

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Universidad de Murcia

Volumen XVI  
Julio-Diciembre 2000  
Número 30

## SUMARIO

### ESTUDIOS

Antonio Gómez Cobo  
*El ordo verborum en la Homelia in laude Ecclesiae de Leandro de Sevilla. Incidencia en su teología*..... 249-274

Francisco Chavero Blanco  
*“Discite a me”. El sermo V de sancto Francisco y la teología de san Buenaventura*..... 275-322

Guzmán I. Manzano  
*El primado absoluto de Cristo. Fundamentos y valoración de la posición de Escoto*..... 323-364

Ignacio Jericó Bermejo  
*«Credere et dicredere». Sobre la problemática del artículo de fe en los comentarios impresos de Pedro de Aragón (1584)*..... 365-408

J. Silvio Botero Giraldo  
*Protagonismo de pareja. Un ministerio a ejercitar*..... 409-431

### NOTAS Y COMENTARIOS

Miguel Álvarez Barredo  
*La Iniciativa de Dios*..... 433-437

Guzmán I. Manzano  
*Estudios sobre el conocimiento en Escoto*..... 439-442

BIBLIOGRAFÍA ..... 443-466

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS..... 467-479

LIBROS RECIBIDOS..... 481-485

ÍNDICE GENERAL ..... 487-492

## PROTAGONISMO DE PAREJA. UN MINISTERIO A EJERCITAR

J. SILVIO BOTERO GIRALDO

### Introducción

La participación de los laicos en la reflexión y en la acción de la Iglesia era una energía que dormía, que vegetaba a la sombra de la jerarquía hasta hace poco tiempo. Comienza ahora a hacer eco el reclamo de teólogos como H. Ernst, quien en el Sínodo sobre la familia (1980) se preguntaba si no ha llegado el momento de que la jerarquía de la Iglesia asuma en el campo de la ética la voz de los laicos, como ya lo hace en el campo de la doctrina social<sup>1</sup>.

La Iglesia, que en el viejo Código de Derecho Canónico (1917) empleaba términos como ‘exclusión’, ‘separación’ para indicar la distinción neta entre clérigos y laicos<sup>2</sup>, 50 años después con el Concilio Vaticano II repiensa la situación creada y devuelve al laico el puesto de corresponsabilidad que le compete dentro de la comunidad eclesial. El Sínodo de obispos

---

<sup>1</sup> Cfr. H. ERNST, (Intervención en el sínodo) en G. CAPRILE, *Il sinodo dei vescovi 1980*, Civiltà Cattolica, Roma 1982, 159-163; Íd., *É possibile un nuovo approccio?*, *Il Regno-doc.* 21 (1980) 504-505.

<sup>2</sup> Hay un elemento significativo que merece destacarse: mientras en el viejo código se aludía a la pena de “reducción al estado laical”, como una sanción (cc. 211 y 2305), el nuevo código, (c. 1336) solo alude a “expulsión del estado clerical”. Cfr. E. ZOCCA, “I Padri latini. (fine II e III secolo)” en *Laici e laicità nei primi secoli della chiesa* a cura di E. dal Covolo y otros, Paoline, Milano 1995, 201-202: “Riduzione al laicato come misura punitiva”.

(1988) sobre la vocación y misión de los fieles cristianos, que tendrá una expresión oficial posterior con la exhortación apostólica *Christifideles laici* (30 Dic. 1988), es un signo de esta nueva perspectiva<sup>3</sup>.

Dos voces en sentido complementario se hacen sentir: B. Bennassar alude a la “afonía” de los laicos en teología<sup>4</sup> moral y K. Rahner subraya de otra parte que “el cristiano es una persona mayor de edad”<sup>5</sup>. Por ‘mayoría de edad’, entendía Rahner “lisa y llanamente el conjunto de aquello que se exige de la expresa y libre responsabilidad de una persona en una determinada situación social o individual; conjunto que, por supuesto, puede variar de individuo a individuo y de sociedad a sociedad...”

Devolver “la voz a los laicos”, “reconocer su mayoría de edad” fue una de las serias preocupaciones del concilio, y sigue siendo tarea prioritaria de la Iglesia. La razón fundamental no deberá ser la de experimentar una creciente escasez de ministros ordenados, sino la de una conciencia de la capacidad ministerial de los laicos en base a su sacerdocio bautismal<sup>6</sup>.

El objetivo nuestro en estas páginas es trazar unas líneas sobre la historia de la participación de los laicos dentro de la Iglesia e intentar una fundamentación de su derecho a participar más activamente en la tarea eclesial, incluso en la reflexión teológica y en la acción directriz de la Iglesia.

## 1. EL PORQUÉ DE UNA MARGINACIÓN

Hay una constante en la pedagogía vétero y neotestamentaria: Yavé comenzó la historia formando un pueblo, y de en medio de él escogió a algunos para designarlos dirigentes. Igualmente, Jesús de Nazaret llama a formar el “nuevo pueblo de Dios”, y del grupo de los llamados elige doce para hacerlos “apóstoles”. Sea en el pueblo de los elegidos, sea entre los “doce” no aparece en un principio la norma del celibato. Será más tarde cuando comience a caracterizarse el estamento clerical.

<sup>3</sup> Cfr. P. COUGHLAN, *La vid y los sarmientos. Comentario a la Exhortación Apostólica sobre los laicos de Juan Pablo II con materiales de trabajo para grupos de estudio*, Narcea, Madrid 1990.

<sup>4</sup> Cfr. B. BENNASSAR, “El laico, sujeto activo de la teología moral”, *Moralia* 9/2 (1987) 133-142.

<sup>5</sup> Cfr. K. RAHNER, “El cristiano, mayor de edad”, *Razón y fe* 205/1004 (1982) 33-43.

<sup>6</sup> Hace unos años Hortelano comentaba con cierta gracia a propósito de la falta de sacerdotes: ¿“No será que el Espíritu Santo está haciendo huelga contra la Iglesia negándole los sacerdotes que necesita para que se abra a la participación de los laicos?”.

F. D'Atteo hace una presentación sintética de los laicos que conoció la Iglesia primitiva ocupando puestos de responsabilidad dentro de la comunidad creyente. Será mirando a la organización del viejo pueblo de Dios en el AT. (*archiereus, hiereus, levitas*) como la comunidad cristiana primitiva estructura su propio gobierno enfatizando cada vez más la función sacerdotal. Olvidaba, escribe Nardi, que Jesús no se hizo llamar 'sacerdote', que socialmente apareció como un 'laico'. Esta segunda anotación no agradaba mucho a Clemente Romano. Nardi deja entender que se operó una cierta rivalidad entre el clero naciente y los laicos en torno al ejercicio de unos ministerios o funciones<sup>7</sup>, una rivalidad que aún no se hace sentir en el *Discurso a Diogneto*.

Al presente se manifiesta dentro de la Iglesia una clara preocupación por lo que P. A. Bonnet llama "recuperación del protagonismo humano del fiel cristiano"<sup>8</sup>, lo que ha dado pie para que algunos estudiosos se pregunten por la fundamentación teológica de la condición de 'laico' dentro de la Iglesia<sup>9</sup>.

La recuperación de este protagonismo se inscribe dentro de la evolución del método teológico que aparece claro en la maduración de la doctrina social de la Iglesia. En la *Rerum novarum* (1891) la enseñanza de la Iglesia se revela dominada por la filosofía cristiana y planteada con el método rigurosamente deductivo que no dejaba espacio a las ciencias humanas, y cuya elaboración estaba a cargo de la jerarquía con total exclusión de los laicos. Cuarenta años después, con Pío XI y Pío XII se comienza a enfatizar la importancia del 'momento histórico' y se inicia la re-evaluación del papel de los laicos en el proceso de transformación. Finalmente, Juan XXIII opta por cambiar el método deductivo por el método inductivo y pone como punto de partida el 'momento histórico' ('los signos de los tiempos'). A partir de este momento los laicos ya no serán meros ejecutores de la enseñanza social, sino que deberán participar en su misma elaboración<sup>10</sup>. Este mismo proceso se deberá realizar en otros campos de la teología moral.

