

ASPECTOS ECLESIOLOGICO-CANONICOS DEL PROBLEMA DEL LAICADO CRISTIANO

Son varios los autores de Eclesiología que insinúan la necesidad o conveniencia de estudiar no solamente el alcance jurídico, sino también la trascendencia eclesiológica de algunos hechos e instituciones canónicas. Trascendencia que se refiere, sobre todo, a la construcción de una Teología de la estructura y de la vida de la Iglesia. Así, por ejemplo, para llegar a una solución aceptable en el terreno de los principios de las cuestiones de reforma en la Iglesia, es de capital importancia analizar el proceso de la aprobación canónica de diversas Ordenes e Institutos religiosos.

Análogamente, pensamos que el Derecho canónico puede aportar al problema del laicado cristiano en la Eclesiología actual algunos datos constructivos. En esta perspectiva escribimos este estudio, que no intenta ser más que un elemental trazado de líneas paralelas entre el Derecho canónico y la Eclesiología. Siendo el Derecho canónico una expresión auténtica de vida eclesial, nos ha de ayudar a comprender, siquiera sea en parte, el misterio de la Iglesia.

I. LA PROBLEMÁTICA ACTUAL DEL LAICADO CRISTIANO

En el desarrollo y definición de las verdades reveladas por Dios, la Iglesia ha ido adquiriendo progresivamente una mayor comprensión de las realidades cristianas. La Teología de la salvación consigue una plena madurez doctrinal en los primeros Concilios, mientras que la Mariología, por ejemplo, es una ciencia en desarrollo todavía, aun en cuanto a puntos fundamentales (1).

Paralelamente, los documentos sobre la constitución jerárquica de la Iglesia no llegan a tener una formación sistemáticamente elaborada por el Magisterio eclesiástico hasta el Concilio Vaticano; es manifiesta la diferencia que existe entre aquella Carta a los Corintios del tercer sucesor de

(1) P. SAURAS: *El Cuerpo Místico de Cristo* (Madrid, 1952), p. 345.

San Pedro, Clemente Romano, que se nos presenta como el primer documento sobre el Primado del Papa y el Laicado, dado por Roma (2), y la *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Christi*, del Vaticano; en ambos documentos la Iglesia docente explica la misma realidad eclesial, pero el Concilio Vaticano ofrece un "corpus" apolagético-jurídico doctrinalmente elaborado.

Precisamente, al abordar el tema del laicado cristiano, observamos que en la actualidad la Eclesiología se encuentra en la coyuntura de una mayor comprensión del misterio de la Iglesia. Ha llegado la hora de la reflexión sobre la Iglesia en su sentido total de Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo; reflexión que trasciende la mera Apologética y sobrepasa las consideraciones jurídicas sobre la "quantitas potestatis Ecclesiae", tema fundamental de los tratados "De Ecclesia" y de Derecho público eclesiástico y casi exclusivo hasta ahora.

La pertenencia del laicado a la Iglesia ha tenido, a partir de Trento, una expresión de pasividad, al menos en la doctrina (3) como reacción frente al movimiento protestante, que quería una Iglesia más comunitaria. Por otra parte, la insistencia del Concilio Vaticano sobre la estructura jerárquica de la Iglesia desvió tal vez la atención de la Teología de la realidad eclesial del laicado cristiano; se había acentuado, quizás demasiado exclusivamente, la distinción entre gobernantes y gobernados, maestros y enseñados, sacerdotes y laicos, en orden a definirse y actuar como Iglesia.

Poco a poco la perspectiva ha ido cambiando; el hecho que Romano Guardini anunciaba con júbilo hace treinta años, continúa afirmándose en la actualidad con evidencia: "La Iglesia vuelve a despertarse en nuestras almas" (4). Su realidad se hace cada día más interior en la conciencia cristiana desde Pío XI y, sobre todo, después de la publicación de la *Mystici Corporis*; la Acción Católica viene a ser en esta época propulsora de una renovación en el orden de la vida cristiana del laicado y la Encíclica es germen de una abundante floración de estudios eclesiológicos.

Exponente de esta conciencia "eclesial" (5) es el auge que han tomado hoy el movimiento ecuménico, el litúrgico y, entre los seculares, el social-

(2) DENZINGER: *Enkridium Symbolorum* (B., 1948), n. 41, p. 19.

(3) Decimos "en la doctrina", porque en la práctica, como dice Pío XII, la Iglesia nunca ha sido exclusivamente clerical; el mismo Pontífice indica varios hechos que demuestran esta afirmación. Discurso de Su Santidad al Congreso Mundial de Apostolado Secular, 14 de octubre de 1951 (*Colección de Encíclicas*, ed. de la A. C. [Madrid, 1955], p. 1.263).

(4) R. GUARDINI: *Vom Sinn der Kirche* (1923), p. 1.

(5) Este neologismo ha sido criticado. En Francia se empleó a raíz de la guerra. El P. CONGAR testifica haberle usado Maritain en 1938 para significar un "ser de la Iglesia" que no tenga sentido clerical: *Jalons pour une Théologie du Laicat* (P., 1954), p. 81. El P. DE LUBAC es quien ha hecho más por aclimatarle: *Méditation sur l'Eglise* (P., 1953), p. 19. Podemos decir que "eclesiástico" es un adjetivo que califica a lo que pertenece a la estructura de la Iglesia, je-

cristiano y el apostólico. Baste evocar el Congreso Mundial del Apostolado Seglar, celebrado en Roma en octubre de 1951, y que en España, como un eco de estas preocupaciones eclesiológicas, que laten aún en la periferia de la opinión pública cristiana, lanzan esta consigna para 1955: "Sentir con la Iglesia, conocerla y darla a conocer" (6).

Las etapas de la ascensión del laicado pertenecen a la historia del desarrollo interno de la vida de la Iglesia en el último siglo. No haremos más que reseñarlas, fijándolas por la cronología de su aparición en torno a los movimientos de renovación litúrgica, teológica y apostólica que antes indicábamos y que están hoy en plena expansión.

Corresponden estas tendencias al gran impulso de renovación total, iniciado por Pío X, y orientado en parte a descubrir con insistencia a los laicos esta decisiva verdad: ellos también son Iglesia.

En la vuelta a las fuentes litúrgicas se ha centrado, principalmente, la atención en que los seglares son la "plebs sancta", este pueblo de la Misa, que tiene una parte activa en el acto central de la vida de la Iglesia, que es el culto eucarístico (7). Movimiento litúrgico que ha logrado varias reformas de la Congregación de Ritos y cuya resonancia clara y reciente percibimos en la Semana de Pastoral Litúrgica, celebrada últimamente en Bolonia bajo la dirección del Cardenal Lercaro, y las que en España vienen celebrándose por iniciativa de un prestigioso canonista y patrocinadas por la Jerarquía.

No cabe duda que caminamos hacia una revisión oficial del "modo" litúrgico de participar el pueblo en el culto de la Iglesia; la actual reforma de la Semana Santa y otros documentos anteriores, como el *Sacramentum Ordinis* (Pío XII, 1948), manifiestan la práctica eficacia de una recurrencia a las fuentes, que se apoya en la decidida voluntad, por parte de la Santa Sede, de una autenticidad histórica y litúrgica, cada día mejor lograda.

Gracias a este movimiento litúrgico, dice Pío XII, "fué puesto más claramente en evidencia el hecho de que todos los fieles constituyen un solo y compactísimo Cuerpo, cuya Cabeza es Cristo" (8).

La renovación de la Teología sacramental, promovida notablemente por el Centro de Pastoral Litúrgica de Francia (9), que radica en las "Edi-

arquía-ritos-fórmulas, y "eclesial" se refiere más al misterio total de la Iglesia en su aspecto de comunidad y Cuerpo de Cristo. Es clara la distinción entre la expresión "fe eclesial" (fe de la Iglesia) y "fe eclesiástica" (asentimiento fundado en la autoridad del magisterio jerárquico).

(6) La revista "Ecclesiá" ha ido informando sucesivamente de la marcha del ciclo de conferencias organizado por este motivo en Madrid.

(7) *Le Peuple de la Messe* (P., 1950), Fêtes et Saïssons.

(8) *Mystici Corporis* (ed. de A. C., M., 1955), p. 765.

(9) Tengo a la vista una de las importantes obras de esta sección: *Les Sacraments, signes de vie* (P., 1953), de A. M. ROGUET, O. P.

tións du Cerf” de los PP. Dominicos de París, y el movimiento iniciado por O. Casel han actualizado una espiritualidad cristiana que brota de las fuentes mismas de la gracia. Sobresale en los últimos tiempos, especialmente, la renovación de la Teología y espiritualidad del matrimonio cristiano, gracias a la cual, más allá del ordenamiento jurídico que le regula, aparece la realidad misteriosa del vínculo, que caracteriza al matrimonio como la constitución de una célula eclesial (10).

En la línea apostólica, Pío XI ha llamado a los fieles a “participar en el apostolado jerárquico” (11), para que realicen su vocación de “linaje escogido, clase de sacerdotes, gente santa, pueblo de Dios” (12). “Apostolado jerárquico”, que es precisamente la actividad que define la competencia y misión de la Iglesia (13).

Además de este “mandato” pontificio, comunicado a los laicos, se abre paso en la Iglesia la nueva concepción de la parroquia como comunidad misionera (14), que exige entre sacerdotes y fieles una más directa colaboración.

De este modo, paralelamente al desarrollo de una Teología de las realidades terrenas (15), como respuesta a la exigencia cristiana de recapitular todo en Cristo, se hace más viva en la Iglesia la conciencia de una Teología del laicado, comprensiva de la tradición patristica, que define a los seglares bautizados como “plenitud sacerdotal del Obispo”, con SAN JUAN CRISÓSTOMO, o, con fórmula inolvidable de SAN CIPRIANO, “plebs adunata sacerdoti et pastori suo grex adherens” (16).

Puede observarse que ambas tendencias de esta renovación interior de la Teología católica tienen un marcado sentido de integración del Todo en el Reino de Dios, “haciendo crecer todas las cosas hacia aquel que es la Cabeza” (17). Lógicamente se aclaran con reciedumbre hoy los dos aspectos claves de la Eclesiología; ya se trate del culto o de cualquier otro aspecto del misterio de la Iglesia, ésta existe y se estructura jerárquicamente; pero ella no se plenifica, ella no alcanza plenamente su misión apostólica más que en y por toda la comunidad cristiana (18).

(10) J. LECLERQ: *El matrimonio cristiano* (M., 1953, Patmos).

(11) CIVARDI: *Manual de Acción Católica* (Val., 1934), p. 22; Pío XI: Carta al Cardenal Bertram *Quae nobis* (ed. A. C.), p. 1.069, y en la Encíclica *Ubi Arcano* (ed. A. C.), p. 1.061.

(12) I Petr., 2-9.

(13) CIVARDI, *ibidem*.

(14) Son interesantes en este sentido las experiencias del ABBÉ MICHENAU en su parroquia de Colombes (París): *Paroisse, communauté missionnaire* (P., 1945).

(15) G. THILS: *Teología de las realidades terrenas*. I. Preludios (B. A., 1948); SCIACCA: *La Iglesia y la civilización moderna* (B., 1949); J. LECLERQ: *Perspectivas cristianas de nuestro tiempo* (S. Seb., 1954).

(16) SAN JUAN CRISÓSTOMO: *Los Filípens*, d. I, hom. 3, 4 (P. G., 62, 204), citado por S. TROMP, en “Gregorianum”, 13 (1932), p. 340. SAN CIPRIANO: *Epist.* LXVI, VIII, 3, en ROUET: *Enkridium Patristicum*, n. 587 (B., 1945), p. 208.

(17) EFESIOS, 4, 15. “Todo”, que es plenitud verificada del desarrollo del mensaje revelado y plenitud social de la personalidad del bautizado en el Cuerpo Místico.

(18) P. CONGAR: *Jalons pour une Théologie du Laicat* (P., 1954), p. 299.

II. REFERENCIA GENERAL DEL DERECHO CANÓNICO AL LAICADO CRISTIANO

Mucho se ha achacado al Derecho canónico la ausencia de incorporación activa de los laicos a la vida de la Iglesia. Limitándonos a una consideración general, bastarán unas breves observaciones para discernir lo que en esta afirmación pueda haber de exacto.

