situaciones humanas, sociales y eclesiales.¹⁰⁷

“Esta igualdad fundamental de los fieles se basa en la naturaleza misma de la Iglesia, sacramento de unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios. El enunciado conciliar aduce dos elementos fundamentales indisociablemente unidos entre sí: la dignidad cristiana, o sea, una realidad del orden óntico-sobrenatural que es efecto de la conformación bautismal con Cristo, y la actividad en orden a edificar el cuerpo de Cristo”.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Lo dicho sobre el “Apostolado” no ignora un cambio no sólo terminológico sino de acentos que se ha dado en la evolución del magisterio eclesial cuando a partir especialmente de *Evangelii Nuntiandi* se prefiera hablar de “evangelización” y en el magisterio posterior de “misión”. Todos estos términos -muy aproximados entre sí- han tenido su tratamiento específico en el campo de la misionología y la teología pastoral. Cf “Apostolado laical diocesano”, en C. O’DONNELL - S. PIÉ NINOT (Coord), *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid, San Pablo, 2001, 65-67.

¹⁰⁸ A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, art. cit., 130.

Aún cuando existan corrientes diversas de interpretación, todas ellas coinciden en subrayar que el testimonio secular del laico es un testimonio evangelizador en el mundo. El laico vive las exigencias y la energía que derivan de su condición de bautizado en el corazón mismo de las realidades temporales con el fin de ordenarlas al reino de Dios. Este servicio evangelizador es propiamente un servicio eclesial.¹⁰⁹

En el respeto de la autonomía propia del mundo, el laico participa de la única misión de Cristo que es servicio eclesial. De este modo, se conectan dos elementos fundamentales no explicitados hasta ahora: el carácter sacramental de la existencia cristiana en el plano personal, eclesial y social con el aspecto soteriológico, clave de interpretación de los fundamentos cristológicos – pneumatológicos de la vocación y la misión. Así se da un paso importante para ubicar la ministerialidad de los laicos dentro de la ministerialidad de la Iglesia y, en definitiva, dentro de una eclesiología total o complexiva.

“La unidad de misión antecede a la variedad de tareas y ministerios. En coherencia con su concepto eclesiológico general, y más en concreto, de conformidad con el apostolado entendido como participación en la misión de Cristo, el Concilio ha preferido una atribución de la actividad apostólica a la triple función sacerdotal, regia y profética que el bautizado tiene con Cristo y, por tanto, con la Iglesia. Brota, por consiguiente, de la misma existencia cristiana, que es existencia eclesial”.¹¹⁰

La realidad vocacional está en el origen mismo de la Iglesia. Ella es con-vocada (*ekkalein*) por Dios para ser su Pueblo y para dar testimonio de Él ante los demás. Vocación y misión desde el primer testamento están indisolublemente unidas.

Hay una afirmación axiomática: antes de hablar de los ministerios de la Iglesia hay que hablar del ministerio de la Iglesia. Si hay ministerios es para que Ella cumpla su ministerio propio en el mundo. Esta realidad basal de la Iglesia permite reflexionar de modo más armónico la ministerialidad en general, y la ministerialidad laical en particular; pues antes de hablar de ellos en primer lugar hay que hacer referencia a la ministerialidad de la Iglesia.

Es imposible olvidar el origen trinitario y teológico de la Iglesia. Ella no es el centro sino instrumento de comunicación en el mundo, siendo icono de la Trinidad. Ella es servidora del mundo expresando el plan reconciliador de Dios para llevar la historia a su plenitud en la comunión con Él. Por tanto el ministerio de la Iglesia es el de servir al mundo en el anuncio del Evangelio en hechos y palabras, viviendo lo que ha recibido por gracia: la comunión de vida divina. La Iglesia se ubica en el plano de las mediaciones históricas de la acción de Dios manifestada en Jesucristo.

¹⁰⁹ Cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2001, 264.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 342.

“La Iglesia no tiene sentido en sí misma, sino en relación a este mundo que Dios ama y a su Reino que ella anuncia, celebra y atestigua. La comunión de gracia de la cual surge la Iglesia la abre más allá de sí misma y la pone en estado de misión. La Iglesia es de suyo, misionera. Llamada y envío son dos aspectos intrínsecamente unidos”.¹¹¹

2.2 Sacerdocio común y sacerdocio ministerial

El Concilio Vaticano II realizó una recuperación fundamental en la eclesiología al recobrar la dimensión de pueblo sacerdotal tan común en la época patristica y olvidada en la reflexión y conciencia eclesial especialmente durante el segundo milenio.¹¹²

Atañe a la vivencia bautismal de todos los creyentes y a la conciencia de que en la Iglesia no hay sujetos activos de la salvación opuestos a otros que son meros receptores pasivos; sino que todos participan activamente de la entrega sacerdotal de Cristo. Esta perspectiva eclesiológica ha permitido comprender mejor el vínculo del sacerdocio común y del sacerdocio ministerial al único sacerdocio de Cristo.¹¹³

Hay un solo sacerdocio que es el sacerdocio de Cristo, del cual participa todo el Pueblo de Dios en razón del bautismo. El sacerdocio de la Iglesia toda, en cuanto que nace y se funda en el sacerdocio de Cristo, no implica en primer lugar un ámbito cúlrico-ritual sino el ámbito de la total existencia, tal y cómo es leída por la Carta a los Hebreos respecto a Cristo.¹¹⁴ Es existencia sacerdotal como pro-existencia, como donación y oblación de amor, y por tanto, como mediación que implica una relación particular con el mundo.¹¹⁵ El eje del sacerdocio eclesial o sacerdocio común está en el plano del testimonio martirial, de la mediación

¹¹¹ A. BORRAS, “Vocación y llamada en un contexto eclesial de pluriministerialidad”, *Lumen* 58 (2009) 333.

¹¹² “Porque a todos los que han renacido en Cristo, el signo de la cruz los hace reyes y la unción del Espíritu les consagra sacerdotes”. León Magno, Sermón IV, *De Natali ipsius*, PL 54, 149. Un desarrollo exhaustivo con abundante bibliografía es presentado en C. CEBALLOS BLANCO, “*Pueblo Sacerdotal. Estudio exegético-teológico del sacerdocio de la comunidad en 1P 2,4-10 y el Vaticano II con la ayuda de las ciencias sociales*”, Bogotá, Tesis doctoral, Pontificia Universidad Javeriana, 2010, 129-136.

¹¹³ Cf. H. BOURGEOIS, “El Estatuto dogmático de los sacramentos”, en B. SESBOÜÉ (DIR.), *Historia de los Dogmas*, Tomo III, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2010, 252.

¹¹⁴ Cf. 1 Pe 2,5-9; Ap 1,6; 5,10; 20,6; Rom. 12,1-2. El sacerdocio del Pueblo de Dios no consiste en celebrar ceremonias, sino transformar la existencia real abriéndola a la acción del Espíritu, consiste en la difusión del Reino, que se cumple cuando la existencia de los hombres es determinada por los valores evangélicos que la hacen una ofrenda agradable a Dios. Cf. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1980, 345; ID., *La eclesiología sacerdotal de la carta a los Hebreos*, Buenos Aires, Oficina del libro de la CEA, 1997; ID., “Aspectos fundamentales del sacerdocio del NT”, *Selecciones de Teología* 173 (2005) 29-38; CH. PERROT, “La epístola a los Hebreos”, en J. DELORME, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, op. cit., 114-131; B. SESBOÜÉ, *No tengáis miedo: Los ministerios en la Iglesia hoy*, op. cit., 84-88; J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 314; S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 302-303.

¹¹⁵ De ahí que el contenido de la misión de los laicos desde su condición bautismal es el servicio a la Iglesia y a la humanidad como “existencia entregada”, o “existencia activa a favor de los otros”. Cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 317.

sacramental de la vida ofrecida al mundo. Dentro de este marco de comprensión del Pueblo de Dios encuentra su lugar y su sentido el ministerio ordenado o sacerdocio ministerial.

Es lugar común en eclesiología el vincular ambos sacerdocios de modo que como dice el mismo Concilio Vaticano II, se distingan en su especificidad pero se ordenen mutuamente en la única referencia al sacerdocio de Cristo. Dicha distinción significa la valoración plena y total de cada uno de ellos, no por comparación sino en la común referencia al misterio que expresan.¹¹⁶ No se trata de una distinción de prioridad (uno más importante que el otro) o de potestad (uno más “poderoso” que el otro). Se trata de la concentración simbólica del misterio sacerdotal y mediador de Cristo, portador de la salvación para el mundo y continuado en la experiencia sacramental - sacerdotal de la Iglesia.¹¹⁷

Si como hemos dicho el sacerdocio común de todo el Pueblo de Dios significa una relación particular con el mundo, indudablemente que el ejercicio de dicho sacerdocio común en los laicos adquiere un tono del todo particular, vinculando la secularidad con la eclesialidad, o mejor dicho, la secularidad con el sacerdocio bautismal de un modo nuevo, rico y fecundo. No se puede entender esto como una automática cualificación santificadora que haga, de suyo, que toda acción de los laicos signifique sin más un testimonio creíble de evangelio. Nada en la vida de la fe es automático, sino siempre considerado en la relación de Alianza fundamental entre el Dios Uno-Trino que llama y santifica en ese mismo llamado, y la recepción objetiva - subjetiva de ese don que implica la libertad, la voluntad y la cordialidad de quien es hecho nueva creatura como así también el esfuerzo y la respuesta por actuar ese don en la vida misma.

Con respecto a la relación recíproca entre ambos sacerdocios - amén de la difícil interpretación del texto del Concilio Vaticano II que ha generado varias y diversas interpretaciones – podemos afirmar que el sacerdocio ministerial no significa una intensificación o aumento del sacerdocio común de los fieles.

La diferencia entre ambos sacerdocios no puede comprenderse ubicándolos en el mismo plano de referencia sino sólo a la diversidad sacramental que los sostiene. La diferencia se encuentra pues a nivel del signo ya que significan realidades diversas. Dentro de la comunión del ser cristiano, el sacerdocio ministerial y aquellos que ejercen el sacerdocio universal encarnan vocaciones y misiones diferentes dentro de la comunión eclesial.

¹¹⁶ Cf. LG 10.

¹¹⁷ Cf. B. FORTE, *Laicado y laicidad*, Salamanca, Sígueme, 1987, 46.

De este modo, el bautismo se constituye en fuente vocacional y origen ministerial para aquellos que ejercen el sacerdocio común en vistas de hacer crecer el Reino en el mundo y en la Iglesia.

2.3 La ministerialidad y la dimensión comunitaria de la Iglesia. Superación del esquema laicos vs clérigos como modo inadecuado de abordaje de la ministerialidad eclesial.

El mismo título de la sección retoma uno de los giros eclesiológicos fundamentales de la etapa conciliar y post-conciliar: el paso de una Iglesia *societas inaequalis* a la Iglesia *congregatio fidelium*, donde la igualdad fundamental de todos los bautizados expresa y apunta a una comunión en la diversidad y una diversidad para la comunión.

Para comprender este “giro” es necesario remitirse entre otros a los estudios referentes a los orígenes de la Iglesia, destacando sobre todo la producción de A. Faivre quien describe una situación original donde no había ni clérigos ni laicos, sino que estas categorías se fueron configurando progresivamente dando lugar a una serie de especializaciones que privilegiaron al grupo clerical que fue absorbiendo la mayor parte de las funciones de la comunidad eclesial. El mismo autor destaca la validez de la teología del laicado como purificación de la memoria, como recuerdo profético de los orígenes para superar el clericalismo exagerado de los siglos anteriores.¹¹⁸

El modo de presentar antitéticamente estos “dos estados en la Iglesia” proviene de una estructuración jurdicista que en eclesiología ha dado lugar al modelo de Iglesia *societas inaequalis* y que a partir de la Reforma protestante fue cobrando cada vez mayor cuerpo y visibilidad hasta plasmarse en el CIC de 1917.¹¹⁹

Por tanto, en este marco de comprensión eclesial era normal hablar de clérigos y laicos, poniendo la primacía de la función rectora y responsable de la vida y misión de la Iglesia en el primero de los términos, pues justamente el “ministerio ordenado” había sido uno de los puntos más conflictivos de todo el proceso de debate con la Reforma. A esto hay que agregar

¹¹⁸ A. FAIVRE, *Naissance d'une hierarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, París, Beauchesne, 1977; ID., *I Laici alle origini della chiesa*, Milan, San Paolo, 1986; ID., « Le laïcat dans les premiers siècles. Enjeux d'une recherche historique », *Lumen Vitae* 41 (1986) 367-378.

¹¹⁹ Expresión madura de esta desigualdad esencial en la Iglesia la podemos rastrear en S.S. Pio X, Encíclica *Vehementer Nos*, 11.II.1906, ASS 39 (1906) 8-9. Para una visión sintética del proceso de la distinción clero – laicado cf. G. ALBERIGO, “El Pueblo de Dios en la experiencia de fe”, *Concilium* 196 (1984) 353-370.

que la codificación canónica, con una clara impronta positivista y privatista, en una sistematización poco teológica, acentuaba el carácter institucional y público de la Iglesia, dejando poco menos que de lado su dimensión misteriosa y comunitaria.¹²⁰

Desde el proceso de preparación al Concilio Vaticano II y la recuperación de la dimensión de misterio aplicado a la Iglesia, se recobró la realidad de *congregatum fidelium* como central, y con ella, la común dignidad de todos en el Pueblo de Dios. Esto hizo entrar en crisis la clásica distinción de los “estados de vida” en la Iglesia y el modo de plantear sus relaciones recíprocas.

Las categorías clásicas clérigos/laicos, en la medida en que significan la tradicional división de fieles cristianos en segmentos, son inaceptables porque falsean la realidad: no existen en la Iglesia dos tipos de cristianos.

Aquello que el decreto de Graciano había definido como “*duo genera christianorum*” ha sido abandonado gracias a la recuperación por parte del movimiento de renovación preconiliar y su evolución posterior.¹²¹ Particularmente por potenciar en primer lugar el elemento común a toda vida cristiana, el bautismo.

Ha sido Y. Congar y su famosa “retractación” de 1973 quien ha nutrido a la eclesiología de un aporte significativo al cambiar el marco de referencia conceptual y de comprensión, sustituyendo el binomio sacerdocio-laicado (*Jalones para una teología del laicado*, 1951) por el de comunidad-ministerios (*Ministerios y comunión eclesial*, 1973).¹²²

Sin dudas que su aporte ha significado un verdadero cambio de punto focal -o más bien de paradigma-, desde el cual leer la relación de los cristianos en el seno de la comunidad eclesial.

¹²⁰ Cf. A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, art. cit., 114.

¹²¹ Cf. *Decretum Gratiani*, II Pars, Causa XII, quaest. I, c.7. Un estudio pormenorizado de las interpretaciones de esta expresión y la recepción a lo largo del segundo milenio lo encontramos en J. FORNÉS, “Notas sobre el “*Duo sunt genera Christianorum*” del Decreto de Graciano”, *Ius Canonicum* 60 (1990) 607-632. Para reflejar la contraposición de perspectivas cf. LG 32.

¹²² El pensamiento de Congar se manifiesta a la vez que en una perspectiva de maduración sobre el tema de los ministerios laicales, también en una perspectiva dinámica. Incluso luego de la retractación mencionada, a raíz de su reflexión sobre el Espíritu Santo en 1980, señala dos «redescubrimientos» en conexión con los laicos: la complementariedad de funciones en la Iglesia; la teología del trabajo en relación con la escatología. En sus últimos textos sobre nuestro tema, Congar aplaude la proclamación que hizo el Vaticano II sobre la dignidad de los cristianos laicos, junto con la distinción de las funciones eclesiales. Ve cómo esa dignidad se expresa sobre todo en la celebración litúrgica, y contempla la posibilidad de su colaboración con algunas tareas ministeriales. En una entrevista sobre la actualidad del Vaticano II, insiste en el papel de los laicos en cuanto “testigos del Evangelio, pero de un Evangelio que desarrolla sus exigencias ad extra”, en la vida temporal de los hombres”. Y. CONGAR, “Vaticano II, un concilio viviente”, *Revista del clero italiano* 65 (1984) 402-408. Cf. R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Y. Congar*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1996; M^a. J. FERNÁNDEZ CORDERO, “La Naturaleza eclesiológica de la retractación de Congar: De *Jalones* (1953) a *Ministerios y Comunión*”, *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001) 329-382.539-591; D. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83: El laico “sacramento de la Iglesia y del mundo”*, op. cit., 158-160.

A esto se agrega un dato no menor: Congar ha sido el primer teólogo en aplicar, como revisión de la teología conciliar, la expresión “ministerios” al laicado, y su aporte tuvo una gran recepción en las comunidades cristianas.

“La Iglesia de Dios no se construye solamente por actos del ministerio oficial del presbiterado, sino por una multitud de servicios diversos más o menos estables u ocasionales, más o menos espontáneos o reconocidos y, eventualmente hasta consagrados por la ordenación sacramental (bautismal)...Existen, pero hasta ahora no se los había llamado por su verdadero nombre, el de ministerios, ni se había reconocido su puesto y su estatuto en la eclesiología”¹²³

Nutridos de esta matriz de comprensión, B. Forte, S. Dianich y G. Magnani entre otros desarrollan la llamada “teología de los ministerios”.¹²⁴ La nueva imagen de Iglesia en clave de servicio y ministerialidad tiene como presupuesto la estructura carismática de la Iglesia según el modelo del Jesús histórico.

B. Forte -remitiendo a Congar- propone el binomio comunidad-ministerios/carismas desde la eclesiología del Pueblo de Dios estructurado en ministerios y servicios para superar el binomio jerarquía – laicado. Este modo de entender las relaciones eclesiales muestra con fuerza ante todo la unidad y lo común (superando el esquema jerarcológico) para desde y en ella, reconocer la riqueza de la diversidad de ministerios y servicios. Así las relaciones entre ministerios ordenados y no ordenados se orientan por una corresponsabilidad y complementariedad de servicios recíprocos e irreductibles en su especificidad.¹²⁵

Se trata de una ministerialidad que no se reduce a lo litúrgico, sino que está abierta a la evangelización. La Iglesia toda ella ministerial es una realidad de la cual los laicos deben re-apropiarse asumiendo ministerios, cargos eclesiales y participando activamente de las instancias sinodales abiertas para ello. Significa a la vez que dicho camino de re-apropiación laical sólo puede darse en un camino simultáneo de re-configuración ministerial de la toda Iglesia.¹²⁶

J.L. Illanes hará una observación crítica a la postura antes mencionada. Valorando su intencionalidad -en cuanto a una comprensión de las formas de vida eclesial en su relacionalidad fundamental para superar ciertas visiones rígidas-estáticas-, indica a su vez dos peligros fundamentales: a) olvidar de que es el bautismo lo común a todos en la Iglesia y no la

¹²³ Y. CONGAR, *Ministerios y comunidad eclesial*, op. cit., 11.13.19.

¹²⁴ Para una bibliografía de cada uno de los autores mencionados cf. J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 779.

¹²⁵ B. FORTE, *Laicado y laicidad*, op. cit., 47-48.

¹²⁶ Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 310.

“ministerialidad”; y b) diluir, de alguna manera, los modos peculiares (diferenciados) en que se vive la vocación en la relación con el mundo.¹²⁷

G. Lazzati, también crítico de la teología de los ministerios y hasta en oposición a sus referentes, afirma que el énfasis excesivo en el discurso sobre los ministerios abre el camino a una improductiva clericalización de los laicos.

Muchas de las reflexiones teológicas actuales se han generado en torno a la insatisfacción radical de un modo de pensar en estratos eclesiales.¹²⁸ Al parecer, el sistema conceptual y de representaciones hegemónico durante tanto tiempo, ha entrado en una profunda crisis sin saber bien todavía cuál es el nuevo parámetro conceptual que exprese mejor la unidad en la diversidad.¹²⁹

R. Parent tipifica dichas dificultades en tres ámbitos:

o El primero es denominado “dificultades de funcionamiento”.

“Una primera manera de considerar las dificultades que se experimentan en las relaciones clérigos/laicos consiste en verlas exclusivamente como un problema de funcionamiento. Vivimos en un determinado tipo de organización eclesial con una determinada forma de reparto de poder y de responsabilidades entre clérigos y laicos, y tal organización no funciona demasiado bien. Consiguientemente, se perfila con bastante claridad de qué se trata: de mejorar el funcionamiento de la organización”.¹³⁰

El planteo funcional se centra en una cuestión de poder cuya distribución hay que mejorar. Podría decirse que se aplica a la eclesiología el enfoque sistémico de la sociología por el cual la organización (cualquiera sea sus características) se equilibra a si misma buscando los “remedios adecuados” para los ajustes pertinentes.

El planteo sería el siguiente: ante las dificultades de funcionamiento que se imponen en la realidad y en la vida de la comunidad, hay que optimizar y mejorar. Las palabras funcionamiento, mejora, efectividad son la clave para comprender este núcleo del problema. Se trata entonces de mejorar la eficacia organizativa.

El planteo distingue entre funcionamiento de la relación y estructura relacional. Lo primero se puede mejorar sin alterar la asimetría de lo segundo.

¹²⁷ Cf. J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit. 778.

¹²⁸ Parece lógica la dificultad de repensar la eclesiología desde conceptualizaciones superadoras de la dualidad, pues como lo expresa en su desarrollo histórico B. Forte, desde la época post-constantiniana hasta prácticamente el siglo XIX esta estructura de pensamiento se fue consolidando y asumiendo carácter de verdad indiscutible en la vida eclesial. Cf. B. FORTE, *Laicado y laicidad*, op. cit., 35-38. Cf. también esta insatisfacción en las categorías eclesiológicas y los debates, autores y bibliografía correspondiente en E. BUENO DE LA FUENTE, “¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia?: Boletín bibliográfico 1985-1987”, art. cit., 215-218.

¹²⁹ Cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 443; E. BUENO DE LA FUENTE, “¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia?: Boletín bibliográfico 1985-1987”, art. cit., 224.

¹³⁰ R. PARENT, *Una Iglesia de bautizados: Para una superación de la oposición clérigos/laicos*, Santander, Sal Terrae, 1987, 17.

- o Un segundo nivel abordado por el autor es denominado como “problema de estructuras eclesiales”.

“Hay un vicio estructural que agrava las relaciones clérigos/laicos. Un vicio que, independientemente de las buenas o malas voluntades recíprocas, pre-define un lugar eclesial y eclesiológico para cada uno de los términos y pre-determina un tipo muy concreto de actitudes y comportamientos que parece pueden esperarse del clérigo o del laico... De lo que aquí se trata es de una determinada y concreta organización de la Iglesia, ideológicamente justificada por una determinada teología de la Iglesia”.¹³¹

El autor sigue aquí una definición de B. Sesboüé que, al fundamentar de alguna manera un análisis estructuralista a las realidades eclesiales, afirma que la noción de estructura manifiesta la totalidad orgánica de elementos interrelacionados de mejor modo que el concepto de esencia o de idea.

Por tanto, al expresar la relacionalidad de los elementos involucrados (en el caso de la eclesiología, las formas de vida cristiana y sus mutuas relaciones), abordar uno de ellos (por ejemplo el laicado) implica necesariamente tocar a los otros (por ejemplo sacerdocio ministerial o vida consagrada). “La coherencia y la inteligibilidad (de la estructura) han de ser buscadas siempre, por tanto, en el marco de su unidad total. Igualmente, si un elemento es tomado por el todo o si, por el contrario, deja de funcionar, se viene abajo la estructura”.¹³²

En esta perspectiva la inadecuación de las categorías clérigos/laicos está dada porque distingue en el seno de la Iglesia un sujeto activo (clero) y un objeto pasivo (laicos).

- o Tercer nivel problemático: los esquemas teológicos y mentales estructurantes.

Parent analiza un tercer nivel de problematicidad y que atañe al mundo simbólico – religioso. Las estructuras relacionales (clérigo/laicos) potencian procesos de retroalimentación en los cuales esas “mentalidades religiosas” o “universos” de comprensión del misterio de la Iglesia reafirman como inamovibles los modos en que las formas de vida cristiana se vinculan en el seno de la comunidad, asumen sus funciones y perfilan sus identidades.¹³³

En última instancia, el problema no es eclesiástico, ni aún solamente eclesiológico. En la compleja red del vínculo entre los misterios, la raíz es religioso-teologal, incluso podría decirse que de antropología teológica.

¹³¹ Ibíd., 23.

¹³² B. SESBOÜÉ, “Ministerios y estructura de la Iglesia”, en: J. DELORME (DIR), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, op. cit., 349.

¹³³ Cf. R. PARENT, *Una Iglesia de bautizados: Para una superación de la oposición clérigos/laicos*, op. cit., 36-41.

“¿Acaso las relaciones clérigos/laicos no son el espejo-reflejo de la estructura que organiza la totalidad de nuestro universo mental religioso? Y de otra, ciertamente parece que tales relaciones concretas corroboran y alimentan la lógica de conjunto y, más concretamente, nuestra forma de llevar nuestras relaciones con Dios, Cristo, la Iglesia, etc.”.¹³⁴

En esta perspectiva, el uso del binomio clero – laicado parece insuficiente: no pone bastante en evidencia la unidad y la riqueza de la condición cristiana común, distingue sin unir todo lo que debería. Del mismo modo, dicha distinción planteada con frecuencia como “división eclesial del trabajo” se reduce a una cuestión funcional de campos de actividad y tareas permitidas u obligadas según su “carácter” en la institución eclesial dejando al margen que la común vocación y la común misión son el fundamento y la finalidad de todas las vocaciones específicas en la Iglesia.¹³⁵

De todos modos, esta situación es típica de una eclesiología de transición en la que simultáneamente pervive el binomio clero/laico junto con el de comunidad/ministerio, una visión tradicional del ministerio ordenado (sacerdotal/cultural) junto con otra renovada que acentúa su función de pastoreo (su vínculo comunitario) y misionera (animador y testigo del evangelio). Los procesos de gestación de marcos vitales y eclesiológicos nuevos nunca se suceden totalmente desde el inicio. Hay momentos de cambios, resistencias, convivencias de modelos diversos y hasta contrapuestos sin cuyas tensiones no podrían madurarse los núcleos fundamentales.¹³⁶

3. Principales tensiones y debates

3.1. La secularidad y su interpretación. ¿Índole secular como propiedad del laicado o “laicidad” propia de todo el Pueblo de Dios?

Nos encontramos en este punto ante uno de los grandes debates sobre la teología del laicado en general y, específicamente, sobre los ministerios laicales en particular, como se ha notado en la sección histórica (capítulo primero) y que es una consecuencia de las diversas interpretaciones de las que han sido objeto los textos conciliares, especialmente a LG 31.¹³⁷

¹³⁴ *Ibíd.*, 40

¹³⁵ Cf. B. FORTE, *Laicado y laicidad*, op. cit., 47.

¹³⁶ Cf. J. A. ESTRADA DÍAZ, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, op. cit., 304.

¹³⁷ Como en muchos otros temas teológicos, en el trasfondo de la secularidad como concepto teológico yacen siglos de tensas confrontaciones y antítesis al momento de establecer la relación entre mundo e Iglesia, que han condicionado hasta el presente el modo de concebir esa dimensión de la Iglesia. Por ello, es fundamental comprender la significación que ha adquirido la secularidad en el Concilio Vaticano II, en una perspectiva positiva, en el marco que ofrece la relación dialógica entre Iglesia y mundo, presente en *Gaudium et Spes*; en esa

Nos movemos entre dos posturas que se han confrontado entre sí sin haber logrado una síntesis aún.

- o Por una parte, encontramos la lectura “teológica” de la índole secular, que ve en ella lo distintivo - particular de la identidad y la misión del laicado.
- o Por otra, la de aquellos autores que, leyendo la “intencionalidad del Concilio” en la *relatio* de la Comisión redactora de *Lumen Gentium* 31, la asumen como clave hermenéutica para afirmar que el carácter secular no es algo exclusivo en orden ontológico – teológico, sino una expresión funcional. Para esta segunda lectura, lo que hay que poner en primer lugar es la secularidad como dimensión propia de todo el Pueblo de Dios en una perspectiva que vincula a la Iglesia con el mundo desde la clave de la misión.¹³⁸

Ciertamente podemos afirmar que, haciendo un recorrido por los autores que han abordado el tema, no encontramos unanimidad en las definiciones terminológicas sobre la “secularidad” o “lo secular”, lo que indica que la intuición del Concilio está aún por desarrollarse.¹³⁹

Nos abocaremos a plantear los principales argumentos de ambas posturas, como así también a delinear las consecuencias que comportan las unilateralizaciones.

Cabe destacar que las diversas interpretaciones sobre la secularidad tocan a un tema del todo sensible y que ha ocupado la atención de los teólogos desde el tiempo previo al Vaticano II: la identidad particular de los laicos en la Iglesia. De acuerdo a cómo se lea la índole secular, así también quedará más o menos “definido” su perfil eclesial y sus relaciones con las demás formas de vida cristiana.¹⁴⁰

Decir que lo “propio” del laicado es su índole secular ¿significa que es un propio exclusivo, un rasgo teológico de su identidad, aquel principio ontológico de identificación y diferenciación con respecto a los demás formas de vida en la Iglesia? De acuerdo a la respuesta que se dé a esta pregunta también dependerá como entender su ministerialidad y su misión.

perspectiva, la secularidad se relaciona íntimamente con la misión de la Iglesia. Cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 260.

¹³⁸ Cf. *Relatio super Caput IV textus emendati*, *Acta Synodalia*, Vol. III, pars. III, 61-64.

¹³⁹ “A pesar de su interés por clarificar la identidad del laico, *ChL*. no acaba de resolver con claridad los interrogantes que plantean las diversas escuelas teológicas en sus mutuas interpelaciones al respecto y que surgieron durante el propio Sínodo de 1987, yendo más aún, hasta la actualidad”. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 236.

¹⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, 260.

3.1.1 Aproximación al concepto de secularidad

Tal vez un presupuesto no evidente es la clarificación terminológica necesaria. ¿Qué es lo secular? Esto atañe a una mirada integradora de la historia de la salvación y muy particularmente a una relación estrecha entre creación, redención y escatología. El “*saeculum*” es el tiempo presente que espera su plenitud en la Parusía. Viviendo en la real autonomía propia del ámbito creatural, por la fuerza activa y presente del Espíritu, se dirige a su consumación plena, al “nuevo eón”, a la recapitulación de todo en Cristo.¹⁴¹

Por la encarnación y la resurrección de Cristo todo el ámbito creatural ha sido asumido en la divinidad y alcanzado por la gracia. Ninguna realidad humana permanece indiferente al corazón de Dios, a su cuidado paternal porque en su Hijo ha experimentado la realidad humana a fondo. El anuncio del Reino realizado por Jesús justamente apunta a hacer de este mundo no otro totalmente diferente, sino el mismo totalmente nuevo en la economía de la Gracia, acorde al plan creador de Dios.

Lo “secular”, por tanto, no se opone a lo “espiritual”. Una distinción semejante nos colocaría en el dualismo sin salida que entiende esta historia humana como una historia paralela a la historia de la salvación, vaciando de fundamento la misión de la Iglesia y su ministerialidad, pues corre en el plano de las mediaciones, aquel lugar sacramental de la Iglesia en el mundo. De allí que se afirma la importancia trascendental de la inserción de los laicos en el mundo como una realización verdaderamente eclesial del plan creacional y redentor de Dios.

Por lo tanto, la realidad de “lo secular” debe ser asumida como lugar teológico. Dentro de los límites de la historia del mundo se verifica la misión salvífica de la Iglesia, misión relativa al Reino de Dios.¹⁴²

3.1.2 Dos interpretaciones sobre la índole secular de los laicos

Hay dos tipos de interpretaciones en juego: a) una que asume que “definición tipológica” se relaciona con carácter ontológico y teológico; b) otra que la asocia a una dimensión funcional o sociológica.

a) A favor de la interpretación de la definición tipológica de la *índoles saecularis*, entendiéndola desde una perspectiva ontológico-teológica como lo realmente

¹⁴¹ Un trabajo sumamente interesante al respecto tanto desde el punto de vista etimológico, como de la evolución del concepto de secularidad en el magisterio eclesial y la reflexión teológica actual lo encontramos en S. PIÉ-NINOT, “Secularidad y Cristianismo”, en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Actas del Simposio sobre Presbiterado y secularidad*, Madrid, EDICE, 1999, 19-38 (organizado por la Comisión Episcopal del Clero).

¹⁴² Cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 263.

distintivo del laicado, podemos contar con la reflexión desarrollada por autores relacionados con el Opus Dei. Entre sus exponentes se encuentran G. Lazzati, A. del Portillo, J.L. Illanes, P. Rodríguez, J. Herranz, etc. También coincide en esta postura, aunque desde una matriz teológica diversa, E. Corecco.¹⁴³

La expresión “índole” empleada como sustantivo en LG 31 designa la condición natural o la calidad propia de un determinado ser. Esta “índole secular” expresa entonces una valía y significación cristiana: un modo particular de ser cristiano en el mundo.¹⁴⁴ La dimensión secular así entendida, es propia de la Iglesia entera, y por tanto, de todos y cada uno de sus miembros, cualquiera que sea su vocación y condición: ningún cristiano puede sentirse ajeno al mundo y su destino.

Sin embargo, el modo de participación en la dimensión secular de la Iglesia es diverso según las vocaciones. Para los laicos ella es “propia y peculiar” y se la denomina “índole secular”.¹⁴⁵ Con ello se quiere evitar una “clericalización” del laico que reduzca su misión al ámbito intraeclesial, ampliando su ámbito de vivencia vocacional al vasto mundo de las realidades temporales.¹⁴⁶ “La secularidad representa un componente teológico y anima un carisma permanente que contra distingue al laico de los titulares de la potestad eclesiástica. El laico es un cristiano que vive en la dimensión de la secularidad”.¹⁴⁷

Así mismo, en la línea de pensamiento de los autores del Opus Dei, se vincula el aspecto funcional a un fundamento teológico. Por ello, la vinculación con el mundo no puede identificarse con un elemento accidental y funcional sin referencia a la identidad teológica del cristiano.¹⁴⁸ No es una nota agregada sino el modo particular de ser

¹⁴³ Cf. G. LAZZATI, *Laicità e impegno cristiano nella realtà temporali*, Roma, AVE, 1985; ID., “La índole secular propia de los fieles laicos”, en R. PELLITERO (DIR), *Los laicos en la eclesiología del concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Madrid, Rialp, 2006, 147-153; E. CORECCO, *La recepción del Vaticano II en el Código de derecho canónico*, en: G. ALBERIGO – J. JOSSUA (EDS.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987, 299-354.

¹⁴⁴ Cf. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Pamplona, EUNSA, 1969, 201.

¹⁴⁵ Cf. J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 771-777. Para profundizar en bibliografía y exponentes de esta posición, cf. S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 356; J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 245-246; R. PELLITERO, “La contribución de Yves Congar a la reflexión teológica sobre el laicado”, *Scripta Theologica* 36 (2004) 488-506.

¹⁴⁶ Cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 263.

¹⁴⁷ S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 309.

¹⁴⁸ Cf. P. RODRÍGUEZ, “La identidad teológica del laico”, en: A. SARMIENTO (dir.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1987, 71-111.

discípulo de Jesús. Supone una acogida del lugar antropológico que es el mundo y sus relaciones en la identidad madura del cristiano transformado por el bautismo.¹⁴⁹

P. Rodríguez defiende esta postura desde dos argumentos fundamentales: a) Que el Concilio entiende la índole secular como una realidad humana que por vocación adquiere carácter escatológico, y b) esa vocación entendida como donación del Espíritu estructura la vida de la persona configurándola de determinado modo en la Iglesia.¹⁵⁰ En este sentido, justamente no puede entenderse la secularidad del laico como algo secundario, añadido o yuxtapuesto al ser cristiano, sino como el núcleo configurador vocacional y misionera del laico.¹⁵¹

“La índole secular como característica de los fieles laicos puede entenderse como una significación de la dimensión secular que posee la Iglesia entera. De modo análogo a lo que sucede con la secularidad en el caso de los laicos, las otras “vocaciones paradigmáticas” (VC 31) representan también, en una comprensión sacramental de la Iglesia (cfr. LG 1), propiedades que son dimensiones de la Iglesia misma (ministerialidad, referencia escatológica). En esta perspectiva no cabe pensar el *proprium* de los fieles laicos de modo rígido ni dualista, sino en referencia dinámica con el resto de vocaciones, ministerios y carismas que se dan en la Iglesia.”¹⁵²

b) Entre los exponentes de la segunda de las interpretaciones, es decir, aquella que lee y asume la definición tipológica desde el punto de vista funcional o sociológico –la índole secular no como lo propio y distintivo del laicado, sino como una dimensión de toda la Iglesia- encontramos a teólogos como B. Forte, S. Dianich, L. Sartori y la escuela canonista de Munich, que con diversos matices, pondrán el acento en lo común a todo cristiano y no en lo distintivo-peculiar de las formas de vida cristiana.¹⁵³

¹⁴⁹ Cf. G. LAZZATI, “Secolarità e laicità. Le caratteristiche del laico nella Chiesa e per il mondo”, *Il regno-attualità* 12 (1985) 333-339; P. RODRIGUEZ, “La identidad teológica del laico”, en: A. SARMIENTO (dir.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, op. cit., 265-302.