<sup>7</sup> Cfr. C. NARDI, "Patristica e laicità rileggendo la *Lettera a Diogneto*", *Nicolaus* 20/2 (1993) 105-151. Ver 109.

<sup>8</sup> Cfr. P.A. BONNET, "IL 'Christifidelis' recuperato protagonista umano nella chiesa", en *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo 1962-1987, II*, a cura di R. Latourelle, Cittadella, Assisi 1987, 471-492.

<sup>9</sup> Cfr. G. MAGNANI, "La cosiddetta teologia del laicato ha uno statuto teologico?", en *Vaticano II. Bilancio e prospettive... II*, 493-543.

<sup>10</sup> Cfr. R. A. McCORMICK, "Moral Theology in the Year 2.000: Tradition in Transition", *America* 166 (1992) 312-318.

No es fácil describir el hilo conductor de la evolución del laicado dentro de la Iglesia, como anota Faivre, por varios motivos: son raros los documentos en la antigüedad que hagan uso del término 'laico', los estudios sobre el origen del laicado no son numerosos y las mismas particularidades semánticas que ofrece el vocablo 'laico' dificultan la investigación<sup>11</sup>.

Dos obras de la antigüedad cristiana nos revelan las posiciones diversas de la comunidad en torno a los laicos: el *Discurso a Diogneto*<sup>12</sup> que pone de manifiesto la participación y animación de los laicos en la diáspora y en todas las esferas, y la *Primera Carta de Clemente Romano* a los corintios en la que ya comienza a percibirse la división de funciones que corresponden al obispo, al sacerdote y a los laicos. Los dos documentos mencionados nos delatan una posición asumida al comienzo del cristianismo y el cambio que se opera poco después. Una posición asumida en la que se mira a toda la comunidad de bautizados en su relación con el resto del mundo; la Iglesia ofrece la imagen de una comunidad misionera que se expresa con la figura de 'ser alma para el mundo': "lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo"<sup>13</sup>.

Cuando la Iglesia ya no mira tanto a sí misma cuanto a la funcionalidad interna de los diversos estamentos, entonces se comienza a contraponer clero y laicado. S. Cipriano empleaba los términos 'ordo' para hacer referencia a los 'patricios' y 'plebs' para hacer relación al 'pueblo'<sup>14</sup>. Así dejaba entrever ya una contraposición

Dentro de la 'plebs' (pueblo) se destacarán algunas categorías: los confesores, las diaconisas, las vírgenes consagradas, las viudas, los ascetas, los monjes y monjas, los conversos y los 'seniores laici'<sup>15</sup>. El vocablo 'clerici' en cambio aparece señalando un ministerio público que se desempeña en la Iglesia, mientras que a los laicos se les indica la condición de subordinados al clero. Esta subordinación se expresa mediante la invitación a

<sup>11</sup> Cfr. A. FAIVRE, "Aux origines du laïcat", *L'Année Canonique* 29 (1985-86) 19-54; T. VALDMAN, "Emergenza del clero e problema dei laici nella patristica greca" en *Laici, laicità, popolo di Dio. L'Ecumenismo in questione*. Napoli 1988, 65-73.

<sup>12</sup> *Discurso a Diogneto* V,1, en *Padres Apostólicos*. Introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, BAC., Madrid, 1950, 850: "I neque regimine neque sermone neque politicis vitae institutis a ceteris hominibus sunt distincti": C. NARDI, "Patristica e laicità...", 111, nota 26.

<sup>13</sup> *Discurso a Diogneto* VI,1.

<sup>14</sup> Cfr. S. CYPRIANUS, *Epist. XII ad Cornelium Papam*, PL. 3,854.

<sup>15</sup> Cfr. P. G. CARON, *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*, Dott. A. Giuffrè, Milano 1975, 44-48.

obedecer y respetar a quienes detentan la función de gobierno, llamados ‘seniores’<sup>16</sup>.

Es Clemente Romano quien en su *Primera Carta* deja constancia de las funciones que competen al obispo, al sacerdote y al diácono, contrapuestas a las obligaciones que corresponden a los laicos de obedecer a las normas emanadas de la jerarquía. Un testimonio semejante aparece en las cartas de S. Ignacio de Antioquía<sup>17</sup>. Afirma Carón que la sumisión de los fieles a la jerarquía no impedía una participación en una medida limitada en el gobierno de la Iglesia. El código de Derecho Canónico (1917) en el canon 742 preveía la autorización al laico de administrar el bautismo ‘necessitate cogente’. La administración del bautismo por el laico ya aparecía antiguamente como una excepción a la norma general que establecía que fuera ministro el sacerdote o el diácono. El Sínodo de Elvira (año 305) autorizaba también al laico ‘necessitate cogente’ a la administración del bautismo.

En lo que respecta al sacramento de la eucaristía se admitía que el laico, en determinadas circunstancias, pudiera ser el portador de la comunión. Aparece testimoniada esta costumbre sea en la tradición de las diaconías, sea en las cartas de S. Ignacio de Antioquía y de S. Jerónimo, como también en las *Constituciones Apostólicas*<sup>18</sup>. Muy pronto, en los concilios de Laodicea (año 365) y de Trullo (año 687) aparecerá la prohibición a los laicos de distribuir la comunión.

Carón, estudiando la posible participación de los laicos en la ‘potestas magisterii’, afirma que si en la actual organización de la Iglesia dicha potestad no hace parte de la ‘potestas jurisdictionis’, con mayor razón debe pensarse que en la Iglesia primitiva era ejercida la mayor de las veces por ‘cooperadores carismáticos’ sin necesidad de la ‘missio canónica’ de modo estable y continuo<sup>19</sup>.

Carón pretende dar una razón de esta participación que posteriormente desaparecerá; alude a la presencia de élites de laicos bien preparados cuando la comunidad cristiana era todavía un grupo reducido. Con el crecer de la masa de fieles estas élites desaparecen. No parece lógico, pues el crecer

---

<sup>16</sup> Cfr. P. G. CARON, *I poteri giuridici...*, 65: “Quicumque aliquid publicum munus in Ecclesia gerebant”. “Similiter adolescentes subditi estote senioribus”, *I. Pedro* 5,5. E. ZOCCA, “I Padri latini...”, 192-195: “Il laico: identificazione, doveri, rapporto con la gerarchia”.

<sup>17</sup> Cfr. I., CLEMENTE ROMANO, XI, PL. 1,287-290; IGNATIUS DE ANTIOQUIA, *Epist. ad Smyrnacos*, c. 8, PG. 5,714.

<sup>18</sup> Cfr. P. G. CARON, *I poteri giuridici...*, 138, notas 81, 82 y 83.

<sup>19</sup> Cfr. P. G. CARON, *I poteri giuridici...*, 146.

de la comunidad hubiera exigido con mayor razón la participación de los laicos capaces de ejercer este ministerio de la enseñanza. Aumentó el número de los fieles pero bajó la calidad. Esta fue la ocasión para que el clero tomase una mayor importancia y asumiese con exclusividad los ministerios en que antes participaban también los laicos<sup>20</sup>.

¿En razón de qué se daba esta triple participación a los laicos? Diversos autores (G. Otranto, J. Lécuyer, A. Nocent)<sup>21</sup> han fundado estos ministerios de los laicos en la participación en el sacerdocio común. Caso típico de un laico que ha predicado el ‘verbum Domini’ antes de que le impusiesen las manos fue Pablo (*Hechos* 9,27). Un testimonio de esta ‘potestas magisterii’ lo encontramos en las *Constituciones Apostólicas* (l. 8, c. 32).

