



LA REDUCCIÓN SECULAR DE LA LAICIDAD RELIGIOSA *

SECULAR REDUCTION OF RELIGIOUS SECULARITY

MANUEL LÁZARO PULIDO

*Universidad Internacional de La Rioja (UNIR)
Universidad Bernardo O'Higgins, Chile*

ESTEBAN ANCHÚSTEGUI IGARTUA

Universidad del País Vasco UPV/EHU

Recibido: 03/05/2021

Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

Este artículo analiza cómo las democracias europeas están tolerando –cuando no promoviendo– la proliferación de mensajes denigrantes hacia aquellos ciudadanos que viven su religión, especialmente la católica, y reclaman la presencia de esta experiencia en el ámbito público; sufriendo por todo ello una discriminación que es amparada sistemáticamente por las instituciones políticas, alcanzando niveles de delitos de odio que en ningún caso serían admisibles en relación al género, la raza, la discapacidad o la orientación sexual.

Los delitos de odio por motivos religiosos hacia el catolicismo se han convertido en norma, legitimando las afrentas hacia una religión que se caricaturiza como colonialista y a unos seguidores a los que se etiqueta como privilegiados explotadores, siendo todo ello producto de una confusión interesada entre el fenómeno de la secularización y

* Este trabajo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación *Biografía colectiva y análisis prosopográfico más allá del Parlamento* del MICIU (PGC2018-095712-B-100) dentro del Grupo de Investigación consolidado tipo A del Gobierno Vasco *Biography & Parliament* (IT-1263-19).

el del laicismo. Así, desde la premisa jurídico-político de la laicidad del Estado, se demoniza como fundamentalista cualquier manifestación de un creyente católico que, desde el respeto absoluto a los valores democráticos, proponga sus principios como valores propositivos para la sociedad y la vida pública; aptitud que, en aras de la paz social y como manifestación de un laicismo que se ha convertido en una ideología que busca erradicar del ámbito público cualquier vinculación de Dios en las vidas humanas y en sus estructuras, es tolerada paradójicamente en relación a religiones objetivamente fundamentalistas o respecto a posiciones visceralmente hostiles hacia la religión.

Consideramos que este trato es aplicado al catolicismo con el fin de acallar su influencia moral, ya que, además de agente fundamental en el proceso histórico de institucionalización del poder temporal, constituye un baluarte frente a cualquier abuso de intromisión política en la vida de las personas. En definitiva, en aras de instaurar el pensamiento único del Estado, se trataría de deslegitimar el mensaje evangélico de la Iglesia en su denuncia a todo tipo intervencionismo, dependencia y control estatal que vulnera el pleno desarrollo de la libertad y la dignidad humana.

Palabras clave: Catolicismo, delitos de odio, pluralismo, bien común, comunidad, persona, ciudadano, secularización, laicismo, laicidad, religión, democracia, Estado.

ABSTRACT

This article analyses how European democracies are tolerating - if not promoting - the proliferation of denigrating messages towards those citizens who live their religion, especially Catholicism, and demand the presence of this experience in the public sphere; suffering discrimination that is systematically protected by political institutions, reaching levels of hate crimes that would never be admissible in relation to gender, race, disability or sexual orientation.

Religiously motivated hate crimes against Catholicism have become the norm, legitimising affronts towards a religion that is caricatured as colonialist and followers who are labelled as privileged exploiters, all of this being the product of a self-interested confusion between the phenomenon of secularisation and that of secularism. Thus, from the legal-political premise of the secularity of the State, any manifestation of a Catholic believer who, with absolute respect for democratic values, proposes his or her principles as propositional values for society and public life, is demonised as fundamentalist; An attitude that, for the sake of social peace and as a manifestation of a secularism that has become an ideology that seeks to eradicate from the public sphere any link to God in human lives and their structures, is paradoxically tolerated in relation to objectively fundamentalist religions or in relation to positions that are viscerally hostile to religion.

We consider that this treatment is applied to Catholicism in order to silence its moral influence, since, in addition to being a fundamental agent in the historical process of institutionalisation of temporal power, it constitutes a bulwark against any abuse of political meddling in people's lives. In short, in order to establish the State's single way of thinking, the aim would be to delegitimise the Church's evangelical message in its denunciation of any kind of state interventionism, dependence and control that violates the full development of freedom and human dignity.

Keywords: Catholicism, hate crimes, pluralism, common good, community, person, citizen, secularisation, secularism, secularism, secularity, religion, religion, democracy, State.

I. INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas que subyacen en la normal convivencia de las democracias actuales de nuestro entorno europeo es el ejercicio de la sutil discriminación (microdiscriminación) hacia las personas que viven públicamente su religión y osan reclamar su derecho religioso en la esfera pública¹, entendiendo la microdiscriminación como un intercambio breve y habitual que transmite implícitamente mensajes denigrantes a las personas en función de su pertenencia a un determinado grupo². Este fenómeno, convertido en un sesgo inconsciente de la sociedad actual, se ha extendido de una forma sistemática en el espacio y en el tiempo, hasta el punto de percibirse como normales –previa distorsión inducida– las microagresiones a la expresión religiosa a la vez que se asumen y toleran estas agresiones sin señalarlas claramente como delitos de odio. Como señala el profesor David R. Hodge “después de la raza/etnia, la religión representa ahora la mayor categoría de prejuicios. Los delitos de odio por motivos religiosos superan a los basados en el género, la discapacidad y la orientación sexual juntos”³.

El Observatorio para la Libertad Religiosa y de Conciencia recopila anualmente estos ataques en España, recogidos y analizados por la Office of

1 Raúl C. Cancio, Juan Antonio Gómez, Manuel Lázaro, *Estrategias argumentativas para la defensa de la libertad religiosa* (Warszawa: Ministerstwo Sprawiedliwości, Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości, 2021), 8. <https://iws.gov.pl/wp-content/uploads/2021/05/RALCES1.pdf>.

2 Derald W. Sue, *Microaggressions in everyday life: Race, gender, and sexual orientation* (Hoboken, NJ: John Wiley, 2010).

3 David R. Hodge, “Spiritual microaggressions: Understanding the subtle messages that foster religious discrimination”, *Journal of Ethnic & Cultural Diversity in Social Work* 29, n. 6 (2020): 473, doi: 10.1080/15313204.2018.1555501

International Religious Freedom del U.S. Department of State⁴. Los informes reflejan que estas solapadas acometidas se realizan de forma más persistente y sistemática cuando más mayoritaria sea una religión, como si el hecho de que una religión sea seguida por muchos implicara que sus seguidores practican un colonialismo religioso y un proselitismo invasivo que legitima las afrentas que reciben de sus perseguidores. Y en ese contexto es el catolicismo la víctima propiciatoria por excelencia. Y esto es así, más allá de lo que se pueda creer (la creación de tópicos es otro fenómeno de microdiscriminación), porque el catolicismo es una de las formas fundamentales de religión positiva que está más alejada de un ejercicio parásito del poder, toda vez que es una confesión que mantiene un fuerte elemento institucional autónomo, incluso mantiene un Estado propio, lo que le permite no ceder soberanía (humana, social, religiosa...) y, por lo tanto, asegurar intrínseca y esencialmente la separación de poderes. Este fenómeno, especialmente centrado en el catolicismo, se puede observar al analizar la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH), donde se manifiesta una falta de equilibrio entre las sentencias favorables respecto de musulmanes, cristianos ortodoxos, testigos de Jehová... en comparación con la mayoría católica que, en este caso, se encuentra más desprotegida, especialmente desde la perspectiva cultural e ideológica⁵.

Ante esta situación, la cuestión que se plantea no proviene solo de las motivaciones que produce este comportamiento, sino también de las razones que justifican semejante actuación. Y desde nuestro punto de vista, el telón de fondo de esta conducta reside en la confusión entre el fenómeno de la secularización de raíces sociológicas –que no sociales– y el del laicismo, diverso al de la premisa jurídico-político de la laicidad del Estado, y, por lo tanto, con referencias semánticas no exactamente coincidentes. Además, en esta confusión surge otro tema concomitante, que también es tratado con el citado sesgo discriminatorio: el de la identificación de la religión con el fundamentalismo, especialmente el de la identificación positiva de la persona con la religión en el espacio público de forma convincente y propositiva. Así, una persona religiosa –en nuestro caso, y especialmente, un católico– que manifieste abiertamente su fe y que desee proponer sus principios como valores propositivos para la sociedad y la vida pública desde el respeto absoluto a los valores democráticos es inmediatamente etiquetada de fundamentalista. Sin embargo, y paradójicamente, en aras de un supuesto bien mayor como podría ser la integración de las minorías o una

4 Observatorio para la libertad religiosa y de conciencia, “Revista de prensa 2021”, <https://libertadreligiosa.es/revista-de-prensa-2021/>, Office of International Religious Freedom – U.S. Department of State, “2020 Report on International Religious Freedom: Spain”, 12 de mayo de 2021, <https://www.state.gov/reports/2020-report-on-international-religious-freedom/spain/>

5 Cancio, Gómez y Lázaro, *Estrategias argumentativas...*, 8.

pretendida libertad de expresión del laicismo, una persona que realmente vive una religión desde una fe que es defendida desde criterios objetivamente fundamentalistas u otra que manifieste hostilmente actitudes contra la religión –no respetando *de facto* ni *de iure* los valores democráticos– posiblemente sea tratado con reverencial respeto.

Parece pertinente preguntarse por el origen de la laicidad, y por ello realizaremos una presentación de las variantes semánticas del término *laos* (laicado, laicidad y laicismo) desarrollando su recorrido diacrónico. Así, tras realizar una trayectoria histórica acerca de la diversidad semántica del vocablo laicidad, terminaremos subrayando la diferencia entre laicidad positiva y laicidad negativa (laicismo), señalando la apropiación secular y secularizada de dicho término. Esta presentación tiene el objeto de denunciar la deriva de esta última acepción (laicismo), que se ha convertido en una ideología que busca erradicar del ámbito público a todo lo vinculado con Dios, suprimiendo y estigmatizando cualquier atisbo de la encarnación del Misterio divino en las vidas humanas y en sus estructuras.

II. LAICADO, LAICIDAD Y LAICISMO: DIMENSIÓN DIACRÓNICA

La necesidad de distinguir los términos “laicado, laicidad y laicismo” viene pareja a las consecuencias que para las personas concretas mantienen sus matices. Y, curiosamente, el hecho de la existencia de estas consecuencias no ha acarreado una sólida reflexión sobre dichos términos, especialmente por parte de quienes desean arrancar de la esfera pública parte de la naturaleza propia de la persona, que no deja de ser el núcleo fundamental de dicha esfera social y política. Si algún osado laicista intenta reflexionar sobre dicho término no deja de caer, si es honesto, en la difícil deriva terminológica. Ya Michel Bry se preguntaba en la década de los ochenta del siglo pasado, antes de la controversia del velo musulmán de 1989, sobre la deriva laicista de su país, Francia:

“Para unos la palabra laico (como en el sentido de “laïcité”) es sinónimo de democracia, para otros designa lo que es popular y hecho para todos, o incluso lo que es público, estatal o republicano. Bien la laicidad es independencia en relación con cualquier iglesia, bien significa el carácter arreligioso cuando no irreligioso. Para el Ministro de Educación Nacional, la laicidad es una lucha contra el irracionalismo, mientras que para otros la laicidad es una neutralidad que respeta las conciencias contentándose de alejar la ignorancia y la idiotez. Esta concepción parece ser la de la fracción del Partido Socialista, pero no es del todo la del ministro citado más arriba, para quien la laicidad supone la

capacidad de convocar la nación. Para algunos, incluso, significa simplemente, poco más o menos, que ser de izquierdas. A veces ocurre, incluso, que se piensa que laico significa ateo. Los espíritus más finos consideraron que la escuela laica debe ser agnóstica, pero este agnosticismo implicará bien que se abstendrá de hablar de todo lo que es religioso o espiritual, bien al contrario que no existirá ningún objeto tabú⁶.