¹⁵⁰ Cf. P. RODRIGUEZ, “La identidad teológica del laico”, *Scripta Theologica* 19 (1987) 293.

¹⁵¹ A propósito de este tema, escribía A. del Portillo: “La secularidad cristiana no consiste en un camuflaje con el fin de lograr una determinada eficacia; no se queda en una táctica pastoral o apostólica; es concretamente el lugar donde nos coloca el Señor para santificar este mundo”. A DEL PORTILLO, *Carta 28-XI-1982*, nº 22, en: J.L. ILLANES, “La secularidad como actitud existencial”, *Anuario Filosófico* 35 (2002) 553-579. Esta es también la tesis central de la obra de P. Rodríguez, que afirma que esta índole secular constituye el fundamento teológico que determina su auténtica posición en la estructura fundamental de la Iglesia. Cf. P. RODRIGUEZ, “La identidad teológica del laico”, art. cit., 286.

¹⁵² R. PELLITERO, “La contribución de Yves Congar a la reflexión teológica sobre el laicado, art. cit., 500.

¹⁵³ Cf. G. COLOMBO, “La Teología del laicato”, en: *I laici nella Chiesa*, Symposium della Facoltà dell’Italia settentrionale, Torino, 1986, 9-27; G. ANGELINI – G. AMBROSIO, *Laico e cristiano*, Genova, 1987; B. FORTE, *Laicado y laicidad*, op. cit., ID. “Laicado”, en L. PACOMIO – FR. ARDUSSO – G. FERRETTI – G. GHIERTI – G. MOIOLI – D. MOSSO – G. PIANA – L. SERENTHÀ (COORD.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Vol. III, Salamanca, Sígueme, 1982, 252-269; S. DIANICH, *Iglesia en misión*, Salamanca, Sígueme, 1988, 249-255; L. SARTORI, “Teología del laicato in discussione”, en: S. DIANICH (ED.), *Dossier sui laici*, Brescia, Queriniana, 1987, 15-64. Para una crítica de esta postura teológica cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 246-247.

Lo específico del laico es su condición de miembro del Pueblo de Dios. Pretende de este modo reafirmar la eclesialidad de toda acción laical sea cual fuere el ámbito en que se desarrolla, sea en el interior de la comunidad eclesial, sea en las realidades temporales.¹⁵⁴

Encontramos aquí una teología sobre los ministerios -especialmente proveniente de los teólogos de lengua italiana- que al releer los textos conciliares afirman que no puede propiamente distinguirse las realidades de “laicado” y “fiel cristiano”, y que proponen superar el primero de los términos a favor del segundo.

No hay algo así como una “realidad específica del laico” que permita una definición propiamente dicha. Lo que muestran los intentos de “definir” al laicado es en realidad una necesidad de recobrar la dimensión de la secularidad o laicidad de toda la Iglesia pues ella es para y en el mundo. En todo caso, el uso del término “laico” adquirido en el lenguaje eclesial se puede mantener como un modo de no caer en la clericalización de la Iglesia.¹⁵⁵

3.1.3 Un nuevo paradigma: La laicidad como dimensión de toda la Iglesia.

La laicidad de toda la Iglesia quiere evitar un ensimismamiento eclesiástico y nutrir a la teología de los ministerios. Se presenta una distinción entre “laicidad *de* la Iglesia” como responsabilidad de toda la Iglesia en orden al mundo, “laicidad *en* la Iglesia” como respeto a los valores humanos en su interior y “laicidad del mundo” como reconocimiento de la autonomía que tiene el orden temporal.¹⁵⁶

- o La “laicidad del mundo” a la vez que reconoce la autonomía del orden de la creación, evita una perspectiva eclesiocéntrica en la cual la Iglesia se auto-ponga como “*Domina et magistra*” del orden temporal, como respuesta última y eficaz sobre todos los temas que atañen al ser humano sea cual fuere el orden de injerencia. La dificultad de asumir esta laicidad del mundo ha llevado también a la concentración *ad intra ecclesiae* de la función ministerial jerárquica, especialmente en su función de garante de la verdad eterna y por tanto, en contraposición con el resto de los cristianos que

¹⁵⁴ J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 263.

¹⁵⁵ Cf. L. SARTORI, “*La laicità nella dottrina del Vaticano II*”, en *Laicità nella Chiesa*, UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE. DIPARTIMENTO DI SCIENZE RELIGIOSE (Ed.), Milán, Vita e pensiero, 1977, 32-66; S. DIANICH, *Iglesia en misión: hacia una teología dinámica*, op. cit., 253-255; B. FORTE, *La Iglesia, Icono de la Trinidad*, op. cit., 53.

¹⁵⁶ Cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 268-271. Allí encontramos una exposición a la vez sintética y profunda de esta perspectiva teológica.

debían escuchar, aprender, ser guiados. En definitiva se da - llevado al extremo- una reducción de la función del ministerio jerárquico único capaz de llevar a la sociedad a su fin último.¹⁵⁷

En el sustrato de esta posición teológica se explicita una ecclesiología y una comprensión del lugar sacramental de la Iglesia en el mundo. Vincula el ámbito de la creaturalidad y su autonomía con el de la redención. De este modo la Iglesia, Sacramento universal de salvación, comunidad convocada para reunir a los hijos dispersos, realiza su misión en el mundo, buscando reorientar toda la realidad humana desde el Evangelio e impregnándola de él.

Así es expresado en la Constitución *Gaudium et Spes* -en su lectura complexiva con la totalidad del magisterio conciliar y particularmente con *Lumen Gentium*-, que vincula el misterio de la Iglesia y su misión histórica dentro del Proyecto de Dios. Desde esta mirada ecclesiológica se comprende que el laico –miembro pleno del Pueblo de Dios- realice la laicidad de toda la Iglesia en su modo vocacional propio.

Asumida ecclesiológicamente, como categoría significativa, la laicidad del mundo le permite a la Iglesia mantener fresca la memoria de servicio sin vaciar de profetismo su palabra como expresión de la Palabra de Vida. “Esto exige no sólo la disponibilidad de la escucha y el diálogo con las posturas más diversas, sino también la admisión de la especificidad cultural, con relación al momento de fe dentro de la conciencia moral”,¹⁵⁸ acogiendo las culturas como momento propio en su encarnación sin identificarse definitivamente con ninguna.

- o La “laicidad de la Iglesia” expone con fuerza el vínculo interno entre vocación y misión, entre bautismo y evangelización, entre eclesialidad y servicio en el mundo. Pone los fundamentos antropológicos de la corresponsabilidad eclesial en vistas a la misión. “Toda situación mundana es susceptible de ser vivida en relación a la promesa de fe, y por eso, acrisolada y orientada por la reserva escatológica, que es propia del cristiano. Por tanto, la laicidad de toda la Iglesia se entiende como corresponsabilidad de todos los bautizados en el proceso de mediación histórico-salvífica.”¹⁵⁹

En el fondo, el planteo de la secularidad del laico nos lleva a replantear propiamente la figura de la Iglesia, su relación con el mundo y el modo de entender su misión. En este

¹⁵⁷ Cf. B. FORTE, *Laicado y laicidad*, op. cit., 62-63.

¹⁵⁸ L. SARTORI, “La laicità nella dottrina del Vaticano II”, op. cit., 55.

¹⁵⁹ Cf. B. FORTE, *Laicado y laicidad*, op. cit., 70.

sentido, de alguna manera la temática particular de la identidad de los laicos queda subsumida en el tema más amplio de la Iglesia como Pueblo de Dios, su autoconciencia histórica y la comprensión de su misión.

La tensión entre su existencia en el mundo como parte (redimida) de dicho mundo y su ser peculiar con una diferencia real a partir de su origen divino la arraiga, por una parte, dentro de las estructuras y las leyes del tiempo, pero al mismo tiempo le obliga a trascenderlas. Está en el mundo, pero sin ser del mundo.

Sin dicho marco, es inapropiado abordar la identidad en abstracto. Por ello Pablo VI afirma que para la Iglesia esta dimensión secular es “inherente a su íntima naturaleza y misión, cuya raíz se hunde en el misterio del Verbo encarnado”.¹⁶⁰

- o La “laicidad en la Iglesia” está íntimamente vinculada al bautismo y por tanto constituye una nota constitutiva de todo el pueblo de Dios. Así, en vez de hablar de laicos (que bien podría abandonarse como concepto del lenguaje teológico) habría que hablar de laicidad.¹⁶¹

Contra todo integrismo eclesial, asume que en la común dignidad de los hijos de Dios, de todos los bautizados, es toda la Iglesia quien “dialoga” con el mundo, no desde un status de superioridad sino desde una perspectiva evangélica de levadura y sal, de testimonio e históricamente, como peregrina y compañera de camino. Es la llamada “primacía de la ontología de la gracia”. Por ella son asumidos no acríticamente, sino bajo el discernimiento evangélico, todos aquellos valores humanos que hacen al diálogo y la tolerancia, al respeto de la individualidad de la persona y su libertad, a su participación activa y responsable, a la diversidad enriquecedora de la comunión eclesial. De alguna manera, la antropología que sustenta la “laicidad en la Iglesia” permite un desarrollo fecundo a nivel dogmático tanto del *sensus fidelium* cuanto de la comunionalidad.¹⁶²

Es la relación de la Iglesia con Cristo lo que cualifica su vínculo con el mundo y le otorga una nueva valencia, no a la inversa.¹⁶³

¹⁶⁰ PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* 73.

¹⁶¹ Cf S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 310.

¹⁶² Cf. B. FORTE, *Laicado y laicidad*, op. cit., 66.68.

¹⁶³ Desbordaría el objetivo primero de este trabajo, pero es necesario dejar constancia de que este tema nos lleva a recordar lo que en LG 8 se refiere a la estructura teándrica de la Iglesia, y el modo de interpretarla desde el misterio del Verbo Encarnado. Como artículo fundamental para comprender la gestación de LG 8 cf. Y. CONGAR, “Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d’un parallèle”, en *Das Konzil von*

Esto tiene una repercusión inmediata en el tema de los ministerios laicales no entendidos ya como colaboración con el apostolado de la jerarquía sino como constitutivo de la misión de la Iglesia.

3.1.4 El momento dialéctico: críticas cruzadas de las posturas teológicas.

o *Una mirada crítica a la teología del laicado*

Las críticas a esta escuela teológica llamada “teología de la laicidad” apuntan todas ellas a dar por superada demasiado fácilmente todas las aportaciones específicas de la teología del laicado preconciliares que devinieron en una comprensión de la eclesiología del Pueblo de Dios (con su rico aporte de la común vocación de todos los fieles cristianos y a la vez la complementariedad de las diversidades dentro del mismo Pueblo de Dios). La mayoría del mundo teológico proveniente del Opus Dei echa en falta esta cierta “abstracción” que parece ser leída como un corrimiento del eje de reflexión dejando al margen la identidad propia del fiel cristiano laico.

Insistiendo unilateralmente en la secularidad de la Iglesia, se corre el riesgo del “eclesiopraxismo” (o eclesiopragmatismo) por el cual la autenticidad de la Iglesia está dada por su eficacia histórica en orden a la transformación del mundo presente, pero desvinculada de su origen y finalidad trinitario-mistérica.¹⁶⁴

Ambas posturas han dado lugar a críticas recíprocas. La primera de dichas posiciones, especialmente a partir de Lazzati, critica a los defensores de la llamada “teología de la secularidad” por considerarla una lectura abstracta y general de la “laicidad” que anula el *proprium* de la identidad del laico como vivencia bautismal en el mundo y sus consecuencias en la misión evangelizadora.¹⁶⁵

Es cierto que el énfasis está puesto en la extroversión de la Iglesia hacia el mundo. Si bien en clave de diálogo -como lo indicara el espíritu del Vaticano II-, la teología de la secularidad corre el riesgo de “horizontalizar” la eclesiología, de tal modo que al “mundanizar” la Iglesia, se pierde el carácter de misterio que ella misma comporta. Sus principios constitutivos y fundantes no se encuentran en el mundo, no son inducción de la realidad temporal. Ella es

Chalkedon, 111, Würzburg, 1954. Cf. también A. ANTÓN, “Estructura teándrica de la Iglesia: historia y significado eclesiológico del número 8 de la *Lumen Gentium*”, *Estudios Eclesiásticos* 160 (1967) 39-72.

¹⁶⁴ Cf. B. FORTE, *Laicado y laicidad*, op. cit., 67.

¹⁶⁵ Esta misma postura es seguida por P. Rodríguez, J.L. Illanes, G. Chantaine, E. Corecco. Para ahondar en la bibliografía de cada uno cf. J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 781.

nacida de lo Alto, y su fundamento trinitario es, ante todo, la razón primera y última de su misión.¹⁶⁶ Concretamente el punto crítico señalado por la escuela del Opus Dei a la teología de la secularidad apunta hacia una captación defectuosa de la relación Iglesia-mundo.¹⁶⁷

La teología de la secularidad acusa a la postura “ontologista - teológica” de potenciar los dualismos en el seno de la Iglesia, al remitir a campos más o menos definidos a cada uno de los estados de vida. Así el ámbito de lo secular es el ámbito propio de los laicos mientras que el ámbito eclesial es el ámbito propio del clero o ministros ordenados.

La segunda crítica es la pérdida de perspectiva de un marco más general de comprensión para las diversas vocaciones que para esta perspectiva es la de ser sacramento en el mundo y en la Iglesia. Potenciando la simultaneidad de la partícula “y” se intenta evitar una división eclesial del trabajo o una prioridad en la separación de dos ámbitos demasiado fijos en sus límites de modo que no se compenetrasen.

3.1.5 ¿Una alternativa superadora y sintética?

Un camino de síntesis entre las posturas anteriormente mencionadas es propuesta bajo el término “intensificación”. Con él, se quiere señalar que la “secularidad o laicidad” es una realidad eclesial sea cual fuere la forma de vida cristiana particular. Es una dimensión que afecta la comprensión del testimonio y la misión de la Iglesia en el mundo y, específicamente hablando de los laicos, es en ellos donde se “intensifica” esta realidad. De allí la comprensión de la índole secular, tal como lo expresa el Concilio Vaticano II como su rasgo distintivo y particular, aunque no exclusivo. Podríamos hablar de una laicidad de los laicos, un modo concreto y diverso de vivir esta realidad eclesial en un modo particular de forma de vida cristiana.¹⁶⁸

Ahora bien, el elenco de las posturas y los debates nos llevan a una comprensión más profunda. Una descripción teológica del laico no puede incluir la relación con el mundo como algo meramente sociológico.

La inclusión debe hacerse de modo teológico lo cual nos lleva a incluir necesariamente una relación estrecha de la Iglesia con lo secular, es decir, describir al laico eclesiológicamente, esto es, a partir de la naturaleza misma de la Iglesia cuya referencia al orden temporal no es algo accesorio o secundario, sino un elemento constitutivo de su configuración teándrica.

¹⁶⁶ Cf. B. FORTE, *Laicado y laicidad*, op. cit., 14-16.

¹⁶⁷ Cf. P. RODRIGUEZ, “La identidad teológica del laico”, art. cit., 287.

¹⁶⁸ Cf. B. FORTE, *Laicado y laicidad*, op. cit., 247-249.

La secularidad como propia de toda la Iglesia tiene el valor de asumir un aspecto teológicamente profético: denunciar posibles sacralizaciones de la Iglesia, que – como en otros tiempos- ha llevado a separar el ámbito eclesial del ámbito temporal.

Con ello decimos que sólo unilateralizando las posturas o vinculándolas de forma antagónica se pierde el justo equilibrio entre la secularidad propia de la vocación laical como modo particular y vocacionalmente específico de vivir la secularidad de la Iglesia como Pueblo de Dios.

El aporte de este debate al tema ministerial ha sido sin dudas, la inserción de los ministerios laicales en la tensión temporalidad – escatología. Con ello se nutre la ministerialidad laical de un aspecto que debe ser tenido en cuenta sin menospreciar su importancia: los ministerios en general – y los ministerios laicales en particular- insertos en esta tensión, están llamados a ser signo creíble del Reino de Dios que ha comenzado ya pero que espera su realización definitiva. Son suscitados por el Espíritu y fomentados eclesialmente en el mientras tanto de la historia para una decidida orientación en el servicio de ordenación de la realidad hacia lo definitivo, sin violencia sino en un respeto de las autonomías de la creación y sus ámbitos humanos a través de la clave martirial (testimonial) y diacónica (de servicio).

Así, los ministerios laicales no serán considerados sólo como un servicio posible en la estructura eclesial, sino como un elemento fundamental de su vida, pues toca a su naturaleza y finalidad misma.

Tal vez un problema surgido de este debate haya sido la reducción del carácter secular a “determinados ámbitos seculares” como el de la profesión, la familia, la política; denotando lugares específicos de vivencia vocacional.

Queda a salvo la intencionalidad de evitar una *neo-fuga mundi* del laicado. Sin embargo, “cuando se comprende la secularidad como modalidad específica del ejercicio del sacerdocio común, como “estilo”, como modo de actuación, se corrige fundamentalmente aquella concepción que, detrás de la asignación a los laicos de una misión secular explícita, esconde una limitación de su ámbito de actuación o conlleva un adelgazamiento teológico del concepto de laico”.¹⁶⁹

Para culminar este apartado me parece fundamental una aclaración que se vinculará con los demás desarrollos de este capítulo segundo: la secularidad de la Iglesia lejos de sustituir la sacramentalidad como clave fundamental, se apoya en ella y la refuerza a la vez. Si la

¹⁶⁹ J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 280.

secularidad es un concepto o una realidad importante para comprender la identidad y la misión de la Iglesia, a la vez que su estructuración ministerial, lo es ante todo en función (o relativa) a su auto-comprensión sacramental.

3.2. La superación de la figura del laico en la del “cristiano”

3.2.1 La teología de “lo cristiano”. Presupuestos y exponentes

La llamada “teología de lo cristiano” reivindica la necesidad de releer la identidad de los laicos dentro de la eclesiología del Pueblo de Dios y particularmente desde la categoría de *christefideles*, primer analogado de todo creyente tal y cómo es expresado en el Capítulo II de *Lumen Gentium*. Al respecto, vuelve sobre un logro adquirido en la teología conciliar: la común dignidad de todos los creyentes está dada por el acontecimiento bautismal, no entendido en el sentido estrictamente ritual, sino sacramental - existencial. Llevada a sus consecuencias últimas, esta postura afirma que el problema de la distinción de los ministerios ordenados o laicales es sólo secundario y superfluo. Lo que amerita la atención realmente es reflexionar sobre la dimensión bautismal de la vida cristiana, sus reales implicancias transformadoras y, si puede decirse, la ontología cristiana como “nueva creatura”. De allí derivan todos los demás aspectos que hacen a la comunidad eclesial, su conformación comunal y su articulación funcional. Desde una perspectiva teologal, podría asimilarse con la corriente que asume la “configuración” como proceso dinámico cristológico-pneumatológico de asumir la “*forma Christi*”.¹⁷⁰

Representada especialmente por un grupo de teólogos de habla italiana, esta perspectiva teológica concluye que lo que hasta ahora se ha llamado “teología del laicado” ha tenido un valor profético al interior de la Iglesia, en cuanto que ha devuelto a su conciencia y auto-comprensión el lugar de todos aquellos bautizados que eran considerados como el “resto no-clérigos”. Entre sus exponentes más reconocidos encontramos a G. Colombo y la teología de la *sequela Iesus* como el verdadero punto desde el cual puede reflexionarse el tema del

¹⁷⁰ “Como es evidente, la teología debe partir del valor, significado y consecuencias del bautismo. Aparentemente se trata de una afirmación de obviedad desconcertante, pero de hecho el redescubrimiento de esos datos es absolutamente crucial y decisivo. Si no se profundiza en el valor transfigurante del bautismo es imposible plantear en términos nuevos toda la problemática de la que estamos hablando”. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op.cit., 236.

laicado.¹⁷¹ También se sitúan en este campo reflexivo autores como G. Angelini, G. Ambrosio, I. Biffi.¹⁷² Ahora bien, afirman a continuación que llegado el Concilio Vaticano II y su aplicación posterior, ya no tendría razón de ser el insistir en la distinción entre laico y cristiano, pues el Concilio ha marcado – a su juicio- una identificación entre ambos. Por tanto, lo fundamental es volver a una “teología cristiana”.¹⁷³

De este modo, el mismo concepto técnico de “laico” se vacía de contenido volviéndose a lo sumo un concepto auxiliar formal, sin contenido real o específico propio. El laicado y el laico como tal pierden fuerza como realidad eclesial para reconcentrarse en la dimensión cristiana del discípulo. Para Colombo la teología del laicado llevada a su límite se presenta como un falso problema, desembocando en la necesidad de hablar sólo del cristiano. Interpreta de ese modo la intención del Concilio Vaticano II y el desarrollo teológico posterior volviendo a las fuentes bíblicas. Así, en vez de una lectura complementaria de *LG II* y *LG IV*, este autor se vuelca exageradamente al primero de los dos capítulos sin suficiente consideración sobre el propio de los laicos.¹⁷⁴

3.2.2 Algunos puntos críticos de la teología de “lo cristiano”.

Si bien la intencionalidad es la de mostrar las implicancias últimas de la eclesiología estructurante del Pueblo de Dios del Vaticano II, esta teología parece desvincular esa imagen eclesial y absolutizarla sin referencia por un lado a la Iglesia como misterio y por otro a la Iglesia como Cuerpo de Cristo.

En definitiva, la teología de lo cristiano adolece de una confusión grave: entender la común dignidad de los cristianos con la homogeneización propia de las reducciones de toda diferencia. No da lugar en este sentido a las diversidades del ser cristiano, pues en definitiva, ellas son accidentales y prescindentes.

La crítica a la supervivencia si no teórica, al menos práctica, de una estructura eclesial piramidal no da pie a que se la suplante por un todo amorfo que pierda la riqueza de la diversidad. En todo caso, si lo que se pone en juego es el ejercicio de la autoridad en la

¹⁷¹ Para una lectura crítica de esta postura teológica, cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83: El laico “sacramento de la Iglesia y del mundo”*, op. cit., 179-182.

¹⁷² Para una bibliografía sobre cada uno de estos autores Cf. J.L ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 778.

¹⁷³ Cf. L. SARTORI, “*La laicità nella dottrina del Vaticano II*”, op. cit., 32-66; S DIANICH, *Iglesia en misión: hacia una teología dinámica*, op. cit., 253-255; B. FORTE, *La Iglesia, Icono de la Trinidad*, op. cit., 53.

¹⁷⁴ Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 311.

Iglesia, ese será otro tema que habrá que plantear de frente y con otros argumentos, que ciertamente desbordan el tema del presente trabajo de investigación.

Una postura crítica a la “teología de lo cristiano” volvemos a encontrarla en la escuela del Opus Dei. Si bien reafirma la condición bautismal como lo primero en el orden de la configuración cristiana y por tanto como fuente de la misión de toda la Iglesia, señala que dicho planteo vuelve a descuidar la importancia que tienen las particularidades.

No es posible el sacrificio de las identidades particulares de las formas de vida cristiana en pos de una absorción en un todo indiferenciado —casi se diría que hasta amorfo— ni el modo concreto de su configuración vocacional histórica en la relación entre cada una de ellas y el mundo. Dicha relevancia no es sólo pastoral o pragmática, sino teológica.¹⁷⁵

Estos debates y corrientes de pensamiento confluyeron en la preparación y desarrollo del Sínodo de 1987. En sus diversas instancias y documentos preparatorios, se observa la tensión entre los modos de comprender al laico, su vocación, su misión y su ministerialidad como hemos dejado constancia en el capítulo primero.

3.3. Ministerios eclesiales laicos: ¿suplencia o colaboración, paréntesis o realidad estructural?

Las tensiones expresadas en el título de este apartado, muestran un debate muy fuerte entre la reflexión teológica, (eclesiológica y pastoral), el magisterio y el derecho.

Para comprenderlo, debemos tener como trasfondo, tanto lo que *ChL.* ha expuesto sobre los ministerios laicales como así también el lenguaje y orientación de la Instrucción Interdicasterial de 1997.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Cf. J.L ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit. 781.

¹⁷⁶ “Después, cuando la necesidad o la utilidad de la Iglesia lo exija, los pastores —según las normas establecidas por el derecho universal— pueden confiar a los fieles laicos algunas tareas que, si bien están conectadas a su propio ministerio de pastores, no exigen, sin embargo, el carácter del Orden. El Código de Derecho Canónico escribe: «Donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros, pueden también los laicos, aunque no sean lectores ni acólitos, suplirles en algunas de sus funciones, es decir, ejercitar el ministerio de la palabra, presidir oraciones litúrgicas, administrar el bautismo y dar la sagrada Comunión, según las prescripciones del derecho»...(ChL. 23c).

3.3.1 La recepción crítica a la Instrucción de 1997 en referencia al término “colaboración”.

Dada la aclaración final del punto anterior, conviene señalar aquí los puntos más críticos destacados por el mundo teológico sobre la Instrucción de 1997. Lo hacemos porque de alguna manera ha condicionado el debate posterior, enmarcando la temática de la ministerialidad en un doble límite: por un lado, en el marco de la regulación jurídica como elemento central para la comprensión primera de la ministerialidad; por otro, ha significado un cambio de lenguaje y de alguna manera un regreso a la valoración por contraposición de la ministerialidad laical, elemento que había querido superarse desde una perspectiva más relacional en el magisterio anterior.

La Instrucción se centra en la colaboración de los laicos en el ministerio pastoral, no de la ministerialidad laical en su conjunto. Pareciera que el tema de fondo radica en la posible interpretación de la “colaboración” como “sustitución”. De hecho la Instrucción vaticana antes mencionada deja entrever este temor, por lo cual pone ya un límite considerable a su explícita intención -que es alentar y clarificar la participación de los laicos en el ministerio pastoral-, al identificar la colaboración como “suplencia”. En el ámbito terminológico la Instrucción de 1997 habla siempre de “colaboración” y nunca de participación, responsabilidad o corresponsabilidad.

Borobio opina que hay una fuerte fundamentación cristológica, no así pneumatológica y eclesiológica de los sacerdocios (común y ministerial). Este cierto “cristomonismo” produce que el diálogo y la corresponsabilidad de todos los carismas y ministerios no sean suficientemente desarrollados en el documento, relativizando la corresponsabilidad que tienen laicos y ministros ordenados en la tarea de ordenarse mutuamente para el desarrollo y maduración de la propia gracia vocacional.¹⁷⁷

Pié-Ninot, haciendo una lectura crítica de la Instrucción de 1997 dirá que el acento está puesto en el carácter excepcional de suplencia de la colaboración de los laicos en el ministerio pastoral. La Instrucción de las Congregaciones Romanas aparece como un verdadero “*vademécum* canónico” subrayando el carácter habitual de “suplencia” y “excepcionalidad” que comporta la colaboración y participación de los laicos en diversos ministerios intra eclesiales.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Cf. D. BOROBIO, “Ministerio sacerdotal, ministerios laicales”, art. cit., 112.

¹⁷⁸ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiológia: La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, op. cit., 304.

Para Sesboüé, por último, en el fondo de la cuestión laten algunas preguntas que hacen al presente y al futuro de la Iglesia y su misión: “¿Representan las funciones asumidas por los laicos un puro paréntesis, una etapa provisional o, por el contrario, son un bien para la Iglesia, una gracia de Dios para el presente y para el futuro? ¿Qué ocurre con esta forma “híbrida” que no es ni ministerio ordenado ni ministerio bautismal?”¹⁷⁹ Esta situación, con sus carencias, desafíos y nuevas perspectivas requiere una reflexión sobre la “configuración” ministerial de la Iglesia.

Una postura particularmente crítica es la presentada por J. Martínez Gordo, colocando como punto de partida el temor y los abusos de ciertas prácticas ministeriales, no reconociendo la desfiguración del ministerio ordenado.¹⁸⁰ La Instrucción coloca explícitamente a los ministerios laicales en dependencia del ministerio ordenado, utilizando -según palabras del autor-, eufemismos como “colaboración, participación, asociación o cooperación”. Esto ha llevado a enfatizar el carácter presidencial, cúltico y ritual del ministerio ordenado, descuidando otros aspectos fundamentales del mismo (caridad, secularidad, misión).

3.3.2 Un hecho y dos interpretaciones: la disminución de vocaciones al sacerdocio ministerial.

La progresiva disminución de ministros ordenados ha acompañado como hecho eclesial el surgimiento, en la praxis y en la reflexión, de la valoración por los ministerios laicales. Muchos se preguntan si es una relación causa – efecto, de tal modo que si hubiese suficientes ministros ordenados no sería necesario replantear el tema y sus consecuencias; o por otro lado, si se cambiara la realidad de carencia en el futuro (mediato o inmediato) volveríamos a la situación pasada. ¿Debe ser leída la reflexión sobre los ministerios laicales como una provocadora invitación de la Providencia, como un “signo de los tiempos” o leerla como una realidad coyuntural y provisoria?¹⁸¹

¹⁷⁹ B. SESBOÜÉ, “Cuando se tiene miedo al servicio ministerial de los laicos”, entrevista publicada en *Il Regno*, op.cit., 197.

¹⁸⁰ Cf. J. MARTÍNEZ GORDO, “El directorio de laicos y laicas con encargo pastoral en la diócesis de Bilbao: aciertos, limitaciones y asuntos pendientes”, art. cit., 242-244.

¹⁸¹ A estas preguntas, el Episcopado de Brasil trata de dar una respuesta, no sin cierto riesgo al abordar la realidad “excepcional” que supone la figura de “suplencia” de los ministerios laicales afirmando que “Desde el punto de vista teológico, si un laico o laica puede suplir a un ministro ordenado en algunas acciones, significa que está habilitado para ello en virtud de los sacramentos de iniciación” asegurando que lo que era en una realidad excepcional o eventual se ha tornado en la forma normal, constante sin previsión real de que vuelva a un estado anterior. Cf. CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, op. cit., nº 89.

Aunque no se diga explícitamente, estos planteos o preguntas minan el desarrollo de un crecimiento eclesial. Y son, desde todo punto de vista, planteos mal formulados, pues los ministerios laicales no son una respuesta provisoria y temporal para cubrir “servicios” que están descuidados por la falta de vocaciones sacerdotales.

“Repetimos una vez más: por todos los medios debe evitarse la tendencia, producida bajo la impresión de la falta de vocaciones sacerdotales, a convertir los nuevos ministerios laicales en sustitutos del cura. La escasez de presbíteros no ha de convertirse inconscientemente en la perspectiva o en el principio de planificación de los indicados ministerios. Estos no son una suplencia de la falta de curas, ni son presbíteros del mañana en situación de espera. Sería un retroceso teológico grave planificar los ministerios laicales pensando que, cuando haya suficientes curas, se prescindirá de ellos”.¹⁸²

Los ministerios laicales encuentran su fundamento en el sacramento del bautismo y la confirmación, y su verificación en la eucaristía. No puede por tanto suponerse una delegación o dependencia de dichos ministerios al ministerio ordenado.

No son ministerios que ocupan un lugar eclesiológico prestado, sino auténticos carismas reconocidos eclesialmente, nacidos de una vocación propia y una misión específica sin que ello suponga un abandono de su condición cristiana común o una “aproximación al estado clerical”, una transformación en ministros-cuasi ordenados.

3.3.3 La cuestión de fondo del debate sobre la colaboración

En este sentido, la mayoría de los artículos teológicos y los documentos eclesiales muestran un doble temor: la “clericalización del laicado” y la “secularización del clero” como dos fenómenos riesgosos ante una mala interpretación de la diferencia en las identidades y los fundamentos sacramentales de los ministerios laicales y los ministerios ordenados. Ciertamente que este riesgo existe, pero la reflexión teológica y eclesiológica lo asume como un dato para su clarificación sin tener que ponerlo necesariamente en el centro como el único y/o exclusivo condicionante. Da la impresión al leer el estado de la cuestión, que el temor a desfigurar las identidades es tan fuerte que se termina separando aquello que desde su origen está llamado a la comunión en la misión; y este factor -hasta “psicológico” diría yo si se pudiera hablar de una psicología colectiva como grupo eclesial- recorta el lenguaje, acota las categorías de reflexión, termina poniendo el acento en la normatividad y en última instancia, coloca a la eclesiología ante un solipsismo difícil de superar.

Más bien habría que pensar el lugar de los ministerios laicales en la clave del envío misionero. En este sentido la figura de la “encomienda pastoral” que el obispo da a los

¹⁸² J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op.cit, 395.

cristianos es una figura expresiva y significativa. Vincula la misión con la sacramentalidad en la Iglesia y de la Iglesia. Vincula discipulado y apostolado, y de este modo posibilita la comprensión más acabada de la diversidad ministerial en la única misión; la única vocación cristiana en la diversidad de formas de vida.

Será B. Sesboüé quien trabaje no sólo jurídica sino teológicamente esta expresión de la “encomienda pastoral” y sus implicancias en la identidad de los cristianos laicos. Sobre ello volveremos más adelante.¹⁸³

Pareciera que la cuestión pendiente es cómo asumir esta realidad de los ministerios laicales en la institucionalidad eclesial sin absorberla y sin desfigurarla. ¿Qué son -no individualmente sino como cuadro colectivo-, estos ministerios eclesiales laicos en la Iglesia, en su organización e institucionalidad? ¿Afecta el modo de pensar la naturaleza de la Iglesia o su estructura esencial el hecho de una profundización en esta ministerialidad?

“La implantación de los ministerios laicales no es un asunto de mera eficacia pastoral, ni de poderes jurídicos, ni de mejor organización. No busca sustituir la carencia de curas, consiguiendo un nuevo mayor número de servidores de la pastoral. Se trata de un cambio de concepción global para la reviviscencia comunitaria, no de resolver problemas de administración eclesial. Es una cuestión referente al signo eclesial, a la naturaleza sacramental de la Iglesia”.¹⁸⁴

En el fondo de la cuestión sigue vigente el debate por la identidad eclesial de los ministerios laicales. ¿Se trata de un “híbrido teológico, de una deformación o degeneración a causa de una realidad no deseada? ¿Aplicamos a la eclesiología –consciente o inconscientemente- un paradigma evolucionista craso o un reduccionismo naturalista en la realidad ministerial? Las nostalgias del pasado nunca han sido buenas teológicamente. En todo caso, se diferencia sustancialmente de la memoria, y específicamente del sentido bíblico de memoria.

Aunque graciosa, la expresión “monstruo teológico” utilizada por P. Lakeland ilustra la sensación eclesial frente a esta realidad a la vez polifacética e innominada aún: monstruo en cuanto que sus formas no son todo lo definidas que las categorías teológicas, canónicas y pastorales quisieran que tengan ya; monstruo pues asustan: ponen en cuestión el modo de entender toda la comunidad eclesial en clave de ministerialidad, y sobre todo, pidiendo una reelaboración identitaria de aquellos que hasta ahora tenían el monopolio de dicha dimensión eclesial: los ministros ordenados.¹⁸⁵

¹⁸³ B. SESBOÜÉ, *No tengáis miedo: Los ministerios en la Iglesia hoy*, op. cit. Cf. sobre este tema en particular el comentario en S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 316-319.

¹⁸⁴ J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op.cit, 389.

¹⁸⁵ Cf. P. LAKELAND, “El ministerio eclesial laico: ¿Un monstruo teológico?”, *Concilium* 334 (2010) 75-76.