Requisitos para el ejercicio de este ministerio eran la pericia oratoria y la probidad de costumbres. Sabemos por la información que nos ha dejado S. Cipriano que en el Concilio de Cartago (año 250) se sentaron junto a los obispos y clérigos también algunos confesores y laicos (‘laici stantes’ que no habían renegado de la fe)<sup>22</sup>. Existen otros testimonios de la participación de los laicos en los concilios; por ejemplo, el Sínodo de Tarragona (año 516) prescribía a los obispos hacerse acompañar de sacerdotes y de fieles laicos a fin que estos se informasen sobre las decisiones que allí se tomarían<sup>23</sup>.

Hacia el año 398, con ocasión del Concilio de Cartago comienza a aparecer en forma explícita la marginación de los laicos: se les prohíbe enseñar las cosas sagradas en presencia de los clérigos, a no ser que se les autorice; a las mujeres de ninguna manera se les permitirá, así se trate de una mujer instruida y santa (cc. 98 y 99)<sup>24</sup>.

También los papas, como en el caso de S. León Magno quien, escribiendo al patriarca Máximo de Antioquía y al obispo Teodoreto de Ciro, ordena que solo los pastores oficiales de la grey puedan predicar, excluyendo a los demás, sea monjes o laicos. Esta medida la tomaba por razón de la difusión de las herejías que entonces dividían la comunidad.

<sup>20</sup> Cfr. P. G. CARON, *I poteri giuridici...*, 153.

<sup>21</sup> Cfr. G. OTRANTO, “Il sacerdozio comune dei fedeli nei riflessi della I Petr. 2,9”, *Vetera Christianorum* 7 (1970) 225-2246; J. LÉCUYER, “Sacerdoce des fidèles et sacerdoce ministériel chez Origène”, *Vetera Christianorum* 7 (1970) 253-264; A. NOCENT, “Il sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo”, *Vetera Christianorum* 7 (1970) 305-324.

<sup>22</sup> Cfr. P. G. CARON, *I poteri giuridici...*, 170 y 172.

<sup>23</sup> Cfr. P. G. CARON, *I poteri giuridici...*, 161. E. ZOCCA, “I Padri latini...”, 208-2209: “Ruolo dei laici nelle decisioni ecclesiali”.

<sup>24</sup> Cfr. P. G. CARON, *I poteri giuridici...*, 163.

Consta también en la historia de la Iglesia la participación del ‘populus fidelium’ en la ‘potestas jurisdictionis’ o ‘potestas regendi’. Era una participación diversa según se tratase de las distintas ramas (legislativa, administrativa o coercitiva). Podría pensarse en una posible contradicción entre el principio de la jerarquía y el principio de la igualdad de todos los bautizados frente a Dios, pero no era así. Se entendía estas competencias en plena armonía, escribe Caron<sup>25</sup>. Las dos primeras formas (legislativa y administrativa) aparecen más patentemente, mientras que la tercera menos. Formas concretas del ejercicio de esta ‘potestas regendi’ aparecen en la asamblea plenaria de la comunidad en la que los laicos participaban. Ejemplo de este tipo de asamblea es el caso en que la comunidad elige los siete diáconos (*Hechos* 6,1-5). Otro ejemplo lo tenemos en el modo de proceder de algunos concilios (Tarragona, Epaon)<sup>26</sup>.

El problema de ‘las investiduras’ que se presentó en tiempo de Gregorio VII (años 590-604) cuando se dio prevalencia al principio de ‘invertir de lo alto’ con menoscabo del principio democrático era como un reflejo no remoto de lo que ya en el siglo IV había sucedido cuando los emperadores romanos pretendieron influir en la elección de los papas. A partir de entonces, de una participación directa se pasará a un simple compromiso en que el pueblo ya no elige, sino que se limita a expresar su satisfacción popular con una aclamación, porque la elección ha pasado a manos de la jerarquía (obispos y sacerdotes)<sup>27</sup>.

Existen testimonios, afirma Caron, en los que se confirma la participación del pueblo en la elección de los obispos a manera de ‘testimonium’, es decir, como aprobación o reconocimiento de las virtudes del candidato. Intervenir en la elección parece haber sido la forma más clara de participación en la ‘potestas regendi’, porque la participación en la función disciplinar o jurisdiccional (judicial) fue aún más reducida.

Parece que ya desde el comienzo la ‘potestas coercitiva’ fue puesta en manos de los ‘oficiales’ (la jerarquía) a juicio de Caron, pero con la anuencia de los presbíteros y de los laicos. Un caso típico de participación en las

<sup>25</sup> Cfr. P. G. CARON, *I poteri giuridici...*, 190.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, 199-200.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, 224; P. STOCKMEIER, “La scelta del vescovo da parte del clero e del popolo nella chiesa primitiva”, *Concilium* 7 (1980) 1125-1136; J. GAUDEMET, “Dalla elezione alla nomina dei vescovi”, *Concilium* 7 (1980) 1137-1147; E. KILMARTIN, “Il diritto del laicato nella elezione del vescovo”, *Concilium* 7 (1980) 1186-1194.



decisiones de toda la comunidad fue el de la readmisión de los ‘lapsi’ a la comunión eclesial después de las persecuciones romanas<sup>28</sup>.

Con el hecho de que los emperadores dejaran en manos de los obispos ejercer justicia, y que el juicio de los eclesiásticos no debía quedar en poder de los laicos, la ‘potestas regendi’ se va afirmando en las manos de la jerarquía. La *Novela 83* de Justiniano daba a los obispos el derecho de castigar a los clérigos y de deportarlos, y de imponer penitencias a los laicos.

Caron atribuye al crecimiento de la comunidad el hecho de que la triple potestad termine en manos de la jerarquía. Somos del parecer que más bien son los abusos de autoridad que se presentaron, y sobre todo el hecho de que la jerarquía se va convirtiendo en élite, lo que explica la marginación del pueblo en lo que respecta a las competencias que tuvo en un comienzo.

La “reforma gregoriana” nos da la razón: la ingerencia de los poderes civiles dentro de la Iglesia, la exaltación del poder del papa, la imposición del celibato a los eclesiásticos, hace que el poder de la jerarquía se fortalezca y se afirme. Posteriormente vendrá la centralización de los poderes en Roma<sup>29</sup> durante el II milenio, lo que definirá la participación de los laicos hasta el pre-Concilio Vaticano II.

Durante el II milenio habrá momentos en que el laicado aparezca como una fuerza representativa. Noonan alude al tiempo de Denys Le Chartreux cuando en torno a él se reunió un grupo de laicos cultivados que se preocupaban por la vida matrimonial<sup>30</sup>. La actividad de este grupo es un modelo de lo que puede ser hoy la participación de los laicos en la reflexión teológica de la Iglesia sobre la vida conyugal.

En las comunidades protestantes se ha mantenido la fuerza laical como una proyección de la época en que S. Juan Crisóstomo se refería a la pareja-familia cristiana como “iglesia doméstica”, como “pequeña iglesia”<sup>31</sup>. La

---

<sup>28</sup> Cfr. R. MACINA, “un modèle pour délier les divorcés remariés: admission provisoire des ‘lapsi’ par Cyprien de Carthage (H 258)”, *Le Supplément. Revue d’Éthique et Théologie Morale* 165 (1988) 94-134.

<sup>29</sup> Cfr. M. MACARRONE, “Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio nella dottrina di Innocenzo III”, *Lateranum* 44/2 (1978) 449; G. FRANSEN, “Les laïcs dans l’Église au Moyen Âge”, *L’Année Canonique* 29 (1985-86) 55-69.

<sup>30</sup> Cfr. J. T. NOONAN, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Cerf, París, 1969, 388-390; D. DIONYSII CARTUSIANI, *Opera Omnia, Opera Minora VI, Typis Cartusiae*, Tornaci 1909, “De laudabili vita coniugatorum”, 59-120.