Los autores antecodiciales que tratan de los laicos reflejan, con duda, una Eclesiología construída a partir de la institución de poderes jerárquicos, que es lo que estructura a la "societas visibilis"; por eso, la personalidad del fiel, comprendida exclusivamente desde este punto de vista, queda confinada a su categoría de "súbdito"; la expresión de una posición activa del laicado en la Iglesia la resumía DE CAMILLIS con esta fórmula, tradicional en las escuelas canónicas: "Los laicos tienen derecho al recto gobierno" (19). Pero, no obstante contener esta fórmula una significación de no mera pasividad, careció en el ordenamiento jurídico este principio de expresión social activa; este derecho como participación en el apostolado jerárquico—que es, sin duda, uno de los modos de contribuir al recto gobierno de la comunidad eclesial—no sería proclamado hasta Pío XI. Si no falta algún autor (20) que intenta precisar en esta época antecodicial una posición activa del laicado en la Iglesia, indicando una perspectiva de colaboración y no solamente de subordinación pasiva, en orden a una actividad de magisterio, de ministerio—sacerdocio de los laicos—e inclusive disciplinar—cargos administrativos, intervención en las ordenaciones—, derechos que HUGUENIN fundamentaba en la unión del fiel con Cristo y con la Iglesia, esta tendencia no tuvo nunca trascendencia ni en el estatuto canónico, ni en la conciencia comunitaria del laicado.

El Código de Derecho Canónico dedica solamente un canon a determinar, en general, la situación de los seglares en la Iglesia: "Los laicos tienen derecho a recibir del clero, según las reglas de la disciplina eclesiástica, los bienes espirituales y los auxilios necesarios para la salvación" (canon 683). Otros cuarenta cánones están expresamente dedicados a los seglares, como grupo social en la Iglesia, pero sólo en cuanto éstos, unidos en asociaciones de piedad, pueden fomentar su piedad individual (cáns. 682-785).

Parece ser que el Derecho canónico actual no se ha fijado en la posible personalidad jurídica ambivalente de los cristianos, como cristianos y como miembros activos en la Iglesia, fundamentada en su bautismo, y ha cen-

(19) DE CAMILLIS: *Institutiones Juris Canonici* (P., 1889), t. I, p. 313; DEVOTI: *Institutiones Canon.* (M., 1853), t. I, p. 86; HUGUENIN: *Expositio Juris Canonici* (P., 1892), p. 399.

(20) HUGUENIN, *o. cit.*, p. 339.

trado más la atención en la capacidad jurídica de los miembros que participan de los poderes jerárquicos, resultando casi exclusivamente un Derecho de clérigos y sacramental.

Esta consideración unilateral de la doctrina y Derecho canónico, que atiende preferentemente a la normatización de la vida de la Iglesia en cuanto es medio de gracia para la salvación—ministerio jerárquico, sacramentos, relación con Dios—ha prescindido de esa situación del laicado cristiano no con relación a la Jerarquía—relación ésta bien determinada en el estatuto fundacional de la Iglesia—, sino como partícipes de la comunión de sacramentos, como miembros cristificados en la comunión de la fe y de caridad, por la cual todos los cristianos—Jerarquía y fieles—forman una familia en Cristo; el ministerio jerárquico no tiene en las fuentes únicamente sentido de prepotencia, sino de servicio a esta comunidad cristiana y de ser sus detentores miembros de los miembros, mediante todos los cuales se edifica la Iglesia.

Es verdad que al cristiano no se le ha negado personalidad jurídica dentro de la Iglesia, pero sólo receptiva; si se le concede algún derecho activo —“jus advocatiae”, “jus patronatus”—es considerándole como actuando desde fuera del cuerpo eclesial, como si fuera el fiel exterior a la Iglesia; este sentido es el que entraña plásticamente la fórmula antigua que los denominaba “obispos del exterior”. Se advierte que en el ordenamiento y doctrina canónica, en realidad, el pueblo fiel conserva una situación como de catecumenado. No es extraño que se haya planteado actualmente el problema de la juridicidad del Derecho canónico, tal vez, en parte, por falta de insistencia sobre las relaciones de los miembros entre sí en orden a la misión plena que se ha encomendado a toda la Iglesia y a cada uno según su puesto (21).

A decir verdad, no se puede pedir al Código una respuesta adecuada en las cuestiones del laicado; cuando se intenta ahondar en una reflexión comprensiva del misterio total de la Iglesia, Esposa de Dios y Cuerpo Místico, los datos posibles que se nos ofrezcan son más objeto de fe que del Derecho, porque nos acercamos a la realidad invisible de la comunión de los hijos de Dios, de la que el aparato externo de la Iglesia es únicamente signo visible, con su jerarquía, sus poderes y sus leyes, que constituyen el cuerpo jurídico eclesial (22)

(21) I Cor., XII, 12-27.

(22) Afirmamos esto en el sentido de que no hay comunicación de vida sobrenatural si no es a través de la institución jerárquica. Afirmación paralela a la que es piedra angular de la Soteriología; no se nos comunicará la vida divina sino a través del “sacramentum Humanitatis Christi” (I Tim., II, 5). Excluimos la distinción, que condena Pío XII, de Iglesia “de caridad” y “jurídica”, como si se tratara de dos Iglesias distintas y opuestas. *Mystici Corp.* (ed. cit.), p. 722.

Si la Iglesia es en medio de nosotros "el Cristo continuado", si ella es para nosotros "Cristo extendido y comunicado" (23), como de Jesús podemos afirmar que su Iglesia es "magnum mysterium et admirabile sacramentum" (24); y esta realidad trasciende cualquier precisión que se intente hacer fuera de la Teología. Los problemas que plantea el laicado cristiano desbordan, por esto, la mera consideración jurídica y se hacen patentes en una más amplia perspectiva eclesiológica. Construída firmemente una sólida Teología de la estructura de la Iglesia, como es el tradicional tratado "De Ecclesia", se intenta precisar la dimensión propia que en ella pertenece al laicado, como realidad eclesial.

Ahora bien, si el laicado cristiano aspira a lograr su propio puesto en la Eclesiología, no será aventurarse afirmar que esta renovada dimensión no sólo de sujeción, sino de colaboración y participación, debe encontrar determinaciones jurídicas no sólo en estatutos particulares sino codificadas. De una Eclesiología integral ha de llegarse a un Derecho canónico integral.

En esta perspectiva, quizá también, pasados los peligros de abuso, una recurrencia a las fuentes canónicas podría devolvernos renovada la personalidad jurídica del laico.

El plan de nuestro estudio es sencillo; analizados los diversos aspectos de la noción de laico, que es común para la Eclesiología y el Derecho, y delimitada la posición de la Jerarquía y el pueblo en la vida eclesial, como presupuesto jurídico-eclesiológico, aduciremos algún hecho concreto del Derecho canónico antecodicial, que puede contribuir a esclarecer la posible intervención del laicado en la vida de la Iglesia.

En último término, lo que se intenta aclarar en esta problemática actual sobre el pueblo de bautizados es este punto central: ¿Qué expresión social ha de tener en este Organismo viviente la participación del laicado cristiano en la edificación del Cuerpo de Cristo?

Y por lo tanto, también en última instancia, se trata de hallar una concreción jurídica, propia del Derecho canónico, de este puesto del laicado en la Iglesia, de esta incorporación integral del bautizado a la vida eclesial.

(23) SAN LEÓN: *Serm.* V, 3; SAN AGUSTÍN: *De doctr. christiana*, III, 31, 45; "Cristo y la Iglesia son una misma persona". Citados por DE LUBAC: *Méditation sur l'Eglise* (P., 1953), p. 89

(24) Liturgia Romana de Navidad, *ibidem*.

III. EN TORNO A LA NOCIÓN DE LAICO Y SUS DERIVACIONES
EN LA ECLESIOLOGÍA

Para precisar, pues, el valor de los datos canónicos con relación a una consideración sobre el laicado, interesa analizar qué es un laico, predominantemente ahora en una perspectiva eclesiológica.

Como todos los autores de Derecho canónico y eclesiólogos observan, etimológicamente "laico" es un derivado de la palabra griega "laos", que significa pueblo; los fieles son, según este mero sentido literal, el "populum", "plebs sancta". En el Antiguo Testamento y en el uso neotestamentario esta palabra designa el pueblo de Dios, por oposición a los pueblos profanos; en la tradición cristiana conservó también este sentido de pueblo consagrado, religioso, al aplicarse a la comunidad de bautizados, que es el nuevo Israel.

Fué CLEMENTE ROMANO quien primero empleó la palabra laico para distinguir al simple fiel del clérigo; según esto, laico es "aquel que debe someterse a la jerarquía y está ligado con preceptos laicos" (25). A mediados del siglo III la distinción terminológica se hace definitivamente clara. En Occidente es, sobre todo, SAN CIPRIANO (200-258) quien traza, en sus Cartas y en el tratado *De Catholica Unitate Ecclesiae*, las líneas fundamentales de una Eclesiología, centrando su consideración en la Iglesia, como organismo jerárquico y diferenciado.

Por esta época existen ya en la Iglesia, como grupo aparte de los seculares, los ascetas, los continentes y las vírgenes, de modo que, antes de ser codificada, se hace en la práctica la clasificación de tres estados: clérigos - monjes - laicos.

La condición del clérigo está definida por su servicio al culto y al pueblo cristiano. DEVOTI cita esta definición, que trae Constantino en uno de sus Decretos sobre los clérigos: éstos son "qui addicti divino cultui, ministeria religionis impendunt" (26).

El monje se define por su forma de vida, por su ascetismo. Después, por mutuas interferencias, monjes y clérigos vienen a constituir en la Iglesia un solo estado y aparece la distinción bipartita de laicado y sacerdocio, hombres del culto y hombres del siglo: "Duo sunt genera christianorum...", explicaba también GRACIANO en uno de sus decretos (27). De aquí que la noción de laico se fuera precisando en la doctrina católica y eclesiológica

(25) *Carta XL*, 5 (*Padres Apostólicos*, ed. B. A. C., 1950), p. 215.

(26) DEVOTI, o. c., p. 88.

(27) C. 7, C. XII, q. I.

en relación a la dualidad clericatura-monaquismo, por lo que resultó una consideración unilateral de su personalidad (28).

Analizada ésta, intentaremos determinar su definición desde un punto de vista más integral.

En la noción monástica, la distinción se hace teniendo en cuenta la forma de vida; el monje está dedicado "por estado" a Dios, y el laico, "por estado", a las cosas del mundo: "et divisus est..." (29). Son los monjes los que han elegido la mejor parte abandonando el mundo; los laicos viven, por el contrario, en medio del mundo. En el documento de GRACIANO que antes hemos citado, se describe así a los laicos y sus "derechos" en la Iglesia: "A ellos les es permitido poseer bienes temporales, pero sólo para el uso... Están autorizados para casarse, cultivar la tierra, dirimir los pleitos en juicio, ser abogados, llevar las ofrendas al altar y pagar los diezmos; así podrán salvarse, si evitan siempre los vicios obrando el bien" (30). Lo que más resalta en este texto de GRACIANO, que es, entre los clásicos, quien más se detiene a explicar la condición de los seglares, es que la condición laica se nos presenta como una concesión a la debilidad humana; ni el más leve indicio de una concepción valorizada de su misión cristiana, vivificante, en lo temporal, ni de su participación en la vida propiamente eclesial, como colaboradores de la Jerarquía.

Por esto se oscurece en estos siglos la definición que nos había dado SAN JUAN CRISÓSTOMO del laicado como "pleroma sacerdotal" del Obispo. La tendencia que trasciende de esta concepción de GRACIANO es un primer paso hacia la idea medieval de lo temporal y lo espiritual, lo profano y lo eclesial, como de dos costados distintos de la "Respublica Christiana"; de un lado, el Rey con sus súbditos, y de otro, el Papa con los clérigos y monjes (31). Esta distinción, que en la situación de cristiandad era de diferenciación paralela y mantenía al vivo la idea de unidad en el pueblo cristiano, para la crítica antijerárquica de los reformadores de los siglos XIV y XV se transforma en una diferenciación divergente que había de preparar el laicismo y ocasionaría la formación de una eclesiología falsa o incompleta, obscureciéndose las bases para un recto ordenamiento jurídico de la vida eclesial del laicado, pues esta eclesiología incompleta nos presenta una Iglesia que parece realizarse, como después veremos, exclusivamente en un sacerdocio sin pueblo (tendencia apologética de los católicos), y aquélla, de los protestantes, en un pueblo sin sacerdocio, lo cual es más pernicioso todavía porque ataca a la misma estructura jerárquica de la Iglesia.

(28) I. CONGAR, *o. c.*, pp. 22-24.

(29) I Cor. VII, 33.

(30) *L. c.*

(31) J. LECLER: *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat* (P., 1944), p. 77.

La idea de la Iglesia que HUGO DE SAN VÍCTOR exprimía en la imagen de los dos costados (32) y que se haría clásica a partir de él, corresponde en parte a esta noción monástica del laicado, que le excluye de la vida propiamente eclesial y le admite en la Iglesia en una situación de tolerado. Es una noción elaborada desde un punto de vista moral.

Paralelamente, por oposición al concepto de clérigo, como hombre de competencia jerárquica, se ha desarrollado una definición jurídica de laico, que es la que ha prevalecido en Derecho y Eclesiología.