El estancamiento en las “formas” desprovistas de un marco pneumatológico y eclesiológico que entienda el permanente don de Dios en la historia (y desde la historia) impiden repensar - y por tanto actuar - aquella creatividad propia del Espíritu de Dios y propia del espíritu humano en sintonía con ser su imagen y semejanza.

Por otra parte, la expresión “corresponsabilidad diferenciada” fue ganando terreno en la teología de los ministerios, especialmente a partir de los desarrollos postconciliares. Ella sintetiza la comunión y la diversidad, superando los temores de intromisión desmedida como la del aislamiento ministerial; poniendo como punto focal la relación entre ministerialidad y misión. Con ello, sin embargo, no queda respondida la pregunta fundamental de la eclesiología: ¿cómo debe y puede estructurarse ministerialmente la Iglesia para ser más fiel a su vocación propia: la evangelización?

En este sentido la eclesiología como reflexión segunda de la vida propiamente dicha y del misterio de la Iglesia, no puede quedarse con un concepto de corresponsabilidad vacío de estructuras ministeriales reales y concretas como tampoco de relaciones recíprocas que hagan realidad aquello que en la reflexión, fiel a las fuentes y al discernimiento de los signos de los tiempos, las expresen de forma diáfana.

3.4. Ministerialidad: ¿participación en los munera Ecclesiae o en los munera jerárquicos?

3.4.1 Las falsas disyuntivas

La participación de todos los cristianos por el hecho mismo del fundamento bautismal en la triple función de Cristo es un dato teológico asumido -con sus matices y diversidad de interpretaciones- en la teología postconciliar.

Ahora bien, concretamente en la participación de la función regia, se deriva un tema que atañe de modo directo a los ministerios laicales y es la posibilidad o no de que los laicos participen de la capitalidad de Cristo o si dicha participación es exclusiva de los ministros ordenados. Como se puede ver en los debates teológicos post-conciliares, y como ha repercutido especialmente en el Sínodo de 1987, la posibilidad de la presidencia de la comunidad por parte de un laico ha sido objeto de miradas muy diversas. Son temas que nos hacen pensar si hay una derivación unidireccional en la función de la autoridad *entre munera Christi* -

munera Ecclesiae y potestas sacra. Tema del todo sensible. Hay que buscar los caminos de discernimiento dentro de la gran tradición -sin miedos ni absolutizaciones, sin apriorismos históricos o teológicos-, es decir, dentro del marco de la eclesiología total allí donde el servicio de la autoridad se orienta al servicio de la misión y del crecimiento eclesial, de la orientación primera de la Iglesia al mundo para anuncio del Reino de Dios.

Se percibe que a partir especialmente de *Christifideles Laici* y la Instrucción Interdicasterial de 1997, el tema se ha centrado casi exclusivamente en la participación de los laicos en la *potestas* de la jerarquía.¹⁸⁶ Esto surge de la formulación de una sola pregunta: ¿La participación de los laicos en el ministerio pastoral es participación en el ministerio de la jerarquía o participación en primer lugar del ministerio de la Iglesia Cuerpo de Cristo, y por tanto de la participación del laico en la Única-triple función cristológica?¹⁸⁷

3.4.2 Recordando el punto de partida

La capitalidad en la Iglesia es sólo cristológica.¹⁸⁸ Esta primera verdad hay que reafirmarla para no tener en el trasfondo una cierta concepción de “hipostación capital” en la jerarquía, al modo de una continuación encarnatoria cristológica y directa. ¿Esto supone la anulación de la diferencia esencial entre ministerio ordenado y ministerio laical? Para nada. Más bien significa la contemplación – al menos como posibilidad- de participaciones diversas y no contrapuestas según vocaciones diversas en la Iglesia.

Tampoco parece adecuado suponer una yuxtaposición de ministerios que expresen la capitalidad de Cristo, sino una mutua correspondencia comunional, lo que supone no poner en primer orden las “competencias” de unos y otros sino su ser signo de una misma realidad fundante de modo diverso.

¹⁸⁶ Cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 333.

¹⁸⁷ Hablamos de la única-triple función cristológica, porque a la vez que la distinción de los *munera* en sacerdotal, profética y regia de Cristo nos permite una explanación mejor de todas las dimensiones de la obra salvífica de Cristo, ellas hacen referencia al único Misterio cristológico donde las funciones se interpenetran y se encuentran “sin división”. Es la participación en la vida y en el ministerio de Cristo, el Señor, expresado en esas tres dimensiones. Si bien a cada forma de vida cristiana “intensifica” una de ellas, eso no quiere decir que le sea propia y exclusivamente la participación en uno de los oficios cristológicos. A cada *munus* no le corresponde un estado de vida en la Iglesia. Ese planteo de “división y separación” contradice la común participación de todos en el único ministerio de Cristo. Cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 335.

¹⁸⁸ Es imposible y desborda al objetivo de esta investigación, hacer una reflexión sobre la recepción que el Concilio Vaticano II y la eclesiología posterior ha realizado sobre los textos bíblicos en que aparece la figura del Cuerpo-Cabeza, sea referido a los carismas y ministerios de la comunidad; sea referido a la relación única y central de Cristo con la Iglesia. Sólo a modo de indicación bibliográfica Cf. A. VANHOYE, “Carisma”, en P. ROSSANO, G. RAVASI, y A. GIRALDA (Dir), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, Paulinas, 1990, 282-288, J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos: una teología de Pablo, el Apóstol*, España, Verbo Divino, 2007; ID., *Escritos Paulinos*, España, Verbo Divino, 1997.

Ciertamente que la participación de los laicos en los *munera Christi* ha sido redescubierta a partir del Vaticano II. Dos lecturas extremas se han dado acerca de ella:

- ✓ Una que percibe la anulación de toda diferencia entre ministros ordenados y laicos por la común participación de la triple función (obviamente perdiendo de vistas los modos diversificados de esta participación (por ej. P. Eicher; A. Rajsp)
- ✓ Otra que ha puesto la participación de los laicos en los *munera Christi* en relación (y dependencia) de la de los ministros ordenados de tal modo que ya no son funciones peculiares y propias de los laicos (por ej. P. Krämer, A. Fernández).

3.4.3 Una eclesiología determinada por una cristología pneumatológica.

Sólo es posible entender una relación intrínseca de la ministerialidad de la Iglesia y la ministerialidad de Cristo a partir de una cristología pneumática.¹⁸⁹ Desde el fundamento trinitario se explica que “lo que el Espíritu hace a través del ministerio es constituir al Cuerpo de Cristo aquí y ahora mediante la realización del ministerio de Cristo como ministerio de la Iglesia”.¹⁹⁰

Así la ministerialidad eclesial es un elemento esencial a su naturaleza y no un simple accidente temporario en la historia. Su carácter escatológico acentúa la totalidad de la economía de la salvación, retrotrayéndolo a la experiencia de Jesús en Palestina, actuándolo en el presente como respuesta a las necesidades del hoy y proyectándolo al futuro de la esperanza, ofreciendo una anticipación de ella aquí y ahora.¹⁹¹ La identificación del ministerio eclesial con el de Cristo ha de contemplarse en términos soteriológicos existenciales, con implicancias antropológicas y cosmológicas.

“Ningún ministerio puede concebirse en paralelo al de Cristo, sino idéntico al suyo. Al ser Cuerpo de Cristo, la Iglesia existe como manifestación del propio ministerio de Cristo y como reflejo de este ministerio en el mundo. No es algo accidental que la iglesia primitiva aplicase a Cristo todas las formas de ministerio que existían. Era el Apóstol (Heb. 3,1), el profeta (Mt. 23,8), el sacerdote (Heb. 5,6; 8,4),

¹⁸⁹ “El misterio de la Iglesia tiene su origen en toda la economía de la Trinidad y en una cristología constituida pneumatológicamente”. I. ZIZIOULAS, *El Ser Eclesial*, Salamanca, Sígueme, 2003, 124. Ioannis Zizioulas, doctor en teología y obispo de Pérgamo, pertenece a la Iglesia Ortodoxa y además de su prolongada tarea académica, ha participado activamente en la Comisión Fe y Cultura del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Retomamos su aporte en nuestro trabajo final, pues desde una perspectiva relacional, intenta poner en diálogo las eclesiologías ortodoxa y católica desde una clara impronta trinitaria superadora del cristomonismo.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, 225.

¹⁹¹ “Esta dimensión meta-histórica, escatológica e iconológica de la Iglesia es característica de la tradición oriental, que vive y enseña su teología mediante la liturgia...principalmente del culto eucarístico, imagen por antonomasia de la eschata”. *Ibíd.*, 33.

el obispo (1 Pe 2,25, *Ignacio a los Magnesios* 3,1-2), el diácono (Flp. 2,7; Rom. 15,8). Un ministerio cristológicamente entendido trasciende todas las categorías de prioridad y separación que pueden ser creadas por el acto de ordenación y la elección.¹⁹²

La relación entre la cristología y la ministerialidad eclesial es fundamental. La Iglesia, Cuerpo Total de Cristo es ella ministerial por participación del único ministerio de Cristo. No se yuxtaponen dos modos diversos de ser sino el único modo de ser Iglesia Cuerpo de Cristo.

3.5. ¿Democratización de la Iglesia o clericalización del laicado?

Iglesia piramidal vs Iglesia circular: Este ha sido el tema de fondo al plantear una eclesiología de contraposición. Metodológicamente podemos admitir dicha confrontación como primer momento dialéctico, pero no puede ser ni el último ni el definitivo. No se debe entender el reconocimiento de los ministerios laicales como mera concesión hecha a los postulados de nuestro tiempo que exigen una mayor participación de todos los miembros en la sociedad en lo que concierne a la totalidad. El principio de “democratización” así entendido empobrece la realidad fundamental de la *koinonia* eclesial por un lado, y reduce las búsquedas humanas de lo genuinamente “democrático” más allá de las formas establecidas de gobierno en los estados actuales y su ejercicio de poder.¹⁹³

3.5.1 La autoridad y el poder en la Iglesia

El planteo del título de esta sección muestra un desafío eclesiológico fundamental: la búsqueda de nuevas formas de ejercer la autoridad en el marco de la corresponsabilidad.¹⁹⁴ Un importante debate se generó en la década de los '80 (1982-1983) especialmente a partir de dos teólogos: E. Schilleebeckx y L. Boff donde se visualiza el tema del “poder” como núcleo problemático entre los ministerios ordenados y los ministerios laicales.¹⁹⁵ De alguna manera,

¹⁹² *Ibíd.*, 177.

¹⁹³ “Pues quede también claro a este propósito que el gobierno de la Iglesia, no debe asumir el aspecto ni las normas de los regímenes temporales guiados hoy por instituciones democráticas a veces excesivas, o por formas totalitarias contrarias a la dignidad del hombre sujeto a ellas; el gobierno de la Iglesia tiene una forma suya original que mira a reflejar en sus expresiones la sabiduría y la voluntad de su Fundador”. PABLO VI, *Homilía en la inauguración del Sínodo extraordinario* (12.X.1969), 1. AAS 61 (1969) 720.

¹⁹⁴ Cf. A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, *art. cit.*, 131.

¹⁹⁵ L. BOFF, *Igreja, carisma e poder*, Petropolis, Vozes, 1981; E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial*, Madrid, Cristiandad, 1983; ID., “La comunidad cristiana y sus ministerios”, *Concilium* 151 (1980) 395-438; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre el volumen del P. Leonardo Boff, O.F.M., «Iglesia, Carisma y Poder. Ensayo de eclesiología militante»*, Ciudad del Vaticano, 11 de marzo de 1985.

el impacto que tuvieron sus escritos y la reacción magisterial a los mismos debido a sendas observaciones por parte de la Congregación para la Doctrina de la fe condicionó la reflexión posterior.¹⁹⁶

“Varios han sido los factores de orden teológico pastoral y social que mayor influjo han ejercido en la creación, sea de la imagen doctrinal clericalizada de la Iglesia, sea de la imagen real de su vida eclesial monopolizada por las iniciativas de la jerarquía. Entre ellos: la amplia difusión de la doctrina del carácter sacramental, la interpretación jurista de la *potestas spiritualis*, la doctrina de los estados de vida en la Iglesia; el reconocimiento práctico, ratificado por el CIC de 1917, de un privilegio clerical; y finalmente la tendencia a introducir el principio democrático en el gobierno de la Iglesia, que provocan la reafirmación del principio jerárquico”.¹⁹⁷

El debate sobre estas cuestiones de poder en la Iglesia – amén de hacerse más virulentos en tiempos particulares- es una constante del clima teológico postconciliar, incluso de los debates entre jerarquía y teólogos.¹⁹⁸

Hay un punto que parece ser la clave de la situación: quién debe “hacer” tal cosa y en función de qué potestad, es decir, en función de qué lugar asignado en la Iglesia. De aquí se desprende que hay una centralización funcional en el “obrar”, en la búsqueda de un fundamento autoritativo del cual se desprenda la “potestad” para hacerlo de modo que se identifiquen acciones funcionales con “lugares eclesiales” o identidades – lugares específicos. Creo que esto ha llevado al olvido un elemento fundamental que hay que retomar y que ayuda a comprender la dinámica del “poder” en la Iglesia.

Fuera de toda discusión, el primer y fundamental lugar de todos y cada uno de los cristianos se ubica en referencia al Padre, a Cristo y al Espíritu. De allí que dichas relaciones indican que el primer y fundamental lugar de todos y cada uno de los cristianos es ser todos hijos, todos hermanos, todos discípulos y testigos. Sin aquella relación identitaria fundamental (que no son tres relaciones distintas, sino una misma relación ontológico-teológica) pierde sentido toda otra determinación de la comunión eclesial. Y es justamente allí, coincidente con la estructura ontológica misma de la Iglesia, cómo la diversidad de ministerios adquiere una significación trinitaria múltiple, complementaria y comunal. Por tanto, el debate no es

¹⁹⁶ “No se puede negar que este debate ha condicionado, quizá más de lo que parece, el desarrollo posterior de las regulaciones sobre los ministerios confiados a los laicos por el riesgo de posibles confusiones que podrían acarrear entre el ministerio ordenado y el no ordenado”. S. PIÉ-NINOT, “Los ministerios confiados a los laicos”, art. cit., 145. Cf. también J. MARTÍNEZ GORDO, “El directorio de laicos y laicas con encargo pastoral en la diócesis de Bilbao: aciertos, limitaciones y asuntos pendientes”, art. cit., 240.

¹⁹⁷ A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, art. cit., 113.

¹⁹⁸ Un eco de este debate en el período postconciliar lo encontramos en L.J. SUENENS, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1968, 171.

sobre el poder, sino sobre la comunión y cómo se actúa aquello que vocacionalmente es lo primero en la vida creyente.

El tema del “poder” en la Iglesia se ha visualizado y experimentado de forma crítica en cuanto a la “potestad de decidir”. Los laicos pueden y deben aconsejar a los pastores, pero no ha sido suficientemente explicitada la co-decisión o co-determinación en la vida práctica de la Iglesia. Tal vez desde la perspectiva de una “democratización” entendida al modo de la participación plural en la sociedad, este elemento choca a la sensibilidad contemporánea. Es un punto complejo, que requiere entender la participación en el discernimiento como una participación en la decisión, aún cuando la oficialidad de dichas decisiones pertenezca al ámbito de aquellos que en la Iglesia han sido revestidos de una potestad para presentarlas autoritativamente.¹⁹⁹

A mi juicio, lo que se critica es el corte dado muchas veces entre el discernimiento eclesial y la decisión jerárquica, como si la segunda pudiese prescindir muy fácilmente del primero. Esto atañe a una comprensión eclesial (me atrevo a decir más bien eclesiástica) del sujeto de derecho que posee una potestad de jurisdicción y legislativa autónoma que no encontraría regulación limitativa por el “simple consejo” dado por los laicos. Moviéndonos en este plano de autonomías independientes, volvemos a una comprensión frágil de la comunionalidad, de un cuasi-discernimiento o al menos de un discernimiento incompleto. Persiste en el trasfondo de dicho modo de ejercicio de la decisonalidad, una “reserva excluyente” por parte de la jerarquía para determinar lo que es mejor para el bien de todo el cuerpo eclesial, aún cuando al menos no se adecue – despejado todo prejuicio interesado de sectores en la búsqueda de la Voluntad de Dios- al *sensus laicium*.

3.5.2 Pertinencia o no de la realidad democrática aplicada a la vida eclesial: ¿secularización de la Iglesia?

Cabe formular algunas preguntas más ¿Es útil y pertinente –como se ha hecho en otros tiempos históricos- repensar el tema de la corresponsabilidad teniendo en cuenta los valores y

¹⁹⁹ Con respecto a cómo la sinodalidad y el voto consultivo en el CIC reconocen en los laicos una forma específica de participación en el ministerio de la Iglesia, se dice: “Su función puede aparecer como una reducción indebida de la participación en la gestión del servicio eclesial sólo desde el enfoque mundano, incapaz de comprender la fuerza vinculante de la *communio* y del significado constitucional de la sinodalidad eclesial, que no está fundada en el principio de división de poderes, sino sobre el hecho de la que la responsabilidad del obispo es indivisible y no puede ser sustituida por la responsabilidad de la mayoría”. E. CORECCO, “Sinodalidad”, en: G. BARBAGLIO - S. DIANICH (EDS.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid, Cristiandad, 1982, 1671.

desarrollos democráticos de los Estados modernos? ¿Qué luces y que objeciones podrían verse en este análisis socio-político de una realidad (la eclesial) teándrica?²⁰⁰

En vez de partir de una asimilación de formas de gobierno -como puede haber sido la tentación de las lecturas sociopolíticas a las realidades eclesiales-, se puede más bien leer cómo las realidades de organización humana aportan desde su misma especificidad una cualidad significativa a la vida de la Iglesia como organización e institución. No podemos olvidar que el elemento humano es constitutivo de la realidad teándrica eclesial y que la visibilidad de la Iglesia en cuanto comunidad organizada en la historia es un elemento esencial de su carácter sacramental, indudablemente no de suyo suficiente, sino orientado y compenetrado por el elemento divino.²⁰¹

En este sentido, creo que se superan las lecturas ideológicas de una democratización de la Iglesia simplemente como una pérdida de identidad propia o asimilación de la Iglesia a un elemento foráneo – extrínseco y hasta opuesto a ella.

Lo que no parece conveniente es la comparación entre Iglesia y Estado sin más. Hacer de la Iglesia un Estado democrático es perder de vista la autonomía propia y la radical diferencia entre una realidad y otra. No se trata de una homologación de estructuras políticas y organizativas, sino de la aplicación análoga de los dinamismos que hacen a una y otra realidad actuar los modos más adecuados para realizar sus fines propios, en este caso, a partir del diálogo, la corresponsabilidad y la co-decisionalidad.²⁰²

En este sentido se expresa la carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente* cuando invita en vistas al Gran Jubileo de la Iglesia del año 2000 a purificar la memoria y a reconocer con humildad los errores de la Iglesia, particularmente al referirse a la recepción del Concilio Vaticano II.

“El examen de conciencia debe mirar también la *recepción del Concilio*, este gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio. ¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*? ¿Se vive la liturgia como « fuente y culmen » de la vida eclesial, según las enseñanzas de la *Sacrosanctum Concilium*? **¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la**

²⁰⁰ Cf. G. ALBERIGO, “Eclesiología y democracia. Convergencias y divergencias”, *Concilium* 243 (1992) 29-43; H. HEINZ, “Democracia en la Iglesia. Corresponsabilidad y participación de todos los bautizados”, *Selecciones de Teología* 139 (1996) 163-172; W. SEIBEL, “¿Es la democracia ajena a la Iglesia?”, *Selecciones de Teología* 139 (1996) 173-184, P. VALADIER, “¿Qué clase de democracia en la Iglesia?”, *Selecciones de Teología* 148 (1998) 254-262.

²⁰¹ Cf. L.J. SUENENS, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, op. cit., 171-172; G. THILS, “Les fidèles laïcs; leur sécularité, leur ecclésialité », *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 199.

²⁰² Cf. G. ALBERIGO, “Eclesiología y democracia. Convergencia y divergencias”, art. cit., 29-45, especialmente 41-43. Cf. también P. TENA, “La colaboración de los laicos en el ministerio”, *Phase* 224 (1998) 99; J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 376-377.

***Lumen Gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir un democraticismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II?** Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares — presentes en la *Gaudium et spes* y en otros documentos— de un diálogo abierto, respetuoso y cordial, acompañado sin embargo por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad, siguen siendo válidas y nos llaman a un compromiso ulterior”.²⁰³

En la misma perspectiva se expresa el papa Benedicto XVI, cuando al hacer una evaluación de la relación Iglesia-mundo en los años sucesivos al Concilio Vaticano II afirma la tendencia de una pérdida de identidad eclesial en pos de una mimetización con la sociedad secular.

“Algunos han interpretado la apertura al mundo no como una exigencia del ardor misionero del Corazón de Cristo, sino como un paso a la secularización, vislumbrando en ella algunos valores de gran densidad cristiana, como la igualdad, la libertad y la solidaridad, y mostrándose disponibles a hacer concesiones y a descubrir campos de cooperación.[...] Sin darse cuenta, se ha caído en la auto-secularización de muchas comunidades eclesiales; estas, esperando agradar a los que no venían, han visto cómo se marchan, defraudados y desilusionados, muchos de los que estaban: nuestros contemporáneos, cuando se encuentran con nosotros, quieren ver lo que no ven en ninguna otra parte, o sea, la alegría y esperanza que brotan del hecho de estar con el Señor resucitado”.²⁰⁴

Acostumbrados a las imágenes y a las representaciones, el debate parece haberse centrado en la disyuntiva entre una eclesiología “desde arriba” y una eclesiología “desde abajo”. Si bien estas perspectivas en su complementariedad pueden ser fecundas, se ha olvidado una perspectiva central que podríamos denominar eclesiología “desde dentro” y que hace referencia al modo de estructuración y organización propia desde su naturaleza y origen, desde su radical originalidad y su lugar en el misterio de la salvación.²⁰⁵

Por ello la llamada “democratización de la Iglesia” no puede entenderse como una inversión eclesiológica en cuanto inversión de la imagen piramidal donde la base (laicos) ocupen el lugar que en el modelo post-constantiniano (sociedad perfecta) era ocupado por el clero. Esta pretensión recaería en aquello que con justicia ha sido criticado: una Iglesia de desiguales, con clases de cristianos y supremacía de unos sobre otros.²⁰⁶

o Una última consideración

El surgimiento y fortalecimiento de los ministerios laicales, su proceso de maduración en las iglesias locales y en los diversos contextos continentales – no exentos de crisis, polémicas,

²⁰³ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* 36. Las negrillas son agregado de mi parte para concentrar la atención en el tema tratado.

²⁰⁴ BENEDICTO XVI, Discurso a los Obispos de Brasil en visita “*ad limina apostolorum*”, 7.IX.2009, en *L'Osservatore Romano* (edición en español) 11.IX.2009, 4.

²⁰⁵ Cf. H. MEYER-WILMES, “Acerca de la diversidad de ministerios en una iglesia postmoderna”, *Concilium* 281 (1999) 490.

²⁰⁶ Cf. G. TEJERINA ARIAS, “La superación del dualismo clérigos-laicos. Balance de la última eclesiología española”, art. cit., 145.

debates pero también de verdadera significación evangélica y carismática- atentan contra un código de representaciones que durante siglos estructuró la vida ministerial y organizativa de la Iglesia.

Sería muy extenso hacer aquí un recorrido de los modos de estructuración ministerial, en todo caso referimos a algunos estudios al respecto.²⁰⁷ Siguiendo un planteo que me parece de lo más interesante, en sus estudios de la etapa subapostólica y de los primeros siglos de la Iglesia, en la perspectiva de un análisis de las distintas eclesiologías subyacentes en los escritos patrísticos, F. Rivas Rebaque realiza un análisis sobre la conformación de la memoria colectiva de las comunidades y los cuadros ministeriales que han influido decididamente en ello. De su análisis se desprende que, a partir del siglo V, prácticamente el cuadro ministerial que ha sido capaz de crear memoria colectiva ha sido el clero ya institucionalizado en la triada episcopado, presbiterado y diaconado.²⁰⁸ Esta misma experiencia se da en cada etapa histórica de la Iglesia. No es una lucha de clases eclesiales, sino los movimientos vitales que buscan recrear la memoria histórica redescubriendo la significación de los orígenes pero en contextos nuevos, en continuidad con la historia y la tradición, pero de modo inculturado, atento al mundo y releendo la propia vida y misión de la Iglesia en la relación/tensión historia – Reino.

Estos procesos no se dan sin conflictos ni resistencias. Evitarlos o negarlos no es sólo ingenuidad sino también autoengaño. Pasar de una Iglesia piramidal a una Iglesia comunional no es algo que se logra en cincuenta años borrando sin más XV siglos de estructuración clérigos / laicos en clara oposición, asimetría y hasta en algunos casos, desconfianzas y discriminaciones.

²⁰⁷Para un panorama general de evolución ministerial a lo largo de la historia Cf. J. MC. KENZIE, “Estructuras ministeriales en el Nuevo Testamento”, *Concilium* 74 (1972) 9-18; K.H. SCHELKLER, “Servicio y ministerio en las iglesias de la época neotestamentaria”, *Concilium* 43 (1969) 361-374; J. LECUYER, “Ministerios, ministerios ordenados”, en: ANGELO DI BERARDINO (DIR.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Tomo II, Salamanca, Sígueme, 1998, 1444-1449; M. BELTRAN VILLEGAS, “Los Ministerios en el Pueblo de Dios. Síntesis Bíblica”, en: CELAM (ED.) *Ministerios eclesiales en América Latina*, Bogotá, 1974, 19-47; J. DELORME, “Diversidad y unidad de los ministerios según el Nuevo Testamento”, en: ID., *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, op. cit., 263-320; R. LAMAIRE, “La crisis actual de los ministerios a la luz del Nuevo Testamento”, *Concilium* 80 (1972) 471-486; J.I. CASTAÑO, “Informe bibliográfico sobre los nuevos ministerios”, *Medellín* 9 (1977) 109-110; M. THEOBALD, “El futuro de los ministerios eclesiales. Perspectivas neotestamentarias ante el bloqueo actual”, *Selecciones de Teología* 149 (1999) 10-17; E. SCHILLEBEECKX, “La comunidad cristiana y sus ministerios”, art. cit., 395-438.

²⁰⁸ Cf. F. RIVAS REBAQUE, “Los profetas (y maestros) en la Didajé: cuadros sociales de la memoria de los orígenes cristianos”, en: SANTIAGO GUIJARRO OPORTO (COORD.), *Los comienzos del cristianismo : IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, 181-202.

3.5.3 La “clericalización del laicado”: ¿autoritarismo eclesiástico?

El llamado riesgo a la “clericalización del laicado” ha sido presentado con insistencia en los documentos magisteriales y en la reflexión teológica. Recordemos que ya *ChL*. 23, la Instrucción Interdicasterial de 1997 y otras intervenciones se hacen eco de ello. Ahora bien, esta expresión tiene dos significaciones diversas y también dos puntos de vistas divergentes. Por un lado expresa la intencionalidad eclesial de dar densidad eclesiológica y teologal a cada forma de vida cristiana (ministerio ordenado y laicado) sin confundirlos pero manteniéndolos en su relación comunal en vistas a la comunidad eclesial y la misión encomendada a todos y cada uno de forma diferenciada. Por otro, puede utilizarse -y así parece plantearse por momentos- como una razón para mantener las cosas desde una eclesiología juricista impermeable a una revisión eclesiológica desde todo el proceso de redescubrimiento de las fuentes previo al concilio y los desarrollos teológicos posteriores. A la vez expresa motivaciones difusas (hasta espurias podría afirmarse) al presentar la reflexión de los ministerios laicales como una lucha por la conquista de espacios eclesiales a costa de una disminución de la figura del ministerio ordenado, como si unos pudieran sustituir a otros.

Hay que mantener el reparo de “clericalización del laicado” pues se observa en muchos casos una retirada del laicado de la vida social y un refugio en los servicios intra-eclesiales. Sin embargo no puede hacerse de dicho reparo un argumento para no repensar la estructura ministerial de toda la Iglesia, la necesaria revisión de los espacios y modos de discernimiento eclesiales como tampoco hacer del temor una traba para que los laicos, ejerciendo ministerios eclesiales, puedan también ejercerlos efectivamente corresponsablemente en la animación de la comunidad eclesial.

Síntesis del segundo capítulo

En el mundo de la reflexión teológica se han sucedido varios ensayos y sistematizaciones sobre el modo de entender la identidad del fiel laico, su fundamento teologal y su lugar en la comunión y misión eclesial. Este rico debate ha contrapuesto miradas que por momentos se han enfrentado y que, sin embargo, en su mirada tensional, muestran caminos de síntesis más maduras. Es el caso por ejemplo del debate en torno a la secularidad de toda la Iglesia y la secularidad propia del laicado. Junto con las afirmaciones anteriores, vemos que aparecen tendencias contrapuestas en algunos planteos teológicos que son necesarios presentar en su realidad pues siguen siendo debates abiertos tal vez porque se asumen como planteos aislados

o secundarios pero que sin embargo traducen y explicitan aquellos vacíos y lagunas aún no encarados.

En los diversos temas expuestos en el capítulo confluyen a mi modo de ver, dos temas centrales que deberemos abordar en el siguiente capítulo: la relación Iglesia – mundo por un lado; y las imágenes de Iglesia desde las cuales repensar el tema de la ministerialidad laical por otro.

Quisiera destacar aquí también, un tema del cual me parece importante dejar constancia: El tema del “poder” en la Iglesia. Las fuerzas reactivas a la renovación conciliar, los temores (fundados o no) y los abusos (en la reflexión y en la práctica) han condicionado, como no podía ser de otra manera, los vaivenes en torno a la teología del laicado y a los ministerios laicales en particular.

Percibimos en las investigaciones que se señala como un hecho que la recepción canónica y disciplinar de la Iglesia no ha sido de la misma profundidad con que se ha renovado la teología ni siquiera la misma práctica pastoral. El hecho entonces de una cierta preeminencia de lo canónico-jurídico sobre lo propiamente teológico y teologal en las últimas décadas hace ver por donde pasan los asuntos más espinosos en torno al lugar y misión del laicado en la Iglesia.

Por último, fuera de duda queda la perspectiva de la secularidad propia del laicado y su orientación primera y principal a orientar según el proyecto de Dios las realidades temporales. En este sentido es siempre importante recalcarlo para evitar todo proyecto de clericalización del laicado o de un autismo eclesiocéntrico que concentre sus fuerzas evangelizadoras mirando a la estructura de la comunidad eclesial en desvinculación con los amplios desafíos presentados por el mundo. Sin embargo, el “temor al clericalismo” puede ser la excusa adecuada para seguir distinguiendo y separando Iglesia y mundo, vida interna y misión externa de la Iglesia, ubicando a los laicos en esta última y al clero en la primera. Un nuevo modo de división de “ámbitos” que en el fondo mantiene las categorías de cristianos superadas a partir de la eclesiología del Vaticano II.

Capítulo III

Apuntes para una nueva síntesis de reflexión sobre los ministerios laicales en la Iglesia.

Núcleos articuladores

Introducción

Luego de haber presentado a través de la mirada magisterial desde el Concilio Vaticano II a la actualidad en los principales hitos la reflexión sobre el laico, el laicado y la ministerialidad de estos (Cf. Capítulo I) y los caminos de reflexión teológica, debates, consensos y tensiones sobre varios puntos abiertos aún para ser pensados (Cf. Capítulo II), me propongo ahora exponer a través de la estructuración misma del último capítulo, los posibles núcleos articuladores que aporten nuevas miradas complexivas sobre la ministerialidad en general de la Iglesia, y de la ministerialidad laical en particular.

Partiendo del fundamento trinitario - origen y meta de la reflexión de la vida eclesial y de la teología dogmática-, proponemos partir de un modelo relacional: la categoría de perijóresis como modo de explicar la comunionalidad eclesial.²⁰⁹ La Iglesia, que es icono de la Trinidad funda sus vínculos *ad intra* (pues Ella vive de la Trinidad) y *ad extra* con el mundo (pues la Iglesia es sacramento) en este misterio comunional en la circularidad de amor. Indudablemente no se trata de explayarnos en todo lo que hace referencia al misterio trinitario, sino en cuanto fundamento de la eclesiología.

Esta misma relación de Trinidad-Iglesia nos posibilitará abordar la categoría de sacramentalidad de la Iglesia y, análogamente, la sacramentalidad de los ministerios laicales. En la articulación entre la especificidad de los ministerios laicales y la realidad común de todos ministerio en la Iglesia, en la relación entre identidad y relación, buscaremos comprender como la “índole secular” es una realidad teológica que integra eclesialidad y secularidad, haciendo la de la participación de los laicos en la misión de la Iglesia, un verdadero ejercicio de corresponsabilidad.

En definitiva, la Iglesia icono de la Trinidad, vive unas relaciones entre sus ministerios que- al modo de la circularidad de amor fundada en la vida trinitaria- expresa sacramentalmente en el mundo aquello que es su vocación propia: ser signo e instrumento de salvación.

²⁰⁹ A lo largo del presente capítulo nos abocaremos a explicitar de qué modo la perijóresis trinitaria se vuelve una realidad pertinente para comprender la comunionalidad eclesial y, en este sentido, también las relaciones diversificadas en la ministerialidad de la Iglesia. Sólo a modo de anticipo, entendemos esta aplicación de la realidad trinitaria a la eclesiológica de modo análogo, y sólo en este sentido se hablará de aquí en más.

1. Principio trinitario (perijóresis). Identidad y relación. Primacía de la comunionalidad.

1.1 Dios Trinidad fuente y fundamento de la ecclesiólogía: La Iglesia icono de la Trinidad.

Hemos explicitado en el capítulo I del presente trabajo, cómo la ecclesiólogía trinitaria de *Lumen Gentium* ha ocupado un lugar fundamental para retomar la clave misteriosa de la Iglesia en cuanto elemento de renovación no sólo de la estructura eclesial -y por tanto de la relacionalidad de los ministerios- sino también de su propia autoconciencia.²¹⁰ Efectivamente, *LG* 4 dice que “Así se manifiesta toda la Iglesia como un pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”, retomando una antigua expresión de San Cipriano y de toda la teología patristica.²¹¹

El Concilio da una visión trinitaria de la Iglesia al exponerla desde la auto-revelación y la acción de las tres personas a las cuales van unidas las imágenes de la Iglesia como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu. La Trinidad es fuente, modelo y fin de la Iglesia.²¹²

La Iglesia no nace solamente de abajo, de la convergencia de unos intereses puramente mundanos o del impulso de unos cuantos corazones generosos sino que la Iglesia es orientada de lo alto. Brota de junto a Dios y es puesta en el tiempo gracias a la iniciativa admirable del amor trinitario.²¹³ Encuentra su origen en la Trinidad como lo constatamos en *LG* 2-4. Ella es Iglesia del Padre (convocada en Cristo, prefigurándola antes de la creación, preparándola en la historia a través de la Alianza), es Iglesia del Hijo (desde la encarnación y la pascua, por la cual ella se vuelve sacramento universal de salvación viviendo como Cuerpo Místico de Cristo en la historia) y es Iglesia del Espíritu Santo (ya que mora en ella y en el corazón de los creyentes, la vivifica y orienta hacia la verdad plena, conduce a la comunión regalándole la diversidad de dones).

La Iglesia es el lugar del encuentro entre el cielo y la tierra, donde la Trinidad por libre iniciativa de su amor se involucra con la historia de los hombres y esta queda asumida y

²¹⁰ “El misterio de la Iglesia no se explica más que a la luz de la Trinidad...Todas las enseñanzas del concilio sobre el misterio de la Iglesia están marcadas con el sello de la Trinidad”. M. PHILIPÓN, “La Santísima Trinidad y la Iglesia”, en: G. BARAÚNA (DIR.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudio en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Tomo I, Barcelona, Flors, 1966, 341.

²¹¹ « *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* ». S. CIPRIANO, *De Oratione Dominica* 23, *PL* 4.553.

²¹² Cf. C. GALLI, *Claves de la Ecclesiólogía conciliar y postconciliar desde la bipolaridad Lumen Gentium - Gaudium et Spes*, op. cit. 66-67.