<sup>31</sup> Cfr. J. S. BOTERO G., *Per una teologia della famiglia*, Borla, Roma 1992, 69-74; L. SCHUMMER, “La famille chrétienne comme sanctuaire selon la tradition de la Réforme”, *Communautés et liturgies* 3 (1986) 239-256; F. FROST, “Les laïcs dans l’anglicanisme”, *L’Année Canonique* 29 (1985-86) 183-192; J. JOUFFROY, “Les laïcs dans l’Église réformée”, *L’Année Canonique* 29 (1985-86) 193-200.

polémica entre la Iglesia católica y la Reforma protestante en el Concilio de Trento contribuyó en buena forma a radicalizar más la posición en favor del sacerdocio jerárquico con detrimento del sacerdocio de los fieles que las comunidades protestantes han abonado positivamente<sup>32</sup>.

Es significativo que ya en el siglo pasado el Cardenal H. Newman (convertido del protestantismo al catolicismo) se haya manifestado fuertemente interesado por la formación de la conciencia de los laicos<sup>33</sup>. Newman se confesaba

“persuadido de que ‘la ecclesia docens’ es más feliz cuando se encuentra rodeada, como en Efeso, de partidarios entusiastas, que no cuando aparta a los fieles del estudio de sus divinas doctrinas y de participar en su contemplación divina, y exige de ellos una ‘fides’ implícita en su palabra, que viene a parar, infaliblemente, en las clases instruidas en la indiferencia, y en las clases pobres en la superstición”<sup>34</sup>.

Será a mitad del siglo XX cuando “la teología del laicado” resurgirá con vida nueva, gracias a la obra de Y. Congar<sup>35</sup>. Urge, cuando estamos a las puertas del III milenio, repensar la posición del laico dentro de la Iglesia. Muchos teólogos hablan del “estatuto teológico del laico” hoy<sup>36</sup>. Se hace necesario reelaborar una reflexión teológica que piense en función de unir clero y laicado, no de dividir; en función no de dominio y de superioridad sino de participación; no contrapuestos sino integrados en la comunidad eclesial. Esta es una tarea que se inserta en el esfuerzo de renovación del concilio, que se plantea la necesidad de superar una definición negativa del laico (aquel que no es clérigo) y quiere proponer una nueva concepción<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. O. KARRER, “Il principio di sussidiarietà nella chiesa” en *La chiesa del Vaticano II* a cura de G. Barauna, Firenze 1965, 615; J. IMBERT, Les laïcs après le concile de Trente”, *L'Année Canonique* 29 (1985-86) 71-82.

<sup>33</sup> Cfr. E. GUERRIERO, “Il fedele laico nella visione di John Henry Newman”, *Communio* 122 (1992) 58-73; M. A. ACEBAL, El laicado en la vida y en el pensamiento del Cardenal Newman”, *Studium Ovetense* 22 (1994) 305-325; J. MORALES, El laicado cristiano en Newman anglicano”, *Scripta Theologica* 29 (1997) 369-388.

<sup>34</sup> M. A. ACEBAL M., “El laicado en la vida ...”, 320.

<sup>35</sup> Cfr. Y. M. J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcité*, Cerf, París 1953.

<sup>36</sup> Cfr. G. MAGNANI, “La cosiddetta teologia del laicato...”, 493-5543.

<sup>37</sup> Cfr. M. TOSO (a cura di), *Laici per una nuova evangelizzazione. Studi sull'Esortazione Apostolica 'Christifideles laici' di Giovanni Paolo II*, LDC., Leumann (Torino) 1990, 44-50; G. MAGNANI, “La cosiddetta teologia del laicato...”, 494-516: “Excursus storico”; Y. CONGAR, *Jalons...*, 19-35.

No es desde una contraposición ‘laico-clérigo’ como podremos comprender válidamente quién es el laico en la Iglesia, sino recuperando la imagen de ‘discípulo’ que aparece ya en el NT para designar a los seguidores de Cristo, como sugiere Magnani<sup>38</sup>. En esta perspectiva parece concebir Schillebeeckx la naturaleza del laicado: comunidad, ministerio y teología son para él como los ángulos de la base de una pirámide triangular. Tres instancias, en estrecha relación pero al mismo tiempo relativizadas, que se consideran ‘discípulos’ en la escuela del único Maestro, Cristo Jesús<sup>39</sup>.

U. von Balthasar concibe tres órdenes o estados de vida (estado de los consejos, estado sacerdotal y estado laical) que entiende como “miembros de un organismo” (I. Cor. 12,22-27) en estrecha relación, cada miembro con una función específica en orden a ‘la unidad del amor’. “La expresión ‘apostolado seglar’ y ‘sacerdocio de los fieles’ indican básicamente lo mismo, escribe Balthasar: que el seglar tiene que reflejar y transmitir dentro de su radio de acción personal, en la medida de sus posibilidades, algo de las funciones eclesiales, del sacerdocio y de la vida de los consejos. Pero, objetivamente, esto alcanzará su plasmación más perfecta cuando los laicos traducen a los campos profanos los impulsos espirituales procedentes de la ‘Iglesia’ (...) y los continúan de forma competente precisamente en el lugar en que termina la competencia de los estados de elección. (...) De la anteposición del amor a todo lo demás deriva una última relativización de todas las diferencias fundantes de estado de vida”<sup>40</sup>.

Pablo VI ve la oportunidad de recuperar algunos ‘ministerios’ que fueron incluso ejercitados por laicos, que cayeron en desuso, que es útil restablecer, y procede a restaurarlos con el Motu proprio *Ministeria quaedam* (15 Agosto 1972)<sup>41</sup>. Pablo VI aún no aludía expresamente a los ministerios laicales. Serán los teólogos quienes iniciarán la reflexión sobre el sentido y la posibilidad de un ‘ministerio conyugal’<sup>42</sup>.

Comienzan a escucharse voces de parte del Magisterio de la Iglesia que

<sup>38</sup> Cfr. G. MAGNANI, “La cosiddetta teologia del laicato...”, 506.

<sup>39</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Umanità, la storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 297.

<sup>40</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Edic. Encuentro, Madrid 1994, 287 y 288.

<sup>41</sup> Cfr. PAOLO VI, Motu proprio “*Ministeria quaedam*”, *Enchiridion Vaticanum*, IV, 1749-1770.

<sup>42</sup> Cfr. E. CAPPELLINI - G. DALLA TORRE, *Diritto e pastorale. Evangelizzazione e laici, vita della chiesa, sacramenti e matrimonio*, Società San Paolo, Milano 1992, 137-140; P. G. LIVERANI, *In principio erano i laici*, Ave, Roma 1996, 115-118; D. TETTAMANZI, *Il ministero coniugale. Spazio pastorale della coppia cristiana*, Ave, Roma, 1978.

urgen esta participación de los laicos. Ejemplo reciente es la Conferencia Episcopal de Obispos norteamericanos, que en su carta pastoral (Dic. 1998) “sobre la función del laico en la vida de la Iglesia en el III milenio” se proponen subrayar la dimensión esencial de la vocación del laico, una misión social en el mundo, que frecuentemente había estado marginada<sup>43</sup>.

## 2. FUNDAMENTACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN DE LOS LAICOS

No pretendemos entrar en el campo en que autores como Congar, Rahner, De la Potterie, Philippe Schillebeeckx han escrito tan acertadamente sobre la fundamentación de la teología del laicado en general. Nos interesa fundamentar la participación de los laicos (casados) en materia de ética conyugal.