La *laicidad* asume un término que tiene una naturaleza intrínsecamente religiosa, especialmente cristiana, al tiempo que hunde sus raíces más allá de 1905 cuando este término implicó en Francia, mediante la ley del 9 de diciembre concerniente a la separación de las Iglesias y el Estado⁷, una confrontación por parte del Estado respecto de la Iglesia católica, como si la separación –o no– de los poderes fuera una cuestión esencial al cristianismo. O dicho de otro modo, como si en el cristianismo no se hubiera establecido desde el principio que para la comunidad cristiana ha existido una clara distinción entre el compromiso que el cristiano ha de tener a las leyes civiles –“dar al César lo que es del César”– y la obediencia a Dios –“y a Dios lo que es de Dios”– (Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25), toda vez que el cristiano predica y espera un “Reino que no es de este mundo” (Jn 18, 36). Esta perspectiva escatológica exigida por la misma concepción de Reino de Dios se observa desde el inicio de la Iglesia primitiva. Así, el Reino de Dios trasciende el tiempo y el orden natural, pues pertenece, según la cita de Juan, al orden sobrenatural. En consecuencia, las comunidades cristianas no tenían una especial preocupación por los asuntos de la vida pública de Roma, por lo que se hallaban en las antípodas del mesianismo político judío y de la visibilidad pública de la religión oficial romana:

“El cristianismo en su raíz se aleja decididamente de la participación en los asuntos públicos bien sea a nivel comunitario, al de Iglesia o a título personal en cuanto creyentes cristianos. Ello no implica que el cristianismo no tenga que ser una voz de orientación en el mundo en el que vive, sino que la ruptura que

6 Michel Bry, “La laïcité est-elle une valeur en train de disparaître?”, en *Cahiers universitaires catholiques*, n°2 noviembre-diciembre de 1984, 3-4. Sobre el tema ver: Manuel Lázaro, “Reflexiones sobre el laicismo”, *Carthaginensia* 21 (2005) 209-225.

7 Aunque existen varias versiones de la ley siendo la última el 14 de junio de 2020, los artículos primeros no han cambiado. Así el art. 2: La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons. Les établissements publics du culte sont supprimés, sous réserve des dispositions énoncées à l'article 3”. République Française, “Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat”, *Journal Officiel de la République Française* n. 336 del 11 de diciembre de 1905: 7205-7209,

supone con las formas temporales reafirma la profundidad de mirada que supone su mensaje. Así se puede entender que el texto de la primera epístola de san Pedro sobre la obligación del cristiano exhorte al respeto a las instituciones: «Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana: sea al rey, como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien» (1 Pe 2, 13-14). No se trata de hacer un manifiesto político, sino de orientar al hombre y la sociedad en la que se desenvuelve, donde el referente de vida común no sea una forma política ni estatal concreta, sino los valores del Reino de Dios. El tiempo trascendido ha de ser continuamente «evangelizado» en un mundo temporal. Si a esta circunstancia le añadimos la convicción de la inmanencia de la parusía, lógicamente el cristianismo primitivo no contemplaba otro mesianismo que el espiritual (además signo de distinción e identidad cristiana frente al judaísmo)⁸.

Efectivamente, será el César quien se asegurará que aquellos que pretenden dar a Dios lo que es de Dios en ningún momento eludan el cumplimiento de las obligaciones que la autoridad temporal les impone. Para ello el César no excluirá a Dios, sino que asumirá su representación terrena, eliminando la separación entre el poder espiritual y temporal. Esa relación, a veces útil y otras veces polémica, se encuadra en la cuestión histórico-política, pero no en la esencialidad teológica, alejada siempre de cualquier concepción teocrática, principalmente en la medida en que la Iglesia va asumiendo la concepción escatológica del Reino de Dios –expresada en la ciudad de Dios de san Agustín– y, por lo tanto, fundando una realidad jurídica e institucional que responda a la tensión escatológica manifestada en la premisa “ya, pero todavía no”, que emana del advenimiento evangélico del Reino de Dios.

El catolicismo, como deudor de este proceso de institucionalización –básico en cualquier proceso socializador–, huirá de la sumisión al poder político y enfrentará internamente, es decir, en una abierta discusión teológica, cualquier abuso de intromisión por cualquiera de las partes. Se evita, así, la teocracia que quizás solo podría apreciarse en la existencia de los Estados Pontificios, si bien es preciso señalar que al final esta fórmula –independiente de cualquier forma estatal política– fue la que aseguró y asegura la independencia del poder político local. Además, la Iglesia se protege también de la fusión de los poderes temporal y eclesial. Pero a lo que no renunciará la comunidad eclesial es a ser una voz moral para la sociedad y las formas políticas en la que los cristianos están inmersos, toda vez que estos son el pueblo (*laos*) de Dios que constituye también,

8 Manuel Lázaro, “La religión cristiana durante la época romana: Razones del «éxito»”, *Teocomunicação* 39 (2009): 284.

al menos, parte del pueblo al que ha de servir el poder político. De hecho, la identificación de la comunidad eclesial con la categoría de Pueblo de Dios implica una toma de conciencia de la experiencia histórica y social de la Iglesia⁹. Y es precisamente este espíritu el que construye la Europa de la modernidad, donde los Estados modernos, nacidos en un contexto cristiano, no son teocráticos especialmente en la medida en que fueron cristianos, si bien estos Estados, al contrario, intentarán apropiarse del poder simbólico de la religión: unos fusionándose por apropiación del componente religioso (las Iglesias protestantes nacionales o creando una nueva narrativa salvífica desde la religión del Estado civil), otros reduciendo a la esfera privada la vertiente laica (social) del pueblo de Dios para establecer la nueva religión de Estado (la religión del Estado nacional francés). Estas respuestas no son sino un intento de ahogar la posibilidad de la realización práctica del carácter laical de la Iglesia, del mismo modo que el llamado principio de laicidad política (que deriva en laicismo) supone un atentado a la vocación laica de la vida de la Iglesia (laicidad eclesiológica).

1. LA LAICIDAD EN EL SENO DE LA IGLESIA

Efectivamente, existe una nutrida literatura y documentación sobre el uso del término ‘laico’ en el seno de la Iglesia y la derivación semántica de *laikós* (perteneciente al pueblo) respecto de *laos* (pueblo)¹⁰. En el Antiguo Testamento *laos* es el término que la versión de los LXX usa para denominar el pueblo de Dios, que pasará a designar la comunidad cristiana en el Nuevo Testamento¹¹. No obstante, el término ‘laico’ (*laos*) no se utilizó hasta pasado un siglo y medio, a excepción de su uso por san Clemente Romano en su *Carta a los Corintios* (c. 94-97)¹², en un contexto marcadamente eclesiológico y con un significado matizado, pues la “clara distinción entre clero y laicado”¹³ responde a la intención colegial del escrito. Así, el término laico hace referencia a los miembros ordinarios de la Iglesia naciente en oposición a los apóstoles. Su objetivo es señalar la finalidad de los ministerios, de modo que “la distinción entre los laicos y la

9 Cf. Mannes Dominikus Koster, *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn: Verlag der Bonifacius-Druckerei, 1940).

10 Ignace de la Potterie, “L’origine et le sens primitif du mot ‘laïc’”, *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958): 840-853. Un estudio pormenorizado en Juan Chapa, “Sobre la relación Laós-Laikós”, en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 22-24 de abril de 1987)*, ed. por Augusto Sarmiento *et al.*, (Pamplona: Universidad de Navarra, 1987), 197-212.

11 Johannes B. Bauer, “Die Wortgeschichte von ‘Laicus’”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959): 224-228.

12 Annie Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* (Paris, Cerf, 1971), 15-17.

13 Ramón Trevijano, *Patrología* (Madrid: BAC, 2001), 22.

jerarquía no significa una contraposición sino la conexión de un cuerpo, con distintas funciones. No hay en la Iglesia confusión sino orden, armonía donde cada uno ejerce su ministerio según la vocación recibida¹⁴.

Ciertamente, al inicio de la vida de la naciente Iglesia, en un momento en el que se va tomando conciencia de la propia identidad –de modo que “la «Secta de los nazarenos» (τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως) (Hch 24,5) es autocomprendida como Iglesia (ἐκκλησίαν) ante la persecución (Hch 5,11)– y desde el convencimiento vital de estar inmersos en un movimiento de carácter novedoso¹⁵ existen cristianos que se definen por ser discípulos de Cristo Maestro. Como señala Alexandre Faivre, si bien en estas primeras comunidades cristianas todos los bautizados participaban de igual modo en el proceso de evangelización¹⁶, sin embargo, a partir de finales del siglo I, los presbíteros poco a poco se constituyen en los maestros para los discípulos de Cristo, para los bautizados¹⁷. Es a partir del siglo III cuando se generaliza el término ‘laico’ que va estableciendo una comparativa con los clérigos, como se puede ver en Orígenes¹⁸ o san Clemente de Alejandría¹⁹ entre otros, y también, en el siglo IV y V, con los monjes. Lentamente los laicos pierden protagonismo en la elección de los clérigos, que termina siendo cometido de ellos mismos, lo que no implica que no tuvieran responsabilidades en las comunidades y vaya aumentando “progresivamente su intervención en la organización institucional de la Iglesia y específicamente del culto”²⁰.

Esta diferenciación entre estado presbiteral o clerical y laical no supuso el olvido o la postergación del laico dentro de la Iglesia. El estado laical, que nace de la idea de que la Iglesia es el Pueblo de Dios, supone, desde la fraternidad universal de los hijos de Dios, el hecho de que no se establezca separación entre la noción de plebeyo y pueblo, puesto que todos tienen la misma dignidad esencial. La separación es ministerial y en ese sentido se entiende jerárquica, como

14 María Inés Castellano, “Clemente Romano, sembrador de fraternidad en la Carta a los Corintios”, *Veritas* 34 (2016): 211-228.

15 Lázaro, “La religión cristiana ...”, 272.

16 Alexandre Schmemmann, *D'eau et d'Esprit – Étude liturgique du baptême*, trad. por Paul Touchkov (Paris, Desclée de Brouwer, 1987).

17 Alexandre Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Église* (Paris: Centurion, 1984).

18 Orígenes, *Opera Omnia, Homiliae in Jeremiam, en Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (Paris: J.-P. Migne, 1862), hom. 11, 3, cols. 369-270c: “πολλοὶ γὰρ καὶ πρεσβύτεροι ἀπολοῦνται, πολλοὶ καὶ λαϊκοὶ μοχάρτοι ἀποδειχθήσονται/multi enim et presbyteri pereunt, et laice beatissimi reperiuntur”.

19 Clemente de Alejandría, *Stromata*, vol. 2-3, ed. por Marcelo Merino Rodríguez (Madrid: Ciudad Nueva, 1998) lib. 3, c. 12, n. 90, 1, 450-451: “El hombre, sea presbítero, diácono o laico...”.