²¹³ Cf. B. FORTE, *La Iglesia Icono de la Trinidad. Breve ecclesiólogía*, op. cit., 24-26.

transformada en el movimiento de la vida divina. La Iglesia viene de la Trinidad y es siempre de nuevo suscitada por ella, presencia entre las presencias y sin embargo, signo de Otra presencia.²¹⁴

La Iglesia está estructurada a imagen y semejanza de la Trinidad ya que es una en la diversidad-comunión de carismas y de ministerios diversos suscitados por el mismo Espíritu. La Iglesia vive de aquella circulación de amor. En Ella se da "distinción y superación de lo distinto". Es lo que presenta la *LG* en el Cap. II cuando habla de la Iglesia Pueblo de Dios. Allí se ve claro que comunión no es uniformidad; y que diversidad no implica disgregación.²¹⁵

“La Iglesia es icono de la santa Trinidad; gracias a una «notable analogía», ha sido comparada con el misterio del Verbo encarnado (*LG* 8), en la dialéctica de lo visible y lo invisible, mientras que su «comunión», una en la variedad de las iglesias locales y de los carismas y ministerios que se dan en ellas, refleja la comunión trinitaria (cf. los capítulos II-VI de la *LG*).”²¹⁶

La Iglesia se encamina hacia la Trinidad: es su meta. Esto está claramente expresado en el Cap. VIII de *LG*, especialmente en los números 48-50 cuando se habla de la dimensión escatológica de la Iglesia. En esta perspectiva, la Tradición como historia del Espíritu (con toda la novedad que conlleva) se vincula con la historia de la fe y la praxis eclesial (elemento cristológico, de encarnación) orientando a la comunidad creyente hacia su realización en plenitud.²¹⁷

Así, se establece teológicamente una imitación y una participación por parte de la Iglesia en la Trinidad, fuente, origen y meta de la Iglesia. Esta doble relación (imitación y participación) conlleva necesariamente implicancias en la forma de estructuración eclesial *ad intra*, pues ella refleja e irradia aquello que ella misma es, en su origen y en su finalidad.²¹⁸

El Concilio Vaticano II explicitará que la referencia para comprender la unidad en la Iglesia, es decir, la comunión, es “la unidad de un solo Dios en la Trinidad de personas; Padre, Hijo y Espíritu Santo” en cuanto que es “el modelo supremo y el principio de este misterio” que es la Iglesia.²¹⁹ “Todos nosotros ya no somos más que una sola cosa en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: una sola cosa por identidad de condición, por la asimilación que obra el amor,

²¹⁴ Cf. H. DE LUBAC, *Meditaciones sobre la Iglesia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1958, 230.

²¹⁵ Cf. B. FORTE, *La Iglesia icono de la Trinidad. Breve ecclesiología*, op. cit., 29.

²¹⁶ *Ibíd.*, 14.

²¹⁷ Cf. *Ibíd.*, 30-31.85-98.

²¹⁸ Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Tomo I, op. cit., 116.

²¹⁹ Cf. *UR* 2.

por comunión de la santa humanidad de Cristo y por participación del único y santo Espíritu”.²²⁰

Por tanto, si la Iglesia es este icono de la Trinidad, en ella vivencia y reflexión no pueden ser sino trinitarias. Sin embargo, esta primera constatación no es tan evidente. Parecería que esta realidad fundamental ha sido un tanto dejada de lado en la reflexión teológica y en la vivencia creyente. Bruno Forte llama a este descuido como "el destierro de la Trinidad". Dicho autor hace una pregunta desde todo punto de vista fundamental al seno de la teología y la reflexión eclesiológica: ¿El Dios de los cristianos es un Dios trinitario? Parafraseando dicho cuestionamiento podríamos preguntarnos: ¿la eclesiología católica es trinitaria? Y por tanto, ¿el aspecto particular de la reflexión de los ministerios en este contexto, está verdaderamente empapada de eclesiología trinitaria?²²¹

Tanto el monoteísmo (Un solo Dios) - que aparece frecuentemente, si no teóricamente al menos en las expresiones de la fe y la religiosidad de los creyentes, como más importante que la fe trinitaria- como el cristomonismo, articularon la vida y estructura de la Iglesia, especialmente a lo largo del segundo milenio, acentuando así una correlación estructural y jerárquica en la ministerialidad eclesial.²²² Lo mismo podríamos afirmar de los modelos trinitarios monarquianistas o subordinacionistas, que implicarían a la eclesiología modos diversos de comprender la comunionalidad.

Y aún cuando en muchos cristianos la comprensión de la fe trinitaria está mucho más profundizada, ello no nos exime de hacer otra pregunta de gran relevancia: ¿qué incidencia tiene esta fe trinitaria en la vida concreta de la Iglesia y en cada uno de los cristianos?²²³

Sin embargo, este "destierro" es lo que nos ha hecho sentir la "nostalgia" de recuperar una vivencia sin la cual no nos comprendemos, sin la cual la relación con Dios se vuelve formal. Es Él quien motiva la belleza de un nuevo encuentro de la "patria trinitaria" en la teología y en la vida.

²²⁰ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarium in Evengelium Joannis* XI, 11.

²²¹ Cf. B. FORTE, *La Iglesia, Icono de la Trinidad*, op. cit., 15-25. Allí el autor hace referencia al “destierro de la trinidad” del marco fundamental en el cual plantear la eclesiología. Yo aplico este mismo concepto al olvido intencionado, a los silencios inducidos que determinados temas han tenido en el período de reflexión eclesiológica post-conciliar. “Destierro de la ministerialidad laical” u olvido de la “ministerialidad eclesial”

²²² Cf. Y. CONGAR, « Pneumatologie ou Christomonisme dans la tradition latine », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45 (1969) 394-416 ; M. KEHL, *La Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1996, 57

²²³ Al respecto, Kant afirmaba: "De la doctrina de la Trinidad, tomada al pie de la letra, no es absolutamente posible sacar nada para la práctica, aunque alguien creyese que la comprende, y mucho menos si se da cuenta de que esa doctrina supera todos nuestros conceptos". E. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Prefacio de la primera edición, 1781. Cabría preguntarse si esa expresión tan contundente no tiene cierto sentido al ver la práctica eclesial y el modo de vivir la fe en sectores no menores de la comunidad eclesial.

El Dios en el que creemos es Aquel que se nos ha revelado desde la creación en la persona de Jesucristo; que se ha hecho historia y que vivifica a la Iglesia en el Espíritu hasta la plenitud y consumación de todo. Así, Trinidad immanente y Trinidad económica son una sola y única realidad, es el Misterio de la fe.²²⁴ Con ellos se afirma a la vez el misterio trascendente, insondable e inabarcable de Dios, y el acercamiento y solidaridad extrema del Dios-comunidad con la realidad humana. Por tanto, la superación del destierro de la Trinidad en la concepción y en la praxis creyente, es decir, el retorno a la patria trinitaria, pasa por consiguiente a través del retorno a la historia de la revelación.

La Iglesia, icono de la Trinidad es entendida como “misterio de comunión para la misión.

“Que la Iglesia es misterio significa que es una realidad últimamente penetrada por la divina presencia, y por ello es de tal naturaleza que admite siempre nuevas y más profundas investigaciones...La Iglesia particular encarna sacramentalmente el misterio de la única Iglesia y ésta, a partir de su origen y ejemplar trinitario, se organiza en torno a la comunión y la misión. Uno y otro elemento, en indisoluble interacción, modelan trinitariamente a cada iglesia y sustentan toda su eclesialidad”.²²⁵

Así, la Trinidad es el origen y la fuente de la Iglesia, es su forma e imagen; y es su patria o meta, inspirándola y dirigiéndola.

P. Coda afirma que la vinculación de eclesiología y Trinidad no será suficiente hasta que no impregne y plasme concretamente una trama de relaciones humanas y sociales en las que y desde las que la Iglesia vive.²²⁶ Citando a L. Sartori echa en falta que si bien los presupuestos trinitarios están al inicio de la reflexión eclesiológica, falta un paso posterior: redescubrir el misterio trinitario desde la experiencia misma y la vida de la Iglesia. “Falta este esfuerzo de reconquistar la veta del misterio”. Propone entonces una nueva síntesis que conjugue en la realidad actual misterio y mistagogía.²²⁷

²²⁴ Cf. K. RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento de la Historia de la Salvación”, en: *Mysterium Salutis II/1*, Madrid, Cristiandad, 1969, 370ss. “Además, la aproximación de Rahner a la revelación muestra que sólo se puede hacer justicia a la comunicación de Dios de sí mismo al mundo si se comprende el acontecimiento-revelación de una manera trinitaria. Dios en cuanto misterio (Padre) se hace presente a los hombres en la subjetividad (Espíritu), así como en su historia concreta (Jesucristo)”. J. O'DONNELL, “Trinidad y Revelación”, en R. FISICHELLA – R. LATOURELLE – S. PIÉ NINOT (DIR.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010, 1576-1577.

²²⁵ R. BERZOSA MARTÍNEZ, “Los ministerios, especialmente laicales, en una iglesia “ministerio de comunión para la misión”, art. cit., 290.

²²⁶ P. Coda comenta este aspecto al decir: “Cuando la GS 24 enseña que las relaciones sociales están llamadas, en Cristo, icono de la trinidad, remitiéndose a Jn 17,21..., la conciencia cristiana asume el deber de unir teo-logía con la antropología, atravesando la eclesiología trinitaria de la *Lumen Gentium*, en esa realidad nueva que es la más antigua: el acontecimiento del Reino de Dios conducido en la Historia de los hombres por el Cristo crucificado y resucitado, mediante la efusión del Espíritu Santo”; en P. CODA, “La *Lumen Gentium* y el camino de la Iglesia cuarenta años después”, op. cit., 19.

²²⁷ Cf. Ibíd., 18.

1.2 La *perijóresis* trinitaria y la comunión eclesial: la relacionalidad como punto de encuentro. Interrelación y reciprocidad entre los ministerios.

La relación estrecha entre la teología trinitaria y la eclesiología nos permite repensar la relación entre *perijóresis* y comunión en vistas a iluminar la teología de los ministerios.²²⁸ No es una relación caprichosa y antojadiza. La Iglesia, en efecto, depende en su realidad más profunda de la Trinidad y lleva en sí misma su sello. Esto es lo que nos permite a la vez ser fieles al doble criterio teológico de vincular la jerarquía de verdades y el *nexo mysteriorum* entre ellos.

La Comisión Teológica Internacional plantea un criterio hermenéutico y fundamentalmente teológico para la eclesiología: la unidad y la diversidad trinitaria. Ciertamente el contexto del que habla es la relación Iglesia universal-iglesia particular, pero da pie al menos para preguntarnos en una aplicación análoga.

”Para la teología católica de la unidad y la diversidad se impone una referencia originaria: la de la Trinidad diferenciada de las personas en Unidad misma de Dios. La distinción de las personas no divide en nada la naturaleza. La teología de la Trinidad nos muestra que las verdaderas diferencias no pueden existir más que en la unidad. Al contrario lo que no tiene unidad no soporta la diferencia (cf. J. Moehler). Podemos aplicar analógicamente estas reflexiones a la teología de la Iglesia. La Iglesia de la Trinidad, cuya diversidad es múltiple, recibe su unidad del don del Espíritu Santo, que es, él mismo, lazos de unidad entre el Padre y el Hijo”.²²⁹

De allí que para comprender el fundamento de las relaciones entre los diversos ministerios en la Iglesia se pueda recurrir a la *perijóresis* trinitaria como un modelo relacional aplicado no como una extensión deductiva sino analógicamente en aquello que comporta de elemento fundamental: unidad y diversidad, comunión en la distinción. De este modo hacemos una

²²⁸ “El concepto de *comunión* (*koinonía*), ya puesto de relieve en los textos del Concilio Vaticano II, es muy adecuado para expresar el núcleo profundo del Misterio de la Iglesia y, ciertamente, puede ser una clave de lectura para una renovada eclesiología católica. La profundización en la realidad de la Iglesia como Comunión es, en efecto, una tarea particularmente importante, que ofrece amplio espacio a la reflexión teológica sobre el misterio de la Iglesia, “cuya naturaleza es tal que admite siempre nuevas y más profundas investigaciones”(1)”.... “El concepto de comunión está “en el corazón del autoconocimiento de la Iglesia”, en cuanto misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad divina y con los otros hombres, iniciada por la fe, y orientada a la plenitud escatológica en la Iglesia celeste, aun siendo ya una realidad incoada en la Iglesia sobre la tierra (3)...”La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y, de otra, una pluralidad y una diversificación, que no obstaculizan la unidad, sino que le confieren en cambio el carácter de ‘comunión’”. Esta pluralidad se refiere sea a la diversidad de ministerios, carismas, formas de vida y de apostolado dentro de cada Iglesia particular, sea a la diversidad de tradiciones litúrgicas y culturales entre las distintas Iglesias particulares” (15). CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión, 28.V.1992, AAS 85 (1993) 838-850.

²²⁹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Temas selectos de eclesiología”, op. cit., 349.

opción por la relacionalidad como paradigma para comprender las identidades propias de cada uno de los ministerios en la Iglesia.²³⁰

La expresión *perijóresis* referida a la Trinidad hace referencia a la relacionalidad en la unidad de naturaleza en el Único Dios y la diversidad de personas en el Padre, el Hijo y el Espíritu, como presencia e interpenetración de unas en otras por medio de la circularidad de amor.²³¹

Con esta expresión, se balbucea algo del misterio intratrinitario, a modo de ejercicio del lenguaje teológico que busca penetrar más plenamente y dar razón del misterio confesado y creído.²³²

La *perijóresis* trinitaria se traduce en comunión perfecta, que cuanto más distingue la autonomía y la individualidad, más realiza la unidad de las personas divinas y viceversa. De este modo, unidad y diversidad no son colocadas en un antagonismo antitético sino en una síntesis comunal.²³³

Comunión significa que todo lo que uno es y tiene lo entrega y lo hace participar a la otra persona. La característica fundamental de cada persona divina es ser para la otra, por la otra, con la otra y en la otra. Esta interacción y compenetración entre cada una de las tres personas divinas se explicita en la fe de un solo Dios-comunión. Así podemos referirnos a la comunión no como un ensimismamiento en la Trinidad sino como una “pro-existencia” de cada una de

²³⁰ “La teología católica (ya en M. J. Scheeben, en R. Guardini y en M. Selmous hasta llegar a los autores contemporáneos) como en la teología evangélica (J Moltmann) y, por su antigua tradición, en la ortodoxa, la mutua in-existencia de las tres Personas divinas (sobre la base de Jn 18,21-22), se presenta hoy como el espacio y el modelo de la unidad a la que están llamadas las personas humanas, sobre la base de su inserción en la vida misma del amor trinitario. Es ejemplar en este sentido la afirmación del concilio Vaticano II: “El Señor, cuando ruega al Padre que “todos sean uno, como nosotros también somos uno” abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las Personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás” (GS 24). Son evidentes las implicaciones antropológicas, sociales y eclesiológicas de esta perspectiva.” P. CODA, “Circumincisión y circuminsesión”, *Diccionario de Teología*, en http://www.ofs-rgb2.com.ar/formacion/Sitioinfo/Est/Teo/DiccTeo.htm#_Toc72315424 [consultado el 15 de septiembre de 2011]

²³¹ Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De Trinitate*, IIIc. 24. En la tradición latina esta expresión se tradujo por circumincisión (para expresar la intercompenetración activa de las personas divinas) y por circuminsesión (para expresar la presencia estática y extática de las unas a las otras). Sobre la evolución del dogma trinitario, especialmente en lo referente a las “relaciones” entre las personas cf. B. SESBOÜÉ, “El Misterio de la trinidad: reflexión especulativa y elaboración del lenguaje. El “Filioque”. Las relaciones trinitarias a partir del siglo IV”, en: ID., *Historia de la Salvación, Tomo I: El Dios de la Salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004, 223-267.

²³² Para una aproximación patrística al concepto de *perijóresis* y su aplicación en el magisterio de la Iglesia cf. G. LIRITI, *La pericorese trinitaria: modello e fondamento della comunità evangelizzatrice nell’edificazione delle Chiese locali*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana (Ed.), 2004, 56-60.

²³³ Cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 5-6; S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, 40, 2; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 379.

las personas divinas, una extroversión que redundo en afirmación de la propia identidad.²³⁴ Esta formulación, da pie para aplicar el principio de relación trinitaria a la vida intraeclesial, especialmente a las formas de vida cristiana y a los ministerios en la Iglesia.²³⁵

“La comunión no pretende entonces convertirse en un nuevo concepto de Trinidad, sino brindar un nuevo paradigma teológico que sea cabal expresión simbólica del horizonte de comprensión actual de la realidad como intrínsecamente plural y relacional, como manifestación de su más originaria y auténtica estructura ontológica, como manifestación del origen agápico y comunal infinito de lo creado mismo”.²³⁶

Lo decimos nuevamente: la realidad perijorética intratrinitaria es colocada en este contexto de nuestra presentación en su carácter análogo al referirse a las relaciones eclesiales.²³⁷ Por tanto, y en este sentido, podríamos retomar aquello que Congar aplicaba a la analogía en lo referente a la hipostasis del Verbo Encarnado y la constitución teándrica de la Iglesia: la analogía muestra su utilidad si no se identifican las realidades simple y llanamente, sino que se descubre la diferencia radical de planos a los que refiere.²³⁸

²³⁴ Cf. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, Paulinas, 1987, 159; J.M. MARTÍNEZ DE ILARDUIA, “Perijóresis: Dios, comunión de personas, modelo de toda comunidad”, *Frontera Hegian* 30 (2000) 44-45.

²³⁵ Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, op. cit., 379. El autor va más allá y entiende la *perijóresis* como relación de encuentro, amical y de reciprocidad que lejos de anular la alteridad, la plenifica. Así se coloca como fundamento del ser más profundo de toda antropología y su dimensión trascendental como también de la eclesiología.

²³⁶ G. ZARAZAGA, “La Trinidad en el horizonte de la comunión”, *Stromata* 59 (2003) 142.

²³⁷ Acerca del valor metodológico y epistemológico de la hermenéutica analógica Cf. M. BEUCHOT, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, San Esteban, 2005.

²³⁸ Cf. Y. CONGAR, “El esquema de Calcedonia y la eclesiología”, en: ID., *Sainte Église*, Paris, Du Cerf, 1963, 69-102; M. KEHL, *La Iglesia*, op. cit., 121.

La fundamentación de esta analogía como “paralelismo” pertinente para ser aplicado en nuestro caso, lo descubrimos en los siguientes pasajes de la obra de Congar antes mencionada cuando afirma que “Para que tantos espíritus buenos y papas hubieran invocado así un tipo de paralelismo de estructura, y hasta de dependencia, entre la teología de Cristo y la teología de la Iglesia, hace falta que hubiera allí algo fundado e interesante. Vale la pena mirar eso más de cerca y darse cuenta con precisión de la verdad y los límites de este paralelismo” (pág. 75) ... “Ambos casos, por supuesto, son análogos, no idénticos (pág. 78)... Hay sin embargo una verdad profunda en el paralelismo entre cristología y eclesiología. Diremos pues que si no hay una identidad de estructura, hay una analogía basada en un paralelismo de elementos y un equilibrio funcional semejante de estos elementos... Es por eso que, aunque el paralelismo no sea riguroso, permanece válido y puede ser interesante. Posiblemente nos veríamos decepcionados si pretendiésemos seguirlo rigurosamente y hasta el detalle para la construcción de una eclesiología; pero lo encontraremos útil si se trata del sentido global de la eclesiología, porque este sentido obedece a las leyes generales del obrar de Dios (Economía), cuyo centro es la encarnación.” (pág. 103). Cf. también W. KASPER, *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Madrid, Cristiandad, 2008, 86.96; ID., “La Iglesia como *communio*: Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II”; en: *Teología e Iglesia*; Barcelona, Herder, 2008.

De allí que la analogía en este caso refiere a la relacionalidad como principio de identidad en la comunión, al modo en que la reciprocidad es demandada para que exista diversidad en la comunión y comunión inclusiva de diversidad.²³⁹

Efectivamente, al referirnos a la Iglesia como icono de la Trinidad, recogemos una imagen que apunta a la analogía anteriormente señalada, es decir, al paralelismo de elementos que hacen de la vida eclesial una auténtica comunión para la misión a “imagen y semejanza” del ser mismo de Dios Uno y Trino (Cf. *ChL*. 31).²⁴⁰

La expresión técnica de la *perijóresis* es la traducción al lenguaje sistemático de la comunión de amor que define ontológicamente la vida intra-trinitaria. De allí que el amor, es clave fundamental de comprensión de toda relación que comprende al misterio cristiano, incluida por supuesto las relaciones entre las diversas vocaciones en la Iglesia, y las diversas relaciones entre los ministerios.²⁴¹ El amor intratrinitario se ha manifestado misericordiosamente a la humanidad: “tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo Único, para que no perezca ninguno de los que creen en él, sino que tengan vida eterna” (Jn. 3,16). Este mismo amor ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu para poder proclamar que Dios es Padre nuestro y Jesús, su Hijo, nuestro Señor (cf. Rom. 5,5). Este amor perfecto del Dios Trinidad, encarnado en la historia de la salvación, es aquel del que la comunidad vive y el que pide incesantemente para ser uno en Dios (Cf. Jn. 14,20; 17,21). La síntesis de este amor trinitario volcado misericordiosamente en la humanidad la encontramos en 1 Jn.4, 7-13.

Por ello, no es la potestad o la condición jurídica el primer parámetro de relaciones institucionales en la Iglesia, sino el amor nacido de la Trinidad. Retomando una expresión de S. Agustín - “Ves la Trinidad si ves el amor”- Benedicto XVI desarrolla esta experiencia fontal del amor trinitario como sustento de la vida eclesial a la vez que como piedra de toque que marca la fidelidad eclesial al Dios Uno y Trino. El amor trinitario, vivido en la

²³⁹ Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001, 227; B. FORTE, *La Iglesia, Icono de la Trinidad*, op.cit., 29.

²⁴⁰ “En virtud de la participación en la vida del amor trinitario de Dios acontecida fundamentalmente en Cristo y abierta a todas las personas en el Espíritu Santo, la Iglesia es llamada y capacitada para ser a su vez, como imagen y semejanza, incluso como sacramento de esta comunión divina”. M. KEHL, *La Iglesia*, op. cit., 58. El autor contemporáneo que más ha trabajado esta imagen de Iglesia es B. Forte. Entre sus obras más destacadas citamos: B. FORTE, *La Iglesia, Icono de la Trinidad*, op. cit.; ID., *La Iglesia de la trinidad: Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión para la misión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996.

²⁴¹ Cf. P. BONNET, “El « christifidelis » recuperado protagonista humano en la Iglesia”, en: R. LATOURELLE (ED), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1989, 359; F. ANDRADES LEDO, *Misión y ministerios eclesiales. Diversidad en la comunión*, op. cit., 28; R. BERZOSA, “Los ministerios, especialmente laicales, en una iglesia “ministerio de comunión para la misión”, art. cit., 290.

comunidad eclesial, se manifiesta en caridad. Así el amor es el que da origen a la Iglesia, estructura su vida y ministerios para hacerla servidora de la caridad e impulsarla a la misión.²⁴²

La comunión es el modo de asentar firmemente la ecclesiológia en la encarnación y en el misterio de la Trinidad: la Iglesia, en su relación con Cristo y con el Espíritu, en su unidad interna entre la realidad local y universal, puede considerarse un espejo de la *perijóresis* trinitaria, o presencia mutua de las personas divinas.²⁴³

En torno al Sínodo de 1987, ya desde su documento de trabajo, se presentó una clave del todo interesante para comprender las formas de vida cristianas en su relacionalidad, y dentro de ellas, al laicado. El *Instrumentum Laboris* presentaba la configuración de la identidad de cada una de ellas en la relacionalidad entendida ésta como una cierta circularidad (“*quodammodo est circularis*”). Con ello, aplica de algún modo análogo la ordenación recíproca de las formas de vida cristiana y el modo de las relaciones trinitarias (*perijóresis*).

“En efecto, los estados de vida reciben su profundo significado cuando se relacionan en la perfección del amor, meta común a todos los fieles. Por esto existen el uno para el otro...Esta circularidad de comuniones es el adecuado fundamento de la recíproca edificación y de la común responsabilidad eclesial de los tres estados de vida...Delante de Dios, en efecto, el grado de santidad no depende del estado de vida, sino de la perfección en la caridad”. (*IL* 33)²⁴⁴

Uno de los elementos más ricos a mi entender de la presentación de *ChL*. está dado por la clave de la comunión orgánica entendida como valoración positiva de la diversidad en la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades. “Gracias a esta diversidad y complementariedad, cada fiel laico se encuentra en relación con todo el cuerpo y le ofrece su propia aportación....” (*ChL*. 20).²⁴⁵

Retomando la circularidad de las relaciones (elemento indudablemente de referencia trinitaria) la Exhortación Apostólica entiende la identidad no como un elemento estático-

²⁴² Cf. BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas Est*, 9, 25.XII.2005, ASS 98 (2006) 217-252.

²⁴³ Cf. “Comunión/Koinonía” en: S. PIÉ NINOT- C.O’DONNEL (COORD), *Diccionario de Ecclesiología*, op. cit., 197. J.M. Martínez de Ilarduia afirma que esta realidad puede denominársela “segunda perijóresis” en cuanto que la comunidad trinitaria se abre para acoger en su seno a toda la humanidad e integrarla en su misma comunión. Cf. ID., “Perijóresis: Dios, comunión de personas, modelo de toda comunidad”, art. cit., 50.

²⁴⁴ S. Pié-Ninot considera este texto como el más significativo teológicamente de todo el *IL* y como uno de los aportes realmente importantes para la teología de los ministerios laicales del Sínodo de 1987. Cf. S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 343.

²⁴⁵ Este aspecto había sido ya presentado por Juan Pablo II en su Homilía al cierre del Sínodo, vinculando identidad y comunión como dos realidades inseparables. Propone de este modo una configuración comunal de las identidades que en el caso de los laicos, se da en las relaciones eclesiales, en la complementariedad y relación con las demás formas de vida cristiana. Cf. JUAN PABLO II, Homilía en la clausura del Sínodo de los obispos de 1987, nº 6. AAS 80 (1988) 597-602.

autónomo sino como una realidad configurativa en la relación, en la comunión que es siempre apertura y diálogo, receptividad y escucha, encuentro y presencia. Esa es la clave de entender toda ministerialidad en la Iglesia por la cual es el otro quien me hace comprender en profundidad la realidad existencial de mi propio ministerio, sea ordenado, sea bautismal.

“El fiel laico «no puede jamás cerrarse sobre sí mismo, aislándose espiritualmente de la comunidad; sino que debe vivir en un continuo intercambio con los demás, con un vivo sentido de fraternidad, en el gozo de una igual dignidad y en el empeño por hacer fructificar, junto con los demás, el inmenso tesoro recibido en herencia. El Espíritu del Señor le confiere, como también a los demás, múltiples carismas; le invita a tomar parte en diferentes ministerios y encargos; le recuerda, como también recuerda a los otros en relación con él, que todo aquello que le distingue no significa una mayor dignidad, sino una especial y complementaria habilitación al servicio (...). De esta manera, los carismas, los ministerios, los encargos y los servicios del fiel laico existen en la comunión y para la comunión. Son riquezas que se complementan entre sí en favor de todos, bajo la guía prudente de los Pastores» (ChL. 20)

La comunión es la condición de posibilidad y la finalidad (principio primero y último) de los ministerios laicales, de todo ministerio en la Iglesia (cf. ChL 32).²⁴⁶

Como Iglesia que es misterio de comunión para la misión, la ministerialidad laical se entiende entonces en la polaridad tensa de su aporte comunal *ad intra ecclesiae* y *ad extra mundi*.

Por lo tanto, el punto de partida para nuevas síntesis dogmáticas sobre la fundamentación de los ministerios eclesiales debe volver su mirada al misterio fundante, el Dios Trinitario.²⁴⁷

“Cuanto más beba la Iglesia de su fuente, que es la comunión trinitaria, por la que los Tres Distintos se unifican y son un solo Dios, tanto más superará las divisiones internas, dejará de ser clerical o laical y se transformará en un espacio de relaciones igualitarias, en un pueblo de Dios, de verdaderos hermanos y hermanas al servicio del Reino de la Trinidad”.²⁴⁸

1.3 Identidad y relación: una polaridad tensa en la eclesiología de los ministerios.

En el Pueblo de Dios, la base sacramental y la corresponsabilidad que de ella se desprende, está sujeta a la ley de dar y recibir recíprocos en este misterio de intercomunión eclesial, en el cual cada uno está llamado a poner al servicio de la comunidad sus dones y actividad ministerial.²⁴⁹

Un aspecto sujeto a crítica por parte de la teología ortodoxa apunta al hecho de que el ministerio y la ordenación no se han planteado en gran parte de la teología católica desde la perspectiva de la comunidad concreta eclesial sino desde su ontología – función. Esta

²⁴⁶ Por ello el problema detectado en la reflexión hasta el presente es tomar el laicado como un “en sí” independiente cuando en realidad el único abordaje posible es el de la relacionalidad. Cf. R. PARENT, *Una Iglesia de bautizados: Para una superación de la oposición clérigos/laicos*, op. cit., 11.

²⁴⁷ Cf. F. ANDRADES LEDO, *Misión y ministerios eclesiales. Diversidad en la comunión*, op. cit., 30-31.

²⁴⁸ L. BOFF, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Bogotá, Paulinas, 1991, 79

²⁴⁹ Cf. A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, art. cit., 126.

perspectiva ontologista de la teología en general, y de la eclesiología en particular, es criticada ya que justamente su perspectiva esencialista – individualista (que distingue en categorías desde presupuestos filosóficos de naturaleza y causalidad) debe ser corregida desde la categoría de relacionalidad en el marco del ser de Dios Trinitario, realidad comunal desde la cual se entiende la realidad eclesial.²⁵⁰

Zizioulas distingue dos miradas en torno a la ministerialidad: La relacional, propia de la eclesiología eucarística y pneumatológica a la cual él adhiere y ha justificado desde el marco teológico previo; y la ontologista – objetivizadora de las teologías jurídicas, a la cual él critica, y que ha centrado el debate y la comprensión de los ministerios en torno al origen y la transmisión del ministerio, presuponiendo en el fondo una vinculación con la *potestas* sea con o sin un carisma o una gracia especial. Así la gracia se objetiviza y se entiende como una cosa que se posee y se trasmite.

Del lado católico también se han profundizado los lazos teológicos entre pneumatología, eclesiología, eucaristía y ministerios, lo que ha permitido a la ya desarrollada fundamentación sacramental bautismal, una orientación comunal más abarcativa y significativa.²⁵¹

La noción de relación aplicada a los ministerios es la que los vincula teológicamente a la Iglesia entendida como *koinonia* del Espíritu, como entidad relacional en su conjunto. Este encuadre teológico de relaciones comunales trinitarias e intraeclesiales es el que enmarca el fundamento eclesiológico de todos los ministerios eclesiales. Así se pone de relieve –como señala la tradición desde la antigüedad - que la realidad eclesial en su conjunto remite a la unidad y diversidad trinitaria, donde no se entiende la una sin la otra y a su vez sirven de fundamento para toda la vida eclesial.²⁵²

El ministerio se entiende, a su vez, desde el conjunto de relaciones en el interior de la Iglesia y en su relación con el mundo. Sin esta referencia relacional, el ministerio pierde su carácter

²⁵⁰ Cf. I. ZIZIOULAS, *El Ser Eclesial*, op. cit., 30-31.

Un estudio significativo en la relación entre identidad y relacionalidad aplicado a las relaciones trinitarias lo encontramos en: K. YAMAMOTO, “Réciprocité et asymétrie. Une nouvelle typologie de deux modèles de la théologie trinitaire”, *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010) 217-236. Allí el autor, como síntesis de su tesis doctoral confronta dos modelos de comprensión de las relaciones trinitarias, a decir, el modelo genético y el modelo comunal, partiendo de las reflexiones críticas que Pannenberg y Greshake hacen a una cierta interpretación tomista. El autor revaloriza el aporte de Santo Tomás afirmando que el paradigma de la relacionalidad puede configurar no un modelo único sino varios que permitan una mejor comprensión de la identidad y la diferencia (tipología de opción plural). Propone a su vez, las categorías de reciprocidad y asimetría como conceptos desde los cuales comprender la perijóresis trinitaria, la unidad y la diversidad.

²⁵¹ Cf. B. FORTE, *Laicado y laicidad*, op. cit., 49.

²⁵² Cf. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, 129-237.

de carisma (*koinonia*) y de servicio (*diaconía*). No hay servicio sin carisma; no hay ministerio sin carisma.

Este carácter relacional *ad intra* y *ad extra* de los ministerios expresan el misterio de amor de Dios Trinitario en la economía salvífica. De este modo se relaciona la Trinidad – Iglesia – mundo en una eclesiología pneumatológicamente (trinitariamente) determinada del ministerio. El *ad intra* expresan la relación Trinidad – Iglesia y la dimensión *ad extra* expresa la relación Trinidad – mundo.

“En efecto, la Iglesia no es el Espíritu Santo, ni Jesucristo ni el Padre. Está hecha, sin embargo, de esos hombres animados por el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo que viven en él”. La Iglesia es misterio, sacramento, es decir, intervención y presencia de Dios Padre, Hijo y Espíritu en la realidad histórica de los hombres. Por tanto, “el punto de partida no es la consideración individual de cada ministerio o cada ministro en la Iglesia sino del “nosotros” de un orden original creado por el Espíritu entre los que están unidos a Cristo y que rezan al Padre”.²⁵³

2. La sacramentalidad como clave integradora de eclesialidad y secularidad. Relación Iglesia – mundo. Ministerios *ad intra* y *ad extra*.

2.1 La Iglesia como sacramento: fundamentos trinitarios y cristológicos.

En la Iglesia, por esa admirable analogía con el Verbo encarnado de la cual habla LG 8, el elemento humano y el divino se encuentran de tal modo que “La Iglesia es signo e instrumento de la unión con Dios y del género humano entre sí” (LG 1).²⁵⁴

²⁵³ MONS. R. BOUCHEX; “Exposición Introductoria: El ministerio de los sacerdotes en una Iglesia enteramente ministerial”, en: CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, *¿Todos responsables en la Iglesia?*, op.cit., 22.

²⁵⁴ En el trasfondo del número conciliar indudablemente se encuentra la fórmula calcedonense de la unidad sin confusión y la distinción sin separación de lo humano y lo divino en el Único Señor Jesucristo, el Hijo de Dios. Es imposible dado el tema central del presente trabajo ahondar exhaustivamente sobre este tema y sus implicancias eclesiológicas. Remitimos solamente a alguna bibliografía sobre el tema dejando constancia de la importancia que tiene en la reflexión de la eclesiología sacramental y como entenderla desde la cristología. Cf. H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 2006, 301-302; Tanto en el magisterio pontificio como en el desarrollo del pensamiento teológico la categoría de “sacramentalidad” permitió reconocer en la ontología de la Iglesia la relación peculiar entre lo humano y lo divino e incluso, retomando el paralelo calcedonense, insertarlo en este marco de comprensión análogo. Los antecedentes magisteriales de dicho tema eclesiológico los encontramos en LEÓN XIII, Carta Encíclica *Satis Cognitum* (29.VI.1896); PIO XI, Carta Encíclica *Lux veritatis* (25.XII.1931); PIO XII, Carta Encíclica *Mystici Corporis Christi* (29.VI.1943); ID., Carta Encíclica *Sempiternus Rex* (8.IX.1951). En cuanto a los desarrollos teológicos inmediatamente previos al Concilio Vaticano II, cf. la abundante bibliografía citada en: A. ANTÓN, “Estructura teándrica de la Iglesia: historia y significado eclesiológico del número 8 de la *Lumen Gentium*”, art. cit., 43. Especial atención merece el trabajo de Y. Congar en: ID., « Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle », en *Das Konzil von Chalkedon*, 111, Würzburg, 1954 (recopilado posteriormente en ID., *Saint Église*, op. cit.). Existe traducción española (Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, Barcelona, Estela, 1968).

Ella encarna una síntesis por la cual en su dimensión de misterio y en su realización histórica manifiesta “el perfecto primado de lo divino sobre lo humano” y por ello, la misma condición humana de la Iglesia ha sido elevada a signo de su participación divina.²⁵⁵

Ella es sacramento universal de salvación, pues, convocada por Dios, es *ekklesia* para vivir en comunión con Dios y en esta experiencia -y desde ella-, ser memoria siempre actual del llamado universal de todos a la salvación (cf. AG 1, GS 24, DV 7).