Esta idea se elabora a partir del siglo XIII, cuando la atención se centra más sobre la jurisdicción eclesiástica con ocasión del conflicto entre el Imperio y el Pontificado. En este sentido, el laico es definido negativamente; todo su ser en la Iglesia consiste en estar bautizado y no participar de los poderes jerárquicos; como lo define WERMEERSCH-CREUSEN, "es aquel que carece de todo poder, ya sea de jurisdicción, ya, sobre todo, de orden" (33).

Esta posición negativa del laicado en el Derecho se completa con la negación de otras posibles competencias, que se consideran exclusivas del clérigo, sin que supongan de por sí participación de orden o jurisdicción; no pueden intervenir en la elección de cargos eclesiásticos (can. 166); no se puede hacer ante el laico la renuncia de un oficio o beneficio eclesiástico (can. 2.400); no puede predicar el laico la Iglesia (can. 1.342).

En una perspectiva más integral, que no dudamos ser válida también para el Derecho canónico, el laico aparece como el miembro del pueblo de Dios, ordenado, por su estado de bautizado, directamente a las realidades sobrenaturales a través de la comunidad eclesial; "piedras vivas—como dice Pío XII, recogiendo la expresión paulina—, que, edificadas sobre la piedra viva angular, que es Cristo, se unen para formar el templo santo" (34); ellos son los llamados a realizar la obra de Dios en el mundo mediante la Iglesia; llamados por esto, según Pío XI, a una empresa que no dista mucho de la sacerdotal, viniendo así ellos a completar el ministerio pastoral de la Iglesia (35). En estas notas no intentaremos más que desarrollar en parte esta noción integral del laico.

Para ir centrando en su justo sentido los problemas y diversas posiciones del laicado en el Cuerpo Místico, es necesario distinguir, como lo ha

(32) HUGO DE SAN VÍCTOR: *De Sacramentis*, l. II, pars 2, c. 3 (P. L., 176-417); BONIFACIO VIII: Bula *Unam Sanctam* (DENZ., 469).

(33) *Epítome Juris Canon.* (1927), t. I, n. 199.

(34) *Myst. Corp.* (ed. cit.), p. 704.

(35) *Laetus sane Nuntius* (ed. cit.), p. 1.072.

necho el P. CONGAR (36) en su estudio sobre las reformas en la Iglesia, dos aspectos en esta realidad visible y social que se designa con la palabra Iglesia: el de su estructura jerárquica y el de ser un organismo viviente, creciendo siempre con todos los miembros hacia la plenitud de Cristo (37).

No diferenciamos estos conceptos, como si se tratara de realidades opuestas, sino que los distinguimos en el mismo sentido según el cual San Pablo habla de "ministerio", "oficio", "ligamentos" (38) y "Cuerpo que se perfecciona en la caridad": "Fundamento", "piedra angular" y "piedras vivas" y "edificación" para templo santo e nel Señor (39). Así, pues, como estructura jerárquica, ella es también los medios para lograr esta de los hombres con Dios y de todos, los unos con los otros; en Cristo; como estructura jerárquica, ella es también los medios para lograr esta comunión (40).

Según su aspecto de comunión, la Iglesia es la colectividad de bautizados, es el Cuerpo Místico de Cristo. Esta identificación de Iglesia y Cuerpo Místico es la idea fundamental de la Teología de la Iglesia en San Pablo, y el sentido de Iglesia como reunión de fieles es el que ha permanecido en los Padres y en la Escolástica. Puede verse cómo los tratadistas tradicionales no se contentan con traducir simplemente el sentido literal de "ecclesia" (latine "convocatio", "contio"), sino que lo explican en el sentido pasivo de "reunión convocada", "congregatio fidelium, collectio, coetus, adunatio, collegium, unitas, corpus, communio, universitas, populus fidelium". Lo que nos interesa resaltar del uso de todos estos sinónimos es que en la tradición se fijó predominantemente la atención en el aspecto según el cual la Iglesia se hace por sus miembros, se construye desde abajo. En otro sentido, la Iglesia es también el conjunto de medios generadores de esta comunión, conjunto de elementos constitutivos, depósito de fe, de sacramentos y de poderes jerárquicos. De este modo la Iglesia era ya un hecho en Cristo, su Cabeza, que comunicaría sus poderes a los Apóstoles, continuadores, anterior a los fieles y a la "societas" que constituyen.

Esta doble consideración responde al doble sentido que tiene la palabra "Iglesia", antes indicado: "convocatio" y "congregatio", que se relacionan entre sí como principio y consecuencia, germen y fruto, fermento y masa.

(36) I. CONGAR: *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (M., 1953), pp. 5-6.

(37) Efesios, IV, 13.

(38) Rom., IV, 4 s.; Efes., IV, 2-17; II Cor., XII, 1-24.

(39) P. BOVER: *Teología de San Pablo* (B. A. C., Madrid, 1946), p. 551 ss.

(40) I. CONGAR: *Jalons pour une Théologie du Laïcat* (P., 1954), pp. 47-49.

Decía SAN CIRILO DE JERUSALÉN: “La Iglesia es llamada así porque ella convoca a todos los hombres y los reúne en un solo todo” (41); fijándose en el otro aspecto, TEODORO DE MOPSUESTE ve en la Iglesia “la asamblea de los fieles que sirven a Dios en sentido ortodoxo; SAN AMBROSIO “la multitud reunida de los pueblos paganos” (42); SAN AGUSTÍN, “la reunión de pueblos y naciones” (43), y sintetizando ambos sentidos en una misma expresión afirma: “Ex omnibus gentibus multitudinem congregat Ecclesia Corpus Christi in unitatem colecta” (44).

La afirmación de este doble sentido es una constante en la tradición patristica, que la aplica sin cesar a la realidad eclesial y tiene conciencia clara del aspecto según el cual la Iglesia se construye desde arriba—Jerarquía—, y del otro, según el cual la Iglesia se construye también desde abajo—fieles—; “la Iglesia está en el Obispo”—realidad jerárquica—, “sin él no hay Iglesia”—dice SAN IGNACIO (45)—; pero afirmarán también los Padres: “La Iglesia es el pleroma del Obispo”, y añadirá aún SAN GREGORIO NACIANCENO: “El Obispo es el pleroma de la Iglesia” (46). Y es que esta dualidad—institución preexistente, jerárquica y comunidad—abarca toda la dimensión eclesial.

Ella es la Iglesia “De Trinitate”, cuya misión jerárquica tiene su fuente en las procesiones divinas y al mismo tiempo e indisolublemente es la Iglesia “ex hominibus” (47); ella es una potencia de reconciliación y es la familia de todos los reconciliados (48); ella es sociedad partícipe de poderes sagrados y al mismo tiempo comunidad de gracia. Ella es un doble misterios de comunicación y de comunión; por comunicación de los sacramentos, de las cosas santas (“sancta”) ella es la comunión de los santos (“sancti”) (49); ella es el redil y el rebaño; Madre y pueblo. Madre celestial, madre de la unidad (50); la que nos regenera a la vida divina (51) y la reunión de todos los que participando de esta regeneración, formamos el Pueblo de Dios; de este modo es la Iglesia Madre nuestra y nosotros mismos, como concluía SAN PEDRO DAMIÁN, somos Iglesia (52).

(41) *Catech.*, XVIII, c. 24 (P. G., 33, 1.044, B).

(42) DE MOPSUESTE, citado por DE LUBAC, o. c., p. 87; SAN AMBROSIO: *In Lucam*, L. II c. 86 (P. L., 15, 1.584, C).

(43) *In Psalm. VII*, n. 7 (P. L., 36, 101).

(44) CONTRA Faustum, LVII, c. 16, (P. L., 42, 263).

(45) *Trallens III*, 1 (*Padres Apostólicos*, B. A. C., 1950), p. 369.

(46) SAN JUAN CRISÓSTOMO: “La Iglesia es el pleroma del Obispo” *De prophetiae. obscurit.*, 2, 10 (P. G., 56, 192); SAN GREGORIO NACIANCENO: *Orat.*, 2, 4 y 99 (P. G., 36, 412). Textos citados por el P. TROMP en “Gregorianum” (1937), p. 25.

(47) DE LUBAC, o. c., p. 89.

(48) SAN AGUSTÍN: *De civit. Dei*, I, c. 35.

(49) SAN AGUSTÍN: *Epist. 149*, c. I, n. 3 (P. L. 33, 641); BATIFFOL: *Le Catholicisme de Saint Augustin* (1920), t. I, pp. 266-268.

(50) ORIGENES: *In Levit., hom.* 12, n. 4, citado por DE LUCAT, o. c., p. 91.

(51) SAN JERÓNIMO: *In Ephes.*, I, III, c. 5, n. 21 (P. L., 26, 525).

(52) P. L., 145, 235-240, citado por DE LUCAT, I. c.

Esta dualidad, que implica la realidad eclesial, es expresada en fórmulas paradójicas, que nos adentran más en su íntima naturaleza.

La misma Iglesia es, se dirá, Esposa de Cristo y su Hija, o bien, con SAN AMBROSIO, “esta Iglesia, que existió en el pecado, se salva por los hijos que engendra castamente en la fe y en la caridad” (53). También nos dice SAN BEDA, el Venerable: “Cada día la Iglesia da a luz a la Iglesia” (54); fórmulas todas que rubrican correlativamente la existencia de una estructura anterior y generadora de la comunidad de fieles, y de ésta, como complemento de aquélla; no habrá hijos sin madre, no hay pueblo sin sus jefes, no hay santidad sin un poder y sin una obra de santificación, no hay miembros vivos sin juntura a los miembros rectores, no hay comunión de los santos sin una comunicación de las cosas santas, e inversamente, recogiendo todos los aspectos en una sola expresión, no hay cuerpo social sin la comunidad, a través de la cual y en la cual éste se realiza y plenifica (55).

Lógicamente, surge la diferenciación de categorías de personas en el interior de la sociedad eclesial; diferenciación fundamental, jerárquica, esencial a su constitución; pastores y grey—expresión bíblica (56)—. Iglesia docente y discente, gobernante y gobernada, clérigos y laicos, sacerdocio y fieles, o, como se les llama en la época patristica, “idiotas” (57).

Un planteamiento claro de los problemas del laicado en su aspecto canónico-eclesiológico exigía la insistencia en esta dualidad eclesial; según se haya acentuado uno u otro elemento, ha variado la orientación de la Eclesiolología y se ha modificado la capacidad jurídica de los fieles en el Derecho canónico.

Es necesario consolidar estas distinciones, pero dentro de la unidad de todos los miembros, porque “la integridad del Cristo total significa la unidad indivisible del jefe y del Cuerpo, *in plenitudine Ecclesiae*, en aquella plenitud de vida de Iglesia, que une todas las zonas y todos los tiempos y (todos los cristianos) de la humanidad redimida” (58). Misterio de la Iglesia que trasciende a todos los miembros, como la divinidad de Cristo trasciende a la divinidad asumida; Iglesia santa, que es comunidad de los santos y comunión de los medios de gracia y salud.

La tradición católica poseía la síntesis viviente de ambos aspectos, que hemos señalado. Posteriormente, a partir de los siglos XIV y XV, se des-

(53) SAN AMBROSIO: *De Cain et Abel*, l. II (P. L., 14, 311b), c. 14, n. 14.

(54) BEDA: *Explanatio Aposaltipsis*, l. II (P. L., 93-166).

(55) IVES DE MONTCHEUIL: *Aspects de l'Eglise*, lecc. 3.^a (1949 P.)

(56) Act., 20, 28; I Tim., 12.

(57) SAN JUAN CRISÓSTOMO los definía “hombres que hacen vida privada en la Iglesia”, *Hom. III in Lazar.*, citado por DEVOTI, o. c., p. 88.

(58) Alocución de su Santidad Pío XII al Sag. Colegio Card., 24 dic., 1945 (ed. cit.), p. 244

membraron; esta desvinculación del principio de vida colegial, comunitaria y del principio jerárquico alteró el equilibrio de la Eclesiología y tal vez, también, del ordenamiento jurídico de la vida interna de la Iglesia.

Los reformistas protestantes han desarrollado el aspecto según el cual la Iglesia se constituye exclusivamente por sus miembros, elaborando una Eclesiología heterodoxa. Frente a ellos, la apologética católica "de Ecclesia" insistió preferentemente en la defensa y consolidación de la institución jerárquica, fijando una Eclesiología ortodoxa, pero, en parte, unilateral, que influyó, sin duda, en el límite que se impuso a la actividad de los seglares en la Iglesia.

Estudiaremos más detenidamente el proceso de esta doble posición doctrinal.