20 Jose María Díaz, “Los laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico. Temática actual”, *Revista Española de Derecho Canónico* 46 (1989): 12.

ya indicaba –hemos visto– Clemente Romano. Y, efectivamente, como ha señalado Gérard Fransen, el periodo medieval mantuvo un muy aceptable tono laical en relación con la vida de la Iglesia²¹, aun cuando el papado estuvo atento a preservar su libertad frente al poder temporal laico. Como indica Marcel Pacaut, “el papado tomó conciencia del peligro que representaban los laicos y, gracias a sus relaciones con Cluny, desarrolló un programa de acción susceptible de liberar a la Iglesia de toda sujeción temporal”²², si bien “no tiende a excluir a los laicos de todo lo que concierne al dominio y al derecho”²³.

En este sentido ha de entenderse la reforma gregoriana, que pretendía establecer las barreras de prevención necesaria frente a la inclusión de laicos (entiéndase aquí del poder civil) en la toma de decisiones eclesiásticas, lo que en modo alguno implica un olvido del laicado como condición indispensable de todo bautizado. Los laicos no son una masa amorfa, sino que se agrupan en órdenes (*ordines*), desde los que van dando respuesta a los distintos estados de vida y manteniendo la unidad teológica de la Iglesia²⁴ hasta –mucho de ellos– los penitentes, que observan una vida profundamente religiosa²⁵. Como apunta Francisco Javier Fernández: “Las corrientes gregorianas de reforma generalizada no podían dejar fuera a los laicos, por más que el clero y los monjes representaran la «pars nobilior» de la Iglesia”²⁶. El problema, por tanto, no es el de la dialéctica entre clérigos y laicos, sino entre cristianos formados (clérigos de alto rango y laicos con cargos civiles) y cristianos no formados (clero bajo y resto de laicos).

En este contexto el *Decreto de Graciano* señala claramente la vocación secular del laico. Mientras que a los clérigos y a los entregados a Dios (*Deo devoti*) les “corresponde la dedicación al divino oficio, la contemplación y la oración” –siendo conveniente que se aparten del “estrépito de las cosas temporales”–, a los laicos se les permite “poseer cosas temporales [...] y les está concedido

21 Gérard Fransen, “Les laics dans l'Eglise au Moyen Âge”, *L'Animé Canonique* 29 (1985): 55-69.

22 Marcel Pacaut, “Histoire De L'Eglise Au Moyen Age (VI E -XIII E Siècles) (1 Re Partie)”, *Revue Historique* 247, n. 2 (1972): 446.

23 Pacaut, “Histoire De L'Eglise...”, 450.

24 Yves Congar, “Les laïcs et l'ecclésiologie des « ordines » chez les théologiens des XIe et XIIe siècles”, en *I Laici nella “societas christiana” del secol XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio. Mendola 21-27 août 1965* (Milan: Vita e Pensiero, 1968), 83-117.

25 Jacques Dubois, “L'institution des convers au XIIe siècle, forme de vie monastique propre aux laïcs”, en *I Laici nella “societas christiana”*, 182-261.

26 Francisco Javier Fernández, *La religiosidad medieval en España, Volumen 2* (Oviedo: Universidad de Oviedo 2000), 196.

casarse, cultivar la tierra, entablar juicios, ofrecer oblacones sobre el altar, pagar los diezmos y así podrán salvarse, si haciendo el bien evitan los vicios²⁷.

La Edad Media es un periodo tratado normalmente de forma homogénea, pero implica un periodo de unos diez siglos. Así, cuando tres siglos más tarde del Decreto se produzca un fenómeno de clericalización en torno al concilio IV de Letrán –acaso debido a los movimientos laicales que cayeron en las herejías eclesiológicas (como cátaros y valdenses) y a la presión del poder político–, surgirán diversas reacciones laicales, en parte también por el empeño conciliar de fomentar la instrucción de los fieles. Unas serán ortodoxas y terminarán en experiencias religiosas (como el caso de san Francisco de Asís). Otras caerán en las formas de teorización política, en un primer momento, bajo dos tendencias: los que entienden al hombre como un animal político (Tomás de Aquino) y los que lo entienden como un animal social (*Suma Halensis*, Buenaventura y Duns Escoto). Estas tendencias conducirán, en un segundo momento, a una teorización sobre las relaciones de poder político en el medievo tardío, cuyo paradigma en el ámbito civil son las luchas entre la Iglesia y el Estado (precedentes de las cuestiones regalistas), y, en el terreno eclesiológico, la discrepancia entre el Papado y el Concilio (cuestión que animará la formación de un espíritu constitucionalista²⁸). De fondo resuenan los ecos de una tensión entre la noción de los laicos de la Iglesia antigua, que –hemos mencionado– viven en una perspectiva escatológica y la Iglesia medieval que asume el reto de cristianizar la vida social²⁹, tal como representa la tensión originada por el proyecto social franciscano o las experiencias laicas místicas del siglo XIV, herederas de las fraternidades o cofradías de laicos del siglo anterior.

Dentro del contexto de las teorizaciones de lo “laico”, Marsilio de Padua devolverá a la teología política la distinción entre pueblo y plebe en el sentido romano³⁰, distingo que –ya habíamos señalado– había quedado abolido por la teología agustiniana al elevar a la categoría de pueblo³¹ a todos los bautizados miembros de la comunidad cristiana, en base a su dignidad de hijos de Dios y como comunidad abierta a toda la humanidad (catolicidad). Así, esta laicidad secular llevará al terreno político la separación entre los poderes públicos y

27 Graciano, *Concordia discordantium canonum*, en *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, ed. por Emil Friedberg (Leipzig: B. Tauchnitz, 1879-1981), C. 12, q.1 c.7, 678.

28 Juan Carlos Utrera, *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I: los orígenes conciliaristas del pensamiento constitucional* (Madrid: Marcial Pons, 2005).

29 Cf. André Vauchez, *Les Laïcs au Moyen-Age. Pratiques et expériences religieuses* (Paris, Editions du Cerf, 1987).

30 Bernardo Bayona, “El fundamento del poder en Marsilio de Padua”, en *El pensamiento político en la Edad Media*, ed. por Pedro Roche (Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010), 159.

31 Julio César Muñoz, “5. Populus”, *Antigüedad y cristianismo*, 21-22 (2014-2015): 65-80.

civiles ocupados por los representantes políticos del pueblo y el ciudadano, que es la expresión renovada de la plebe.

Será con la modernidad y con el fenómeno de la secularización –especialmente a raíz de la reacción tridentina frente a la negación de cualquier tipo de mediación protestante y de diferenciación de estados en el seno de la Iglesia y su implicación sacramental– cuando se producirá una reacción de sujeción del protagonismo del laico con el advenimiento del *topos* del clericalismo. Un fenómeno que será acentuado por la reacción reformada y por el secularismo político, cuya incidencia perdurará hasta el siglo XX. Como han puesto de relieve diversos estudios recogidos por Patrick Canabel³², los protestantes jugaron un papel fundamental en la implementación de un concepto de laicidad secular distinto del marco semántico de la laicidad católica. Además, algunos de ellos apostarán por una “laicidad protestante” al estilo de la “religión civil” americana, tal como André Encrevé describe este proceso de finales del siglo XIX por parte de los hugonotes:

“Para un protestante, un Estado laico es aquel en el que ninguna Iglesia puede ejercer presión sobre las conciencias; pero también es una sociedad en la que la religión no se considera un ornamento accesorio, solo bueno para consolar a los débiles. El laicismo protestante pretende que las personas sean verdaderamente cristianas, es decir, que estén convencidas personal, profunda e individualmente de la verdad del mensaje de Cristo. Y esto solo puede lograrse mediante una completa libertad religiosa. Pero sigue siendo una sociedad marcada por la religión, no por medio de una Iglesia y sus clérigos, sino por medio de individuos libres, que se han convertido en cristianos por decisión personal y que viven en el mundo, y por tanto laicos”³³.

La sacudida reformista tuvo un doble efecto en la reacción contrarreformada. Por una parte, con el devenir del tiempo se intensificó el clericalismo, “como reacción de defensa, se reafirmaba la unidad de la Iglesia basada en la jerarquía y los sacerdotes”³⁴; pero, por otra parte –señala Miguel Ángel Martín– “el concilio de Trento marcó tres líneas fundamentales para catequizar a los fieles: la predicación, la catequesis infantil y el uso del catecismo tridentino”³⁵, es

32 Patrick Cabanel, “Protestantisme et laïcité”, *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)* 148 (2002): 1085-1100.

33 André Encrevé, “Les protestants réformés face à la laïcisation années 1880”, *Revue d'Histoire de l'Église* 84, n. 212 (1998): 94.

34 Eloy Bueno de la Fuente, *Eclesiología* (Madrid: BAC, 2007), 166.

35 Miguel Ángel Martín, “Implicaciones educativas de la Reforma y Contrarreforma en la Europa del Renacimiento”, *Cauriensia* 5 (2010): 227.

decir, dotó a los laicos de instrumentos de formación con consecuencias para la propia sociedad civil:

“La obra educativa del concilio de Trento fue importante y trascendente, sentando las bases de una educación totalmente gratuita y universal, bajo el amparo de la Iglesia Católica, que se difundió a lo largo y ancho del mundo. En definitiva, podemos afirmar que el concilio de Trento fue una gran obra educativa que se vio facilitada por la protección de las monarquías católicas que contribuyeron en gran medida a extender y hacer posible la reforma tridentina”³⁶.

La secularización de la modernidad fue creciendo como secularización mundana frente a la eclesialidad, reducida esta a un estado clerical, todo lo cual no dejaba de ser algo ajeno al seno de la Iglesia, pues el estado secular está implícito en el carácter mismo de la Iglesia en su recorrido temporal. Efectivamente, en la Iglesia está presente una índole secular que no la define esencialmente, pero de la que no puede ni debe separarse, puesto que la Iglesia es una comunidad de creyentes radicada en Jesús y que se define por ser sacramento universal de salvación. Como ya afirmara Pablo VI, la Iglesia “tiene una auténtica dimensión secular, inherente a su íntima naturaleza y a su misión, que hunde su raíz en el misterio del Verbo Encarnado, y se realiza de formas diversas en todos sus miembros –sacerdotes y laicos– según su propio carisma”³⁷.

Y en esta comunión y misión eclesial se inserta el laicado³⁸. Así, la conciencia de protagonismo en el mundo de los laicos tuvo un signo de visibilidad no solo estética y piadosa, sino también transformadora de la sociedad y con consecuencias canónicas. En la época del Barroco, por ejemplo, se produce una explosión de las asociaciones laicales, especialmente de las cofradías de origen medieval. Como señala Elena Sánchez de Madariaga, “las cofradías eran unas instituciones firmemente arraigadas en la sociedad local, que mostraron una gran capacidad de adaptación a los cambios religiosos, sociales y políticos, a la vez que incidían en ellos”³⁹. Ciertamente, la explosión asociacionista del laico en el compromiso de transformación de la sociedad, aunque fuera a nivel de índole caritativo, supuso también una reacción a la justificación por la fe (*sola fide*) luterana que impedía la colaboración del laico en la labor salvífica de

36 Martín, “Implicaciones educativas...”, 227.

37 Pablo VI, “Institutorum Saecularium sodalibus qui Romae, coetui interfuerunt, quinto et vigesimo exacto anno ab edita Constitutione Apostolica « Provida Mater » (2 de Febrero de 1972)”, *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972): 208.

38 Salvador Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2009), 295.

39 Elena Sánchez de Madariaga, “Cultura religiosa y sociedad: Las cofradías de laicos”, *Historia Social* 35 (1999): 24.

Cristo y, por lo tanto, le hurtaba de la posibilidad de ser protagonista de la vida social y política. Paradójicamente, la moderna secularización de raíz protestante llevaba a una institucionalización estatal (de estados eclesiales), donde el laico se convertía en un mero partidario religioso –quizás formado, pero incapaz de transformar la sociedad civil– y en un fiel de la nueva religión civil que representa el Estado-Nación.