Cuando el Concilio Vaticano II propone a la Iglesia como sacramento universal de salvación (LG 48, GS 46, AG 1) lo hace en una clara referencia de autoconciencia de ser instrumento de comunicación y testimonio del “misterio ahora revelado por Dios en Jesucristo” al mundo (1 Cor. 2,6-16; Rom. 16,25-27; Ef. 1,9-14; 3,3ss; 5,32; Col. 1,26; 2,2ss, DV 4, SC 5).²⁵⁶ Esta revelación de Dios en hechos y palabras (DV 2), implica a la Iglesia nacida de la Trinidad -prefigurada, convocada y enviada (LG 1-4) - para que ella misma sea eco de la Palabra de Vida en las propias palabras y acciones, signo creíble del Evangelio, epifanía del Reino. De este modo la eclesiología colocada en el marco de la historia de la salvación, de la economía de la Gracia entiende su propia ontología (estructura teándrica), vida (*koinonia* y ministerialidad) y misión (anuncio, *kerigma* y testimonio) desde el plano de las mediaciones, en su realidad sacramental.²⁵⁷

J. Alfaro ha insistido en las dimensiones teologales y antropológico-eclesiales de esta realidad sacramental partiendo de la cristología. En Cristo, el Hijo de Dios encarnado, se expresa la eficacia plena de la Gracia. Él es el Sacramento Fundamental, el signo-eficaz por antonomasia

²⁵⁵ Cf. P. BONNET, “El « christifidelis » recuperado protagonista humano en la Iglesia”, en: R. LATOURELLE (ED), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, op. cit., 358; J. ALFARO, “Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Dios Glorificado”, *Gregorianum* 48 (1967) 18.

²⁵⁶ Desbordaría nuestro trabajo una explicitación más profunda de la relación entre *mysterium* y *sacramentum*. Es común a la teología reconocer cómo el segundo de los términos es una traducción latina del primero de ellos proveniente del mundo griego. Sin embargo, dicha traducción en el ámbito de la fe cristológica apunta siempre a la manifestación y auto comunicación de Dios a la humanidad en la historia de la salvación. El *mysterium* ha sido revelado plenamente en la persona de Cristo. (Heb. 1,1-2). Sólo como referencia bibliográfica para este tema señalamos Y. CONGAR, *Un Pueblo mesiánico, La Iglesia sacramento de salvación*, Madrid, Cristiandad, 1976, 31-36; J. M^a. BOVER, *Teología de San Pablo*, Madrid, B.A.C., 1961; R. ARNAU, *Tratado General de Sacramentos*, Madrid, B.A.C., 1994; P. SMULDERS, “La Iglesia como sacramento de salvación”, en: G. BARAÚNA (DIR.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudio en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Tomo I, op. cit., 382-390; B. RIGAU, “El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia”, en G. BARAÚNA (DIR.), *La Iglesia del Vaticano II*, op. cit., 290-294; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, op. cit., 176.

²⁵⁷ Un análisis exhaustivo y profundo de la importancia capital y las implicancias de esta imagen eclesiológica en los textos conciliares lo encontramos en: P. SMULDERS, “La Iglesia como sacramento de salvación”, en: G. BARAÚNA (DIR.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudio en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Tomo I, op. cit., 375-400; Y. CONGAR, *Un Pueblo mesiánico, La Iglesia sacramento de salvación*, op. cit., 15-30.

de la íntima unión de Dios con el hombre y de toda la humanidad con el Dios trinitario.²⁵⁸ De allí que el misterio de la Encarnación en relación con una cristología total de fundamento trinitario se constituye en la base de la sacramentalidad como clave teológica.²⁵⁹

“En Cristo, a través de Cristo, en la Iglesia, la gracia ha adquirido dimensión humana; transformando la humanidad de Cristo y por medio de ella la humanidad entera (y a través de esta, el universo entero), se manifiesta y se comunica con lo humano: divinizando lo humano, se “humaniza”. En Cristo y, a través de Cristo, en la Iglesia, la gracia queda “sacramentada”; transformando al hombre, se expresa y se trasmite en él... Toda realización de la gracia de Dios al hombre es una sacramentalización. La gracia asume lo humano para divinizarlo, solamente asumiéndolo lo diviniza. Por eso toda realización de la gracia tiene carácter eclesial, en cuanto que es de índole sacramental”.²⁶⁰

La Iglesia entonces es signo eficaz de la autocomunicación de Dios en su Hijo a la humanidad pues ella anuncia y testifica en su visibilidad la salvación invisible. (cf. LG 8). “La unión de lo visible y lo invisible, de lo escatológico y lo histórico, que constituye la sacramentalidad de la Iglesia, depende y recibe su misma inteligibilidad del misterio de la Encarnación, que a su vez se funda en el misterio trinitario. La Iglesia es Sacramento, porque participa de la unión de lo divino y lo humano en Cristo”.²⁶¹ Por ello, -según el pensamiento de Alfaro- la Iglesia es sacramento (*sacramento primordial*) de Cristo Glorificado (*sacramento fundamental*).²⁶²

Así, algunos teólogos, a partir de la teología sacramental de O. Semmelroth, insertarán la analogía del concilio de Calcedonia en una perspectiva sacramental derivante. Jesucristo es el Sacramento de Dios y la Iglesia es, de modo análogo, como instrumento del Espíritu. Sacramento de Salvación.²⁶³

Según el comentario de G. Philips, LG 8 a la vez que implícitamente se hace cargo de las corrientes que dividen la realidad eclesial polarizando una de sus dimensiones en detrimento de la otra (la humana y la divina), pone de manifiesto que sólo en el ámbito de la fe puede comprenderse la estructura teándrica de la Iglesia. La Iglesia es una realidad compleja que no

²⁵⁸ Cf. J. ALFARO, “Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Dios Glorificado”, art. cit., 5-27.

²⁵⁹ “La encarnación y la cruz representan dos fases esenciales y complementarias del Sacramento fundamental, como autocomunicación del Padre invisible en su Hijo, hecho carne... La Resurrección es la fase final del sacramento fundamental de la Encarnación como supremo signo eficaz de la autodonación de Dios a toda la humanidad [universalidad del signo]... En la totalidad y unidad del misterio salvífico es Cristo Sacramento fundamental, supremo e irrepetible...”. J. ALFARO, “Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Dios Glorificado”, art. cit., 11.13. El mismo autor lejos de separar el fundamento cristológico del pneumatológico, los integra en la constitución sacramental de la Iglesia. Cf. *Ibíd.*, 16-18.23

²⁶⁰ J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Madrid, Cristiandad, 1973, 129-130.

²⁶¹ J. ALFARO, “Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Dios Glorificado”, art. cit., 19.

²⁶² Cf. *Ibíd.*, 20

²⁶³ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento original*, San Sebastián, DINOR, 51. Especialmente el capítulo V “La sacramentalidad de la Iglesia”. Ver también comentario en: J. PLANELLAS BARNOSELL, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 2004, 98.

admite sin más una identificación de sus elementos pero tampoco una disyunción comunicada. Elemento humano y divino están unidos unos a otros intrínsecamente.²⁶⁴

Así mismo, la dimensión pneumatológica es indispensable en la estructura sacramental de la Iglesia. Una postura cristomonista no alcanza para presentar la estructura teológica y ontológica de la Iglesia. Al contrario, sólo una eclesiología determinada por una cristología pneumatológica se constituye en un punto de encuentro ecuménico.²⁶⁵

Dios revela en la Iglesia que la comunión es la vocación propia del género humano: la comunión humana a imagen de la comunión trinitaria. Hemos explicitado este aspecto central de nuestra presentación al hablar de la Iglesia como icono de la Trinidad. Ahora, teniéndola en cuenta, asociamos esta imagen icónica a la sacramentalidad. Esta categoría teológica permite ubicar el misterio de la Iglesia en su sentido instrumental como mediación de Dios en el mundo y para el mundo.²⁶⁶

“Semejante perspectiva de la Iglesia sacramento, comporta la posibilidad de una eclesiología relacional, ya que hablar de sacramento es hablar de signo que va más allá de sí mismo, puesto que indica y manifiesta su relación con lo significado. Esta eclesiología relacional enraíza su concepción en una ontología relacional propia de la sacramentalidad cristiana”.²⁶⁷

2.2 *Secularidad y eclesialidad de los ministerios laicales en la perspectiva de la sacramentalidad eclesial. Ministerios ad intra y ad extra.*

La estructura sacramental de la Iglesia podría explicitarse entonces en que toda ella, en cuanto a su visibilidad en la vida y la misión, en su estructuración y organización eclesial (sacramentum) significa aquella vida trinitaria que la configura, convoca y sustenta como comunión (*res sacramentum*) para ser verdaderamente en cuanto signo visible portadora y transmisora del proyecto de Dios para la humanidad: la Vida y Vida plena, histórica y escatológica (*res et sacramentum*). Esta realidad sacramental de la Iglesia toda, debería de aportar algo a cada una de las formas de vida cristiana, a su modo particular de vivir vocacionalmente. Si es así, lo decimos particularmente del laicado.²⁶⁸

²⁶⁴ Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución Lumen Gentium*, Tomo I, op. cit., 146.

²⁶⁵ A propósito de una valoración crítica de la síntesis cristología-pneumatología en la eclesiología ortodoxa y sus implicancias para el diálogo ecuménico Cf. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, op. cit., 137-155.

²⁶⁶ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento original*, op. cit., 263-284.

²⁶⁷ S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, op. cit., 184.

²⁶⁸ Cf. Ibíd. Justamente el autor hace una lectura sacramental de la eclesiología desde las claves de la constitución sacramental: *res sacramenti Ecclesiae* entendida desde la filiación y fraternidad en Cristo como

En este marco, la ministerialidad como dimensión de toda la Iglesia adquiere un significado de servicio mediador - y por tanto sacramental- de la salvación ofrecida por Dios. Si la ministerialidad laical se comprende dentro de una eclesiología integradora –tal ha sido desde el inicio el objetivo que ha orientado la presente investigación- es necesario desarrollarla a la luz de la sacramentalidad. “La naturaleza de las instituciones eclesiales es icónica, es decir, su ontología no radica en la institución misma, sino en su relación con algo más, con Cristo o con Dios”.²⁶⁹

La identidad del laico en la Iglesia manifiesta esa bipolaridad paradójica de la existencia cristiana: la condición secular no debe hacer olvidar la misión cristiana, y viceversa.²⁷⁰

El debate sobre la comprensión de la identidad propia del laicado y la forma de comprender la “índole secular” ha puesto en primer lugar de la reflexión, modos diversos de entender la relación Iglesia-mundo en una doble perspectiva: una ontológica y la otra funcional. Muestra la necesidad de una continuidad en la búsqueda de síntesis y equilibrios más plenos en el marco de una cristología total con unas claras improntas soteriológicas y escatológicas.²⁷¹

El ámbito de la secularidad no se opone al plano de lo espiritual, ni tampoco comporta una confrontación de ámbitos separados y opuestos. No es una identificación ni una traducción contemporánea de lo que antiguamente podía presentarse como lo sacro y lo profano sino que está en relación con las coordenadas teológicas de la temporalidad y del ámbito de la existencia humana donde la Iglesia se realiza.

El Concilio Vaticano II explicitó esto al afirmar que el seglar, que es a un tiempo fiel y ciudadano, debe comportarse siempre en ambos órdenes con una conciencia cristiana (Cf. AA 5) y justamente esto es lo que conduce a que sus ámbitos de apostolado tanto en la Iglesia como en el mundo sean múltiples (Cf. AA 9). Por ello el servicio eclesial al mundo y la edificación de la comunidad cristiana no han de contraponerse de forma radical. La autorrealización de la Iglesia en su acción misionera no permite separar ambas perspectivas de forma tajante (Cf. AA 5). En esta perspectiva unitiva, secularidad y eclesialidad sin confusión ni separación, forman una realidad vocacional en el laico, una realidad que hace que, tanto en el ámbito de la sociedad civil como de la comunidad eclesial, él sea verdaderamente un

realidad teologal y última de la Iglesia (217-256), la *res et sacramentum Ecclesiae* en cuanto que comunidad de creyentes, *koinonía* del Espíritu, *communio fidelium* (257-548) y el *sacramentum o signum Ecclesiae* en cuanto visibilización histórica – fenomenológica- como comunidad organizada (549-608).

²⁶⁹ I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, op. cit., 152.

²⁷⁰ Cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 243.

²⁷¹ Cf. *Ibíd.*, 248-249.

cristiano.²⁷² En esta misma perspectiva, la superación del binomio clero – laicado como clave de comprensión de la ministerialidad es una confirmación de que el consenso alcanzado en el pensamiento teológico se orienta en esta perspectiva de un vínculo nuevo entre eclesialidad y secularidad, entre Iglesia y mundo, entre vida *ad intra* y misión *ad extra*.²⁷³

Un aporte significativo, en esta perspectiva, lo encontramos en la reflexión teológico-pastoral de la Conferencia Episcopal de Brasil al afirmar que, ni el servicio eclesial al mundo es un trabajo solamente transformativo de lo mundano de modo ético o simple trabajo secular desvinculado de la fe; ni la edificación de la comunidad cristiana es un objetivo en sí mismo, al estilo de construcción de un *bunker* que, aislado del mundo, conserve en sí y para sí los dones de la salvación.²⁷⁴

“También la distinción entre los ministerios *ad intra* y *ad extra* merecen una reflexión más profunda (...) La distinción entre ministerios *ad intra* y ministerios *ad extra* se basa en una visión teológica que separa rígida e inadecuadamente Iglesia de Mundo y, consecuentemente, “vida” de la Iglesia y “misión” de la Iglesia, “vida interna de la Iglesia” y “misión de la Iglesia en el mundo”. En verdad la expresión “misión de la Iglesia” o “ministerio de la Iglesia” engloba en un único dinamismo, complejo y articulado, la vida interna de la Iglesia y su acción en el mundo. Si entendemos que la Iglesia es aquella porción de la humanidad que profesa, proclama, vive, celebra y sirve al misterio de salvación que Dios opera y realiza en el mundo y en la historia, todo en la Iglesia y todos en ella están al servicio de ese mismo designio de salvación y liberación. No es preciso “salir de la Iglesia para “ir” al mundo, como no es preciso “salir” del mundo para “entrar” o “vivir” en la Iglesia. La Palabra será siempre palabra de la Iglesia Sacramento, sierva de la salvación de Dios en la historia y en el mundo”.²⁷⁵

El carácter secular no impide al laico ser activo en el interior de la Iglesia, asumir en ella tareas y responsabilidades sino que más bien aporta al compromiso intraeclesial su sello propio. La actividad que el laico presta en la Iglesia es en virtud de su sacerdocio universal que es siempre y al mismo tiempo, expresión de su condición secular, en cuanto que ésta penetra siempre todas las dimensiones de su vocación y misión.

²⁷² Cf. J.C.R GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas de vida cristiana III: Vocación, consagración, misión, comunión*, Madrid, Claretianas, 2000, 85-86.

²⁷³ Cf. Capítulo II, punto 2.3 del presente trabajo de investigación.

²⁷⁴ Cf. CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, op. cit. Sólo a modo de ejemplo, es curioso vincular este aspecto de la ministerialidad eclesial, del vínculo Mundo-Iglesia a partir de las consecuencias que Martelet hace de la aplicación de la fórmula de Calcedonia como “criterio de la acción” eclesial. En definitiva, dicho autor habla de monofisismo de la acción y de nestorianismo de la acción cuando se “separa o confunde” en la acción eclesial la realidad divina y la humana en la Iglesia. Cf. G. MARTELET, « Mystère du Christ et valeurs humaines », *Nouvelle Revue Théologique* 9 (1962) 897-914. Llevado esto al análisis de la separación o la confusión entre Iglesia y mundo, algunos exagerando uno de los polos parecen ceder ante la tentación de un neo-catarismo, de integristas católicos o simplemente, por abuso del opuesto, de pérdida de significación eclesial. Cf. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 348-349.

²⁷⁵ CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, op. cit., 90.

Sin embargo, hay que decir que lo que se constata hoy es más bien una huida del laicado del amplio mundo de su vida diaria. Al menos el compromiso cristiano es percibido como más claramente hacia el interior de la comunidad y no tanto como un ministerio en el mundo.

Las “esquizofrenias” vocacionales y pastorales – aunque también teológicas- provienen de dividir el campo de la existencia cristiana *ad intra* – *ad extra*. Esta única realidad existencial en vez de ser vista en su unidad tensa y, por tanto, configuradora de la identidad de toda vocación – misión, parece ser entendida como división “geográfica” de dos “lugares” entre los cuales fluctúa la presencia de la persona creyente. A veces está “en el mundo” y otras “está en la Iglesia”.

Sin dudas que esta distinción ministerial apunta claramente al doble peligro señalado ya en el Sínodo de 1987 y en la reflexión teológica posterior, a decir: tendencia a la clericalización de los laicos potenciando sólo los ministerios *intra* eclesiales, o minusvaloración de su aporte a la comunidad de la Iglesia, relegándolos al orden de “lo temporal” y, en definitiva, potenciando la dualidad profano-sacro y asociando al laicado con la evangelización de lo temporal-profano.

“Frente a estas tendencias, a las que subyace una ideología igualmente falseante que quiebra el principio calcedoniano, hay que hablar de unidad tensional de la misión eclesial y de la peculiaridad del servicio al mundo de los laicos respetando las vocaciones particulares. Sin embargo, la existencia de vocaciones y misiones específicas dentro de la comunión ha de ir unida a una coordinación de estilo orgánico, es decir, siempre ha de salvaguardarse la totalidad fundamental y la unidad de la misión eclesial”.²⁷⁶

En este sentido, podríamos afirmar que la distinción *ad intra* – *ad extra* adquiere un valor formal (distinción de razón) en la reflexión eclesiológica, en cuanto concepto límite pero no un valor real en la ontología de la vocación cristiana. De lo contrario, estaríamos alentando una espiritualidad dualista que la mayoría de las veces separa valores humanos de valores cristianos, testimonio creyente y compromiso laboral o familiar y, en última instancia, lleva a la “persona creyente” (concepto antropológico-teológico que puede sintetizar perfectamente la realidad mundo-iglesia) a perderse a sí mismo, ya no encontrando un verdadero lugar de arraigo de su identidad.

Esta misma realidad es explicitada por ChL. 59, quien retomando AA 4 llama a la superación de los dualismos en la integralidad de la vida cristiana.

“En el descubrir y vivir la propia vocación y misión, los fieles laicos han de ser formados para vivir aquella *unidad* con la que está marcado su mismo ser *de miembros de la Iglesia y de ciudadanos de la sociedad humana*.

²⁷⁶ J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 350-351.

En su existencia no puede haber dos vidas paralelas: por una parte, la denominada vida «espiritual», con sus valores y exigencias; y por otra, la denominada vida «secular», es decir, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura... En efecto, todos los distintos campos de la vida laical entran en el designio de Dios, que los quiere como el «lugar histórico» del revelarse y realizarse de la caridad de Jesucristo para gloria del Padre y servicio a los hermanos. Toda actividad, toda situación, todo esfuerzo concreto —como por ejemplo, la competencia profesional y la solidaridad en el trabajo, el amor y la entrega a la familia y a la educación de los hijos, el servicio social y político, la propuesta de la verdad en el ámbito de la cultura— son ocasiones providenciales para un «continuo ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad».

El Concilio Vaticano II ha invitado a todos los fieles laicos a esta *unidad de vida*, denunciando con fuerza la gravedad de la fractura entre fe y vida, entre Evangelio y cultura: «El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de una y otra ciudad, a esforzarse por cumplir fielmente sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, sabiendo que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran por esto que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno (...). La separación entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerada como uno de los más graves errores de nuestra época». (ChL 59)

Así pues, todo servicio de los laicos en el ámbito de lo temporal es un servicio eclesial. Y todo servicio de los laicos en la Iglesia aporta su propia secularidad. Esto no descuida para nada la palabra de envío eclesial por parte de los pastores.

“El laico es primera y fundamentalmente un fiel, incorporado por el bautismo a la vida de Dios y a la misión salvífica de la Iglesia, lo que es el patrimonio común a todo fiel anterior a cualquier diferenciación. La incorporación a Cristo por el bautismo le hace partícipe de Cristo sacerdote, profeta y rey. La integración a Cristo, se hace integración a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, sacramento suyo. Todos los fieles son miembros de ese organismo salvador de una forma u otra. Entre ellos no hay un reparto de funciones entre lo profano y lo religioso. La diversidad entre los distintos creyentes radica en los diferentes estilos en la realización de la tarea de evangelizar, santificar, animar lo temporal, que es la misión de toda la Iglesia y de cada uno de sus miembros. Misión común realizada desde diversos estilos, y el laico en concreto desde su especificidad... Su estilo propio de vivir el triple munus cristológico-eclesial sería la secularidad, dentro y fuera de la Iglesia, sin dicotomías entre mundo material y mundo espiritual... Todo ello caracterizado por la secularidad peculiar que modaliza y confiere un estilo a su forma de estar en el mundo y como cristiano-en-el-mundo, de estar en la Iglesia.”²⁷⁷

Indudablemente que no estamos haciendo aquí una apología de la independencia de la vocación laical, sino una comprensión eclesial de su vocación en el marco más amplio de la auténtica libertad de los hijos de Dios, por cuya vocación bautismal común, son sujetos activos también de la única misión común confiada a la Iglesia.

De alguna manera, este debate *ad intra* – *ad extra* puede acercarnos al carácter sacramental de la vocación laical dentro de la sacramentalidad de la Iglesia. Los laicos son sacramento de la Iglesia en el mundo y sacramento del mundo en el interior de la Iglesia, según aquella frase ya adoptada en la teología latinoamericana a partir de Puebla: “Los cristianos son hombres de

²⁷⁷ Cf. G. TEJERINA ARIAS, “La superación del dualismo clérigos-laicos. Balance de la última eclesiología española”, op. cit., 167-168.

Iglesia en el corazón del mundo; y hombres de mundo en el corazón de la Iglesia” (DP 789; DA 209).²⁷⁸ Una interpretación en clave de espiritualidad ecuménica puede ayudarnos a profundizar este alcance sacramental de la existencia cristiana del laico.²⁷⁹ En efecto, Thurian habla del cristiano como signo evangélico, signo bautismal, signo eucarístico y signo diaconal. En esta caracterología, arraiga el testimonio laical con la sacramentalidad de la Iglesia en perspectiva soteriológica. Pero a la vez afirma que de “alguna manera” (*suo modo*, podríamos decir) el laico como hombre igual que sus hermanos, recuerda a la Iglesia la necesidad de mantener siempre abiertas las fronteras de la misión, su universalidad. En este sentido se comprende la sacramentalidad del laico como hombre de mundo en el corazón de la Iglesia.

Desde el fundamento anterior, quedan aún por responder algunas preguntas fundamentales: ¿Son los ministerios laicales servicios seculares o ministerios eclesiales? ¿Cómo se integra lo secular y lo eclesial? ¿Es válida esa distinción? ¿Cuáles son sus justificaciones y alcances? Para B. Sesboüé, el bautismo constituye la carta de ciudadanía eclesial de cuya fuente todo cristiano es Iglesia y participa de la común vocación – misión evangelizadora. La eclesialidad y la secularidad pues no deberían ser reflexionadas antagónicamente, pues en la configuración de la identidad cristiana no lo están.²⁸⁰ Afirma -siguiendo a W. Kasper- que la síntesis hay que buscarla no suprimiendo ninguno de los dos polos (eclesialidad – secularidad) sino manteniéndolos como dos rasgos de su identidad vocacional.²⁸¹

“El servicio de los laicos en el mundo no es un servicio secular. Es un servicio salvífico que, por eso mismo, es eclesial. [...] Así es como el servicio secular de los laicos participa del carácter sacramental de la Iglesia que, como sacramento universal de salvación, es el Pueblo mesiánico”.²⁸²

Es interesante lo apuntado por los obispos de Brasil al respecto cuando dicen que no es procedente separar Iglesia y mundo ni vida interna de la comunidad cristiana de la misión de la Iglesia en el mundo.²⁸³ De la misma manera, tampoco tiene sentido distinguir y separar apostolado laical en el interior de la Iglesia (*ad intra*) del realizado en las llamadas realidades temporales (*ad extra*) ya que se trata de dos dimensiones igualmente radicadas en la única misión de todo bautizado, y por ello complementarias la una y la otra.

²⁷⁸ Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 306.

²⁷⁹ Cf. M. THURIAN, *La fe en crisis*, Salamanca, Sígueme, 1969, 43-48.83-89.

²⁸⁰ Cf. G. THILS, “Les fidèles laïcs; leur sécularité, leur ecclésialité », art. cit., 182-207.

²⁸¹ Cf. B. SESBOÜÉ, *No tengáis miedo: Los ministerios en la Iglesia hoy*, op. cit., 117-119.

²⁸² W. KASPER, “L’heure des laïcs”, *Christus* 145 (1990) 32.

²⁸³ CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, op. cit.

El reconocimiento sacramental de la Iglesia les lleva a sostener que cuando empleamos expresiones tales como “misión de la Iglesia” o “ministerio de la Iglesia” nos estamos refiriendo a un único dinamismo que engloba tanto la vida interna como su acción en el mundo.

Por ello se puede hablar justamente de una Iglesia toda ella ministerial con una corresponsabilidad diferenciada, de una Iglesia donde todos somos responsables y de una Iglesia con responsabilidades apostólicas compartidas. Son todas expresiones sólidas de una adecuada articulación entre misión y ministerios.

“Por tanto hay que superar el viejo esquema preconiliar...A la luz de la teología del Vaticano II no es necesario “salir” de la Iglesia para ir al mundo, de la misma manera que no es necesario “salir” del mundo para “entrar o vivir” en la Iglesia. Sencillamente porque el laico a quien se le confía un ministerio pastoral son y siguen siendo laicos. Viven su ministerialidad en relación con Cristo y con la Iglesia y de manera particular en el mundo, es decir, como laicos que ejercen la misión del pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo”.²⁸⁴

También otro documento -emanado en este caso del Episcopado Norteamericano- reafirma este aspecto cuando al referirse a los ministerios eclesiales laicos expresa que, debido a su carácter secular y de un modo particular, ellos son la Iglesia en el corazón del mundo y traen el mundo al mismo corazón de la Iglesia al atender a las necesidades de la comunidad actual.²⁸⁵ Esto tiene como fundamento el entender que hay una secularidad en la Iglesia positiva, por la cual se acogen valores seculares (de raíces cristianas pero vividos de forma secular en las sociedades, especialmente occidentales) y que son referenciales para la convivencia entre los pueblos y las sociedades.

3. La vocación y su fundamento sacramental

3.1 Bautismo como signum configurativum: Todos llamados al seguimiento de Cristo. Vocación.

Indudablemente tocamos aquí uno de los ejes centrales de la reflexión no sólo de los ministerios laicales, sino de toda la teología de las formas de vida cristiana. No

²⁸⁴ J. MARTÍNEZ GORDO, “El directorio de laicos y laicas con encargo pastoral en la diócesis de Bilbao: aciertos, limitaciones y asuntos pendientes”, art. cit., 254. La superación del esquema dual mundo – Iglesia como ámbitos paralelos es condición fundamental para reinterpretar la vida-misión como dos aspectos inseparables en el tema de todo ministerio.

²⁸⁵ Cf. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Co-Workers in the Vineyard of the Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*, Washington DC, 2005.

desarrollaremos aquí una “teología del bautismo” ya que sería desbordante a los efectos de este trabajo de investigación, pero al menos debemos tocar algunos puntos fundamentales que nos permitan acercarnos a la radical y esencial fundamentación de los ministerios laicales en la Iglesia.²⁸⁶

La consagración bautismal realiza un cambio ontológico en la persona. El bautizado -no mágicamente, sino existencial e históricamente-, responde a la gracia de ser configurado con Cristo e inserto en su Cuerpo que es la Iglesia, descubriendo y actuando todo lo que de dicha consagración se desprende.

Este camino de configuración teológica y existencial revela la dinámica propia de toda vocación cristiana (don y tarea, llamado y respuesta) pues la vocación a la vida cristiana es el fundamento de toda otra explicitación del seguimiento en las diversas formas de vida cristiana.

“Lo que define en cierto modo al cristiano laico dentro de la Iglesia es justamente lo que le es común a todos los demás segmentos del Pueblo de Dios: el hecho eclesiológico del bautismo. O sea, el de ser – como todos sus hermanos clérigos y religiosos- introducidos por el bautismo en un modo nuevo de existir: el existir cristiano, que lo asimila nada menos que al propio Cristo muerto y resucitado en su misterio pascual”.²⁸⁷

Por el bautismo, al ser incorporados en Cristo, todos los creyentes participan del oficio profético, real y sacerdotal de Cristo.²⁸⁸ Esto es lo que repetidamente hemos afirmado durante el desarrollo del presente trabajo al volver una y otra vez al cambio fundamental de la eclesiología del Pueblo de Dios explicitada en el Concilio Vaticano II.

El fundamento sacramental del laicado entonces, haciendo una síntesis en clave sacramental de los textos conciliares puede explicarse de este modo:

“El bautismo (LG 31^a. 14; AA 3, UR 3), que hace que el bautizado se configure a la imagen de Cristo y de su *triplex munus* (*signum configurativum*: LG 7.11.31^a; AA 2), constituido en fiel cristiano, miembro de la Iglesia, Pueblo de Dios (*signum distinctivum*: LG 10.11.31^a; AG 6); que le obliga a dar testimonio de Jesucristo en este mundo (*signum obligativum*: LG 33; AA 3) y le dispone para conseguir la salvación (*signum dispositivum*: LG 22.44; AG 14). La confirmación refuerza su dimensión apostólica.”²⁸⁹

²⁸⁶ Para profundizar en la teología del bautismo y sus implicancias eclesiológicas Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, op. cit., 64-67; “Bautismo” en C. O’DONNELL - S. PIÉ NINOT (COORD), *Diccionario de Eclesiología*, op. cit., 102-105. Dichos autores presentan una bibliografía exhaustiva que fundamenta las implicancias eclesiológicas del sacramento del bautismo.

²⁸⁷ M.C. LUCCHETTI BINGEMER, “El bautismo, fuente del ministerio cristiano. El caso de las CEBs”, *Concilium* 334 (2010) 40.

²⁸⁸ “También tú fuiste hecho sacerdote, profeta y rey por el bautismo”. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In 2 Cor Epistolam Commentarius* 3,5; en: PG 61, 411.

²⁸⁹ S. PIÉ-NINOT, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, art. cit., 325.

El acontecimiento bautismal implica tener como trasfondo su densidad trinitaria, su fundamento cristológico y su dinamicidad pneumatológica.²⁹⁰ No se trata sólo de un hecho formal y ritual sino de un nuevo nacimiento para ser en Cristo, hijos en el Hijo, nuevas creaturas injertados en el Cuerpo de Cristo por la unción del Espíritu (Rom. 6,3-4; Gal. 3,27).²⁹¹

La realidad bautismal abre la existencia hacia la plenitud de la vida desde una triple relacionalidad: con respecto a Dios en la filiación; con respecto a los hombres en la fraternidad; y con respecto a la creación y al mundo como administradores sensatos y esmerados de la casa común.

El bautismo es la real y plena carta de ciudadanía eclesial. De allí que con razón el Concilio Vaticano II haya colocado con tanta fuerza esta realidad bautismal en la perspectiva de la común condición y dignidad de todos los fieles cristianos, anterior a toda explicitación ministerial en la Iglesia.²⁹²

“Esta igualdad fundamental de los fieles se basa en la naturaleza de la Iglesia, sacramento de unión con Dios y de la unidad de todo el género humano, Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios. El enunciado de esta igualdad de todos los fieles cristianos aduce dos elementos indisolublemente unidos entre sí: la dignidad cristiana, o sea, una realidad de orden ontológico-sobrenatural que es efecto de la conformación bautismal con Cristo, y la actividad en orden a edificar el cuerpo de Cristo”.²⁹³

La base común del sacerdocio universal que confiere el bautismo capacita a cada creyente para asumir responsabilidades que contribuyan al bien común, a la vez que reclama la entrega de todos al ejercicio de su propia responsabilidad.

De lo dicho en general sobre el bautismo en cuanto que atañe a todos los miembros del Pueblo de Dios, hay que explicitarlo ahora y especificarlo en cuanto vivencia vocacional del laicado. Efectivamente, el paso de ser un estado de vida a ser una vocación específica dentro del Pueblo de Dios es un hecho de suma importancia para la reflexión teológica, pues coloca la vida de los laicos en la perspectiva teológica de la llamada de Dios que es a todos y a cada uno, de forma diversificada.

²⁹⁰ Cf. M. PHILIPÓN, “La Santísima Trinidad y la Iglesia”, en: G. BARAÚNA (DIR.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudio en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Tomo I, op. cit., 356.

²⁹¹ Este elemento fundamental de la vida cristiana es justamente el centro del Documento *Bautismo, eucaristía y ministerio. Convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de Iglesias*, Comisión Fe y Constitución, Lima, 1982. La trascendencia de dicho documento no sólo reside en el trabajo esforzado de los diálogos ecuménicos sino en el hecho de unir tres realidades fundamentales para la eclesiología como son el bautismo, la eucaristía y la ministerialidad. Por tanto, si se desea ampliar el tema abordado aquí desde la perspectiva ecuménica, dicha declaración será una referencia ineludible.

²⁹² Sobre este punto hemos hecho ya una presentación en el primer capítulo.

²⁹³ A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, art. cit., 130.

“Toda forma de vida cristiana nace de un acontecimiento vocacional. No se puede decir que hay estados de elección y estados simplemente mundanos. Cada una de las formas de vida responde a un acontecimiento de vocación. Todo lo que acontece de modo decisivo dentro del ámbito de la fe tiene la marca de la vocación y llamada de Dios. Cualquier cristiano es tal por una llamada de Dios, por una llamada personal”.²⁹⁴

En este sentido, la vocación bautismal de los laicos integra armónicamente la secularidad y la eclesialidad. En perspectiva teológica, los hombres y mujeres llamados a la vida laical, llevan la impronta de la secularidad como un rasgo distintivo y significativo en orden de asociar la obra creadora de Dios, el acontecimiento redentor de la historia en Jesucristo y la plenitud que aguarda la creación en el tiempo definitivo. Así, ellos son especialmente (no de modo excluyente) quienes a través de orientar las realidades temporales hacia Dios explicitan su llamado vocacional no sólo como mero trabajo sino como forma de vida cristiana.²⁹⁵

B. Sesboüé centrará en este aspecto su reflexión sobre la ministerialidad. Lo que el Concilio Vaticano II puso de manifiesto con toda claridad es cómo los sacramentos de iniciación, y especialmente el bautismo, es fuente de una ministerialidad de todos los creyentes en la Iglesia. Sin embargo, esta realidad fundante se ha complejizado y ha dado lugar a dos “formas” de ministerialidad laical: la bautismal y aquella que participa del ejercicio pastoral de la jerarquía a través de la encomienda o el encargo. Constata, como punto de partida, que no se puede abordar directamente la ministerialidad laical sin la referencia primera a la ministerialidad propia de todo el Pueblo de Dios por la consagración bautismal. Si bien el tema más relevante actualmente parece ser el de los ministerios laicales, esto pone de manifiesto un núcleo a ser reflexionado de forma más englobante cual es la relación entre Misterio – sacramentalidad – ministerialidad en la eclesiología actual.

Para el mismo autor, es esta base sacramental bautismal la que constituye al *laos*, al Pueblo sacerdotal y regio atestiguado por el NT y por la Tradición de la Iglesia.²⁹⁶ Así, laico es identificado con consagrado, miembro del Pueblo de Dios por el bautismo que configura con Cristo y lo hace partícipe de su vida y ministerio. Por ello es llamado “cristiano”. Es a la vez un llamado permanente y personal a la santidad, una vocación. Afirma entonces -siguiendo a W. Kasper- que la distinción no se da en la Iglesia entre laicos y clérigos sino entre cristianos y no cristianos.

²⁹⁴ J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas de vida cristiana III: Vocación, consagración, misión, comunión*, op. cit., 84.

²⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, 85-89.