Ya es un hecho el reclamo de teólogos y de laicos de que la ética de la pareja-familia es tarea prioritaria de los directamente interesados, como son los mismos fieles casados. Y. Calvez hace un paralelo entre la doctrina social de la Iglesia y la moral sexual. ¿Por qué en la moral sexual aparecen algunos términos que no conoce la doctrina social (lícito, ilícito)? ¿Por qué mientras en la doctrina social el magisterio orienta con criterios y principios de reflexión, en moral sexual dicta normas de comportamiento? ¿Por qué estas y otras diferencias?<sup>44</sup> A. Hortelano, en forma similar, se pregunta por qué en el espacio de 100 años la doctrina social de la Iglesia, desde *Rerum Novarum* a *Centesimus Annus* ha evolucionado enormemente, mientras que en el campo de la ética conyugal no se contempla un cambio igualmente significativo<sup>45</sup>.

Los teólogos han comenzado a interesarse muy seriamente por la participación de los fieles laicos en el campo de la teología<sup>46</sup>, y en modo particular, en la moral sexual y conyugal<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE STATI UNITI, “La missione sociale dei cristiani nel mondo”, *Osservatore Romano* 14 Enero, 1999, 7.

<sup>44</sup> Cfr. Y. CALVEZ, “Morale sociale et morale sexuelle”, *Études* 378 (1993) 641-650.

<sup>45</sup> Cfr. A. HORTELANO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1975, 193-194

<sup>46</sup> Cfr. S. BASTIANEL, *Autonomía morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980; E. SCHILLEBEECKX, *Umanità, la storia di Dio...*, 246-298: “Per un governo democratico della chiesa quale comunità di Dio”.

<sup>47</sup> Cfr. B. BENASSAR, “El laico, sujeto activo de la teología moral”, *Moralia* 9/2 (1987) 133-142; ÍD., *Pensar y vivir moralmente. La actitud samaritana del pueblo de Dios, Sal terrae*, Santander 1988, 85 y 87.

En orden a esta fundamentación de la participación de los laicos casados en la tarea de pensar, elaborar y difundir una teología ética para las parejas y las familias, sugerimos cuatro elementos básicos: el ‘sensus fidelium’, la condición de ‘ministros’ en la celebración del sacramento del matrimonio, la función de la ‘experiencia moral’ en la reflexión ético-teológica moderna y la conciencia de ser ‘sujeto activo’ en todo aquello que afecta directamente a la pareja y a la familia.

El ‘sensus fidelium’ es una categoría teológica que vemos reaparecer en el ámbito de la reflexión teológica postconciliar. Vaticano II<sup>48</sup> (LG. n. 12) y Juan Pablo II (FC. 5)<sup>49</sup> lo han rescatado. La constitución dogmática *Lumen gentium* afirma que

“la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Espíritu Santo, no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando desde los obispos hasta los últimos fieles presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres”.

El hecho de que el hombre haya sido creado por Dios-Creador a imagen suya (Cfr. GS. 12) es la fuente de la valoración de la persona humana, del reconocimiento de los derechos de toda persona, de la igualdad entre todos los hombres; estos son para nosotros elementos básicos para la valoración del laico dentro de la Iglesia.

Por “sensus fidei” entiende Vorgrimler la conciencia individual iluminada por la fe, y por tanto por el mismo Dios, que en un sentido más amplio alude a la conciencia colectiva de fe, dando origen a la expresión ‘sensus fidelium’<sup>50</sup>. D. Vitali coloca este ‘sensus fidei’ de los cristianos en “la vida

---

<sup>48</sup> En los documentos del Vaticano II encontramos una serie de referencias al término ‘sentido...’ acompañado de varios complementos. Entre otros: “sentido sobrenatural de la fe” (LG. 12), “sentido cristiano de los fieles” (GS. 52), “sentido religioso y moral” (GS. 59), “sentido religioso” (DH. 4, SC. 124), “sentido católico” (‘‘‘. 30), “sentido ecuménico” (UR. 19), “sentido cristiano de los fieles” (GS. 52), “sentido de la autonomía” (GS. 55), “sentido cristiano” (GS. 62), “sentido de la fe” (LG. 35), “sentido de nuestra vida temporal” (LG. 48). Cfr. PH. DELHAYE, M. GUERET, P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, CETEROC, Louvain 1974, 601-602.

<sup>49</sup> Cfr. A. VILLAREJO, *El matrimonio y la familia en la ‘Familiaris consortio’*, Paulinas, Madrid, 1984, 36-39.

<sup>50</sup> Cfr. H. VORGRIMLER, “Dal ‘sensus fidei’ al ‘consensus fidelium’”, *Concilium* 4 (1985) 16; J. S. BOTERO G., *Vivere la verità nell’amore. Fondamenti e orientamenti per un’etica coniugale*, Dehoniane, Roma 1999, 111, nota 140.

nueva” que se re-crea en el fiel cristiano mediante el bautismo, una vida nueva que es vida de fe, esperanza y amor que comporta la participación en la vida de Cristo<sup>51</sup>.

Una definición más clara aún nos la ofrece el mismo Vitali: el ‘sensus fidei’ es un juicio intuitivo sintético, una cualidad del bautizado inserto en Cristo, que resulta de la gracia y por la cual el fiel es capaz de percibir espontánea y globalmente la trascendencia del dato revelado. Es un sentido que procede de la fe y que hace relación a todo lo que concierne a la fe; no es tanto un instinto cuanto una modalidad de conocimiento; un conocimiento que no es fruto de un esfuerzo conceptual sino de una experiencia concreta<sup>52</sup>.

El sentido de fe capacita a los esposos cristianos para discernir a la luz del evangelio cuál es la voluntad de Dios sobre la pareja en las diversas circunstancias de la vida matrimonial. Juan Pablo II afirma que

la Iglesia no lleva a cabo el propio discernimiento evangélico únicamente por medio de los pastores (...) sino también por medio de los seglares. (...) quienes por razón de su vocación particular tienen el cometido específico de interpretar a la luz de Cristo la historia de este mundo..” (FC. 5).

La condición de ‘ministros’ del sacramento del matrimonio es un argumento de data reciente dentro de la teología, a juicio de Ligier<sup>53</sup>. El pacto de la alianza ya en el AT preveía unos ‘pactantes’ (Yavé y el pueblo de Israel), unos testigos y el objeto del compromiso. Siendo la alianza conyugal una imagen de la alianza esponsal de Yavé con el pueblo, de Cristo con la Iglesia, aparece claro que los dos esposos son los que se comprometen delante de Dios y de la Iglesia a formar “una comunidad de amor y de vida”. La misma fórmula del compromiso esponsal “yo me entrego a ti ..., yo te recibo como esposo, como esposa...” conlleva una sutil insinuación de semejanza con la fórmula consecratoria eucarística “tomad y comed que esto es mi cuerpo ...”. Cristo celebra la nueva alianza con su esposa la Iglesia en la eucaristía, y los esposos en el contexto de la celebración eucarística ratifican su alianza conyugal. Cristo toma la iniciativa de ofrecerse como Esposo

---

<sup>51</sup> Cfr. D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993, 198.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.*, 202.

<sup>53</sup> Cfr. L. LIGIER, *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Città Nuova, Roma 1988, 108-110.

so a la Iglesia en un banquete de alianza con clara referencia esponsal, y los esposos, a imagen de Cristo, se ofrecen uno a otro como eucaristía conyugal: “yo me entrego a ti...”<sup>54</sup>.

El Vaticano II, sin aludir a la condición de ‘ministros’ en forma explícita, hace una referencia a ella cuando indica la relación existente entre el sacramento del matrimonio y la alianza de Cristo con la Iglesia que LG. (11) y GS. (48) reproducen con dos verbos significativos: *participar* y *significar*:

los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (...) poseen su propio don, dentro del pueblo de Dios, en su estado y forma de vida.

Que los esposos sean ministros del sacramento que los une, no solo en el momento de celebrar la alianza matrimonial (‘sacramentum in facto esse’), sino también a lo largo de la existencia conyugal (‘sacramentum in fieri’), implica que tendrán una responsabilidad particular en la tarea de “hacerse una sola carne” (Gén. 2,24), de tal forma que, como enseña la GS (48),

“consagrados por un sacramento especial, con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar (...) llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación...”