2. LA LAICIDAD DE LA IGLESIA FRENTE A LA LAICIDAD DEL ESTADO SACRALIZADO

La deriva francesa del fenómeno fagocitará la libertad eclesial transformando el secularismo en laicismo y subordinando la Iglesia al Estado, fenómeno que tiene su punto culminante en la ley sobre la Constitución civil del clero del 12 de julio de 1790 (posteriormente derogada con reticencias por el concordato de 1801)⁴⁰. Una vez politizada y administrada convenientemente la función eclesial se prescinde de ella, al objeto de asumir todas sus funciones el Estado. De este modo, prescindiendo de la Iglesia, el poder estatal se adueña de todos los mecanismos, especialmente los simbólicos, controlando todos los resortes de los individuos y sustituyendo la Sagrada Escritura por el texto constituyente. Sin embargo, al contrario de lo que pueda pensarse, ello no supone la desacralización de la Iglesia, cuanto la sacralización del Estado: “Nuestra escuela no tiene Dios y nuestra aldea no tiene cura”, escribirá Eugène Fournière⁴¹. La laicidad de Estado en el periodo de la fundación de la III República implicará la edificación de la educación moral y la construcción de la laicidad escolar, imponiendo una moral laica cuyas bases nacerán de la imbricación de presupuestos nacidos de la filosofía, la política y la pedagogía. De hecho, sobrepasando las declaraciones del ministro francés de Instrucción Pública Jules Ferry⁴², en las que

40 Cf. Lucien Jaume, “La Constitution civile du clergé : l’Église n’a ni corps ni territoire”, *L’Année canonique* 59 (2018): 65-73; Patrice Gueniffey, “Le Concordat de 1801”, *L’Année canonique* 59 (2018): 75-84.

41 Eugène Fournière, *La Crise socialiste* (Paris: E. Fasquelle, 1908), 353.

42 Jules Ferry, siguiendo una tradición secularista de fuentes filosóficas y revolucionarias del laicismo, señaló en su discurso a la Cámara de los diputados el 23 de diciembre de 1800: “Señores, el Gobierno cree que la neutralidad religiosa en la escuela es un principio necesario... Les pido que se atengan a la doctrina de la libertad de conciencia, la independencia del poder civil, la independencia de la sociedad civil con respecto a la sociedad religiosa... Le pedimos que apruebe una ley que establezca la neutralidad confesional de las escuelas”. Jean Lechat, Jacques Bersani, Dominique Borne y Alain Monchablou, *1789, Recueil des textes et documents du XVIIIe siècle à nos jours* (Paris: Centre National de Documentation Pédagogique, 1989), 222-223. Las leyes Jules Ferry – ministro de Instrucción Pública (1879-1881 y 1882) y presidente del Consejo de Ministros (1880-1881 y 1883-1885)– sobre la gratuidad y obligatoriedad de la enseñanza y la educación pública fueron aprobadas en 1881 y 1882 bajo la Tercera República. Para una mirada a las leyes escolares de Jules Ferry de 1876 a 1885, ver: Sénat, “Dossier d’histoire : Les lois

recomendaba a los profesores no aventurarse en cuestiones filosóficas y metafísicas que estaban fuera de su alcance⁴³, esta moral secularizadora y laica se impuso como la verdadera referencia social de Estado.

Sin embargo, a pesar de cierto tono clerical de la Iglesia católica, la realidad es que los laicos, colaboradores en la obra salvífica, se mostraron activos, especialmente en las élites (si bien en las cofradías todos están llamados a expresar, al menos, su presencia en el mundo). Así, a principios del siglo XX, la práctica laical se desarrolló de forma muy activa y diversa, tanto a nivel apologético (la defensa de los principios católicos en el seno de las nuevas sociedades ilustradas e impregnadas por el universo historiográfico romántico), como a nivel formativo y asistencial, pues dichas sociedades modernas habían abandonado –especialmente en el periodo de transición del Antiguo Régimen al Estado liberal– el cuidado de los más desprotegidos. Así “en la última década del siglo XVIII –subraya Ángel Pascual Martínez– los fundamentos financieros (del) sistema comenzaron a hundirse. La fiscalidad y la presión de una pobreza en aumento dificultaron que la Iglesia y sus asociaciones de caridad pudiesen mantener las condiciones del «contrato social con los pobres»⁴⁴. En este sentido, la acción social de la Iglesia católica –con la significativa presencia de los laicos, junto a los intelectuales krausistas y no pocos políticos– impulsó la necesidad de una toma de conciencia a fin de priorizar la adopción de urgentes medidas para mejorar las condiciones sociales y económicas, especialmente de la clase trabajadora⁴⁵. Algo similar ocurre en Italia, pero también en Francia:

“Los militantes –recuerda Frédéric Gugelot– desempeñaron un papel esencial en la modernización de la sociedad francesa, en el reconocimiento del lugar de los católicos en la nación y en la instauración de la democracia. Participaron en los profundos cambios del catolicismo, especialmente en la promoción del laicado católico [...] A pesar de la retórica del enfrentamiento, los católicos participaron en la modernización de la sociedad francesa. Fueron los actores de la redefinición de su presencia en el país, comprometiéndose con el mundo”⁴⁶.

Esta sintonía muestra la importancia de la existencia de un laicado eclesial en la construcción social, frente a la voz monocorde del estatalismo laicista (y

scolaires de Jules Ferry”, *Sénat*, disponible en <https://www.senat.fr/evenement/archives/D42/index.html> (consultado el 10 de febrero de 2021).

43 Laurence Loeffel, “Conclusion”, en *La question du fondement de la morale laïque. Sous la IIIe République (1870-1914)*, ed. por Laurence Loeffel (Paris, PUF, 2000), 231.

44 Ángel Pascual Martínez, “La protección social en la época liberal: de la beneficencia a la previsión social (1820-1908)”, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales* 37 (2018): 110.

45 Martínez, “La protección social...”, 124.

46 Frédéric Gugelot, “Pluralité et changements au sein du catholicisme français (XIXe-XXe siècles)”, *Archives de sciences sociales des religions* 140 (2007): 127, 130-131.,

naturalista), que usurpa, de este modo, la pluralidad social intentando apropiarse de la sabiduría del cuerpo de la Iglesia. La actitud de este estatismo monopolista provocó una reacción clerical al tensarse la cuerda, desencadenando a su vez una operación perversa por parte del Estado a fin de distorsionar de forma reduccionista la labor promovida por la Iglesia católica, que no dejaba (ni deja) de tener presencia real en la sociedad. Si ello llevó a la condena antimodernista por parte de la Iglesia, en ningún momento supuso el abandono de los medios modernos en su misión evangelizadora⁴⁷.

A pesar de todas dificultades, la realidad es persistente y el desarrollo del movimiento laico no solo enraizará más, sino que será objeto de reflexión teológica profunda en el siglo XX frente a los retos materialistas del liberalismo y el socialismo⁴⁸. La evangelización y participación de los seglares toma cuerpo especial en la propuesta de Acción Católica, que reivindicaba para al laicado una sincera y positiva labor apostólica, hasta convertirse, con el pontificado de Pío XI –impulsor de la especificidad de Acción Católica frente al Movimiento Católico⁴⁹–, en la forma de “participación de los laicos en el apostolado jerárquico (*laici apostolatum hierarchicum quodammodo participant*)”⁵⁰. De hecho, gracias al decidido impulso de Acción Católica y otras organizaciones católicas se promovió en el seno de la Iglesia una fructífera reflexión acerca de las bases teológicas y eclesiológicas del laicado: “Los miembros de la Acción Católica, las congregaciones religiosas que se integraban a la dimensión apostólica eclesial, los sacerdotes obreros que no permanecieron indiferentes a la experiencia humana después de la 2ª Guerra Mundial y los cristianos que se desgastaban generosamente a favor de sus hermanos sufrientes –recuerda Humberto José Sánchez– pedían un esclarecimiento teológico en torno a las preguntas que los laicos comenzaban a plantear: ¿Quién es realmente el ‘laicado’?”⁵¹.

47 Claude Langlois, “Modernisme, modernité, modernisation”, en *Il Modernismo tra cristianità e secolarizzazione: bilanci e prospettive. Atti del Convegno internazionale di studi storici, tenutosi ad Urbino dal 1° al 4 ottobre 1997*, ed. por Alfonso Botti y Rocco Cerrato (Urbino: Quattroventi, 2000), 33-52.

48 Giacomo Martina, “La contribución del liberalismo y del socialismo para una mejor autocomprensión de la Iglesia”, *Concilium* 67 (1971): 112.

49 Feliciano Montero, “Origen y evolución de la Acción Católica española”, en *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, ed. por Ángel Luis López Villaverde, Alfonso Botti y Julio de la Cueva Merino (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005), 134.

50 Pío XI, “Epístola *Ad Emum P. D. Adolfum Tit. S. Agnetis extra moenia S. E. E. Presb. Card. Bertram, Episcopum wratislaviensem: De communibus Actionis Catholicae principis et fundamentis* (13 de noviembre de 1928)”, *Acta Apostolicae Sedis* 29 (1928): 385.

51 Humberto José Sánchez, “Los laicos se abren un lugar en la Iglesia. El siglo XX: auge y ratificación de los laicos por el Magisterio”, *Revista Iberoamericana de Teología* 12, n. 23 (2016): 34.

Con la nueva orientación, el laicado, concebido como una fuerza activa que agrupaba a los fieles bajo la autoridad episcopal, asumía la tarea de impulsar la reflexión y legitimación teológica que asentara e impulsara su papel en la vida eclesial y en la misión evangelizadora; principalmente, en la vida pública, produciendo, en definitiva, una profunda inflexión en la valoración del laicado. Como colofón de esta tendencia, la promoción del laicado cristalizó en el concilio Vaticano II, especialmente en los documentos *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, donde se reconoció la igual dignidad y la posibilidad de los dones y el carisma del Espíritu Santo para cualquier miembro de la Iglesia. Los laicos, identificados como fieles cristianos desde el fundamento del bautismo, constituyen el Pueblo de Dios en igualdad fraternal de todos los miembros de la Iglesia:

“Esta participación no significa una distribución de tareas: el mundo para los laicos, la Iglesia para los ministros sagrados, y el testimonio escatológico para los religiosos, porque esta participación es única para todos los bautizados, si bien cada uno la realiza según su modo propio. Por tanto, los fieles laicos están llamados a realizar toda la misión de la Iglesia, pero en el mundo. Su tarea propia (aunque no exclusiva) consiste en la santificación de las realidades temporales desde dentro”⁵².

El concilio Vaticano II subraya los elementos fundamentales de la teología laical, reparando diversos déficits que se habían ido mostrando anteriormente y que se habían reflejado en esa contraposición de la que hemos hablado entre clero y laico, esencialmente en el pueblo fiel. En efecto –como señala Ramiro Pellitero–, se había transmitido una cierta minusvaloración y visión negativa de la santidad en el mundo que revelaba una visión pasiva de lo laico, que se acentuó –hemos visto– con el fenómeno secularizador y provocó que “en esos siglos posteriores se distinguiera entre Iglesia «docente» (los pastores) y «discente» (los laicos), olvidando que toda la Iglesia «aprende»”⁵³.

En esta línea, en 1975, Yves Congar esclarecía el término laico, así como el cometido que la teología conciliar señalaba a los laicos:

“Un rasgo característico de la renovación de la Iglesia es el papel activo que asumen los laicos, conscientes de la dignidad y de las responsabilidades que les confiere su consagración bautismal, en comunión con su obispo y con los religiosos, y no subordinados a ellos. Saben que sus tareas temporales pueden

52 Miguel Delgado, “La misión evangelizadora de los fieles laicos en el magisterio del papa Francisco”, *Teologia* 121 (2016): 117.