A) *Eclesiología protestante*

Las ideas antijerárquicas desarrolladas, principalmente, con ocasión de los conflictos entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, después entre Juan XXII y Luis II y con ocasión del Cisma de Occidente, incubaron la pretendida aspiración de los laicos a hacer ellos exclusivamente la Iglesia.

Fueron los adversarios teológicos de Juan XXII, Marsilio de Padua, Juan de Jandún y Guillermo de Occam, quienes ya sistemáticamente desarrollaron la teoría representativa sobre la constitución de la Iglesia, según la cual ésta no es más que la suma de todos los fieles; es una "societas fidelium", pero se niega, en sentido nominalista, que exista la realidad total de un organismo corporativo que trascienda a los individuos. El Concilio y el Papa no son más que representantes de los fieles, que pueden, por el mero hecho de serlo, juzgarlos; la Jerarquía no recibe poderes de arriba. Los laicos están situados en la misma posición que los clérigos. ¡Triste época en la que los laicos eran considerados como opuestos a la Iglesia y el mismo Bonifacio VIII constataba que siempre, pero entonces más que nunca, los laicos eran enemigos de los clérigos!

Marsilio de Padua había suprimido la dualidad fundamental de laicado-jerarquía; gradualmente elimina de la Iglesia el principio jerárquico pontifical, para introducir una única jerarquía en ella, el Emperador. Su artículo fundamental es que el príncipe puede instituir o destituir y castigar al Papa. Marsilio de Padua y los nominalistas caminaban hacia la eliminación total de la idea de realidad eclesial (59).

(59) DENZINGER: *Enktrid. Symbolor.*, 497-500.

El galicismo tuvo también gran simpatía por la concepción de la Iglesia como "collegium fidelium"; exaltó hasta el "summum" este principio de la vida colegial, al dar valor jurídico al consentimiento universal de toda la Iglesia, necesario para hacer irreformables las decisiones pontificias (60).

Pero son los reformadores los que evidentemente afirmaron con más insistencia y de un modo más unilateral el aspecto de la Iglesia como comunidad. Lutero concibe el Cuerpo Místico únicamente como "Communio sanctorum"; no es más que la asamblea de los verdaderos creyentes en Cristo y se constituye a partir de la fe y por la fe, no por vínculos sociales y jerárquicos. Por esto la Iglesia no puede tener realidad visible, es objeto de la fe; "Credo Sanctam Ecclesiam, id est (explica Lutero) Sanctorum communionem" (61).

La Iglesia del protestantismo es necesariamente una Iglesia sin Jerarquía, sin Derecho, sin "societas", porque ella se constituye por la palabra Fe, no por los medios eclesiales de gracia; es concebida la Iglesia, en el orden de las relaciones del alma a Cristo, como conjunto de hombres que participan en el bien común de la Gracia, más no precisamente a través de estos medios externos, jerárquicos, sacramentales. En lugar del encadenamiento de la Eclesiología católica: Verbo Encarnado, Iglesia-Institución, Vida Cristiana e Iglesia-Comunidad, el Protestantismo ha elaborado el siguiente: Cristo Celeste, Vida Cristiana e Iglesia-Comunidad (62). Queda así negada en la Eclesiología protestante la realidad de la Iglesia como institución jerárquica de salud; solamente se considera la realidad final de santificación, obrada en cada fiel por un acto de Dios.

La diferenciación entre mediación jerárquica y fieles es eliminada; así, bajo una identidad material de la fórmula, que los protestantes también usan, "Ecclesia, id est (sancta) congregatio fidelium, Sanctorum communio", han negado la Eclesiología tradicional (63).

Ellos han intentado realizar una exaltación de los laicos, pero a través de una alteración sustancial de la constitución de la Iglesia.

B) *El Tratado apologético "De Ecclesia"*

Frente a los errores concilialistas y protestantes era natural que surgiera en el campo católico la afirmación insistente sobre la constitución

(60) *Ibidem*, 1.325

(61) I. CONGAR: *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (M., 1953), p. 283.

(62) *Ibidem*, pp. 268-322.

(63) DIKMAN: *De Ecclesia*, nn. 543-571; D'HERBYGNY: *Theol. de Ecclesia*, p. 35; SALAVERRI: *De Ecclesia* (B. A. C., 1950), p. 531.

jerárquica de la Iglesia y su realidad de institución anterior a los fieles y a la comunidad que ellos forman. Es ahora cuando la Iglesia empieza a reflexionar sobre sí misma. Hasta 1300, principio de los errores galicanos, no existía tratado expreso "De Ecclesia"; a excepción de las consideraciones de SAN CIPRIANO en *De Unitate Ecclesiae*.

En la *Summa* de SANTO TOMÁS no hay un conjunto de cuestiones sobre la Iglesia, como se encuentra sobre "De Trinitate", "De Verbo Incarnato", "De Sacramentis": Se ha podido decir de la Edad Media en general y de SANTO TOMÁS en particular que el centro de su pensamiento era el misterio de la Iglesia, más que su realidad social y visible (64).

Los primeros tratados sobre la Iglesia, de JUAN DE VITERBO, *De regimine christiano*, y de JUAN DE PARÍS, *De potestate regia et papali*, más que una consideración integral sobre la Iglesia son una Teología de la autoridad eclesiástica; son tratados eminentemente jurisdiccionalistas, como la época misma, en que la mayoría de los problemas se crearon en torno a la "quantitas potestatis Ecclesiae": tanto en el orden canónico como en el eclesiológico.

De este estilo podríamos excluir algunos libros, como el del español JUAN DE TORQUEMADA, acérrimo defensor de los derechos pontificios en el Sínodo de Basilea, *Summa de Ecclesia* (65). Predominantemente surgió una Eclesiología polémica, antigalicana y antiprotestante en su contenido.

En este sentido se hizo clásico el libro de SAN BELARMINO, *Controversiis de Ecclesia militante* (66). Las tesis de nuestros actuales tratados *De Ecclesia*—ZAPELENA, FRANZELIN, SALAVERRI—tienen por materia predominante los puntos negados en la controversia: Iglesia jerárquica, visible, primado de Pedro, Iglesia como regla de la fe, Iglesia como sociedad perfecta, para fundamentar frente al protestantismo liberal la juridicidad de un derecho autónomo e internacional de la Iglesia.

Sobre todo, la Iglesia es presentada como aparato de mediación jerárquica, frente a la concepción protestante de una comunidad invisible de elegidos; se ha elaborado un tratado de la Iglesia con categorías de pensamiento jurídicas.

En un principio quedó disociada de este esquema apologético la mediación sobre la Iglesia, Cuerpo Místico, que incluye el misterio de las piedras vivas, "sobre las que se edifica el templo de Dios" (67).

(64) BONGAR: *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (P., 1941), pp. 59-94.

(65) PASTOR: *Historia de los Papas*, t. II, pp. 5-6 y 46-47.

(67) I. Petr., 2.

(66) JOURNET: *L'Eglise du Verbe Incarné*, II (P., 1951), p. 627.

El primer documento oficial que designa a la Iglesia como Cuerpo Místico, posterior a la época patristica, dado por Roma, parece ser la Bula *Unam Sanctam*, de Bonifacio VIII (68). Pero los autores, ateniéndose al esquema de BELARMINO, no incorporaron este aspecto a la reflexión eclesiológica, y se preocuparon más de consolidar “la muralla de Jerusalén—como observa D. GREA—que de hacer penetrar a los fieles en el corazón de la ciudad” (69).

La corriente viva del pensamiento tradicional fué reavivada por MOEHLER, a quien el CARDENAL SUHARD cita con predilección en su pastoral célebre “*Essai au declin de l’Eglise*” (70); siguieron esta tendencia PERRONE, PASAGLIA (1853-1854), SCHRADER y, principalmente, FRANZELIN y SHEEBEN (1865) en su obra *Los misterios del Cristianismo*.

Sin embargo, todavía en el Concilio Vaticano, cuando se presentó el esquema, redactado sin duda por SCHRADER (71), cuyo primer capítulo titulaba, “*Ecclesia est Corpus Christi Mysticum*”, un determinado número de Padres se extrañaron de esta manera de hablar y algunos se opusieron; recordaban el abuso que de esta proposición habían hecho los jansenistas en el Concilio de Pistoia (72) y temían que favoreciese a la herejía. Pío VI (1775) había condenado la doctrina jansenista de Pistoia sobre el Cuerpo Místico, según la cual se declaraba miembros del organismo eclesial exclusivamente a los fieles, perfectos adoradores en espíritu y verdad (73). Por esto los Padres del Concilio se mostraban recelosos y no tuvo éxito en el Vaticano el esclarecimiento de esta misteriosa realidad.

Posteriormente, a pesar de las llamadas hechas por León XIII (1876-77), en las Encíclicas *Satis Cognitum* y *Divinum Illud*, predominó en los tratadistas la tendencia a poner de relieve el carácter metafórico de la expresión, como atenuando el realismo de la doctrina de que es portadora.

La insistencia del Vaticano sobre la constitución jerárquica de la Iglesia y la ausencia de un esclarecimiento sobre la realidad del Cuerpo Místico iba a hacer olvidar, como indicamos de paso antes, a la doctrina eclesiológica los problemas del laicado. No quiere esto decir que entre los católicos, a partir de la Reforma Protestante, se haya oscurecido la doctrina del Cuerpo Místico y la realidad sobrenatural de la Iglesia.

Es un hecho, sin embargo, que en la elaboración de los tratados *De Ecclesia* se excluyó, por motivos apologeticos, quizás, los dos términos entre,

(68) DENZ., n. 468.

(69) D. GREA: *De l’Eglise et de sa divine constitution*, pref.

(70) CARD. SUHARD: *Auge o decadencia de la Iglesia* (Patmos, 1953).

(71) DE LUBAC: *Meditation sur l’Eglise*, p. 79.

(72) DENZ., 1515.

(73) *Ibidem*.

los que se realiza la mediación jerárquica: el Espíritu Santo, alma del Cuerpo Místico, y el laicado cristiano. En un manual como el de L. BRUGERE, *De Ecclesia Christi* (1878), uno de los más importantes, se dedican al tema de las relaciones de Cristo con la Iglesia veintisiete líneas (pp. 282-283), a propósito de la nota de la santidad de la Iglesia.

Se puede asegurar que en esta época se afirma con precisión el aspecto jurídico de la Iglesia, desarrollado en contraposición a la Patrística, en que predominaba una concepción mística de la comunidad eclesial y no se distinguía frecuentemente el fuero interno del externo. Como consecuencia, se pone de relieve su aspecto visible, según el cual la Iglesia es una sociedad organizada jerárquicamente, y los laicos son los súbditos, sometidos a la dirección de la Jerarquía. Desde este punto de vista, todos los problemas que el laicado pudiera plantear a la Eclesiología en su exclusión de la participación de poderes.

Esto ocurre precisamente en un momento en que la sociedad se saturaba de laicismo, al adquirir conciencia de lo temporal y profano como valor en sí, y surge el divorcio entre clericalo-jerarquía y laicado-pueblo, Teología y cultura; el laicado pierde conciencia de su pertenencia militante, activa, a la comunidad cristiana viviente, y reduce la Iglesia y la responsabilidad de actuar y "sentirse Iglesia" a la Jerarquía. Conceptos éstos que no son raros aún entre la masa de nuestro pueblo de fieles.

La Iglesia se ve identificada así con un sacerdocio sin pueblo; el laico se va sintiendo exterior a la realidad eclesial. Se salva la estructura de la Iglesia, pero se desgaja en parte su plenitud; ¿no llamaban los Padres, al pueblo de bautizados, "pleroma del Obispo"?

En esta perspectiva se corre el riesgo de considerar al laicado como mero accidente, como un apéndice de la Iglesia, desfigurando la misión de los cristianos, tanto en la vida interior de la Iglesia, como en la función que la Iglesia ejerce con relación al mundo. Tal Eclesiología unilateral no incorpora al laico como sujeto activo del Reino de Dios; no conduce a esa unión de pueblo y Obispo que constituye la Iglesia en comunidad viviente, como atestigua SAN CIPRIANO (74). Por el contrario, los laicos vienen a formar así una "masa" dentro de la Iglesia, en el sentido que Pío XII ha dado a esta palabra oponiéndola a "pueblo", este "laos", "que vive de la plenitud de vida de los hombres que lo componen, cada uno de los cuales, en su propio puesto y según sus propios medios, es una persona consciente de su

(74) *Epistol.*, LXVI, ROUET: *Enchr. Patrist.*, n. 589.

propia responsabilidad y de sus propias convicciones; la masa, en cambio, espera el impulso del exterior"... (75).