“En la Iglesia latina, enseña el *Catecismo de la Iglesia*, se considera habitualmente que son los esposos quienes, como ministros de la gracia de Cristo, se confieren mutuamente el sacramento del matrimonio expresando ante la Iglesia su consentimiento” (1621). Afirmar que los esposos son ‘ministros’ del sacramento que celebran conlleva afirmar también una ‘ministerialidad’<sup>55</sup> que el concilio reconoce cuando enseña que

---

<sup>54</sup> Cfr. J. S. BOTERO G., “Eucaristía y matrimonio. Fundamento de una relación”, *Studia Moralia* 35 (1997) 375-400; F. MARINELLI, “Matrimonio ed eucaristia”, *Lateranum* 56 (1990) 117-142.

<sup>55</sup> Cfr. P. A. BONNET, “La ministerialità laicale”, en *Teologia e Diritto Canonico*, Direttore “. Di Felice, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, 87-130; C. ROCCHETTA, “Gli sposi ‘si conferiscono’ il sacramento del matrimonio? Una formulazione del ‘nuovo Catechismo che fa problema’”, *Ricerche teologiche* 6 (1995) 267-290; C. GIULIODORI, “Ministero e ministerialità dei coniugi”, *Presenza pastorale* 61/1 (1992) 81-87.

“así como en el conjunto de un cuerpo vivo no hay miembros que se comporten de forma meramente pasiva, sino que todos participan en la actividad vital del cuerpo, de igual manera en el cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, todo cuerpo crece según la operación propia de cada uno de sus miembros” (AA. 2).

Otra razón que justifica plenamente el hecho de que los esposos sean ‘ministros’ del sacramento del matrimonio es que el matrimonio es una vocación, no destino fatal, como tantas veces se llegó a pensar por fuerza de ciertos proverbios populares, fruto de una tradición mítica y mágica.

La vocación al matrimonio es una especificación de la vocación cristiana, es una forma de la “vocación de alianza” que caracteriza al fiel cristiano: revelar en forma histórica y sensible la alianza de Dios con la humanidad, de Cristo con la humanidad redimida. La vocación personal es un presupuesto de la responsabilidad frente a su propia historia, frente al desarrollo de su propio proyecto de vida individual y comunitario.

Ser ‘ministros’ del sacramento comporta, pues, una sana autonomía cristiana para realizar el proyecto que conlleva la vocación a la vida conyugal: *participar* cada vez en mayor medida en la fuente de la alianza que es la pareja *Cristo-Iglesia*, y *significar* (revelar) en forma visible la riqueza y la profundidad del misterio sponsal.

La función de la ‘experiencia moral’ en la reflexión ético-teológica moderna es otro elemento que funda el protagonismo de la pareja. La categoría de la ‘experiencia’ por razón de la cosmovisión dicotómica de la cultura griega había sido vista con recelo hasta hace poco tiempo. La concepción tradicional de ‘teoría-praxis’ marcó profundamente la reflexión teológica hasta el punto de que la vida, la situación concreta, la experiencia humana contaran poco delante de la doctrina, delante de la ley, delante de la teoría.

La teología pasa hoy de lo que fue una ‘ortodoxia verbal’ (decir la verdad) a una ‘orto-praxis’ (hacer la verdad)<sup>56</sup>. A este propósito escribe Vilanova:

“El correctivo de esta lamentable situación (la insuficiencia de una ortodoxia verbal), es la ‘praxis’, concepto que no es nuevo. En efecto, la praxis, concepto denso, tomado de la filosofía griega y mal traspuesto a nuestras lenguas modernas, la ‘práctica’ social de la fe no es solo una referencia empírica oportunista a las situaciones cambiantes

<sup>56</sup> Cfr. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana III*, Herder, Barcelona 1992, 978-986.



de las comunidades, sino que forma parte del tejido teológico, hasta el punto de ejercer en el mismo una cierta normatividad. Sin perjuicio de la ortodoxia, hay en juego una ortopraxis, en una reflexión desarrollada en contacto con las situaciones cambiantes de este mundo bajo el impulso del evangelio como fuente de renovación”.

“El resultado, añade, será una teología inductiva en vez de deductiva. Pero siempre a condición de que no se considere la praxis como la única base capaz de fundamentar el discurso de la fe... (...) Es preciso que inducción y deducción se articulen en una expresión dialéctica que deje espacio, en su mismo proceder, a la fe vivida en la comunidad”.

El mismo concilio abrió espacio a la ‘experiencia’ cuando escribe que “a la luz del evangelio y de la experiencia humana” (...) analizará los problemas más urgentes que afectan al género humano (GS. 46).

La experiencia humana se valora desde el momento en que pensamos en una nueva concepción del hombre como un ‘hacerse’ (un devenir), dentro de una visión existencialista. Juan Pablo II enseña en *Familiaris consortio* que “el hombre es un ser histórico, que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento” (34).

La experiencia moral, pues, tiene un equivalente en la misma teología joánica: “hacer la verdad” que corresponde a “hacer historia”. “Hacer la verdad’, como enseña el evangelio, escribe G. Gutiérrez, adquiere en esta perspectiva una significación precisa y concreta: la importancia del actuar en la existencia cristiana. Es más, únicamente haciendo esta verdad es como se verificará, literalmente hablando, nuestra fe”<sup>57</sup>.

Es necesario entender la praxis como momento constitutivo de la verdad y no como simple consencuencia del acto de fe. Por esta razón el ‘sensus fidei’ camina en estrecha relación con la experiencia de fe del bautizado. Vitali dice que la teología tardó en acoger el ‘sensus fidei’ precisamente porque mantuvo en la penumbra la experiencia del creyente<sup>58</sup>.

Los casados, que “poseen su propio don, (...) en su estado y forma de vida”, mediante la vivencia de la alianza conyugal se convierten uno para el otro en “intérpretes del amor de Dios” (GS. 50) y experimentan la cercanía de Dios como “su Aliado”: a través del ‘otro’ sienten la presencia del ‘OTRO’.

<sup>57</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Cep, Lima 1981, 26.

<sup>58</sup> Cfr. D. VITALI, *Sensus fidelium...*, 259.

La conciencia de ser ‘sujeto activo’ en las cosas que competen de modo específico a las parejas de esposos es el cuarto fundamento que nos propusimos desarrollar en estas páginas. Un tema que solo recientemente ha comenzado a despertar interés, aunque es muy antiguo, porque una estructura machista, una ‘cultura del Uno’<sup>59</sup>, dominante y opresora, no dejaba margen para que se llegara a afirmar la “conciencia de pareja”. Ya el concilio nos da una pista de este tipo de conciencia del ‘nosotros conyugal’ cuando en GS. enseña que

los cónyuges (...) se esforzarán ambos, de común acuerdo y común esfuerzo, por formarse un juicio recto... en un clima de benévola comunicación y unión de propósitos entre los cónyuges y una cuidadosa cooperación... vivan unidos, con el mismo cariño, un modo de pensar idéntico.... (50 y 52).

B. Häring escribía a este propósito que los esposos no deben buscar la verdad fuera del matrimonio, sino en el ámbito de la misma pareja. La verdadera y propia autoridad en este campo de la formación de la verdad del matrimonio, en cuanto se trata de formación de la conciencia conyugal, es la pareja. El hombre casado queda plasmado y determinado por el estado matrimonial en cada uno de los sectores de su vida personal, de modo diverso del célibe, aun en sus decisiones personales”<sup>60</sup>.

Esta conciencia de pareja no es una intuición reciente: tiene sus raíces en las culturas más antiguas del oriente, y sobre todo en la tradición cristiana. En el paraíso, los primeros padres recibieron como tarea: “serán una sola carne”; por esta razón “llegan cada vez más a su propia perfección” (GS. 48) adquiriendo así una conciencia progresiva de ‘persona conyugal’. La rivalidad que despertó en ellos el primer pecado echó a perder aquella situación de profunda y gozosa unión interpersonal, de la que quedó una nostalgia por la recuperación<sup>61</sup>.