53 Ramiro Pellitero, “La identidad de los cristianos laicos a la luz del Concilio Vaticano II”, *Scripta Theologica* 47 (2015): 486, 485-486.

adquirir un valor eterno en el plan de Dios para el uso y la finalización de la creación. Trabajan para transformar la sociedad humana para hacerla más justa y más fraternal”⁵⁴.

No obstante, como precisa Pellitero, la reflexión teológica sobre el laicado, bajo el eco del aludido teólogo francés, tuvo derivas interpretativas en las dos tendencias que, sobre el tema “Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo”, estuvieron en la base de la discusión teológica de la VII Asamblea general ordinaria del Sínodo de los obispos de octubre de 1987:

“Por una parte aquellos que eran partidarios de una noción teológica del laico en cuanto caracterizado por la secularidad (*indoles saecularis*), en la línea de *Lumen gentium* 31. De otro lado, estaban los que preferían hablar del laico como «simple cristiano», como cristiano «*sine addito*», o como «cristiano sin más». Preocupados por el secularismo, planteaban una «teología del cristiano» y algunos incluso querían abolir la misma terminología de «laicos»⁵⁵.

Los distintos debates llevarán a la Exhortación postsinodal *Christifideles Laici*, donde se retomará el carácter secular del laicado, recordando que el mundo es lugar teológico, ámbito y medio de realización de su vocación y misión⁵⁶, que lleva a los laicos a ser protagonistas de la política:

“Para animar cristianamente el orden temporal —en el sentido señalado de servir a la persona y a la sociedad— los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la «política»; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común”⁵⁷ (n. 42).

A pesar de los matices, podemos asegurar que la perspectiva teológica postconciliar ha insistido en sus diversas formas en la comunión eclesial. Se trata de una realidad que ha evidenciado el aspecto colegial y sinodal de la Iglesia como

54 Ives Congar, “Laïc et laïcat”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 9 (Paris: Beauchesne, 1975, c. 103-107. Cf. Ramiro Pellitero, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar* (Pamplona: Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 1996).

55 Ramiro Pellitero, “La contribución de Yves Congar a la reflexión teológica sobre el laicado”, *Scripta Theologica* 36 (2004): 493-494. El autor cita los diferentes autores que defendían las posiciones: “Entre los partidarios de la «teología del cristiano» se contaban B. Forte, G. Colombo y otros autores del área italiana como G. Angelini, G. Ambrosio, A. Scola e I. Biffi. Como defensores de una reflexión teológica del laico (de algún modo a partir de Congar), cabe citar a G. Lazzati, P. Rodríguez, J.L. Illanes, G. Chantraine y E. Corecco. En perspectiva más general puede añadirse a W. Kasper, y entre los eclesiólogos españoles, J.M. Rovira Belloso y R. Blázquez” (494-495).

56 Una guía muy clara y simple en Ildefonso Camacho, “Documento sobre los laicos después del Sínodo de 1987. Una ayuda para su lectura”, *Proyección* 36 (1989): 143-161.

57 Juan Pablo II, “Exhortación Apostólica *Christifideles Laici* (30 de diciembre de 1988)”, *Acta Apostolicae Sedis* 81 (1989): 472.

muestra de la “participación de los laicos”⁵⁸. Efectivamente, los laicos hacen posible la realización social y política de los valores compartidos por la comunidad eclesial que se proponen a la sociedad como válidos, enriqueciendo la pluralidad política y haciendo posible una relación que no nace del seno y la vocación propia de la Iglesia, propiciando lo que algunos han denominado un “amor imposible”⁵⁹.

Esta participación plena laical tiene su reflejo en el propio Código de Derecho Canónico (1983), que, recogiendo la eclesiología del concilio Vaticano II, expresa que esta es reflejo de la misión compartida de una misma Iglesia⁶⁰. El laico manifiesta el sacerdocio común de los fieles y su vocación secular⁶¹. La Iglesia en términos eclesiológicos constituye un solo cuerpo en el que existen diversos miembros, que si bien se encuentran en desigualdad jerárquica en cuanto a un orden sagrado o –lo que es lo mismo– de servicio, sin embargo, todos los miembros son iguales en cuanto que bautizados son hijos de Dios compartiendo la misión del sacerdocio universal⁶². Ahí radica la íntima y sustancial fraternidad eclesial. Así lo expresa el canon 204.1, referente a la universalidad de todos los fieles (pastores o laicos):

“Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios y, hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo”⁶³.

Por tanto, solo después de haber recordado la condición común (fraternal) de todos los miembros de la Iglesia en cuanto bautizados es cuando el CDC en su c. 207 distingue las diferentes categorías de fieles.

58 Manuel Lázaro, “Reflexión sobre la sinodalidad en misión. A propósito del XIV Sínodo de la diócesis de Coria-Cáceres”, *Cauriensia* 12 (2017): 447.

59 François Daguet, “L’Église et le politique : l’impossible amour”, *Commentaire* 172 (2020): 813-820.

60 Salvatore Berlingò, “I Fedeli laici nella missione della Chiesa”, en *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta symposii internationalis iuris canonici. Diebus 19-24 aprilis 1993, in civitati Vaticana celebrati*, ed. por Pontificium consilium de legum textibus interpretandis (Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1994) 839-854.

61 Luis Navarro, “Lo statuto giuridico del laico: sacerdozio comune e secolarità”, *Fidelium Iura* 7 (1997): 71-101.

62 Gianfranco Ghirlanda, “I laici nella Chiesa secondo il nuovo Codice di Diritto Canonico”, *La Civiltà Cattolica* 34 (1983): 532.

63 *Código de Derecho Canónico*, ed. bilingüe comentada de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, 9ª ed. revisada (Madrid: BAC, 1989).

En suma, el estado laical en la Iglesia implica fermento en el mundo, el encuentro de la Iglesia con el mundo al que sirve y al que le recuerda su vocación trascendente y la ruptura de sus límites, como señalara *Apostolicam actuositatem*:

“pero siendo propio del estado de los laicos el vivir en medio del mundo y de los negocios temporales, ellos son llamados por Dios para que, fervientes en el espíritu cristiano, ejerzan su apostolado en el mundo a manera de fermento” (n. 2), y más tarde: “es preciso, con todo, que los laicos tomen como obligación suya la restauración del orden temporal” (n. 7)⁶⁴.

En lo sucesivo, la doctrina conciliar mantenida por Pablo VI y Juan Pablo II ha sido mantenida y actualizada por la Iglesia y los pontificados de Benedicto XVI y Francisco. Así lo destaca el primero en un discurso a los obispos de Portugal mantenido en Fátima el año 2010: “Verdaderamente, los tiempos en que vivimos exigen una nueva fuerza misionera en los cristianos, llamados a formar un laicado maduro, identificado con la Iglesia, solidario con la compleja transformación del mundo”⁶⁵. Un mundo que está llamado a la vida eterna, que tiene como referencia el orden sobrenatural, por lo que –si bien está inmerso en el *hic et nunc*, el aquí y ahora del orden natural– no debe renunciar a explorar su significado profundo, y ese compromiso referencial forma parte también de la misión del laico: “La certeza dada al hombre de vivir eternamente con Dios, pero también de que puede perderse eternamente, no debilita su compromiso terrenal, sino que le confiere su verdadero peso e importancia”⁶⁶.

Por su parte, el papa Francisco ha puesto de relieve el compromiso que supone todo lo dicho anteriormente, como destaca en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*: “Los laicos son simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios. A su servicio está la minoría de los ministros ordenados” (n. 102). Los laicos no deben clericalizarse, recordará el Papa, sino que deben formarse para ser verdadero fermento del mundo:

“Si bien se percibe una mayor participación de muchos en los ministerios laicales, este compromiso no se refleja en la penetración de los valores cristianos

64 Pablo VI, “Decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos” (18 de noviembre de 1965), *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 837-864.

65 Benedicto XVI, “Iter Apostolicum in Lusitaniā: Fatimae ad Episcopos Lusitaniae in domo «Nossa Senhora do Carmo» (13 de mayo de 2010), *Acta Apostolicae Sedis* 102 (2010): 344.

66 Joseph Ratzinger, “Evangelizar y simplificar”, en *Ser cristiano en la era neopagana*, ed. por José Luis Restán, 2ª ed. (Madrid: Ediciones Encuentro, 2006), 189. Cf. Sara Gallardo y Elena Martín, “«Lo propio del hombre». Apuntes de antropología ratzingeriana”, *Cauriensia* 15 (2020): 385-404; Ángel Luis Lorenzo, “Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Una vida en clave de renunciās”, *Cauriensia* 15 (2020): 505-527.

en el mundo social, político y económico. Se limita muchas veces a las tareas intraeclesiales sin un compromiso real por la aplicación del Evangelio a la transformación de la sociedad. La formación de laicos y la evangelización de los grupos profesionales e intelectuales constituyen un desafío pastoral importante” (n. 102)⁶⁷.

Este desafío es aún más perentorio en la categoría que el pontificado actual ha puesto en el epicentro de la acción evangelizadora: la Iglesia en salida⁶⁸.

Finalizando este recorrido, volvemos nuevamente a Congar, quien puede ser la referencia conclusiva de este pequeño esbozo sobre el término laico, esencialmente ligado semántica y referencialmente a la Iglesia, cuando escribe:

“Sabemos que es extremadamente difícil definir al laicado, pero quizás no sea necesario, quizás incluso sea imposible. En el fondo, no es el laico quien debe definirse, sino el religioso y el clérigo. El laico es un cristiano *sine additio*, simplemente”⁶⁹.

III. LAICISMO POSITIVO EN UN MUNDO SECULARIZADO: LA ACONFESIONALIDAD DEL ESTADO POLÍTICO

En este recorrido hemos visto cómo la palabra laico es esencial a la Iglesia y la comunidad eclesial. Inscrita en un contexto eclesiológico y católico la diferencia de estados (significativamente clero-laico) no ha implicado una escisión entre ambas condiciones. Del mismo modo que la diferenciación de un orden temporal y divino, reflejado en las dos ciudades agustinianas, nunca ha supuesto una confrontación. Incluso, en los recelos frente al orden político, se mantiene como una referencia en la pugna sobre el juego de equilibrios que se ha de preservar en la ciudad del hombre en un mundo orientado a la ciudad de Dios. De hecho, al inicio de la modernidad el fenómeno de la secularización no es sino el reflejo del papel del laico en los asuntos temporales de un mundo integrado. Laico y su deriva laicismo no son, por lo tanto, términos ajenos, ni mucho menos contrarios a la Iglesia, que es una comunidad fraterna –pero no homogénea– de bautizados que constituyen un único pueblo: el Pueblo de Dios. La tesis que

67 Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (24 de noviembre de 2013), *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013): 1062-1063.