En el orden de las relaciones de la Iglesia con el mundo, cuando los laicos permanecen exclusivamente en situación de sujeción y pasividad en la Iglesia, se relega esta misión a los clérigos, que tienden a realizarla, no por los valores propios de lo temporal, sino instaurando una ordenación directa de lo temporal por los intereses religiosos, que en último término viene a hacer ineficaz al Cristianismo en las realidades profanas que tienen una realidad en sí, aunque subordinada (76). La técnica, el arte, las ciencias, lo político y lo social son las causas segundas del Reino de Dios en el mundo, que deben ser vivificadas por el espíritu cristiano y acción católica de los hombres del mundo, a quienes esta tarea pertenece por vocación propia (77). Será esto un hecho, cuando tengamos formada la conciencia que pudiéramos llamar "de responsabilidad eclesial" de los laicos.

C) *Hacia una Eclesiología integral*

Un estudio más profundo de la vida de Gracia ha puesto en primer plano la idea de una Vida única participada, de un único organismo de Gracia, de una comunión de todos con todos en Cristo, y en torno a la cuestión de la Gracia se ha desarrollado la doctrina del Cuerpo Místico.

Principalmente, la Encíclica de Pío XII, como indicamos antes, que proponía la doctrina paulina del Cuerpo Místico, como piedra angular para la reflexión teológica sobre la Iglesia, sin disociar su situación sociológica de su realidad sobrenatural, ha contribuido extraordinariamente a explotar, en las perspectivas actuales, los tesoros eclesiológicos de la Tradición patristica y medieval.

Es el mismo Pío XII quien ha marcado el puesto que ha de corresponder al laicado en la Eclesiología integral; "Los fieles, y más especialmente los laicos—declara el Papa—se encuentran en la línea más avanzada de la vida de la Iglesia; para ellos la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana. Por esto ellos, especialmente ellos, deben tener un conocimiento cada vez más claro, no sólo de que pertenecen a la Iglesia, sino de que son la Iglesia, es decir, la comunidad de los fieles en la tierra, bajo la dirección del Jefe común, el Papa, y de los Obispos en comunión con él. Ellos son la Iglesia y por esto, ya desde los primeros tiempos de su historia, los fieles, con el consentimiento de sus Obispos, se han unido en asociaciones

(75) Mensaje de Navidades, 1944 (ed. A. C.), p. 234.

(76) SCIACCA; o. c., p. 63 s.; J. LECLER: *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat* (P., 1945), p. 142.

(77) THILS: *Teología de las realidades terrenas*, p. 15-36.

particulares concernientes a las más diversas manifestaciones de la vida de la Iglesia" (78).

No cabe suponer que estas ideas tengan una finalidad meramente pastoral; más bien encontramos en ellas la actualización palpitante de una verdad que pertenece a la más ortodoxa tradición católica, y es que la Iglesia también se construye desde abajo, también se hace por sus miembros. En esta perspectiva se ha de efectuar la integración de los problemas del laicado a la Eclesiología, para que resulte algo constructivo, apoyados en los datos y hechos que pueden aducir la Historia y el Derecho canónico y que tienen el valor de una "experiencia eclesial".

La atención se centra, sobre todo, en la concepción de un sacerdocio y una celebración litúrgica que no se realice sin participación del pueblo, de una vida del pensamiento cristiano y de testimonio de fe, de apostolado, de una conducta de la vida cotidiana de la Iglesia en la que se interese a todo el Cuerpo Místico. Problemas que siempre han existido en el ámbito eclesial, pero que hoy más que nunca se han vuelto a plantear a la consideración eclesiológica y pueden tener repercusiones en el Derecho canónico.

Prescindiendo en estas notas de las cuestiones que el laicado presenta con relación a la función sacerdotal y de magisterio de la Iglesia, aduciremos algunos hechos canónicos que centran la atención o sugieren la posibilidad y el justo sentido de la colaboración del pueblo fiel a la misión jurisdiccional, de gobierno de la Iglesia, que califica a los Poderes jerárquicos y constituye al Cuerpo Místico en una comunidad de gobernantes y gobernados, que no quiere decir exclusivamente de sometidos, de miembros sin iniciativa.

IV. JERARQUÍA Y PUEBLO

A) *Misión de la jerarquía*

Como presupuesto jurídico-eclesiológico que sitúa la realidad del laicado en su propia dimensión, consideraremos el papel o misión propia de la Jerarquía y del pueblo dentro de la Iglesia.

Según el doble aspecto de la Iglesia que hemos distinguido, la Jerarquía tiene su situación adecuada, como medio de gracia para llegar a realizar la comunión de los bautizados con Dios en Cristo-Jesús. SAN PABLO lo ha puesto de relieve en su carta a los Efesios: "El, Cristo, constituyó a los unos apóstoles; a los otros, profetas; a éstos, evangelistas; a aquéllos,

(78) Alocución de Su Santidad Pío XII al Sag. Col., 20-11-1946 (ed. A. C.), p. 329.

pastores y doctores; para la perfección consumada de los santos, para la obra de ministerio, para la santificación del Cuerpo de Cristo..." (79).

La Iglesia, según esta línea de pensamiento paulina, se presenta a SAN AGUSTÍN como "communio Sanctorum" y "communio Sacramentorum"; comunión que se realiza por el misterio visible de la Jerarquía y que nos lleva a la participación de los bienes celestiales, por lo que la Iglesia es llamada "Madre de los Vivientes, de cuyo seno nacemos" (80).

Trasladando a esta perspectiva eclesiológica la distinción clásica de SAN AGUSTÍN en su Teología sacramentaria, de "sacramentum et res", podíamos cualificar a la Jerarquía como "sacramentum", es decir, institución o signo eficaz que hace realidad en la Iglesia la vida sobrenatural, siendo esta finalidad de salvación la motivación suprema de todas las actividades jerárquicas, excepcionalmente las que se refieren al Derecho, que, trascendiendo así lo social, queda anclado en los intereses individuales de las almas.

Cristo, que es el primogénito, ha hecho partícipes a sus hermanos de los poderes jerárquicos de dos modos; en cuanto que la Iglesia es comunión de vida divina, todos los fieles coheredan, en algún sentido, la función real, sacerdotal y profética (de magisterio) de Cristo, por su incorporación a él, realizada a través de los sacramentos, que los eleva a una forma y dignidad de vida cristificada. Recordamos que el carácter sacramental es considerado por los teólogos como signo configurativo de Cristo en el bautizado (81), y según SANTO TOMÁS supone cierta participación en el sacerdocio de Cristo (82).

En cuanto la Iglesia es institución de los medios de salud, Cristo comunica a otros miembros su triple función, que es participada como poder jerárquico, es decir, como medios activos de procurar y promover la vida del Cuerpo. Nos es fácil poner este doble aspecto de cosas en relación con el doble oficio de Cristo con la Iglesia, según el Evangelio y las Epístolas; Jesús a la vez Cabeza y Vida del Cuerpo Místico.

De esta misión de la Jerarquía, la Iglesia tuvo siempre clara conciencia, expresada por Pío XII en sus Encíclicas de modo diverso: "Los que en este Cuerpo poseen la sagrada potestad—dice en la *Mystici Corporis*—, son los miembros primarios y principales, puesto que por medio de ellos, según el mandato mismo del Redentor, se perpetúan los oficios de Cristo, sacerdote, doctor y Rey" (83). Y en la *Mediator Dei*: "Jesucristo, mientras, al morir

(79) Efesios, IV, II.

(80) Citados por DE LUBAT, o. c., l. c.

(81) SAN BUENAVENTURA, in IV, d. 24, p. 2, a. I, q. 2, ad. 2, citado por el P. ALDAMA: *Theoria Generalis Sacramentorum en "Sacrae Theologiae Summa"*, IV (M., 1951, B. A. C.), p. 54.

(82) *Sum. Theol.*, III, q. 63, a. 3 y 5.

(83) *Myst. Corp.* (ed. cit.), p. 707.

en la Cruz, concedió a su Iglesia el inmenso tesoro de la Redención sin que ella pusiera nada de su parte en cambio, cuando se trata de la distribución de este tesoro no sólo comunica a su Esposa sin manchar la obra de la santificación, sino que desea también que de ella provenga de alguna manera” (84).

Los sacramentos adquieren así una importante dimensión eclesiológica, como “signos de la Iglesia”, “sacramenta Ecclesiae”; de la Iglesia, santificadora y santificada; de la Iglesia, institución de gracia y comunión de gracia; jerarquía y pueblo. Sacramentos que se administran visiblemente por la Iglesia y en la Iglesia, que santifican por la incorporación a la Iglesia. Como Iglesia, el Cuerpo Místico no tiene vida visible fuera de los sacramentos, que, por lo tanto, son los signos reveladores de la misma estructura de la Iglesia (85).

La inclusión de lo celestial en lo terreno, de lo sobrenatural en lo corpóreo, es como una constante de la Providencia de Dios en el mundo. Para realizar Dios el término de su deseo, que es “ser Todo en todos”, estableció en la nueva economía como punto de partida la Encarnación del Verbo, que asumió la naturaleza humana como instrumento de mediación, y así, a partir de Cristo, se vincula la comunicación de la gracia a realidades terrestres, como vía normal de salvación.

Por esta lógica continuada de la Nueva Alianza todo lo exterior y visible de la Iglesia tiene una significación cuasi-sacramental, a través de la cual se articula la difícil armonía de la unión del creyente a Dios, por la fe en Cristo y el aparato eclesial—elemento interior y elemento exterior de la única realidad de gracia—. Pensar que la mediación jerárquica oscurece la mediación capital de Cristo es desconocer el sistema de mediación en la economía de la Redención, en el que las junturas que unen a la Iglesia invisible no son sino visibles.

No se puede confundir la realidad exterior y visible—“potestad”, “lex”, Derecho, todo el aparato eclesial, sacramental y jerárquico—con lo temporal, humano, que puede ir adhiriéndose a la vida de la Iglesia, como jurisdicciones territoriales, pretensiones políticas, prelacías y honores, y que no pertenecen a la estructura de la Iglesia; lo exterior y lo visible, sin embargo, lo jurídico y lo jerárquico se ordena a que “Cristo esté como edificado y dilatado en las almas de los mortales” (86), por lo que, decíamos antes, adquiere una significación cuasi-sacramental.

(84) *Mediat. Dei* (ídem), 778.

(85) ROGUET: *Les Sacrements, signes de vie* (P., 1952), p. 34.

(86) *Mediator Dei* (ed. cit.), p. 764.

Esto es lo que ignoraron los protestantes en la construcción de su régimen. eclesial. En su afán de hacer depender la salvación de un acto de Dios, intentaron fundamentar exclusivamente, de un modo inmediato, vertical, en el "Cristo Celeste" la justificación, sin considerar que en el orden sobrenatural todo nos viene de los "acta et passa Christi in carne", del Cristo comunicado a través de la Iglesia, que vive por los sacramentos.

En un principio, Lutero, hasta la polémica sobre la cuestión de las indulgencias (1518), había conservado la noción tradicional de Cuerpo Místico, manteniendo juntas la realidad de comunión externa y la de comunión espiritual (87). Después, para Lutero, la Iglesia jerárquica, al reivindicar la eficacia de las cosas exteriores, la necesidad de un Derecho canónico y la existencia de un "opus ex operato" de los sacramentos y de la potestad sacerdotal misma, se convierte en régimen "rerum praesentium", cuando la Iglesia debía ser y vivir como Reino espiritual, ya que Cristo es Rey de las cosas que no se ven, en el orden de la fe (88). Por esto Lutero niega el hecho jerárquico, sustituyéndole por el sistema de representación y delegación de las comunidades de los fieles, no para constituir un orden jurídico, sino carismático, movido por la ilusión de un reencuentro con la Iglesia evangélica.

Pero lejos de ofuscar la única mediación del Señor el ejercicio de un sacerdocio, de una regencia—Derecho—y de un magisterio jerárquico, la realizan éstos plenamente, porque esta mediación jerárquica es signo y causa—ella manifiesta y ella hace—de que en el orden de la Gracia todo nos venga de Cristo; ella es la prolongación o, mejor, el sacramento de la mediación de Jesús.

Téngase en cuenta que esta mediación jerárquica no se refiere al aspecto según el cual todos los fieles forman la Iglesia-comunidad unidos por una misma fe, un mismo bautismo y un mismo Espíritu, sino al momento generador en el que la Iglesia-institución hace a los fieles, y aunque la Iglesia-comunidad se constituye desde abajo por los miembros, la estructura jerárquica se ha edificado de arriba, por lo que los jefes no son delegados más que de Jesús, que en ellos sacramentalmente se prolonga. Por esto la comunión con la Jerarquía, con lo visible, con el Derecho, será el auténtico "criterium" de la comunión con la vida de la Iglesia.

Siendo ésta un Cuerpo visible, la comunión de vida supone una comunión de vínculos sociales, que se articulan en la Jerarquía, que es, por lo tanto, también, el gran sacramento de la unidad de todos los miembros.