Si la Iglesia en el concilio subrayó la importancia de la conciencia moral de la persona humana, diremos que a fortiori dará relieve a la conciencia moral de la pareja. De hecho, en torno a la promulgación de la

<sup>59</sup> Cfr. J. S. BOTERO G., *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano 1994, 21-32.

<sup>60</sup> Cfr. A. SUSTAR-B. HÄRING, *L'educazione della coscienza oggi*, Paoline, Roma 1969, 54-61.

<sup>61</sup> Cfr. J. S. BOTERO G., *Hacia una conciencia del ‘nosotros conyugal’. Intuiciones y sugerencias para un futuro*, *Moralia* 14/2 (1992) 177-194.

*Humanae vitae* (1968) las conferencias episcopales, al interpretar el pensamiento de Pablo VI, dieron particular importancia a la “conciencia de los cónyuges”<sup>62</sup>.

Pablo VI, al enfatizar en la *Humanae vitae* la ‘paternidad responsable’, afirmaba que “comporta una vinculación más profunda con el orden moral objetivo, establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia (...) en una justa escala de valores” (10). ‘Conciencia de pareja’ será, pues, aquel ‘deliberar y decidir juntos’ delante de Dios y de su propia conciencia rectamente formada. El magisterio de la Iglesia deberá reconocer autonomía a esta conciencia del ‘nosotros conyugal’ rectamente formada.

### 3. UN PROTAGONISMO DE PAREJA ¿PARA QUÉ?

Los laicos casados encuentran lógico y razonable el protagonismo de pareja dentro de la Iglesia. No es un privilegio que se les concede, sino un derecho que deriva del ‘sensus fidelium’, de su condición de ‘ministros’ del matrimonio, de la valoración de la experiencia humana dentro del estado matrimonial y de la conciencia de pareja.

Es un derecho del que ya algunos grupos de laicos promovidos comienzan a hacer un uso correcto, lo que constituye un signo de la toma de conciencia de su propio protagonismo. Un primer gesto lo encontramos en las manifestaciones de algunos grupos: el grupo de laicos que participaron en el Concilio Vaticano II<sup>63</sup>, el Consejo Pastoral de la diócesis Redona (Italia)<sup>64</sup>, un grupo de familias de la diócesis de Ivrea (Italia)<sup>65</sup>, el grupo llamado “Noi siamo chiesa” (Austria)<sup>66</sup>.

Estos diversos grupos en sus manifestaciones a modo de cartas dirigidas a los obispos de las diócesis respectivas han llamado la atención sobre algu-

<sup>62</sup> Cfr. A. POMA (Patronato), *Lettere pastorali 1968-1969*, Editrice Magistero pastorale, Verona 1970. Ver Índice analítico, 2124.

<sup>63</sup> Cfr. G. MATHON, *Le mariage des chrétiens II. Du Concile de Trente à nos jours*, Desclée, Paris 1995, 361-3362; BUELENS H. E., “Fecondità nell’amore. Per un superamento della tensione tra la realtà della vita e la dottrina”, en *Diritti del sesso e del matrimonio* a cura di F. V. Joannes, Mondadori, Milano 1968, 73-99.

<sup>64</sup> Cfr. IL CONSIGLIO PASTORALE DI REDONA, “Lettera sui nostri fratelli divorziati”, *La famiglia* 128 (1988) 91-94.

<sup>65</sup> Cfr. GRUPPO DI FAMIGLIE DI IVREA, “Spunti di riflessione sull’etica coniugale”, *Il Regno-doc.* 14 (1991) 485-488.

<sup>66</sup> Cfr. MOVIMENTO ‘NOI SIAMO CHIESA’, “Lettera “more, eros, sessualità””, *Il Regno-doc.* 5 (1997) 169-176.

nos problemas de sus comunidades: sobre la anticoncepción, sobre la situación de los divorciados, sobre algunas perspectivas nuevas, como son la construcción de una Iglesia de hermanos y hermanas, la igualdad de las mujeres, la valoración positiva de la sexualidad, el empleo de un lenguaje de solidaridad y no de amenazas, etc.

Queriendo responder a la pregunta ‘un protagonismo de pareja ¿para qué?’, sugerimos tres temas de reflexión: valorar la condición laical en la Iglesia, testimoniar con una vida cristiana la participación en el sacerdocio de Cristo, y capacitarse para un genuino desarrollo de la vocación laical como pareja.

Valorar la condición laical comporta revisar algunos conceptos de la teología tradicional, como son la distinción de una ‘ecclesia docens’ y de una ‘ecclesia discens’, superar el miedo, por parte del clero, a renunciar a ciertas competencias en que puede participar también el laico, estructurar una teología de la Iglesia desde la ‘inclusión’ y no tanto desde la ‘exclusión’, desde la ‘comunidad’ y no tanto desde la ‘contraposición de clérigo-laico’.

Juan Pablo II ha invitado varias veces a la Iglesia ha recitar el “mea culpa”<sup>67</sup> por muchas negligencias en la historia. Una de estas deberá ser el olvido a que relegó a los laicos haciendo de ellos “cristianos de segunda clase”, reducidos a una pasividad pasmosa. Aún se percibe en el ambiente la dificultad que tiene el laicado para rehabilitarse de esta marginación. Todas las vocaciones son igualmente dignas. La *Gaudium et Spes* afirma que “la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios” (18).

Testimoniar la participación del laico en el sacerdocio de Cristo en la vida cristiana de pareja supone realizar la triple misión del sacerdocio de Cristo (anunciar, celebrar, compartir) “de forma competente en el lugar en que termina la competencia de los estados de elección”, como sugiere Von Balthasar. El Vaticano II enseña que “los laicos han sido 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).

Anunciar el “evangelio del matrimonio”<sup>68</sup> como “buena nueva” porque hoy re-descubrimos la trascendencia de la vocación al matrimonio como un hacer presente la alianza de Cristo con la Iglesia, una alianza que reprodu-

---

<sup>67</sup> Cfr. E. FANCHINI, “I 94 ‘mea culpa’ del Papa”, *Settimana 9* di Marzo, 9 (1997) 13.

<sup>68</sup> Cfr. C. M. MARTINI, *Vivere il vangelo del matrimonio*, Centro Ambrosiano, Milano 1990.

ce la unidad y la fecundidad de la unión de Dios con la humanidad. El matrimonio ya no es el ‘último’ sacramento en entrar en el ‘septenario’, sino que es “sacramento desde el principio”, según la intuición de Juan Pablo II (FC. 65)<sup>69</sup>. Diríamos que es el primer sacramento, porque existe ya desde el paraíso terrenal.

Celebrar en el culto doméstico como ‘pequeña iglesia’, como ‘iglesia doméstica’ la fiesta de la comunión interpersonal, de la comunión conyugal, y de la comunión con Dios. La celebración eucarística será un momento privilegiado<sup>70</sup> para vivir la realidad de alianza sponsal eucarística, es decir, la re-valoración de la donación recíproca y total de sus personas. Que la comunión interpersonal en la vida conyugal sea un ‘icono’ de la comunión eucarística eleva la dignidad de la relación íntima y profunda de los esposos<sup>71</sup>.

Compartir las tareas de la Iglesia, en especial, en la transformación de la realidad temporal del mundo presente, teniendo en cuenta que “los pastores de la Iglesia no siempre están en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es esta su misión” (GS. 43). Una aplicación concreta de esta función de los laicos (participar en la misión pastoral de Cristo) deberá consistir en hacer realidad en nuestra sociedad la *Carta de los derechos de la familia* (22 Oct. 1983)<sup>72</sup> y la ‘doctrina social’ de la Iglesia.