68 Cf. Domingo García, “Una Iglesia En Salida: A Propósito De *Evangelii Gaudium*”, *Facies Domini* 6 (2014): 53-94.

69 Yves Congar, *La vocation religieuse et sacerdotale* (Paris: Cerf, 1969), 27.

sustenta la explosión secular como un proyecto *ex novo*⁷⁰ no puede tomarse como un axioma lógico, sino más bien como un postulado necesario para una doctrina rupturista *a posteriori* y profundamente ideologizada. En este sentido se pueden entender las críticas recientes a esta posición por parte de Cavanaugh cuando sostiene, hablando de la interpretación de la historia intelectual y social, que el Estado moderno no nació de la secularización de la política, sino de la sustitución de la imagen del cuerpo de Cristo por una teología herética de la salvación mediante el Estado (hoy sustituido por el fenómeno globalizador en un proyecto postpaulino –en el sentido radical de ‘post’– de creación de un “hombre nuevo” hundido y apresado en la naturaleza inmanente)⁷¹. Como señala Olivier Boulnois: “La Edad Media no es menos moderna que los Tiempos Modernos sino que ella lo es de otro modo”⁷². Y en este sentido la apropiación del fenómeno rupturista secularizador de la modernidad y la reducción, desde ahí, del término laico en el sentido civil en contraposición a la esfera eclesial, resulta, al menos, ilegítima.

En este recorrido, efectivamente, vemos que los términos “laico” y “laicado” son esenciales a la comunidad cristiana, y en una lectura sociológica nos ha conducido a una teología del laicado que ha supuesto la ampliación (democrática, por tanto) del espacio de la participación y asunción de responsabilidades de los cristianos en el destino de la Iglesia. Por su parte, también hemos ido subrayando el hecho de que los dos términos que derivan del concepto “laico” (laicidad y laicismo) han tenido una evolución bien distinta en su significado, promovida por una derivación semántica ideologizada que, paradójicamente, supone la asunción por parte del poder político de los esquemas simbólicos del cristianismo.

Sea como fuere no podemos obviar la deriva semántica que se ha impuesto en el término laicismo y laicidad y que ya pertenece al acervo social, político y jurídico de un mundo llamado secular. Laicidad y secularismo se han ido complementando si bien nacen de contextos diferentes. El primero, ya lo hemos visto, de la esfera de apropiación francesa del término cristiano. El segundo, de la expresión ‘*Secular State*’ y, por lo tanto, de la esfera anglosajona, donde se ha convertido en un paradigma, es decir, en un *topos* dominante para los estudios de sociología de la religión. La extensión de su uso provocó la ruptura de la visión conciliadora del orden a partir de los estudios de Peter Berger y Thomas Luckmann, generando

70 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988).

71 William T. Cavanaugh, “Balthasar, Globalization, and the Problem of the One and the Many”, *Communio* 28 (2001): 342.

72 Olivier Boulnois, “¿Qué hay de nuevo? La Edad Media”, *Universitas Philosophica* 33 (2016): 327.

“una cierta marginación de la religión en la vida cultural y social moderna”⁷³. Efectivamente, la imposición silenciosa de la conciencia de la secularización como un fenómeno propio de las sociedades modernas ha ido permeando la población y, con ello, se ha ido introduciendo un sentimiento que ha ido conformando las actitudes. Por consiguiente, la secularización no es tanto un concepto nacido de la experiencia empírica y de la observación de la sociedad, cuanto una idea que alimenta un proyecto que ha ido conformado las mentes. Y todo ello ha supuesto el debilitamiento de la religión en las mentalidades, la moral y las instituciones, porque, en definitiva, “la secularización expresa la tendencia de los sujetos sociales a prescindir de la referencia obligatoria a una filiación religiosa”⁷⁴. De este modo, la irrelevancia del hecho religioso ha permeado la “sociedad bonsái” (es decir, diseñada)⁷⁵, hasta el punto que la religión ha ido perdiendo presencia en su vida social y política a base de impulsar la indiferencia hacia su relevancia y fomentar la relajación de las prácticas religiosas tradicionales, bien reduciéndolas a hechos culturales o meramente festivos de naturaleza antropológica (bienes culturales), bien introduciendo nuevas prácticas públicas de expresión ideológica en forma de prácticas cuasireligiosas (como pueden ser las marchas reivindicativas). Una vez instaurada socialmente esta mentalidad secularizada, debilitadas la voluntades y encauzada la opinión pública, la secularización se verá reforzada a un debate político que terminará plasmándose en ley. En este sentido, el secularismo se muestra más eficaz que el laicismo y, en ese contexto, se introduce el término de laicidad positiva como un concepto validado por los estados democráticos modernos, frente a la más reivindicativa de laicidad negativa, que no deja de presentarse aprovechando el debilitamiento social provocado por la implantación del secularismo.

A pesar de todo, podemos realizar una lectura positiva de este laicismo de Estado o laicidad positiva que sería la que entraña superar las tensiones históricas que han existido entre el poder civil y el religioso, propugnando en tal sentido la toma de las medidas necesarias que garanticen el no sometimiento de una autoridad a otra, al reconocer que ambos entornos son autónomos y pertenecen de igual modo a la persona en su manifestación pública. Esta laicidad positiva es ya un pilar de nuestros ordenamientos jurídicos.

73 Jean Baubérot, “Sécularisation, laïcité, laïcisation”, *Empan* 90, n. 2 (2013): 32.

74 Pierre Hayat, “Laïcité et sécularisation”, *Les Temps Modernes* 635-636 (2006): 317.

75 El desarrollo de este concepto en Manuel Lázaro, “Reflexiones desde la Filosofía en torno a Darwin y al darwinismo”, en María del Rosario Encinas y Manuel Lázaro, *150 años con Darwin: Perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía* (Murcia: Ed. Espigas, 2009), 98-104; Manuel Lázaro, “La pandemia del miedo: un intento de interpretación”, en *La pandemia del miedo. Pánico, poder y derecho durante la crisis de la Covid-19*, ed. por Manuel Lázaro, Juan A. Gómez y Raúl C. Cancio (Madrid: Ed. Sínderesis – UBO ediciones, 2020), 121-135.

Es relevante la declaración de laicidad del Estado del art. 16.3 de la *Constitución Española* cuando señala que: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal”. El estado español expresa la laicidad positiva en la fórmula de aconfesionalidad del Estado⁷⁶, es decir, el Estado se muestra incompetente (en tanto que sujeto político-jurídico no totalitario) en relación con todo acto de fe religiosa o creencia ideológica y, por lo tanto, neutral, pero, desde una mirada positiva de la funcionalidad del hecho religioso y en tanto que expresión de un derecho fundamental, mantiene el compromiso de los poderes públicos de facilitar asistencia religiosa en los establecimientos públicos, militares, hospitalarios, asistenciales, penitenciarios..., así como la formación religiosa en los centros docentes públicos: “los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”. Como hemos señalado en otros estudios:

“La aconfesionalidad se trata de una fórmula inclusiva muy positiva del hecho religioso vivido por los seres humanos en su intimidad y como sujetos jurídicos y políticos, en consonancia con el articulado internacional relativo a la libertad de religión y conciencia, muy diferente al laicismo del Estado, que mantiene como premisa una sospecha inherente al hecho religioso y, por lo tanto, contraria al espíritu de la reflexión ético-jurídica internacional, amén que encerrando el hecho religioso a la esfera privada, sin capacidad de expresarse en la esfera pública, disminuye los derechos fundamentales y sociales de los ciudadanos”⁷⁷.

Frente a este referente, que es común en los países del entorno europeo, se intenta imponer una segunda acepción, la de la laicidad en sentido negativo, que es la que se ha apropiado del término laicismo. Esta exige al Estado a asumir una neutralidad religiosa negativa, lo que supone –patrocinando y promoviendo la idea de que las manifestaciones religiosas representan una actividad potencialmente peligrosa para la convivencia ciudadana– que las instituciones estatales deberían asumir el cometido de ignorar, marginar o incluso reprimir las manifestaciones religiosas en la esfera pública. En el país de la laicidad, Francia, la discusión sobre la diferenciación entre “laicidad positiva y negativa” introducida en el ruedo político por Nicolás Sarkozy, coincidiendo con la visita del papa Benedicto XVI a París en 2008, suscitó polémicas y debates, especialmente en posiciones tendentes a identificar una determinada posición frente al hecho

76 Así lo hace ver el Tribunal constitucional al definir el modelo español como un modelo de “laicidad positiva” (STC 46/2001, de 15 de febrero, FJ 4).

77 Cancio, Gómez y Lázaro, *Estrategias argumentativas...*, 17-18.

religioso con una postura política e ideológica⁷⁸. El entonces presidente de la República francesa se basaba en la defensa del principio de la libertad individual y, por lo tanto, en la expresión de la creencia. No era sino la expresión pública de una idea defendida ya en 2004: “Creo en un laicismo positivo, es decir, un laicismo que garantice el derecho a vivir la propia religión como un derecho humano fundamental”⁷⁹.

Dicho en otros términos, mientras la laicidad (positiva) supone el mutuo respeto entre confesiones religiosas y Estado, fundamentado en la autonomía de cada parte y en la convicción de que ambos dominios pertenecen al ser humano en su exteriorización pública, sea en su condición de ciudadano o creyente; el laicismo (laicidad negativa), sin embargo, se utiliza profusamente para designar todo lo relacionado con el proyecto que se opone a las Iglesias y a la religión en general, hasta el punto que, convertida en una ideología, busca erradicar del ámbito público a todo lo vinculado con Dios⁸⁰, formulándose a través de lo que podemos denominar el aconfesionalismo neutro⁸¹ (o aparentemente neutro), que nada tiene que ver con el aconfesionalismo promulgado por la *Constitución española*, sino que es una interpretación de la misma desde el presupuesto del laicismo y que lo que pretende es aletargar el principio constitucional. Ante esta ambigüedad resultan clarificadoras las palabras de Régis Debray, que no puede sino rendirse a la evidencia: “Parece que ha llegado el momento de pasar de un laicismo de la incompetencia (la religión, por construcción, no nos concierne) a un laicismo de la inteligencia (es nuestro deber entenderla)”⁸².

Desde este aconfesionalismo neutro, obviando e ignorando –bajo un falso igualitarismo– la tradición, historia o realidad sociológica de un país, el Estado solo percibe a los fieles (creyentes) y a los individuos como ciudadanos –cuando no usuarios y consumidores de derechos garantizados por el mismo Estado– de

78 Esta posición se observa en el artículo de la Caroline Fourest, laicista militante, mujer de izquierdas, feminista antigua periodista de *Charlie Hebdo* y cofundadora de la revista *ProChoix* que se define por ser feminista, antirracista y laicista, “Le piège de la «laïcité positive»”, *Après-demain*, 8, n. 4 (2008): 32-36.

79 Nicolas Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance, entretiens avec Thibaud Colin et le père Philippe Verdin* (Paris: Éd. du Cerf, 2004), 15.

80 Es el caso, podríamos decir que histriónico, de Michel Onfray, *Traité d'athéologie : Physique de la métaphysique* (Paris: Grasset, 2005). Una lectura crítica de esta obra caricaturesca en Michaël Fœssel, “L'athéisme dérisoire de Michel Onfray”. *Esprit* 314, n. 5 (2005): 75-86.

81 Para distinguir el “aconfesionalismo neutro” del “aconfesionalismo diferencial” es interesante el vídeo (del que extraigo algunas ideas en el siguiente pie de página) que recoge una disertación del profesor Gustavo Bueno (Oviedo, 17 de noviembre de 2010) sobre el laicismo: <https://www.youtube.com/watch?v=ljcDGG7xrXy>

82 Palabras escritas en le *Monde* el 24 de enero de 2008, recogidas en Dominique Foyer, “Une notion en débat : la « laïcité positive »”, *Revue d'éthique et de théologie morale*, 250, n. 3 (2008): 60.

modo que la vida pública sea exclusivamente la del dominio de lo estatal, ejercitando el predominio total y absoluto del Estado frente a la sociedad⁸³.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA RELIGIÓN, UN BIEN PARA EL PUEBLO (*LAOS*)

Frente a este concepto tan peligrosamente estatalista de laicismo (haciendo mención especial, por su intolerancia, al totalitarismo que propugna el “aconfesionalismo neutro”) es necesario recuperar un modelo de laicidad que eleve el sentido original de pueblo y de su protagonismo, puesto que el problema que se cierne no es tanto el de una ilegítima intervención de la Iglesia en la sociedad, cuanto de una ilegítima intervención del Estado sacralizado en las personas que constituyen el pueblo, anulando su estado laical.