(87) CONGAR: *Falsas y verdaderas...*, p. 278.

(88) Id., p. 290.

Es ésta una idea clave de la Eclesiología paulina: “Ya no sois extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo... de quien todo el cuerpo trabado unido por los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad” (89). Fundamento de unidad, que se centraliza en la comunión con Pedro, porque, como decía SAN CIPRIANO, en vano alardea de estar en la Iglesia el que abandona la cátedra de Pedro, sobre la cual está fundada la Iglesia” (90). No es vano puede decirnos SAN AMBROSIO enérgicamente; “ubi Petrus, ibi Ecclesia” (91).

Esta misión de la Jerarquía en la Iglesia es también puesta de relieve por los mismos Pontífices: “Centro de la verdad y de la unidad católica —la definía Pío IX— de modo que hállanse en error quienes piensan poder abrazar a Cristo, Cabeza de la Iglesia, sin adherirse fielmente a su Vicario en la Tierra” (92). He aquí por qué la autoridad de la Jerarquía bien puede decirse que es el sostén de la fe del cristiano y el fuerte eslabón de la comunión católica (93).

Esta doble función de la Jerarquía como medio de gracia y vínculo de la unidad, corresponde exactamente a esta perspectiva, según la cual la Iglesia se estructura como Madre y Esposa.

B) *El laicado, “piedra viviente”*

En el Antiguo Testamento, promesa de la Nueva Alianza, el profeta Ezequiel revela la elección que Dios ha hecho de un nuevo pueblo, cuyas características tienen una clara proyección hacia la nueva economía: “Yo os tomaré—dice Jehová—y os reuniré de todas las tierras y os conduciré a vuestra tierra y os asperjaré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas, de todas vuestras idolatrías. Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo...; entonces habitaréis la tierra que yo di a vuestros padres y seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios...” (94).

Este propósito de Dios encuentra su cumplida y plena realidad en el pueblo de la Iglesia, “en la que ya no hay judío, ni gentil” (95), escogido

(89) Efesios, II-20.

(90) SAN CIPRIANO: *De unitate*, citado en *Mtrari Vos* (ed. cit.), p. 3.

(91) *In Psalm. XL*, n. 30 (P. L., 14, 10, 82 A)

(92) *Inefabilis Deus* (ed. cit.), p. 714.

(93) DE LUBAC: *Meditation sur l'Eglise*, p. 235.

(94) Ezequiel, XXXVI, 26-28.

(95) Rom., X, 12.

“no sólo de los judíos, sino también de los gentiles” (96) “al que, no siendo su pueblo, (Dios) llama “mi pueblo” (97) y en el que “los fieles—dice San Pedro—son edificados en casa espiritual, como piedras vivas y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios...” porque ellos son “linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable”, como el Señor había dicho de Israel (98) y el mismo Apóstol, en el contexto que citamos, lo aplica a los cristianos renacidos en el Espíritu por Cristo-Jesús (99).

En la perspectiva paulina del Cuerpo Místico, la doctrina apostólica nos habla de la situación funcional, que pudiéramos llamar dinámica de todos los miembros en la Iglesia, utilizando el paralelismo análogo de la misma vida natural orgánica: “Pues a la manera que en un solo Cuerpo tenemos muchos miembros y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo Cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros; todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fué dada...” (100). San Pablo habla a continuación de la Profecía, del ministerio para servir, del magisterio, de la exhortación, de la caridad de los dirigentes, de la beneficencia, como de diversos grados no jerárquicos, sino en el orden que pudiéramos llamar carismático, que abarca a toda la comunidad eclesial sin diferenciación alguna, en el sentido en que el Apóstol afirma que cada fiel tiene su parte en la Iglesia.

Por esto, Pío XII, en su *Mystici Corporis* dice que “con toda razón los Padres de la Iglesia, cuando encomian los ministerios, los grados, las profesiones, los estados, los órdenes, los oficios de este Cuerpo, no tienen sólo ante sus ojos a los que han sido iniciados en las órdenes sagradas”, sino también a los seglares (102). Todo lo cual indica que los laicos, según la tradición católica, deben indudablemente aportar algo a la edificación de la Iglesia.

Esta aportación podría desdoblarse en muchos aspectos. Los principales son: el de la ofrenda sacerdotal, el del desarrollo de la inteligencia cristiana de los misterios, el del apostolado; aspectos que corresponden a la triple función de los poderes jerárquicos, de orden, magisterio, dirección, que tienen por misión hacer llegar el Reino de Dios al mundo, siendo la del laicado plenificarla en todas las dimensiones; dimensiones del Reino y di-

(96) Rom. IX, 24.

(97) Rom. IX, 24.

(98) Exodo, 19, 6.

(99) I. Petri, II, 9 s.

(100) Rom., XII, 6-8.

(102) *Mystic. Corp.* (ed. cit.), p. 707.

mensiones del mundo, de modo que, en expresión de Pío XII, siendo verdad que todo el crecimiento viene de Cristo, ha de afirmarse también que Cristo necesita de sus miembros (103).

Análoga afirmación puede hacerse, con no menor exactitud, de las relaciones de la Jerarquía y el pueblo fiel. Existe una íntima fusión y compenetración de todos los miembros en la Iglesia, que ya marcaba San Pablo, al hablarnos de la intercomunicación de unos con otros y que SAN GREGORIO NACIANCENO definía lapidariamente en estos términos: "Todos de uno, para todos una vida, todos una vida, todos por uno" (104): comunión de los Santos, que no es solamente interna, invisible, como querían los protestantes, sino que tiene una expresión social y jurídica en la comunidad cristiana. "Misterio profundo—dice Pío XII—el que la salvación de muchos dependa de las oraciones y mortificaciones de los miembros del Cuerpo Místico... y de la colaboración de los pastores y de los fieles" (105).

Esta colaboración la ejercen los fieles, sobre todo, contribuyendo por su influencia cristiana a la cristofinalización de todas las realidades terrenas. El hombre de la Iglesia está en medio del mundo como vínculo entre lo temporal y la Iglesia, entre el reino de la gracia y el reino de las cosas que se ven.

La Jerarquía está en el corazón de la Iglesia para ejercer la mediación entre Cristo y los fieles, que se ordena a constituir un pueblo de bautizados; la mediación de los fieles se ordena a construir un mundo de cosas santas, cristianas. La Jerarquía administra el bautismo del agua sacramental, que santifica "ex opere operato"; los fieles comunican el bautismo de la vida, como testimonio de fe, como principio transformador y vivificante, que actúa "ex opere operantis". Por el concurso de ambos se realiza el plan de la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Mas, para evitar desviaciones en la misión que el laicado debe desempeñar en la construcción de la Iglesia de Dios, ha de estar presente en la conciencia de los fieles el carácter de la romanidad de la Iglesia, que les descubrirá también una vital perspectiva del Derecho canónico.

El hombre de la Iglesia debe alimentar la vivencia de la verdad tradicional, que presenta a la Sede Romana como "la raíz y la madre de la Iglesia Católica" (106), "como madre y maestra de todas las Iglesias" "como madre y maestra de todos los fieles de Cristo" (107). El sabe que

(103) Idem, 715.

(104) SAN GREGORIO NACIANCENO: *Carmina II* (P. G., 2457).

(105) *Myst. Corpor.* (ed. cit.), p. 715.

(106) SAN CIPRIANO: *Epistol. XLVI*, c. 3 (P. L., 3, 711).

(107) INOCENCIO III: (P. L., 214, 59 A).

el Obispo romano es el jefe del Episcopado, "Padre de todo el pueblo cristiano" (108). El comprende que Pedro "personifica a toda la Iglesia"; sabe que a la Iglesia no le faltará nunca este fundamento visible, mientras exista en su condición terrestre (109). Sabe que viviendo un romanismo bien entendido no se niega la catolicidad de la Iglesia, porque no se elimina la parte que corresponde a los miembros en la comunidad, sino que se los engarza en la juntura suprema a través de la cual se entronca con Cristo-Cabeza.

Con esta conciencia eclesial, sólidamente fundamentada, en la que se articulan Jerarquía y pueblo, iniciativa y sumisión, colaboración y obediencia, el laicado cristiano desenvolvería su función propia dentro de la misión íntegra del Cristo total, sin alterar la unidad orgánica de la Familia de Dios.

En el próximo capítulo intentamos ilustrar, aunque sea bajo un aspecto parcial, el sentido de esta incorporación del laicado con la referencia de algunos hechos "canónicos".

V. GOBERNANTES Y GOBERNADOS EN LA IGLESIA. REFERENCIA Y ACLARACIÓN DE ALGUNOS HECHOS "CANÓNICOS"

Al abordar este tema, intentamos únicamente precisar la cuestión delicada que plantea en el término jurisdiccional y de gobierno la pertenencia activa de los laicos a la Iglesia. No se trata de su participación en la realeza espiritual, que Cristo comunica a su Iglesia, sino de la realeza, como forma de poder, de autoridad de gobierno.

Solamente el enunciado del problema puede suscitar muchas sospechas de desorientación y desenfoque, y podría pensarse que la cuestión está ya solucionada en sentido negativo. No hay que investigar muy hondo en los tratados doctrinales sobre la Iglesia y libros canónicos, para encontrar en los autores de todos los tiempos estas o parecidas afirmaciones; "la masa del pueblo cristiano es esencialmente gobernada y radicalmente incapaz, como masa, de ejercer ninguna autoridad espiritual directamente, que suponga una autodeterminación o autogobierno".

(108) SAN AGUSTÍN: *Epistol.*, LIII, c. I, n. II (P. L., 33, 196); DEJAIFUE: *Sobornost ou papauté?*, en "Nouvelle Revue Theolog." (1952). La "Sobornost" es una teoría de varios teólogos de la Iglesia Oriental ortodoxa, que refleja una idea de la Iglesia, construida a partir de la noción de unidad de Cuerpo, de comunión, no de los poderes jerárquicos. Pone en crisis la idea de la Romanidad.

(109) Concello Vatic., *Constit. Pastor Aeternus* (18 Julio 1970), cit. por DE LUBAC, o. c., p. 232.

El hecho, que reseña LECLERCQ, podría rubricar la solución negativa totalmente; se ha producido en la Iglesia en los últimos tiempos, por necesidades vitales propias, no por la ambición romana, la centralización pontificia, que a muchos hace pensar que la Iglesia es un cuerpo inerte, una especie de autómatas, que el Papa hace marchar, moviendo los resortes y el que el católico no dispone de ninguna iniciativa, reservándose éstas completamente a la Jerarquía (110).

No faltan, sin embargo, quienes, arguyendo de los antiguos derechos de los príncipes en el gobierno de los negocios eclesiásticos y de otros hechos canónicos, han pretendido descubrir una tradición a favor de un laicado, también gobernante.

Sin admitir, desde luego, el argumento referido y afirmando la constitución jerárquica de la Iglesia, no se puede negar que una actividad de los laicos en esta dimensión del progreso de la reforma, de las iniciativas, de la organización, de la crítica y aprobación, de la renovación de la Iglesia, actividades que se relacionan con el gobierno de la misma, encuentra cierta consistencia.

Por lo tanto, para alejar el peligro de cualquier afirmación apriorística o de cualquier malentendido, examinaremos algunos de los hechos en los que encontramos los elementos de la tradición, interpretándolos después a la luz de los principios generales de la Eclesiología, que, siquiera de paso, hemos ido exponiendo.

A) Hechos "canónicos"

I) *Papel de los laicos en las elecciones y en la provisión de cargos eclesiásticos.*

No se trata de hacer la historia canónica de la provisión de oficios y beneficios, sino de fijar la parte que les ha correspondido a los fieles, el poder que esto suponía y a qué datos de la tradición corresponde.

SAN CIPRIANO enumera cuatro elementos de la elección válida del Obispo: el juicio de Dios, el testimonio de los clérigos, el sufragio del pueblo y el consentimiento de otros Obispos (111); la designación se hacía "prae-sente et testimonium dicente populo" (112).

(110) J. LECLERCQ: *Cristo, su Iglesia y los cristianos* (B., 1949), p. 128.

(111) SAN CIPRIANO: *Epistol. IV*, 85 (P. L., 4, 364 ss.)

(112) Citado por DEVOTI: *Inst. Jur. Canon.*, p. 259 (M., 1853). He aquí otro texto de San Gregorio Magno, que limita bien las partes que corresponden al Visitador, al clero y al Pueblo: el Papa enviaba el Visitador, dice San Gregorio, para que "assiduis hortationibus clorum plebemque ejusdem ecclesiae admonere festinet" y "remoto studio, uno eodemque consensu

En algunas iglesias enviaba el Metropolitano a un Obispo visitador, y éste, de común acuerdo con los sacerdotes y los laicos, daba su voto por uno, que era después consagrado por el Metropolitano. La intervención del pueblo en algunos casos era decisiva, debido a las violentas luchas de partidos, y a veces la elección se veía impedida por estas discusiones, lo cual motivó la reserva pontificia, que se hizo definitiva a partir del siglo XIV.