²⁹⁶ Sólo a modo de ejemplos cf. 1Pe 2,9; *Constituciones Apostólicas* II,26,1; TERTULIANO, *Exhortatio ad castitatem* 7,3; LEÓN MAGNO, *Sermón IV, De Natalis ipsius*, 1 en PL 54, 149.

La clave de bóveda de la obra de este autor entonces está colocada en la consagración bautismal como primer analogado desde el cual comprender la identidad - misión de los laicos.²⁹⁷ Todo ministerio en la Iglesia, ordenado o no ordenado, es un ministerio cristiano. Esta realidad pone las bases para comprender de mejor modo – de un modo armónico y comunional- la diversidad de ministerios y formas de vida cristiana en la Iglesia.²⁹⁸

Resulta particularmente interesante el análisis vocacional que hace A. Borrás hablando del elemento subjetivo y el elemento objetivo de toda vocación y cómo ello se aplica también a la vocación laical y los ministerios que pueden asumir.²⁹⁹

“El deseo se diferencia de la necesidad, como la fe de la creencia. A diferencia de la necesidad, que busca la satisfacción adueñándose del objeto que pretende tener, el deseo no pertenece al registro del “tener”, sino que atañe al registro del “ser”. El deseo expresa que, de por sí, “mi vida – lo que soy y los que vuelvo a ser- de la que reconozco no ser causa ni fin, se recibe continuamente del otro”. Sólo puedo recibir la verdad si tengo confianza. La fe como adhesión personal, *fides qua*, a Dios que viene a mi encuentro en la Iglesia es el presupuesto del deseo de ser sacerdote o diácono permanente. Dicho en otras palabras, servir a la Iglesia o a la causa del Evangelio, más que una necesidad, es del orden del deseo, en el marco de la relación de fe que de por sí es respuesta a la gracia”.³⁰⁰

Esta subjetividad del deseo da pie para que el autor remarque otro elemento importante: entender la vocación como la toma de conciencia personal de la parte que singularmente corresponde en la misión de la Iglesia. El deseo personal es como el signo subjetivo de una realidad exterior. Desde esta perspectiva se tienen en cuenta las necesidades de la Iglesia – lo que necesita para cumplir su misión – y su adecuada percepción por parte del individuo que se siente llamado a hacer algo. La vocación es, entonces, una moción interior del Espíritu, a través de la cual el ser humano presiente o percibe una llamada de Cristo para tomar parte singular de la misión. Habitualmente el individuo se hace sensible a esta llamada a través de la mediación de otras personas que le han ayudado a oírla.

Hay que decir también que el aspecto vocacional de los llamados al ministerio no pasa solamente por una cuestión subjetiva-individual de los candidatos. No al menos en los orígenes. So pena de caer en un subjetivismo (tentación frecuente del contexto actual, rayando casi el emotivismo) es importante hacer memoria de cómo el discernimiento vocacional implicaba activamente a la comunidad cristiana en los primeros siglos de la Iglesia. Ella tenía

²⁹⁷ Cf. B. SESBOÜÉ, *No tengáis miedo: Los ministerios en la Iglesia hoy*, op. cit., 117-132.

²⁹⁸ Cf. M.C. LUCCHETTI BINGEMER, “El bautismo, fuente del ministerio cristiano. El caso de las CEBs”, art. cit., 42-43.

²⁹⁹ Cf. A. BORRAS, “Vocación y llamada en un contexto eclesial de pluriministerialidad”, art. cit., 327-351.

³⁰⁰ *Ibíd.*, 346.

un papel activo sobre el llamado a sus ministros e incluso sobre su remoción.³⁰¹ En definitiva es menester plantear cuáles son los requisitos y las instancias de discernimiento que confirmen el llamado vocacional subjetivo que las personas sienten en sus vidas.³⁰²

Para concluir, no es descabellado que los laicos perciban el llamado a ministerios. Este elemento subjetivo es sólo uno de los elementos, pero no es menor. Digamos a favor de la subjetividad, que sin ella no hay verdadera respuesta humana ni consciente.

Por cierto, la Iglesia no exige de los laicos que se entreguen con toda su vida al ministerio, pero tampoco se contenta con un compromiso puramente extrínseco que no abarque la fe de la persona. Obviamente, el misterio que servimos es el que nos habita. Por ello, no es de extrañar que, sea al aceptar un ministerio, sea al cumplirlo, ciertos laicos se atrevan a decir que se sienten llamados, es decir, que tienen una vocación que va más allá de la simple disponibilidad. Desde esta perspectiva, no parece ni extraño ni abusivo que esos laicos hablen, en su caso, de vocación al ministerio.³⁰³

Todo lo dicho anteriormente sobre el bautismo como fundamentación de la ministerialidad laical no ignora ni rechaza la necesidad de recibir el encargo eclesial para realizar dicho ministerio. Podemos decir entonces que el bautismo es la condición de posibilidad de todo ministerio laical en la Iglesia pero no suficiente para su ejercicio. Como veremos a continuación, la existencia cristiana en cuanto existencia bautismal requiere que la dimensión

³⁰¹ Al menos hasta el siglo III Cipriano y el Concilio de Cartago atestiguan este hecho. Cf. S. CIPRIANO, *Epístola* 67, 4. Ya en el siglo IV aparecen disposiciones canónicas frente a los abusos y los concilios de la Iglesia legislan limitando la participación del pueblo en la elección. Sin embargo, resonancias de dicha participación se hacen oír aún incluso en el Concilio de Trento. Cf. R. ARNAU, *Orden y ministerios*, Madrid, BAC, 1995, 101-103.

³⁰² Al respecto, nótese que según los estudios más destacados sobre la pluriministerialidad en los textos neotestamentarios actúan como engarzados al menos tres elementos fundamentales: el origen pneumatológico y carismático; la percepción, acogida y respuesta personal y comunitaria, pues en definitiva todo carisma es para el crecimiento de la comunidad y, las interpelaciones que el contexto presenta a la comunidad, sus necesidades en vistas al anuncio del Evangelio. Cf. A. LEMAIRE, “Las epístolas de Pablo: la diversidad de los ministerios y los ministerios en la Iglesia”, en: J. DELORME (ED.), *El Ministerio y los Ministerios según el Nuevo Testamento*, op. cit., 65-70.100-113; B. SESBOÜÉ, *Ministerios y estructura de la Iglesia*, op. cit. 373-373. Un ejemplo interesante de la aplicación de estos criterios de discernimiento vocacional aplicados podemos ver en: UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Co-Workers in the Vineyard of the Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*, op. cit., 12.

³⁰³ Cf. A. BORRAS, “Vocación y llamada en un contexto eclesial de pluriministerialidad”, art. cit., 351. Esta perspectiva es asumida también por el Episcopado Norteamericano al reflexionar sobre los ministerios eclesiales laicales. El punto de partida es la llamada vocacional. Esta dimensión vocacional ocupará el eje articulador en el documento, de modo que no se parte de un aspecto jurídico canónico sino de uno teológico. Dios llama a todos y la pedagogía vocacional exige respuestas libres, maduras y amorosas de parte de quienes son llamados. Como en círculos concéntricos va desplegando las características del llamado vocacional, en primer lugar a todos los creyentes, a continuación a los fieles laicos para especificar entonces la particularidad vocacional de los ministerios eclesiales laicos no aisladamente sino en relación con las diversas formas de vida cristiana tal como lo propusiera Juan Pablo II en VC y NMI 46. Cf. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Co-Workers in the Vineyard of the Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*, op. cit., 13.

comunitaria sea asumida no como un dato derivado o segundo sino que sea percibida como esencial a su identidad, de modo de poner al individuo y a la comunidad en un vínculo sin el cual ni uno ni otra pueden comprenderse plenamente. Así, la vocación bautismal es convocación eclesial.³⁰⁴

3.2 Eucaristía como *signum confirmativum*: Todos con-vocados a vivir la fe en comunidad: CON-VOCACION

Abordado desde la coordenada teológica de la comunión, el bautismo es la puerta de acceso a una vida nueva en la comunidad eclesial. En función de esta vida íntima, de este misterio de comunión, existe una estructura y una constitución social de la Iglesia para el servicio del Evangelio y de la cual se sirve el Espíritu, verdadero principio de unión vital de todos los creyentes. La realidad estructural de la Iglesia se ordena a su realidad misteriosa fundante y la expresa. LG expresa claramente este aspecto anteponiendo la *communio christifidelium* con su base sacramental en el bautismo a todas las distinciones posteriores, especialmente la de los estados de vida.³⁰⁵ De este modo, ninguna clase de ministerio o carisma en la Iglesia puede arrogarse una supremacía sobre otros ya que la común condición de cristianos les hace a todos y cada uno hermanos cristianos.

La condición bautismal en la Iglesia implica una existencia carismática que se nutre de la diversidad en la comunión, en ella se expresa y a su crecimiento se ordena.

De todos modos, no toda existencia carismática implica de suyo una expresión ministerial. Cuando decimos que la Iglesia es toda ella ministerial, no decimos que todos sus miembros deban encarnar un ministerio particular, pues la eclesialidad, la carismaticidad y la ministerialidad no es algo cuantitativo que se “separe” y reparta proporcionalmente como un objeto en los individuos; sino que son dimensiones constitutivas del Cuerpo eclesial cuyo fundamento es el bautismo-comunión.

El bautismo se orienta hacia la eucaristía, y la eucaristía significa plenamente la dimensión bautismal. En este único-bipolar camino de plenitud cristiana encuentra su fundamento

³⁰⁴ “Nadie puede darse a sí mismo la identidad cristiana, la identidad carismática. La identidad de una persona creyente está ligada a la llamada de Dios y a la respuesta a ella mediante la adhesión a la profesión de fe de la comunidad, pero además está ligada al reconocimiento por parte de la comunidad de la vocación y adhesión del individuo”. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas de vida cristiana III: Vocación, consagración, misión, comunión*, op. cit., 178.

³⁰⁵ Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 301-302.

sacramental la teología de los carismas y de los ministerios. Si el bautismo es el sacramento de iniciación y puerta de la vida creyente, la eucaristía, “fuente y culmen de la vida cristiana” (LG 11; AG 9) explicita el vínculo íntimo entre vida personal y comunidad de fe; entre vocación al seguimiento y testimonio, entre el llamado al servicio y la comunión.

“Esta realidad se hace presente en nuestra vida por obra del Espíritu Santo que, también, a través de los sacramentos, nos ilumina y vivifica. En virtud del Bautismo y la Confirmación, somos llamados a ser discípulos misioneros de Jesucristo y entramos a la comunión trinitaria en la Iglesia, la cual tiene su cumbre en la Eucaristía, que es principio y proyecto de misión del cristiano. “Así, pues, la Santísima Eucaristía lleva la iniciación cristiana a su plenitud y es como el centro y fin de toda la vida sacramental.” (Aparecida 152.153)

La eclesiología eucarística desarrollada especialmente en las iglesias ortodoxas vincula bautismo-confirmación con eucaristía de un modo sugerente. El bautismo-confirmación es una “ordenación” que hace del creyente un cristiano y miembro del “*ordo*” de los laicos en la asamblea eucarística.³⁰⁶ *Ordo* que se constituye en condición *sine qua non* para la existencia de la comunidad eucarística y expresión de la unidad de la Iglesia. De allí deriva la conclusión de que no hay cristiano sin ordenación en la Iglesia.³⁰⁷ La “ordenación” no es un derivado de la comunidad sino constitutiva y simultánea a ella.

La distinción de los *ordos* en función de la comunidad eucarística hace secundaria la distinción entre ministerios ordenados y ministerios no ordenados. Todo ministerio eclesial es ordenado a la comunidad.

“Acostumbrados al individualismo en ontología, nos resulta difícil pensar una comunidad que no existe primero y luego produce – sostiene o posee el ministerio. Siguiendo ese modo de pensar, nos parece normal hablar de la comunidad primero como una unidad y luego como una diversidad de ministerios. Pero en una ontología determinada pneumatológicamente resulta que el Espíritu Santo une sólo dividiendo (1 Cor. 12,11). En conclusión, la ordenación, como se ve en el caso del bautismo, es el acto que crea la comunidad, que así se comprende como el “locus” existencial de la convergencia de los carismas (1 Cor. 12)”.³⁰⁸

Al respecto, la realidad bautismal como “hipóstasis eclesial” que expresa el ser relacional y la personificación del individuo se asocian con el acontecimiento de Pentecostés en relación con la

³⁰⁶ Cf. I. ZIZIOULAS, *El Ser Eclesial*, op. cit., 166 y 208. El autor refiere en la nota 52, al texto de 1 Clem 40,5; 41,7 y la idea de que el “laico” no es una persona que “no ha recibido el orden”, sino alguien que mediante el bautismo y la crismación pertenece a su propio orden en la Iglesia, es fundamental para una comprensión adecuada de la sinaxis eucarística y sus implicancias eclesiológicas.

³⁰⁷ Cf. *Ibíd.*, 152

³⁰⁸ Con respecto a la comprensión relacional de los ministerios se dice que “Era allí (en la comunidad eucarística), en presencia de todo el Pueblo de Dios y de todos los órdenes, en un acontecimiento de libre comunión, donde el Espíritu Santo distribuía sus dones edificando toda la estructura de la Iglesia. Así la eucaristía no era un acto de la Iglesia preexistente, era un acontecimiento constitutivo del ser de la Iglesia. La eucaristía constituía a la Iglesia”. *Ibíd.*, 35.

comunidad local. La dimensión resucitadora del bautismo no es otra cosa que la incorporación en la comunidad.³⁰⁹

De este modo, se llega a una coincidencia fundamental con la teología católica: bautismo y ministerialidad están íntimamente relacionados en el misterio de la Iglesia Cuerpo de Cristo.³¹⁰ Así la cristología, la pneumatología y la eclesiología fundamentan la antropología.

Por otro lado esta afirmación de que el ministerio constituye a la comunidad es el principio de posibilidad de hablar de una “Iglesia toda Ella ministerial” y no de una derivación ministerial de una realidad eclesial previa.

La realidad eucarística recuerda que la diversidad ministerial en la comunidad encuentra su fundamento en la convocación que el Dios Uno y Trino hace de todos y cada uno a vivir en Iglesia (*ekkalein*) y, desde esta primera realidad vocacional, anunciar con el testimonio y la palabra la vocación universal de la creación entera a realizar la comunión en Dios.³¹¹

La tradición atestigua el vínculo profundo entre Iglesia y eucaristía desde el fundamento cristológico –pneumatológico, de tal modo que la comunidad eucarística es signo visible y eficaz de la convocación de todos los hombres a la comunión divina.³¹² Tanto sea en la dimensión litúrgica (asamblea celebrante) como en su perspectiva misionera, el misterio eucarístico es memoria siempre actual de Cristo, su vida y su misión, realizado históricamente y prolongado en su Cuerpo, que es la Iglesia y que se constituye así sacramento e instrumento de unidad con Dios y todo el género humano (*LG* 1).³¹³

3.3 La confirmación como signo provocativum. Todos enviados a ser testigos del Evangelio: PRO-VOCACION.

Dicho esto, debemos recuperar una de las claves fundamentales de la renovación de la teología de la vocación: la vocación cristiana y la misión eclesial no son momentos distintos

³⁰⁹ Cf. *Ibíd.*, 125.

³¹⁰ “En la actualidad cualquier reflexión del laico, del laicado y otros temas teológicos afines como los ministerios en la Iglesia, deben partir del misterio pascual del Bautismo, y del nuevo modo de existir que inaugura”. M.C. LUCCHETTI BINGEMER, “El bautismo, fuente del ministerio cristiano. El caso de las CEBs”, art. cit., 40.

³¹¹ Cf. P. TENA, *La palabra Ekklesia. Estudio histórico-teológico*, Barcelona, Cosulleras, 1958, 17-57.

³¹² Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, op. cit., 67-69.

³¹³ Cf. BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica Sacramentum Caritatis*, 14-15, 22.II.2007, ASS 99 (2007) 105-180.

y/o sucesivos sino que conforman una única realidad teologal: somos llamados para ser testigos, llamados para evangelizar (cf. *LG 33, AA 6*).³¹⁴

En este sentido, hablar de sacramentos de iniciación a la vida cristiana comporta hacer referencia del bautismo-confirmación-eucaristía como la realidad de gracia que habilita y cualifica vocacionalmente al cristiano para realizar la misión de Cristo confiada a la Iglesia personal y comunitariamente. Todos los cristianos por el hecho de recibir estos sacramentos reciben al mismo tiempo la tarea y el encargo de contribuir a la construcción del Reino de Dios. La dimensión eclesial de estos tres sacramentos está en íntima correlación con la dimensión de la sacramentalidad de la Iglesia. El bautismo incorpora a los creyentes en la Iglesia, la confirmación los liga más profundamente a su misión y por la eucaristía muestran la unidad del pueblo de Dios. Este único camino cristiano influye decididamente en el tema de la ministerialidad pues los hace responsables activos de su vida y misión, de la acción salvífica de Dios en el mundo.

La eclesialidad del laicado tiene su base sacramental en el bautismo – confirmación y allí encuentra su entronque con una Iglesia toda ella ministerial.³¹⁵

La consideración sacramental de la Iglesia reviste una gran importancia para fundamentar su ministerialidad. La misión eclesial puede ser considerada plenamente ministerial siempre y cuando sirva para contribuir a manifestar la salvación de Dios ofrecida al mundo. La diversidad de funciones y ministerios apunta a ello. En esta línea se inscribe la afirmación del Grupo de Dombes cuando dice que “la Iglesia es apostólica en su ser mismo, porque Cristo, el enviado del Padre, la envía a su vez al mundo con el poder del Espíritu Santo. La Iglesia, en su totalidad, convocada por Cristo es enviada para convocar a todos los hombres a la asamblea escatológica de la salvación. Hay por este hecho misión, y por tanto ministerio en la Iglesia”.³¹⁶

³¹⁴ Cf. F. ANDRADES LEDO, *Misión y ministerios eclesiales. Diversidad en la comunión*, op. cit., 123-125.

³¹⁵ Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 320.

³¹⁶ GRUPO DE DOMBES, “Para una reconciliación de los ministerios” n° 8-9, *Seminarios* 21 (1975) 536-537.

4. La misión y la corresponsabilidad eclesial

4.1 Unidad de misión y diversidad ministerial: fundamento de la corresponsabilidad.

“Hay en la Iglesia diversidad de ministerio, pero unidad de misión” (AA 2). Este acento es colocado en toda la imagen eclesiológica del Concilio Vaticano II. Con ello se perfila una clave de interpretación que será muy fecunda en el magisterio posterior: la identidad más profunda y la razón de ser de la Iglesia se encuentra en ser toda ella evangelizadora.³¹⁷ La misión de la Iglesia es una y única: anunciar al mundo la salvación dada por Dios en Jesucristo por el Espíritu. De dicha misión participan todos los bautizados según “su modo” de realización vocacional y según los carismas recibidos.³¹⁸

Lo que la perijóresis trinitaria aporta en su densidad relacional a la comunión eclesial, podríamos decirlo también de las misiones trinitarias. Estas últimas son el fundamento de la misión eclesial: en definitiva la misión de la Iglesia no es sino testimonio y sacramento de las misiones trinitarias (cf. AG 2-5).³¹⁹

“Con la acentuación y prioridad de los elementos comunes dentro del Pueblo de Dios, basados en la realidad sacramental de la regeneración cristiana, se pone en primer plano de la consideración de la unidad, la solidaridad, la igualdad esencial en el orden de la dignidad propia de la existencia cristiana, la cualidad de discípulos de Cristo; en una palabra, el misterio de común por el que todos somos hermanos en Cristo. En esta realidad sacramental de la existencia cristiana, común a todos los bautizados, se funda la corresponsabilidad de todos los miembros del Pueblo de Dios y su participación solidaria en la vida de la Iglesia y de la realización de su misión en el mundo”.³²⁰

Es justamente desde la matriz de la comunión eclesial que adquiere su justo significado y su fundamento la corresponsabilidad en la vida y misión de la Iglesia. Podríamos decir que la corresponsabilidad en la vida y acción de la Iglesia es la traducción moderna de la radical

³¹⁷ Cf. EN 14.

³¹⁸ Cf. L.J., SUENENS, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, op. cit., 174-175.

³¹⁹ La misión es ante todo obra de Dios. La Iglesia es signo e instrumento (sacramento) de salvación en la historia tal como lo indica el Concilio Vaticano II, nacida del corazón de Dios, de las misiones trinitarias y en ese contexto de comprensión, ella es misionera, prolongadora de la única misión animada por el Espíritu, entendida su misión como servicio al Reino de Dios que en América Latina se ha reflexionado desde la clave particular del lugar de los pobres y por tanto acentúa la dimensión de justicia, fraternidad y dignidad para la humanidad. Cf. CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, op. cit., n° 44-46; L. GUTIERREZ MARÍN, “Los ministerios laicales”, *Ius Canonicum* 26 (1986) 187; R. FERRARA, “La Trinidad en el postconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema”, *Teología* 80 (2002) 88.

³²⁰ A. ANTÓN, “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, art. cit., 126.

experiencia comunal que significa la vida cristiana. El cristiano es esencialmente comunal, esencialmente corresponsable.³²¹

Aunque no con el término “corresponsabilidad”, esta misma idea es asumida por el Concilio Vaticano II cuando afirma que todos los cristianos “tienen el deber de cooperar a la expansión y la dilatación de su Cuerpo [de Cristo], para llevarlo cuanto antes a la plenitud. Por lo cual, todos los hijos de la Iglesia han de tener viva conciencia de su responsabilidad para con el mundo, han de fomentar en sí mismo el espíritu católico y consagrar sus esfuerzos a la obra de la evangelización”. (AG 36)

La corresponsabilidad en la misión eclesial vincula ministerios y soteriología. Encuentra su origen en la comunión del Pueblo de Dios, convocado para testimoniar y anunciar la salvación de Dios en la historia. Esta perspectiva sacramental de la Iglesia permite superar un concepto solamente horizontal de la corresponsabilidad como mandato ético para ubicarlo en el plano de la respuesta vocacional de la Iglesia como comunidad. A su vez, la corresponsabilidad no sólo adquiere una perspectiva *ad extra* o en referencia a la misión evangelizadora, sino *ad intra* ya que es propio de la riqueza carismática-ministerial la complementariedad y mutuo enriquecimiento para el crecimiento de la comunidad eclesial.

Esta dimensión de la corresponsabilidad nunca puede entenderse desde la delegación o concesión de una posibilidad de algo que no le es propio, sino como la realización personal y comunitaria de aquello para lo que hemos sido llamados a la fe. La pertenencia eclesial del laico es una pertenencia de corresponsabilidad.³²²

En este sentido, hablar de corresponsabilidad de los laicos para con los pastores – si se lo toma de forma unidireccional como colaboración en el ministerio pastoral- es un error grave; al igual que si hablamos de corresponsabilidad de los pastores para con los laicos – si lo tomamos como delegación de funciones pastorales que no le son propias al laico pero que por urgencias de la realidad se ve obligado a conceder-.

Ninguna de esas perspectivas es en primer lugar el sentido profundo y antropológico-teológico de la corresponsabilidad. La corresponsabilidad requiere un modelo de relacionalidad en el fondo, que no piensa el aporte de algo extraño como carencia, sino como participación común, libre y voluntaria de todos en un fin común, más allá de las determinaciones del modo

³²¹ “El sentido de corresponsabilidad debe ser el alma de la pastoral del siglo XX y de los siglos venideros”. L.J. SUENENS, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, op. cit., 195. Cf. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas de vida cristiana III: Vocación, consagración, misión, comunión*, op. cit., 309-310.

³²² Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, op. cit., 320.

en que se ejerza.³²³ Por ello el mismo concepto de corresponsabilidad implica tanto el elemento de unidad (la unidad de la misión) como el de la diversidad (de ministerios) sin que ninguna de ellas se anule, sino que se potencien.³²⁴

Es más, el principio de unidad de misión y diversidad de ministerios implica un elemento común y también la especificidad en los modos de realización histórica. No se trata de que todos realicen las mismas funciones. Una auténtica diversidad respeta, valora y acoge las particularidades y las especificidades, no busca homologarlas. En este punto, el Concilio Vaticano II ha sabido presentar las imágenes de la Iglesia Pueblo de Dios y de Cuerpo de Cristo (especialmente como expresión de la teología paulina de los carismas y ministerios) en su complementariedad, no sólo como una yuxtaposición de imágenes eclesiales. En el fondo, la corresponsabilidad implica, como lo afirmara Pablo VI, la conciencia en la doble perspectiva de que toda acción misionera es acción eclesial, aún cuando sea realizada personal o individualmente, y que justamente esta dimensión de eclesialidad pide la comunión como interrelación de los diversos ministerios, bajo la dirección de los pastores.³²⁵

Ciertamente que una expresión eclesial de la corresponsabilidad es la “colegialidad” en sus diversos ámbitos y expresiones. Si bien el término hace referencia técnicamente a la relación en el episcopado, puede atribuírsele un uso lícito y análogo a otras instancias eclesiales por su potencialidad significadora de comunión.³²⁶

El CIC y *Christifideles Laici* han reiterado que la participación de los laicos en instancias colegiadas de las Iglesias locales es fundamental. No sólo ello, sino participación en sínodos, asambleas, consejos, todas las instancias eclesiales de discernimiento de la vida misma de la comunidad eclesial.

Ahora bien, esa corresponsabilidad – ejercida realmente y con numerosos y ricos testimonios que lo rubrican- se ve limitada por una expresión jurídica de que sólo aportan su consejo o su voz a una decisión que no le compete tomar.

Mirada desapasionadamente, esta expresión puede ser leída en clave positiva: antes que la decisión tomada, lo más importante es el discernimiento eclesial. En este sentido, los laicos son plenamente corresponsables de dicho momento. Leída negativamente, se pone un límite

³²³ Cf. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas de vida cristiana II: Perspectiva sistemático-teológica. Fundamentos e identidad*, Madrid, Claretianas, 1999, 278-279.

³²⁴ Cf. F. ANDRADES LEDO, *Misión y ministerios eclesiales. Diversidad en la comunión*, op. cit., 33.

³²⁵ Cf. EN 60.

³²⁶ Cf. L.J. SUENENS, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, op. cit., 195. De hecho este autor habla de “colegialidad” para hablar de la corresponsabilidad de todas las formas de vida cristiana en la Iglesia.

jurídico y canónico a un acontecimiento eclesial radical, como es el hecho de que las decisiones son inseparables del discernimiento previo, reservando incluso la decisión contraria al discernimiento previo al carisma de la presidencia del ministro ordenado.³²⁷

Como vemos, se nos pone ante una difícil lectura de los acontecimientos: democratización de la Iglesia o limitación de la corresponsabilidad. Indudablemente que si seguimos ese planteo, nos colocamos en la misma perspectiva que hemos criticado a lo largo de la presentación: la corresponsabilidad tocaría sólo a la dimensión funcional de la Iglesia, al ejercicio de unas actividades que adquieren unas características totalmente extrínsecas a su vida misma y a su naturaleza.

No hay corresponsabilidad si no hay comunión. No hay comunión sin una conciencia real y activa de que la fraternidad es el fundamento de nuestra existencia humano-cristiana. No existe dicha conciencia si no se pone el fundamento del ser Iglesia de cada uno y de todos los bautizados en la dimensión de la llamada gratuita de Dios a ser sus hijos y la realización en el misterio Pascual por Jesucristo que en el Espíritu nos envía a ser testigos de este mismo amor al mundo, en el mundo.

“La Iglesia se encuentra hoy en día ante una alternativa: hablar de los laicos como grupo distinto o resituarlos en el conjunto eclesial, donde normalmente tienen su lugar, su acción propia, su participación específica en la misión de la Iglesia en el mundo.

Parece llegado el momento de hacer una opción que permita vivir en la Iglesia la unidad en la diversidad, la acción personal en el esfuerzo común o, para decirlo en el lenguaje de la antigua tradición, favorecer la comunión eclesial.”³²⁸

Algunos sostienen que se trata de un tema de diálogo eclesial.³²⁹ Ciertamente que no se trata de un diálogo – debate de intercambio de ideas y de posturas intelectuales (aunque incluye este elemento, propio de la comunicación humana) sino de una búsqueda común a la fidelidad, donde la apertura y la escucha a la Palabra es el primer paso creyente del discernimiento comunitario.

Entendido de este modo, el diálogo eclesial es un ejercicio teo-lógico indispensable para la corresponsabilidad en la vida y misión de la Iglesia.

³²⁷ Cf. Ibíd., 185. En este sentido, es pertinente volver al concepto más profundo de *sensus fidelium*, entendido este no como “una especie de opinión pública humana, a merced de las fluctuaciones y de las modas del día” sino como la resultante de la acción misma del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia.

³²⁸ J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, op. cit., 256.

³²⁹ Cf. Ibíd., 372.

4.2 La corresponsabilidad diferenciada: modo de entender las identidades en relación para la misión.

La expresión “corresponsabilidad diferenciada” puede ayudarnos a comprender mejor la relación de la diversidad en la comunión.³³⁰ De este modo se evita plantear el tema como una simple democratización sociológica y funcional de la Iglesia o como una justificación racional e interesada de aquellas delegaciones de funciones propias del ministerio ordenado que son atribuidas por sobrecarga y como última instancia (de suplencia y provisoriedad) a los laicos. Dicha corresponsabilidad diferenciada recuerda que hay un solo bautismo, un solo Señor, una sola fe (Ef. 4,5), una misión, un Reino que anunciar en la diversidad de formas, carismas y ministerios que el Espíritu suscita para ello.

El Concilio Vaticano II da la clave para interpretar esta corresponsabilidad asumiendo la diversidad de modos de vivir la ministerialidad para la comunión y la misión (“*suo modo*” de los ministros ordenados y “*suo modo*” de los fieles cristianos).³³¹ Dicha diversidad requiere la complementariedad, se llaman mutuamente y se interpelan para orientarse siempre a la construcción de la comunidad cristiana y la realización del anuncio de la salvación. La corresponsabilidad y la complementariedad permiten comprender mejor la comunión en la diversidad y la diversidad en la comunión y, en la tensión del “algunos – todos”, no desequilibra ninguno de los polos que constituyen la realidad ministerial de la Iglesia.

Por lo dicho anteriormente, el punto de la corresponsabilidad y la complementariedad refuerza la exposición realizada anteriormente en esta investigación sobre la configuración de la identidad en la relación de todos los ministerios. Efectivamente, en la vida y misión de la Iglesia esta interacción y convivencia invita permanentemente a una conciencia más madura sobre la identidad y servicio tanto de los ministerios ordenados como de los ministerios laicales.³³²

³³⁰ Cf. D. BOROBIO, *Ministerios laicales: Manual del cristiano comprometido*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1984, 95-110.

³³¹ Cf. LG 30

³³² “La comunión eclesial se configura, más precisamente, como comunión «orgánica», análoga a la de un cuerpo vivo y operante. En efecto, está caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades. Gracias a esta diversidad y complementariedad, cada fiel laico se encuentra en relación con todo el cuerpo y le ofrece su propia aportación...El fiel laico «no puede jamás cerrarse sobre sí mismo, aislándose espiritualmente de la comunidad; sino que debe vivir en un continuo intercambio con los demás, con un vivo sentido de fraternidad, en el gozo de una igual dignidad y en el empeño por hacer fructificar, junto con los demás, el inmenso tesoro recibido en herencia. El Espíritu del Señor le confiere, como también a los demás, múltiples carismas; le invita a tomar parte en diferentes ministerios y encargos; le recuerda, como también

Así, la tensión entre estructura eclesial – ministerios debe ser configurada connaturalmente por los núcleos teológicos de la vocación – misión y Reino. Fuera de este marco de comprensión, solo estamos hablando de organización extrínseca de trabajos, pero no de servicio, testimonio y evangelización.

Esta forma nueva y a la vez tradicional de comprender la unidad en la diversidad irá cobrando rostro en la realidad latinoamericana a partir especialmente de la Conferencia del Episcopado en Puebla, en una expresión que significa a la vez un paradigma de eclesiología tanto en la vida interna como en su relación con el mundo en perspectiva misionera: la Iglesia es comunión y participación.³³³

Afirmar que la Iglesia es signo-sacramento quiere decir la manera original que la Iglesia tiene de situarse en el mundo y asegurar su misión. Privilegiar esta noción es tomar la Iglesia en su unidad dinámica: la unidad que existe entre su ser y su misión salvadora.³³⁴ Y esto en el contexto de una Iglesia enteramente ministerial, es decir, de una Iglesia en la cual se ejerce “una corresponsabilidad de todos, diferenciada, es decir orgánica, en la que no todo el mundo tiene el mismo grado o el mismo modo de responsabilidad”.³³⁵ Se podría traducir descriptivamente como una Iglesia enteramente en servicio, una Iglesia de fieles responsables.³³⁶

recuerda a los otros en relación con él, que todo aquello que le distingue no significa una mayor dignidad, sino una especial y complementaria habilitación al servicio.” (ChL 20). Esta misma perspectiva aparece en VC 54.

³³³ Cf. III ASAMBLEA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Puebla (México), 1979. (especialmente la tercera parte del documento, n° 563-1127). Allí la estructuración del documento marca una clara opción por entender la vida y la misión de la Iglesia en clave de comunión y participación como lo expresa como clave hermenéutica la misma Asamblea en la Presentación del Documento final: “La línea teológico-pastoral está conformada en el Documento de Trabajo por dos polos complementarios: la comunión y la participación (co-participación)”.

“Mediante la evangelización plena, se trata de restaurar y profundizar la comunión con Dios y, como elemento también esencial, la comunión entre los hombres. De modo que el hombre, al vivir la filiación en fraternidad, sea imagen viva de Dios dentro de la Iglesia y del mundo, en su calidad de sujeto activo de la historia”.

“Comunión con Dios, en la fe, en la oración, en la vida sacramental. Comunión con los hermanos en las distintas dimensiones de nuestra existencia. Comunión en la Iglesia, entre los Episcopados y con el Santo Padre. Comunión en las comunidades cristianas. Comunión de reconciliación y de servicio. Comunión que es raíz y motor de evangelización. Comunión con nuestros pueblos”.

“Participación en la Iglesia, en todos sus niveles y tareas. Participación en la sociedad, en sus diferentes sectores; en las naciones de América Latina; en su necesario proceso de integración, con actitud de constante diálogo. Dios es amor, familia, comunión; es fuente de participación en todo su misterio trinitario y en la manifestación de su nueva revelación con los hombres por la filiación y de estos entre sí, por la fraternidad” (Documento de Trabajo, Presentación 3.3.).

³³⁴ Cf. O. SEMMELROTH, “La Iglesia como Sacramento de Salvación”, *Mysterium Salutis IV/I*, Madrid, Cristiandad, 1972, 321-369.

³³⁵ Intervención del P. Y. Congar en: CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, *¿Todos responsables en la Iglesia?*, Asamblea plenaria del Episcopado francés, op. cit., 79.

³³⁶ Cf. F. ANDRADES LEDO, *Misión y ministerios eclesiales. Diversidad en la comunión*, op. cit., 68-69.

El cardenal Suenens, al poco tiempo de concluir el Concilio, declaraba que “si se me preguntase cuál es el germen de vida más rico en consecuencias pastorales que se debe al concilio, respondería sin dudar: el haber vuelto a descubrir al Pueblo de Dios como un todo, como una totalidad, y, en consecuencia, la corresponsabilidad que de aquí deriva para cada uno de sus miembros”.³³⁷

De este modo, la corresponsabilidad diferenciada es capaz de evitar dos tentaciones a la comunión eclesial:

- por un lado evita la pasividad y el delegacionismo, la resignación de la propia responsabilidad en manos de los otros, generando un descompromiso con la propia respuesta vocacional eclesial y evangelizadora; y por otro, evita el acaparamiento de funciones, tareas y ministerios en manos de unos pocos incentivando así posiciones más bien pasivas en la mayoría del pueblo de Dios.
- De igual modo, la clave de la corresponsabilidad diferenciada exige que no se deje de lado lo específico del ministerio ordenado y del ministerio laical, sino que clarificando las propias identidades en la relación, se ayuden mutuamente al ejercicio de sus tareas y funciones en vistas a la única y común misión eclesial.

³³⁷ L.J. SUENENS, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, op. cit., 27.

Conclusiones: Caminos abiertos y perspectivas.