Por tanto, el laicismo del Estado democrático debe reconocer la pluralidad semántica y referencial de los miembros de su comunidad, es decir del Pueblo, del *laos*, que se siente protagonista de su organización política, pero especialmente protagonista de sus vidas y de todas las formas posibles de organización, incluida la organización de su esfera personal y espiritual en la Iglesia. Así el Estado, que es una entidad nacida del consenso en el tiempo y en el espacio de las personas que ceden parte de su libertad pública en aras a la consecución de un bien común y del desarrollo personal, debe entender que no afecta a la vinculación existencial y personal de parte de sus componentes en una organización de referencia atemporal y no espacial, por lo tanto apolítica, como es la Iglesia, si bien esta entidad tenga una reflejo institucional en tanto que refleja las vidas concretas de sus miembros y su existencia social. De hecho, los miembros que componen la Iglesia son asimismo integrantes de un pueblo que camina por el mundo espacio-temporal, pues son una realidad encarnada.

Así pues, la vida política y sus instituciones no están reñidas con el reconocimiento de Dios y las virtudes de perfección que esta realidad íntimamente transida de referencialidad proyecta en la vida de los hombres, a la vez que es reconocida como comunidad que a su vez transita como pueblo en instituciones seculares. En este sentido la Iglesia, como institución visible de una realidad

83 Frente a este confesionalismo neutro también podría entenderse un confesionalismo diferencial, donde el Estado discrimina a cada una de las confesiones en función de los intereses del Estado y por las relaciones que cada una de las creencias religiosas tienen con él. Así, a la vez que se opondría a confesiones que manifesten su oposición al Estado o que propugnasen que éste debiera adscribirse a otras entidades que pusieran en peligro su propia realidad e identidad nacional; el Estado podría realizar acuerdos y alianzas (culturales, educativos o de otro tipo) con aquellas creencias religiosas con las que comparte objetivos y principios.

invisible y como espacio de comunión de los cristianos (laicos y religiosos) que constituyen el pueblo de Dios, ayuda a situar en su justa medida la entidad política, el Estado y la significación secularizada de laicidad que se ha apropiado. Reconocer la existencia de la religión en los seres humanos, y especialmente de la institucionalización eclesial, es un antídoto frente a la ilegítima pretensión del Estado de escapar del fin que lo instituyó: la organización de la sociedad para mantener una vida ordenada en aras a un bien común, es decir, a no traspasar los límites espaciales y temporales y a no inmiscuirse en el espacio personal íntimo de los miembros de la comunidad civil. Decir que un Estado es laico no puede más que referirse a que ese es el espacio en el que los miembros del pueblo desarrollan su vida en común de forma organizada, lo que es muy diferente a afirmar que es la única y última referencia institucional de las personas que lo constituyen. En efecto, si este Estado constituye una forma política –es decir, espacio-temporal– que es compartida de forma libre por sus miembros, ello exige también la existencia de un marco común que pone límites a su esfera de actuación; y, en consecuencia, debe conceder a las Iglesias el lugar que les corresponden. Por lo tanto, las creencias religiosas, al tiempo que respetan y acatan la legítima autonomía de las realidades terrenas, tendrían como contrapeso un Estado que no considere la religión como un simple sentimiento individual, sino que también le reconozca presencia comunitaria pública.

De esta manera, y frente a una idea bastante difundida y no exenta de manipulación, el Estado laico no sería un Estado antirreligioso o intolerante sino todo lo contrario. Así, en la medida que protege la libertad de conciencia y las convicciones morales y religiosas de sus ciudadanos, está poniendo las bases democráticas para que los individuos, desde el respeto a las leyes y las legítimas aspiraciones de sus conciudadanos, puedan desarrollar sus iniciativas y sus propios planes de vida.

El Estado laico no confunde lo civil y lo religioso, esto es, no le toca pronunciarse sobre la revelación ni asumir atribuciones eclesiásticas, sino que le corresponde velar por la defensa de la dignidad humana y promover los valores que la fomenten, destacando entre ellos el derecho a profesar una religión. Por tanto, desde una cultura democrática compartida, la laicidad del Estado permite una legítima cooperación con las confesiones religiosas, y fruto de esta colaboración se podrían cubrir satisfactoriamente muchos campos que hay que desarrollar en bien de una ciudadanía más integrada y solidaria.

En esta misma línea, Navarro-Valls propone una “noción positiva de laicidad” en la que “la separación Estado-Iglesias no signifique necesariamente la

renuncia a una tabla de valores, más o menos conectada con la fe religiosa”⁸⁴. Y esto es absolutamente posible y factible, hasta el punto de que apostar hoy por la laicidad es una exigencia para entender nuestras sociedades democráticas y constitucionales, tanto porque establece una separación estricta entre la ley civil (a la que todos los ciudadanos tenemos que obedecer) y la norma religiosa (que solo concierne a los creyentes con base a una decisión voluntaria) como porque supone un potente freno al dogmatismo y a la imposición de verdades absolutas, elemento central y piedra angular para garantizar el pluralismo político tan deseable en el proceso democrático de la toma de decisiones, frente a cualquier atisbo de monopolización del poder.

La laicidad, por tanto, es un elemento valioso para evitar que un grupo de la sociedad civil imponga a todas las demás personas sus pautas éticas y religiosas, por lo que es imprescindible pensar la laicidad hoy en día en el marco de unas sociedades que son cada vez más plurales, tanto en el entorno religioso como en el ético o filosófico. En este sentido tenemos que seguir ahondando en una verdadera cultura de la laicidad, en una mentalidad orientada hacia el respeto y la tolerancia.

Ejemplos no faltan para esta práctica, y podemos traer a colación algunas cuestiones en las que grupos de la sociedad civil y algunas jerarquías religiosas pretenden imponer sus posturas a toda la sociedad, por ejemplo, en materia de sexualidad, derechos sexuales y reproductivos, educación sexual en las escuelas, la cuestión del inicio y final de la vida humana o el tema del matrimonio igualitario y de las familias. A tal respecto, siguiendo a Bovero, tenemos que recordar que el principio de la laicidad surge históricamente con el reconocimiento de la dignidad y de la facultad del ser humano para decidir libremente sus convicciones fundamentales y sus planes de vida, por lo que todos los individuos deben disponer de los mismos derechos en condiciones de igualdad⁸⁵.

En definitiva, como señalaba Benedicto XVI, la laicidad trata de “la cuestión de cómo se puede encontrar una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos del hombre. Es la cuestión que nos ocupa hoy en los procesos democráticos de formación de la opinión y que, al mismo tiempo, nos angustia como cuestión de la que depende el futuro de la humanidad.”⁸⁶ Desde este punto de vista, la laicidad

84 Rafael Navarro-Valls, “Volver a pensar la laicidad”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 0 (1995): 157.

85 Michelangelo Bovero, “Dignidad y laicidad: una defensa de la ética laica”, *Revista Internacional de Filosofía Política* 30 (2007): 73-81.

86 Extracto del discurso preparado por Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza” (17-02-1957). La visita fue cancelada el 15 de enero.

vendría a ser un régimen de autonomía recíproca entre el Estado, por un lado, y las instituciones religiosas, por el otro; enmarcado todo ello en un contexto de protección de las libertades fundamentales de los individuos donde se vayan reforzando y actualizando los valores y creencias que han constituido nuestra forma de entender el mundo, considerando los derechos humanos como la condición necesaria de acceso de todos los individuos a una ciudadanía plena. Y es que, como recordaba en 2008 Dominique Foyer, “la idea de un laicismo de «combate», basado en un rechazo militante de toda forma de creencia o religión, es claramente denunciada como incapaz de fundar la vida social y la comunidad política.”⁸⁷.

Por consiguiente, sigue siendo válida la fórmula conciliar en materia de laicidad del Estado y de aproximación entre las Iglesias históricas surgidas de la Reforma, como reiteradamente lo ha manifestado el papa Francisco y lo ha animado en cuantas ocasiones ha tenido para promoverlo. Con semejante mensaje y una práctica en concordancia, la Iglesia Católica –con el ejemplo, autoridad y relevancia que mantiene en nuestro país y en el mundo– puede contribuir eficazmente a legitimar una laicidad equilibrada, donde el respeto a las personas y a sus convicciones sea la piedra angular que oriente el ejercicio de la ciudadanía, además de alentar una paz estable y duradera donde impere la justicia social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baubérot, Jean. “Sécularisation, laïcité, laïcisation”. *Empan* 90, n. 2 (2013): 31-38.
- Bauer, Johannes B. “Die Wortgeschichte von ‘Laicus’”. *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959): 224-228.
- Bayona, Bernardo. “El fundamento del poder en Marsilio de Padua”. En *El pensamiento político en la Edad Media*, editado por Pedro Roche, 141-168. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010.
- Benedicto XVI. “Iter Apostolicum in Lusitaniam: Fatimae ad Episcopos Lusitaniae in domo «Nossa Senhora do Carmo» (13 de mayo de 2010). *Acta Apostolicae Sedis* 102 (2010): 344-347.
- Benedicto XVI (2008): Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza”. http://dehesa.unex.es/bitstream/handle/10662/2272/1886-4945_3_535.pdf?sequence=1
- Berlingò, Salvatore. “I Fedeli laici nella missione della Chiesa”. En *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta symposii internationalis iuris canonici. Diebus 19-24 aprilis 1993, in civitati Vaticana celebrati*, editado por Pontificium

87 Foyer, “Une notion en débat...”, 60.

- consilium de legum textibus interpretandis, 839-854. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1994.
- Blumenberg, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- Boulnois, Olivier. “¿Qué hay de nuevo? La Edad Media”. *Universitas Philosophica* 33 (2016): 321-350.
- Bovero, Michelangelo. “Dignidad y laicidad: una defensa de la ética laica”. *Revista Internacional de Filosofía Política* 30 (2007): 73-81.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *Eclesiología*. Madrid: BAC, 2007.
- Cabanel, Patrick. “Protestantisme et laïcité”. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)* 148 (2002): 1085-1100.
- Camacho, Ildefonso. “Documento sobre los laicos después del Sínodo de 1987. Una ayuda para su lectura”. *Proyección* 36 (1989): 143-161.
- Cancio, Raúl C., Juan Antonio Gómez y Manuel Lázaro. *Estrategias argumentativas para la defensa de la libertad religiosa*. Warszawa: Ministertwo Sprawiedliwości, Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości, 2021), 8. <https://iws.gov.pl/wp-content/uploads/2021/05/RALCES1.pdf>
- Castellaro, María Inés. “Clemente Romano, sembrador de fraternidad en la Carta a los Corintios”. *Veritas* 34 (2016): 211-228.
- Cavanaugh, William T. “Balthasar, Globalization, and the Problem of the One and the Many”. *Communio* 28 (2001): 342. 324-347
- Chapa, Juan. “Sobre la relación Laós-Laïkós”, en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 22-24 de abril de 1987)*, editado por Augusto Sarmiento et al., 197-212. Pamplona: Universidad de Navarra, 1987.
- Clemente de Alejandría. *Stromata*, vol. 2-3, editado por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.
- Código de Derecho Canónico*. Edición Bilingüe comentada de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, 9ª ed. revisada. Madrid: BAC, 1989.
- Congar, Yves. “Les laïcs et l’ecclésiologie des « ordines » chez les théologiens des XIe et XIIe siècles”. En *I Laici nella “societas christiana” del secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio. Mendola 21-27 août 1965*, 83-117. Milan: Vita e Pensiero, 1968.
- Congar, Yves. *La vocation religieuse et sacerdotale*. Paris: Cerf, 1969.
- Congar, Yves. “Laïc et laïcat”. En *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 9, cols. 79-108. Paris: Beauchesne, 1975.
- Daguet, François. “L’Église et le politique : l’impossible amour”. *Commentaire* 172 (2020): 813-820.
- De la Potterie, Ignace. “L’origine et le sens primitif du mot ‘laïc’”. *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958): 840-853.
- Delgado, Miguel. “La misión evangelizadora de los fieles laicos en el magisterio del papa Francisco”. *Teologia* 121 (2016): 111-126.