¿Qué valor tenía este sufragio del pueblo? El mismo SAN CIPRIANO nos lo aclara: "Episcopus eligatur, plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de eius conversatione prospexit" (113); esta ponderación que el pueblo hacía de la idoneidad del candidato era necesaria, según SAN CIPRIANO, para que la ordenación fuera justa y legítima (114). Se trataba de promover al más digno, para lo cual la colaboración del pueblo era preciosa, aunque prevaleciera el principio de Celestino I: "Populus est docendus, non sequendus" (115). Tal era la práctica del sufragio popular, cuya iniciación puede provenir del Derecho apostólico (116).

En esta intervención para la elección del candidato idóneo lo que interesa resaltar es el valor del consentimiento, como sufragio válido para la legítima designación. El mismo pontífice Celestino I había valorado mucho el criterio de la comunidad al establecer la norma, que pasó al *Decreto* de Graciano: "No se imponga un Obispo al pueblo contra la voluntad de éste" (117). Norma que corroboraba SAN LEÓN: "Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur" (118).

Entronca esta práctica con la norma general de la tradición canónica, que nos revela el principio eclesial de vida comunitaria: "Quod omnes tangit, ab omnibus debet probari" (119). Reencontramos en este campo la misma ley, que podríamos constatar en la dimensión litúrgica y sacramentaria de la Iglesia; la Iglesia vive plenamente y realiza su misión integralmente, cuando incorpora a sus actividades también al pueblo.

Este hecho eclesial nos lleva a lo más esencial del papel de los laicos en la vida del Cuerpo Místico y pone de relieve que cuando la Iglesia ha organizado su propia vida sin preocupaciones apologéticas, lo hizo según

Mlem sibi definiendum expetant sacerdotem, qui et tanto ministerio dignus valeat reperiri, etc. Qui dum fuerit postulatus, cum solemnitate decreti omnium subscriptionibus roborati... ad nos sacrandum accurrat". *Ibidem*, p. 260.

(113) Citado por DEVOTI, *o. c.*, l. c.

(114) *Ibidem*, p. 259.

(115) *Ibidem*.

(116) ACTOS, VI, 3-7; I TIM., III, 7.

(117) Citado por DEVOTI, *l. c.*

(118) SAN LEÓN: *Epistol.* X, 5 (P. L., 54, 628).

(119) In Sexto Decretalium.

una disciplina en que toda la comunidad era activa; este consentimiento del pueblo en la elección no daba al elegido la institución canónica, pero él nos manifiesta a unos fieles plenamente incorporados a la vida de la Iglesia y a su obra.

Desgraciadamente, una ingerencia, cada vez más abusiva, del poder temporal en la investidura eclesiástica perturbó el orden de esta disciplina comunitaria, en la que cada miembro encontraba su propio lugar; "testimonium" y "petitio", por parte del clero inferior y del pueblo; "judicium", por parte de la Jerarquía, cuya obra de gobierno siempre radica en el discernimiento. En esta singladura la tradición unía al principio jerárquico el principio comunitario, porque en todos los actos de la vida de la Iglesia —y éste de la designación de jerarquías es de los principales— el pueblo tiene una parte propia que realizar. Esta —consentimiento, aprobación— no condiciona de ninguna manera la estructura jerárquica de la Iglesia, pero evidencia la gran realidad eclesial de un Organismo único de vida.

2) *Los laicos en los Concilios.*

Notamos, primeramente, que muchas de las verdades de nuestro "Credo" se establecieron en la primitiva Iglesia no precisamente a golpe de la infalibilidad pontificia, definiendo solitariamente, sino ejercida en Concilio y desde el Concilio. Predomina en esta época una gran actividad conciliaria, quizá porque la fe se practicaba mejor en la comunión externa de muchos miembros y porque la conciencia de Iglesia—comunidad—está muy desarrollada en los bautizados.

Los laicos estuvieron ya presentes en la primera asamblea apostólica (120); éstos tomaron parte no en la decisión, sino en la información, en la publicidad, difusión y ejecución de la norma dada. Esta disciplina va a marcar la costumbre en la época patristica.

SAN CIPRIANO, promotor de muchos Concilios provinciales africanos, manifestaba ser su voluntad que se consultara al pueblo, como preparación al Sínodo, y comunica a sus sacerdotes que nada se hará "sine consilio vestro et consensu plebis, mea privatim sententia" (121). Demuestra esto que no es ajeno a la Iglesia el interesar a los fieles en el régimen propio, al menos en un estadio de información y consejo. ¿En qué condiciones?

Algunos textos únicamente indican una presencia de los laicos en el Concilio; sin embargo, en otros casos, por ejemplo, cuando se trataba de

(120) Act., XV y s.

(121) SAN CIPRIANO: *Epistol. XIV*, I, 2 y 4, cit. por DEVOTI, *l. c.*

la reintegración de los "lapsi", SAN CIPRIANO concede un lugar importante a la opinión de los seglares, ya que éstos podían aportar importantes datos (122).

Esta misma práctica de los Concilios africanos es la de los grandes Concilios universales de los siglos IV y VI, después de la conversión de los bárbaros.

En siglos posteriores, los laicos llegan a adquirir un puesto más relevante aún en los Concilios, cuando son llamados para asegurar la Reforma con el apoyo de su consentimiento y su cooperación (123). Cuando los Concilios llegan a ser Asambleas de la Cristiandad, donde se trata de lo concerniente a la *Republica Christiana*, la participación de los laicos y, sobre todo, de los príncipes se hace esencial.

La representación en los Concilios de los diversos estados de los poderes soberanos y feudales, de las diversas corporaciones, reviste una característica de justa exigencia, para lograr la ecumenicidad del Concilio. Inclusive, en algunos Concilios, como el de Sena, de 1423, donde se trataba "de Fide, Reformatione et Pace", se pidió para los laicos el derecho de discusión.

Esto podía llevarse a cabo únicamente en un régimen en que lo temporal y lo espiritual no andaban bien diferenciados. En el Concilio Vaticano —1869— ningún laico, de hecho, fué llamado a intervenir.

Por estos datos se puede concluir:

a) El régimen concreto de la Iglesia es tradicionalmente un régimen no de decisión personal solitaria, sino de consejo comunitario. SAN IGNA-CIO nos presenta al Obispo rodeado de su presbitrio y SAN CIPRIANO no quiere solucionar nada sin el sufragio consultivo del pueblo.

b) El laicado tiene en los Concilios una misión de información y de consejo, de consentimiento y de difusión. Consentimiento que no contribuye a la validez de las decisiones jerárquicas, pero en el que ellas encuentran su complemento, porque ellos también son Iglesia.

Actualmente, esta "opinión laica" no encuentra cauce en el ordenamiento canónico; pero debe ser incorporada, al menos en la actividad pas-toral, en todo movimiento que desee la autenticidad.

3) *Comunidad y costumbre en la Iglesia.*

En la vida interna de la Iglesia, la expresión más eficaz de la vida de la comunidad encuentra, no obstante, en parte, cauce jurídico en la costum-

(122) *Idem, Epistol, XLVI, 1-2.*

(123) FLICHE-MARTIN: *La Reforme Gregorienne*, II, Gregoire VII (Lou., 1925), p. 207.

bre, este derecho no escrito, que la Iglesia reconoce e incorpora a sus leyes y que fundamentalmente se origina. se inicia desde abajo. Iniciativa que no solamente discurre a veces al margen de la ley ("praeter legem"), sino que también llega a imponerse a la misma ley ("contra legem").

La tradición canónica admitió sin dificultades la facultad que el pueblo tiene de normalizar su vida según su voluntad, cuando existe una laguna legal; baste citar a SAN AGUSTÍN: "In his rebus de quibus nihil certe statuunt Divina Scriptura, mos populi Dei et instituta maiorum pro legem tenenda sunt..." (124). Sin embargo, hasta últimos del siglo XII se negó eficacia contra la ley establecida al uso del pueblo, sin duda, por la apariencia que entraña de alteración en la estructura jerárquica de la Iglesia. Gregorio mismo, al citar en su *Decretum* (125) la Constitución de Justiniano "diuturni mores consensu utentium comprobatae legem imitantur" (126) interpone las palabras restrictivas "nisi legi sint adversi".

La reciente conversión de los pueblos bárbaros que habían ingresado en la Iglesia con todo su bagaje de tradiciones hacía tener, sin duda (como hoy se teme de la posible vuelta en masa de los anglicanos a la Iglesia), un excesivo movimiento e influencia, desde abajo, en la organización de ésta, sobre todo si se reconocía eficacia abrogativa a la costumbre y, por proteger su unidad y la autoridad jerárquica, los autores se manifestaban reacios a admitirla, aunque había sido reconocida en el Derecho romano; pero una aplicación material de sus principios, que situaban toda fuente de Derecho en el pueblo, hubiera disuelto el orden católico.

Poco a poco la doctrina católica se desarrolla, principalmente, en cuanto a una mejor comprensión del fundamento jurídico que la constituye en norma con fuerza de ley eclesiástica, y paralelamente se va admitiendo su eficacia abrogativa, haciéndose doctrina auténtica de la Iglesia a partir de Gregorio IX.

Los canonistas medievales, decretistas y decretalistas, parece ser que enraizaban, al menos en último término, la fuerza jurídica de la costumbre en el consentimiento del legislador; pero, imbuídos en el Derecho romano, reconocían como causa eficiente y próxima del Derecho consuetudinario el consentimiento del pueblo, de modo que la comunidad venía a ser la generadora de un ordenamiento jurídico en contra de la ley, por una potestad que suponía una cuasi-delegación de la Jerarquía (127).

(124) SAN AGUSTÍN: *Epist.* XXXVI, ad Consul., c. 7, D. XI, citado por MICHIELS: *Norm. Generales* J. C. (P., 1949), t. II, p. 20.

(125) C. XII, c. 6.

(126) *Instit.*, l. I, tit. 2.

(127) VAN HOVE: *De consuetudine*, nn. 39 y 54; MICHIELS, *o. c.*, p. 33.

Esta concepción del Derecho consuetudinario llevaba en germen una desviación eclesiológica, como sería expresamente formulada por SCHULTE y SCHEURL, una especie de voluntad universal de la Iglesia, que tendría su expresión en los Decretos de la Jerarquía y en las costumbres de la comunidad (128).

Esta desvinculación de la vida comunitaria del principio jerárquico debilitaba en parte la estructura eclesial.

A fines de la Edad Media los canonistas intentaron otra solución para definir al margen del Derecho romano y la sociología aristotélica los límites y condiciones de este Derecho consuetudinario, que viene de abajo, en un orden de principios cristianos, que es el propio del Derecho canónico.

Viene así a establecerse la posición que es hoy codificada en el Código de Derecho Canónico y que integra en la conjunción del "usus" y del "jus", de la "praxis" y de la "lex"; el principio jerárquico que da la fuerza jurídica y el principio comunitario que delimita el objeto de la ley; queda excluida de la Iglesia la bifurcación divergente de una doble fuente de Derecho—ley y costumbre—constitucionalmente distintos, porque en la Iglesia ningún movimiento de vida puede ser autónomo; en ella no existe propiamente un Derecho que venga de abajo.

La insistencia en la integración que se realiza de la costumbre en la estructura jerárquica de la Iglesia no desvirtúa el valor de ésta, como fuente de iniciativa, como expresión de vida comunitaria que encuentra su apoyo, en determinadas condiciones, en el mismo Derecho, como un hecho prejurídico que va a determinar y delimitar en la Jerarquía una decisión especial de gobierno, como una contribución al régimen de la Iglesia.

Se trata de una manera de obrar de la comunidad que antes de ser ley obligatoria ha sido para ella espontánea forma de vida y de existencia concreta. La autoridad interviene para reforzar una corriente que brota de los miembros en búsqueda de un bien de la colectividad—parroquia, convento, la Iglesia universal—; pero que sin el consentimiento jerárquico no se entroncará en la vida eclesial, no sería vida del Cuerpo Místico.

Admitir el Derecho consuetudinario en la Iglesia es, sin duda, reconocer que las iniciativas del desarrollo de formas de vida y de acción no son monopolio de la Jerarquía; que existe una "via facti" no anárquica y revolucionaria, sino dirigida y orientada hacia la sumisión filial a la Jerarquía, a través de la cual la periferia de la Iglesia—el laicado, los gobernados—hacen llegar al centro—la Cabeza—sus comprobaciones, sus ensayos,

(128) Cit. por MICHIELS, *o. c.*, p. 36.

sus resultados, sus pasos de renovación, de reforma y de desarrollo (129). Así ellos contribuyen a hacer Iglesia; no participan del poder jerárquico, pero colaboran en la regulación de su propia vida.