1. Clarificación de las cuestiones terminológicas y conceptuales

Hemos notado cómo el concepto técnico “ministerios laicales” no puede reducirse a un nombre impropio, abstracto o vago. Requiere una clarificación de ambos términos -la ministerialidad y la laicidad- como así también la articulación teológico-eclesiológica de ambos. Percibimos que ambos términos hoy no tienen una inequívoca significación en el mundo de la reflexión magisterial y teológica. Es sin dudas, entonces, un primer elemento a clarificar.

La mayoría de los teólogos coinciden en un uso general para hablar de ministerios y otro uso técnico y/o específico que diferencia aquellos nacidos del orden sagrado y los asumidos por los laicos en función de su consagración bautismal. Sin embargo, esto último no implica que toda experiencia cristiana se traduzca en un ministerio concreto en la Iglesia y en el mundo. De allí que debamos clarificar una experiencia fundamental: toda vocación cristiana –sin excepción- es vocación para el servicio. Nace de una configuración con Jesucristo, enviado del Padre para dar vida y vida abundante; para continuar el testimonio del amor de Dios que quiere que todos sus hijos se salven. En este sentido, toda experiencia cristiana adquiere de la diaconía cristológica una dimensión claramente proyectiva y extrovertida: servir, testimoniar, anunciar.

Ahora bien, no siempre ese servicio asume la forma de un ministerio eclesial en el sentido técnico del término. La unidad en la diaconía se expresa en multiplicidad de ministerios dentro del Pueblo de Dios. La configuración cristológica se diversifica pneumatológicamente en vistas a la misión y a la comunión de modo que todos y cada uno de los ministerios estén recíproca y eclesiológicamente vinculados al crecimiento de la comunidad.

La ministerialidad para su adecuada comprensión debe volver a la fuente de la cual nace, es decir, de la diaconía, que nos ubica en el estricto campo cristológico y pneumatológico.³³⁸ Es el Siervo de Dios quien ha venido al mundo para salvar quien ejerce el auténtico ministerio, la

³³⁸ Toda teología de los ministerios eclesiales que pretenda encontrar un fundamento bíblico en el NT deberá asumir la categoría de servicio como fundamental, que coloca a los ministerios dentro de la comunidad y no frente a ella, como un cierto “existencial teológico”. Cf. B. DUPUY, “Teología de los ministerios”, *Mysterium Salutis* IV/2, Madrid, Cristiandad, 1969, 474.

diaconía por antonomasia. Sin esta referencia primera, el término técnico queda encerrado en los estrechos márgenes de funciones y tareas, desprovisto del carácter teológico fundamental. Indudablemente quedan en el imaginario colectivo eclesial, las reminiscencias de un largo tiempo de identificación entre ministerio y clero. Esta estructura mental no ayuda ciertamente a volver a las fuentes bíblicas (normativas en su conjunto para toda reflexión teológica) si no pasa antes por una crítica histórica en el proceso de identificación de dichos términos y se los ubica nuevamente dentro de marcos diferentes. El ministerio pertenece concretamente al campo eclesiológico-pneumatológico mientras que el término clero – como noción- pertenece al ámbito del derecho en contraposición como categoría técnica al laicado (contraposición negativa a la cual ya hemos tildado de insuficiente para comprender la realidad ministerial del Pueblo de Dios).

Algunos hablan del laicado como “forma de vida cristiana”, otros como “estado de vida” y algunos otros como “vocación” en la Iglesia. Cada una de estas definiciones alcanza algo de la realidad profunda pero también encuentra su límite.

Se ha manifestado en qué sentido la misma expresión laico trae aparejada una dificultad de significación desde la antigüedad. Amén de su ausencia en el ámbito bíblico, puede ser entendido como el “no clérigo” (sentido etimológico propio por los contextos en los cuales aparece) o como parte del *laos* de Dios, sentido teológico segundo, re-significado a partir de la tradición de la Iglesia y que aporta un plus de sentido. El origen precristiano del término laico es, hoy en día, un dato adquirido especialmente en su acepción como “categoría” de personas contrapuesta a otra, es decir, la mayoría del pueblo en oposición a aquellos responsables de gobernarlo o dirigirlo con autoridad.³³⁹ El mismo significado fue dado por los autores cristianos antiguos cuando asumen dicho término “laico”. Paulatinamente se irá distinguiendo clero – laicos;³⁴⁰ y que luego se ampliará a la distinción clérigos – laicos-monjes (siglo V y VI). Esta ampliación supone un corrimiento ya no sólo sacramental del origen (en el esquema dual) sino de estado de vida (esquema ternario) que irá acercando cada vez más el término laico con el término “secular” en contraposición con lo “religioso” y que

³³⁹ Cf. I DE LA POTTERIE, “L’origine et le sens primitif du mot laïc”, *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 840-853; I. DE LA POTTERIE – S. LYONNET, *La vida según el Espíritu*, Salamanca, Sígueme, 1967, 15-32; J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 772. Confrontar la bibliografía citada por el autor, especialmente en la nota a pie de página nº 1.

³⁴⁰ Tertuliano distinguirá entre *clerus* y *plebs*, al igual que Cipriano de Cartago. Sin embargo el término *plebs* referido a los laicos no tiene las connotaciones de pasividad y de masa que adquirirá posteriormente. Cf. R. ARNAU, *Orden y ministerios*, op.cit.80-84.

desembocará a lo largo de la historia con la identificación del laico con las realidades temporales y su dedicación a ellas como elemento exclusivo y distintivo.³⁴¹

Así, se llegará a la reflexión medieval cuya teología y literatura canónica acentuará una doble negatividad en la denominación del laico: a la vez que se definirá como “no clérigo” y “no religioso”, conceptualmente se referirá a ellos como sujetos pasivos de la obra del clero, sin una misión específica más que obedecer, viendo su trabajo en el mundo secular más bien como una dispersión interior o una fuente de pecado que con una responsabilidad evangelizadora del mundo.³⁴² En este marco, la distinción es más funcional que ontológica.

Así mismo, hemos notado cómo la terminología varía y a veces se habla de seglares, otras de laicos o de *christifideles*. Cada uno de los términos también encuadra una significación diversa, y remite a ámbitos diversos.

- El seglar indica al *saeculum* en la perspectiva presentada en el capítulo precedente, es decir, a las coordenadas de la temporalidad histórica y al ámbito de la creaturalidad como propio para la acción y desarrollo vocacional (las realidades temporales según el lenguaje del magisterio). Así, el laico es el cristiano llamado, por vocación divina, a santificar el mundo en y desde las estructuras y actividades temporales.³⁴³
- En el ámbito del derecho y la institucionalidad eclesiástica el laico es definido como el que no es ordenado, en oposición al clérigo.
- El *christifideles* encuentra su fundamento en la cristología y en la sacramentología. Es el que incorporado por el bautismo a la comunidad eclesial participa de la vida y misión de la Iglesia en cuanto que participa de los *munera Christi*.

Es más. Algunos alcanzan a opinar que el mismo término “laico” es un concepto auxiliar y formal ya que lo que verdaderamente importa es ser cristiano. Ante estas diversas

³⁴¹ Cf. J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 773.

³⁴² Este planteo lo hace Congar acentuando la doble negatividad lingüística y conceptual que conducirá a una negatividad ontológica y funcional. Cf. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona, Estela, 1961, especialmente en el cap.I.

³⁴³ La teología del laicado surge desde la vida y los cambios eclesiales de la postguerra, de la mano de una teología de la historia y del mundo que positivizan este ámbito donde es llamado el laico a vivir vocacionalmente. Se intenta así dar una perspectiva misionera del laico en las estructuras temporales. Illanes hace un elenco importante de los principales exponentes y obras teológicas que se encuadran en el “momento fundacional” de la teología del laicado: Congar, R. Spiazzi; G. Philips, E. Schillebeeckx; R. Goldie, etc.; todas obras aparecidas entre 1952-1966. Cf. J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 775.

perspectivas algunos concluyen como hemos visto a la hora de explicitar la teología de lo cristiano, que debería abandonarse del lenguaje teológico.³⁴⁴

A la vez que el término laical requiere de especificaciones de significado y de contenido, del mismo modo la expresión ministerios aplicada a ellos. En este sentido la Instrucción de 1997 ya lo proponía al distinguir ministerios (*ministeria*), oficios (*officia*) y funciones (*munera*) sobre todo de los fieles laicos cuando ejercen servicios más propios del clero.³⁴⁵ El Sínodo de 1987 había pedido esta clarificación para evitar tergiversaciones. Desde esta solicitud, las Congregaciones y Dicasterios firmantes de la mencionada Instrucción distinguen:

- Entre un “uso lícito” aplicado al término ministerio aplicado a los laicos para referirse a la participación en el único ministerio de Cristo como a la realidad fontal de todo ministerio en la Iglesia,
- y un “uso ilícito” cuando se refieren a los oficios propios de los ordenados y que temporalmente son encargados a laicos por delegación eclesiástica.
- A la vez, reconoce un “uso permitido” cuando la palabra ministerio va acompañada de un determinativo (ej. Ministerio del catequista) y que supone la *missio canónica* o suplencia temporal según derecho.

Es decir, se reconoce la palabra ministerio utilizada diversamente a cómo es aplicada al clero. Ciertamente nos encontramos en este campo dentro de las competencias intra-eclesiales, los llamados “ministerios pastorales”. Parece oportuno señalar que las perspectivas señaladas encuentran su punto de confluencia cuando se las vincula como diversos modos de expresión de la ministerialidad eclesial, fundamento de la co-participación ministerial de ministerios ordenados y ministerios laicales.

Ahora bien, el término ministerio es más amplio que las funciones y oficios intra-eclesiales. Como fundamentábamos a lo largo de este trabajo de investigación, implica una participación de la ministerialidad de la Iglesia en su conjunto y por tanto del reconocimiento eclesial del mismo, sea que éste se exprese como servicio *ad intra* o como servicio *ad extra*. En este

³⁴⁴ “En conclusión, el ser laico se ilumina en la riqueza de la consagración bautismal y de la libre y variada iniciativa del Espíritu, más que en la contraposición negativa al clérigo o religioso. Los laicos, clérigos y religiosos son cristianos: este es el dato nuevo que los hace sal de la tierra y luz del mundo, en la diversidad de carismas y ministerios suscitados por el Espíritu. Y de este mismo dato – la unción bautismal, la ontología de la gracia – es de donde brota también el deber ser del cristiano, su misión en la Iglesia y en el mundo”. B. FORTE, “Laicado”, en L. PACOMIO – FR. ARDUSSO – G. FERRETTI – G. GHIBERTI – G. MOIOLI – D. MOSSO – G. PIANA – L. SERENTHÀ (COORD.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Vol. III, Salamanca, Sígueme, 1982, 264.

³⁴⁵ Cf. JUAN PABLO II, Discurso al Simposio sobre “Colaboración de los fieles laicos al ministerio presbiteral”, 22 de abril de 1994, en: *L’Osservatore Romano* (edición en español), 23 de abril de 1994, 3-4; D. BOROBIO, “Ministerio sacerdotal, ministerios laicales.”, art. cit., 118.

sentido parece develarse que mientras se habla de ministerios para las tareas reconocidas y estables en la comunidad eclesial -en su vida interna-, se habla de servicios en cuanto a las tareas de los laicos en las realidades temporales. ¿No puede hablarse de un ministerio laical de la solidaridad, de la Justicia y Paz, del arte y la cultura, un ministerio laical de aporte evangélico al mundo de la economía y de la política? A la vez que se insiste en la decidida incidencia en estos ámbitos – y con razón, pues le son particularmente propios- no se reconoce ese servicio como ministerio eclesial y, de alguna manera, se deja en soledad a aquellos que los encarnan, dejando a su sola conciencia y responsabilidad ser testigos en el mundo. Tenemos la impresión de que efectivamente la realidad ministerial ha ido encuadrándose cada vez más dentro del estrecho límite de las competencias pastorales intra-eclesiales, ante lo cual son numerosas las voces que se alzan en oposición a esta mirada cejada.³⁴⁶

Queda pendiente también la reflexión más exhaustiva entre los *munera Christi* y los oficios y tareas en los que se expresa dicha participación. Es decir, entre el ministerio cristológico y los ministerios eclesiales; entre la ministerialidad en cuanto dimensión de la configuración eclesial con aquel que es su Señor, y aquellos que por el bautismo, configurados en “otros cristos” son verdaderamente Iglesia de Dios; entre el elemento ontológico y el funcional. ¿Podría una clave de abordaje existencial ser un elemento más integrador? ¿Cabe la posibilidad de que la dimensión de la ministerialidad sea un elemento de la antropología teológica cristiana desde las implicancias existenciales de la transfiguración acontecida en el hecho bautismal-eclesial? Si esto fuera así, cabría preguntarse todavía si llevada esa posibilidad a un límite extremo se podría remplazar la dualidad ministerios ordenados y ministerios laicales por solamente la expresión ministerios cristianos o ministerios eclesiales. A mi juicio no, sin al menos caer en la pérdida de la riqueza ministerial que expresa la vida eclesial. Sin embargo, lo que la conversión del lenguaje y de las estructuras de pensamiento requiere es no asimilar esta diferencia como una desigualdad de rango o de posición, que por otro lado parece estar en el trasfondo de las reivindicaciones radicales del laicado y de las posiciones reactivas del clero.

Me parece sumamente útil recordar dos aportes significativos que han tratado de tipificar la realidad ministerial eclesial, aportando también elementos teológicos para comprender su comunionalidad y dimensión eclesial: El aporte de la Conferencia Episcopal Francesa

³⁴⁶ Cf. B. SESBOÜÉ, *No tengáis miedo: Los ministerios en la Iglesia hoy*, op. cit., 181.

oportunamente citada a lo largo del presente trabajo y el aporte de la Conferencia Episcopal Italiana.³⁴⁷ A mi entender, este segundo aporte es complementario al primero. A la tipología conocida entre ministerios temporales (ocasionales o espontáneos), instituidos y ordenados, la Conferencia Episcopal Italiana define los ministerios laicales desde su origen, realización y finalidad aportando cuatro características: sobrenaturalidad de origen (fruto del don de Dios); eclesialidad de fin y de contenidos (eclesial en su esencia y destinación), estabilidad de prestación (temporal no espontáneo) y publicidad de reconocimiento (para la comunidad, aprobado por la comunidad en aquellos que la animan). Aquí se ve más claramente el origen pneumatológico carismático y la eclesialidad, no haciendo tanto peso en la figura de la institución, o en el acto de conferir o aprobar por parte de la autoridad eclesial.

Para culminar, otro documento -esta vez del Episcopado Norteamericano- apunta a una realidad que me parece fundamental expresar en las conclusiones. El término ministerio eclesial laico expresa una realidad creciente, cambiante, que está en proceso de configuración y por tanto, sujeta a maduraciones propias del ámbito de la reflexión que asuma el dato de la vida eclesial con todas estas características. No es una categoría fija y definida. Mucho menos es un rango o un cargo. Ante esta realidad en proceso de configuración es menester buscar los fundamentos desde dónde reflexionar. Y esa es, sin duda, la tarea dogmática.³⁴⁸

2. Las “Mutuae Relationes” entre la Teología y el Derecho.

“Entre la eclesiología teóricamente profesada y aquella que es vivida concretamente, la mediación corresponde al derecho y las instituciones”.³⁴⁹ Sobre esta afirmación tan cierta, quisiera ahora exponer mis pareceres sobre cómo a lo largo del período estudiado, la relación teología- derecho ha ido inclinándose paulatinamente hacia este segundo término, acotando de alguna manera la fecundidad reflexiva de la segunda mitad del siglo XX. Semejante afirmación debe purificarse de cualquier postura romanticista a-institucional, de cualquier

³⁴⁷ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL DE FRANCIA; *¿Todos responsables en la Iglesia? El ministerio presbiteral en la Iglesia enteramente ministerial*, op. cit.; CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Evangelización y ministerio*, 8.XII.1975. Cf. también los análisis de ambos documentos en J. MANZANARES, “Los ministerios laicales en la Iglesia del postconcilio”, art. cit., 376.

³⁴⁸ “La denominación “ministro eclesial laico” no constituye, en sí misma, el título de un cargo específico. No utilizamos ese término con el fin de establecer un nuevo rango u orden entre los laicos. Utilizamos, en cambio, esa terminología como un adjetivo para identificar una realidad creciente y en desarrollo, para describirla más plenamente, y para buscar una comprensión más profunda de la misma bajo la guía del Espíritu Santo.” UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Co-Workers in the Vineyard of the Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*, op. cit., 10.

³⁴⁹ H. LEGRAND, “I laici e la predicazioni”, *Sacra Dottrina* 29 (1984) 352.

espiritualismo anti-canónico, pues no se trata de colocar antagónicamente teología y derecho, sino en un vínculo eclesial de fe y vida, de misterio y organicidad.

Juan Pablo II hace referencia a ello al promulgar el Código de Derecho Canónico luego de su profunda revisión post-conciliar. La Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, que introduce al nuevo Código, encuentra esta cuestión y responde claramente.³⁵⁰

La finalidad del Código de Derecho Canónico, escribe el Papa, “no es en modo alguno sustituir en la vida de la Iglesia y de los fieles la fe, la gracia, los carismas y sobre todo la caridad. Por el contrario, el Código mira más bien a crear en la sociedad eclesial un orden tal que, asignando la parte principal al amor, a la gracia y a los carismas, haga a la vez más fácil el crecimiento ordenado de los mismos en la vida tanto de la sociedad eclesial como también de cada una de las personas que pertenecen a ella.”³⁵¹

Y después de haber reconocido en el nuevo Código un esfuerzo real para traducir en lenguaje jurídico la doctrina conciliar, el Papa añade:

“aunque es imposible verter perfectamente en la lengua *canonística* la imagen de la Iglesia descrita por la doctrina del Concilio, sin embargo el Código ha de ser referido siempre a esa misma imagen como al modelo principal cuyas líneas debe expresar él en sí mismo, en lo posible, según su propia naturaleza.”³⁵²

Entonces es la doctrina conciliar la que debe prevalecer en la vida de la Iglesia. Ella es el marco hermenéutico de la fe eclesial por el cual la Iglesia manifiesta su autoconciencia de ser Misterio, Sacramento universal de salvación, Pueblo de Dios y comunión orgánica jerárquicamente organizada, de tal forma que lo visible se ordene a lo invisible, lo natural a lo sobrenatural en todos sus aspectos, pero en lo que aquí concierne, particularmente en sus estructuras y modos de vida.

Aún con los esfuerzos realizados y la innegable actualización que el *CIC* actual ha experimentado con respecto a su predecesor de 1917, queda la impresión a partir de los estudios realizados, de que la recepción canónica y disciplinar de la Iglesia no ha sido de la misma profundidad con que se ha renovado la teología o la misma práctica pastoral. El hecho entonces de una cierta preeminencia de lo canónico-jurídico sobre lo propiamente teológico y teologal en las últimas décadas hace ver por dónde pasan los asuntos más espinosos en torno al lugar y misión del laicado en la Iglesia.

Pueden plantearse aquí caminos divergentes para comprender la “mutua relación” entre teología y derecho:

- Uno por ejemplo es partir del presupuesto de que la teología aborda los fundamentos de la realidad y que el derecho aplica esos principios de forma discrecional a la realidad

³⁵⁰ JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, 25.I.1983, AAS 75, Pars II (1983) 7-14.

³⁵¹ *Ibíd.*, 11.

³⁵² *Ibíd.*, 11.

pastoral, mediando entre ambas un elemento casi independiente como es la “potestad de jurisdicción” de los obispos, en definitiva, legisladores y pastores a la vez. Este modo de comprender las cosas alcanza a manifestar las competencias diversificadas de los ministerios propios de los teólogos y de los pastores aunque no siempre su “mutua” relación como servicios a la Palabra de Dios en la Iglesia. Por otro lado, ambos ministerios implican en la escrutación de los signos de los tiempos, la consideración del *sensus fidei* como elementos del todo importante en el discernimiento eclesial, amén de aquel “necesario consejo” de los laicos en el ámbito de la comunidad eclesial.

- Otro camino es suponer que el derecho canónico se dedica a la vida práctica de la Iglesia mientras que la dogmática se ocupa de la especulación intelectual, afirmando que por esta misma diversidad de objeto, entre ambos no puede haber correlación exacta. De ahí que quede un bloqueo difícil de superar entre la idealidad y la realidad, entre la búsqueda de una comprensión a la vez que histórica, más madura del misterio que fundamenta el ser y la misión de la Iglesia, y la disciplina eclesiástica que la expresa. Esta postura desatiende que también el *corpus iuridicu* se orienta a la finalidad de la Iglesia. Por más que se trate de derecho positivo, nunca puede desvincularse de los fundamentos teológicos, eclesiológicos y pastorales que orientan la vida y la identidad de la Iglesia. El ámbito jurídico y del derecho es un servicio a la comunión misionera y como tal también puede ser llamado ministerio eclesial. Se encuentra siempre desafiado a responder dentro del objeto propio de su campo, en diálogo interdisciplinar, especialmente con el campo de la teología. Lejos de desmerecer su importancia, está llamado a motivar, ordenar, guiar y fomentar la fidelidad de toda la Iglesia a su vocación de ser signo e instrumento de salvación, de ser Pueblo de Dios convocado en la historia para proclamar las maravillas de Dios. Esa realidad fundante, traducida a la multiplicidad de experiencias históricas y contextuales, permite al derecho adquirir un perfil de discernimiento permanente acerca de su propio servicio.

En sus Constituciones, el Concilio quiso hacer predominar la doctrina de una Iglesia entendida como comunión, frente a un diseño juzgado demasiado invasor e incompleto de la Iglesia como sociedad perfecta. Sin embargo los textos conciliares de ningún modo contradicen que esa comunión orgánicamente entendida, comporte el elemento institucional y jerárquico como propio de su naturaleza y estructura. Al contrario, su misma estructura

sacramental se visibiliza en la institucionalidad y leída teológicamente, encarna a la Iglesia en las situaciones humanas en las cuales es sal y luz de la tierra.

Institución vs carisma, derecho vs espiritualidad, organización vs libertad son manifestaciones antagónicas de un problema aún mayor: la incapacidad de comprender la estructura sacramental de la Iglesia que sintetiza vocación y misión en el plano de su ontología radical y su lugar mediador en la historia de la salvación.

Junto con las afirmaciones anteriores, vemos que aparecen tendencias contrapuestas en algunos planteos teológicos, que son necesarios explicitar en su realidad. Y quisiera retomar aquí un tema del cual me parece es importante dejar constancia. El tema del poder en la Iglesia, las fuerzas reactivas a la renovación conciliar, los temores (fundados o no) y los abusos (en la reflexión y en la práctica) han condicionado como no podía ser de otra manera los vaivenes en torno a la teología del laicado y a los ministerios laicales en particular.³⁵³ Esto ha tenido su correlato en las posiciones jurídicas más limitativas (y reduccionistas) sobre los ministerios laicales, tal y cómo muchos teólogos y canonistas acusan a la Instrucción Interdicasterial de 1997. Sólo como ejemplo transcribo aquí la opinión de uno de sus referentes, que lejos de ser una voz aislada, expresa la sensibilidad y la reflexión de un sector mucho más amplio.

“Difícilmente puede evitarse la impresión de encontrarnos ante un documento un tanto negativo: porque centra su atención en la denuncia y corrección de abusos; porque no resalta suficientemente la grandísima labor, por derecho y por deber, de los fieles laicos; porque, junto con los abusos por exceso no corrige también los abusos por defecto, ni propone los impulsos necesarios para alcanzar el ideal; porque no parece un equilibrio entre la visión de lo normativo-canónico y lo teológico-pastoral – litúrgico; porque parece dar marcha atrás con respecto al Vaticano II...porque, en fin, suscita la sospecha de la presencia preponderante de una “ideología teológico – canónica” determinada, que difícilmente puede hacerse acreedora de la plena verdad del evangelio, y de la total ortodoxia de la doctrina de la Iglesia”.³⁵⁴

3. Praxis eclesial y reflexión magisterial: El discernimiento y la orientación.

A partir de la última afirmación, hay otro elemento que es bueno rescatar. Señalábamos en la síntesis del primer capítulo cómo la reflexión magisterial fue acompañando y estimulando la reflexión sobre los ministerios laicales desde el Concilio Vaticano II en adelante. Hemos percibido que dicho camino no ha sido lineal, sólo de avances sucesivos, sino de progresivas reinterpretaciones y clarificaciones, volviendo a los textos conciliares en un proceso dinámico

³⁵³ Hemos abordado este tema en el capítulo III, punto 3.5.1

³⁵⁴ D. BOROBIO, “Ministerio sacerdotal, ministerios laicales”, art. cit., 131.

de recepción a la vez que enriquecido con las prácticas eclesiales que ofrecían nuevos elementos de discernimiento.

Un nexo importante entre el magisterio universal de la Iglesia, la diversidad contextual en la cual es acogida la enseñanza conciliar y la pluriformidad de prácticas concretas está dado a mi modo de ver en la reflexión pastoral de las conferencias episcopales nacionales. Hemos citado varias veces algunos de estos ejemplos, desde la década del '70 al inicio del tercer milenio. Es de alguna manera aquello que *EN* pedía justamente para que, entre la reflexión del magisterio universal y la concreción y eficacia transformadora, actúe el juicio de los obispos en las iglesias locales. Ello requiere del mismo discernimiento eclesial donde el juicio del obispo, como sucesor de los apóstoles en cada Iglesia local, actúa eclesialmente junto con las demás formas de vida cristiana, buscando en todo que esa misma comunidad, fiel a la tradición, recree en su “hoy y aquí” su vocación-misión al servicio del Reino de Dios.

La función de vigilancia del magisterio sobre la práctica pastoral puede significar dos cosas diversas, según el modo en que se la entienda: o bien atención sobre lo que la misma realidad manifiesta como presencia del Reino que hay que alentar y suscitar (es la perspectiva profética de la vigilancia ministerial a imagen del centinela que espera la aurora o que indica las flores del almendro, como llegada de un tiempo nuevo) o puede significar solamente control normativo en función del “debe ser”, es decir, en una función más bien correctora. Esta segunda interpretación es legítima y corresponde también al ministerio ordenado y al magisterio en general, pero no debería ser el principal de sus acentos. Sí, en cambio, lo es el primero de los sentidos expresados.

Hay que notar por último, que el lenguaje magisterial no alcanza a satisfacer la realidad ministerial cuando prefiere hablar de ministerios de suplencia al referirse a los laicos. Deja su estatuto teológico y eclesiológico demasiado endeble, concentrándose en la dinámica funcional más que en la carismático-pneumatológico-eclesial. Pareciera que las declamaciones sobre el lugar del laicado en la vida y misión de la Iglesia quedan más en el plano de lo desiderativo que en la efectiva realización de una revisión eclesiológica.³⁵⁵

El magisterio ha sido profético recordando siempre que la vocación y misión propias del laico deben orientarse hacia las realidades seculares, hacia aquellos ámbitos donde hacer presente el

³⁵⁵ Cf. V. FIGUEROA CLERICI, “¿Qué ministerios, para qué Iglesia? Sobre la institucionalización de nuevos ministerios y sus consecuencias eclesiales”, *Seminarios* 185 (2007) 321; A. MARTÍNEZ GORDO, “El directorio de laicos y laicas con encargo pastoral en la diócesis de Bilbao: aciertos, limitaciones y asuntos pendientes”, art. cit., 231.

Evangelio de Jesús. Ahora bien, nunca se les llama a esos servicios “ministerios”. Son tareas, son ámbitos, son horizontes...pero no son calificados como “ministerios”. Creo que es un déficit del lenguaje eclesiológico producto de una mirada eclesiológica sesgada.

Fuera de duda queda la perspectiva de la secularidad propia del laicado y su orientación primera y principal a orientar según el proyecto de Dios las realidades temporales. En este sentido es siempre importante recalcarlo para evitar todo proyecto de clericalización del laicado o de un autismo eclesiocéntrico que concentre sus fuerzas evangelizadoras mirando a la estructura de la comunidad eclesial en desvinculación con los amplios desafíos que el mundo presenta. Sin embargo, el temor al clericalismo puede ser la excusa adecuada para seguir distinguiendo y separando a la Iglesia del mundo, la vida interna de la misión externa de la Iglesia, ubicando a los laicos en esta última y al clero en la primera, efectuando así un nuevo modo de división de “ámbitos” que en el fondo mantendría las categorías de cristianos superadas a partir de la eclesiología del Vaticano II.

La institucionalización de los ministerios es un acto eclesial que reconoce, confirma y muestra que un carisma personal es y existe en la Iglesia ya no a título individual sino en función de la misión eclesial. Sea por un acto jurídico o litúrgico, ambos apuntan a hacer manifiesto el carácter simbólico de dicho ministerio, su capacidad de ser “signo”. Por tanto hay que asumirlo como un momento connatural de la Iglesia. Ella misma que es signo y sacramento de salvación, confirma públicamente aquellos ministerios que la presentan en el mundo en su tensión histórico-escatológica como servidora del Reino. Allí, el acto jurídico o litúrgico adquiere una significación plena, no sólo institucional sino teologalmente. De allí que la referencia ineludible de los ministerios laicales al ministerio episcopal (como ministerio que es signo de unidad y de comunión) no debe verse en primer lugar como una dependencia jurídica, sino como la connatural relación comunional de todos y cada uno de los ministerios a la vida y la misión de la Iglesia Una en cada iglesia local.

La Exhortación Apostólica *Christifideles Laici* deja bien en claro la función pastoral de la Jerarquía en la Iglesia reafirmando su identidad y ministerio dentro de la realidad de la comunión eclesial. Ciertamente desde antiguo se ha llamado pastores a aquellos ministros que han sido llamados a ser testigos de la unidad eclesial en continuidad con la sucesión apostólica. El episcopado sobre todo ha identificado la imagen del pastor a su propio ministerio.

Sin embargo el lenguaje eclesial y la misma práctica reconocen la “pastoralidad” como un adjetivo aplicado a muchas realidades de la iglesia, de su vida y misión que no se reducen al ámbito de las tareas episcopales (y/o presbiterales). Por ejemplo, se habla de actividades pastorales de tal o cual comunidad cristiana, planes pastorales, consejos pastorales, etc. Con ello se está refiriendo -creo yo- a una “pastoralidad” cuya primera referencia es a la Iglesia como sujeto, y que es significada-visualizada y realizada de modo particular por el episcopado.

Si hago referencia al lenguaje “común” no es porque todo aquello que aparezca en el modo del discurso vulgar tenga de por sí que ser verdadero; pero también es verdad que aquello que se expresa conceptualmente en la comunidad cristiana brota de una vivencia, de una experiencia de fe y de misión, de entenderse y ser verdaderamente comunidad eclesial. El *sensus fidelium* bien podría expresarse en realidad como la mencionada en torno a la pastoralidad, lo cual abre un modo nuevo de entender esta función en el conjunto de la iglesia ministerial.

Esto no invalida para nada el ministerio de la autoridad apostólica y el necesario envío misionero, el encargo pastoral por parte de la jerarquía. Es un signo claro de la eclesialidad, y de que justamente a través de ello (con la fuerza no en primer lugar jurídica, sino teologal de dicho signo) el que la Iglesia como Pastora, a través de aquellos que son constituidos signos y garantes de esa tarea (episcopado) realizan su ministerio en el reconocimiento, la confirmación y el cultivo de todos aquellos ministerios que también son pastorales (en modo diverso al episcopal) por ser eclesiales.

La Iglesia se prepara para la celebración de una nueva Asamblea del Sínodo de los Obispos que abordará el tema de la nueva evangelización. Es curioso que en las *Lineamenta* ofrecidas para el aporte de los episcopados, sólo aparezca una vez la expresión “ministerios laicales” y lo haga en forma de pregunta, más que de afirmación.³⁵⁶ Es de desear que en un tema de tanta envergadura como el que será tratado, en el proceso de preparación del mismo Sínodo y en sus conclusiones se alcance a percibir que los ministerios laicales ocupan un lugar de primer orden pues ellos “de hecho” –tal es la denominación de los *Lineamenta* para referirse a ellos– requieren una orientación magisterial para poder desarrollar todas las potencialidades evangelizadoras en función del anuncio del Evangelio tanto en la vida interna de la comunidad eclesial como de su ministerio cristiano en el ámbito de la sociedad civil.

³⁵⁶ Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Lineamenta para la XIII Asamblea General Ordinaria sobre La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe*, Vaticano, 2011, 62.

4. Praxis eclesial y reflexión dogmática: la escucha y la palabra teológica

“En un siglo de pragmatismo y de utilitarismo, es grande la tentación de conceder más importancia a la acción que al pensamiento, buscar la eficiencia por encima de las divergencias doctrinales, acudir no a lo más seguro sino a lo más fácil. Nada es tan urgente, hoy igual que ayer como descubrir la verdad de Dios y lo que ella revela sobre el hombre y sobre el mundo.”³⁵⁷

Suenens da a mí entender con una clave fundamental para comprender el lugar fundamental de la teología dogmática en el contexto eclesial contemporáneo. A la afirmación anteriormente referida, él mismo transcribe un diálogo, tomado de un cuento de E. Hello, en la que dos personajes dialogan sobre cuál es el elemento fundamental con esta pregunta: “¿Qué es necesario, antes que nada para que el hombre no se muera de hambre?”. Y ante la disyuntiva si es el pan u otra cosa, el sabio replica, “no, el sol”, pues sin él, no hay esfuerzo humano que realmente valga la pena.³⁵⁸

En la vida de la renovación eclesial, de su práctica y su organización, la teología no puede ocupar el lugar del sol, pero no puede menos que ponerse en función de iluminar desde la luz de la fe, aquello que la Iglesia es y hace en vistas a que todo refleje al astro mayor. Tomando de alguna manera una imagen patrística, la teología debería ser un ministerio en función del *mysterium lunae*.³⁵⁹

Todo lo indicado en los capítulos precedentes nos invita a posibilitar una cada vez mayor circularidad entre la reflexión teológica y la praxis eclesial y pastoral. En dicha circularidad se manifiesta el principio comunicativo de toda teología. La teología del post-concilio ha asumido el desafío de proseguir la reflexión del Vaticano II en vistas a sacar las conclusiones que de él se desprenden. En muchos casos, se ha ido especializando en temas particulares como el de los ministerios laicales sin dejar de lado su lugar dentro de la eclesiología total e integradora.

Ahora bien, el Concilio no ha sido la última y definitiva palabra. Ha mostrado un camino a recorrer pero no ha cerrado y resuelto polos tensionantes que aún son susceptibles de nuevos equilibrios. En este sentido, sin ingenuidad pero si con una mirada abierta de fe, la teología debe saber ver, oír, sentir y contemplar cómo en la realidad de las comunidades cristianas y de la Iglesia Una, la común dignidad de todos los bautizados en el Pueblo de Dios ha ido haciéndose experiencia en una configuración ministerial plural que ha llevado a releer de modo convergente el lugar, la identidad y la misión del ministerio ordenado en la Iglesia, a la

³⁵⁷ L.J. SUENENS, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, op. cit., 190.

³⁵⁸ Cf. *Ibíd.*, 190.

³⁵⁹ Cf. H. RAHNER, “*Mysterium Lunae*”, *Symbole der Kirche*, Salzburgo, 1964, 91-173; NMI 54.

vez que el papel jerárquico en la red comunal e institucional. Un claro ejemplo de ello es la reflexión que ha surgido en torno a las comunidades eclesiales de base, especialmente en el contexto latinoamericano (CEBs).³⁶⁰

No cabe duda de la relevancia de un replanteo eclesiológico sobre los ministerios laicales en el momento actual. Algunos autores perciben una traba teológica sobre la realidad del laicado, una pérdida de interés, un bloqueo de perspectivas y hasta una cierta involución en el modo de plantearlo. Otros han abandonado el tema por pensarlo secundario frente a otros temas más dignos de ser trabajados. Lo que sí es claro, es que ninguna obra de peso y cierta novedad se rastrean en el mundo académico reciente.