- Díaz, Jose María. “Los laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico. Temática actual”. *Revista Española de Derecho Canónico* 46 (1989): 7-67.
- Dubois, Jacques. “L’institution des convers au XIIIe siècle, forme de vie monastique propre aux laïcs”. En *I Laici nella “societas christiana” del secol XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio. Mendola 21-27 août 1965*, 182-261. Milan: Vita e Pensiero, 1968.
- Encrevé, André. “Les protestants réformés face à la laïcisation années 1880”. *Revue d’Histoire de l’Église* 84, n. 212 (1998): 71-96.
- Faivre, Alexandre. *Les laïcs aux origines de l’Église*. Paris: Centurion, 1984.
- Fernández, Francisco Javier. *La religiosidad medieval en España, Volumen 2*. Oviedo: Universidad de Oviedo 2000.
- Foessel, Michaël. “L’athéisme dérisoire de Michel Onfray”. *Esprit* 314, n. 5 (2005): 75-86.
- Fournière, Eugène. *La Crise socialiste*. Paris: E. Fasquelle, 1908.
- Foyer, Dominique. “Une notion en débat : la « laïcité positive »”. *Revue d’éthique et de théologie morale*, 250, n. 3 (2008): 39-61.
- Fourest, Caroline. “Le piège de la « laïcité positive »”. *Après-demain*, 8 (2008): 32-36.
- Francisco. “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (24 de noviembre de 2013). *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013): 1019-1137.
- Fransen, Gérard. “Les laïcs dans l’Eglise au Moyen Âge”. *L’Animé Canonique* 29 (1985): 55-69.
- Gallardo, Sara y Elena Martín, “«Lo propio del hombre». Apuntes de antropología ratzingeriana”. *Cauriensia* 15 (2020): 385-404. doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.15.385>.
- García, Domingo. “Una Iglesia En Salida: A Propósito De *Evangelii Gaudium*”, *Facies Domini* 6 (2014): 53-94.
- Ghirlanda, Gianfranco. “I laici nella Chiesa secondo il nuovo Codice di Diritto Canonico”. *La Civiltà Cattolica* 34 (1983): 531-543.
- Graciano. *Concordia discordantium canonum*. En *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, editado por Emil Friedberg. Leipzig: B. Tauchnitz, 1879-1981.
- Gueniffey, Patrice. “Le Concordat de 1801”. *L’Année canonique* 59 (2018): 75-84.
- Gugelot, Frédéric. “Pluralité et changements au sein du catholicisme français (XIXe-XXe siècles)”. *Archives de sciences sociales des religions* 140 (2007): 119-131.
- Hayat, Pierre. “Laïcité et sécularisation”. *Les Temps Modernes* 635-636 (2006): 317-329.
- Hodge, David R. “Spiritual microaggressions: Understanding the subtle messages that foster religious discrimination”. *Journal of Ethnic & Cultural Diversity*

- in Social Work* 29, n. 6 (2020): 473-489. doi: 10.1080/15313204.2018.1555501
- Jaubert, Annie. *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*. Paris, Cerf, 1971.
- Jaume, Lucien. “La Constitution civile du clergé : l’Église n’a ni corps ni territoire”. *L’Année canonique* 59 (2018): 65-73.
- Juan Pablo II. “Exhortación Apostólica *Christifideles Laici* (30 de diciembre de 1988)”. *Acta Apostolicae Sedis* 81 (1989): 393-521.
- Koster, Mannes Dominikus. *Ekklesiologie im Werden*. Paderborn: Verlag der Bonifacius-Druckerei, 1940.
- Langlois, Claude. “Modernisme, modernité, modernisation”. En *Il Modernismo tra cristianità e secolarizzazione: bilanci e prospettive. Atti del Convegno internazionale di studi storici, tenutosi ad Urbino dal 1° al 4 ottobre 1997*, editado por Alfonso Botti y Rocco Cerrato, 33-52. Urbino: Quattroventi, 2000.
- Laurence Loeffel. “Conclusion”. En *La question du fondement de la morale laïque. Sous la IIIe République (1870-1914)*, editado por Laurence Loeffel, 231-243. Paris, PUF, 2000.
- Lázaro, Manuel. “La religión cristiana durante la época romana: Razones del «éxito»”. *Teocomunicação* 39 (2009): 269-297.
- Lázaro, Manuel. “Reflexiones desde la Filosofía en torno a Darwin y al darwinismo”. En María del Rosario Encinas y Manuel Lázaro. *150 años con Darwin: Perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía*, 71-109. Murcia: Ed. Espigas, 2009.
- Lázaro, Manuel. “Reflexión sobre la sinodalidad en misión. A propósito del XIV Sínodo de la diócesis de Coria-Cáceres”. *Cauriensia* 12 (2017): 443-465. doi: 10.17398/1886-4945.12.443.
- Lázaro, Manuel. “La pandemia del miedo: un intento de interpretación”. En *La pandemia del miedo. Pánico, poder y derecho durante la crisis de la Covid-19*, editado por Manuel Lázaro, Juan A. Gómez y Raúl C. Cancio, 19-161. Madrid: Ed. Sínderesis – UBO ediciones, 2020.
- Lechat, Jean, Jacques Bersani, Dominique Borne y Alain Monchablon. *1789, Recueil des textes et documents du XVIIIe siècle à nos jours*. Paris: Centre National de Documentation Pédagogique, 1989.
- Lorenzo, Ángel Luis. “Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Una vida en clave de renunciadas”. *Cauriensia* 15 (2020): 505-527. doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.15.505>.
- Martín, Miguel Ángel. “Implicaciones educativas de la Reforma y Contrarreforma en la Europa del Renacimiento”. *Cauriensia* 5 (2010): 215-236.
- Martina, Giacomo. “La contribución del liberalismo y del socialismo para una mejor autocomprensión de la Iglesia”. *Concilium* 67 (1971): 104-113.
- Martínez, Ángel Pascual. “La protección social en la época liberal: de la beneficencia a la previsión social (1820-1908)”. *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales* 37 (2018): 109-126.

- Montero, Feliciano. “Origen y evolución de la Acción Católica española”. En *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición. Un siglo entre el palio y el consiliario*, editado por Ángel Luis López Villaverde, Alfonso Botti y Julio de la Cueva Merino, 133-159. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.
- Muñiz, Julio César. “5. Populus”. *Antigüedad y cristianismo* 21-22 (2014-2015): 65-80.
- Navarro, Luis. “Lo statuto giuridico del laico: sacerdozio comune e secolarità”. *Fidelium Iura* 7 (1997): 71-101.
- Navarro-Valls, Rafael. “Volver a pensar la laicidad”. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 0 (1995): 157-162.
- Observatorio para la libertad religiosa y de conciencia. <https://libertadreligiosa.es/revista-de-prensa-2021/>
- Office of International Religious Freedom – U.S. Department of State. “2020 Report on International Religious Freedom: Spain”, 12 de mayo de 2021. <https://www.state.gov/reports/2020-report-on-international-religious-freedom/spain/>
- Onfray, Michel. *Traité d’athéologie : Physique de la métaphysique*. Paris: Grasset, 2005.
- Orígenes. *Opera Omnia, Homiliae in Jeremiam*. En *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, cols. 253-514. Paris: J.-P. Migne, 1862.
- Pablo VI. “Decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos” (18 de noviembre de 1965), *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 837-864.
- Pablo VI. “*Institutorum Saecularium sodalibus qui Romae, coetui interfuerunt, quinto et vigesimo exacto anno ab edita Constitutione Apostolica « Provida Mater »* (2 de Febrero de 1972)”. *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972): 206-212.
- Pacaut, Marcel. “Histoire De L’Eglise Au Moyen Age (VI E -XIII E Siècles) (1 Re Partie)”. *Revue Historique* 247, n. 2 (1972): 427-460.
- Pellitero, Ramiro. *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*. Pamplona: Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 1996.
- Pellitero, Ramiro. “La contribución de Yves Congar a la reflexión teológica sobre el laicado”. *Scripta Theologica* 36 (2004): 471-507.
- Pellitero, Ramiro. “La identidad de los cristianos laicos a la luz del Concilio Vaticano II”. *Scripta Theologica* 47 (2015): 483-506.
- Pío XI. “Epístola *Ad Emum P. D. Adolfum Tit. S. Agnetis extra moenia S. E. E. Presb. Card. Bertram, Episcopum wratislaviensem: De communibus Actionis Catholicae principiis et fundamentis* (13 de noviembre de 1928)”. *Acta Apostolicae Sedis* 29 (1928): 384-387.
- Pié-Ninot, Salvador. *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Ratzinger, Joseph. “Evangelizar y simplificar”. En *Ser cristiano en la era neopagana*, editado por José Luis Restán, 2ª edición, 186-189. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.

- République Française. “Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat”. *Journal Officiel de la République Française* n. 336 del 11 de diciembre de 1905: 7205-7209.
- Sánchez, Humberto José. “Los laicos se abren un lugar en la Iglesia. El siglo XX: auge y ratificación de los laicos por el Magisterio”. *Revista Iberoamericana de Teología* 12, n. 23 (2016): 31-67.
- Sánchez de Madariaga, Elena. “Cultura religiosa y sociedad: Las cofradías de laicos”. *Historia Social* 35 (1999): 23-42.
- Sarkozy, Nicolas. *La République, les religions, l'espérance, entretiens avec Thibaud Colin et le père Philippe Verdin*. Paris: Éd. du Cerf, 2004.
- Schmemmann, Alexandre. *D'eau et d'Esprit – Étude liturgique du baptême*, traducido por Paul Toutchkov. Paris : Desclée de Brouwer, 1987.
- Sénat*. <https://www.senat.fr/evenement/archives/D42/index.html>.
- Sue, Derald W. *Microaggressions in everyday life: Race, gender, and sexual orientation*. Hoboken, NJ: John Wiley, 2010.
- Trevijano, Ramón. *Patrología*. Madrid: BAC, 2001.
- Utrera, Juan Carlos. *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I: los orígenes conciliaristas del pensamiento constitucional*. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- Vauchez, André. *Les Laïcs au Moyen-Age. Pratiques et expériences religieuses*. Paris : Editions du Cerf, 1987.

Manuel Lázaro Pulido

Facultad de Derecho

Universidad Internacional de La Rioja

Avenida de la Paz, 137

26006 Logroño (España)

<https://orcid.org/0000-0002-0064-5293>

Esteban Anchústegui Igartua

Facultad de Educación, Filosofía y Antropología

Universidad del País Vasco UPV/EHU

Avenida Tolosa, 70

20018 Donostia - San Sebastián (España)

<https://orcid.org/0000-0001-8471-7305>