B) *Interpretación eclesiológica de los hechos*

Con estos datos de la tradición canónica a la vista, interesa calibrar la verdadera significación que tiene esta intervención de los laicos en la dirección de su propia vida, teniendo en cuenta la actual preocupación por la problemática del laicado.

Las bases de este esclarecimiento las encontramos en la distinción, que a cada paso hemos hecho, entre la estructura y la vida. Las confusas desviaciones surgen cuando se traspone el orden de la vida de la Iglesia sobre el orden de su estructura.

Entendemos por estructura, como se ha dicho, los principios que, teniendo su origen en Cristo directamente, representan con él y por él las causas generadoras de la Iglesia y son los que constituyen a los hombres en Iglesia: depósito de fe, de los sacramentos y de los poderes jerárquicos.

Vida de la Iglesia, en cambio, es todo lo que proviene y realizan sus miembros como comunidad en orden a la consecución de sus fines.

La estructura jerárquica no depende en absoluto de los fieles: la vida, en cambio, supone su participación y su colaboración. Se relacionan entre sí, como lo esencial y lo complementario, el "esse" y el "bene esse". Por ejemplo, hacer de la colaboración de los fieles—participación, consentimiento—una condición de validez para la consagración eucarística es alterar la eficacia de los poderes jerárquicos, es remover la base estructural de la Iglesia; mas concebir un culto, una celebración del ágape, sin el concurso de los fieles, es desconocer que ellos son "pleroma sacerdotal" del sacerdocio mismo; es negarles su parte en la vida cultural de la Iglesia (130).

Igualmente, hacer de un acto de los fieles—consentimiento, consejo, aprobación—una condición ineludible de validez de las operaciones jerárquicas (definiciones dogmáticas, decretos) sería suprimir la realidad diferencial de un cuerpo orgánico, que se constituye en unidad de Cabeza y miembros dirigidos; en cambio, excluir la cooperación de todo el cuerpo sería negar a los miembros el derecho que tienen a la edificación del templo de Dios. Aquél es el orden de la estructura independiente; éste es el orden de la vida comunitaria.

(129) CONGAR: *Falsas y verdaderas reformas...* (M., 1953), p. 236.

(130) CONGAR: *Jalons pour une Theologie...* (P., 1954), p. 356.

En las épocas en que se ponía en crisis algún elemento de la estructura, es natural que la Iglesia haya reaccionado, tal vez, acentuando un aspecto unilateral, para salvar la integridad de lo esencial. A esta necesidad responde, por ejemplo, un texto de Pío X en su Encíclica *Vehementer*, en una situación creada por la lucha antirreligiosa y la separación de la Iglesia del Estado: “La Iglesia es una sociedad “vi et natura sua” desigual: comprende, pues, dos órdenes de personas; pastores y grey, esto es, aquellos que se hallan constituidos en distintos grados de la Jerarquía y multitud de fieles; de tal manera son entre sí distintos estos órdenes que en la Jerarquía sola reside el derecho y la autoridad de promover y dirigir a los miembros al fin de la sociedad; es oficio de la multitud el dejarse gobernar y seguir obediente la dirección” (131).

Nuestros tratados apologeticos *De Ecclesia*, como se ha indicado, nacidos de la oposición al error protestante, son tratados de la estructura, sin preocuparse, apenas, de insertar y ensamblar en ella la vida; es necesario que la Eclesiología realice la síntesis de la vida armónica y compenetrada entre el principio jerárquico que comunica los dones y la comunidad que consiente, entre la jerarquía gobernante y el pueblo gobernado, siendo Dios quien obra todo en todos y, pudiéramos decir, siendo la Iglesia quien vive y se hace toda en todos sus miembros. Y si esta síntesis eclesiológica tuviera trascendencia en el ordenamiento jurídico, es de suponer que en vez de ocasionar una especie de descentralización del Derecho canónico—tan temida por muchos, por otros motivos, también—le prestaría un armonioso y vital equilibrio. Pero no pretendemos presentar una determinación concreta, sino apuntar hacia la problemática de una Eclesiología y de un Derecho integral, recogiendo las orientaciones de varios eclesiólogos actuales (132).

La Iglesia viene realizándose siempre, en la práctica, mediante una relación viviente entre dos polos que se pueden llamar el polo jerárquico y el polo comunitario (133). Recordamos aquí el propósito de SAN CIPRIANO, antes citado, que había decidido no hacer nada sin el sufragio del pueblo; recordamos al pueblo de la Misa y recordamos al legislador eclesiástico, dando fuerza de ley a la costumbre de la comunidad. Sin la intervención de

(131) Cit. por MICHIELS, o. c., p. 38.

(132) SCHEEBEN: *Los misterios del Cristianismo*; JOURNET: *L'Eglise du Verbe Incarné* (P., 1951); BOVER: *Teología de San Pablo* (M., 1946; BAC); SAURAS: *El Cuerpo Místico de Cristo* (B., 1952); CONGAR, *obras citadas*; DE LUBAC, o. c., y *Corpus Mysticum* (1944); MOEHLER: *L'unité dans L'Eglise*; D. VONIER: *L'Esprit et l'Epouse*; MONTCHEUIL: *Aspects de l'Eglise*, editados todos en la Colección “Unam Sanctam”.

(133) CONGAR: *Jalons pour une Theologie...*, p. 356.

ambos polos en un mismo contacto no se realiza la unidad jerárquica, ni hay vida plenificada en la Iglesia.

Los datos histórico-canónicos que hemos aducido no revelan en la Iglesia una dualidad de autoridad; si es verdad que nada sin el consentimiento de la comunidad, no en el orden de la validez, sino en el de la perfección y complemento; si es verdad que la Iglesia, como dice SAN CIPRIANO es: "...et in omnibus stantibus constituta" (134), otros textos nos dicen expresamente que no hay Iglesia sin Obispo; a él pertenece la celebración, la predicación, la decisión; recordamos la fórmula apostólica "visum fuit Spiritui Sancto et nobis" y la de los Padres, "Ecclesia est in Episcopo". ¿Dualidad? Sí. Pero, ¿de qué? ¿De autoridad? No. Sino dualidad de Jerarquía y comunidad, de Cristo-Cabeza y de Cristo-Vida del Cuerpo Místico; una Jerarquía que comunica la eficacia de los medios jerárquicos—dirección, enseñanza, sacerdocio—y una comunidad que la vive y la desarrolla en todas sus aplicaciones. Así podrá ser comprendida la situación propia de los laicos en una pertenencia activa, cooperadora en la Iglesia, sin que se confunda con una participación de poderes.

¿Cómo concebir esta actividad?

De ningún modo como un paso indebido del orden de la vida al de la estructura, de la cooperación de los miembros en el Cuerpo al poder jerárquico sobre el Cuerpo. Se trata de hacer eficaz una conciencia de solidaridad viviente entre la Jerarquía y el pueblo, de modo que la Iglesia se realice, aplicando unas ideas de Pío XII (135), como la sociedad de los que bajo el influjo sobrenatural de la gracia por la perfección de su dignidad personal de hijos de Dios y por el desarrollo armónico de todas las inclinaciones y energías humanas y cristianas edifican, juntamente con la Jerarquía, la potente trabazón de la vida eclesial. Usando una distinción de la terminología escolástica se podría decir que el pueblo fiel es un pueblo gobernado no "despótico", sino "politico principatu".

La contribución del laicado al desenvolvimiento de la Iglesia es corroborada por el mismo Pío XII en su discurso al Congreso Internacional de Prensa (1950, 18 de febrero), al referirse a la opinión pública: "La opinión pública—dice—es, en efecto, patrimonio de toda sociedad normal, compuesta de hombres que, conscientes de su conducta personal y social, están íntimamente ligados con la comunidad de que forman parte... Querriamos todavía añadir una palabra referente a la opinión pública en el seno mismo de la Iglesia (naturalmente, en las materias dejadas a una libre

(134) EN ROUET: *Enk. Pctrs.*, n. 571.

(135) *Aloc. a los nuevos Carden.*, 20-II-1946 (ed. A. C.), p. 329.

discusión). Se extrañarán tan sólo los que no conocen a la Iglesia o la conocen mal. Porque ella, después de todo, es un cuerpo vivo, y le faltaría algo a su vida si la opinión pública le faltase: falta cuya censura recaería sobre los pastores y sobre los fieles" (136).

No creemos sea violentar el pensamiento del Papa aducir aquí este texto, en el que, sin duda, encuentra también apoyo esta parte que corresponde en la Iglesia al consentimiento, información, consejo e, inclusive, usos de la comunidad cristiana, como misión propia del laicado.

Esta opinión común puede actualizarse en los distintos escalones de la vida eclesial: parroquia, diócesis, Organizaciones de Acción Católica.

En el sector parroquial esta cooperación de los laicos es de singular importancia para la precisión de los datos sociológicos, con los que la Iglesia debe tomar contacto en su apostolado, como lo ha demostrado GODÍN en su libro *France, pays de mission?* (137), y MICHENAU, el párroco celoso de Colombes (París), en *Paroisse, communauté missionnaire* (1945). Se ha logrado poner de relieve la antigua lección de la tradición; no hay comunidad, no se concibe un grupo que se mueva por una animación común y dinámica sin una mutua toma de contacto.

Pensemos en los problemas de la familia y la escuela, del obrerismo y de la Universidad, de lo político y lo social y otras cuestiones que tienen su repercusión en la opinión pública, como organización de Congresos y grandes manifestaciones; inclusive en los problemas de la formación y fomento de vocaciones sacerdotales; en todos ellos el laicado puede prestar a la Jerarquía su valiosa colaboración en todos los sentidos.

Nada de esto puede parecer extraño, cuando vemos que la Iglesia confía la dirección activa de la Acción Católica a los seglares y el asesoramiento al consiliario—sacerdote—, representante de la Jerarquía. En ella se realiza, sin duda, esa plenitud de información, de consejo, de difusión de lo cristiano para la edificación de la Iglesia. Defínase a la Acción Católica, con Pío XI, "participación del laicado en el apostolado jerárquico" (138), o, con Pío XII, "colaboración..." (139), en todo caso la Acción Católica sobrepasa cualquier aspecto parcial de la vida del laicado en la Iglesia y lleva en su mismo corazón el estatuto completo de la situación eclesial de pueblo de bautizados que participa en la actividad del ministerio jerárquico, no en sus poderes.

(136) [Ed. A. C., 337 —137— 1943.

(138) *Mens Nostra*, 20 dic. 1927 (ed. cit.), p. 642, *Ad Catholici Sacerdoti*, 1953 (ed. cit.), p. 670. Pío XI explicó su definición en varias Cartas: *Quae notis*, al Card. Bertram, 13-II-1928 (ed. cit.), p. 1.069; *Laetus sane Nuntius*, al Card. Segura, 6-II-1929 (ed. cit.), p. 1.074.

(139) Carta al Card. Schuster, 28-8-1934 (A. A. S.), p. 586.

Esta presencia de los laicos en las actividades de la Iglesia será testimonio continuo de la posible cooperación de los laicos al gobierno jerárquico y la realización constante de su pertenencia activa al Cuerpo Místico.

Habiendo querido Cristo en su Iglesia la institución de poderes jerárquicos y distinguiéndose precisamente el laico cristiano por la carencia de misión jerárquica, es claro que el laicado cristiano nunca puede plantear auténticos problemas en línea ortodoxa en la dimensión de la estructura eclesial; pero considerando a la Iglesia como Organismo viviente, cuerpo total. Pueblo de Dios “en que Cristo halla su complemento” (140), los cristianos segiere “edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación” (141), este laicado cristiano puede aspirar a desarrollar una misión activa y eficaz en la Iglesia. Por eso, los problemas que hemos indicado se plantean en el orden en que una Teología del laicado exige una incorporación de éste a la vida social de la Iglesia, viniendo doctrinalmente a configurar una Eclesiología y un Derecho canónico integral; al hablar de “vida social” nos referimos a la dimensión en la que se actúan los poderes de magisterio y jurisdicción o, mejor, en la que actualizan las obras de organización, ministerio y jurisdicción, por oposición a la vida interna de la Gracia en los miembros, propia de cada individuo.

La Jerarquía no se levanta sola, como cúpula solitaria, para la gloria de Dios, sino que necesita y encuentra su complemento en la comunidad. La apostolicidad es una misión orgánica, un servicio, un ministerio. Una Jerarquía sin pueblo vitalmente incorporado a su obra no podría edificar la Casa de Dios.

MANUEL USEROS
Párroco de Navafria

(140) Efesios, I, 22.

(141) Efes., II, 20.