“A pesar de las aportaciones tan decisivas a la teología del laicado que fue el Vaticano II, tal teología fue perdiendo actualidad. “Para ser esquemáticos, podemos decir que los laicos han pasado de ser objetos de cuidado de los pastores a participantes de su misión apostólica hasta llegar a ser sujetos con pleno derecho de la comunidad eclesial misma...Plenamente integrados en una temática eclesial como Pueblo de Dios, este último ha terminado por ser el único tema esencial del cual ocuparse seriamente. Así, en términos bibliográficos, los títulos sobre los laicos se han ido espaciando”.³⁶¹

¿Falta de creatividad? ¿Falta de apertura a nuevas claves de lectura? ¿Desinterés? ¿O quizás interés de que así sea?³⁶² Creo más bien que se va dando un lento acopio de experiencias reflexivas, de modos complementarios de abordar la temática. Tal vez como en otros muchos temas teológicos, el inicio del siglo XXI no se caracteriza por la elaboración de grandes síntesis teológicas al estilo de las escolásticas o de las obras de los grandes teólogos de inicio o mediados del siglo XX. Sin embargo, en el quehacer teológico cada vez más interdisciplinar, la dogmática y la eclesiología en particular, podrán nutrirse especialmente de toda la corriente contemporánea a partir del estudio de los orígenes cristianos, de sus luces y datos para repensar la ministerialidad de la Iglesia.

Sea como sea, la vida de la Iglesia muestra la relevancia de este tema. No surge de una especulación desvariada ni es un tema secundario. En el proceso investigativo he descubierto cómo el tema de los ministerios laicales es apenas como la “punta de un iceberg”. Un tema

³⁶⁰ Cf CELAM, *Ministerios eclesiales en América Latina. Reflexión teológico-pastoral*, Secretariado General del CELAM, Bogotá, 1974; M.C. LUCCHETTI BINGEMER, “El bautismo, fuente del ministerio cristiano. El caso de las CEB”, *Concilium* 334 (2010) 39-53; E. PEÑA, “El laico latinoamericano y la Nueva Evangelización a la luz de la *Christifideles Laici*”, *Medellín* 70 (1992) 369-391; O. SANTAGADA, “Naturaleza teológica de los nuevos ministerios”, *Medellín* 42 (1985) 260-280; A. GONZÁLEZ DORADO, “Ministerialidad eclesial y ministerios laicales en el hoy y en el futuro de la Iglesia”, *Medellín* 44 (1985) 433-466.

³⁶¹ S. PIÉ-NINOT, “Boletín bibliográfico sobre la teología del laicado hoy ante el Sínodo sobre los laicos de 1987: Perspectivas teológicas”, art. cit., 439.

³⁶² Cf. J.L. ILLANES, “La discusión teológica sobre la noción de laico”, art. cit., 771; E. BUENO DE LA FUENTE; “¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia? (II). Boletín bibliográfico sobre los laicos”, art. cit., 70.

que si se quiere, concentra llamativamente muchos otros aspectos vitales de la vida de la Iglesia y expresa la recepción de la renovación teológica (en sus diversas interpretaciones e incluso en sus reacciones). De allí que insistir en hacer memoria del camino recorrido no sea una nostalgia de los progresos realizados sino un aporte para nuevas síntesis y maduración de nuevas claves de lectura. Allí reside a mi parecer la pertinencia del tema de los ministerios laicales en la Iglesia al inicio del tercer milenio.³⁶³

La eclesiología deberá una y otra vez reencontrarse con el dato revelado en las Escrituras y la Tradición (DV 9), en la historia y en la vida concreta de las comunidades eclesiales para ser fiel comunicadora de la Palabra en una palabra teológica significativa. La unidad y variedad del Nuevo Testamento es el fiel reflejo de la dialéctica de unidad y pluralidad, que es constitutiva de la Iglesia y que debe mantenerse en la teoría y en la práctica por toda eclesiología cristiana. Aquí encuentro una clave hermenéutica para comprender el modo actual de reflexión eclesiológico en torno a los ministerios.

Durante mucho tiempo, especialmente en torno a la controversia antimodernista del siglo XIX-XX,³⁶⁴ en la eclesiología católica ha prevalecido un enfoque de los ministerios que podríamos caracterizar como cristológico, apologético y jurídico.³⁶⁵ Esta mirada leía el Evangelio de un modo apologético-restrictivo buscando *dicta probanda* de lo que de hecho se buscaba justificar. Utilizo aquí el término apologético en su sentido peyorativo-negativo que no es, indudablemente, el sentido cristiano primero.

Así Jesús era el fundador de la Iglesia y de su estructura jerárquica y sacramental, siento ésta un reflejo total de su voluntad divina sin tener en cuenta la historicidad de su configuración. Del mismo modo los Apóstoles aparecen como una figura de tutelaje sobre el resto de los carismas y ministerios por la cercanía a Jesús ocupando a veces un lugar sobredimensionado en la vida comunitaria. En definitiva, se justificaba la estructura eclesiástica buscando argumentos escriturísticos e inmovilizando cualquier intento renovador. Dicho recurso teológico es inadmisible en la actualidad y no se sostiene de suyo.

“En este modelo hay un eje estructurante: Cristo – los apóstoles – los ministros, establecidos por imposición de manos (obispos, presbíteros y diáconos). A través de esta cadena vertical y descendente

³⁶³ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE; “¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia? (II). Boletín bibliográfico sobre los laicos”, art. cit., 69.

³⁶⁴ Dos testimonios elocuentes se encuentran en el Decreto *Lamentabilis* (1907) y la Encíclica *Pascendi dominici gregis* (1907), donde se afirma que “La Iglesia fue instituida inmediata y directamente por Cristo mismo, verdadero e histórico, mientras vivía entre nosotros”. Cf. H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia*, op.cit., *3452-3457.3492.

³⁶⁵ J.A. ESTRADA DÍAZ, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, op. cit., 224.

se trasmitían los ministerios a las comunidades...el binomio ministros-fieles tiene, en última instancia, un origen cristológico-apostólico, pertenece a la misma fundación de la Iglesia”.³⁶⁶

Esta visión recortada ha sido corregida por el Concilio Vaticano II, y a partir de sus textos, por la Comisión Teológica Internacional.³⁶⁷

La legitimación apostólica es lo que hace de un carisma, un ministerio. No hay ministerio sin confirmación apostólica. Sólo es ministerial aquello que es integrado a la estructura ministerial-apostólica.

Es sabido hoy por la exégesis y la maduración de la reflexión eclesiológica que sólo se puede hablar de una estructuración de la Iglesia de forma directa e inmediata por el mismo Jesús, y de una fundación de sus ministerios si asumimos la integralidad de la Revelación en las Escrituras y la Tradición, colocando en su lugar de trasmisión y conservación-actualización de la misma al magisterio. Es la Iglesia la que ha recibido las Escrituras y ha establecido la canonicidad de sus escritos, reconociendo en ella la Palabra de Dios. A través del magisterio, esa Palabra (plasmada en las Escrituras y vivida-interpretada en la Tradición) es actualizada históricamente en cada aquí y ahora.³⁶⁸

Es imposible adentrarnos en el tema de los ministerios laicales si no es teniendo en cuenta la pneumatología, aún admitiendo que también en este punto, hay que decir que los escritos del NT tienen una pluralidad de pneumatologías.

“Una vez más aparece el hecho de la unidad y la pluralidad como constitutivas dentro del Nuevo Testamento. La unidad es pluriforme y cada teología expresa una dimensión en la plenitud y riqueza de la experiencia de Dios sin caer en la tentación de la homogeneización de las distintas corrientes ni una absolutización de una de ellas o la subordinación o marginación de las otras. La proliferación de cristologías y pneumatologías del NT, siendo todas ellas aproximaciones e intentos de expresar las riquezas de la revelación y experiencia cristiana, lleva también a una pluralidad de eclesiologías, de formas de estructuración de la Iglesia y de formas de vivir la comunión”.³⁶⁹

³⁶⁶ *Ibíd.*, 225-226.

³⁶⁷ Cf. LG 2-5; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Temas selectos de eclesiología”, en *ID.*, *Documentos 1969-1996*, op.cit. Sobre el proceso en que se ha reflexionado la relación Cristo-Iglesia, y particularmente en torno a la reflexión sobre la fundación de la Iglesia cf. S. PIÉ-NINOT, “Iglesia”, en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (DIR.), *Diccionario de Teología Fundamental*, op.cit., 629-640.

³⁶⁸ Importancia capital asume en el tema de nuestro trabajo final la distinción y a la vez relación entre *ius divinum* y *ius ecclesiasticum*. En este sentido, la fundación de la Iglesia por parte de Jesús no se circunscribe a un acto particular y puntual de institución expresamente presentado en las Escrituras, y no por ello deja de ser de derecho divino, dato revelado. Cf. . PIÉ-NINOT, “Iglesia”, en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (DIR.), *Diccionario de Teología Fundamental*, op. cit. 632-634. En lo que refiere a la relación Escritura-Tradición e Iglesia específicamente en el tema ministerial, cf. B. SESBOÜÉ, “Ministerios y estructura de la Iglesia”, en: J. DELORME (DIR), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, op. cit., 321-322.

³⁶⁹ J.A. ESTRADA DÍAZ, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, op. cit., 232.

Me parece significativo también como ejemplo del pensar teológico en clave pastoral el modo en que es abordado el núcleo trinitario en el documento *Navega Mar Adentro* del Episcopado Argentino. Hago referencia a ello pues veo plasmado allí cómo el elemento comunicativo de toda teología encuentra en el momento de la orientación pastoral su punto de llegada y porque retoma parte de lo trabajado en el capítulo III al relacionar Trinidad – eclesiología y comunión. Aquí justamente se trata de dar un cierre a la tarea investigativa, no de abrir la temática nuevamente. Sin embargo señalo este hecho pues considero que ameritaría un posterior trabajo del marco eclesiológico presente en dicho documento en la perspectiva de la ministerialidad y con ello, realizar un aporte significativo al caminar de la Iglesia argentina. En su núcleo evangelizador, de hecho, la perspectiva relacional – comunal de las formas de vida cristiana, de la Iglesia como comunidad creyente, de los ministerios en ella y de la sociedad en su conjunto encuentran su fuente, modelo y fin en la comunión trinitaria.³⁷⁰

5. Nueva configuración ministerial de la Iglesia: fidelidad creativa.

Mirando entonces el largo proceso desde el Concilio Vaticano II hasta la actualidad, merece la pena recapitular los grandes aportes en torno a la teología del laicado y de los ministerios laicales en particular en perspectivas de futuro. La expresión fidelidad creativa apunta en este sentido: mirarnos corresponsablemente en la tarea teológico-pastoral para repensar el modelo de Iglesia para el tercer milenio. Y retomo para ello una afirmación de Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*.

“Una mirada sobre los orígenes de la Iglesia es muy esclarecedora y aporta el beneficio de una experiencia en materia de ministerios, experiencia tanto más valiosa en cuanto que ha permitido a la Iglesia consolidarse, crecer y extenderse. No obstante, **esta atención a las fuentes debe ser completada con otra: la atención a las necesidades actuales de la humanidad y de la Iglesia.** Beber en estas fuentes siempre inspiradoras, no sacrificar nada de estos valores y saber adaptarse a las exigencias y a las necesidades actuales, tales son los ejes que permitirán buscar con sabiduría y poner en claro los ministerios que necesita la Iglesia y que muchos de sus miembros querrán abrazar para la mayor vitalidad de la comunidad eclesial. Estos ministerios adquirirán un verdadero valor pastoral y serán constructivos en la medida en que se realicen con respeto absoluto de la unidad, beneficiándose de la orientación de los Pastores, que son precisamente los responsables y artífices de la unidad de la Iglesia.” (EN 73 c-d)

La doble referencia a los orígenes de la Iglesia y a sus necesidades en cada tiempo y lugar es de suma importancia para la recepción teológica de los ministerios laicales. En este sentido, la

³⁷⁰ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Navega Mar Adentro*, Buenos Aires, 31.V.2003, 65.

propuesta hermenéutica de J. Moingt para vincular fidelidad a los orígenes y dinamicidad creadora resulta muy iluminadora y de una vigencia considerable.³⁷¹

Ahora bien, el concepto de fidelidad creativa y el retorno a los orígenes (lema del Vaticano II) a través de la investigación teológica y bíblica no es para repetir la misma configuración de ministerios específicos aquí y ahora. Eso contradice la historicidad de la revelación y la acción renovadora del Espíritu en la Iglesia. En ese sentido el programa de renovación eclesiológica debe renunciar a cualquier “época dorada” que se considere mejor que la presente, sin por ello creerse que se comienza desde cero, sin referencia a la tradición y a la historia.

Ni restauracionismos sean del signo que sean (época neotestamentaria, época patrística, medieval o tridentina) ni inventos de iluminados que prescindan del pasado. El recurso a la historia no puede darse desde el fundamentalismo. No es un depósito de argumentos que más o menos convenientes pueden afirmar o negar la conveniencia de atribuir o negar la ministerialidad al laicado. Pero junto con este criterio anterior, es necesario recalcar otro: la tradición no es un dato optativo en el quehacer teológico sino normativo.³⁷²

Hay muchas lecturas del Nuevo Testamento (especialmente de las cartas paulinas) que fundamentan la dimensión carismática y ministerial de la comunidad cristiana. Así como en las eclesiologías del Nuevo Testamento no todas las afirmaciones son estrictamente correlativas entre sus escritos, así también la pluralidad de interpretaciones y miradas debe ser asumida como un momento imprescindible en la polifonía de imágenes eclesiales actuales. Ahora bien, tampoco ello nos exime de la tarea dogmática de ubicar la ministerialidad de la Iglesia en su lugar fundamental: el lugar sacramental. Del desarrollo histórico de la Iglesia primitiva se saca la conclusión de que también hoy la Iglesia puede configurar de forma nueva sus ministerios.

Si las necesidades son un polo tensionante y provocador para la configuración ministerial, no son -y no pueden ser- su fundamento primero. Sólo en el marco de una eclesiología puede adquirir su verdadero *status* teológico. Y ello significa comprenderlo en el marco de una cristología pneumatológicamente determinada. De lo contrario se caería en un oportunismo eficacista al estilo de las grandes empresas que reacomodan su organigrama institucional en vistas de mayores beneficios. La dinámica de la vida eclesial no responde a la misma lógica.

³⁷¹ Cf. J. MOINGT, “Services et lieux d’Église (III). L’avenir du passé”, *Études* 351 (1979) 364.

³⁷² Cf. E. SCHILLEBEECKX, “La comunidad cristiana y sus ministerios”, *Concilium* 151 (1980) 396.

La estructura ministerial de constitución divina en la Iglesia se ha ido forjando en un largo proceso de evolución histórica. De hecho, dicho proceso no se ha cerrado, por lo cual aceptando dicha realidad de orden sobrenatural, nada impide abrirse a la creación de nuevos ministerios sin que por ello se suponga una ruptura con la identidad eclesiológica fundamental.³⁷³ Trento ha influido grandemente en la visión estática que hoy se tiene al respecto de la inmutabilidad de las formas ministeriales, concentrando (fruto de la controversia protestante) el término de la ministerialidad en la figura del ministro ordenado, y desplazándolo de la conciencia del laicado. El Vaticano II abrió definitivamente el camino para una nueva recepción del tridentino desde una perspectiva nueva, integradora y superadora.

“Se ha dicho que al invertir el capítulo hemos hecho una **revolución copernicana**. Creo que es verdad; esta inversión nos impone una especie de **constante revolución mental**. El capítulo nos da una visión de la Iglesia dinámica, histórica, concreta, escatológica: la comunidad fraternal de los creyentes ocupa el primer plano. Esta comunidad, jerárquicamente estructurada sin dudas, aparece ante todo como comunidad sacramental fundada en el bautismo y en la eucaristía, una **eclesiología de comunión**”.³⁷⁴

Con esto afirmo y propongo el camino de la *metanoia* como requisito de la fidelidad creativa. No hay creatividad ni fidelidad sin una conversión que toque el núcleo fundamental de la existencia. No sólo se dan los cambios a nivel mental sino también en el ámbito actitudinal. El proceso de conversión eclesial aborda la totalidad de la vida, y se da en relaciones concretas. La Iglesia siempre llamada a convertirse desde la Palabra, está invitada una y otra vez a su fidelidad a la Alianza que la ha convocado para ser signo e instrumento de salvación en el mundo. Ello comporta que su estructura y organización también se vea afectada por una verdadera conversión a una mayor fidelidad en orden a expresar así epifánica y diáfananamente su realidad sacramental.

“La renovación de los ministerios es una de las cuestiones más urgentes y decisivas que hoy se plantea la Iglesia, ya que de estos ministerios depende, en alguna medida, el cumplimiento de la misión que procede de Cristo, la pervivencia de la comunidad cristiana, la revitalización de la fe y la atención a sus necesidades internas y externas dentro del mundo concreto en que vive e intenta crecer. Los ministerios son una condición de posibilidad de asistencia y persistencia de la Iglesia en el espacio y el tiempo, y la adecuada estructuración ministerial de la Iglesia es una condición de posibilidad del cumplimiento de su misión en el mundo”.³⁷⁵

³⁷³ “Hay una institucionalidad constitutiva de la vida de la Iglesia, pero simultáneamente se dan unas estructuras cambiantes que reflejan la forma concreta de vivir la institucionalidad en las diversas fases históricas”. J.A. ESTADA DÍAZ, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, op. cit., 223.

³⁷⁴ L.J. SUENENS, “Algunas tareas teológicas de la hora actual” *Concilium* 60, extra (1970) 183-193. Las negritas no están en el original.

³⁷⁵ D. BOROBIO, “Sobre el ministerio del catequista de confirmación y sus funciones dentro del proceso de la iniciación cristiana”, *Seminarios* 1 (1979) 11.

Palabras finales

Desde el inicio del presente trabajo me ha guiado una intuición, fruto de las propias vivencias como ministro ordenado: es necesaria una eclesiología de comunión que valore cada una de las formas de vida cristiana en su complementariedad y reciprocidad.

He intentado abocarme al tema de los ministerios laicales sabiendo de antemano de la complejidad de la tarea, tanto sea porque no he limitado el tema a un autor determinado, sea porque el período seleccionado ha sido amplio. A medida que he ido avanzando me he encontrado con una gran riqueza de perspectivas, algunas complementarias, otras opuestas entre sí que me ha llevado a tomar posiciones, sopesar los elementos y presentarlo tal vez no en vistas a hacer un aporte originalísimo sino de recapitular el camino andado en la reflexión teológica para intuir nuevos caminos posibles. No niego que me ha cuestionado nuevamente que sea un ministro ordenado, en este caso yo, quien reflexione sobre la ministerialidad laical. Me hubiese gustado tener más referencias bibliográficas de laicos y laicas que hayan trabajado esta perspectiva. Tal vez el ministerio teológico de los laicos y laicas aún no esté tan cultivado entre nosotros, o al menos, no sea de público conocimiento en el ámbito académico. Traigo a colación una expresión de suyo significativa de Suenens cuando al abordar esta cuestión -ciertamente varias décadas atrás-, afirmaba que “si todo fiel debe crecer en la fe mediante la oración, la lectura, el estudio, hay lugar en el Pueblo de Dios para otra categoría de fieles, demasiado raros entre nosotros: la de los laicos teólogos”.³⁷⁶ Desde entonces se ha crecido mucho en este aspecto, pero el acceso a las investigaciones de laicos sobre los ministerios propios es una tarea realmente difícil.

Muchos puntos escapan por su amplitud al tratamiento de nuestro trabajo y merecerían muchísima más atención. Tal vez quede simplemente mi aporte a la comunidad académica como un *status questionis*. Es mi percepción que en el modo de estructurar el tema han aparecido los rasgos más originales del autor: la intención de reflexionar los fundamentos teológicos-eclesiológicos en perspectiva trinitaria, en perspectiva relacional.

Sin duda alguna, aquella motivación autobiográfica expresada en la introducción del presente trabajo final (el deseo de reflexionar sistemáticamente en clave de misión compartida las experiencias de comunidades eclesiales de base, como expresión de la ministerialidad de toda la Iglesia) se ha enriquecido grandemente con todo el proceso investigativo, que por supuesto, supera lo que he podido expresar en las presentes páginas.

³⁷⁶ L.J. SUENENS, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, op. cit., 192.

Ofrezco entonces estos trazos generales como aporte a otras investigaciones que con mayor rigor y profundidad puedan explicitar lo que aquí sólo se ha esbozado.

Bibliografía

1. Documentos de la Iglesia

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Temas selectos de eclesiología”, en ID., *Documentos 1969-1996*, Madrid, BAC, 1998.

CONCILIO VATICANO II, Documentos Completos. Textos oficiales en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm (consulta desde marzo 2009).

CONFERENCIA EPISCOPAL DE FRANCIA; *¿Todos responsables en la Iglesia? El ministerio presbiteral en la Iglesia enteramente ministerial*, Lourdes, 1973.

CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, Edição aprobada na 37ª Assembléia Geral da CNBB, Itaiaci-SP, 22 de abril de 1999.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “*Comunionis Notio*”. *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, 28 de mayo de 1992, AAS 85 (1993) 838-850.

INSTRUCCIÓN INTERDICASTRIAL, “*Ecclesiae de mysterio*” sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes, 15 de agosto de 1997, AAS 89 (1997) 852-877.

JUAN PABLO II, *Homilía en la clausura del Sínodo de los obispos de 1987*, 30 de octubre de 1987, AAS 80 (1988) 597-602.

—, *Mensaje del Sínodo al Pueblo de Dios: Tras las huellas del Concilio*, 29 de octubre de 1987, AAS 80 (1988) 606-611.

—, Exhortación Apostólica Postsinodal *Christifideles Laici*, 30 de diciembre de 1988, AAS 81 (1989) 393-521.

—, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 7 de diciembre 1990, AAS 83 (1990) 249-340.

—, Exhortación Apostólica Post Sinodal *Pastores Dabo Vobis*, 25 de marzo de 1992, AAS 84 (1992) 657-804.

—, Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, 10 de noviembre del 1994, AAS 93 (2001) 5-41.

—, Exhortación Apostólica Post Sinodal *Vita Consecrata*, 25 de marzo de 1996, AAS 88 (1996), 377-486.

—, Exhortación Apostólica Post Sinodal *Ecclesia in America*, 22 de enero de 1999, AAS 91 (1999), 737-815.

—, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 6 de enero del 2001, AAS 93 (2001) 266-309.

PABLO VI, Motu proprio *Ministeria Quaedam*, 15 de agosto de 1972, AAS 64 (1972) 529-534.

—, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975, AAS 68 (1976) 5-76.

UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Co-Workers in the Vineyard of the Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*, Washington DC, 2005. (en línea 4 de septiembre)
http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=20

2. Obras

ANDRADES LEDO, F., *Misión y ministerios eclesiales. Diversidad en la comunión*, Salamanca, Pontificia Universidad de Salamanca, 2010.

ASTIGUETA, D., *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83: El laico "sacramento de la Iglesia y del mundo"*, Roma, Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 38, 1999.

BARAUNA G. (DIR.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudio en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona, Flors, 1966².

BOROBIO, D., *Los laicos y la evangelización*, Madrid, Desclée de Brower, 1987.

—, *Misión y ministerios laicales*, Salamanca, Sígueme, 2001.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, "Veinte años de la *Christifideles Laici*. Memoria y perspectivas", Ponencias de las XXIX Jornadas Generales de Apostolado Seglar, A. Cartagena Ruiz (ed.), Madrid, 2009.

CONGAR, Y., *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, FAX, 1973.

—, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona, Estela, 1961.

DELORME, J., *El Ministerio y los Ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1975.

DULLES, A., *Modelos de Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander, Sal Terrae, 1975.

ESTRADA, J., *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Madrid, Ed. Paulinas, 1990.

FORTE, B., *Laicado y laicidad*, Salamanca, Sígueme, 1987.

—, *La Iglesia icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Salamanca, Sígueme, 1992.

—, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996.

GARCÍA PAREDES, J.C.R., *Teología de las formas de vida cristiana I: Perspectiva histórico-teológica*, Madrid, Claretianas, 1996.

—, *Teología de las formas de vida cristiana II: Perspectiva sistemático-teológica. Fundamentos e identidad*, Madrid, Claretianas, 1999.

—, *Teología de las formas de vida cristiana III: Vocación, consagración, misión, comunión*, Madrid, Claretianas, 2000.

GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Santander, Sal Terrae, 1989.

KEHL, M., *La Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1996.

LAFONT, G., *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca, Sígueme, 2008.

- LIRITI, G., *La pericorese trinitaria: modello e fondamento della comunità evangelizzatrice nell'edificazione delle Chiese locali*, Tesi Gregoriana, Serie Missiologia 4, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana (Ed.), 2004.
- LONERGAN, B., *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- MADRIGAL, S., *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una eclesiología*, Santander, Sal Terrae, 2002.
- O'DONNEL C.- PIÉ NINOT S., *Diccionario de Eclesiología*, Madrid, San Pablo, 2001.
- PARENT, R., *Una Iglesia de bautizados: Para una superación de la oposición clérigos/laicos*, Santander, Sal Terrae, 1987.
- PARENT R. – DUFOUR S., *Los Ministerios*, Bilbao, Mensajero, 1994.
- PEREA, J., *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2001.
- PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución Lumen Gentium*, Tomo I, Barcelona, Herder 1968.
- PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- SEMMELOTH, O., *La Iglesia como Sacramento original*, San Sebastián, Dinor, 1963.
- SESBOUÉ, B., *No tengáis miedo: Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander, Sal Terrae, 1998.
- SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (Edit.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II: Recepción y actualidad*, XXIV Semana Argentina de Teología, Buenos Aires, San Benito, 2006.
- SUENENS, L.J., *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 1968.
- ZIZIOULAS, I., *El Ser Eclesial*, Salamanca, Sígueme, 2003.

3. Artículos de revistas y contribuciones en obras colectivas

- AAVV, “Ministeri Laicali”, *Credere Oggi* 175 (2010). Número monográfico.
- ALBERIGO, G., “Vaticano II y su herencia”, *Selecciones de Teología* 139 (1996) 175-185.
- , “Eclesiología y democracia. Convergencias y divergencias”, *Concilium* 243 (1992) 29-43
- ALFARO, J., “Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Dios Glorificado”, *Gregorianum* 48 (1967) 5-27.
- ANTÓN, A., “Principios fundamentales para una teología del Laicado en la eclesiología del Vaticano II”, *Gregorianum* 68 (1987) 103-155.
- , “Eclesiología postconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro”; en: R. LATOURELLE (ED), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1989, 275-294.
- , “Estructura teándrica de la Iglesia: historia y significado eclesiológico del número 8 de la *Lumen Gentium*”, *Estudios Eclesiásticos* 160 (1967) 39-72.

- AUMANN, J., "The Role of the Laity in the Church and in the World", *Angelicum* 65 (1988) 157-169.
- BERZOSA, R., "Los ministerios confiados a los laicos: teología y praxis", *Seminarios* 159 (2001) 35-50.
- , "Los ministerios, especialmente laicales, en una iglesia "ministerio de comunión para la misión", *Seminarios* 185 (2007) 289-318.
- BEYER, J., "Le laïcat et les laïcs dans l'Église", *Gregorianum* 68 (1987) 157-185.
- BONNET, P., "El « christifidelis » recuperado protagonista humano en la Iglesia", en: R. LATOURELLE (ED), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1989, 357-372.
- BOROBIO, D., "Ministerio sacerdotal, ministerios laicales", *Phase* 224 (1998) 107-131.
- BORRAS, A., « Les laïcs : suppléance ou partenariat? », *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 95 (2000) 305-326.
- , "Vocación y llamada en un contexto eclesial de pluriministerialidad", *Lumen* 58 (2009) 327-351.
- BUENO DE LA FUENTE, E., "¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia?: Boletín bibliográfico 1985-1987", *Revista Española de teología* 48 (1988) 213-249.
- , "¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia? (II). Boletín bibliográfico sobre los laicos", *Revista Española de teología* 49 (1989) 69-99.
- , "La teología del laicado ante sus aporías", *Agustiniana* 98 (1991) 615-644.
- CASTAÑO, J.I., "Informe bibliográfico sobre los nuevos ministerios", *Medellín* 9 (1977) 105-116.
- CASTILLO, J.M., "¿Comunidad activa y responsable, solución del problema de los ministerios?", *Selecciones de Teología* 49 (1974) 274-278.
- , "Los nuevos ministerios", *Selecciones de Teología* 61 (1977) 251-256.
- CONGAR, Y., « Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle », en *Das Konseil von Chalkedon*, 111, Würzburg, 1954 (recopilado posteriormente en ID., *Saint Église*, Paris, Du Cerf, 1963.).
- DE ALMEIDA, A.J., "Documentación global del Magisterio de la Iglesia sobre los nuevos ministerios", *Medellín* 25 (1981) 20-45.
- DENAUX, A. "L'Église comme communion", *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 16-37.
- EYT, P., "La VII^a assemblée ordinaire du Synode des évêques", *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 3-15.
- FERNÁNDEZ CORDERO, M.J., "La Naturaleza eclesiológica de la retractación de Congar: De *Jalones* (1953) a *Ministerios y Comunión*", *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001) 329-382. 539-591
- FIGUEROA CLERICI, V., "¿Qué ministerios, para qué Iglesia? Sobre la institucionalización de nuevos ministerios y sus consecuencias eclesiales", *Seminarios* 185 (2007) 319-328.

- FORTE, B., "Laicado", en L. PACOMIO – FR. ARDUSSO – G. FERRETTI – G. GIBERTI – G. MOIOLI – D. MOSSO – G. PIANA – L. SERENTHÀ (COORD.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Vol. III, Salamanca, Sígueme, 1982, 252-269.
- GONZÁLEZ DORADO, A., "Ministerialidad Eclesial y Ministerios Laicales en el Hoy y en Futuro de la Iglesia", *Medellín* 44 (1985) 433-466.
- GUTIERREZ MARTÍN, L., "Los ministerios laicales", *Ius Canonicum* 26 (1986) 185-208.
- HEINZ, H., "Democracia en la Iglesia. Corresponsabilidad y participación de todos los bautizados", *Selecciones de Teología* 139 (1996) 163-172.
- ILLANES, J.L., "La discusión teológica sobre la noción de laico", *Scripta Theologica* 22 (1990) 771-789.
- KASPER, W., "Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo", *Selecciones de Teología* 109 (1989) 101-110.
- LAKELAND, P., "El ministerio eclesial laico: ¿Un monstruo teológico?", *Concilium* 334 (2010) 75-88.
- LUCCHETTI BINGEMER, M.C., "El bautismo, fuente del ministerio cristiano. El caso de las CEBs", *Concilium* 334 (2010) 39-53.
- MAGNANI, G., "La llamada teología del laicado ¿tiene un estatuto teológico?", en R. LATOURRELLE (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1989, 373-409.
- MANZANARES, J., "Los ministerios laicales en la Iglesia del postconcilio", *Communio* 8 (1986) 383-385.
- MARTÍNEZ DE ILARDUÍ, J.M., "Perijóresis: Dios, comunión de personas, modelo de toda comunidad", *Frontera Hegian* 30 (2000) 43-70.
- MARTÍNEZ GORDO, J., "El directorio de laicos y laicas con encargo pastoral en la diócesis de Bilbao: aciertos, limitaciones y asuntos pendientes", *Lumen* 58 (2009) 225-272.
- MC KENZIE, J., "Estructuras ministeriales en el Nuevo Testamento", *Concilium* 74 (1972) 19-30.
- MEYER-WILMES, H., "Acerca de la diversidad de ministerios en una iglesia postmoderna", *Concilium* 281 (1999) 469-492.
- OCHOA, J.M., "El Sínodo del 87 y sus posibles lecturas", *Lumen* 37 (1988) 353-375.
- OLMOS ORTEGA, M., "Laicos y Oficios eclesiásticos", *Rev. Española de Derecho Canónico* 151 (2001) 557-575.
- PARRA, A., "Ministerios Laicales"; en I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (EDS.), *Mysterium Liberationis: Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, Tomo II, Madrid, Trotta, 1990, 319-343.
- PELLITERO, R., "La contribución de Yves Congar a la reflexión teológica sobre el laicado", *Scripta Theologica* 36 (2004) 471-507.
- PHILIPÓN, M., "La Santísima trinidad y la Iglesia", en: G. BARAÚNA (DIR.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudio en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Tomo I, Barcelona, Flors, 1966, 341-363.

- PIÉ-NINOT, S., “Boletín bibliográfico sobre la teología del laicado hoy ante el Sínodo sobre los laicos de 1987: Perspectivas teológicas”, *Revista Catalana de Teologia* 11 (1986) 439-451.
- , “Los ministerios confiados a los laicos”, *Phase* 224 (1998) 133-153.
- , “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado. La herencia del Concilio Vaticano II”, *Revista Española de Teología* 48 (1988) 321-370.
- POUILLY, A., “Ministerialidad de los laicos en las tres vertientes de la pastoral”, *Medellín* 25 (1981) 46-71.
- RODRIGUEZ, P., “La identidad teológica del laico”, *Scripta Theologica* 19 (1987) 265-302.
- SANTAGADA, O., “Naturaleza teológica de los nuevos ministerios”, *Medellín* 42 (1985) 260-280.
- SCHILLEBEECKX, E., “La comunidad cristiana y sus ministerios”, *Concilium* 151 (1980) 395-438.
- SEIBEL, W., “¿Es la democracia ajena a la Iglesia?”, *Selecciones de Teología* 139 (1996) 173-184.
- SMULDERS, P., “La Iglesia como sacramento de salvación”, en: G. BARAÚNA (DIR.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudio en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Tomo I, Barcelona, Flors, 1966, 375-400.
- SUENENS, L.J., “Algunas tareas teológicas de la hora actual”, *Concilium* 60, extra (1970) 185-188.
- TEJERINA ARIAS, G., “La superación del dualismo clérigos-laicos. Balance de la última eclesiología española”, *Agustiniana* 29 (1988) 129-170.
- TENA, P., “La colaboración de los laicos en el ministerio”, *Phase* 224 (1998) 95-106.
- THEOBALD, M., “El futuro de los ministerios eclesiales. Perspectivas neotestamentarias ante el bloqueo actual”, *Selecciones de Teología* 149 (1999) 10-17.
- THILS, G., “Les fidèles laïcs; leur sécularité, leur ecclésialité », *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 182-207.
- VALADIER, P., “¿Qué clase de democracia en la Iglesia?”, *Selecciones de Teología* 148 (1998) 254-262.
- VANHOYE, A., “Carisma”, en P. ROSSANO, G. RAVASI, Y A. GIRALDA (DIR) *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, Ed. Paulinas, 1990, 282-288.
- YAMAMOTO, K.; “Réciprocité et asymétrie. Une nouvelle typologie de deux modèles de la théologie trinitaire”, *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010) 217-236.

3. Recursos digitales

- BERZOSA, R., “Los ministerios, especialmente laicales, en una Iglesia misterio de comunión para la misión”; Universidad de Cantabria; Santander (2007) Aula de Teología; en <http://www.unican.es/webuc/internet> [consulta: 25 de abril del 2009].

- CEBALLOS BLANCO, C., “*Pueblo Sacerdotal. Estudio exegético-teológico del sacerdocio de la comunidad en 1P 2,4-10 y el Vaticano II con la ayuda de las ciencias sociales*”, Tesis doctoral, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010, en: <http://icaro.javeriana.edu.co/bitstream/10554/433/1/teo12.pdf> [consulta: 3 mayo del 2011].
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, *Catastro material referido a los laicos* [en línea], <http://www.iglesia.cl/breves_new/archivos/documentos_sini/922.pdf> [consulta: marzo 2010].
- JAVIERRE, A. M. “La Iglesia como sacramento. Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos”: IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 1982 en: <http://hdl.handle.net/10171/6265> [consulta: 7 de mayo de 2011]
- PELLITERO, R. (DIR.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, RIALP, Madrid, 2006 en: http://books.google.com.ar/books?id=KyYDvU7T0_oC&pg=PA5&dq=La+teolog%C3%ADa+del+laicado+en+la+obra+de+Y.+Congar&hl=es&source=gb_sselected_pages&cad=3#v=onepage&q=La%20teolog%C3%ADa%20del%20laicado%20en%20la%20obra%20de%20Y.%20Congar&f=false [consulta: 5 de mayo del 2011].
- , *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Pamplona, Navarra gráfica Ediciones, 1996, en: <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/16789> [consulta: 5 de mayo de 2011].
- REYES, J., “Los Laicos en la Ministerialidad de la Iglesia”; <<http://www.cpalsj.org/publicue/media/Los%20laicos%20en%20la%20ministerialidad.pdf>> [consulta : 25 abril 2009].
- SARANYANA, J.I., “El debate teológico sobre la secularidad cristiana (1930-1990)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 13 (2004), en: <dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=893795> [consulta: 16 de abril 2010].