Capacitarse para el desarrollo de la vocación laical de pareja es una urgencia, por cuanto el laico se había acostumbrado a una vida de pasividad y de marginación. Un elemento de primera instancia en esta capacitación es la formación para actuar en conciencia y con una sana autonomía.

A este respecto, siguiendo la historia de la Iglesia, se podría hacer un paralelo significativo: en la medida en que fue desapareciendo del panorama histórico la figura del laico y se impuso la estructura clerical, va desapareciendo también el sentido de responsabilidad de la propia autonomía en la conciencia del pueblo, en la conciencia del seglar.

<sup>69</sup> Cfr. G. CAMPANINI, *Il sacramento antico. Matrimonio e famiglia come 'luogo teologico'*, EDB. Bologna 1996.

<sup>70</sup> Cfr. J. S. BOTERO G., *Familia una vocación*, Indo American Press Service, Bogotá 1989, 94-96.

<sup>71</sup> Cfr. R. BARDELLI, *Il significato dell'amore. E i due saranno una carne sola*, LDC. Leumann (Torino) 1994, 172-182.

<sup>72</sup> Cfr. FC. 46; *Los derechos de la familia, del hombre, del niño.... Documentos de la Santa Sede y Declaraciones Internacionales*, PPC., Madrid 1983.

Este paralelo se puede demostrar a través de las vicisitudes que ha tenido en la historia de la teología moral la categoría de la 'epiqueya'<sup>73</sup>. Desde esta perspectiva surge la necesidad de educar al laico, a la pareja humana, para el empleo recto de la epiqueya como uno de los instrumentos de formación de la conciencia conyugal.

El magisterio de la Iglesia más reciente, sea con el *Vademécum para confesores* (12 Febrero 1997)<sup>74</sup>, sea con la alocución del Papa a la Penitenciaría Apostólica (17 Marzo 1997)<sup>75</sup>, ha exhortado a "la formación de la conciencia de los fieles". Es una línea de reflexión y de acción en que se debe empeñar la Iglesia entera, porque en este aspecto existe un vacío a llenar.

Juan Pablo II asume con decisión este desafío del presente en un caso concreto como es la pastoral de la Iglesia frente a las parejas en situación irregular:

"los pastores y la comunidad eclesial se preocuparán por conocer tales situaciones y sus causas concretas, caso por caso, se acercarán a los que conviven, con discreción y respeto; se empeñarán en una acción de iluminación paciente, de corrección caritativa y de testimonio familiar cristiano que pueda allanarles el camino hacia la regularización de su situación" (FC. 81).

En el campo de la ética conyugal el laico debe tener una amplia competencia. El Cardenal Suenen anotaba ya antes del concilio la necesidad del diálogo sobre la materia sexual entre los diversos estamentos de la Iglesia, y advertía que esta tarea no se llevaría a cabo si no es a condición de una amplia apertura a la colaboración con los laicos<sup>76</sup>.

Posteriormente al Vaticano II es Ratzinger quien subraya esta misma apertura: sostienen los padres sinodales (1980) que la doctrina no puede consistir solo en conceptos teóricos, sino que debe ser considerada en la historia del pueblo de Dios en camino. Criterio de la doctrina debe ser el sentido de la fe del pueblo de Dios, la experiencia de los esposos, el traba-

---

<sup>73</sup> Cfr. E. HAMEL, "Epicheia", en *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (a cura di L. Rossi- A. Valsecchi), Paoline, Roma 1981, 357-365.

<sup>74</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Vademécum para los confesores sobre algunos temas de moral conyugal*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.

<sup>75</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, "Discorso ai partecipanti ad un corso promosso dalla Penitenciaría Apostolica", *Osservatore Romano* 18 Marzo, 1997, 7.

<sup>76</sup> Cfr. L. J. SUENENS, *Amore e padronanza di sé*, Paoline, Roma 1961, 171.

jo de los teólogos y de los filósofos, el progreso de las ciencias humanas y las valoraciones del Magisterio de la Iglesia<sup>77</sup>.

B. Bennassar pone de manifiesto que es competencia de la comunidad participar en la elaboración de la teología moral<sup>78</sup>. Nosotros añadimos: deberá ser competencia específica de los casados una participación especial en la estructuración de la ética conyugal. La concepción de la jerarquía como 'ecclesia docens' hizo que la reflexión teológica fuera 'monopolio' de pastores y teólogos (varones y célibes)<sup>79</sup>. Ya comienza a ser una realidad la presencia de teólogos laicos casados dentro de la Iglesia que se están interesando por el campo de la ética matrimonial: J. Dominian<sup>80</sup>, G. Campanini<sup>81</sup>, M. Tedeschi<sup>82</sup>. Incluso hay parejas de esposos que comienzan a compartir su experiencia teológica como Jurgen y Elizabeth Moltmann, como Giorgio y Giana Campanini.

Con el paso de una 'cultura del UNO' (androcéntrica, machista) a la 'cultura del nosotros conyugal' tampoco será el varón casado el que mantenga el 'monopolio' del protagonismo en las decisiones conyugales y familiares, a todos los niveles, sino que deberá ser 'la conciencia de pareja' la que opere "la deliberación y decisión conjunta".

Queriendo anotar algunos casos concretos, en que este protagonismo de pareja en el campo de ética conyugal debe ser efectivo, indicamos estos: la paternidad responsable; la asesoría y participación oficial en los tribunales eclesiales en orden a iluminar los problemas matrimoniales, que ya el canon 1.421 § 2 del nuevo código de Derecho Canónico prevé, superando así la prohibición de Trento<sup>83</sup>; la reflexión sobre el matrimonio y la familia, a diversos niveles: reflexión teológica, espiritualidad, pastoral, derecho canónico, consejería matrimonial y familiar, etc.

---

<sup>77</sup> Cfr. G. CONCETTI, *La famiglia cristiana nel mondo contemporaneo*, Logos, Roma 1980, 169.

<sup>78</sup> Cfr. B. BENNASSAR, *Pensar y vivir moralmente...*, 85 y 87.

<sup>79</sup> Cfr. J. S. BOTERO G., *Etica coniugale...*, 173.

<sup>80</sup> Cfr. J. DOMINIAN, *Te Capacity to love*, Longman, London 1986; ÍD., *Proposte per una nuova etica sessuale*, Claudiana, Torino 1979; ÍD., *Christian Marriage*, Longman, London 1977.

<sup>81</sup> Cfr. G. CAMPANINI, *Amore, famiglia, matrimonio*, Marietti, Casale Monferrato 1992; ÍD., *Il matrimonio nella società secolare*, Ave, Roma 1972.

<sup>82</sup> Cfr. M. TEDESCHI, *La coppia, amore per la vita*, Dehoniane, Roma 1995.

<sup>83</sup> Cfr. *Denz.* 1812.

## CONCLUSIÓN

Fundamentar el protagonismo de los laicos, particularmente de la pareja humana, en una teología renovada de la Iglesia, es tarea prioritaria al presente. Para que este protagonismo se haga eficaz es necesario educar al laico, formar a las parejas de esposos, haciéndoles tomar conciencia de 'su ser' y de 'su quehacer' o misión dentro de la Iglesia.

Es una toma de conciencia válida no solo para los laicos sino también para los sacerdotes, que deberán abrir espacios nuevos dentro de la comunidad eclesial. Con razón el documento de *Puebla* estableció que se impartiera una suficiente formación pastoral familiar en los seminarios y en la formación permanente de los sacerdotes (614). Más recientemente (19 Marzo 1995) la Congregación para la educación católica ha dado a conocer algunas líneas directrices para la formación de los seminaristas sobre los problemas que afectan al matrimonio y a la familia.

Queremos cerrar estas páginas dirigiendo a los laicos la misma expresión con que el Papa arengaba a las familias en su exhortación apostólica *Familiaris consortio* (17): "laico, sé lo que eres".



